

DEUTUNGEN

Über einige kontroversen Passagen bei Kant, Fichte, Hegel und Mead

Inhaltsverzeichnis.

<i>Vorbemerkung:</i>	S. 3
Teil I: Kant.	
1. Wesen und Erscheinung (Ansich und Für uns).	S. 5 - 11
2. Regularitätsprämisse, Naturbegriff und Freiheitsantinomie	S. 11 - 15
3. Universalisierungstest und Anerkennung.	S. 15 - 17
4. Der Rigorismusvorwurf.	S. 17 - 21
5. Zweckmäßigkeit ohne Zweck.	S. 21 - 26
6. Kritik der Vernunft in ihrer Erscheinungsform als unbedingte Effizienz.	S. 26 - 31
Teil II: Fichte.	
7. Deduktion oder Dialektik – Die drei Grundsätze der Wissenschaftslehre von 1796.	S. 33 - 40
8. Fichtes Zirkel der Referenz.	S. 40 - 46
9. Über die Lehrsätze der Fichteschen Naturrechtphilosophie.	S. 47 - 51
10. Anthropologische Prämissen und Anerkennungsbeziehungen.	S. 51 - 54
Teil III: Hegel.	
11. Die Subjekte und der Geist als Subjekt.	S. 55 - 62
12. Die Dialektik von Wissen und Wahrheit	S. 62 - 67
13. Endlichkeit und Unendlichkeit.	S. 67 - 71
14. Herr und Knecht.	S. 71 - 79
15. Das geistige Tierreich und die Sache selbst.	S. 80 – 86.
16. Ambivalenzen – Staatsvergottung oder konkrete Freiheit?	S. 87 - 92
<i>IV: Mead</i>	
17. Existenzkampf und Anpassung	S. 95-100
18. Sozialbehaviorismus	S. 100-102
19. Argumentationslinie 1: Evolution, Interaktion und der Austausch von Gesten	S. 102-105
20. Argumentationslinie 2: Die Selbständigkeit des Selbst und der Sozialcharakter	S. 105-112
21. Argumentationslinie 3: Gesellschaft, Ethik und Geschichte	S.112-115
22. Jenseits von Behaviorismus und Utilitarismus	S.115-118
Literaturverzeichnis	S. 119-121

Vorbemerkung.

Kontroverse Textstellen bei Klassikern, welche ganz verschiedene Deutungsmöglichkeiten eröffnen, gab und gibt es in zahllosen Schriften der Wissenschaften und der Literatur. An Werke dieses Ranges hat sich ein Deutungsgeschehen angeschlossen, das sich – wie das Beispiel Homer zeigt – über die Jahrtausende hinweg erstrecken kann. Es wird oftmals durch eine Reihe von Auseinandersetzungen vorangetrieben, die – wenn die Schriften etwa mit religiösen oder mit politischen Konflikten in Zusammenhang stehen –, zu heftigen verbalen Auseinandersetzungen sowie zu den stursten Dogmatisierungen führen können. Dies zeigt das drastische Beispiel der Verkehrung des politischen Denkens und Wirkens von Marx zu einer Staatsreligion im Sowjetsystem. Die Zahl der Opfer, die damit einherging, ist bedrückend. Doch so dramatische Fälle werden in diesem Essay nicht behandelt. Er dreht sich – ganz harmlos – um Textstellen bei vier einflussreichen Autoren, welche ebenfalls kontroverse Sinnmöglichkeiten beinhalten oder in einigen Fällen mit einem Grundmuster der Kritik aufgeschlossen wurden, das nach meiner Auffassung produktive Sinnmöglichkeiten eher verstellt als erhellt.

Ich habe die Auswahl für den vorliegenden Essay (a) deswegen getroffen, weil es sich um Autoren handelt, die – neben Marx und Freud – für Entwicklungen und Formulierungen der kritischen Theorie der Gesellschaft wahrlich nicht von randständiger Bedeutung sind. (Fichte vielleicht ausgenommen, der jedoch für mein Verständnis von kritischer Theorie eine ganz besondere Rolle spielt). (b) Für mich waren und sind sie zudem exemplarisch als Ausgangspunkt für die aussichtsreiche Bearbeitung wissenschaftslogischer Probleme, welche die kritische Theorie (in ihren verschiedenen Spielarten) im Verlauf der Zeiten als „normalwissenschaftliche Rätsel“ (Th. S. Kuhn) behandelte und weiterhin behandeln muss. Dem ist so, auch wenn einige Vertreterinnen und Vertreter einen „Paradigmenwandel“ im Vergleich zur „älteren Spielart“ (insbes. Horkheimer und Adorno) dieser Schule zu erkennen glauben. Mir fehlt das Sensorium, um z.B. den großen Bruch beim Gebrauch von Maßstäben der Gesellschaftskritik in Texten der oder zur Kritischen Theorie zu erkennen, wenn sie z.B. mit den normativen Prinzipien der Ethik Kants verglichen werden. Sorry. (c) Vor allem aber handelt es sich um Passagen, +die ich immer wieder mal im Vortrag als Exempel sowie als Lehrmaterial in den akademischen Unterricht eingebracht habe. Ich hielt sie für besonders geeignet, um Beispiele für theoretische und praktische Schwierigkeiten zu liefern, vor denen gesellschaftskritisches Denken in vielen Fällen grundagentheoretisch steht. Sie sollten schließlich (d) trotz all der sprachlichen Hindernisse, die sie teilweise dem Verständnis in den Weg stellen, verständlich gemacht werden. Eine völlig andere Auswahl wäre genauso gut denkbar gewesen, aber bei diesen Autoren lagen – wenn ich von der Diskussion von Texten meines Lehrers Th. W. Adorno absehe – besondere Akzente meiner Bemühungen im Lehrbetrieb.

TEIL I: KANT

1. *Wesen und Erscheinung (Ansichsein und Für-uns-Sein).*

Es gibt den Vorschlag, die Geschichte der abendländischen Philosophie in drei große Abschnitte einzuteilen.¹

1. Phase: Das ontologische Paradigma (Ideenlehre).
2. Phase: Das mentalistische Paradigma (Bewusstseinsparadigma). (Descartes, Kant, Fichte, Hegel).
3. Phase: Das linguistische Paradigma (Sprachparadigma). (Wittgenstein).

Ad 1: Das ontologische Paradigma: „Paradigmata“ bedeuten Kernvorstellungen einer Theorie bzw. philosophischer Denkweisen. Auf deren Grundlage befassen sich verschiedene Denkerinnen und Denker auf ihre jeweilige Art und Weise mit der Bearbeitung von fachspezifischen Problemen in Theorie und Forschung, die sich trotz aller gemeinsamen Anstrengungen einer bestimmten Gemeinschaft der Forschenden hartnäckig stellen oder neu auftauchen.² Zu den Kernvorstellungen des ontologischen Paradigmas gehört die Annahme von Wesenheiten, welche Einzelheiten der gleichen Gattung und Art dauerhaft zugrunde liegen. Von dieser Art sind bekanntlich die platonischen Ideen – unvergängliche Urbilder und Vorbilder, die uns nur in unvollkommener Ausprägung in den Sinnen (als *phainomena*) erscheinen können. Überdies sind unsere Sinne trügerisch. Was uns als gegeben *erscheint*, kann in Wahrheit den bloßen *Schein* verkörpern. Der Ideen können wir nach Platon allein durch reines Denken (*epistemé*) innwerden. Die Unterscheidung von Wesen, Erscheinung und Schein hat seitdem einen festen Platz im Lexikon der philosophischen Grundbegriffe. Auch alltagssprachlich greifen wir mit aller Selbstverständlichkeit darauf zurück. Denn wir erkennen Sachverhalten wesentliche (substantielle) Eigenschaften zu, während wir andere für beiläufig oder zufällig (akzidentiell) halten. Dass der aufrechte Gang ein wesentliches (essentielles) Merkmal der Gattung *homo sapiens* darstellt, dürfte sinnfälliger sein. Die Behauptung, dass der mittlere Ohrenabstand der einzelnen Exemplare dieser Gattung ein eher beiläufiges (akzidentiell) Merkmal darstellt, wird nur wenig Befremden erregen. Die platonischen Ideen existieren *an sich*, verkörpern das wahre Sein, das was „in Wahrheit“ da ist und wonach sich unsere Erkenntnisbemühungen richten müssen. Erkenntnisse gelten dann als wahr, wenn sie auf die zu bestimmenden Sachverhalte zutreffen, wenn sie diejenigen Eigenschaften erfassen, welche ihnen zukommen. Erkenntnisarbeit bemüht sich also um die Übereinstimmung der Gedanken vor allem mit den wesentlichen Eigenschaften dessen, was der Erkenntnis entgegensteht. Sie richtet sich auf die Wesensbestimmungen der Gegen-Stände, darauf, wie sie tatsächlich sind. Dahinter steht die sog. „Korrespondenztheorie“ der Wahrheit. Ihr elementarer Anspruch zielt auf die

¹ Vgl. Martens/Schnädelbach: Philosophie. Ein Grundkurs, Reinbek b. Hamburg 1985, S. 37-76.

² Th. S. Kuhn spricht vom „Rätsellösen“ (*puzzle solving*). Aber Probleme sind erst dann „gelöst“, wenn sie in eine *Aufgabe* überführt werden konnten, wofür dann ein garantierter Lösungsweg vorliegt.

adaequatio intellectūs ad rem, d.h.: auf die Übereinstimmung des Gedankens mit dem Sachverhalt.

Allerdings ist das Eigenschaftswort „wesentlich“ darüber hinaus auch im Sinne von „relevant“ oder „ist von Bedeutung für ...“ in Gebrauch. Damit geraten wir sofort in das Feld philosophischer Standpunkte und Gegenstandspunkte: Kommen den Sachen selbst wesentliche Eigenschaften zu oder bedeutet „wesentlich“ nichts mehr und nichts weniger als „wesentlich für mich“ bzw. „relevant für uns“? Auf diese Frage hat Max Weber eine charakteristische Antwort gegeben: Die Wirklichkeit weist eine unendliche Fülle von Merkmalen auf. Deswegen ist es uns unmöglich, dem einzelnen Sachverhalt „erschöpfend in allen seinen individuellen Bestandteilen auch nur zu beschreiben, geschweige denn (ihn) in seiner kausalen Bedingtheit zu erfassen. Alle denkende Erkenntnis der Wirklichkeit durch den endlichen Menscheng Geist beruht daher auf der stillschweigenden Voraussetzung, dass jeweils nur ein endlicher *Teil* derselben den Gegenstand wissenschaftlicher Erfassung bilden, dass nur er >>wesentlich<<im Sinne von >>wissenswert<< sein solle.“³ Es gibt demzufolge zwar eine Wirklichkeit „draußen“ (Ansichsein), die wir jedoch in der unendlichen Fülle ihrer Merkmale niemals überschauen können, sondern woraus wir aufgrund unserer Relevanzkriterien und Werthaltungen bestimmte Gegebenheiten und bestimmte ihrer Merkmale als „wesentlich“ hervorheben. Das kann so gelesen werden, als ob es keine *an sich* wesentlichen Eigenschaften der Dinge gäbe, sondern „wesentlich“ nichts anderes als „relevant für uns“ bedeute. Es gibt zwar die Wirklichkeit als Ansichsein (Dasein unabhängig von uns), aber sie weist keine *an sich* wesentlichen Eigenschaften auf. Die Gegenposition lautet: Völlig unabhängig von unseren Wahrnehmungen und Werthaltungen ist ein Sachverhalt das, was er ist, deswegen weil er diese bestimmten Merkmale (*characterista*) aufweist. Ein Elefant ist ein Rüsseltier und sein Charakteristikum „Rüssel“ ist nicht aufgrund eines unserer Sprachspiele oder Relevanzkriterien da.

Ad 2: Das Bewusstseinsparadigma: Es ist üblich, René Descartes (1596-1650) als einen Philosophen anzusehen, der entscheidend zu einem „Paradigmenwandel“ der abendländischen Philosophie beigetragen hat. Er fragt sich, ob es ein Prinzip, gibt, das über jeden Zweifel erhaben ist und von daher als Grundsatz für alles weitere Philosophieren dienen kann. Ein böser Geist (*genius malignus*) könnte uns den Zweifel am Vorhandensein von allem einpflanzen, was uns in der Erfahrung so alles begegnet. Wenn aber eine einzelne Person den grundsätzlich auf diese Weise angesonnen Akt des Zweifels bewusst vollzieht, dann weiß sie gleichwohl *verbindlich*, dass *sie* und nicht irgendeine andere Person es ist, welche diesen Denkakt vollzieht. *Ich* bin es, die oder der da zweifelt. Damit weiß ich zugleich mit absoluter Gewissheit, dass ich existiere. Denn anderenfalls käme der Vorgang gar nicht zustande. *Sum cogitans, ergo existo* – Ich denke, also bin ich! Kant verleiht diesen Befunden die folgende Fassung: „Das: *Ich denke*, muss alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt

³ Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922 ff., S. 171.

werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.“⁴ Ohne Wissen um sich selbst (Selbstbewusstsein) kann es kein Gegenstandsbe-
wusstsein geben. Von daher wird auch gesagt, das Bewusstseinsparadigma ver-
danke sich einer „Wende aufs Subjekt.“ In der Tat stellt diese Wende einen we-
sentlichen Teil der Kantischen „Revolutionierung der Denkungsart“ dar. Er fragt
sich, ob die Philosophie in Fragen der Metaphysik nicht durch die Annahme „bes-
ser fortkomme, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem
Erkenntnis richten“, statt umgekehrt wie im ontologischen Paradigma.⁵ Daher be-
zeichnet er sein Denken auch als Transzendental-Philosophie. „Ich nenne alle Er-
kenntnis *transzendental*, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit
unserer Erkenntnisart von Gegenständen, *so fern diese a priori möglich sein soll*,
überhaupt beschäftigt.“⁶ Diese besondere Erkenntnisart hängt von der Beantwor-
tung der Frage ab, wie und ob überhaupt synthetische Urteile möglich sind? D.h.:
Gibt es *erfahrungsunabhängige Erweiterungsurteile*? Gibt es Urteile, die von der
Erfahrung unabhängig sind und dennoch unsere Einsichten in die Dingwelt erwei-
tern? Wie immer auch Kants äußerst umstrittenen Antworten auf diese Frage lau-
ten mögen und welche Rolle die Mathematik dabei spielt, trotz des radikalen Per-
spektivenwechsels, demzufolge die Gegenstände sich nach unseren Erkenntnis-
vermögen richten müssen, spielt die Unterscheidung zwischen Wesen, Erschei-
nung und Schein bei Kant weiterhin eine zentrale Rolle. Und diese ist zudem fest
in seine Kernvorstellung von den Operationen des menschlichen Erkenntnisver-
mögens eingelassen. Sie sieht in groben Umrissen so aus: Es gibt die Welt der
Dinge an sich. Sie liegen der Gegenstandserkenntnis zugrunde und existieren als
Wesenheiten unabhängig von unserem Eindrucks- und Denkvermögen (*An-
sichsein*). Eingang in der >>Kritik der reinen Vernunft<< heißt es bei Kant: Die
Dinge an sich „affizieren“ unsere Sinne und rufen eine chaotische Mannigfaltig-
keit der „Empfindungen“, d.h.: von Sinneseindrücken hervor. Diese Menge der
Empfindungen bezeichnet Kant als die *Materie* der Erkenntnisarbeit. Damit schei-
nen *zwei* Begriffe von Materie vorzuliegen: Materie 1 = Die Welt der von uns un-
abhängigen *Dinge an sich*. Wir sind keiner *unvermittelten* Einsicht in diese fähig.
Materie 2 entspricht deren *Erscheinung* in den Sinnen. Dieser Stoff muss durch
logisch vorgängigen (apriorischen) Organisationsprinzipien unseres allgemeinen
(= alle logischen Erkenntnisbedingungen umfassenden) Vernunftvermögens in
Form gebracht werden. Das geschieht auf der ersten Stufe durch die „reinen For-
men der Anschauung“ – und das sind Raum und Zeit. Raum-zeitlich geordnete
Empfindungen heißen *Anschauungen*. Sie werden auf der Stufe des *Verstandes*
(*intellectus*) durch empirische Begriffe einerseits, apriorische „Stammbegriffe der
reinen Vernunft“ (Kategorien) weiterverarbeitet (synthetisiert). Zur Funktion der
Ideen der Vernunft (im engeren Sinn des Vermögens der „Ideen“!) gehört u.a.,

⁴ I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, in: Werke in sechs Bänden (Ed. Weischedel), Darmstadt 1963, Band II, S. 136. (B 132). (Herv. i. Org.).

⁵ A.a.O., S. 25. (Vorrede zur zweiten Auflage).

⁶ A.a.O., S. 63 (B 26) (Herv. i. Org.).

dass sie den Kurs vorzeichnen, die Prämissen unserer Schlussfolgerungen unter immer allgemeineren Prämissen zusammenzufassen. Endgültig erreichbar ist dieses Ziel nicht. Insofern handelt sich bei den Ideen um „regulative Prinzipien.“ Sie zeichnen unseren Erkenntnisbemühungen ein ideales Ziel vor. Wegen der konstitutiven, konstruktiven und zwangsläufig Bestimmungen selegierenden Anteile unserer Vernunft (im Allgemeinen) können wir niemals die Dinge an sich (das absolute, von uns völlig unbestimmte Wesen), sondern immer nur „Dinge als Erscheinungen“ (für uns) erfahren.

Ad 3: *Das Sprachspielparadigma*. Einer der Vorwürfe von Vertreterinnen und Vertretern des linguistischen Paradigmas gegen das Bewusstseinsparadigma lautet, es sei „monologisch“. Das heißt, es gehe vom individuellen Ich aus und versuche, die Beziehungen zu anderen Subjekten gleichsam aus dem Bewusstseinsstrom einer einzelnen, ihrer selbst bewussten und gezielter Handlungen fähigen Person heraus zu „entfalten“.⁷ Damit ergibt sich die Schwierigkeit einer logisch angemessenen Verhältnisbestimmung der Aussagen zwischen zwei verschiedenen Subjektvorstellungen. Auf der einen Seite steht das individuelle Ich (Subjekt). Aber wie verhält es sich zum Subjekt als gleichsam überindividuelles Ich? Dieses wird ja mit Begriffen wie „der Geist“, „die Vernunft“ (im Allgemeinen), „das absolute Subjekt“, „das Denken“, „die Sprache“ etc. zum Thema. Hegels absoluter Geist, welcher gleich Gott ist, liefert das Paradebeispiel dafür. Doch dabei geht es immer auch um kognitive Funktionen, die *allgemein* sind, d.h. im Prinzip allen bewusst lebenden Personen zur Verfügung stehen.

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) wendet sich eingangs in seiner Schrift: >>Philosophische Untersuchungen<<, die entscheidend zur „linguistischen Wende“ beigetragen hat, gegen ein auch alltagsweltlich geläufiges Bild von der menschlichen Sprache. Dieses sieht für ihn so aus: „Die Wörter der Sprache benennen Gegenstände – Sätze sind Verbindungen von solchen Benennungen. – In diesem Bild von der Sprache finden wir die Wurzeln der Idee: Jedes Wort hat eine Bedeutung. Diese Bedeutung ist dem Wort zugeordnet. Sie ist der Gegenstand, für welchen das Wort steht.“⁸ Dem hält Wittgenstein sein Konzept des *Sprachspiels* entgegen. „Das Wort >>Sprachspiel<< soll hier hervorheben, dass das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform.“⁹ Sprechen bedeutet Sprechhandeln. „Nicht: >>ohne Sprache könnten wir uns nicht miteinander verständigen<< wohl aber: ohne Sprache können wir andre Menschen nicht so und so beeinflussen; können wir nicht Straßen und Maschinen bauen, etc. Und auch: Ohne den Gebrauch der Sprache und der Schrift könnten sich Menschen nicht verständigen.“¹⁰ Sprechhandlungen sind grundsätzlich mit Handlungen in einer

⁷ Für A. Schütz gehört zu den Vorzügen der Handlungstheorie Max Webers die Einsicht, dass dieser „alle Arten sozialer Beziehungen und Gebilde, alle Kulturobjektivationen und Regionen des objektiven Geistes auf das ursprünglichste Geschehenselement des sozialen Verhaltens Einzelner“, letztlich auf deren Sinnorientierung zurückführt. A. Schütz: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt/1974, S. 13

⁸ L. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M 1967, S. 13.

⁹ A.a.O., S. 24.

¹⁰ A.a.O., S. 169.

Lebensform verwoben. Denn das Sprachspiel wird nach Regeln gespielt, welche zugleich praktische Verkehrsformen zwischen Menschen darstellen. „Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das >>Sprachspiel<< nennen.“¹¹ Die Lebensform versteht sich als *gesellschaftliche* Lebensformen. George Herbert Mead (1863-1931) hat diesen Grundgedanken sehr klar schon vor Wittgenstein ausgesprochen: „Man kann eine Sprache nicht als reine Abstraktion übermitteln; man übermittelt bis zu einem gewissen Grad auch das hinter stehende (gesellschaftliche – J. R.) Leben.“¹²

Wittgensteins Sprachspielkonzept hat zu einer Reihe von Beiträgen zur Sprechakttheorie geführt. Im Anschluss daran sowie an J. L. Austin (1911-1960) hat John Searle eine inzwischen klassische Typologie von Sprechakten vorgeschlagen:

Assertive Sprechakte: Behauptungen, Glaubenssätze, Feststellungen. So ist es und nicht anders.

Direktive Sprechakte: Sprachliche Anstöße, um andere Personen zu bestimmten Handlungen zu veranlassen. Etwa Bitten, Befehle, Androhungen.

Kommissive Sprechakte: Sich-Festlegen auf eine Handlung; z.B. durch Versprechen, *ausdrückliche* Verpflichtungen.

Expressive Sprechakte: Gefühlsausdrücke wie Freude, Dank, Trauer.

Deklarative Sprechakte. Es handelt sich um konstitutive Sprechakte. Sie setzen soziale Tatsachen gleichsam in die Welt. Beispiele liefern Beurkundungen, Beschlüsse. „Hiermit sind Sie zum Vorsitzenden unseres Vereins für Ufo-Kunde gewählt.“

Spielt die klassische Unterscheidung zwischen Wesen, Erscheinung und Schein im Sprachspielparadigma überhaupt noch eine Rolle? Durchaus! Denn wie wird das Verhältnis von Sprachspiel und Lebensform bestimmt? Ist eines der beiden Momente *grundlegend* und in diesem Sinne wesentlich? Ich habe verschiedentlich darauf hingewiesen, dass bei Wittgenstein drei verschiedene Antworten auf diese Frage zu finden sind:¹³

Antwort 1: „Ich werde das Ganze: die Sprache und die Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das ‘Sprachspiel’ nennen.“¹⁴ Dieser Definition zufolge gibt es in der Beziehung zwischen Sprachspiel und Lebensform – anders als beim Verhältnis von Wesen und Erscheinung – kein *grundlegendes*, wesentliches Moment, das eine andere Bestimmungen trägt. Es gibt kein Sprachspiel, das von der Lebensform getragen würde (oder umgekehrt). Es handelt sich vielmehr um zwei gleichrangige und unauflösbar miteinander verwobene Momente.

Antwort 2: „Das Wort ‘Sprachspiel’ soll hier hervorheben, dass das Sprechen ein Teil ist einer Tätigkeit oder Lebensform.“¹⁵ Nun wird ein Verhältnis eines Teils zu einem umfassenden Ganzen angenommen. Das Sprachspiel bedeutet einen *Teil* der gesellschaftlichen Lebensform als umfassendes Ganzes.

Antwort 3: „Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende; – das Ende ist aber nicht, dass uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art

¹¹ A.a.O., S. 17.

¹² G. H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, (hrsg. von Ch. W. Morris), Frankfurt/M 1968, S. 331.

¹³ Vgl. J. Ritsert: Wissen, Wahrheit und das falsche Bewusstsein. Metatheoretische Informationen zum Ideologiebegriff, Weinheim/Basel 2020, S. 107.

¹⁴ L. Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, a.a.O., S. 17.

¹⁵ A.a.O., S. 24.

Sehens unsererseits, sondern unser *Handeln*, welches am Grund des Sprachspiels liegt.“¹⁶ In diesem Falle liegt „dem“ Sprachspiel als Inbegriff der verschiedenen Sprachspiele, liegt die Praxis, das Handeln, der gesellschaftlichen Lebensform zugrunde. Die Sprachspiele mit ihren Regeln gehen in die gesellschaftliche Praxis als ihren Grund zurück.

Auch die alten – mit dem schwierigen Verhältnis von personalem Ich und überindividuellem Geist verbundenen – Probleme tauchen offensichtlich in veränderter Gestalt im Sprachspielparadigma wieder auf. Wie verhalten sich die so verschiedenartigen, konkret verwendeten Sprachspiele (*la parole*) zu dem Allgemeinbegriff „das Sprachspiel“ (*la langue*). Die radikale, „konstruktivistische“ Sprechakttheorie setzt darüber weit hinausgehend die Sprache mit der gesellschaftlichen Lebenswelt *gleich*. Aber ist das Sein der Gesellschaft *gleich* dem Sein in und durch Sprache (als System der Sprechakte)? Diese These wird durchaus vertreten. Es gibt die Ansicht, „die soziale Realität werde irgendwie durch die Art und Weise erzeugt, wie wir darüber *denken* oder *sprechen*, durch unseren *Konsensus* über ihre Natur, durch die Art und Weise, wie wir sie uns wechselseitig *erklären*, durch die *Konzepte*, die wir benutzen, um sie zu erfassen. Soziale Tatsachen werden als Produkte eben derjenigen Kognition, derjenigen Prozesse angesehen, wodurch sie kognitiv erfasst, erklärt und klassifiziert werden, insoweit wie diese Kognition eine gemeinsame, eine kollektive darstellt.“¹⁷ Das trifft allenfalls auf jene Teilmenge der Sprechakte zu, welche (durch konstitutive Regeln – Searle) eine soziale Tatsache überhaupt erst in die gesellschaftliche Welt setzen (s.o.)

Ein weiteres fest in das „Bewusstseinsparadigma“ eingelassenes Problem taucht auch im Sprachspielparadigma wieder auf. „>>Es gibt zwei Gebräuche des Wortes >ich< oder >mein<, die ich >Objektgebrauch< und >Subjektgebrauch< nennen könnte.“ Die Aussage „Ich habe Schmerzen“ ist von anderer Art und weist einen höheren Grad der Gewissheit auf als die Feststellung: „Ihr müsst was zugestoßen sein; sie leidet.“ Es zeigt sich: „Mit dem subjektiv gebrauchten Wort >>Ich<< bezeichne ich nicht eine Person, sondern mich.“¹⁸ Das Wissen um sich wird im Kern nicht viel anders reflektiert als im Bewusstseinsparadigma zuvor.

Die Deutungshypothese zu diesem Teil lautet: Die Trias der Begriffe Wesen, Erscheinung und Schein hat im Verlauf der Jahrtausende bis heute in Variationen immer wieder eine Rolle gespielt. Wo sie – wie von Nietzsche¹⁹ – verworfen wird, macht sie sich gleichwohl in der Form erkenntnistheoretischer Probleme deutlich genug bemerkbar. Niemand kann Aussagen über einen (externen) Sachverhalt, also den Realismus, aus dem gewählten Sprachspiel vollständig ausschließen. Der *Begriff* des Brotes liefert nun einmal nicht die geringsten Kalorien. Für Adorno steht demgegenüber fest: „Indem man die Frage nach dem Wesen als Illusion, als

¹⁶ L. Wittgenstein: Über Gewissheit, Frankfurt/M 1983, S. 204 (Herv. i. Org.).

¹⁷ F. Collin: Social Reality, London und New York 1997, S. 2 f. (Herv. i. Org.).

¹⁸ Zitate aus Ludwig Wittgenstein: Schriften (Hrsg. v. R. Rhees), Frankfurt/M 1970, S. 106 f.

¹⁹ „Die wahre Welt (der Wesenheiten wie die platonischen Ideen – J.R.) haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? Die scheinbare vielleicht? ... Aber nein: *mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft.*“ F. Nietzsche: Wie die >>wahre Welt<< endlich zur Fabel wurde, in F. Nietzsche: Werke in drei Bänden (K. Schlechta), Band 2, München 1955, S. 963. (Herv. i. Org.).

ein mit der Methode nicht Einzulösendes tabuiert, sind die Wesenszusammenhänge – das, worauf es in der Gesellschaft eigentlich ankommt – a priori vor der Erkenntnis geschützt.“²⁰

2. Regularitätsprämisse, Naturbegriff und Freiheitsantinomie.

„Ich gestehe frei: die Erinnerung des *David Hume* war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab.“²¹ Diesen zündenden Funken bei der Veränderung von Kants Denken hat Hume (1711-1776) mit seinen Überlegungen zum Konzept der Kausalität bzw. hinsichtlich der Voraussetzungen von Kausalerklärungen geschlagen. Zwar hat nach Kants Auffassung auch Hume niemals bestritten, dass die Wirkung einer Ursache in der Zeit *regelmäßig* nachfolgt. Aber Kausalerklärungen können nach Hume nicht davon ausgehen, dass die Ereignisfolge den Charakter der *Notwendigkeit*, der streng gesetzmäßigen Verbindung aufweist. Vielmehr hat das wiederholte Auftreten der Wirkung nach den Ursachen allein die Konsequenz, dass wir uns an den Zusammenhang gewöhnen und *meinen*, er träte jederzeit, überall und ausnahmslos ein. „Alle Denkakte, die Tatsachen betreffen, scheinen sich auf die Beziehung von *Ursache* und *Wirkung* zu gründen ...“ Zudem wagt Hume „es als einen allgemeinen und ausnahmslosen Satz hinzustellen, dass die Kenntnis dieser Beziehung in keinem Falle durch Denkakte a priori gewonnen wird; sondern dass sie ganz und gar aus der Erfahrung stammt, indem wir finden, dass Gegenstände beständig in Zusammenhang stehen.“²² Die prägende These lautet also, dass Ursachen und Wirkungen zwar in einem *regelmäßig* erfahrbaren Zusammenhang stehen, nicht jedoch durch die Vernunft, sondern nur durch die Erfahrung zu entdecken sind und dass die Wahrnehmung des bisher immer wieder erlebten Zusammenauftretens von Ereignissen zur gewohnheitsmäßigen Erwartung führt: Das wird auch das nächste Mal wieder der Fall sein. Die Sonne geht auch morgen wieder im Osten auf. Das ist zwar höchst wahrscheinlich der Fall, aber an sich könnte diese Erwartung nach einer Drehung der Erdachse radikal frustriert werden. Kant stellt sich hingegen die Frage, ob es nicht doch a priori *notwendige* Zusammenhänge zwischen Ursache und Wirkung gibt. Seine Antwort lautet: Wir müssen mit logischer *Notwendigkeit* (a priori) auf das Kausalprinzip zurückgreifen, um überhaupt Erfahrungen mit Ereigniszusammenhängen machen zu können. Für beide, Hume und Kant, *gibt* es Regelmäßigkeiten des Ereigniszusammenhangs (auf der Objektseite), die wir erfahren und als Ursache-Wirkungszusammenhänge *bestimmen* (von der Subjektseite her). Bei Kant heißt es dementsprechend in seinem Vorwort zur zweiten Auflage der >>Kritik der reinen Vernunft<<: „Die Vorstellung von etwas *Beharrlichen* im Dasein ist nicht einerlei

²⁰ Th. W. Adorno: Soziologische Schriften I, Frankfurt/M 1979, S. 208 f.

²¹ I. Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können, In: Werke ins sechs Bänden, a.a.O., S. 118 (A 13).

²² D. Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Hamburg 1955, S. 36 f. (Herv. i. Org.)

mit der *beharrlichen* Vorstellung ...²³ Das erkenntnistheoretische Schlüsselproblem einer angemessenen Verhältnisbestimmung von wirklicher Beharrlichkeit, Regelmäßigkeit und Fürunssein (Beharrlichkeit in der Erfahrung) wird aufgeworfen. Nach Humes Ansicht beziehen sich alle Denkakte, die Tatsachen in der Welt betreffen, auf die Beziehung von *Ursache* und *Wirkung*. Damit wird zusätzlich die seit Jahrtausenden umstrittene Frage aufgeworfen, ob tatsächlich alles, was da ist und geschieht, *all unser Tun und Lassen eingeschlossen*, den Gesetzen oder Regelmäßigkeiten von Ursache und Wirkung unterliegt oder ob wir der freien Willensäußerungen fähig sind. Kants Kritik der praktischen Vernunft im Allgemeinen, seine Freiheitantinomie im Besonderen befassen sich mit diesem Widerstreit zwischen Autonomie (Indeterminismus) und Heteronomie (Determinismus). *Antinomien* stellen bekanntlich Gesetzesaussagen dar, die einander wie Thesis und Antithesis strikt ausschließen. Die Besonderheit des Kantischen Antinomiebegriffs besteht allerdings darin, dass er zeigen will, dass Behauptung und Gegenbehauptung gleichermaßen gut beweisbar sind. Ich habe jedoch verschiedentlich zu zeigen versucht, dass den drei Sätzen der Kantischen Freiheitsantinomie ein unterschwelliger vierter Satz entnommen werden kann.²⁴ Zur Erinnerung:

Kants Freiheitsantinomie.

Kants Freiheitsantinomie umfasst drei explizite und – nach meiner Deutungshypothese – einen impliziten Satz 4.

Thesis

Satz 1: Es gibt nicht nur Kausalität nach Gesetzen der Natur. *Satz 2:* Bestimmte Erscheinungen können nur unter Voraussetzung erklärt werden, dass wir über einen freien Willen (Kausalität aus Freiheit) verfügen. Beide Sätze zusammen bilden die Thesis der Antinomie und beharren bei allem menschlichen Bestimmtheit auf der Position des Indeterminismus, d.h.: der Möglichkeit freier Willensäußerungen.

Antithesis

Die Antithesis besteht – manifest – nur aus dem Grundsatz des Determinismus, demzufolge es keine Willensfreiheit der Menschen gibt. Der *Satz 3* lautet also: Es gibt keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach den Gesetzen der Natur. Aber auch der Satz 1 der Thesis bestätigt das Vorhandensein von „Kausalitäten nach Gesetzen der Natur.“ Die Thesis impliziert also durchaus auch den Satz 3 (der Antithesis). Dadurch taucht der Naturbegriff in beiden Polen, Thesis und Antithesis auf! Werden die Besonderheiten des Kantischen Naturbegriffs berücksichtigt (s.u.), dann lässt sich jedoch auf der Seite der Antithesis ein (impliziter) vierter Satz hinzufügen, der von Kant selbst stammt. *Satz 4:* „Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.“²⁵ Aufgrund dieser Aussage ergibt sich die folgende Grundstruktur der Freiheitsantinomie:

$$T[A \langle -g \rangle T] \langle -g \rangle A[T \langle -g \rangle A]$$

Legende:

²³ I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., S. 39 (B XLII).

²⁴ Zuletzt J. Ritsert: *Introductio Brevis 2: Kurze Einleitung in die philosophische Anthropologie und das Menschenbild der Rollentheorie*, Frankfurt/M 2024 (unv. Manuskript).

²⁵ I. Kant: *Prolegomena*, a.a.O., S. 189 (§ 361).

T = Thesis

A = Antithesis.

[] = materiale Implikation

<-g-> = strikter Gegensatz.

T und A implizieren also den gleichwohl zwischen ihnen fortbestehenden Gegensatz zwischen Bestimmung und Selbstbestimmung in sich selbst. (Gleichzeitigkeit von Einschluss und Ausschluss).

Zur Genesis von Satz 4: Vieles deutet darauf hin, dass es in den >>Prolegomena<< Kants *zwei* verschiedene Bedeutungen des Begriffes „Naturgesetz“ gibt. Ihr Unterschied trägt zu bestimmten Doppeldeutigkeiten einer Reihe von Aussagen bei. Die Antithesis der Freiheitsantinomie (*Satz 3*) benennt auf den ersten Blick ausschließlich den Grundsatz des Determinismus. Alles, auch das menschliche Denken und Handeln geschieht lediglich gemäß der „Kausalität nach Gesetzen der Natur.“ Doch es liegt äußerst nahe, dass hiermit Kausalgesetze in der Natur „draußen“ gemeint sind! Den Bezugspunkt bilden demnach Gesetze der *Natur* als Geschehen auf der *Objektseite* der Erkenntnis. „*Natur* ist das *Dasein* der Dinge so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist.“²⁶ Ich denke, im Einklang mit dieser Formulierung bilden universelle Kausalgesetze in der äußeren und inneren Natur (*physis*) den entscheidenden Bezugspunkt von *Satz 3*. Sie stellen den maßgebenden Untersuchungsbereich der Naturwissenschaften dar. Doch Einsichten in Naturgesetze können nicht unabhängig von unseren Fähigkeiten und Möglichkeiten gewonnen werden, überhaupt Wahrnehmungen und Beobachtungen machen, Begriffe bilden und anwenden, sowie unsere Urteile zu formulieren und Schlüsse ziehen zu können. Deswegen haben wir ja keinen direkten Zugriff auf die Dinge an sich, sondern Dinge gibt es für uns immer nur „als Erscheinung“. Sie sind mit unseren Bedingungen der Möglichkeit, überhaupt Erfahrungen machen zu können, vermittelt. Es ergeben sich – wenn der Irrtum vermieden werden kann – bei den auf derartige Bedingungen gestützte Erkenntnisbemühungen durchaus Einsichten in regelmäßige Ereigniszusammenhänge. Sie werden in subjektiv durchaus verbindlichen *Erfahrungsurteilen* ausgesprochen. „Was die Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, muss sie mich jederzeit und jedermann lehren, und die Gültigkeit derselben schränkt sich nicht auf das Subjekt oder seinen damaligen Zustand ein.“²⁷ Doch Kant spricht von „Gesetzen“ auch und vorzugsweise dann, wenn es um bestimmte, allgemein verbindliche Regeln und Prinzipien zur Ordnung und Systematisierung unserer Erfahrungen geht. Er denkt dabei (u.a.) an bestimmte Prinzipien (Grundsätze) als logisch apriorische Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrungen überhaupt. D.h.: Ohne sie in Anspruch zu nehmen, könnten wir gar keine einheitlichen und allgemeinverbindliche Erfahrungen von äußeren Regelmäßigkeiten machen. Damit verschiebt sich der Akzent auf die *Subjektseite* der Erkenntnis. Welche spezifischen Gesetze sind nun gemeint? Er bezieht sich dabei ebenfalls auf „Naturgesetze“, *nun aber im Sinne von Organisationsprinzipien unserer Naturerfahrung in Gestalt logisch apriorischer Grundsätze jeder Erkenntnis der Natur mit den Mitteln des Verstandes*. Kant

²⁶ A.a.O., S. 159 (§14) (Herv. i. Org.).

²⁷ A.a.O., S. 165 (§19).

bezeichnet diese Grundsätze auch als Regeln *apriori*, denen keine anderen vorgeordnet sind, woraus sie abgeleitet werden könnten.²⁸ Ein solcher Grundsatz als logische Bedingung der Möglichkeit, Erfahrungen über Naturzusammenhänge zu machen, lautet: „*Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetz der Verknüpfung von Ursache und Wirkung.*“²⁹ Es handelt sich um das *Kausalprinzip*, das wahrlich einer Vielfalt von Erfahrungen und Erklärungen in Alltag und Wissenschaft zugrunde liegt. Der Funke (Ursache) ist ins Pulverfass gefallen und es hat einen gewaltigen Schlag getan (Wirkung). Von daher trifft Kant selbst mit aller Deutlichkeit den Unterschied zwischen Gesetzen *der Natur* als regelmäßig erfahrbare Ereigniszusammenhängen „draußen“ und *reinen Gesetzen* der Natur als logische Prinzipien der Naturerfahrung: „Wir müssen aber empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, von den reinen oder allgemeinen Naturgesetzen, welche, ohne dass besondere Wahrnehmungen zum Grunde liegen, bloß die Bedingungen ihrer notwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten, unterscheiden ...“³⁰ Es wird also ein klarer Unterschied zwischen *empirischen Gesetzen der Natur, also zwischen wirklichen und mit Regelmäßigkeit auftretende Ereigniszusammenhängen in der inneren und äußeren Natur* auf der einen Seite und *reinen Gesetzen der Natur als logische Bedingungen von Erfahrung* auf der anderen gemacht. Schon mit dieser Differenzbestimmung grenzt sich Kant von jedem absoluten Idealismus ab, demzufolge es nur „Vorstellungen in den denkenden Wesen gibt, denen in der Tat kein außerhalb diesen befindlicher Gegenstand korrespondierte.“³¹ Doch er betont zudem immer wieder, dass uns die Naturzusammenhänge nicht unvermittelt als das Absolute zugänglich sind, sondern nur als Inbegriff der *Erscheinungen* auf der Grundlage von *Grundsätzen* der Naturerkenntnis wie dem Kausalprinzip. Das Kausalprinzip liegt wie alle „Grundsätze“ des Verstandes, die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis von Zusammenhängen in der Natur überhaupt darstellen, auf der Subjektseite. Es handelt sich um notwendige Prinzipien zur aktiven Weiterverarbeitung von Eindrücken zur Erkenntnis. Darauf gestützt, *macht* das Individuum in zahlreichen Fällen *absichtsvoll* seine Erfahrungen und gewinnt *selbständig* und seines Vorgehens *bewusst* bestimmte Erkenntnisse – immer auf der Grundlage derartiger logischer Voraussetzungen. Als Ausdruck dieser Ansicht, dass wir die Eindrücke nicht passiv entgegennehmen, sondern aktiv verarbeiten, ist jene berühmte These Kants zu verstehen, der Verstand schreibe der Natur (in einer bestimmten Hinsicht) die Gesetze nach Regeln vor.³² Er spricht zudem nicht zufällig von der „Spontaneität“ des Verstandes. Der Doppelcharakter des Kantischen Naturbegriffs, der Hinweis auf die „Spontaneität“ des Verstandes, insgesamt die Vorstellung einer „spontanen“ Synthesis der Eindrücke und Anschauungen, all diese Überlegungen verweisen auf eine aktive, „freie“, selbstbestimmte Tätigkeit

²⁸ Vgl. a.a.O., S. 172 (§23).

²⁹ I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., S. 226 (2. Analogie/ Herv. i. Org.).

³⁰ I. Kant: Prolegomena, a.a.O., S. 189 (§36).

³¹ A.a.O., S. 152, Anmerkung II.

³² Die Vernunft i.e.S. strebt nach dem höchsten Synthetisierungsgrad der Erfahrungen.

des Subjekts. Es muss überdies über Urteilskraft verfügen; denn es gibt z.B. keine wirklich festen Regeln, die verbindlich vorschrieben, wie eine Regel auf den jeweiligen Einzelfall anzuwenden ist. Der Doppelcharakter des Naturbegriffs von Kant lässt sich also nicht nach der einen oder anderen Seite hin auflösen. Wenn aber der Naturbegriff diesen Doppelcharakter aufweist, dann finden sich nur unter der Voraussetzung von Willensfreiheit nachvollziehbare Bestimmung auch auf der Seite der *Antithesis* wieder! Sie enthält also neben deterministischen auch freiheitstheoretischen Implikationen. Daher macht die Annahme des *Satzes 4* (der von der gleichen Art ist wie Satz 2 der Thesis) guten Sinn. Insgesamt zeichnet sich die logische Grundstruktur der strikten Antinomie ab, zu deren Elementen die Gleichzeitigkeit vom Einschluss des einen Pols (oder seiner Wesensmerkmale) im jeweils anderen Pol bei einem gleichzeitig fortbestehenden Ausschlussverhältnisses (Gegensatz) zwischen ihnen gehört.

Die Deutungshypothese zu diesem Teil lautet: Die Kantische Freiheitsantinomie stellt die Geburtsstätte der modernen Dialektik dar.³³ Ihre logische Tiefenstruktur entspricht der strikten Antinomie, die genauso auch die Logik dessen bestimmt, was Adorno das „Prinzip der Dialektik“ nennt.³⁴

Universalisierungstest und Anerkennung.

Die sog. „goldene Regel“ findet sich in nahezu allen philosophischen oder religiösen Texten früher Zivilisationen vor. In chinesischen Schriften (Konfuzius), bei Zarathustra, im Hinduismus, Buddhismus, im Koran, im Talmud, in der Bibel, bei griechischen und römischen Autoren. Sie lautet: „Behandle andere so, wie du von diesen behandelt werden willst.“ Es gibt sie auch als Vers: „Was du nicht willst, was man dir tu, das füg` auch keinem anderen zu.“ Kant meldet gewisse Vorbehalte gegen die goldene Regel an. Einerseits ist sie aus höheren Prinzipien der Ethik abzuleiten, andererseits kann sie auch gewisse Vorbehalte erregen: Ein Delinquent könnte ja munter behaupten, der Richter wolle ja nach seinem Urteilspruch auch nicht zwei Jahre im Knast sitzen. Außerdem verkörpert sie ein Prinzip der Interaktion, während Kant ein gesellschaftliches und universell verbindliches Prinzip der Sittlichkeit vor Augen hat. Gleichwohl ist die Ähnlichkeit mit der *Maximierungsregel* des kategorischen Imperativs von Kant nicht zu übersehen. Diese hat er in verschiedenen Schriften zur Ethik (praktischen Vernunft) mit Variationen formuliert. So vor allem in der >>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten<<:

³³ „Diese Kantischen Antinomien bleiben immer wie wichtiger Teil der kritischen Philosophie; sie sind es vornehmlich, die den Sturz der vorherhergehenden Metaphysik bewirkten und als ein Hauptübergang in die neuere Philosophie angesehen werden können.“ G. W. F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden, Band 5 (Wissenschaft der Logik I), Frankfurt/M 1986 ff., S. 216.

³⁴ „Dies ist eine innere Vermittlung; sie besteht darin, dass die beiden einander entgegengesetzten Momente nicht etwa wechselseitig aufeinander verwiesen sind, sondern dass die Analyse eines jeden in sich selbst auf ein Entgegengesetztes als ein Sinnesimplikat verweist. Das könnte man das Prinzip der Dialektik gegenüber einem bloß äußerlich, dualistisch oder disjunktiv unterscheidenden Denken nennen.“ Th. W. Adorno: Philosophische Terminologie, Band 2, Frankfurt/M 1974, S. 142.

„Der kategorische Imperativ ist nur ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“³⁵

„Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.“³⁶

Man muss *wollen können*, dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde.“³⁷

In der >>Kritik der praktischen Vernunft<< bringt er ein berühmtes Beispiel für die Funktionsweise dieser formalen Maximenprobe in Form der hypothetischen Universalisierung einer empirischen Maxime:

„Welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke, welche nicht, das kann der gemeinste Verstand ohne Unterweisung unterscheiden. Ich habe z.B. es mir zur Maxime gemacht, mein Vermögen durch alle sichere Mittel zu vergrößern. Jetzt ist ein *Depositum* in meinen Händen, dessen Eigentümer verstorben ist und keine Handschrift darüber zurückgelassen ... (ich) frage, ob sie (die Maxime – J.R.) wohl die Form eines Gesetzes annehmen, mithin ich wohl durch meine Maxime zugleich ein solches Gesetz geben könnte: dass jedermann ein *Depositum* ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann. Ich werde sofort gewahr, dass ein solches Prinzip, als Gesetz, sich selbst Vernichten würde, weil es machen würde, dass es gar kein *Depositum* gäbe.“³⁸

Anders ausgedrückt: Wenn jemand bei mir 100 Taler hinterlegte und ich ebenfalls so viel Geld irgendwo hinterlegen müsste, dann würde es die Institution des *Depositums* unmöglich machen, wenn die Unterschlagung des *Depositums* zu einem gesellschaftlich allgemein verbindlichen Gesetz erhoben würde. Ich würde mir bei der Universalisierung der von mir begrüßten Betrugsmaxime selbst erheblichen Schaden zufügen. Ähnlich verhält es sich mit dem Lügen. Damit zeichnet sich aber zugleich ein Problem dieser Maximenprobe ab: Sie verkörpert im Grunde ein *utilitaristisches* Prinzip der Moralphilosophie. Denn die betreffende Person überlegt im Rahmen ihrer Neigungen und Interessen, welche Annehmlichkeiten oder Unannehmlichkeiten es ihr einbrächte, wenn ihre spezifische Maxime zu einem allgemeinen Gesetz erhoben würde. Es handelt sich um ein formales Gedankenexperiment, um ein gedankliches Testverfahren, das den Nutzen oder den Schaden vor Augen führt, der für die Person entstehen würde, wenn eine bestimmte Strategie der individuellen Lebensführung zu einem für alle verbindlichen Gesetz erhoben würde. Trotz anderslautender Formulierungen Kants scheint es sinnvoll, die formale Maximenprobe *nicht* mit Kategorischen Imperativ

³⁵ I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, a.a.O., S. 51 (BA 52). (Herv. i. Org.).

³⁶ Ebd. (Herv. i. Org.).

³⁷ A.a.O., S. 34 (Herv. i. Org.)

³⁸ I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Werke Band IV, a.a.O., S. 136 (A 50).

gleichzusetzen. Der Kategorische Imperativ ist vielmehr mit dem *Inhalt des Anerkennungsgebotes* identisch! Es lautet bekanntlich:

„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.“³⁹

Jede andere Person soll immer *zugleich* als ein Zweck an sich selbst, als Selbstzweck anerkannt und nicht bloß als reines Mittel zum Zweck herabgesetzt werden. Die inhaltliche Aussage, die eigene Person sei als Zweck an sich selbst zu behandeln, impliziert die These von den „Pflichten gegenüber sich selbst.“ Die Bewahrung einer mündigen und aufrichtigen Gesinnung können als Beispiele dienen. Das Gebot, andere Menschen *zugleich* als Zweck an sich selbst zu behandeln, verweist auf einen wichtigen Gesichtspunkt: Hilfestellungen und gerecht entlohnte Dienstleistungen bedeuten keine Instrumentalisierung anderer Menschen!

Die Deutungshypothese zu diesem Abschnitt lautet: Der kategorische Imperativ bedeutet ein *inhaltlich-sittliches* Gebot (Sittengesetz) und ist nicht mit der formalen Maximenprobe identisch!⁴⁰ Das Sittengesetz entscheidet darüber, welche der konkreten Neigungen und Interessen aller einzelnen Personen *sittlich*, *unsittlich* oder *sittlich irrelevant* sind. Bei den sittlich irrelevanten Maximen kann die Maximenprobe immer noch den entscheidenden Anhaltspunkt dafür liefern, ob jemand dies oder jenes im eigenen Interesse wollen könne oder nicht. Die Verpflichtung andere als Zweck an sich selbst anzusehen und nicht bloß als ein Mittel zum Zweck zu behandeln, fordert zugleich, ihren freien Willen zu achten und zu fördern – solange sie ihre „Freiheit der Willkür“ nicht ihrerseits dazu benutzen, andere Menschen zu manipulieren, zu unterdrücken und auszubeuten. Denn „*Autonomie* ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“⁴¹ Anerkennung bedeutet respektierte Willensfreiheit.

1. Der Rigorismusvorwurf.

Friedrich Schiller hat bestimmte Vorbehalte gegen Kants Moralphilosophie formuliert, die – wie die Kritik am „Formalismus“ der erkenntniskritischen Schriften Kants – inzwischen zum Standardrepertoire der Kantkritiken gehören.⁴² Es handelt sich um den verbreiteten Einwand, Kant predige eine rigoristische und formalistische Moralphilosophie. Andere fügen dem hinzu, Kants Pflichtethik spiegele das Berufsethos des preußischen Beamtentums wider. In den Schriften des von Schiller sog. Königsberger „Weltweisen“ zur praktischen Vernunft stellt das

³⁹ I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, a.a.O., S. 61.

⁴⁰ Kant sagt zwar, der Kategorische Imperativ betreffe nur die „Form und das Prinzip“ und „nicht die Materie der Handlung“ (Grundlegung S. 45; BA 43), aber er gebietet doch eine ganz bestimmte, inhaltlich bestimmte Umformung mit anderen Personen und bezieht sich auf deren Willensfreiheit.

⁴¹ I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, a.a.O., S. 69 (BA 79).

⁴² F. Schiller: Über Anmut und Würde, in: ders.: Werke in zwei Bänden, Band II, München (Knaur), o.J. S. 520 ff.

Verhältnis von Pflicht (Verpflichtung zu anerkennendem Handeln) und Neigung zweifellos ein zentrales Thema dar. Diese Stellung nimmt es auch bei Schiller ein. Nach seiner Auffassung „wird derjenige Zustand des Gemüts, wo Vernunft und Sinnlichkeit – Pflicht und Neigung zusammenstimmen, die Bedingung sein, unter der die Schönheit des Spiels erfolgt.“⁴³ Denn „der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und *er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.*“⁴⁴ Die sinnlichen Antriebe, so Schiller, schließen „aus dem Subjekt alle Selbsttätigkeit und Freiheit“ aus, der gestaltende Trieb (Formtrieb) schließt im Gegensatz dazu alle Abhängigkeiten und Leiden aus. „Der Spieltrieb also, als in welchem beide verbunden wirken, wird das Gemüt zugleich moralisch und physisch nötigen; er wird also, weil er alle Zufälligkeiten aufhebt, auch alle Nötigung aufheben und den Menschen sowohl physisch als moralisch in Freiheit setzen.“⁴⁵ Kant hat die spielerische Balance zwischen moralischer Verpflichtung und physischer Neigung nach Schillers Auffassung zugunsten einer rigoristischen Pflichtenethik verfehlt. Reicht nicht schon die Apotheose der Pflicht aus der >>Kritik der praktischen Vernunft<<, um Schillers Verdikt nachvollziehen zu können? „*Pflicht!* du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeiche- lung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangt, doch auch nicht drohest, was natürliche Abneigung im Gemüt erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellt, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen, Verehrung (wengleich nicht immer Belohnung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich in Geheim ihm entgegen wirken ...“⁴⁶ Bedeutet das nicht überdies ein Plädoyer für Triebunterdrückung durch das rigide moralische Gebot? Nach Schillers Auf- fassung: Ja! „In der Kantischen Moralphilosophie ist die Idee der *Pflicht* mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Asketik die moralische Vollkommenheit zu suchen.“⁴⁷ In den zusammen mit Goe- the geschriebenen „Xenien“ spitzt er seine Kritik trotz aller Übereinstimmungen mit Kant bis zum Spott zu: „Gern dien ich den Freunden, doch tue ich es leider aus Neigung.“⁴⁸

Aber an anderer Stelle hat Schiller selbst ausdrücklich zur Kenntnis genommen, wie sehr sich Kant selbst gegen Missdeutungen wie den Rigorismusvorwurf „zu verwahren suchte.“⁴⁹ Dafür gibt es genug Anhaltspunkte sowohl in der >>Grund- legung zur Metaphysik der Sitten<< als auch in der >>Kritik der praktischen Vernunft<<. Die >>Kritik der praktischen Vernunft<< beginnt mit einer Reihe von „Lehrsätzen“ in der Form von Paragraphen, welche sich auf menschliche Neigun- gen und Willensäußerungen (Maximen) beziehen. Prinzipien des praktischen

⁴³ A.a.O., S. 544.

⁴⁴ A.a.O., S. 601.

⁴⁵ A.a.O., S. 597.

⁴⁶ I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft, a.a.O., S. 209 (A 154).

⁴⁷ F. Schiller: Über Anmut und Würde, a.a.O., S. 545.

⁴⁸ J. W. Goethe/ F. Schiller: Xenien, („Xenien“ bedeuten ursprünglich Gastgeschenke).

⁴⁹ F. Schiller: Über Anmut und Würde, a.a.O., S. 545.

Vorgehens je nach den jeweiligen Vorlieben und Abneigungen der Menschen sind nach Kant „empirisch“, d.h. höchst verschieden, unklar und – so lässt sich heutzutage ergänzen – oftmals nur vor- und unbewusst (§ 2). Wegen dieser Heterogenität können sie nicht die Grundlage universeller, alle Menschen überall und jederzeit verpflichtender Prinzipien bieten. „Aber praktische Vorschriften, die sich auf sie (die empirischen Neigungen - J.R.) gründen, können niemals allgemein sein; denn der Bestimmungsgrund des Begehungsvermögens ist auf das Gefühl der Lust und Unlust, das niemals als allgemein, auf dieselben Gegenstände gerichtet, angenommen werden kann, gegründet“ (§ 3/Anmerkung II). Gleichwohl weist das niedere Begehungsvermögen einen einheitlichen Bestimmungsgrund der empirisch heterogenen Strebungen auf: Diese gehören allesamt „unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe, oder der eigenen Glückseligkeit“ (§ 3). In anderen Worten: „Also sind alle materialen Prinzipien, die den Bestimmungsgrund der Willkür in der, aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden, Lust oder Unlust setzen, so fern gänzlich von *einerlei* Art, dass sie insgesamt zum Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören“ (§ 3). Aber was sind die Prinzipien eines „an sich guten Willens“, eines demgegenüber aus reiner Vernunft bestimmten Willens? Kant greift auf die schon bei Platon und Aristoteles vorfindliche Lehre vom „Begehungsvermögen“ (Streben und Widerstreben, Begehren und Abscheu) zurück. Er unterscheidet dabei ein „niederes“ und ein „oberes Begehungsvermögen“ (§ 3), wobei letzteres dem Gesetz der praktischen Vernunft und nicht der Zufälligkeit irgendwelcher Neigungen und Strebungen einzelner Personen folgt. In diesem Zusammenhang kann gewiss auf einige Zwiespältigkeiten der Kantischen Argumentation hingewiesen werden: In der Tat gibt es einige Formulierungen, die insbesondere dem Formalismusvorwurf eindeutige Bestätigungen zu liefern scheinen. So heißt es auf der einen Seite: Wenn es um allgemeine praktische Gesetze geht, dann kann es sich nur um Prinzipien handeln, „die, nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten“ (§ 4). Überdies kann schnell der Eindruck entstehen, das Streben nach Glückseligkeit sei einem Willen, der unmittelbar durch die Vernunft mit ihrem praktischen Gesetz und „nicht vermittelt eines dazwischen kommenden Gefühls der Lust und Unlust“ bestimmt (§ 3/Anmerkung I) wird, strikt entgegengesetzt. Kant definiert „Glückseligkeit“ als den Inbegriff der erfüllten Neigungen einer Person: „Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfasst.“⁵⁰ Doch sowohl der Rigorismus- als auch der Formalismusvorwurf gegen seine Ethik lassen sich umstandslos mit Kants eigenen Worten entschärfen: Er predigt alles andere als die fundamentalistisch gesinnungsethische Unterdrückung der Neigungen und Glücksstrebens der Individuen unter die strengen Gebote der Pflicht. Im Gegenteil: Das Streben nach Glückseligkeit ist so grundlegend wie das ihm in letzter Instanz zugrundeliegende

⁵⁰ I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, a.a.O., S. 32 (BA 23).

principium conservare, das Prinzip der Selbsterhaltung. „Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirekt) denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande, in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten in unbefriedigten Bedürfnissen, könnte leicht eine große *Versuchung zur Übertretung der Pflichten* werden.“⁵¹ Ohne die konkreten Regeln des von Neigungen, Interessen und dem Glückstreben insgesamt bestimmten „*unteren Begehrungsvermögens*“ würde es „auch *kein oberes Begehrungsvermögen*“ geben.⁵² Denn „glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens.“⁵³ Nach Formalismus mögen auch Thesen wie die klingen: „Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Prinzipien denken, die nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten“ (Lehrsatz III). Von daher bezeichnet er die Maximenprobe ausdrücklich als das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ (§ 7), das ja gebietet: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (§ 7). Aber die Anerkennungsversion des Kategorischen Imperativs drückt das ganz klar *inhaltliche* Gebot aus, die anderen Subjekte als Zwecke an sich selbst zu behandeln, das heißt: ihre Würde zu respektieren und daher ihren freien Willen zu fördern und zu unterstützen. Dies ist jedenfalls nachdrücklich und engagiert zu tun, solange die Gegenüber ihre Freiheit der Willkür nicht dazu benutzen, andere Person zu instrumentalisieren, manipulieren und reprimieren. Entsprechende *inhaltliche* Gedanken spiegeln sich auch in Kants Rechtsbegriff wider. Sein „allgemeines Prinzip der Rechts“ besagt: „Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann etc.“⁵⁴ Dabei können die Individuen formal, manifest (Kant: „äußerlich“) so handeln, dass ihre Aktionen dem „allgemeinen Prinzip des Rechts“ entsprechen. Sie bewegen sich damit im Bereich der *Legalität*. „Innerlich“ kann jedoch dahinter die rein taktische, auf den eigenen Nutzen zielende, wenn nicht bösartige Gesinnung stehen. Die inhaltlichen Bestimmungen der *Moralität* werden in diesem Falle grundsätzlich verfehlt.

Ein zusätzliches Problem bereitet stets die Verhältnisbestimmung von Recht und Moral. Wie verhalten sich Recht und Moral zueinander? „*Recht* und *Moral* sind voneinander unterschieden. Es kann dem Rechte nach etwas sehr wohl erlaubt sein, was die Moral verbietet.“⁵⁵ Diese Stellungnahme basiert auf der Unterscheidung zwischen universell verbindlichem Naturrecht und dem jeweils kulturell geltenden (gesetzten; positiven⁵⁶) Recht. Soll das positive Recht kritisierbar sein, dann muss es Maßstäbe geben, die allgemeingültig sind (Vernunftrecht). Ist

⁵¹ I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, a.a.O., S. 25. (Herv. i. Org.).

⁵² I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft, a.a.O., S. 129 (A 41). (Herv. i. Org.).

⁵³ A.a.O., S. 133 (A 45).

⁵⁴ I. Kant: Die Metaphysik der Sitten, Werke Band IV, a.a.O., S. 237.

⁵⁵ G. W. F. Hegel: Nürnberger und Heidelberger Schriften, WW 4.

⁵⁶ Von „ponere“ = setzen, hinstellen, aufstellen

Nazi-Recht Recht? Es gab und gibt Leute, die ihre Untaten mit dem Verweis auf die geltenden Regeln des Nazi-Regimes rechtfertigt haben, wie es von dem „Blutrichter“ Freisler gehandhabt wurde. Das sei halt damals empirisch geltendes Recht gewesen.

Die Deutungshypothese zu diesem Abschnitt lautet: Die Maximenprobe ist nicht *gleich* dem Kategorischen Imperativ, auch wenn es bei Kant Formulierungen gibt, die genau in diese Richtung weisen. Die Maximenprobe bedeutet ein Gedankenexperiment, einen formalen Test, ob Personen, die bei Vernunft sind, es wollen können, dass bestimmte ihrer Maximen (Bedürfnisse, Neigungen, Interessen) zu einem für alle verbindlichen Gesetz erhoben werden. Bei entsprechender Denkfähigkeit tarieren sie also – abwägend – die Vor- und/oder Nachteile aus, welche eine Verallgemeinerung ihrer individuellen Neigung zu einem verbindlichen Gesetz mit sich brächte. Die *Anerkennungsversion* des Kategorischen Imperativs stellt hingegen keine Formel dar, sondern drückt das *inhaltlich*-moralische Gebot aus, die anderen selbständigen Subjekte immer zugleich als „Zweck an sich selbst“ zu behandeln, ihre Würde anzuerkennen. Und dies wiederum impliziert, ihren freien Willen zu fördern und zu unterstützen, solange sie ihre „Freiheit der Willkür“ nicht dazu benutzen, andere auszubeuten, zu manipulieren und/oder zu unterdrücken. Das Sittengesetz verkörpert ein Gebot, aber es bliebe formal, fände es nicht eine Grundlage in den Interessen und Neigungen der Subjekte.

2. Zweckmäßigkeit ohne Zweck.

Rationalitätssurteile schreiben Sachverhalten die komplexe normative Eigenschaft „rational“ oder „nicht rational“ (irrational) zu. Dementsprechend lässt sich ein Rationalitätssurteil als Rx angeschrieben: x ist rational oder irrational ($\neg Rx$). x und R verstehen sich in diesem Falle als Variablen. Damit wird auf Anhieb deutlich: Sowohl an der Variablenstelle x als auch an der Variablenstelle R können gemeinhin ganz verschiedene konkrete Sachverhalte eingesetzt werden. An der Stelle R (Prädikat des Urteils) können Eigenschaftsworte wie „konsistent“, „wohlbegründet“, „überlegt“, „zweckgerecht“ u.am. stehen. An der Subjektstelle x könnten Personen, Handlungen, Strukturen, Prozesse etc. stehen. „Das war eine nützliche Tat.“ – „Das ist ein effizienter Prozess“. *Ästhetische Rationalitätssurteile* wie: „Diese Landschaft ist schön“ stellen einen besonderen Typus von Vernunfturteilen dar. Mit der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit ästhetischer Rationalitätssurteile hat sich Kant in seiner >>Kritik der Urteilskraft<< auseinandergesetzt.⁵⁷ Er bezeichnet ästhetische Urteile als „Geschmacksurteile.“ „ X ist schön“. Können derartige Urteile wahr oder falsch sein? „Geschmack“ bezeichnet im alltagsweltlichen Sprachgebrauch (u.a.) oftmals etwas, was aus irgendwelchen Gründen das Wohlgefallen eines je spezifischen Subjekts erregt. Wie soll es angesichts der Heterogenität der Präferenzen da überhaupt zu einem intersubjektiv verbindlichen ästhetischen Rationalitätssurteil kommen? Probleme wirft auch die scheinbar einsichtige Annahme auf, die Verbindlichkeit eines ästhetischen

⁵⁷ I. Kant: Kritik der Urteilskraft, Werke in sechs Bänden (Ed. Weischedel), Band V, Darmstadt 1963.

Rationalitätsurteils verdanke sich – nach den Prinzipien der Korrespondenztheorie der Wahrheit – ihrem Zutreffen auf einen Sachverhalt. Dagegen spricht die schlichte Tatsache: Was der einen Person gefällt, verabscheut die andere. Ein bekanntes Sprichwort lautet von daher: „Über Geschmack lässt sich nicht streiten.“ Kant sagt: „Angenehm ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt.“⁵⁸ Heißt das: Als *angenehm* empfinden wir diejenigen Sachverhalte, Ereignisse oder Vorgänge, welche unseren individuellen Vorlieben und Abneigungen bequem sind? Sie bereiten uns „Lust“ und/oder wir beurteilen sie allein in Bezug ihre Tauglichkeit für unsere Bedürfnisse mit Wohlgefallen und daher zugleich als *nützlich*? Derartige Urteile sind offensichtlich in dem Sinne „subjektiv“, dass ihre Geltung vom System der Triebe, Präferenzen und Bedürfnisse der einzelnen Personen abhängig ist. Doch von diesem Typus der subjektiven Geschmacksurteile hebt Kant ästhetische „Urteile über das Schöne“ ab. Urteile über das Schöne bezeugen nach seiner Auffassung im Kern ein „uninteressiertes und freies Wohlgefallen“, sozusagen ein „interesseloses Wohlgefallen“. D.h.: *Es geht um das reine Wohlgefallen an Dingen als solchen, unabhängig davon, ob wir sie nun zu unserem Nutzen vorfinden, herbeiführen oder hervorbringen können oder nicht.* Man kann einen Palast als „schön“ empfinden, ohne dass man ihn auf seinem Grundstück haben möchte. Dieser Typus von Geschmacksurteilen ist nicht auf die Vorlieben und Abneigungen des *einzelnen* Subjekts zurückzuführen. Nach Kants Auffassung gibt es Urteile über ästhetische Qualitäten von Sachverhalten, die „objektiv“ im Sinne von „intersubjektiv verbindlich“ sind, und nicht einfach nur der zufälligen persönlichen Wertschätzung der einzelnen Personen oder Gruppen entstammen. Sie fallen auch nicht einfach nur „intersubjektiv“ in dem Sinne aus, dass die Geschmacksurteile der einzelnen Person von den in einer Kultur zu bestimmten Zeiten an bestimmten Orten verbreiteten gesellschaftlichen Wertideen empirisch in eine gemeinsame Richtung gelenkt werden. Hinzu kommt, dass die Eigenschaft „schön“ alltagssprachlich *Sachverhalten* selbst zugeschrieben wird! Es gibt also den Anspruch auf Zutreffen des Urteils. „Dieses Tal ist schön!“ Wie sind derartige Urteile über „das Schöne“ logisch möglich? Dies kann man als eine Schlüsselfrage der >>Kritik der Urteilskraft<< ansehen.⁵⁹

Nochmals: Wir sprechen alltagsweltlich umstandslos immer wieder so, *als ob* Schönheit eine *Eigenschaft* wäre, die irgendwelchen Gegenständen zukommt. Oder wird sie ihnen nur „von uns“ zugeschrieben? Natürlich sind ästhetische Qualitäten – so sie tatsächlich bestimmten Objekten zukommen – nicht mit Merkmalen zu verwechseln, die ihnen von Natur aus eigen sein können. Also nicht z.B. mit solchen *physischen* Eigenschaften wie eine bestimmte Farbe oder ein bestimmtes Gewicht. Bei ästhetischen Qualitätsurteilen spielen diese konkreten empirischen Merkmale von Sachverhalten in der Realität nach Kants Lehre aber genau dann eine besondere Rolle, wenn sich ihnen ein *Zusammenstimmen* einzelner ihrer objektiven Erscheinungsformen mit unseren subjektiven Erkenntnisvermögen nachsagen lässt. Der Witz dabei ist, dass diese „Zusammenstimmung der

⁵⁸ I. Kant: Kritik der Urteilskraft, a.a.O., S. B 7.

⁵⁹ Eine weitere bezieht sich auf den logischen Status teleologischer Prozesse.

Natur zu unserem Erkenntnisvermögen von der Urteilskraft zum Behuf ihrer Reflexion über dieselbe nach ihren empirischen Gesetzen a priori vorausgesetzt“ wird.⁶⁰ Das lässt sich auf den ersten Blick so lesen: Wir können ästhetische Urteile nur aufgrund der *Vorabannahme* anstreben und erreichen, das äußere Geschehen wiese eine innere Ordnung auf, die im *Einklang* mit Ordnungsprinzipien unseres allgemeinen Vernunftvermögens überhaupt steht. Das kann *tatsächlich* der Fall sein oder nicht. Dem wird mitunter eine andere Wendung gegeben: Wir müssen Natur apriori so betrachten, *als ob* es gleichsam eine ordnende Hand gebe, welche Bereiche der chaotischen Ereignisfülle zu einem geordneten System derart gefügt hat, dass sie zu den allgemeinverbindlichen Operationsprinzipien vernünftigen Erkennens auf der Subjektseite gleichsam „passen“. Die „Zweckmäßigkeit der Natur ist also ein besonderer Begriff a priori, der lediglich in der reflektierenden Urteilskraft seinen Ursprung hat.“⁶¹ So gesehen beurteilen wir die Dinge tatsächlich so, „als ob“ sie eine ihnen selbst zukommende Ordnung aufwiesen, die mit den für alle Subjekte allgemein verbindlichen Regeln zur Gegenstandserfahrung „zusammenstimmt“. Es würde sich – zugespitzt formuliert – gleichsam um eine nützliche Fiktion des Geistes handeln (Fiktionalismus). Der Akzent liegt damit letztendlich doch wieder auf der Subjektseite! Dieses Verständnis beinhaltet keine Annahme über tatsächliche Gegebenheiten. Wir haben jedoch gesehen: Es gibt in Kants >>Prolegomena<< Äußerungen, die sprachlich ganz eindeutig auf *regelmäßige* Ereigniszusammenhänge *draußen* in der Natur (auf der Objektseite!) verweisen. *Das* liest sich ganz anders als der Verweis auf eine nützliche *Fiktion*, worauf sich unsere Urteilskraft grundsätzlich stützen muss um mit chaotischen Eindrücken zurechtzukommen. Was nutzt mir auch eine systematische Ordnungsvorstellung, wenn draußen in der Welt keine Regelmäßigkeiten (geordneten Zusammenhänge) *objektiv* vorhanden sind? Und wie sähe es mit einer technischen Praxis aus, wenn es keine (erfahrbaren) regelmäßigen Ereigniszusammenhänge, wenn nicht strenge Naturgesetze wie das Gravitationsgesetz „draußen“ gäbe? Schieße mal jemand eine Rakete ohne die Kenntnis dieser Gesetzmäßigkeiten in den Orbit. Empirische Regelmäßigkeiten sind allerdings nicht durchweg gleich nomologischen Gesetzen wie das Gravitationsgesetz. Regelmäßigkeiten des Zusammenhangs von Ereignissen kann es (geschichtlich) nur eine Zeit lang und mitunter nur in bestimmten Regionen geben.⁶² Die kontinuierliche Aussaat, Pflege und Ernte von Mais war eine geraume Zeit lang nur eine Sache der Azteken in Süd- und Mittelamerika. Empirische Regelmäßigkeiten liegen gleichwohl auf der Objektseite, sind also bei der Sache selbst zu suchen und womöglich zu finden. Wird *diese* Deutungshypothese vorausgesetzt, dann nimmt das für Kants Ästhetik charakteristische Verbum „zusammenstimmen“ eine andere als die „fiktionalistische“ Bedeutung an. Es hat dann sehr viel mit der Passform von Strukturen unserer Gedankengebilde mit *wirklichen* Ereigniszusammenhängen „draußen“, also

⁶⁰ I. Kant: Kritik der Urteilskraft, a.a.O.; S. BXXXVI.

⁶¹ A.a.O.; S. B XXVIII.

⁶² Weil dem so ist, machen auch kritische Rationalisten einen Unterschied zwischen „Quasigesetzen“ (raum-zeitlich indizierten Regelmäßigkeiten) und universellen Gesetzmäßigkeiten.

mit dem *Isomorphieproblem* zu tun! All diese Deutungsprobleme lassen sich in die knappe Form einer einfachen Antinomie bringen, die für die Frage nach der Rationalität von ästhetischen Rationalitätsurteilen höchst relevant ist.

Die *Thesis* lautet dann: Die Vorstellung einer tatsächlichen Naturordnung „draußen“ bedeutet nichts mehr und nichts weniger als eine nützliche Fiktion (Fiktionalismus), die fest zu den unableitbaren Prinzipien unseres Erkenntnisvermögens gehört.

Die *Antithesis* lautet: Es gibt „objektive“ Regelmäßigkeiten in der erfahrenen Welt (in der Natur), mit denen Ordnungsprinzipien unser Erkenntnisbemühungen *zusammenstimmen können oder auch nicht* (Strukturisomorphie).

Meine *Deutungshypothesen* im Hinblick auf die Urteile über „das Schöne“ stützen sich auf die Implikationen der *Antithesis*: Die Brücke zwischen dem „Zusammenstimmen“ und den Urteilen über das Schöne schlägt Kant durch das Argument, dass das Erreichen irgendwelcher unserer Absichten grundsätzlich von angenehmen Gefühlen begleitet werde. So ist es zweifellos. Ein angenehmes Gefühl wird auch durch die Erreichung von Einsichten in Sachverhalte und deren „Zusammenstimmen“ mit den Ordnungsprinzipien unserer Einsichtsbemühungen hervorgerufen. Auch so ist es zweifellos! Unsere Gefühlswelt stellt damit in dieser allgemeinen Form durchaus einen unerlässlichen Bestandteil aller Geschmacksurteile dar. Im Falle der Urteilskraft ist (z.B.) „die entdeckte Vereinbarkeit zweier oder mehrerer heterogenen Naturgesetze unter einem sie beide befassenden Prinzip der Grund einer sehr merklichen Lust ...“⁶³ Das heißt: Wenn es durch angestrengte Bemühungen gelingt, verschiedene Naturgesetze von einer allgemeineren Gesetzmäßigkeit abzuleiten, dann erregt das Wohlgefallen, ein Gefühl der Zufriedenheit etwa. Mit dieser Formulierung bewegt sich Kant im Rahmen der o.a. Antithesis. Denn er sagt ja, die *Entdeckung* der Vereinbarkeit heterogener Naturgesetze „draußen“ unter einem sie vereinheitlichenden Vernunftprinzip sei der Grund einer sehr merklichen Lust. Zumindest erregt dieses Ergebnis Wohlgefallen und Zufriedenheit. Etwas stimmt in der Erkenntnis zusammen, erzeugt dabei einen angenehmen Eindruck, *ohne dass wir nach Nutzen und Vorteil streben!* Dieser Grundgedanke nimmt bei der Analyse ästhetischer Rationalitätsprädikationen die entscheidende Stellung ein. Sie lässt sich vielleicht so zusammenfassen: Eine „Zweckmäßigkeit“ im Sinne der Angemessenheit der Struktur von Gegebenem an grundlegende, erfahrungsstrukturierende Aktivitäten unseres Erkenntnisvermögens wird grundsätzlich als angenehm erlebt! Das ist aber ganz was anderes, als dann, wenn wir die Zweckdienlichkeit irgendwelcher Sachverhalte angesichts unserer individuellen Präferenzen, wenn wir sie also ob ihres Nutzens als höchst willkommen begrüßen! Damit führt der Weg endlich zu Kants Oxymoron: „*Schönheit* ist die Form der *Zweckmäßigkeit* eines Gegenstandes, sofern sie *ohne Vorstellung eines Zwecks* an ihm wahrgenommen wird.“⁶⁴ Es liegt auf der Hand, dass in dieser Redefigur letztendlich zwei verschiedene Zweckbegriffe zum Zuge

⁶³ I. Kant: Kritik der Urteilskraft, a.a.O.; S. B XLIII.

⁶⁴ A.a.O.; S. B 61. Ein Oxymoron als Redefigur bedeutet die Verbindung zweier gegensätzlicher Bestimmungen „Ein stiller Schrei entfuhr der Kehle des alten Knaben.“

kommen: Zweckmäßigkeit versteht sich einerseits als taugliches Mittel zu einem Zweck, andererseits liest sich „ohne Zweck“, dass es dabei nicht um technische oder strategische Zweckdienlichkeit, sondern um die Zweckgerechtigkeit von äußeren Zusammenhängen mit der Ordnung der Gedanken geht. Bei ästhetischen Rationalitätsurteilen bedeutet dies, es geht *nicht* um Nützlichkeit und Zielgerechtigkeit im üblichen Sinn des technischen oder strategischen Vorgehens. Vielmehr passt etwas erfreulicherweise zusammen. Von *daher* kommt der als widersprüchlich erscheinende Begriff einer *Zweckmäßigkeit ohne Zweck*. M.a.W.: „Ohne Zweck“ bedeutet: Ist gar nicht in der Perspektive des subjektiven Nutzens oder der – z.B. technischen – Brauchbarkeit zu beurteilen. Gleichwohl gibt es Zweckmäßigkeit als Passgerechtigkeit (Zusammenstimmen) der *Konstellation* von Elementen mit der *Konfiguration* unserer Gedanken. Kurzum: *Kants Oxymoron zeigt, dass ästhetische Rationalitätsurteile einen anderen logischen und inhaltlichen Status aufweisen als utilitaristische!* Bei hedonistischen Urteilen geht es vor allem darum, ob etwas – die Präferenzen und empirischen Zielsetzungen eines Individuums oder Gruppe vorausgesetzt – ihnen nützt oder nicht! Wenn es nützt, dann entsteht das angenehme Gefühl erfolgter Befriedigung. Das „Zusammenstimmen“ beim Einsatz der Urteilskraft erregt angenehme Gefühle unter ganz anderen Bedingungen als der Erfolg bei der Zweck-Mittel-Koordination. In der >>Kritik der Urteilskraft<< spielt zudem die Lehre vom „Erhabenen“ eine besondere Rolle für die Analyse ästhetischer Vernunftprädikationen. Das Erhabene ist nicht gleich dem Schönen.⁶⁵ „*Erhaben* nennen wir das, was *schlechthin groß* ist.“ „Groß“ ist in diesem Falle natürlich nicht im Sinne etwa von „lang“ oder „hoch“ (*quantitas*), sondern stattdessen im Sinne von „unerreichbar und beeindruckend (*magnitudo*)“ zu lesen.⁶⁶ Es handelt sich also um etwas, „*was über alle Vergleichung groß* ist.“⁶⁷ Demgegenüber müssen wir uns – wie das im Angesicht übermächtiger Naturgewalten der Fall sein kann – letztendlich klein fühlen.⁶⁸ „*Erhaben* ist das, mit welchem in *Vergleichung* alles andere klein ist“ und damit jeden Maßstab des konkret Erfahrbaren, „*jeden Maßstab der Sinne übertrifft*.“⁶⁹ „Mathematisch erhaben“ ist etwas von unvorstellbarer Größenordnung. „Dynamisch erhaben“ sind überwältigende oder höchst bedrohliche Geschehnisse wie ein Zyklon. Ich kann hier nicht die komplizierte Argumentation Schritt für Schritt nachzeichnen, die bei Kant von einem spezifisch gewendeten Begriff der *Achtung* zur These von Doppelcharakter derjenigen unserer Gefühle hinführt, welche dann entstehen, wenn wir vor dem Erhabenen stehen. In diesem Zusammenhang wäre dann auch die Rolle bestimmen, welche die Bewältigung der Furcht vor übermächtigen Naturgewalten bei ästhetischen Urteilen spielt. Nur so

⁶⁵ „Denn da das Gefühl des Erhabenen eine mit der Beurteilung des Gegenstandes verbundene *Bewegung* des Gemüts als seinen Charakter bei sich führt, anstatt dass der Geschmack am Schönen das Gemüt in *ruhiger* Kontemplation voraussetzt und erhält ...“ I. Kant: Kritik der Urteilskraft, a.a.O., S. 332 (Herv. i. Org.).

⁶⁶ A.a.O.; S. 333.

⁶⁷ A.a.O.; S. 207.

⁶⁸ „*Erhaben* ist, was auch nur denken zu können, ein Vermögen des Gemüts beweiset, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft.“ A.a.O., S. 336 (Herv. i. Org.).

⁶⁹ A.a.O.; S. 335 f.

viel sei gesagt, dass *Achtung* im Kontext der >>Kritik der Urteilskraft<< grundsätzlich als „Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, *die für uns Gesetz ist*“, definiert wird.⁷⁰ Eine Idee verpflichtet uns zu Anstrengungen, obwohl unsere Fähigkeiten, sie zu realisieren, grundsätzlich nicht ausreichen. Die damit auftretenden Gefühle weisen einen Doppelcharakter auf: Einerseits ist „das Gefühl des Erhabenen ... ein Gefühl der Unlust“ angesichts der Kluft zwischen verpflichtender Idee und der Unmöglichkeit, sie als Ganzes und uneingeschränkt in der Wirklichkeit *erfahren* zu können. Andererseits bedingt das klare Bewusstsein von der Notwendigkeit, von der Verpflichtung, die Idee trotz jener Kluft anzustreben zu sollen, ein positives Gefühl.⁷¹ Auch in diesem Zusammenhang ist die Disjunktion von „Lust oder Unlust“ weiterhin *nicht* mit der zwischen Nutzen oder Kosten gleichzusetzen. „Erhabenheit“ lässt sich vielmehr auch als Ehrfurcht ohne Furcht, als Beeindruckung des Subjekts angesichts eindrucksvoller Naturphänomene, mithin als Beeindruckung lesen, die – anders als etwa die Furcht von Küstenbewohnern angesichts eines Tsunami – von den Angst- und Ohnmachtsgefühlen befreit und somit befreiend ist. Ich fürchte, dass kein neoklassischer Nationalökonom seine Lehre von Nutzen und Kosten irgendwie mit dem „Erhabenen“ in Verbindung bringen würde.

Anhang.

Hegel hat in seinen >>Vorlesungen über die Ästhetik<< Implikationen von Kants Oxymoron aufgegriffen. Dies bestimmt seine These, dass ästhetische Rationalitätsurteile eine Haltung des *Freilassens* gegenüber Dingen und Personen implizieren. Das menschliche Individuum ist zwar immer auch von „von den einzelnen und beschränkten nichtigen Interessen seiner Begierden befangen.“ Überdies kann seine Freiheit, sein freier Wille sich nur unter zahlreichen Bedingungen äußern und bleibt deswegen „durch die Dinge bestimmt und auf sie bezogen“, weil sie nicht zuletzt Voraussetzungen der Befriedigung seiner Bedürfnisse bzw. Erfüllung seiner Begierden sind. In diesem Falle geht es in erster Linie um Aufwand und Ertrag, um Nutzen und Kosten. Aber dem Kunstwerk gegenüber wird – wenn es nicht gerade um Galerien und Kunsthandel geht – nach Hegel eine gänzlich andere Haltung eingenommen. Denn zum Kunstwerk steht der Mensch nach seiner Auffassung gerade nicht in einem „Verhältnis der Begierde.“ Er lässt es „als Gegenstand frei für sich existieren und bezieht sich begierdelos darauf, als auf ein Objekt, das nur für die theoretische Seite des Geistes (da – J.R.) ist.“⁷² Aus derartigen Überlegungen lassen sich – genau wie im Falle von Kants Oxymoron – zwei gegensätzlichen Haltungen und Praxisformen der Menschen extrapolieren: Auf der einen Seite finden sich all jene Erscheinungsformen gesellschaftlicher Praxis, welche mit der lebensnotwendigen Bearbeitung und Benutzung von Gegebenheiten der Dingwelt zusammenhängen. Dazu gehört natürlich auch die Inanspruchnahme von Dienstleistungen anderer Personen außerhalb des Rahmens von Herr und Knecht. Als Verkehrung dieses Lebensprinzips finden sich nicht zuletzt all jene Kalküle und Aktivitäten vor, welche den Effekt einer zerstörerischen Ausnutzung der Natur sowie des Machtgewinns zu Lasten und zu Schaden anderer Subjekte aufweisen. In beiden Fällen handelt sich um einschlägige *utilitaristische* Orientierungen und Aktionen. Auf der anderen Seite steht

⁷⁰ „Für uns Gesetz“ ist aber nicht zuletzt die *Achtung* als Anerkennung des freien Willens, der Autonomie der anderen Subjekte (Sittengesetz).

⁷¹ A.a.O.; S. 344.

⁷² G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik I, Werke 13, S. 58.

die Haltung des Freilassens gegenüber Andersseiendem und/oder anderen Subjekten sowie das interesselose Wohlgefallen an schöner Natur oder gelungenen Kunstwerken.

3. *Kritik der Vernunft in ihrer Erscheinungsform als unbedingte Effizienz.*

Kants Analyse ästhetischer Rationalitätsurteile führt zu einer grundsätzlichen Unterscheidung. Die Aussagen über das Schöne und Erhabene sind von eigener Art im Unterschied von Aussagen über den Nutzen oder die Effizienz von Maßnahmen. Sie können überdies – wie insbesondere in Adornos >>Ästhetischer Theorie<< – als Medium der Kritik an der Verkehrung von Zweckrationalität in instrumentelles Handeln dienen.⁷³ Kants >>Kritik an der Urteilskraft<< lässt sich mithin als ein prägendes Exempel für die vielfältigen Problematisierungen des Hedonismus, Eudämonismus und Utilitarismus im Verlauf der Philosophiegeschichte lesen. Auch dies gehört zur Aktualität seines Denkens. Zu den gegenwärtig einflussreichsten Varianten der Tradition utilitaristischen Denkens sind zweifellos die Spiel- und Entscheidungstheorien zu rechnen. Sie dienen nicht zuletzt der sog. „Mikroökonomie“ (die z.B. die Wahlhandlungen der Einzelnen auf Märkten und die Theorie der Haushalte im Unterschied zu den Betrieben betrifft) als Grundlage. Das Menschbild der hegemonialen, neo-klassischen Volkswirtschaftslehre ist als *homo oeconomicus* geläufig. Mit diesem Modellathleten sind bestimmte Vernunftvorstellungen verwoben: „Die Annahme `rationalen Verhaltens` spielt eine herausragende Rolle in der modernen Wirtschaftslehre. Man nimmt von den menschlichen Wesen an, sie verhielten sich rational ... Die kühlen rationalen Typen mögen unsere Lehrbücher füllen, die Wirklichkeit jedoch ist reichhaltiger.“⁷⁴ Gar nicht selten wird dieser Menschenschlag nicht bloß als eine theoretische Idealisierung angesehen, die es überhaupt erst ermöglicht, mathematische Modelle von Spielern und Gegenspielern zu entwickeln, sondern darüber hinaus als eine wirklich existierende Agentur. Zu den Wesenszügen dieses Menschenbildes gehört die *utilitaristische Kernvorstellung*. Dafür nur zwei Beispiele aus Texten, die von führenden, aber zugleich kritischen Vertretern der Spiel- und Entscheidungstheorie selbst geschrieben wurden:

Beispiel 1: „Die Theorie geht davon aus, dass jemand, der vor einer Entscheidung steht, mit umfassendem Blick alles, was vor ihm liegt, bedenkt. Er hat die ganze Skala der verschiedenen Möglichkeiten, die ihm offenstehen vor Augen, nicht nur für diesen Moment, sondern für alle Zukunft. Er ist sich im Klaren über die Folgen jeder dieser möglichen Entscheidungsstrategien, zumindest soweit, dass er den zukünftigen Zuständen der Welt eine gemeinsame Wahrscheinlichkeitsverteilung zuweisen kann. Er hat alle seine widersprüchlichen Teilwerte miteinander in Einklang gebracht und ausbalanciert und sie zu einer einzigen Nutzenfunktion verschmolzen, die alle zukünftigen Zustände der Welt nach seiner Präferenz ordnet.“⁷⁵ Ein solches Modellwesen gilt als höchst vernünftig. Gegen Modelle als Erkenntnismittel ist an sich nichts einzuwenden. Aber nicht nur die Realitätsferne der mit dem *homo oeconomicus* verbundenen

⁷³ Th. W. Adorno: Ästhetische Theorie, Frankfurt/M 1970 und M. Horkheimer: Kritik der instrumentellen Vernunft, in ders.: Gesammelte Schriften (Hrsg. v. A. Schmidt), Band 6, Frankfurt/M 2008.

⁷⁴ A. Sen: On Ethics and Economics, London 1987, S. 10 f.

⁷⁵ H. Simon: Homo Rationalis, Frankfurt/M 1993.

theoretischen Vorstellungen, sondern auch der Nutzen dieser speziellen Art kontrafaktischer Annahmen wird zunehmend als gering, wenn nicht gar als völlig irreführend eingeschätzt.⁷⁶

Beispiel 2: „Der utilitaristische Grundsatz beispielsweise beruht letztlich nur auf dem Nutzen, und selbst wenn über die Frage der Anreize instrumentelle Erwägungen ins Spiel kommen, bleibt im Grunde die Nutzeninformation die einzige Grundlage für die Bewertung von Zuständen oder die Einschätzung von Handlungen oder Regeln. Im klassischen Utilitarismus, vor allen in der von Bentham vertretenen Version, wird Nutzen als Lust, Glück oder Zufriedenheit definiert und alles wird am Erreichen dieses psychischen Zustandes gemessen.“⁷⁷

Die Norm der *Zweckrationalität* beherrscht die Spiel- und Entscheidungstheorien. Sie liegt allen Urteilen über die Rationalität oder Irrationalität menschlicher Lebensäußerungen zugrunde. Nicht nur in Lehrbüchern der Nationalökonomie wird sie zur Idee eines Optimums gesteigert: „Rationale Wahl befasst sich mit der Auffindung der besten Mittel für vorausgesetzte Ziele.“⁷⁸ Bei *Spieltheorien* geht es – grob gesprochen – um das Spiel und Gegenspiel im Verlauf der Interaktionen zwischen Menschen. J. Elster hält das Nullsummenspiel „für allgegenwärtig im sozialen Leben.“⁷⁹ Dabei gewinnt niemand etwas hinzu, wenn alle im Freilichttheater Anwesenden aufstehen, um besser sehen zu können. Zweckrationalität kommt hierbei in der Form von Imperativen der *strategischen Klugheit* oder *Unklugheit* ins Theoriespiel. *Entscheidungstheorien* sind darum bemüht – unter Berücksichtigung der Rahmenbedingungen (*conditions*) der Situation sowie der Zwänge (*constraints*), denen die Akteure ausgesetzt sind – erkennbare Optionen sowie ihnen zugängliche Mittel zu finden, deren Wahl und Einsatz zur Erfüllung ihrer Neigungen und zu Erreichung ihrer Ziele führen könnten. Sie entscheiden sich für eine bestimmte Strategie des Vorgehens. So gesehen ließe sich der Begriff *rational choice theories* als zusammenfassender Ausdruck für die Gesamtheit der Spiel- und Entscheidungstheorien verwenden. Dazu gehören Thesen wie die, für die Theorien rationaler Wahlhandlungen sei es charakteristisch, „dass der Akteur sich Handlungsmöglichkeiten, Opportunitäten bzw. Restriktionen ausgesetzt sieht; dass er aus Alternativen seine Selektionen vornehmen kann; dass er *immer* eine `Wahl` hat; dass diese Selektionen über Erwartungen (*expectations*) einerseits und Bewertungen (*evaluations*) andererseits gesteuert sind; und dass die Selektion des Handelns aus den Alternativen der Regel der Maximierung folgt. Diese Regel ist explizit und präzise und anthropologisch gut begründet.“⁸⁰ Erstaunlich! Damit sieht es so aus als sei der Mensch von seinem anthropologischen Hause immer schon ein Nutzenmaximierer und konsequenter Effizienzoptimierer, also schon seit Urzeiten grundsätzlich als wenn auch nicht diplomierter Betriebswirt auf die Welt gekommen. Dass diese Ansicht „anthropologisch gut begründet“

⁷⁶ Vgl. dazu beispielsweise: K.-H. Brodbeck: Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik, Darmstadt 2009. D. Graeber: Debt. The First 5000 Years, New York 2011.

⁷⁷ A. Sen: Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft, München 2002, S 73 f. sowie A. Sen: Inequality Reexamined, London 1992, S. 13 (Herv. i. Org.).

⁷⁸ J. Elster: Nuts and Bolts for the Social Sciences, New York 1989, S. 24.

⁷⁹ A.a.O., S. 29.

⁸⁰ H. Esser: Soziologie. Allgemeine Grundlagen, Frankfurt/New York 1993, S. 41.

sei, verblüfft noch mehr. Sie ist von den verschiedensten Seiten, insbesondere von Anthropologinnen und Anthropologen kritisiert und ironisiert worden. Nutzenmaximierende Urvölker, die eine Barterökonomie unterhielten, sind nirgendwo entdeckt worden. Auf eine bestimmte Weise greift auch F. Nietzsche auf das Stilmittel der Ironie zurück, indem er die Engländer für den Prototyp der Nutzenmaximierer hält, obwohl er Frau Thatcher noch nicht kennen konnte. Als „anthropologisch gut begründet“ kann eher der empirische Befund angesehen werden, dass es in der gesellschaftlichen Wirklichkeit zahllose Menschen gibt, die ihren Nutzen nicht „maximieren“ (können), sondern sehen (müssen), wie sie gerade so durchkommen. Dem steht die These entgegen, Gesellschaft sei ein notwendiger Lebenszusammenhang von Akteuren, die ihre eigene Glückseligkeit maximieren wollen. Wollen die Staatsbürger wirklich immer das Maximum des Glücks erreichen? Empirisch bestimmt nicht. Deswegen wird dieser Gedanke mitunter deutlich abgeschwächt. „Mit der Produktion von Nutzen – man kann auch sagen: mit dem *Streben nach Verbesserung der Lebenssituation* – sind auch Aufwendungen verbunden.“⁸¹ Aber eine *Verbesserung* der Lebenssituation ist nicht notwendigerweise mit dem Erreichen des *Maximums* gleichzusetzen! Der Komparativ, nicht der Superlativ ist am Platz! Auch der Rationalitätsbegriff wird gelegentlich von Vertretern der Spieltheorie entspannter als üblich festgelegt: „Rational zu handeln, bedeutet, so viel Gutes für sich zu bewirken, wie man kann.“⁸² Was Gutes muss nicht zwangsläufig das Beste sein! Doch wer wollte leugnen, dass die Individuen tatsächlich ein Interesse daran haben, dass es ihnen gut, womöglich sogar besser als bisher selbst dann geht, wenn sie nicht die geringsten Aussichten auf ein Nutzenmaximum haben? Gleichwohl wird immer wieder auf das „erste Optimierungserfordernis“ verwiesen. Diese Norm gebietet: Die Handlung muss das beste Mittel verkörpern, um das Begehren des Akteurs zu befriedigen, seine Auffassungen hinsichtlich der zur Verfügung stehenden Optionen und ihrer Konsequenzen vorausgesetzt. Dann heißt es auch: „Das Beste ist dasjenige, wobei es im Vergleich damit nach dem Urteil des Akteurs nichts Besseres gibt.“⁸³ Aber heißt das: Die Situationsdeutung der Akteure läuft darauf hinaus, dass es *im Moment* nichts Besseres gibt!

Einige Vertreterinnen und Vertreter der Spiel- und Entscheidungstheorie selbst halten die Maximierungsregel für pragmatisch untauglich und schlagen daher vor, statt der Maximierungsregel dem Prinzip des *satisficing* (H. Simon) größere Aufmerksamkeit zu schenken. Sogar Elster schreibt an einer Stelle zurückhaltender als anderswo, „rational zu Handeln bedeutet, für das eigenen Wohlbefinden so gut wie man kann, zu sorgen.“⁸⁴ So gut wie man kann! Dieses Ziel kann weit unterhalb des Maximums liegen. In unklaren Entscheidungssituationen muss demnach auf andere Strategien als die von der Maximierungsregel vorgeschriebenen zurückgegriffen werden und dies könnte das Prinzip des ‚satisficing‘ (H. Simon),

⁸¹ R. P. Hill: Rational-Choice-Theorie, Bielefeld 2002, S. 47 (Herv. v. mir – J.R.).

⁸² J. Elster: Nuts And Bolts For The Social Sciences, New York 1989, S. 28.

⁸³ J. Elster: Explaining Social Behavior. More Nuts Bolts For the Social Sciences, Cambridge 2007, S. 193.

⁸⁴ J. Elster: Nuts And Bolts For the Social Sciences, a.a.O., S. 28.

der Wahl von etwas sein, das nach dem Stand der Dinge gut genug oder besser als nichts ist. Dann geht es letztlich darum, so glücklich wie *möglich* zu werden. Vorbehalte erregt zudem die Tatsache, dass die vorhandenen Präferenzen der Akteure weder in ihrer Entstehungsgeschichte, noch in einem anderen Lichte als dem der Zweckrationalität, der Strategie und technischer Effizienz betrachtet werden. Normalerweise fällt die Sozialontologie der Spiel- und Entscheidungstheorie methodisch-individualistisch aus. „Der Begriff der rationalen Wahl wird für ein Individuum, nicht für ein Kollektiv von zwei oder mehr Individuen definiert.“⁸⁵ Das schließt jedoch keine Modelle mit mehreren Einzelspielern, Gruppen und kollektiven Gegenspielern aus. Es ist nur die Frage, wie mit überindividuellen Phänomenen wie „dem Staat“, „der Schule“ etc. umzugehen ist. Weisen sie tatsächlich „emergente“ (irreduzible) Merkmale auf oder ist der Wahrheitswert von Aussagen über Kollektive „im Prinzip“ (d.h. in einer im völlig Unbestimmten gelassenen Zukunft) auf den Wahrheitswert von Aussagen über Individuen und ihre Beziehungen reduzierbar? „Die elementare Einheit des sozialen Lebens ist die individuelle menschliche Haltung. Die Erklärung sozialer Institutionen und sozialen Wandels besteht darin, zu zeigen, wie sie als das Resultat der Aktion und Interaktion von Individuen bestehen.“⁸⁶

Der *Altruismus* liegt ebenfalls jenseits der Maximierungsregel. Bestritten wird, dass die Menschen überall und jederzeit durch nichts als das Eigeninteresse angetrieben werden, weil jeder nach dem persönlichen Glück, nach der Realisierung der eigenen Interessen, letztlich nach dem Maximum des Nutzens strebt. Diese radikale These wird gelegentlich sogar von Elster nachdrücklich zurückgewiesen.⁸⁷ Denn empirisch gibt es eine Menge von Handlungen, wobei jemand aus Mitgefühl für andere „selbstlos“, oftmals ohne jede Gegenleistung handelt. „Lasst uns in erster Annäherung *eine altruistische Motivation* als den Wunsch verstehen, das Wohlbefinden anderer zu fördern, selbst bei einem Nettoverlust von Wohlbefinden bei einem selbst. Ein altruistischer Akt soll in einer Handlung bestehen, wofür eine altruistische Motivation einen hinreichenden Grund liefert.“⁸⁸ Der zweite Satzteil klingt allerdings nach einer Tautologie. Genuiner Altruismus stellt eine Variante *aner kennender Interaktionen* dar und *Anerkennung* verkörpert nicht nur nach der Lehre von Kant und Fichte ein *objektives Interesse* der Menschheit, das über die Maximierungsregel des Nutzens hinausweist. Ähnlich verhält es sich mit Mustern der Kooperation. Kooperieren Menschen nur, wenn ihnen die Zusammenarbeit statt der Einzelaktion Vorteile, gesteigerten Nutzen verspricht? Ansonsten nutzen sie jede Chance als *free rider* zu reiten, es sei denn, die Strafen für gezielte Abweichungen sind zu bedrohlich? Können also rationale Egoisten überhaupt kooperieren? (D. R. Hofstadter). Ja, so lautet die konsequent utilitaristische Antwort. Zusammenarbeit gibt es dann, wenn die Kooperation allen Beteiligten hinlängliche „Auszahlungen“ verspricht. Altruismus wird also nur in dem Falle

⁸⁵ A.a.O., S. 29.

⁸⁶ A.a.O., S. 13.

⁸⁷ A.a.O., S. 52 f.

⁸⁸ J. Elster: More Nuts And Bolts For The Social Sciences, a.a.O., S. 95.

geübt und Kooperationsbereitschaft nur dann bewiesen, weil und wenn sich die Akteure davon einen Vorteil bzw. gesteigerten Nutzen wie z.B. die Steigerung des Ansehens in einer Gruppe für einen selbst bedeutsamer anderer Personen versprechen. J. Searle präsentiert eine andere Erläuterung. Er versteht Kooperation als gezieltes Zusammenspiel: „Sinnfällige Beispiele liefern die Fälle, wo *Ich* etwas nur als Teil *unseres* Tuns tue.“⁸⁹ Wenn ein Geiger vor der Aufführung einer Symphonie in seiner Garderobe übt, dann vollzieht er eine individuelle Handlung. Wenn er dann im Saal konzertiert, dann nimmt er an einer *kollektiven* Aktion teil und spielt bewusst seine Rolle im Orchester im Doppelsinn. Das ist evident. Die lange zurückreichenden Auseinandersetzungen über das Spannungsverhältnis zwischen Nutzenethik und Pflichtethik sind offensichtlich von höchst aktueller Bedeutung. Denn es gilt weiterhin das Wort von Fr. Schiller: „Der *Nutzen* ist das große Idol der Zeit, dem alle Kräfte fronen und alle Talente huldigen sollen.“⁹⁰ Kant hat für die Neuzeit entscheidende Maßstäbe für eine Kritik dieses Idols gesetzt. Aber das bedeutet keineswegs – entgegen einer Reihe von Standardkritiken, welche an Vorbehalte Schillers anschließen – er habe sich zugunsten einer rigoristischen Pflichtethik gegen das Glückstreben und Lebensinteressen von Menschen ausgesprochen. Im Gegenteil! „Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jede vernünftigen, aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens.“⁹¹ Das Glückstreben ist basal und legitim – solange es nicht dem Sittengesetz widerspricht.

⁸⁹ J. R. Searle: *The Construction Of Social Reality*, New York 1995, S. 23 (Herv. i. Org.).

⁹⁰ F. Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Zweiter Brief, in: *Schillers Werke in zwei Bänden*, München/Zürich o.J.

⁹¹ I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, a.a.O., S. 133.

TEIL II: J. G. FICHTE.

Vorbemerkung.

Wenn im Folgenden Fichtes Wissenschaftslehre im Lichte der Ethik, des Rechtsverständnisses und der Erkenntnistheorie Kants ausgesprochen positiv gedeutet wird, so geschieht das natürlich im Bewusstsein der Tatsache, dass dieser Autor alsdann dem politischen Antisemitismus entscheidenden Auftrieb gegeben hat, in Bezug auf Frauen gelegentlich absolut chauvinistische Bemerkungen von sich gab und seine politischen Schriften der 1916 gegründeten Fichtegesellschaft den Anlass lieferten, die nachlassende Begeisterung für den 1. Weltkrieg, wie sie 1914 durchaus vorherrschte, wieder zu entfachen. Sein Buch über den „geschlossenen Handelsstaat“ wurde u.a. als „despotischer Idealismus“ sowie als Ausdruck einer völlig unrealistisch-nationalistischen Utopie verworfen. Trotz dieser Tatsachen ist es meine Deutungshypothese, dass Fichtes frühe Wissenschaftslehre von 1794 Überlegungen *in abstracto* vorführt, die in sämtlichen Erkenntnistheorien eine Rolle spielen und dass seine Naturrechtslehre von 1796, die auf den Prinzipien der ersten Wissenschaftslehre aufbaut, Grundgedanken einer Philosophie der *humanen Anerkennung* formuliert, die heute noch für gesellschaftskritisches Denken in seinen verschiedenen Spielarten von Gewicht sind. Zu seinen frühen Zeiten hegte Fichte ohnehin noch wie viele seiner Zeitgenossen Sympathien für die Französische Revolution, die im Verlauf der Napoleonischen Kriege deutlich nachließen.

4. Deduktion oder Dialektik? – Die drei Grundsätze der Wissenschaftslehre von 1796.

Fichtes „Wissenschaftslehre“ von 1794 – „Wissenschaftslehre“ ist sein Begriff für „Philosophie“ – erschien vielen seiner Zeitgenossen als ein kaum nachvollziehbares Werk. Er hat danach verschiedene Versuche unternommen, sein Publikum „zum Verstehen zu zwingen.“⁹² In diesem Werk begibt sich Fichte auf die Suche nach Grundsätzen allen Philosophierens. Er folgt dabei ein Stück weit den Pfaden von René Descartes (1596-1650). Renatus Cartesius sucht nach *dem* Grundsatz der Philosophie. Er führt die entsprechenden Bemühungen auf eine Krise während seines Lebens zurück. Diese habe ihm die selbstkritische Einsicht vermittelt, „wie viel Falsches“ er gemacht und „von Jugend auf als wahr angenommen hat.“ Dieses erschütternde Erlebnis lieferte ihm also 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.“⁹³ Er will 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

⁹² J. G. Fichte: Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen (1801).

⁹³ R. Descartes: Meditationen über die Erste Philosophie, Stuttgart 1971, S. 37.

Aristoteles.⁹⁴ Ein solches Prinzip allen Denkens und Handelns muss mehr als die Unerschütterlichkeit aufweisen, die für Tautologien kennzeichnend ist. Denn 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 mit der Bedeutung des Begriffs „Dreieck“ allein schon durch den Alltagssprachgebrauch festgelegt; sie ist analytisch (begriffserläuternd) und nicht synthetisch (begriffs- und verständnisweiternd) zu bestimmen. Auch der felsenfest stehende Befund „Ich bin ich“ stellt eine Tautologie dar. Ich bin nun einmal *per definitionem* ich und sonst niemand anderes. Der erhellende Informationsgehalt dieser Selbsterkenntnis geht gegen null. Descartes` Grundsatz kann jedoch der Vorwurf der Tautologie *nicht* gemacht werden. 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 Machenschaften eines bösen Dämons (*genius malignus*) geschuldet. Der Zweifel kann sich bis zur Verzweiflung auswachsen. Aber im Vollzug dieser gedanklichen Operationen des absoluten Zweifels kann die einzelne Person nicht den geringsten Zweifel daran hegen, dass *sie* und sonst niemand anderes es ist, die oder der den Akt des Zweifels vollzieht und dabei zwangsläufig auch des Tatbestandes innewird, dass sie existieren muss, um so etwas überhaupt anstellen zu können. Nach diesen 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.“⁹⁵

Gleich im ersten Satz 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.“⁹⁶ 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 er den Versuch macht, seine gedanklich und sprachlich komplexe Philosophie einem verständnislosen Publikum deutlich zu machen. Denn er hat „viele Klagen über die Dunkelheit und Unverständlichkeit des bis jetzt auswärts bekannten Teils dieses Buchs ...“ gehört.⁹⁷ Die ersten Versionen der Wissenschaftslehre und Texte wie die >>Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre<< (1796) scheinen in der Tat dem strengen rationalistischen Programm folgen zu wollen, sämtliche Aussagen des philosophischen Systems aus *einem* Grundsatz nach den Regeln der Deduktion logisch konsistent abzuleiten. Demzufolge verlangt eine wahrhaft systematische philosophische Erkenntnis

⁹⁴ Aristoteles` Metaphysik wurde mit dem Untertitel „Schriften zur ersten Philosophie“ versehen.

⁹⁵ A.a.O.; S. 45.

⁹⁶ J. G. Fichte: Wissenschaftslehre nova methodo, Hamburg 1982, S. 27.

⁹⁷ J. G. Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), S. 8.

nach seiner Auffassung, dass sich alles von einem Ausgangspunkt ableiten lässt und mit diesem deduktiv zusammenhängt. Wie Descartes sucht und findet er ihn im Selbstbewusstsein des Individuums, im *Ich*, wie er sagt.

Erster Grundsatz: Dementsprechend beginnt sein Buch über die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794 mit dem Versprechen, den „absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz allen menschlichen Wissens *aufzuzusuchen*.“⁹⁸ Das heißt nicht, ihn vorzufinden, sondern im Vollzug eines bestimmten Denkaktes *durch praktische Demonstration selbst als gültig zu erleben*. Eine praktische Demonstration ist nicht gleich einem deduktiven Beweis! Und zu dieser Demonstration ist nach Fichte jedes denkfähige Individuum imstande, das er auch „Vernunftwesen“ nennt. Es braucht nur der Aufforderung zu folgen, den Akt des *Sichselbstdenkens* zu vollziehen. Die Anregung lautet: Achte mal auf Dich und sonst nichts; beziehe dich auf nichts als dich selbst. Durch diesen Akt – Fichte sagt „Tathandlung“ – wird ein jedes denkfähige Wesen, jedes Vernunftwesen fähig, Einsicht in die absolut gewisse Grundlage seines Denkens und der Erkenntnis zu gewinnen. Denn analog dem *cogito* von Descartes wird jedes Individuum im praktischen Vollzug des bloßen Sichselbstdenkens, durch die Tathandlung, seiner selbst als eines existierenden Wesens inne. Das sich in seiner Existenz begreifende Selbstbewusstsein kann als der allgemeinste Grund sämtlicher Erfahrungen, auch der Gegenstandserfahrung im Vollzug dieser Tathandlung („intellektuellen Anschauung“) eingesehen werden. Akteure müssen existieren, um sich selbst zum Denken ihrer selbst und nichts anderem entschließen zu können. Von da geht alles Weitere aus. 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.⁹⁹ „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.“¹⁰⁰ 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 von 1794 baut offensichtlich auf *drei* Grundsätzen auf. Damit wird deren Verhältnis zueinander zum Problem. Vieles deutet darauf hin, dass Fichte – in Analogie zu Descartes` *cogito* – in erster Linie tatsächlich an die *Deduktion* zweier weiterer höchstrangiger Sätze aus einer und nur einer Voraussetzung gedacht hat. Alle folgenden Aussagen auf konkreteren Ebenen verstünden sich damit als logische

⁹⁸ J. G. Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), Hamburg 1961, S. 11.

⁹⁹ Vgl. J. G. Fichte: Wissenschaftslehre nova methodo, a.a.O.; S. 21.

¹⁰⁰ J. G. Fichte: Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Hamburg 1961, S. 40 und Wissenschaftslehre nova methodo, a.a.O.; S. 46-49.

Konsequenzen aus zwei weiteren allgemeinsten Behauptungen, die wiederum aus *einem* unbedingten Grundsatz folgen. Das Vorbild bleibt in diesem Falle die *Deduktion*, das Denken *more geometrico*. Es gibt jedoch nach meiner Auffassung eine zweite Sinnmöglichkeit der Auslegung der Grundsätze, die vom Text selbst vorgezeichnet wird und die mir wesentlich produktiver erscheint. Die Deutungshypothese lautet: Die Konfiguration der drei *in einem Strukturzusammenhang stehenden* Prinzipien der gesamten Wissenschaftslehre weist ein anderes logisches Ordnungsprinzip als die klassische Deduktion auf! Insbesondere auf die >>Wissenschaftslehre nova methodo<< gestützt, lässt sich diese Struktur mit Hilfe einer Hypothese zur Erläuterung des Textes rekonstruieren:

Hypothese: Fichtes Wissenschaftslehre befasst sich mit den abstraktesten Operationsmustern unseres Selbst- und Gegenstandsbewusstseins. 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 im Ernst als *dialektisch* bezeichnet werden kann. Daraus folgt, dass all jene Aussagen, welche der Erfassung konkreterer Phänomene in der Wirklichkeit zugrunde liegen, nicht einfach aus dem ersten Grundsatz bzw. aus der Konstellation der drei basalen Sätze nach den Prinzipien des Syllogismus *deduziert* werden. *Vielmehr ist es die Frage, welche empirisch vorfindlichen Konstellationen von Momenten dieser ganzen Ausgangsstruktur isomorph sind und welche nicht.* Aber wie kann dann noch einer dieser Sätze als „erster, schlechthin unbedingter Grundsatz alles menschlichen Wissens“ ausgezeichnet werden? „*Beweisen* oder *bestimmen* lässt er sich nicht, wenn er absolut erster Grundsatz sein soll.“ So ist es. Er kann nicht aus weiteren Voraussetzungen abgeleitet werden. Wohl aber lässt sich – wie gesagt – seine grundlegende Rolle *demonstrieren*, indem man der Aufforderung zur Tathandlung folgt, d.h.: von allem Gegenstandsbezug abstrahiert und nichts als sich selbst denkt (Selbstreferenz). Durch diese Tathandlung wird man des „Ich denke und existiere“ inne, „das allem Bewusstsein zum Grunde liegt, und es allein möglich macht.“¹⁰¹ Aber, was seiender Gegenstand (Nichtich) der Tathandlung ist, muss nicht zwangsläufig ihre eigene Hervorbringung sein, so dass in diesem Falle das Sein tatsächlich aus der Bewusstseinsfunktion *deduziert* werden könnte. Etwas kann für anderes grundlegend wie das Ich für das Denken sein, wobei jedoch das Anderssein oder mit dem Ich nicht Identische *nicht* notwendig als die kausale Konsequenz der Grundbestimmung begriffen werden muss.

Der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre von 1794 drückt die Tathandlung sprachlich so aus: „*Das Ich setzt ursprünglich, schlechthin sein eigenes Sein.*“¹⁰² Das Verbum „setzen“ lässt sich als Übersetzung des lateinischen Zeitwortes *ponere* und damit als „errichten“, „hinstellen“, „aufstellen“ lesen. Bei Fichte heißt es auch: „Sich selbst als seiend ins Bewusstsein hebend.“ Das zentrale Problem,

¹⁰¹ J. G. Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, a.a.O.; Zitate S. 11. (Herv. i. Org.).

¹⁰² 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.

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 Tat immer wieder mal 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.“¹⁰³ 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, das Ich, das in der Erfahrung vorkommt, ist Person.“¹⁰⁴ Doch andererseits ist bei einem so allgemein verstandenen Ich gar nicht zwangsläufig an ein *Übersubjekt* zu denken. Es kann genauso gut – zahlreichen anderen Äußerungen Fichtes folgend – um die Tathandlung, also um Ichfunktionen gehen, die *allen* bewusst lebenden Individuen zuzusprechen und die in *diesem* Sinne *allgemein* und zugleich *konkret* erfahrbar sind. Darin besteht die Allgemeinheit, die somit nicht die eines Übersubjektes darstellt. Denn *jedes* einzelne Subjekt muss der Ur-Teilung fähig sein, um sich zugleich als dieses bestimmte und kein anderes Individuum begreifen zu können. Es macht dabei auch nichts aus, dass es sich beim *reinen* (d.h.: unbedingten) Ich um eine Idee, also „nichts Wirkliches“ handelt.¹⁰⁵ Der erste Grundsatz arbeitet – anders interpretiert – mit der *kontrafaktischen* Annahme *unbedingter*, unbegrenzter Ichfunktionen aller konkreten Vernunftwesen. Diese keinen *empirischen* Ichfunktionen entsprechende Idee kann gleichwohl dazu verhelfen, die tatsächlichen Operationen des Bewusstseins und Selbstbewusstseins bei den empirischen Personen genauer einzusehen.¹⁰⁶

Zweiter Grundsatz: Der zweite Grundsatz der Wissenschaftslehre von 1794 lautet: „So gewiss das unbedingte Zugestehen der absoluten Gewissheit des Satzes: $-A \text{ nicht} = A$ unter den Tatsachen des empirischen Bewusstseins vorkommt, so gewiss wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich.“¹⁰⁷ Der Vollzug der Tathandlung bedeutet also zugleich und zwangsläufig einen Akt der Ur-Teilung (Ich-Teilung in „ich bin ich“, aber es gibt noch irgendetwas *anderes*). Die Ur-Teilung bildet die Voraussetzung all unserer spezifischen Fähigkeiten, etwas (z.B. als vorhanden) zu beurteilen. Nichts, auch nicht das „Ich denke“ ist ohne

¹⁰³ A.a.O.; S. 17.

¹⁰⁴ J. G. Fichte: Wissenschaftslehre nova methodo, a.a.O.; S. 23.

¹⁰⁵ A.a.O.; S. 23.

¹⁰⁶ 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.

¹⁰⁷ J. G. Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, a.a.O.; S. 21.

diese Entgegensetzung denkbar. Nur der absolute Geist weist dieses *handicap* nicht auf. Rein logisch stellen Aussagen wie „Ich bin ich“ oder „mia san mia“ eine Tautologie dar. Aber 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!¹⁰⁸ Mit dem Operationsmodus des Setzens im Vollzug der Selbstreflexion (als Einheit von Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung!), mit der Tat handlung, 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 und bleibt einfach so: Ohne die vom Ich unterschiedene Sphäre des Nicht-Ich könnte es gar keine Reflexion geben. Kein Gegenstandsbewusstsein ist ohne Selbstbewusstsein, kein Selbstbewusstsein ist ohne Gegenstandsbewusstsein möglich! „Das Bewusstsein des Ich ist nicht ohne Bewusstsein des Nicht-Ich.“¹⁰⁹ Auf dem Zusammen- und Gegeneinanderspiel von Ich und Nicht-Ich „beruht der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes.“¹¹⁰ 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.“¹¹¹ 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 1. Grundsatz anhebt und ihn dem zweiten auf eine gewisse Weise vorordnet. So fängt ja in der Tat jeder konkrete Denkakt an. Aber 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.“¹¹² Dass etwas als Grundbestimmung Vorrang vor etwas anderem

¹⁰⁸ Ein Vorschein der sich entwickelnden Ur-Teilung als zu erprobende und zu stärkende Urteilsfähigkeit steckt schon in den elementarsten Empfindungen des frühkindlichen Selbstgefühls.

¹⁰⁹ J. G. Fichte: Wissenschaftslehre nova methodo, a.a.O.; S. 38.

¹¹⁰ A.a.O.; S. 42.

¹¹¹ A.a.O. S. 37.

¹¹² A.a.O. S. 62. 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

hat, bedeutet jedoch nicht zwangsläufig, dass sie logisch im deduktiven Verhältnis von Voraussetzung und Folgerung zueinander stünden! Die Tathandlung des Subjekts bedeutet eine besondere Form der Praxis. Aber dieses Prinzip kann bei jedem Tun überhaupt nur im Verhältnis zum NichtIch ins Spiel kommen. Anderenfalls müsste es sich um einen absoluten Geist handeln. Die Widerständigkeit des Nicht-ich macht zugleich Sein als eigenständiges Dasein erfahrbar. „Alles Sein bedeutet eine Beschränktheit der freien Tätigkeit“, die in der Spontaneität, im autonom bestimmten Akt des Sichselbstdenkens und selbstbestimmter Handlungen zum Ausdruck kommt.¹¹³ Anders ausgedrückt: 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.“¹¹⁴

Dritter Grundsatz: Er lautet: „*Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen.*“¹¹⁵ Das klingt besonders verwirrend. Wieso Teilbarkeit? Das „Ich denke“ als Aktivitätszentrum allen Bewusstseins und Selbstbewusstseins kann nicht in Stücke zerlegt werden. Das Nicht-Ich erweist sich bei Fichte demgegenüber in dem Sinne als „teilbar“, dass die Unterscheidung zwischen dem gegenständlichen Nicht-Ich und dem personalen Nicht-Ich, dem Du (*alter ego*) zu beachten 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 liegst.“¹¹⁶ Die Tathandlung verkörpert das *principium individuationis*. Allein durch sie wird sich jedes vernunftbegabte Wesen seiner als diese(r) und kein(e) andere(r) inne. Das Individuum steht logisch für die *Einzelheit*. Die individuierende Tathandlung ist in dem Sinne aber zugleich *allgemeines* Prinzip, weil sie ein jedes Vernunftwesen – zur Spontaneität der Tathandlung angestoßen – als das nämliche Vermögen mobilisieren kann.

Der dritte Grundsatz wirft das Problem einer logisch konsistenten Verhältnisbestimmung zwischen erstem und zweitem Grundsatz auf. Fichte hat es 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?“¹¹⁷ So gesehen geht es um ein Verhältnis bis zur strikten Disjunktion zuspitzungsfähiger Aussagen, die gleichwohl in einem unabdingbaren inneren Zusammenhang

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, weder der absolute Idealismus, noch der radikale Konstruktivismus.

¹¹³ J. G. Fichte: Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, a.a.O.; S. 82.

¹¹⁴ U. Eco: Kant und das Schnabeltier, München 2000, S. 71.

¹¹⁵ J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, Hamburg 1979, S. 25 ff.

¹¹⁶ J. G. Fichte: Die Bestimmung des Menschen, Hamburg 1979, S. 22. (Herv. i. Org.).

¹¹⁷ J. G. Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, a.a.O.; S. 28.

miteinander stehen, wobei keiner der Pole auf den anderen zu reduzieren ist („ohne sich zu vernichten“). Das kann als ein dialektisches Verhältnis der *Vermittlung der Gegensätze in sich* begriffen werden. Denn eine jede der beiden Gegensatzbestimmungen setzt die *individualisierende* Kompetenz des Selbstbewusstseins (*Einzelheit*) als die nämliche Kompetenz bei *allen* bei allen anderen Subjekten voraus (*Allgemeinheit*), von denen es sich bis zum Gegensatz unterscheiden kann. Das Selbstbewusstsein ist grundsätzlich nichts ohne Bewusstsein von Gegen-Ständen einerseits, ohne Anstoß durch das andere Ich andererseits. Das Gegenstandsbewusstsein der Einzelnen ist nicht ohne jenes Selbstbewusstsein möglich, welches auch den anderen Vernunftwesen ganz allgemein zuzusprechen ist. Nochmals 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 einem *inneren* Zusammenhang stehen. Der Begriff der „Teilbarkeit“, der nach analytischer Partikularisierung klingt, ist daher nach meiner Auffassung nicht besonders hilfreich. Als Implikat des 3. Grundsatzes lässt sich letztendlich ein innerer Zusammenhang zweier gegensätzlicher Bestimmungen ausmachen, wobei keiner der beiden Pole trotz ihres Gegensatzes aufeinander reduziert werden kann. Vielmehr enthält der eine Pol trotz der fortbestehenden Gegensätzlichkeit Wesensmerkmale des jeweils anderen in sich. Dem entspricht das Prinzip der Dialektik.

Fazit: Nach den hier vertretenen Deutungshypothesen ist das Verhältnis der drei Grundsätze nicht als Deduktion aus einer Prämisse zu lesen. Als fruchtbarer erscheint mir die Annahme, es handle sich bei den drei Grundsätzen um eine *grundsätzliche Aussagenstruktur*, wobei konkrete Beziehungsgefüge in der Wirklichkeit mit dieser Argumentationsfigur isomorph ausgeprägt sein können oder nicht. So gesehen geht es statt der Deduktion aus *einem* Grundsatz um die Konkretisierung (Operationalisierung) dieser Konfiguration der Grundsätze, um den Nachweis ihres Zutreffens auf eine Konstellation von Momenten in der Wirklichkeit. Eine ähnliche These findet sich bei E. Düsing: Es gibt nach ihrer Auffassung das „Herabsteigen von der Begriffssphäre der Merkmale des reinen Ich (als Idealisierung? – J.R.) zu der niederen, engeren und damit konkreteren und inhaltlich reicheren Merkmalssphäre des individuellen Ich.“¹¹⁸ „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.

5. Fichtes Zirkel der Referenz.

Fichtes Grundsätze werfen das Problem der Referenz, das Problem des Gegenstandsbezugs des Bewusstseins auf. Wie und auf welche Weise kann eine

¹¹⁸ E. Düsing: Intersubjektivität und Selbstbewusstsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorie bei Mead, Fichte und Hegel, Köln 1986, S. 266.

Erkenntnisinstanz von ihr selbst unabhängiger Sachverhalte bewusst werden bzw. bewusst sein? Dieses Problem durchzieht die Geschichte des Nachdenkens der Menschheit über die Bedingungen der Möglichkeit, Einsicht in die Welt, etwa in die Welt der Götter und Geister, naturwissenschaftlich beispielsweise in die Bausteine der Materie zu gewinnen. Das allgemeine Verhältnis von Erkenntnisinstanz und zu erkennendem Sachverhalt wird von den verschiedenen Philosophien mit verschiedenen Kategorienpaaren überschrieben. In der Neuzeit bei Descartes erscheint es als *res cogitans* (denkende Substanz) im Unterschied zur *res extensa* (ausgedehnte Substanz). Bei Kant steht das Ding an sich dem Ding als Erscheinung für uns gegenüber, Fichte geht es um das Verhältnis Ich und Nicht-Ich, Hegel unterscheidet das Ansichsein vom Sein für uns, wobei das Spannungsverhältnis dieser beiden Pole im Anundfürsichsein aufgehoben werden soll. Für all diese Polaritäten steht auch das Begriffspaar *Subjekt* und *Objekt*, dessen sich diese Autoren teilweise ausdrücklich bedienen. Doch mit der sog. „linguistischen Wende“, mit der Wendung hin zum sog. „Sprachparadigma“ – bei Wittgenstein zum „Sprachspielparadigma“ – treten „Sprache und Referent der Sprache“ an die Stelle von Subjekt und Objekt. Das erkenntnistheoretische Bezugsproblem bleibt jedoch in all diesen Fällen das gleiche. Es handelt sich um das *Problem der Referenz* als Grundfragestellung sämtlicher Erkenntnistheorien. Was sind die Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandsbezugs? Fichte ist wahrlich nicht der Einzige, der diese zentrale Fragestellung der Epistemologie aufwirft. Damit verbunden sind zwei weitere auch ihn intensiv beschäftigende Problemstellungen der Epistemologie: (a) Welche Bedingungen und Voraussetzungen liegen der menschlichen Erfahrung und Erkenntnis von Sachverhalten zugrunde? (b) Wie ist die allgemeine *Beziehung* zwischen Erkenntnisinstanz und Sachverhalt näher bestimmen und wie sind dabei Subjekt sowie Objekt im Detail zu denken? Fichte gibt spezifische Antworten auf beide Fragen.

Ad a: Dogmatismus und Idealismus. Selbst bei einer flüchtigen Selbstbeobachtung wird jeder Mensch zwei elementaren Typen seiner Vorstellungen unterscheiden können. „Einige erscheinen uns als völlig abhängig von unserer Freiheit“, also wie im Falle der Phantasie als völlig selbstbestimmt. „Andere beziehen wir auf eine Wahrheit, die, unabhängig von uns, festgesetzt sein soll, auf ihr Muster; und unter der Bedingung, dass sie mit dieser Wahrheit übereinstimmen sollen, finden wir uns in Bestimmung dieser Vorstellungen gebunden.“¹¹⁹ „Wahrheit“ bedeutet in diesem Falle wohl so viel wie „Ansichsein“, Sein unabhängig von uns, das unsere Eindrücke bedingt. Das dadurch beeindruckte „System der von dem Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen nennt man auch die *Erfahrung*; innere sowohl als äußere.“¹²⁰ Die Philosophie als Erkenntnistheorie hat „den Grund aller Erfahrung anzugeben; ihr Objekt liegt außer aller Erfahrung“; so jedenfalls hätten es Kant und die Kantianer gelehrt. Zum 3. Grundsatz der Wissenschaftslehre gehört die Einsicht, dass in jeder Erfahrung das Ding (Objekt) dasjenige ist, „welches unabhängig von unserer Freiheit bestimmt sein soll, und

¹¹⁹ J. G. Fichte: Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Hamburg 1961, S. 9

¹²⁰ A.a.O., S. 10. (Herv. i. Org.).

wonach unsere Erkenntnis sich richten soll, und die *Intelligenz*, welche erkennen soll, (als) unzertrennlich verbunden.“¹²¹ Die Frage ist nun, sind die beiden Pole – Subjekt („Intelligenz“) und Objekt – gleichrangig oder liegt der Rang einer *Grundbestimmung* beim einen *oder* dem anderen Pol? Wird der Intelligenz der Rang einer Grundbestimmung zugesprochen, dann resultiert eine der Versionen des *Idealismus*. Wird demgegenüber Ansichsein, das Ding an sich, als „Erklärungsgrund der Erfahrung“ angenommen, dann ergeben sich Spielarten des *Dogmatismus*. Unter „Dogmatismus“ kann m.E. recht gut das verstanden werden, was Heinz Steinert einmal als den „rechthaberischen Realismus“ bezeichnet hat. „Rechthaberisch“ deswegen, weil von nur einer möglichen und zutreffenden Perspektive auf den Untersuchungsgegenstand ausgegangen wird. Dieser allein wahrheitsträchtige Gesichtswinkel gilt, wie der Zufall so spielt, als deckungsgleich mit demjenigen, welcher für eine bestimmte Gruppe oder Schule von Beobachtern maßgebend ist. Alle anderen bewegen sich im Medium des Irrtums. Keines der beiden epistemologischen Systeme – so Fichte – kann das andere widerlegen. Der Dogmatismus „leugnet die Selbständigkeit des Ich, auf welche der Idealist baut, gänzlich ab, und macht dasselbe lediglich zu einem Produkte der Dinge, zu einem Akzidens der Welt; der konsequente Dogmatiker ist notwendig auch Materialist.“¹²² Er weist darauf hin, dass „Ansichsein“, das Ding an sich, ein leerer Begriff ist; denn es wird darüber nur ausgesagt, dass es überhaupt keiner Erfahrung zugänglich ist. Für den Dogmatiker erweist sich das Ding an sich als nichts denn eine Chimäre.¹²³ Für den Idealisten ist alles Sein Produkt „des Ich“, „des Geistes“, „des Subjekts“, „der Sprache“. Kern des Gegensatzes zwischen Idealismus und Dogmatismus besteht also letztlich darin, „ob der Selbständigkeit des Ich die Selbständigkeit des Dinges oder umgekehrt, der Selbständigkeit des Dinges, die des Ich aufgeopfert werden solle.“¹²⁴ Bei der Verteidigung ihrer Standpunkte stehen sich die beiden Konfliktparteien mithin schroff gegenüber. Diese Konfrontation fasst Fichte in einem höchst aktuell klingenden Bild zusammen: „Der Dogmatiker ereifert sich, verdreht, und würde verfolgen, wenn er die Macht dazu hätte; der Idealist ist kalt, und in Gefahr, des Dogmatikers zu spotten.“¹²⁵ Daraus, dass eine Verständigung der Lager als unmöglich erscheint, zieht Fichte seine berühmte Schlussfolgerung: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist ...“¹²⁶ Ist dies sein letztes Wort? Ein Blick darauf, wie Fichte die *Beziehung* zwischen Subjekt und Objekt auffasst, worum sich auch das Verhältnis von Idealismus und Dogmatismus dreht, lässt erkennen, dass dem letztendlich nicht so ist.

Ad b: Empirisches Ich, ideales Ich und das Sein: Nach Fichte besteht die entscheidende Konsequenz der „kopernikanischen Wende“ Kants auf das Subjekt darin, „dass in allem Ernste und nicht bloß sozusagen, das Objekt durch das

¹²¹ A.a.O., S. 12.

¹²² A.a.O., S. 17.

¹²³ A.a.O., S. 18.

¹²⁴ Ebd.

¹²⁵ A.a.O., S. 21.

¹²⁶ Ebd.

Erkenntnisvermögen, und nicht das Erkenntnisvermögen durch das Objekt gesetzt und bestimmt werde.“¹²⁷ Diese Aussage kann auf zweierlei Weisen gelesen werden, die eine große Rolle bei Kritiken der nachkantischen Systeme des deutschen Idealismus spielen: Das Objekt soll durch das Erkenntnisvermögen, durch das Subjekt „gesetzt und bestimmt sein.“ Wird das im damaligen philosophischen Diskurs gebräuchliche Verbum „setzen“ als Übersetzung der bedeutungsreichen lateinischen Vokabel *ponere* mithin als „aufstellen“, „errichten“, aber auch als „festsetzen“ oder „bestimmen“ gelesen, dann kann dies den Eindruck erwecken, das Subjekt setze das Objekt in Welt. Oder – im Sinne von „bestimmen“ – es *stelle* die Eigenschaften des Objekts nicht einfach fest, sondern *lege* sie fest. Fichte wird – wenn ich weiterhin bei seinen Schriften im Anschluss an die „Wissenschaftslehre“ von 1796 bleibe – oftmals als ein Vertreter des absoluten Idealismus gedeutet. Das hat sicherlich viel mit seinem nachdrücklich erhobenen Anspruch zu tun, alles aus einer Voraussetzung abzuleiten. Deswegen verwahrt er sich in der >>Wissenschaftslehre nova methodo<< gegen all jene philosophischen Zeitgenossen, welche „gegen das Aufstellen eines ersten Grundsatzes in der Philosophie“ eifern.¹²⁸ Und im ersten Grundsatz heißt es, das Ich setze ursprünglich sein eigenes Sein. Als das „Sich-Selbst-Setzen“, das „In-Sich-Zurückgehen“ (Reflexivität) ist ja im 1. Grundsatz die Praxis gemeint, wodurch das Subjekt *sich selbst, selbstbestimmt*, aus *freien* Stücken seiner selbst als seiend inne wird. Entscheidend für Fichte ist, dass das Ich keine Tatsache so wie ein Objekt mit Eigenschaften darstellt, sondern eine Tathandlung, einen praktischen Handlungsvollzug bedeutet. Durch „ein bestimmtes Handeln ist der Begriff des Ich zu Stande gekommen.“¹²⁹ Der Anregung, die Tathandlung zu vollziehen und darauf zu achten, was ihm dabei gegenwärtig wird, kann das Individuum folgen oder nicht. Es handelt sich um einen selbstbestimmten, wodurch auch immer angeregten Handlungsvollzug. Daher betont er mit Nachdruck: „Also Freiheit ist der Grund allen Philosophierens, alles Seins. Stehe auf dir selbst, stehe auf Freiheit, so stehst du fest.“¹³⁰ An einer Stelle sagt er, das Ich sei etwas, das zu allen Vorstellungen hinzukommend gedacht werden muss und „nichts Wirkliches.“ Es sei „etwas ideales“, das „reine Ich.“ Demgegenüber bedeute das „Ich, das in der Erfahrung vorkommt ... die Person.“¹³¹ Er trifft hier offensichtlich eine Unterscheidung zwischen dem „reinen“ und dem „empirischen Ich.“ Das Ich des ersten Grundsatzes, woraus sich alle anderen philosophischen Grundgedanken sollen ableiten lassen, erscheint dann womöglich wie ein Übersubjekt, wie das reine Ich als absolutes Subjekt. Nicht zuletzt von daher wird er nicht selten als Vertreter des absoluten Idealismus, gleichsam als Wegbreiter für Hegel gelesen. In diese Richtung deuten auch Aussagen wie die: „Das NichtIch ist also nichts anderes, als bloß eine andere Ansicht

¹²⁷ A.a.O., S. 7.

¹²⁸ J. G. Fichte: Wissenschaftslehre nova methodo, Hamburg 1982. Es handelt sich um Inhalte seiner Lehre zwischen 1796 und 1799 in Jena. (Kollegmitschrift von K. Chr. Fr. Krause). Ich habe die Worte dieser Mitschrift, die in der damaligen Zeit nicht der gegenwärtigen Schreibweise entsprechen, in diese transformiert!

¹²⁹ A.a.O., S. 35

¹³⁰ A.a.O., S. 49.

¹³¹ A.a.O., S. 23.

des Ich.“¹³² Seine frühen Texte zeichnen jedoch nach meiner Auffassung ganz klar eine andere Deutungsmöglichkeit vor: Die reale Bewusstseins-Tätigkeit versteht er – wie beim Dogmatismus – als „ein sich im Objekte verlieren, ein im Objekte fixiertes Anschauen.“ Die Tathandlung ist hingegen Ausdruck einer idealen Tätigkeit. Doch der Gegenzug erfolgt sofort: Es gibt „keine ideale Tätigkeit des Ich ohne die reale.“¹³³ Er wendet sich sogar ausdrücklich gegen die Übersteigerung des Ich der Tathandlung von Vernunftwesen, zum gottgleichen Übersubjekt. Die Reflexivität eines absolut selbstbestimmte Ich „können wir uns nicht denken, es wäre das Selbstbewusstsein des einen gedachten Gottes.“¹³⁴

Fichte charakterisiert das Ich zudem als Kompetenz und ausdrücklich nicht als Subjekt, das sich als Objekt im Spiegel betrachtet. Aus der Kritik der Spiegelmetapher ergeben sich die Kritiken sowohl am Dogmatismus als auch am Idealismus. „Der Dogmatismus ist transzendent, überfliegend, aus dem Bewusstsein herausgehend. Der Idealismus ist TRANSCENTAL, er bleibt innerhalb des Bewusstseins, zeigt aber, wie ein Herausgehen möglich ist, oder, wie wir zu der Annahme kommen, dass den Vorstellungen Dinge außer uns entsprechen.“¹³⁵ Den naiven Realismus kennzeichnet die Selbstvergessenheit beim Gegenstandsbezug. „Im Denken des Objekts verschwindet man in demselben, man denkt das Objekt, aber nicht, dass man selbst das Denkende sei.“¹³⁶ Der Idealismus steht vor dem Problem: „Wie kommen wir dazu anzunehmen, dass noch außer unsrer Vorstellung wirkliche Dinge da seien.“¹³⁷ Fichte will offensichtlich das Verhältnis von Idealismus und Realismus (Materialismus; Dogmatismus) nicht dichotomisieren! Und dieser Versuch mündet in dem aus, was er den „kritischen Idealismus“ nennt. „Der Kritische Idealismus ist kein Materialismus oder kein Dogmatismus. Kein Materialismus, der von den Dingen ausgeht, kein Idealismus, der von einem Geiste als Substanz ausgeht.“¹³⁸ Die Bezeichnung seines Denkens als kritischer *Idealismus* könnte von daher rühren, dass im Einklang mit dem 1. Grundsatz gilt: Vom Ich gehen alle Vorstellungen äußerer Dinge aus. „Ich bin mir irgendeines Objektes bewusst, dessen aber kann ich mir nicht bewusst sein, ohne mir meiner selbst bewusst zu sein; denn B ist nicht Ich und ich bin nicht B.“¹³⁹ Keine Gegenstandsbeusstsein ohne Selbstbewusstsein! Es gilt aber auch umgekehrt: Kein Selbstbewusstsein ohne Gegenstandsbeusstsein. Das Ich der Tathandlung verkörpert keinen die Welt erschaffenden absoluten Geist. „Ich kann keine Materie hervorbringen oder vernichten, ich kann nicht machen, dass sie mich anders affiziere, als sie ihrer Natur nach tut.“¹⁴⁰

Das Ich wird nach all dem unter den Grundsätzen deswegen *zuerst* aufgeführt, weil Kant mit Recht betont: „Das *Ich denke* muss alle meine Vorstellungen

¹³² A.a.O., S. 42.

¹³³ Zitate a.a.O., S. 48.

¹³⁴ A.a.O., S. 67.

¹³⁵ A.a.O., S. 17. (Majuskeln im Org.).

¹³⁶ A.a.O., S. 29.

¹³⁷ A.a.O., S. 4.

¹³⁸ A.a.O., S. 62.

¹³⁹ A.a.O., S. 30.

¹⁴⁰ A.a.O., S. 69.

begleiten *können*; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte ...“¹⁴¹ Fichte gibt dieser Einsicht die eingängige 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 demselben mich von dem vorgefundenen Objekte des Handelns. Jeder, der sich eine Tätigkeit zuschreibt, beruft sich auf diese Anschauung. In ihr ist die Quelle des Lebens, und ohne sie ist der Tod.“¹⁴² Dieser Satz impliziert die Einsicht in die Notwendigkeit des zweiten Grundsatzes. Ich muss mich von dem Objekt und dem anderen Subjekt unterscheiden, um meiner selbst bewusst sein zu können. Zum Selbstbewusstsein gehört unabdingbar die Ur-Teilung zwischen Ich und Nicht-Ich, die schon mit den elementaren Empfindungen seiner selbst beginnt. Daraus folgt: „So gewiss also das Ich gesetzt werden soll, so gewiss muss das Nicht-Ich mitgesetzt werden.“¹⁴³ Und auf dieser Notwendigkeit der Entgegensetzung beruht der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes.“¹⁴⁴ Das ist kein absoluter Idealismus.

Sein und Materie.

„Alle vernünftigen Wesen (selbst der Idealist und Egoist, wenn er nicht auf dem Katheder steht) behaupten immerfort, dass eine wirkliche Welt da sei.“¹⁴⁵

Das Ich kann nicht unabhängig von seiner Verbindung zum NichtIch gedacht werden, womit es jedoch nicht identisch ist. Sie ist notwendig, auch wenn das Ich unabhängig gedacht werden kann, was umgekehrt beim NichtIch nicht möglich ist.¹⁴⁶ „Sein ist Charakter des NichtIch, der Charakter des Ich ist Tätigkeit ...“¹⁴⁷ Das NichtIch steht für Gegenständlichkeit, Entgegenstehendes überhaupt. An dieser Stelle macht sogar Fichtes Begriff der Teilbarkeit Sinn. Das NichtIch kann primär in *Materie* und *anderes Ich* (Du) unterteilt werden. „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 liegst.“¹⁴⁸ Das gespaltene Ich führt hingegen in die Bereiche der Psychopathologie und -therapie. Im Hinblick auf die Materie hat Fichte ja ausdrücklich betont, dass das Ich die Materie (Grundstoffe) ebenso wenig aus sich heraus hervorbringen und wie sich den Einwirkungen der Natur vollends entziehen kann.¹⁴⁹ Soweit von einer Ontologie Fichtes die Rede sein kann, wenn also die Frage aufgeworfen wird, was für ihn die allgemeinsten Merkmale des *Seins überhaupt* seien, dann bestehen sie in der Widerständigkeit („Entgegensetzung“)

¹⁴¹ I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, Werke Band II, a.a.O., S. 136 (B 132). (Herv. i. Org.).

¹⁴² A.a.O., S. 49 f.

¹⁴³ J. G. Fichte: Wissenschaftslehre nova methodo. a.a.O., S. 37.

¹⁴⁴ A.a.O., S. 42

¹⁴⁵ A.a.O., S. 3.

¹⁴⁶ Vgl. a.a.O., S. 62.

¹⁴⁷ A.a.O., S. 42.

¹⁴⁸ J. G. Fichte: Die Bestimmung des Menschen, a.a.O., S. 22.

¹⁴⁹ Vgl. J. G. Fichte: Wissenschaftslehre nova methodo, a.a.O., S. 69.

gegen freie Willensäußerungen. „Handlung ist Tätigkeit, der unaufhörlich widerstanden wird, und nur diese Synthesis des Widerstandes ist es, durch die eine Tätigkeit des Ich anschaulich wird.“¹⁵⁰ Der in der Tathandlung erfahrbare freie Wille, das praktische Vermögen stellt zwar den Grund allen Philosophierens dar, stößt aber ständig auf die Widerständigkeit der wirklichen Welt. „Dass ich, worauf es ankommt, kurz zusammenfasse: *Alles Sein* bedeutet eine *Beschränktheit der freien Tätigkeit*.“¹⁵¹ Umberto Eco hat eine ähnliche Auskunft über das Sein des Seins gegeben: „Das Sein sagt, außer in der Metapher nie >>nein<< zu uns. Es gibt nur nicht die gewünschte Antwort auf unsere fordernden Fragen. Die Grenze liegt in unseren Wünschen, in unserem Streben nach einer absoluten Freiheit.“¹⁵² Wie kommt uns das Sein zum Bewusstsein? Die Auskünfte von Idealismus und Dogmatismus dazu sind einseitig. Die in der Tat „unhintergehbare“ Antwort Fichtes lässt sich als „Zirkel der Referenz“ beschreiben.

„Dies, dass der endliche Geist notwendig etwas Absolutes außer sich setzen muss (ein Ding an sich) und dennoch von der andern Seite erkennen muss, dass dasselbe nur *für ihn* da sei (ein notwendiges Noumenon sei), ist derjenige Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann. Ein System, das auf diesen Zirkel gar nicht Rücksicht nimmt, ist ein dogmatischer Idealismus; denn eigentlich ist es nur der angezeigte Zirkel, der uns begrenzt und zu endlichen Wesen macht; ein System, das aus demselben herausgegangen zu sein wähnt, ist ein transzendenter realistischer Dogmatismus.“¹⁵³

Ein *noumenon* bedeutet das Gedachte oder zu Denkende im Unterschied zum Sinnfälligen. Der „sich selbst setzende“ endliche Geist, das hat Fichte immer wieder betont, bekommt es zwangsläufig mit Gegensätzlichkeit überhaupt (dem NichtIch) zu tun. Aber das NichtIch kann *nicht* als das Absolute, (*absolutus*) von den Prinzipien unseres Erkenntnisvermögens völlig Losgelöste erfahren, bestimmt und bedacht werden. Es stellt immer nur *für uns* ein Ansich dar. Alles Ansichsein ist immer nur *für uns* ein Ansichsein. Aber damit entsteht die Gefahr des absolut idealistischen bzw. radikal konstruktivistischen Fehlschlusses: Dar aus, dass das Ansich immer nur für uns ein Ansich ist, folgt *nicht*, dass es *gleich* dem Fürunssein ist. Der dogmatische Idealismus (Konstruktivismus) begeht genau diesen Fehlschluss, während der „transzendente realistische Dogmatismus“ zu Unrecht den direkten und einzig wahren Zugriff auf das Sein an sich reklamiert. Erkenntnistheorien haben sich in der Geistesgeschichte immer schon auf verschiedene Weisen in diesem Zirkel bewegt, ohne aus ihm heraustreten zu können. Aufgrund der Konfrontation mit Idealismus und Dogmatismus bezeichnet Fichte seine Philosophie auch als „Real-Idealismus“ oder „Ideal-Realismus.“

¹⁵⁰ A.a.O., S. 63.

¹⁵¹ J. G. Fichte: Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, a.a.O., S. 62. Fußnote (Herv.i. Org.).

¹⁵² U. Eco: Kant und das Schnabeltier, München 2000, S. 71.

¹⁵³ J. G. Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), a.a.O., S. 198.

Über die Lehrsätze der >>Naturrechtsphilosophie<<.

Fichte will seine Naturrechtslehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre aufbauen und glaubt, dabei *formal* den Weg der Deduktion genau wie bei einem Syllogismus gehen zu müssen und zu können. Aber die Grundsätze der Naturrechtsphilosophie lassen sich ebenfalls als Strukturzusammenhang dreier Aussagen lesen, wobei das „Ich denke“ der Tathandlung die Rolle eines Dreh- und Angelpunktes aller Erfahrung und nicht die eines Axioms als oberster Satz einer deduktiven Beweisführung spielt. Die >>Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (1796)<< zielt ausdrücklich auf die Übertragung der Grundsätze der Wissenschaftslehre von 1794 in den konkreteren Kontext naturrechtlicher Bestimmungen.¹⁵⁴ So gesehen, wird *formal* der Weg einer *Konkretisierung des Strukturzusammenhanges* der drei Grundsätze gegangen. Es ist der Weg einer Anreicherung der abstrakten Ausgangsstruktur mit immer mehr konkreten Bestimmungen, bis der erwünschte empirische Konkretionsgrad der Rechtslehre erreicht ist. Dabei wäre auf allen Stufen der Konkretisierung Strukturisomorphie mit der allgemeinen Konfiguration der drei Grundsätze zu wahren! Fichtes Lehre vom Naturrecht liefert ein Beispiel dafür, wie das geschehen soll. *Inhaltlich* spielt dabei die Idee der Anerkennung eine zentrale Rolle. Hegel hat darauf nicht nur in seiner >>Jenaer Realphilosophie<<, sondern vor allem auch in seiner Parabel über Herr und Knecht aus >>Phänomenologie des Geistes<< zurückgegriffen.

Der erste Lehrsatz der Naturrechtslehre. Fichtes Naturrechtslehre gehört eindeutig zur Tradition des egalitären Naturrechtendenkens. Ihrem Wesen nach sind alle Menschen von Natur aus (*de natura*) gleich und gleichberechtigt. Das „erste Hauptstück“ beginnt im § 1 mit einem „Ersten Lehrsatz“, der auf die Tathandlung zurückgeht: „*Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben.*“¹⁵⁵ Das stellt in der Tat ein Pendant zum ersten Grundsatz der >>Wissenschaftslehre<< dar. „*In sich selbst zurückgehende Tätigkeit überhaupt (Ichheit, Subjektivität) ist Charakter des Vernunftwesens.*“¹⁵⁶ Eine „in sich zurückgehende Bewegung“ versteht sich als ein anderer Ausdruck für „Reflexivität“, für einen Vorgang und/oder einen Akt der aktiven Selbstbeziehung wie im Falle des Selbstbewusstseins. „Das Vernunftwesen soll in ihr sich selbst setzen, sich selbst zum Objekt haben“, heißt es an einer Stelle.¹⁵⁷

Einschub:

Aber Fichtes Tathandlung ist nicht mit der Spiegelmetapher identisch. Vor dem Spiegel macht sich das Individuum in einer Selbstbeziehung zum Objekt. Woher weiß denn unsereins, dass es sich bei dem Objekt im Spiegel um einen selbst handelt? Das Selbstbewusstsein wird bei der Spiegelmetapher notwendig immer schon *vorausgesetzt*, wenn das Subjekt *sich* in einem Spiegel betrachtet. Anderenfalls fände es nur einen merkwürdigen Zeitgenossen vor.

¹⁵⁴ J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (1796), Hamburg 1979.

¹⁵⁵ J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts, a.a.O., S. 17.

¹⁵⁶ Ebd. (Herv. i. Org.).

¹⁵⁷ Ebd.

Der zweite Lehrsatz der Naturrechtslehre. Es geht in Fichtes Naturrechtslehre um *endliche Vernunftwesen*. Für diese gilt: „Alles Bewusstsein beruht auf dem Selbstbewusstsein.“¹⁵⁸ Bewusstsein bedeutet Innesein von Anderem und anderen Personen. Für das endliche Vernunftwesen gibt es „Gegenstände“, die nicht mit ihm identisch sind (NichtIch). Dennoch ist das Bewusstsein von Gegenständen und vor allem anderen Personen nur auf der Grundlage der Reflexion (des Ich denke und handle) als Reflexionsgrund möglich. Von daher ergibt sich das Korrelat zum zweiten Grundsatz der >>Wissenschaftslehre<< im Hinblick auf das personale Nicht-Ich: „*Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin, auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen.*“¹⁵⁹ Jedes Subjekt begegnet nicht nur materiellen Gegebenheiten, sondern auch anderen Subjekten, die ihm mit ihren eigenen Ansprüchen gegenüberreten. Der erste Grundsatz der >>Wissenschaftslehre<< beschreibt die reine Ichfunktion des „Sichselbstsetzens“, also die idealtypisierte Einheit von Selbstbewusstsein und Selbstbestimmungsfähigkeit. Die Wissenschaftslehre geht ... aus von einer intellektuellen Anschauung, der der absoluten Selbsttätigkeit des Ich.“¹⁶⁰ Der zweite Grundsatz verdeutlicht, dass das Sichselbstdenken bei endlichen Vernunftwesen *in abstracto* nicht ohne die Widerständigkeit eines „Nichtich“ vollziehen lässt, wozu entscheidend das „Du“ gehört. Satz und Gegensatz erfassen die Funktion der *Ur-Teilung*. Der erste Lehrsatz der >>Naturrechtslehre<< konkretisiert das „sich selbst setzende“ *Ich* zu einem *endlichen Vernunftwesen*. Der zweite Lehrsatz bestimmt das Nicht-Ich auf einer konkreteren Stufe als Gegenstand einerseits, als *anderes Ich* (Du) andererseits. Auf dieser Stufe der Konkretisierung geht es offensichtlich 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.¹⁶¹ Die Tathandlung (die Aktivität des „Sichselbstsetzens“) kann mithin nur „vermitteltst des möglichen Gegensatzes“ zu Etwas, „das seinen Grund nicht in ihm hat“ vollzogen werden.¹⁶² Das NichtIch hat ist der *Daseinsgrund*, die materielle Basis des Subjekts. Es „ist der Charakter des Objekts, dass die freie Tätigkeit des Subjekts bei seiner Auffassung gesetzt werde, als gehemmt.“¹⁶³

Der dritte Lehrsatz der Naturrechtslehre. Der dritte Lehrsatz schließt Konfiguration der drei Prinzipien ab. Nun ist es die Frage: Wie sind die Gegenläufigkeiten

¹⁵⁸ Vgl. a.a.O., S. 48.

¹⁵⁹ J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts, a.a.O., S. 30.

¹⁶⁰ J. G. Fichte: Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, a.a.O.; S. 57.

¹⁶¹ „Ectypus“ bedeutet eigentlich das reliefartig Herausgeschnittene. Kant unterscheidet den *intellectus ectypus* vom *intellectus archetypus*. Endliche Vernunftwesen können nur „von außen“ kommende Sinneseindrücke mit Hilfe von Anschauungsformen (Raum und Zeit), sowie Begriffen und Urteilen sortieren, synthetisieren. Der *intellectus archetypus* bringt die Dinge unmittelbar dadurch hervor, dass er sie sich vorstellt oder ausspricht. „Am Anfang war das Wort.“

¹⁶² J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts, a.a.O.; S. 20.

¹⁶³ A.a.O.; S. 32. Fichte wirft in die Frage auf, wie das Ich überhaupt dazu kommt, „*auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen.*“

zwischen Ich und NichtIch zu denken, wenn im einfachsten Modell eine Interaktion zwischen Ich und Du als zwei Subjekte angenommen wird, die Selbständigkeit und Eigensinn aufweisen, aber zugleich in einem für beide bedeutsamen Verhältnis zueinander stehen? „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?“¹⁶⁴ Die Vereinigung des Gegensätzlichen bedeutet ja das logische Thema des 3. Grundsatzes. In welchem vernünftigen, vernunftfördernden Verhältnis können Selbstbestimmung und Bestimmtsein konkreter Subjekte zueinanderstehen? Der reale Gegensatz zwischen der Selbstbestimmungskompetenz des Subjekts und seinem Bestimmtsein durch bedeutsame Andere verliert seine logisch irreführende Erscheinungsform als *Dichotomie* oder *strikte Disjunktion*, wenn von einem Verhältnis der *Bestimmung zur Selbstbestimmung* ausgegangen wird: „Beide (Vernunftwesen – J. R.) 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.“¹⁶⁵ A als der Selbstbestimmungsfähiges Wesen steht B als ebenfalls autonomes Subjekt gegenüber. Sie *schließen* sich beide als Ich und Nichtich durch ihre Selbständigkeit wechselseitig *aus*. Aber die Kompetenz der Autonomie beim Denken und Handeln weisen sie *beide* trotz ihres Gegensatz-(Ausschluss-) Verhältnisses als *inneres Wesensmerkmal ihrer selbst* auf. Insofern gib es eine Gleichzeitigkeit von Einschluss und Ausschluss, die für dialektisches Denken charakteristisch ist. „Personen (gemeint sind jedoch Subjekte, nicht Personen als z.B. charakterlich geprägte Einzelne oder als Rollenträger – J.R.), als solche sollen absolut frei und lediglich von ihrem Willen abhängig sein. Personen sollen, so gewiss sie das sind, in gegenseitigem Einflusse stehen, und demnach nicht bloß von sich selbst abhängig sein.“¹⁶⁶ Dies bedeutet den Kern des Gegensatzes. Nochmals: Wie beides zusammen bestehen kann, das ist die grundsätzliche Frage an eine Vernunftordnung menschlicher Beziehungen. Wie ist das an der Oberfläche dichotomische Verhältnis des Bestimmtseins des Menschen und seiner Selbstbestimmung logisch angemessen zu denken? Nicht als Deduktion, sondern im Stile dialektischer Argumentationsfiguren!

Die Kompetenz der Reflexion fällt nicht einfach vom Himmel. Das Werden zum Subjekt ist nur in sozialen Prozessen der Bildung und Ausbildung möglich, deren ideales Ziel darin besteht, dass sich die Subjekte wechselseitig zur „Selbstbestimmung bestimmen.“ Die subjekttheoretisch konkretisierte Frage im Anschluss an den 3. Grundsatz lautet daher durchgängig: Wie kann der selbständige Einzelne seine Selbständigkeit bewahren und gleichzeitig den Bestimmungen des NichtIch in dessen doppelter Ausprägung als Materie und anderes Ich ausgesetzt sein? „Bestimmtsein“ durch das andere Ich bedeutet in diesem Falle nicht die kausale Manipulation, sondern den unabdingbaren Anstoß durch selbständige Andere zum eigenen selbstbestimmten Denken und Handeln. Er ist unerlässlich. Damit

¹⁶⁴ J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts, a.a.O., S. 32.

¹⁶⁵ A.a.O.; S. 33 (Herv. i. Org.).

¹⁶⁶

zeichnet sich erneut die Wendung zur Argumentationsfigur einer „Vermittlung der Gegensätze in sich“ ab, die ich oben dem 3. Grundsatz im Anschluss an Kants Freiheitsantinomie gegeben habe. Das Wesensmerkmal des einen Ich (Reflexivität als Einheit der Fähigkeiten des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung zum Handeln) ist die Quelle des Gegensatzes zum (personalen) Nicht-Ich, das jedoch das andere Ich trotz des fortbestehenden Gegensatzes ebenfalls als Wesensmerkmal in sich enthält. Gleichzeitig können diese Subjekte ihre Reflexivität nicht ohne fördernde Anstöße durch andere ausbilden und entwickeln. Nur unter Rückgriff auf diese Argumentationsfigur geht keiner der beiden „Charaktere“ trotz ihres Gegensatzes „verloren.“ Die Deutungshypothese bleibt also: Der dritte Grundsatz in der Naturrechtslehre mündet logisch in einer Argumentationsfigur Figur, die Adorno im Anschluss an Hegel als „Vermittlung der Gegensätze in sich“ bezeichnet.

Rechtsverhältnisse. Ein weiterer wesentlicher Schritt zur Konkretisierung des abstrakten Strukturzusammenhangs der drei Grundsätze führt in den Bereich der *Rechtsverhältnisse* zwischen den Menschen. „*Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen außer sich annehmen, ohne sich zu setzen als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältnis nennt.*“¹⁶⁷ Diese These impliziert zudem die Fragestellung: „*Wie ist eine Gemeinschaft freier Wesen, als solcher, möglich?*“¹⁶⁸ Die Antwort besteht im Hinweis auf die Utopie einer Gesellschaft, worin die wechselseitige Förderung und Anerkennung des freien Willens die durchweg beachtete Norm darstellte. Wäre dies der Fall, gäbe es zugleich Verhältnisse, die der „Rechtsformel“ entsprechen. Diese lautet – wie bei Kant¹⁶⁹ – „beschränke deine Freiheit so, dass der andere neben dir auch frei sein könne ...; denn eine Gemeinschaft freier Wesen“ kann nicht bestehen, „wenn nicht jeder diesem Gesetze unterworfen ist.“ „*Wenn eine Gemeinschaft freier Wesen, als solcher, möglich sein soll, so muss das Rechtsgesetz gelten.*“¹⁷⁰ Das Rechtsgesetz ist kein „mechanisches Naturgesetz, sondern ein Gesetz für die Freiheit.“¹⁷¹ Es liegt auf der Hand, dass Fichte bei all diesen Überlegungen an die Rechtsphilosophie von Kant und nicht zuletzt an dessen Utopie einer Vernunftordnung menschlicher Beziehung als „Reich der Zwecke“, als ein System wechselseitiger Anerkennung der Menschen als Zweck an sich selbst gedacht hat. Fichte erweckt gelegentlich den Eindruck, dass er sich zu all dem an Kants Unterscheidung von *Moralität* und *Legalität* orientiert. Es gibt Handlungen, die äußerlich *plichtgemäß* sind, obwohl die Akteure sich nur aus taktischen Gründen an das Sittengesetz (den Kategorischen Imperativ) halten. Es gibt demgegenüber Handlungen, die *aus Pflicht* getan werden. Das Sittengesetz ist in diesem Falle fest in den Gesinnungen der Menschen verankert. Das

¹⁶⁷ A.a.O., S. 40. (Herv. i. Org.).

¹⁶⁸ A.a.O., S. 85. Herv. i. Org.).

¹⁶⁹ „Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann etc.“ I. Kant: Die Metaphysik der Sitten, Werke in sechs Bänden (Ed. Weischedel), Band IV, a.a.O., S. 337.

¹⁷⁰ A.a.O., S. 89.

¹⁷¹ A.a.O., S. 91.

Anerkennungsprinzip im Allgemeinen schließt jedoch im Kern Moralität und Legalität zusammen. Denn wechselseitige Anerkennung ist sowohl Ausdruck der Orientierung am Sittengesetz, als auch Grundlage des Rechtsprinzips, wenn andere Subjekte z.B. unter Rücksicht auf deren Interessen respektiert werden und eine Bereitschaft besteht, die eigene Freiheit der Willkür zugunsten der Freiheit anderer zu beschränken.

6. Anthropologische Prämissen und Anerkennungsbeziehungen.

„Die Natur hat alle ihre Werke vollendet,
nur von den Menschen zog sie die Hand ab,
und übergab ihn gerades dadurch an sich
selbst, Bildsamkeit als solche ist der
Charakter Menschheit.“¹⁷²

Fichte kommt immer wieder auf die grundlegende Bedeutung der Ur-Teilung (in Ich und NichtIch) zurück. Sie ist und bleibt die Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewusstseins endlicher Vernunftwesen. Es „ist der Charakter des Objekts, dass die freie Tätigkeit des Subjekts bei einer Auffassung gesetzt werde als gehemmt.“¹⁷³ Doch Gegenständlichkeit als Hemmnis, Hindernis, Problem macht sich entscheidend in der Widerständigkeit gegen freie Willensäußerungen des Subjekts bis hin zur Tücke des Objekts oder Bösartigkeit des anderen Subjekts bemerkbar. Die Aufforderung zum Sichselbstdenken, zur „Tathandlung“ wodurch das Subjekt seiner Spontaneität des „Ich denke und handle“ innewird, die Anstöße zur Tathandlung als Demonstration der Fähigkeit zur Reflexion auf sich sowie als Bewusstsein vom NichtIch geht im idealen Fall von anderen selbstständigen Subjekten aus. Die Tathandlung erfolgt aufgrund einer „Aufforderung an dasselbe (= Subjekt – J.R.), sich zu einer Wirksamkeit zu entschließen.“¹⁷⁴ Aber diese Anstöße zur Reflexion, zum Innewerden seiner selbst auf dem Wege eines selbstbestimmten Gedankenexperiments, weisen keineswegs den Charakter kausaler Bestimmungen auf. Das Vernunftwesen „soll durch die Aufforderung keineswegs bestimmt, nezessitiert (= genötigt – J.R.) werden, wie es im Begriffe der Kausalität das Bewirkte durch die Ursache wird, zu handeln; sondern es soll nur zufolge derselben sich selbst dazu bestimmen.“¹⁷⁵ Das angesprochene Subjekt muss die Aufforderung zur Tathandlung natürlich verstehen und akzeptieren können. Das anthropologische Fazit aus den Überlegungen zu Genesis der Tathandlung lautet daher: „Das vernünftige Wesen kann sich nicht setzen, als ein solches, es geschehe denn auf dasselbe eine Aufforderung zum freien Handeln ...“¹⁷⁶ Und diese Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit durch andere Subjekte entspricht nach Fichte dem, „was man Erziehung nennt.“¹⁷⁷ Th. W. Adornos Konzept der

¹⁷² J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts, a.a.O., S. 80.

¹⁷³ A.a.O., S. 32.

¹⁷⁴ J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts, a.a.O., S. 33.

¹⁷⁵ A.a.O., S. 36.

¹⁷⁶ A.a.O., S. 38.

¹⁷⁷ A.a.O., S. 39.

„Erziehung zur Mündigkeit“ impliziert den gleichen Grundgedanken. Hinter all dem steht im Grunde eine Kernvorstellung der philosophischen Anthropologie, die Fichte so zusammenfasst: „Der Mensch (so alle endlichen Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch.“¹⁷⁸

Diese Überlegungen stehen in einem engen Zusammenhang mit der Kategorie der *Anerkennung*. „Keines (der endlichen Vernunftwesen – J. R.) kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln.“¹⁷⁹ Die Wurzeln der anerkennungsethischen Überlegungen sind natürlich fest in der Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs von Kant verankert. Dieser gebietet ja, dass sich die Subjekte wechselseitig als Zweck an sich selbst achten, also nicht instrumentalisieren, manipulieren oder gar gewaltförmig unterdrücken. Geboten ist die Achtung der Würde der anderen Subjekte in der Form der Förderung und Bestätigung ihres freien Willens – solange sie diesen nicht ihrerseits zu Zwecken der Repression missbrauchen. Anerkennung bedeutet von der logischen Struktur dieses Beziehungstyps her eine „Vereinigung Entgegengesetzter in Eins“, mithin eine dialektische Vermittlung.¹⁸⁰ D.h.: Ich und anderes Ich sind einander entgegengesetzt. Es handelt sich jedoch nicht um einen destruktiven Gegensatz, sondern um den Ausdruck von Selbständigkeit der je einzelnen Subjekte, um ihr Vermögen der Reflexion, wodurch sie sie sich überhaupt irgendetwas oder irgendwelchen Anderen entgegensetzen, von ihnen abgrenzen können. Doch ohne deren Anstöße zur Selbständigkeit hätte die Autonomie keine Aussichten auf Entstehung und Fortbestand. Zur Reflexion gehört die Kompetenz der *Selbstbestimmung*. Aber diese Kompetenz kennzeichnet zugleich alle anderen Vernunftwesen und es bedarf der wechselseitigen *Anerkennung* als Förderung und Unterstützung des freien Willens durch Subjekte und Umstände. Der Begriff der Individualität ist also zugleich ein „*Wechselbegriff*.“¹⁸¹ Fazit: „So gewiss ich mich als Individualität setze, so gewiss mute ich allen mir bekannten vernünftigen Wesen, in allen Fällen des gegenseitigen Handelns an, mich selbst für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen.“¹⁸² Beziehungen, die dieser Idee entsprechen, bezeichnet Fichte als *Rechtsverhältnisse*. Doch im Grunde ähnelt seine Bestimmung viel mehr der Lehre vom Sittengesetz bei Kant.

Individuen als endliche Wesen haben natürlich eine leibliche Existenz, einen Körper. In seiner leiblichen Existenz unterliegt der Mensch vielfältigen Einwirkungen. Doch Vernunftwesen wirken in Anerkennungsverhältnissen „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.“¹⁸³ Darin ist ein weiterer Nachhall der Anerkennungsformel des Kategorischen Imperativs in der >>Grundlegung zur Metaphysik der

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ A.a.O., S. 44.

¹⁸⁰ Vgl. a.a.O., S. 47.

¹⁸¹ Ebd.

¹⁸² A.a.O., S. 51.

¹⁸³ A.a.O., S. 69. (Herv. i. Org.).

Sitten<< Kants deutlich zu vernehmen. „Sinn“ bedeutet hierbei wahrscheinlich so viel wie „Zweck an sich selbst.“ Denn geboten ist, dass sich die Individuen wechselseitig als selbständige Wesen anerkennen und behandeln und nicht gar durch physischen Druck oder gar Gewalt für die eigenen Zwecke instrumentalisieren. Fichte sieht es zum Schluss des ersten Hauptteils seiner Naturrechtslehre als eine „bedenkliche Frage“ an die Philosophie an, wie wir dazu kommen, „auf einige Gegenstände der Sinnenwelt den Begriff der Vernünftigkeit zu übertragen, auf andere nicht?“¹⁸⁴ Diese Übertragung hat entscheidend mit der anthropologischen Bestimmung des Menschen zu tun. Hinter Fichtes Fragestellungen stehen immer auch Prämissen der philosophischen Anthropologie. Er greift darauf ausdrücklich zurück. In der >>Grundlage des Naturrechts<< begründen sie ein Menschenbild, dessen Varianten sich im Ausgang von J. G Herder (1744-1803) über Fichte und Nietzsche bis hin zu Arnold Gehlen (1904-1976) verfolgen lassen: „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.“¹⁸⁵ 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.“¹⁸⁶ Arnold Gehlen schließlich bezeichnet den Menschen als ein Mängelwesen.“ „Jedes Tier bewegt sich wenige Stunden nach seiner Geburt, und sucht seine Nahrung an den Brüsten der Mutter“ und wird in einem starken Ausmaß von Instinkten bewegt. Menschenkinder bedürfen der „freien Hilfe der Menschen.“ Ohne deren Unterstützung könnten sie nicht überleben. Ist der Mensch auch „ein Tier, so ist er ein äußerst unvollkommenes Tier, und gerade darum ist er kein Tier“, sondern der Erziehung, Bildung und Ausbildung bedürftig und fähig.¹⁸⁷ „Durch diese äußerste Hilflosigkeit ist die Menschheit sich selbst und hier zuvörderst die Gattung an die Gattung gewiesen.“¹⁸⁸ Da die Menschheit in diesem Sinne auf sich selbst gestellt, selbständig ist, muss sie Kinder als „sekundäre Nesthocker“ (Portmann) zu einer selbständigen Lebensführung befähigen. Das ist ein praktisches Problem, bestimmt kein technisches. *Fazit:* „Der Mensch (so alle endlichen Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch.“¹⁸⁹ Er kann sich „am entgegengesetzten Nicht-Ich überhaupt erst fühlen und erfahren“ und nur durch die Anstöße des anderen Ich seine Selbständigkeit ausbilden und erhalten.¹⁹⁰

Ich denke, dieser Rekonstruktionsversuch von Motiven des frühen Denkens Fichtes hat gezeigt, dass sich seiner Erkenntnistheorie die Problematiken und Problemstellungen sämtlicher Erkenntnistheorien entnehmen lassen und dass seine Anerkennungslehre ein nicht nur bei Hegel nachwirkendes Potential für

¹⁸⁴ A.a.O., S. 80.

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ Aus F. Nietzsches nachgelassenen Schriften von 1884.

¹⁸⁷ Beide Zitate in J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts, a.a.O., S. 81.

¹⁸⁸ A.a.O., S. 82.

¹⁸⁹ A.a.O., S. 39.

¹⁹⁰ A.a.O., S. 30 f.

gesellschaftskritisches Denken enthält. Dass sich Nationalisten, Chauvinisten und Neo-Faschisten auf Äußerungen Fichtes berufen können, dokumentiert die gleiche Ambivalenz, welche sich in den Bezugnahmen auf Hegels Staatsphilosophie auftut: Apologet des preußischen Obrigkeitsstaates, wenn nicht (z.B. nach K.R. Popper) Vorläufer des Nazismus oder Analytiker der „Staatsgesellschaft“ im Lichte der Idee der konkreten Freiheit? Wo doch Hegels in seinen Schriften zur Rechtsphilosophie dem *freien Willen* und *freien Willensverhältnissen* entscheidend nachgeht?

TEIL III: G. W. F. HEGEL.¹⁹¹

Im Bereich großer Philosophie ist Hegel wohl der einzige, bei dem man buchstäblich zuweilen nicht weiß und nicht bündig entscheiden kann, wovon überhaupt geredet wird, und bei dem selbst die Möglichkeit solcher Entscheidung nicht verbrieft ist.¹⁹²

7. *Die Subjekte und der Geist als Subjekt und als Übersubjekt.*

Wortwörtlich übersetzt stellt die >>Phänomenologie<< eine Lehre von den Erscheinungen dar. Die Frage ist, wie etwas für uns, letztlich für „den Geist“ – zunächst als Inbegriff aller kognitiven Fähigkeiten der Menschen verstanden – in Erscheinung tritt, empfunden, erkannt, bedacht und gewusst wird. Wenn es um das Wissen von „uns“ als Alltagsmenschen geht, dann lässt sich das Programm von Hegels Phänomenologie auch als „Darstellung des erscheinenden Wissens“ verstehen. Darunter ist nicht zuletzt der empirische, alltagsweltliche Wissensvorrat verstehen.¹⁹³ Die Kritik des Alltagsverstandes bewegt sich im Rahmen *des* Bezugsproblems sämtlicher Erkenntnistheorien: im Rahmen des Problems der *Referenz*. Was sind die Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnisinstanz, sich auf Gegenständlichkeit überhaupt beziehen zu können? Die oberste Erkenntnisinstanz, um deren *Wissen* und *Wissensmöglichkeit* es geht, heißt bei Hegel „der Geist.“ Er ist das *Subjekt* der Erkenntnis. Für die Gegenständlichkeit, das *Objekt*, gibt es bei Hegel Kategorien wie „Ansichsein“. Er verwendet zudem den Begriff der „Wahrheit“ nicht nur für das Zutreffen einer Aussage auf den Sachverhalt, sondern auch für das, was „in Wahrheit“ da ist bzw. als objektiv daseiend angesehen wird. So gesehen bemüht sich die >>Phänomenologie<< um Analyse und Kritik des Verhältnisses von Wissen und Wahrheit in der Entwicklungsgeschichte des Geistes. Aber wer oder was ist der Geist, dessen Entwicklung in der >>Phänomenologie<< über die Stufen „Bewusstsein“, „Selbstbewusstsein“ und *absoluter* „Geist“, zugleich in Rücksicht auf eine Reihe seiner konkreten geschichtlichen Ausprägungen dargestellt wird?

Hegel bezeichnet *Geist* als den „erhabenste(n) Begriff“, der „der neueren Zeit und ihrer Religion angehört.“¹⁹⁴ In seiner Erscheinungsform als „absoluter Geist“ offenbart er sich als der eine Gott. „Geist aber kann Gott nur heißen, insofern er als *sich* in sich *selbst mit sich vermittelt* gewusst wird. Nur so ist er *konkret*, lebendig und Geist ...“¹⁹⁵ Diese Vermittlung mit sich selbst versteht sich als Prozess, in dem der Geist am Ende seiner geschichtlichen Entwicklung begreift, dass er es

¹⁹¹ Kürzende Überarbeitung von J. Ritsert: Summa Dialectica. Ein Lehrbuch zur Dialektik, Weinheim/Basel 2017 sowie ders.: Reminiszenzen 3: Passagen, Interpretationsvorschläge für Hegeltexpte, Frankfurt/M 2020 (unveröffentlichtes Manuskript).

¹⁹² Th. W. Adorno: Drei Studien zu Hegel, Frankfurt/M 1963, S. 107.

¹⁹³ G. W. F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt/M 1970, WW 3, S. 72.

¹⁹⁴ A.a.O., S. 28.

¹⁹⁵ G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, WW 8 und 9, § 74.

beim scheinbaren Anderssein der Sachverhalte in der Welt außerhalb des Geistes letztlich mit seiner eigenen Schöpfung zu tun hatte. Die These von der Vermittlung des Geistes mit sich selbst bedeutet das bekannte und viel kritisierte Markenzeichen des Hegelschen Denkens als absoluter Idealismus bzw. Identitätsphilosophie. Der absolute Geist, so lautet die zentrale These, könnte sich selbst nicht als etwas Bestimmtes, Konkretes erfahren, wenn er *sich* keine „Gegenständlichkeit“ (wie die Natur) entgegengesetzte und *sich* „vermittelt“ über das scheinbar Entgegenstehende in einem langen Prozess der Selbsterkenntnis zum absoluten Wissen emporgearbeitet hätte. Der Geist begreift in allem *scheinbaren* Anderssein *seine* eigene Entäußerung (*theoretischer Geist*), befreit sich vom Widerstand des scheinbar Entfremdeten (*praktischer Geist*) und arbeitet sich zur Einsicht auf den Standpunkt Gottes empor (absoluter Geist als *In-Begriff*). Am Ende steht also die Einsicht, dass das scheinbar Entgegengesetzte immer schon mit dem Geist *identisch* war (Identitätsphilosophie). Mit dem *Begriff*, der *absoluten Idee* hebt der Geist am Ende seine Entfremdung von sich selbst auf.

Dieser Grundgedanken wegen können hegelkritische Junghegelianer wie Ludwig Feuerbach (1804-1872) schreiben: „Gott ist (bei Hegel – J.R.) ein denkendes Wesen, aber die Gegenstände, die er denkt, in sich begreift, sind, wie sein Verstand, *nicht unterschieden von seinem Wesen*, so dass er, indem er die Dinge denkt, nur *sich selbst* denkt, also in *ununterbrochener Einheit mit sich selbst* bleibt.“¹⁹⁶ Die seitdem einhellig kritisierte identitätsphilosophische *Hauptlinie* beim Aufbau seiner Philosophie entspricht zweifellos den manifesten Absichten Hegels. Es liegt jedoch auf der Hand, dass das Verhältnis eines Übersubjekts zu sich selbst an der *Reflexion*, an den Kompetenzen des Selbstbewusstseins (Wissen um sich selbst) und der Selbstbestimmung (freier Wille) wirklicher Menschen abgelesen wurde. Wir sind endliche Wesen. Zu deren Wesensmerkmalen gehört, dass sie das Nicht-identische etwa in seiner Ausprägung als Natur weder hervorgebracht haben, noch wirklich konsequent wegdenken können.¹⁹⁷ Die Kritik des Alltagsverstandes kann jedoch auch in eine andere Richtung zielen. „Beim Bewusstsein haben wir gewöhnlich den Gegenstand vor uns, oder wir wissen nur von dem Gegenstande und wissen nicht von uns.“¹⁹⁸ „Unser“ alltagsweltliches *Bewusstsein* von Sachverhalten in der Welt ist mithin selbstvergessen. „Unser gewöhnliches Wissen stellt sich nur den *Gegenstand* vor, den es weiß, nicht aber zugleich sich, nämlich das Wissen selbst.“¹⁹⁹ Selbstreflexion bedeutet Abstandnahme vom Alltagswissen und seiner Selbstvergessenheit. „Insofern wir uns das *Bewusstsein* vorstellen, sind wir uns des Bewusstseins bewusst oder haben wir ein Bewusstsein des Bewusstseins.“²⁰⁰ Damit erweitert sich das Bewusstsein zum Bewusstsein seiner selbst, zum *Selbstbewusstsein*. „Allein der Mensch kann als denkender auf seine Triebe,

¹⁹⁶ L. Feuerbach: Kleine Schriften, Frankfurt/M 1966, S. 156.

¹⁹⁷ Hegel hat sogar schon eine gewisse Vorstellung von den Schranken des Unbewusstseins: Wir „haben vieles, auch schon Körperliches *bewusstlos*; [...] auch geistigerweise sind wir vieles, was wir nicht wissen.“ „Wir“, das sind wir als sterbliche Wesen. WW 4, S. 212.

¹⁹⁸ Ebd.

¹⁹⁹ A.a.O., S. 111.

²⁰⁰ A.a.O., S. 212. (Herv. i. Org.).

die an sich für ihn Notwendigkeit haben, *reflektieren* [...] Der (individuelle? – J.R.) Geist hat Reflexion.“²⁰¹ Für Hegel ist es zudem anthropologisch ganz klar: „Der Mensch ist ein freies Wesen. Dies macht die Grundbestimmung seiner Natur aus.“²⁰² Bewusstsein seiner selbst und freier Wille gehören also zusammen. Aber nur der absolute Geist und damit zugleich *der an und für sich* freie Willen unterliegen keinen lebensweltlichen Beschränkungen, schon gar nicht den inkonsistenten, vor- oder unbewussten Neigungen der menschlichen Individuen. Damit ergibt sich das Stufenschema: *Bewusstsein*, *Selbstbewusstsein* und *Geist*. Die Hegel Absichten entsprechende Hauptlinie der Darstellung zielt auf den Prozess des „*reine(n)* Selbsterkennen(s)“ gottgleichen Subjekts im „absoluten Anderssein. Dieser Äther als *solcher*, ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das *Wissen im allgemeinen*.“²⁰³

Die Kritiken am absoluten Idealismus Hegels, an der Verkehrung des materiellen Seins in ein Gedankenprodukt, also in das Gedachtsein durch den absoluten Geist, folgen seitdem den Fluchtlinien von Junghegelianern, nicht zuletzt den Einwänden von Marx. Alles was ist, ist für Hegel bloßes Attribut des Geistes: „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.“²⁰⁴ Doch die Natur, der Stoff menschlicher Arbeit, wird absolut idealistisch als „die Idee in der Form des Andersseins“ des Geistes selbst behandelt.²⁰⁵

Hauptdimensionen des Hegelschen Geistbegriffes und ihre Transformation.

Die Generallinie der Darstellung – ich bezeichne sie als den *Pfad 1*, dem die üblichen Auslegungen und Kritiken der Hegelschen Identitätsphilosophie dessen Intention gemäß folgen – verweist auf einige inhaltliche Hauptdimensionen des Hegelschen Geistesbegriffes. Doch nach meiner Deutungshypothese ist ein zweiter Pfad der Interpretation möglich. Er bezieht sich auf Sinnmöglichkeiten, welche die Texte selbst eröffnen. Auf dem latenten *Deutungspfad 2* erscheint der Hegelsche Geist in einem anderen, nicht absolut idealistisch eingefärbten Gewand zusammen mit der Frage, wie beide Pfade miteinander vermittelt sind. Wie erscheint

²⁰¹ WW 4; 219.

²⁰² WW 4; 227.

²⁰³ WW 3; 29.

²⁰⁴ 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.

²⁰⁵ WW 8/9; § 247.

also der Geist, wenn er tatsächlich nicht bloß als metaphysisches Übersubjekt auftreten soll? Wie lässt sich auf eben jene Eigenschaftsdimensionen zurückgreifen, welche in dem theologischen bzw. spekulativen Geistbegriff aufgehoben sind, aber zugleich als entscheidende Wegemarken auf dem zweiten Pfad der Deutung begreifen? Die Dimensionen des ersten Pfades sowie ihre Transformationen auf dem zweiten sind:

1. *Unendlichkeit (Absolutheit: Unbedingtsein):*

Pfad 1: „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.“²⁰⁶ Demzufolge existiert die Natur, die Materie, nicht *außerhalb* des Geistes; denn sonst wäre er bedingt; nicht unendlich, sondern begrenzt. Der Geist begibt sich auf den Weg der *Selbsterkennens im absoluten Anderssein*, an dessen Ende der Begriff als der alles Sein beinhaltende *absolute Geist* steht. Die Gesellschaft bedeutet ebenfalls eine Erscheinungsform des „objektiven Geistes.“

Pfad 2: Es ist in allen Zweigen der Wissenschaft möglich, sinnvoll und üblich, sich einen Begriff von einem Tatbestand zu machen, den es in seiner als vorbildlich gedachten Ausprägung, in seiner reinen, idealen Gestalt beim gegenwärtigen Stand des Wissens so überhaupt nicht geben kann und nach allem, was absehbar ist, auch so niemals geben wird. Es ist extrem unwahrscheinlich, dass jemand für seine Flugmaschine Abkürzungen im Hyperraum findet, um schlagartig Millionen von Lichtjahren Abstand zwischen den Gestirnen zu überbrücken. Es handelt sich um streng *kontrafaktische* Annahmen, um eine uneingeschränkte *Idealisierung*. Kontrafaktische Annahmen sind nicht wahr oder falsch, sondern tauglich oder untauglich. (Auch wenn sie einzelne Bezüge auf tatsächliche Sachverhalte enthalten, die zutreffen sollten). Im Bereich der Ethik geht es um eine *Idealvorstellung*, um eine Vorstellung von Vollkommenheit. Eine Idealvorstellung von der praktischen Vernunft stellt bei Hegel „der absolut freie Wille“ dar.²⁰⁷ Das wäre ein Wille, der *unbedingt*, mithin durch überhaupt keine Umstände, Einwirkungen, Zwänge bedingt wäre. Er könnte sich ohne jede Einschränkung selbst und selbstbewusst ein Gesetz geben, so wie es dem Wort „Autonomie“ letztendlich 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.“²⁰⁸ Es gibt dieser kontrafaktischen Annahme zufolge nichts, was dem Willen fremd oder von ihm entfremdet wäre, was als etwas anderes in der Wirklichkeit wirksam werden könnte, das ihm Beschränkungen auferlegt. Er erreicht die unbedingte Selbstverwirklichung. 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

²⁰⁶ G.W.F. Hegel: WW 13; S. 128.

²⁰⁷ WW 4; 226.

²⁰⁸ G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, WW 7; § 22.

sich selbst bezieht, so wie damit alles Verhältnis der *Abhängigkeit* von etwas *anderem* hinwegfällt.“²⁰⁹ Bei der Idee des absolut freien Willens handelt es sich – so gesehen – um eine streng kontrafaktische Vorstellung, die jedoch bei der näheren Bestimmung von Willensverhältnisse in der geschichtlichen Wirklichkeit hilfreich sein kann. 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 und/oder unvermeidbaren *Zwängen*. Zwänge entstammen einerseits dem Unbewussten, andererseits der gezielten Repression und/oder dem „stummen Zwang der Verhältnisse“ (Marx). *Faktisch unbedingt* wären jedoch Verhältnisse, in denen Gewalt, Unterdrückung, Ausbeutung und Manipulation keine Rolle mehr spielten. Es lässt sich vorstellen, dass es sie geben könnte. Dieser Gedanke steckt z.B. in Adornos Idee der „versöhnten Gesellschaft.“ Eine solche Gesellschaft wäre gewiss nicht frei von Gegensätzen, wohl aber frei von *destruktiven* Gegensätzen. In praktischen Dingen kann auf diese *Idee* (die Idealvorstellung) der Freiheit nicht verzichtet werden. Sie vermag zur Einsicht in die tatsächlichen Chancen von Autonomie sowie ihrer Verwirklichung helfen. Idealisierungen bedeuten offensichtlich ganz was anderes als die Erscheinung eines Übersubjekts.

2. *Absolute Selbstbezüglichkeit* (uneingeschränkte Reflexivität):

Pfad 1: Alle inneren Differenzierungen, sämtliche Besonderungen, die den Geist gleichsam spezifizieren, stellen eine „durch ihn gesetzte [...] Grenze und Schranke“ dar. Er unterliegt am Ende keinen Fremdbestimmungen, keinen Beeinflussungen, Bedingungen und Zwängen, sondern zeichnet sich dadurch aus, dass er „mit seinem Anderen sich in freier Allgemeinheit mit sich selbst zusammenschließt.“²¹⁰ Die Differenzierungen des Geistes stellen das Ergebnis einer Entgegensetzung als Selbstunterscheidung dar, die er am Ende als Entfremdung von sich selbst aufhebt. Das Wirkliche ist eine Wirkung des Geistes, Materie ist geistiger Stoff.

Pfad 2: *Absolut* frei wäre derjenige Wille, welcher nichts als seine *eigene Freiheit* zum Gegenstand hat. Doch unter der Voraussetzung, dass die *Konkretion* des Willens an die Lebensäußerungen der endlichen Subjekte gebunden ist, kann die Selbstbezüglichkeit „des“ freien Willens letztlich nur darin bestehen, dass die autonomen Willensäußerungen der Einzelnen die Freiheit, welche für sie selbst wesentlich ist, als Wesensbestimmung in konkreten und selbständigen Anderen als deren Freiheit erkennen und anerkennen (Fichte). Damit handelt es sich um eine Beziehung eines konkreten Subjektes auf sich in Gestalt eines eigenen Wesensmerkmals, welches zugleich eine immanente Wesensbestimmung der *selbständigen* Anderen darstellt. Das heißt in der Praxis, dass der Wille des einzelnen Subjekts die Freiheit (damit die Würde) der anderen Subjekte achtet und unterstützt,

²⁰⁹ A.a.O.; § 23.

²¹⁰ WW 13; 129.

sowie es seinerseits die gleiche *bewusste* Anerkennung durch alle anderen erfährt. „Insofern jeder als ein freies Wesen anerkannt wird, ist er eine *Person*“, genauer: ein *Subjekt*.²¹¹ Darüber hinaus gehört zur Idee einer konkreten und objektiven Freiheit natürlich noch das Vorhandensein von besonderen Institutionen sowie allgemeiner gesellschaftlicher Strukturen und Prozesse, welche den freien Willen und das Selbstbewusstsein der einzelnen stützen und fördern. Auch der „objektive Geist“ ist kein Übersubjekt, sondern Ausdruck für die Sphäre „gesellschaftlicher Objektivität“, für das System der Institutionen, Organisationen, der überindividuellen Strukturen und Prozesse, ohne deren die Autonomie bestätigenden Aktionen und Prozesse, individuelle Freiheit bedroht ist. Deswegen bedeutet „Freiheit“ letztendlich *konkrete Freiheit* und geht nicht in der individuellen Freiheit auf.

3. *Allgemeinheit*:

Pfad 1: Der absolute Geist ist absoluter und allgemeiner *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.“²¹² Der absolute Begriff stellt mithin 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 eigene, reich bestimmte Verwirklichung.

Pfad 2: Der absolut freie Wille kann der Idee nach nur *allgemein* sein, da er an keine schrankensetzende Einzelheit oder Besonderheit, an keine Partikularität gebunden ist. Ich lege im Hinblick auf die praktische Philosophie „Allgemeinheit“ in diesem Falle 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.*“²¹³ Gemeint ist die Allgemeinheit als „Menschheit.“ Es geht um die allumfassende Würde der Subjekte – der Idee nach. Die daran gemessene Realität ist oftmals meilenweit davon entfernt.

4. *Konkretion*:

Pfad 1: Konkreter Träger des reinen und absolut freien Willens im Horizont absoluten Wissens ist und bleibt „der Geist.“ Konkret ist er als alles einbegreifendes Übersubjekt. „Denn der Geist ist das Wissen seiner selbst in seiner Entäußerung.“²¹⁴ Oder: „Der absolute Geist ist dieses, dass er sei das ewige sich selbst

²¹¹ WW 4; 233.

²¹² WW 13; 145.

²¹³ I. Kant: WW IV.; S. 61 (Herv. i. Org.).

²¹⁴ WW 3; 552.

gleiche Wesen, das sich ein Anderes wird und dieses als sich selbst erkennt.“²¹⁵ Der absolute Geist stellt sich durchweg als eine Art allwissendes und absolut frei agierendes Übersubjekt heraus, das Hegel gewiss nicht zufällig als „Gott“ bezeichnet. Es geht wie immer um das *reine Selbsterkennen des Geistes im absoluten Anderssein*. Aus all dem folgt: *Konkret* ist der Geist, weil er die alles übergreifende und alles in sich einbegreifende *Allgemeinheit* verkörpert, worin alle Besonderheiten und Einzelheiten aufgehoben sind. „Der absolute Geist ist ebenso ewig in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität.“²¹⁶ Das „Nichtidentische“ (Adorno) wird am Ende getilgt.

Pfad 2: Auf dem zweiten Pfad der Interpretation ist „der“ bewusste Wille keine überindividuelle und doch zugleich *personengleich* vorgestellte Instanz wie „der Geist.“ Es lässt sich auf Hegel selbst da verweisen, wo er betont, *konkret* (wirklich und wirksam) werde „der“ freie Wille nur in und durch Lebensäußerungen der einzelnen Subjekte. „Nur im Willen, als subjektivem, kann die Freiheit oder der *an sich seiende Wille* wirklich sein.“²¹⁷ Das Substantiv „der Wille“ stellt so gesehen nichts als eine brauchbare, manchmal aber sprachlich irreführende Abkürzung dar. „Der“ freie Wille verkörpert mithin keine Substanz, auch kein eigenständiges Subjekt, sondern bedeutet eine Kompetenz, worüber die konkreten Subjekte in je verschiedenen Graden verfügen. Der vernünftige Wille entspricht demnach dem freien Willen der einzelnen Person, dessen Inhalt die Form der *Allgemeinverbindlichkeit*, der Allgemeingültigkeit erreichen kann und müsste. 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.“²¹⁸ 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.²¹⁹ Ganz ohne jeden Vorschein dieser Idee ist die wirkliche Geschichte trotz aller Rückschläge und Ideologisierungen, die sie erlitten hat und weiterhin erleidet, nicht geblieben.

Deutungshypothese zum Zusammenhang zwischen Pfad 1 und Pfad 2:

E scheint mir möglich, die Elementarform einer strikten Antinomie als logisches Prinzip der Verbindung der beiden Pfade zu behandeln.²²⁰ Zwei Sachverhalte (hier: zwei Reihen) stehen 1. In einer Beziehung des grundlegenden Unterschiedes, wenn nicht des Gegensatzes (Disjunktion; Ausschluss) zueinander. Entweder „der Geist“ ist ein Übersubjekt *oder* (= ausschließendes „oder“) es geht um

²¹⁵ WW 19; 409.

²¹⁶ WW 8/9; § 554.

²¹⁷ G. W. F. Hegel: WW 7.; § 106.

²¹⁸ G. W. F. Hegel: WW 4; S. 224.

²¹⁹ A.a.O.; S. 228.

²²⁰ Vgl. dazu ausführlicher J. Ritsert: *Summa Dialectica*. Ein Lehrbuch zur Dialektik, Weinheim/Basel 2017.

„geistige Phänomene, um die Reflexion als Kompetenz von *konkreten* Subjekten. 2. Trotzdem enthält jede der beiden Reihen wesentliche Merkmale der anderen *in sich* (Implikation; Einschluss). 3. Ein drittes für eine strikte Antinomie charakteristisches Merkmal deckt sich mit der zentralen Thema Hegels: mit der *Selbstbezüglichkeit*. (So wie der Geist sich im Anderssein auf sich selbst bezieht). Die Reflexion als Einheit der Vermögen des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung als Wesensmerkmal des je *einzelnen* Subjekts stellt zugleich ein *allgemeines* Wesensmerkmal aller anderen mündigen Subjekte dar. Insofern kann sich das Individuum auf eine *wesentliche Bestimmung seiner selbst* als grundlegendes Merkmal der anderen Subjekte *beziehen*. Das wäre eine denkbare Übersetzung von Formulierungen von Hegel wie: „Beisichsein um (gegensätzlichen) Anderssein.“

Im Hinblick auf die beiden Deutungspfade ergibt sich: Der Pfad 1 enthält ohnehin wesentliche der *säkularisierten* Bestimmungen von Pfad 2 vor allem in Form von Aussagen über historisch-empirisch vorfindliche Phänomene in sich. Reale Phänomene wie das Recht oder die Moral werden als *strukturisomorph* mit jenen Wesensmerkmalen des Geistes dargestellt. Umgekehrt enthält der Pfad 2 die wesentlichen Merkmale des Geistes auf seinem Weg zu sich selbst in sich (Implikation), *obwohl ein Gegensatzverhältnis zwischen den beiden Reihen bestehen bleibt*. Dieser Gegensatz wird gemeinhin als Disjunktion zwischen Materialismus und Idealismus beschrieben, während es sich im Kern um eine „Vermittlung der (fortbestehenden) Gegensätze in sich“ handelt!

8. *Die Dialektik von Wissen und Wahrheit.*

Hegel versteht unter dem „erscheinenden Wissen“ auch „unser gewöhnliches Wissen.“²²¹ Es handelt sich mithin um Inhalte des Alltagsverstandes. Experten, welche die „auftretende Wissenschaft“ verkörpern, sehen ihr Wissen gemeinhin als dem „natürlichen Bewusstsein“ überlegen an. Ihre Bemühungen zielen in Richtung auf die „wahre Wissenschaft.“ Von daher geht es in der „Einleitung“ zur >>Phänomenologie des Geistes<< um eine Kritik des bloß erscheinenden – und das heißt auch: mit Schein durchsetzten Wissens. Es soll die größtmögliche Stichhaltigkeit der „wahren Wissenschaft“ erreicht werden. Daher kann der gesamte Prozess einer Kritik des Alltagsverstandes „als der Weg der Wissenschaft des natürlichen Bewusstseins, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden.“²²² Das natürliche Bewusstsein gerät auf den Weg des Zweifels, der bis zur Verzweiflung führen kann. Der kritische Prozess der Überprüfung des „erscheinenden Wissens“ hat sein Ziel erreicht, wenn die Wissensbemühungen es nicht mehr erfordern, „über sich hinauszugehen“ und damit der „Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht.“²²³ Der gesamte Vorgang würde dann also in einer *Wahrheit* ausmünden, die im Einklang mit der

²²¹ G. W. F. Hegel: WW 4, a.a.O., S. 111.

²²² G. W. F. Hegel: WW 3, a.a.O., S. 72.

²²³ A.a.O., S. 74.

Korrespondenztheorie der Wahrheit als Entsprechung von Wissen und tatsächlicher Gegebenheit verstanden wird. Die *Wissenskritik* arbeitet sich an Widersprüchen zwischen *Wissen* und *Wahrheit* (Wahrheitsanspruch) ab. Die Auseinandersetzung mit dem Problem der Referenz, der wahren Aussagen über Sachverhalte, verleiht der Kritik des erscheinenden Wissens ihre erkenntnistheoretische Dynamik. Die Bedingungen der Möglichkeit geschichtlich erhobener Wissensansprüche auf zutreffenden Gegenstandsbezug werden kritisch überprüft. Von daher beinhaltet die >>Phänomenologie<< eine Auseinandersetzung mit historisch vorfindlichen Positionen der Erkenntnistheorie als geschichtlich wechselnden Konfigurationen des Verhältnisses von Subjekt und Objekt. Beim Gegenstandsbezug „*unterscheidet* (das Bewusstsein – J.R.) nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich *bezieht*“ oder „wie dies ausgedrückt wird: es ist etwas *für dasselbe*.“²²⁴ Die Seite des „*Beziehens* oder des *Seins* von etwas *für ein Bewusstsein*“ nennt Hegel „das *Wissen*.“²²⁵ Von dieser Seite des Für-das-Bewusstsein-Seins unterscheidet er – wie Kant – das *Ansichsein* als eine Gegenständlichkeit, die auch außerhalb der referentiellen Beziehung des Subjekts als existierend entweder angenommen wird (Pfad 1) oder gegeben ist (Pfad 2). Etwas verwirrend heißt das Ansich bei Hegel auch „*die Wahrheit*“. Gemeint ist wahrscheinlich das, was „in Wahrheit“ unabhängig von unseren Erkenntnisbemühungen als der Fall seiend angenommen wird: Das Sein an sich. Die Dialektik von Wissen und Wahrheit dient der gesamten Darstellung in der >>Phänomenologie<< als Leitfaden. Dem Fortgang dieser Darstellung ist das Ziel, die wahre Wissenschaft, ebenso „notwendig als die Reihe des Fortganges gesteckt.“²²⁶ Die Reihen dieses Prozesses, die einzelnen Etappen und Stadien der Wissensentwicklung, werden vom Geist demnach mit der gleichen Notwendigkeit durchlaufen, welche auch das Ziel des gesamten Vorganges aufweist. Dies stellt zudem einen Grundgedanken der gesamten Hegelschen Geistes- und Geschichtsphilosophie dar. „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben.“²²⁷

Kritik als „*Prüfung der Realität*“ des Wissens, also seiner Stichhaltigkeit, scheint „nicht ohne irgendeine Voraussetzung, die als *Maßstab* zugrunde gelegt wird, stattfinden zu können.“²²⁸ An dieser Stelle eröffnet sich erneut die Möglichkeit, jene zwei Pfade der Deutung des Hegelschen Textes zu unterscheiden (s.o.) Wie zuvor entspricht der *Pfad 1* dem manifesten Plan des Autors.

Pfad 1 der Dialektik von Wissen und Wahrheit: Das „Bewusstsein“ als Ausdruck für die gegenstandsbezogene Erkenntnisinstanz enthält den Anspruch der zutreffenden Einsicht in Sachverhalte. Es verfügt über einen Wissensbestand. Aber zugleich ist die Gegenständlichkeit *in ihm selbst* gegeben. Das, „was außer dieser Beziehung (des Wissens auf den Gegenstand – J. R.) oder *an sich*“ als gegeben

²²⁴ A.a.O., S. 76. (Herv. i. Org.).

²²⁵ Ebd.

²²⁶ A.a.O., S. 74.

²²⁷ G. W. F. Hegel: WW 12; S. 32.

²²⁸ G. W. F. Hegel: WW 3; S. 75.

angenommen wird, stellt so gesehen einen Inhalt der Erkenntnisinstanz dar. Damit fällt jedoch allem Anschein nach die Unterscheidung zwischen dem Für-Es-Sein (für das Bewusstsein sein) und dem Ansichsein *in* das Bewusstsein selbst.²²⁹ Das Verhältnis von *Für-Es* und *Ansich* stellt so gesehen eine Konstellation zweier Momente *innerhalb* der Erkenntnisinstanz dar. Das Bewusstsein nimmt *immanent* ein Ansichsein unabhängig von sich selbst an. Diese „beiden Momente, *Begriff und Gegenstand, Füreinanderes- und Ansichselbstsein* fallen in das Wissen, das wir (Besserwisser? – J.R.) untersuchen, selbst.“²³⁰ Von da aus kann sich das Bewusstsein an die Überprüfung seiner selbst machen und darauf stoßen, dass sein Wissen der als vorhanden angesehenen Gegenständlichkeit, dass sein Wissen nicht so recht zur Art und Weise passt, wie es sich das Ansichsein in der Geschichte der Erkenntnistheorie vorstellt. Unklarheiten liefern nur *ein* Beispiel dafür. In diesem Falle muss das Bewusstsein „sein Wissen ändern ... um es dem Gegenstand gemäß zu machen.“²³¹ Die auffällig gewordene innere Inkonsistenz ist zu bereinigen. Im Verlauf der schrittweisen Korrekturen verändern sich sowohl das *Fürunssein* als auch das *Ansichsein*. Denn das „vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstand; mit dem Wissen wird auch er ein anderer; denn er gehörte wesentlich dem Wissen an.“²³² Auf diese Weise kommt es zum Erfahrungsprozess des Bewusstseins auf seinem Weg zu Stadium des absoluten Geistes. „Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewusstsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstand ausübt, *insofern ihm der wahre Gegenstand* daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.“²³³ Weil die Überprüfung des Verhältnisses der beiden Pole zueinander *im* Bewusstsein stattfindet, zieht Hegel die Schlussfolgerung, der Maßstab, woran sich messen lässt, ob das Denken (Wissen) seinen Gegenstand tatsächlich begriffen hat, fiele ebenfalls in das Bewusstsein selbst! Es handelt sich bei diesem Argument nur dann um keinen Fehlschluss, wenn die Hegelsche Geistesmetaphysik vorausgesetzt wird. Denn nur unter dieser Voraussetzung sind die bestimmteren Ausprägungen der Erkenntnisinstanz (Bewusstsein, Selbstbewusstsein sowie subjektiver und objektiver Geist) immer schon *immanente* Momente des absoluten Geistes selbst. Nur dieses Übersubjekt kann seine innere Inkonsistenz überprüfen und dabei das Ansich grundsätzlich als immanenten Bestandteil seiner selbst erfahren. Im Prozess dieser kritischen Selbstprüfung wird das Bewusstsein ständig über seinen Wissenstand in Bezug auf die scheinbare Gegenständlichkeit hinausgetrieben, bis es zum absoluten Wissen gediehen ist, „*god`s point of view*“ erreicht hat.

Pfad 2 der Dialektik von Wissen und Wahrheit: Wird Hegels Geist transformiert (s.o.), dann handelt es sich in der Tat um einen Fehlschluss, wenn Hegel aus seinem Hauptargument die Folgerung zieht, „wir“ (die endlichen Besserwisser)

²²⁹ A.a.O., S. 77 und 76.

²³⁰ A.a.O., S. 77.

²³¹ A.a.O., S. 78.

²³² Ebd.

²³³ Ebd. (Herv. i. Org.).

hätten es nicht nötig, „Maßstäbe mitzubringen“, sie von außen heranzuziehen, um zu überprüfen, „ob der Gegenstand seinem Begriffe entspricht.“²³⁴ Diese Ansicht hat Schule gemacht. So zum Beispiel bei der Berufung auf das Verfahren der „immanenten Kritik“ als „Messen der gesellschaftlichen Verhältnisse an ihrem Begriff.“ Das heißt z.B., die zum normativen Überbau einer Gesellschaft gehörenden Wertideen mit dem zu konfrontieren, was sich in der Gesellschaft – davon abweichend – tatsächlich abspielt. Gewiss lassen sich etwa Verfassungsnormen mit der Verfassungswirklichkeit konfrontieren. Aber was ist mit der Verfassung eines Unrechtsstaates? Was dabei Recht und Unrecht, vernünftig und unvernünftig ist, kann nur dann rein „immanent“ kritisiert werden, wenn die bestehende rechtliche „Ordnung“ der repressiven Verhältnisse akzeptiert wird. Die Idee des Naturrechts spricht nach Hegel dagegen: Der Unterschied zwischen Vernunftrecht, d.h.: universellen Naturrechtsnormen und dem historisch jeweils vorfindlichen Rechtssystem (positives Recht) „ist sehr wichtig und wohl festzuhalten ... (er) ist zugleich sehr einleuchtend; eine Rechtsbestimmung kann sich aus den *Umständen* und *vorhandenen* Rechts-Institutionen als vollkommen *gegründet* und *konsequent* zeigen lassen, und doch an und für sich unrechtlich und unvernünftig sein ...“²³⁵ Überdies: Was ist überhaupt *der* Begriff einer Gesellschaft? Empirisch grundlegende Wertideen in einer Kultur sind stets mannigfaltig, inhomogen und können einander hart widersprechen. Wo sollen da allgemeinverbindliche Maßstäbe herkommen?²³⁶ Warum sollen diese und keine der anderen vorfindlichen Wertideen „den“ Begriff einer historischen Gesellschaft darstellen? Oder sind die Normen einer Subkultur, meistens die der jeweiligen Kritiker selbst gemeint? Ließe sich das Verfahren tatsächlich so anwenden, wie es beim Wandel auf Pfad 1 erscheint, dann wären „wir“ – wer auch immer konkret zu dieser Gruppe der Erleuchteten gehört – in der Tat der Mühe enthoben, die Abgleichung von Wissen und Wahrheit unter Heranziehung einer kritischen *Zutat* vorzunehmen. Indem das Bewusstsein gleichsam sich selbst prüft, bleibt den Beobachtern dann nur das reine *Zusehen* übrig. Daran anschließend entsteht bei einigen Sozialwissenschaftlerinnen und Sozialwissenschaftlern der Mythos der rein immanenten Kritik. Es handelt sich um den irreführenden Eindruck, auch für uns endliche Wesen sei es möglich, der Selbstkritik von Ausprägungen des gesellschaftlichen Bewusstseins *zuzusehen* und Mängel ohne jede kritische *Zutat*, ohne jeden Rückgriff auf „externe“ normative Prinzipien der Gesellschaftskritik auszukommen. Auch der scheinbar notwendig fortschrittlichen Dynamik der Wissensentwicklung können wir nicht einfach zusehen. In diesem Falle sind ebenfalls „Zutaten“, Prinzipien der Organisation der Erfahrung dieses Prozesses unumgänglich. Dazu hat Hegel selbst in seiner Geschichtsphilosophie die passende Bemerkung gemacht: „Auch der gewöhnliche und mittelmäßige Geschichtsschreiber, der etwa meint und vorgibt, er verhalte sich nur aufnehmend, nur dem Gegebenen sich hingebend, ist nicht

²³⁴ Ebd.

²³⁵ G. W. F. Hegel: WW 7, § 3.

²³⁶ Vgl. J. Ritsert: Der Mythos der nicht-normativen Kritik. Oder: Wie misst man die herrschenden Verhältnisse an ihrem Begriff?, in: St. Müller (Hrsg.): Probleme der Dialektik heute, Wiesbaden 2009, S. 161 ff.

passiv mit seinem Denken und bringt seine Kategorien mit und sieht durch sie das Vorhandene; bei allem insbesondere, was wissenschaftlich sein soll, darf die Vernunft nicht schlafen und muss Nachdenken angewandt werden.“²³⁷

Die Einleitung zur >>Phänomenologie<< eröffnet selbst die Möglichkeit, den Pfad 2 der Deutung zu beschreiten. „Das Bewusstsein weiß *etwas*, dieser Gegenstand ist das Wesen oder das *Ansich*, damit tritt die Zweideutigkeit dieses Wahren ein.“²³⁸ Diese Zweideutigkeit spiegelt in einer gewissen Weise das Spannungsverhältnis zwischen Pfad 1 und Pfad 2 wider. Denn „wir sehen, dass das Bewusstsein jetzt zwei Gegenstände hat, denen einen das erste *Ansich*, den zweiten, das *Für-es-sein dieses Ansich*.“²³⁹ Das Bewusstsein ist nun *zweier* verschiedener „Gegenstände“ inne. Damit offenbart sich eine dreipolige Konstellation: Das Ich (1. Pol) weiß zugleich um das erste *Ansich* (2. Pol) *und* das zweite *Ansich* (3. Pol). Erstes und zweites *Ansich* sind nicht identisch! Denn warum sollten sie sonst überhaupt unterschieden werden? In der dreipoligen Perspektive möglicher Deutung auf Pfad 2 entspricht der erste Gegenstand (Pol 2) nicht zuletzt der uns immer schon vorgegebenen Materie und geht nicht in den Operationen des Geistes (Pol 1) auf! Das zweite *Ansich* (Pol 3) stellt das Innesein des ersten, also die Vorstellung vom ersten dar, da wir keinen direkten Zugriff auf das *Ansichsein* haben. Bei einer Korrektur des Wissensbestandes ändert sich gewiss auch das erste *Ansich*. So werden etwa andere oder vertiefte Perspektiven im Hinblick auf das erste *Ansich* erreicht. Es wird eine neue Erfahrung an dem ersten Gegenstand gemacht. Aber damit erweist er sich nicht als bloßes Gedankenprodukt. Durch Korrektur und Kritik soll „das Wissen vom ersten Gegenstande, oder das *Für-das-Bewusstsein* des ersten *Ansich*, der zweite Gegenstand selbst werden...“²⁴⁰ Das bisherige Wissen vom ersten Gegenstand wird transformiert. Nach Hegel handelt es sich um eine „Umkehrung des Bewusstseins“.²⁴¹ Die Deutung ist schwierig. Worin besteht die Umkehrung? Ich vermute: Während zuvor analog dem naiven Realismus oder sinnlichen Gewissheit ein direkter Zugriff auf das erste *Ansich* angenommen wurde, reflektiert das Bewusstsein auf diese Form des Inneseins und wird deren Problematik inne. Das erste *Ansich* ändert sich. Es gibt z.B. mehr als nur *die eine* Perspektive auf den ansichseienden Sachverhalt. Die bisherigen Formen der Annahmen über Innesein des ersten *Ansich* werden reflexiv zum zweiten Gegenstand und erfahren eine Veränderung. Es wird z.B. *mehr* über das erste *Ansich* erfahren. Aber nach den Annahmen von Pfad 2 verschwindet damit die Differenz zwischen ersten und zweiten *Ansich* nicht. Der Unterschied zwischen *Ansich* 1 und *Ansich* 2 wird ja von Hegel selbst weiterhin gemacht! Er verschwindet am Ende nur, wenn der Pfad 1 beschrritten wird, der zur Einsicht führen soll, dass alles Sein dem Geiste immer schon *immanent* ist.

²³⁷ G. W. F. Hegel: WW 12, S. 23.

²³⁸ G. W. F. Hegel: WW 3, S. 78 f. (Herv. i.Org.).

²³⁹ A.a.O., S. 79.

²⁴⁰ Ebd. (Herv. i. Or.g).

²⁴¹ Ebd.

Ich denke, damit tritt deutlich genug hervor, dass Hegels Dialektik von Wissen und Wahrheit sich auf ihre besondere Weise im Zirkel der Referenz als Prinzip eines kritischen Erfahrungsprozesses bewegt – wenn auch das Ganze dann im absoluten Idealismus ausmündet.

9. Endlichkeit und Unendlichkeit.

Die Verhältnisbestimmung von Endlichkeit und Unendlichkeit spielt in Hegels Werk eine zentrale Rolle. Dabei fällt der *Verstand* in die Sphäre der Endlichkeit, während die *Vernunft* Schritte über die Grenzen des Verstandes hinaus wagt. Hinter diesen Auskünften steht die klassische Fakultätenpsychologie. Sie gründet in einer Einteilung unserer Erkenntnisvermögen (*facultates*), deren Grundlage die Sinnesempfindlichkeit (*aesthesis*) darstellt, worauf der Verstand und die Vernunft aufbauen. Der Verstand versteht sich als Vermögen der analytischen Klärung, als ein Denken, das auf säuberliche Unterscheidungen, klare Gliederungen, begrifflich exakte Einteilung von Merkmalen sowie auf die schlüssige Ableitung von Sätzen aus Voraussetzungen abstellt. Dementsprechend heißt es bei Hegel im § 80 seiner >>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse<< der Verstand bleibe bei „der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben (der Merkmale – J.R.) gegen andere“, also bei analytisch exakt *abgegrenzten* Fällen und/oder ihren Eigenschaften stehen.²⁴² Auch genaue Definitionen gehören zu den Ansprüchen des verständigen Denkens. Aber die Verstandesbegriffe weisen notwendig über sich hinaus. Denn sie erhalten ihre Bedeutung nicht nur im Kontext mit anderen Begriffen, sondern ein jeder Begriff wird nur durch ein wie weit auch immer reichendes Verständnis dessen nachvollziehbar, was er *nicht* erfasst, was er ausgegrenzt. In Hegels >>Wissenschaft der Logik<< geht es im Teil I u.a. um den alltagssprachlichen Gehalt der Verstandesbegriffe „Endlichkeit“ und „Unendlichkeit“.²⁴³ Dem erscheinenden Alltagswissen gilt das Endliche gemeinhin als „mit dem Unendlichen unverträglich und unvereinbar“. Es wird mithin angenommen, dass „das Endliche dem Unendlichen schlechthin entgegengesetzt sei.“²⁴⁴ Logisch gesehen, wird in der Tat ein Gegensatz als strikte Disjunktion angenommen. Die so bestimmte „Endlichkeit“ bedeutet „die hartnäckigste Kategorie des Verstandes.“²⁴⁵ Seine Leistung, klare Abgrenzungen zu ziehen und exakte Bestimmungen zu liefern, ist sprachlich jedoch unverzichtbar. Aber der Begriff der „Endlichkeit“ wirft zugleich eine Reihe von Problemen auf. Wenn wir das Eigenschaftswort „endlich“ verwenden, dann sagen wir zugleich, dass die Dinge zu einem *Ende* gehen, dem „Nichtsein“ entgegengehen. Das „Sein der endlichen Dinge als solches ist, den Keim des Vergehens als ihr Insichsein (= Implikat – J.R.) zu haben; die Stunde ihrer Geburt ist die Stunde ihres Todes.“²⁴⁶

²⁴² G. W. F. Hegel: WW 8, § 80 ff.

²⁴³ G. W. F. Hegel: WW 5 (Logik I), S. 139 ff.

²⁴⁴ A.a.O., S. 141.

²⁴⁵ A.a.O., S. 140.

²⁴⁶ Ebd.

Deswegen wird das Endliche gemeinhin als Negatives bewertet, während die Unendlichkeit als etwas Positives und Vollendetes „affirmiert“ wird. *Endlichkeit* wird also weitgehend so verstanden, als sei sie „das an sich Nichtige“ und offenbare sich als „an sich Nichtiges.“²⁴⁷ Im verständigen Alltagsdenken malen wir uns die *Unendlichkeit* oftmals anhand von Schritten über jede Grenze hinaus aus. Bei der Angabe einer *begrenzten* Menge von Elementen oder einer *bestimmten* Größe wird jeweils eine Grenze gezogen. Bis hierher und nicht weiter; so viel und nicht mehr oder weniger. Das führt zu einem Bild von Unendlichkeit als ständige und endlose Überschreitung jedweder Grenze. Endliches bleibt demgegenüber innerhalb seiner jeweiligen Grenze stehen und kommt nicht darüber hinaus. Der Verstand stellt diese Grenzen also im Doppelsinn *fest*. Ab diesem Punkt ist es entscheidend, den Unterschied zu beachten, den Hegel zwischen einer *Grenze* und einer *Schranke* macht. Gegenständen, welche eine Schranke aufweisen, mangelt es an Reflexivität. D.h.: Es mangelt ihnen der Beziehung auf sich selbst (Selbstreferenz). Daher grenzen *sich* bestimmte Dinge nicht gegen Anderes ab, sondern weisen ihrer Umwelt gegenüber eine *Schranke* auf. Der Stein existiert als ein gedankenloser Körper, der in seinen Schranken *für uns*, ab nicht *für sich* da ist. „Weil der Stein nicht denkt, nicht einmal empfindet, ist seine Beschränktheit *für ihn* keine Schranke.“²⁴⁸ Nur ein endliches Wesen, das lebendig ist, von Trieben, Bedürfnissen und Leidenschaften bewegt, von Empfindungen erfüllt sowie des Wollens und Denkens fähig ist, steht vor Problemen als *Grenzen*, über die es ständig hinaus drängt – so etwa dann, wenn es um die Befriedigung von Bedürfnissen geht. Ein solches Wesen verspürt schon bei seinen elementarsten Empfindungen einen Unterschied zwischen sich und Andersseiendem. Auf dem Niveau des *Ich* erweitert sich dieser Unterschied zu einer Entgegensetzung des Selbstbewusstseins gegen das NichtIch als materielle Gegenständlichkeit und/oder anderes Ich. Das Subjekt ist daher „sich auf sich beziehendes Dasein und hat seine Grenze gegen Anderes.“²⁴⁹ Eine Grenze legt für es fest, was es ist oder was es nicht ist. Durch die Grenze verspürt das Subjekt zugleich ein „Gefühl des *Mangels* und den *Trieb*, ihn aufzuheben ... Nur ein Lebendiges fühlt *Mangel*; denn nur es ist in der Natur der *Begriff*, der die Einheit *seiner selbst* und *seines bestimmten Entgegengesetzten* ist.“²⁵⁰

Die Endlichkeit behält ihren negativen Akzent. Alltagssprachlich wird ja „Endlichkeit“ in der Tat mit „Sterblichkeit“ und „Vergänglichkeit“ gleichgesetzt. Alles Endliche ist dem Untergang geweiht. Das Vergehen und das Verschwinden bedeuten eine innere Notwendigkeit des Endlichen. Endlichkeit als Vergehen bedeutet zudem immer auch das Verschwinden eben jener Grenze, welche den Bestand des endlichen Wesens sicherstellt. Für den Verstand bedeutet die „Bestimmung der Dinge“ daher nichts mehr „als ihr *Ende*.“ Er „verharrt in dieser Trauer

²⁴⁷ A.a.O., S. 141.

²⁴⁸ A.a.O., S. 145.

²⁴⁹ A.a.O., S. 136.

²⁵⁰ G. W. F. Hegel: WW 8; § 359 (Herv. i. Org.). Die Bestimmung „des Begriffs“ als die Einheit seiner selbst und des Entgegengesetzten gehört natürlich zum Pfad 1, zu den Eigenschaften des absoluten Geistes.

der Endlichkeit, indem er das Nichtsein (die Vergänglichkeit – J.R.) zur Bestimmung der Dinge macht.²⁵¹ Damit offenbart sich jedoch ein immanenter Widerspruch im Begriff der „Endlichkeit“. Denn so gesehen wird die Vergänglichkeit der Dinge zu ihrem *unvergänglichen*, absoluten Merkmal erhoben. Obwohl der Verstand Schranken und Grenzen festsetzen und festhalten muss, kann er gar nicht anders, als sie im gleichen Zug zu überschreiten. Von daher kommt die vielzitierte Feststellung Hegels: „Als Schranke, Mangel wird etwas nur gewusst, ja empfunden, indem man zugleich darüber *hinaus* ist.“²⁵² Ein modernes Beispiel für diese Tatsache liefert die sog. „Indexikalität der Sprechakte.“ Was gesagt wird, lässt sich nur im Horizont bedeutsamer Merkmale der Situation genauer nachvollziehen, worin der Sprechakt vollzogen wird. „Das sieht gut aus.“ Diese Satz verstehen wir. Aber *was* sieht gut aus? Das vollendete Werkstück? Das Essen auf dem Tisch? Handelt es sich um die Aussichten im Hinblick auf ein gestecktes Ziel? Hegel hat in der >>Phänomenologie<< für diesen Tatbestand das Beispiel zeitindizierter Aussagen angeführt. „Jetzt ist die Nacht.“ Diese Behauptung ist um Mitternacht wahr, am Mittag um 12 bei Sonnenschein falsch.²⁵³ In diesem Falle kommt es in der Tat „zu einem dialektischen Wechselspiel von spezifischen Grenzziehungen und offenen Sinnhorizonten.“²⁵⁴ Niemand kann etwas Bestimmtes feststellen, ohne zugleich an Merkmale zu denken, die ihm *nicht* zukommen. Was Hegel als die Dialektik des Verstandes sowie „das eigene Sichaufheben solcher endlicher Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten“ bezeichnet, zielt genau in diese Richtung. So gesehen lässt sich im Falle von Feststellungen die Notwendigkeit der Grenzüberschreitung bei jeder gleichwohl unvermeidlichen Grenzziehung als das Übergehen des Verstandes in sein Gegenteil verstehen. „Das Etwas verändert sich nicht einfach, sondern geht in sein Anderes über, *vergeht*. Seine Einheit ist nur die Einheit dieses *Bewegungszusammenhanges*; das Blatt *ist* nur Blatt, wenn es verwelkt; der Keim ist nur Keim, indem er zur Frucht ‚vergeht‘.“²⁵⁵ Das Übergehen behält den negativen Charakter der Vergänglichkeit.

Die Unendlichkeit steht im Gegensatz dazu. Das Unendliche wird als ein „absolutes Sein“ begriffen, demgegenüber das Endliche als etwas Nichtiges erscheint. Es wird oftmals durch ein Bild veranschaulicht, demzufolge es als das Grenzenlose ausgemalt wird, das Schritte über jede erneute Grenzziehung hinaus voraussetzt. Doch diese Metapher ist nach Hegels Auffassung mit der Vorstellung einer „schlechten Unendlichkeit“ verwoben. Denn „der Fortgang ins Unendliche ist nur das leere Wiederholen des Aufhebens einer Grenze, das Setzen einer neuen und das Wiederaufheben derselben.“²⁵⁶ Es handelt sich um die einschlägige Vorstellung eines *progressus ad infinitum*. Hegels Kritik an dieser Prozessvorstellung

²⁵¹ G. W. F. Hegel: WW 5, S. 140.

²⁵² G. W. F. Hegel: Werke 8, §60. (Herv. i. Org.).

²⁵³ Vgl G. W. F. Hegel: Werke 3, S. 84.

²⁵⁴ Th. Collmer: Hegel und Gödel, Wenzendorf 2010, S. 56.

²⁵⁵ H. Marcuse: Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit (Schriften 2), Frankfurt/M 1989, S 62 (Herv. i. Org.).

²⁵⁶ G. W. F. Hegel: WW 4, S. 93.

stützt sich auf zwei Einwände: 1.) Beim Vormarsch in Richtung auf die Unendlichkeit wird die logische Beziehung zwischen den Eigenschaftsworten „endlich“ und „unendlich“ weiterhin als strikte Disjunktion, d.h.: in Stile einer einfachen Antinomie behandelt. Es gibt zwei einander strikt entgegengesetzte Sphären: das Endliche und das Unendliche. 2.) Deswegen weist auch der Begriff der „Unendlichkeit“ im Falle der „schlechten Unendlichkeit“ eine innere Negativität auf. Die Unendlichkeit soll etwas Absolutes und Grenzenloses sein. Beim *regressus ad infinitum* ist sie das gerade nicht! Denn die Grenzen und Schranken, die ständig überschritten werden müssen, bilden einen immanenten Bestandteil des grenzenlos Unendlichen selbst. Das Unendliche fungiert selbst als *Grenze* des Endlichen, trägt also die Bestimmung der Grenze in sich. Denn „dieser Widerspruch ist so gleich darin vorhanden, dass dem Unendlichen das Endliche als Dasein gegenüber bleibt; es sind *zwei* Bestimmtheiten; es *gibt* zwei Bestimmtheiten; es *gibt* zwei Welten, eine endliche und eine unendliche, und in ihrer Beziehung ist das Unendliche nur *Grenze* des Unendlichen, und ist daher nur ein bestimmtes, *selbst endliches Unendliches*.²⁵⁷ Was aber ist unter der „wahren Unendlichkeit“ im Gegensatz zur schlechten zu verstehen?²⁵⁸ Bei der wahren Unendlichkeit wird die Beziehung zwischen den beiden Polen weder als Dichotomie, noch als strikte Disjunktion oder einfache Antinomie gedacht, sondern die logische Relationsbestimmung entspricht der Elementarstruktur der *strikten Antinomie* (s.o.). Endlichkeit und Unendlichkeit stehen in einem Gegensatzverhältnis zueinander. Doch ein jeder der beiden Pole enthält die Wesensbestimmung des anderen *in sich*. So gesehen muss der grenzziehende Verstand Schritte in den unendlichen Horizont des jenseits Gelegenen unternehmen. Umgekehrt kann der Begriff der „Unendlichkeit“ nicht näher gedacht werden, ohne auf die Semantik des entgegengesetzten Prädikats „endlich“ zurückzugreifen. Die logische Grundstruktur des dialektischen Relationstypus` hat Hegel einmal so zusammengefasst: „In *jedem* liegt hiermit die *Bestimmtheit des* (gegensätzlich – J.R.) *Anderen*, die nach der Meinung des unendlichen Prozesses voneinander ausgeschlossen sein sollen und nur abwechselnd aufeinander folgen; es kann keines gesetzt oder gefasst werden ohne das andere, das Unendliche nicht ohne das Endliche, dieses nicht ohne das Unendliche.“²⁵⁹ Dementsprechend heißt es im § 95 der >>Enzyklopädie<<: Die „Beziehung im Übergehen und im (gegensätzlichen – J.R.) *Anderen*, auf sich ist die *wahrhafte Unendlichkeit*.“ Die Beziehung auf sich durch die Beziehung auf sein inneres Vorhandensein im Gegensätzlichen und umgekehrt verweist zudem auf Reflexivität als ein entscheidendes Grundmerkmal der strikten Antinomie.

Natürlich gibt es eine Fülle empirischer Sachverhalte, denen die Darstellung in der logischen Form eine Dichotomie, strikten Disjunktion oder einfachen Antinomie angemessen ist. Aber es gibt eine beachtliche Menge von Sachverhalten, wobei die Darstellung in starren Rastern des einteilenden Verstandes, die Schwarz-Weiß-Malereien, die Einseitigkeiten eines rechthaberischen Realismus u.a.m.

²⁵⁷ G. W. F. Hegel: Werke 5, S. 152 (Herv. i. Org.).

²⁵⁸ Vgl. >>Enzyklopädie<< § 95.

²⁵⁹ G. W. F. Hegel: WW 5, S. 157.

irreführend ist. An Hegels Verständnis vom Prinzip der Dialektik, d.i. der Grundstruktur der strikten Antinomie, die er in der Wesenslogik wesentlich erweitert, ist immer dann zu denken, wenn er von „Widerspruch“ spricht. Es geht nicht um die Bälle, die eckig sind.

*10.Herr und Knecht.*²⁶⁰

Vorbemerkung:

Im Abschnitt B der >>>>Phänomenologie<< mit der Überschrift „Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst“ heißt der Teil A: >> Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins: Herrschaft und Knechtschaft<<. Ich führe ihn als „Parabel über Herr und Knecht“ an. Diese Parabel habe ich immer wieder einmal in Lehrveranstaltungen besprochen, Kommentare und Interpretationen als Lehrmaterialien mit ISSN (1868-9213) in der Karl Marx-Buchhandlung vertrieben sowie in Aufsätzen und als Kapitel in Büchern veröffentlicht. Denn sie entwirft ein Bild von Herrschaft und Widerstreben. Darauf blicke ich hier noch einmal zurück:

1. Die Dialektik der Anerkennung – Ein alternatives Paradigma in Hegels >> Herr und Knecht<<, in: R. Prewo, J. Ritsert und E. Stracke: Systemtheoretische Ansätze in der Soziologie, Reinbek b. Hamburg 1973, S. 100 ff.
2. Asymmetrische und reine Anerkennung. Notizen zu Hegels Parabel über >>Herr und Knecht<<, in: Hafenegger, Henkenborg, Scherr: Die Idee der Anerkennung in der Pädagogik, Schwalbach/Ts. 2002, S80 -103.
3. Herr und Knecht. Hintergrundannahmen sozialwissenschaftlicher Ungleichheitstheorien im Lichte einer klassischen Parabel, Seminarmaterialien 19 (unv. Man.), Frankfurt/M 2007.
4. Sozialcharaktere und das Verhältnis von Herr und Knecht. Materialien zur Kritischen Theorie der Gesellschaft. Sonderband II, Frankfurt/M 2014 (Broschüre; Lehrmaterial).
5. Macht und Herrschaft im Rückblick auf die Parabel von Herr und Knecht bei G. ,W. Leibniz, in: Fabulae. Vorlesungen über sozialwissenschaftliche Implikationen einiger philosophischer Parabeln, vorlesungsbegleitende Broschüre (Broschüre; Lehrmaterial), Frankfurt/M 2016.
6. Paraphrasen über Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel, Sozialphilosophische Studien II (Broschüre; Lehrmaterialien), Frankfurt/M 2018.

Der doppelte Doppelsinn – Zur Syntax der Parabel.

Hegels Passagen über Herr und Knecht gehören zweifellos zu seinen bekanntesten und einflussreichsten Lehrstücken. Unter den verschiedenen Kommentaren zu diesen Ausführungen gibt es einige, die ebenfalls bekannt sind und Einfluss gewinnen haben.²⁶¹ Hegel befasst sich im Teil IV der „Phänomenologie“ mit der „Wahrheit der Gewissheit seiner selbst“, d.h.: mit dem Selbstbewusstsein als zweiter großer Entwicklungsstufe des Geistes. Gleichzeitig werden historische bzw. empirische Phänomene wie eben „Herrschaft und Knechtschaft“ oder der Hobbessche „Kampf auf Leben und Tod“ in die Darstellung einbezogen. Im

²⁶⁰ G. W. F. Hegel: WW 3, S. 137 ff.

²⁶¹ Nicht zuletzt A. Kojève in: Zusammenfassender Kommentar zu den ersten sechs Kapiteln der >>Phänomenologie des Geistes<<, in: H.F. Fulda und D. Henrich (Hrsg.): Materialien zu Hegels >>Phänomenologie des Geistes<<, Frankfurt/M 1973, S. 133-189.

bisherigen Prozess der Dialektik von Wissen und Wahrheit erhob das Bewusstsein gleichsam selbstvergessen den Anspruch auf die direkte und einzig wahre Einsicht in das Ansichsein. (*intensio recta*; naiver Realismus, „1. Stellung des Gedankens zur Objektivität“ wie es bei Hegel auch heißt²⁶²). Nun geht es um die Stichhaltigkeit (Wahrheit) des Inneseins seiner selbst („Gewissheit“), also um das Selbstbewusstsein. Die „Gewissheit ist sich selbst ihr Gegenstand und das Bewusstsein sich selbst das Wahre.“ Aber das Ich (Selbstbewusstsein) ist nichts ohne das NichtIch in seiner doppelten Ausprägung als Gegenstand und/oder anderes Ich. Hegel befasst sich jetzt mit einem Selbstbewusstsein, dem ein anderes entgegensteht, das seinerseits ein Ich ist. „Es ist darin zwar auch ein Anderssein; das Bewusstsein unterscheidet nämlich, aber ein solches, das für es zugleich ein nicht Unterschiedenes ist.“²⁶³ Mit dem „zugleich“ stehen wir wieder an der Wegegabelung von Pfad 1 und Pfad 2: Auf dem ersten Pfad geht es um ein „solches“ Bewusstsein, welches in Wahrheit nicht vom Ich unterschieden ist, mit ihm als eine Entäußerung des Geistes letztendlich *identisch* ist. Auf dem zweiten Pfad begegnet das Ich einem wahrhaft selbständigen anderen Ich, mit dem es jedoch das wesentliche Merkmal des Wissens um sich selbst gemein hat. So gesehen besteht trotz ihrer Unterschiede und Gegensätze eine Gemeinsamkeit. Dieser Sinnmöglichkeit gehe ich weiterhin nach:

Eine Schlüsselthese der gesamten Parabel lautet: „Das Selbstbewusstsein ist *an* und *für sich*, indem und dadurch, dass für ein Anderes *an* und *für sich* ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes.“²⁶⁴ Der Nachhall der frühen Wissenschaftslehre Fichtes wird deutlich: Das Individuum wird nur dadurch zu einem selbständigen Subjekt (Subjekt *an* und *für sich*), dass es – im vereinfachten Modell einer Dyade – von einem anderen Subjekt als selbständiges Wesen anerkannt und behandelt wird. Wozu – umgekehrt – es ebenfalls verpflichtet ist. Dazu passen rechtsphilosophische Thesen wie die folgende: *Anerkennung an für sich* wäre unter der Voraussetzung verwirklicht, „dass jeder Einzelne von dem Anderen als ein freies Wesen respektiert und behandelt werde.“²⁶⁵ Die historisch vorfindlichen Verhältnisse sind in verschiedenen Graden weit davon entfernt. „Es ist für das Selbstbewusstsein ein anderes Selbstbewusstsein: es ist außer sich gekommen.“²⁶⁶ Das bedeutet auf dem Pfad 2: Es ist für das Selbstbewusstsein, für das Subjekt, ein anderes, selbständiges Selbstbewusstsein da – Ich und personales Nicht-Ich. Das Selbstbewusstsein ist „außer sich gekommen“, es hat *sich* entäußert (Pfad 1). Dieses scheinbar selbständige Andere erweist sich auf dem ersten Pfad 1 am Ende als eine Entäußerung des Geistes selbst, der letztlich auch seine Entwicklungsstufe als Selbstbewusstsein in sich aufhebt. Damit offenbart sich letztendlich die „Einheit (des Selbstbewusstseins – J.R.) in seiner Verdoppelung.“²⁶⁷ Diese

²⁶² Vgl. G. W. F. Hegel: Werke 8, S. 93 ff.

²⁶³ G. W. F. Hegel: Werke 3, S. 137.

²⁶⁴ A.a.O., S. 145 (Herv: i. Org.).

²⁶⁵ G. W. F. Hegel: WW 4, S. 232.

²⁶⁶ G. W. F. Hegel: WW 3, S. 146.

²⁶⁷ G. W. F. Hegel: WW 3, S. 145. „Einheit“ ist sicherlich im Einklang mit den Voraussetzungen von Pfad 1 gemeint!

„Doppelsinnigkeit des Unterschiedenen liegt in dem Wesen des Selbstbewusstseins.“²⁶⁸ Hegel entwirft die syntaktische Grundstruktur der Dyade daher als „doppelten Doppelsinn“. Diesem gehe ich jedoch weiter auf dem Pfad 2 nach, weswegen die „Einheit“ in der Verdoppelung nicht als Selbstverhältnis des absoluten Geistes bestimmt wird. Worin besteht dann der „Doppelsinn“?

1. *Doppelsinn*: Nennen wir – wie in der soziologischen Rollentheorie – das eine Glied der Dyade *Ego* und das andere *Alter*. Das eine Selbstbewusstsein, *Ego*, ist außer sich geraten. „Es hat sich selbst verloren.“ Denn es „findet sich als ein anderes Wesen“ vor. D.h.: *Egos* Wesensmerkmal, die Reflexion, welche ihm Unverwechselbarkeit garantiert, erfährt es als mit eben dieser seiner Kernkompetenz identisches Vermögen am unterschiedenen, wenn nicht gegensätzlich widerständigen anderen Ich. Auf diese Weise betrachtet *Ego* in der Tat *sich selbst* im *Anderen*. Der erste Doppelsinn besteht mithin darin, dass *Ego* auf eine gewisse Weise „sich selbst verloren hat“, denn es erfährt seine Wesensbestimmung als Merkmal von *Alter* (Akt 1a). Aber damit hat *Ego* das andere Subjekt (*Alter*) zugleich aufgehoben, negiert (Akt 1b). Denn *Ego* sieht und bestätigt *Alter* nicht als seinerseits autonomes Subjekt, sondern erkennt nur „*sich selbst* im *Anderen*“ (Akt 1b).²⁶⁹ Akt 1a + Akt 1b machen den ersten Doppelsinn aus. Er bezeichnet ein *asymmetrisches Anerkennungsverhältnis*.

2. *Doppelsinn*: Er besteht in der Aufhebung des ersten Doppelsinns. Um seiner als *wesentlich* selbständiges Subjekt gewiss zu werden, macht sich *Ego* daran, „*das andere* selbständige Wesen aufzuheben, um dadurch *seiner* als des Wesens gewiss zu werden“ (Akt 2a). *Ego* gleicht sich nicht *Alter* an, sondern reflektiert auf *sich selbst* im Unterschied, wenn nicht im Gegensatz zu *Alter*. *Ego* beginnt dabei allerdings, „*sich selbst aufzuheben*; denn dies andere ist es selbst.“²⁷⁰ An dieser Stelle fällt natürlich wieder die Wegegabelung zwischen Pfad 1 und Pfad erneut ins Gewicht. Wird der identitätsphilosophische Pfad verlassen, dann könnte die „Aufhebung“ auch so gelesen werden: *Ego* kann auf der einen Seite seiner selbst nur als selbständiges Wesen innewerden, indem diese Person die eigene Wesensbestimmung als die nämliche bei *Alter* begreift. *Alter* nimmt – umgekehrt – die gleiche Kompetenz der Reflexion in Anspruch (Dopplung). Auf der anderen Seite kann die Selbstständigkeit *Egos* nur dadurch gebildet und bewahrt werden, dass *Ego* im Rahmen *produktiver* Gegensätze zu *Alter* handelt und dadurch seine Selbstständigkeit bewahrt (Akt 2b). Das gilt umgekehrt auch für *Alter*. D.h.: Ein Subjekt wird nicht dadurch vom anderen Subjekt „aufgehoben“, dass dessen Selbstständigkeit negiert wird. Vielmehr gibt das eine Selbstbewusstsein im idealen Fall „*das andere* Selbstbewusstsein ihm ebenso wieder zurück“, durch die Abgrenzung „entlässt also das andere wieder frei“²⁷¹. D.h.: *Ego* bestätigt auf diese Weise die Selbstständigkeit *Alters*. *Alter* steht *Ego* so gesehen als freigelassenes Wesen, als gerade wegen seiner Selbstständigkeit bedeutsames anderes Subjekt

²⁶⁸ Ebd.

²⁶⁹ Alle Zitate G. W. F. Hegel: WW 3, S. 146. (Herv. i. Org.).

²⁷⁰ Ebd.

²⁷¹ Ebd.

gegenüber. Damit sind sie trotzdem nicht identisch! Die Akte 1a, 1b, 2a und 2b machen zusammen den „doppelten Doppelsinn“ aus, welcher für die Syntax der Dyade prägend ist. Diese Struktur wird dadurch noch komplizierter, weil sie in der gleichen Form von der Seite *Alters* her entfaltet werden kann und muss. „Diese Bewegung des Selbstbewusstseins in der Beziehung auf ein anderes Selbstbewusstsein ist aber auf diese Weise vorgestellt worden *als das Tun des Einen*.“ Doch es handelt sich um eine Dyade. „Dieses Tun des Einen hat selbst die gedoppelte Bedeutung, ebenso wohl *sein Tun*, als *das Tun des Anderen* zu sein.“²⁷² Ein Beziehung der *reinen Anerkennung* läge vor, wenn das Tun sowohl von Ego als auch von Alter darin bestünde, die Autonomie des Gegenübers zu fördern und anzuerkennen. Der Idee nach würde gelten: „Sie *anerkennen* sich, als *gegenseitig sich anerkennend*.“²⁷³ Die gesellschaftliche Realität ist – an den verschiedenen Orten und zu verschiedenem Ausmaß – weit von der Universalisierung Idee entfernt. Es herrschen verschiedene Grade der *asymmetrischen Anerkennung* vor. Aber selbst dieser Beziehungstypus kann noch in Richtung auf reine Gewaltverhältnisse unterschritten werden.

Der Kampf auf Leben und Tod.

Gewaltverhältnisse bilden den strikten Gegensatz zur Idee der reinen Anerkennung. „Diejenige Handlung, welche die Freiheit eines anderen beschränkt und ihn nicht als freien Willen anerkennt und gelten lässt, ist widerrechtlich.“²⁷⁴ Physische und seelische, bar jeder Anerkennung freie Gewalt stellt die extremste Form der Unterdrückung des freien Willens anderer Subjekte dar. Davon, vom Kampf auf Leben und Tod, geht Hegel aus, um die Entwicklung des Verhältnisses von Herren, Mägden und Knechten auszuführen. Es handelt sich gleichsam um ein Abbild des Hobbesschen Vorbildes eines Urzustandes der Menschheitsentwicklung, worin ein gewaltbereites Individuum mit anderen gewaltbereiten und ebenfalls aus reinem Eigeninteresse heraus handelnden Individuen konfrontiert ist. Das Streben nach einem möglichst hohen Nutzen ihrer Aktivitäten treibt die antagonistischen Menschen an.²⁷⁵ Ein solcher Zustand stellt für Hobbes einen Krieg aller gegen alle anderen dar und „der Mensch ist ein Wolf für den Menschen.“²⁷⁶ Jeder Mensch behandelt jeden anderen Menschen wie ein sachliches Mittel für die eigenen Zwecke, also „in der Weise gemeiner Gegenstände.“²⁷⁷ Durch den Einsatz von Strategien der bloßen Selbstbehauptung wollen Ego und Alter ihre Selbständigkeit im Rahmen eines destruktiven Gegensatzes dadurch demonstrieren, dass sie zeigen, „an kein bestimmtes Dasein geknüpft“, von nichts abhängig zu sein. Im Extremfall ist Ego sogar bereit, „zu zeigen..., nicht an das Leben geknüpft zu sein“; es

²⁷² Ebd. (Herv. i. Org.).

²⁷³ A.a.O., S. 147 (Herv. i. Org.).

²⁷⁴ G. W. F. Hegel: Werke 4, S. 233.

²⁷⁵ Vgl. Th. Hobbes: *Leviathan* oder Stoff und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates (Hrsg. v. I. Fetscher), Neuwied und Berlin 1966, S. 149.

²⁷⁶ Th. Hobbes: *Vom Bürger (De Cive)*, Hamburg 1959, S. 59.

²⁷⁷ G. W. F. Hegel: WW 3, S. 148.

wird von ihm freiwillig aufs Spiel gesetzt.²⁷⁸ Wenn jedoch Alter ebenfalls unter „Daransetzen des eigenen Lebens“ vorgeht, dann entsteht zwangsläufig ein Kampf auf Leben und Tod. Vielleicht hat Hegel dabei an Adlige gedacht, die einen tödlichen Zweikampf als heldenhafte Probe ihrer Ehre ausfechten? „Das Verhältnis beider Selbstbewusstseine wird jedenfalls so bestimmt, dass sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod *bewähren*. – Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewissheit ihrer selbst, *für sich zu sein* (wirklich selbständig zu sein – J.R.) zur Wahrheit an dem anderen und an ihnen selbst erheben.“²⁷⁹ Sie werden in diesem Extremfall ihrer eigenen Selbständigkeit also dadurch gewiss, dass sie die Autonomie ihrerseits selbständiger anderer Akteure „negieren“ – was nun „zunichte machen“ heißt. Sie setzen ihr Leben daran, um ihre Selbständigkeit als Freiheit von einer *jeden* Heteronomie zu beweisen. Doch das Ende des Kampfes auf Leben und Tod ist die „abstrakte Negation“; dem Widerpart wird das Leben genommen. Wenn jedoch Anerkennung durch das andere Ich eine unabdingbare Voraussetzung von Selbständigkeit bleibt, dann bedeutet die Vernichtung des anderen Subjekts kein gleichzeitiges „Bewahren“, was bekanntlich entscheidend zu Hegels Verständnis von „Aufhebung“ gehört. Es geht also um keine blanke Negation, sondern um ein Bewusstsein, welches so *aufhebt*, dass es das Aufgehobene *aufbewahrt* und *erhält* und hiermit sein Aufgehobenwerden überlebt.“²⁸⁰ Der Erhalt der physischen Existenz ist dem Subjekt genau so wichtig wie das reine Selbstbewusstsein und der selbstbestimmte Willen. „In dieser Erfahrung wird es dem Selbstbewusstsein (gegenwärtig- J.R.), dass ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewusstsein ist.“²⁸¹

Die aus dem Hobbeschen Naturzustand herausführende *Bewegung der Anerkennung* hängt in der >>Phänomenologie<< von der Annahme ab, beim Kampf auf Leben und Tod in der Dyade weise ein Subjekt dem Prinzip der Selbsterhaltung eine größere Bedeutung zu als das andere. Alter handelt in diesem Falle im Kampf nicht unter Einsatz seiner gesamten physischen Existenz. Er gibt Ego nach, so dass ein asymmetrisches Anerkennungsverhältnis entsteht. Das zweite Selbstbewusstsein, Alter, wird dadurch zu einem, „welches nicht rein für sich (absolut selbständig – J.R.), sondern für ein anderes (abhängig – J.R.) ist.“ Es bilden sich mithin „zwei entgegengesetzte Gestalten des Bewusstseins; die eine das selbständige, welchem das Fürsichsein, die andere das unselbständige, dem das Leben oder das Sein für Anderes das Wesen ist; jenes ist der *Herr*, dies der *Knecht*.“²⁸² Der Knecht verteidigt seine Würde nicht um jeden Preis, sondern setzt die Selbsterhaltung im Verhältnis zum Herrn an die erste Stelle. Damit gerät der Knecht in die Abhängigkeit vom Herrn. Er verkörpert zudem ein „Bewusstsein in der Gestalt der *Dingheit*“. D.h.: Er wird zu einem bloßen Mittel für die Zwecke des Herrn. Er stellt ein *instrumentum genus vocale* (sprachbegabtes Werkzeug) dar,

²⁷⁸ Ebd.

²⁷⁹ Ebd. (Herv. i. Org.).

²⁸⁰ A.a.O., S. 150.

²⁸¹ Ebd.

²⁸² Ebd. (Herv. i. Org.).

wie es im Hinblick auf Sklaven bei dem Politiker und Geschichtsschreiber Marcus Terentius Varro (116-27 v.u.Z.) heißt. Der Knecht achtet und ehrt den Herrn als Übermacht, unterwirft sich dessen Macht und Gewalt. Sie sind „ungleich und entgegengesetzt.“²⁸³ Der Herr verachtet den Knecht als von minderem Rang, will ihn aber nicht negieren, vernichten, sondern dessen Arbeit als reines Mittel für seine Zwecke gebrauchen.

Die Bearbeitung der Dingwelt und die Befreiungsbewegung des Knechtes.

Hegel beschreibt die Interaktion zwischen Herr und Knecht als einen zielgerichteten Prozess. Dieser wird als Emanzipationsprozess des Knechtes dargestellt, an dessen Anfang die Übermacht des Herrn steht und dessen Ziel *Verhältnisse reiner Anerkennung* darstellen. Der Herr verkörpert ein selbständiges Dasein, dessen Autonomie jedoch durch die Beziehung auf eine abhängige Existenz, auf den Knecht vermittelt ist. Der Knecht steht in einer doppelten Abhängigkeit: Einerseits hängt er vom Herrn ab, andererseits ist er mit einem „selbständigen Sein“, mit der Natur vermittelt. Der Knecht ist so gesehen zugleich an die „Dingwelt gefesselt“, die er bearbeiten muss. Der Herr bezieht sich ebenfalls auf die Dingwelt als Gegenstand seiner Begierden, lässt den Knecht jedoch die Arbeit machen und erntet die Früchte des abhängigen Arbeitenden. Der Knecht verkörpert ein Subjekt, „dem die Dingheit das Wesentliche ist.“ Ihm ist die Dingwelt in der Hinsicht das Wesentliche, dass er sich mit der Widerständigkeit der Sachverhalte draußen in der Natur auseinandersetzen muss; er muss arbeiten. Dank seiner Herrengewalt über Grund und Boden sowie über die Arbeitskraft Knechtes bemächtigt sich der Herr der Dingwelt, indem er die Früchte der knechtischen Arbeit appropriiert. Die Darstellung folgt dabei weitgehend der Figur des „doppelten Doppelsinns.“

(A1) Der Herr bezieht sich *vermittelt* auf den *Knecht*. Vermittelt über seine Verfügungsgewalt über Grund und Boden sowie über die Produktionsmittel bleibt ihm der Knecht untertan.

(B1) Die *Dingwelt*, der die Stoffe für die Selbsterhaltung der physischen Existenz entnommen werden müssen, stellt für den Knecht die Kette dar, von der er „im Kampfe nicht abstrahieren konnte, und darum sich als unselbständig, seine Selbständigkeit in der Dingwelt zu haben, erwies.“²⁸⁴ Er ist in der abhängigen Arbeit unselbständig, unfrei.

Fazit: Der Herr hat nicht nur im Kampf auf Leben und Tode obsiegt, sondern übt auch *vermittelt* über die Appropriation von Grund, Boden und Produktionsmittel dauerhaft Macht über den Knecht aus, der an die Dingwelt gebunden ist und zugleich am Herrn „sein Wesen“ (= als Erscheinungsform von Selbständigkeit) hat. (A2) Der Herr bezieht sich ebenfalls auf das *Natursubstrat*. Doch *vermittelt* über die Arbeit und die Arbeitsergebnisse des Knechtes. Der Herr ist insofern nicht an die Dingwelt gebunden. Er ist ihr gegenüber *selbständig*.

²⁸³ Ebd.

²⁸⁴ A.a.O., S. 151.

(B2) Der Knecht steht der ansichseienden Dingwelt zwar *unmittelbar* gegenüber, aber er greift in sie durch Bearbeitung ein. Das Dingliche bleibt für ihn gleichwohl selbständige Gegebenheit. Er „kann darum durch sein Negieren (Eingriff in die Natur – J.R.) nicht bis zur Vernichtung mit ihm (dem Ding – J.R.) fertig werden“, „er *bearbeitet es nur*.“²⁸⁵ Der Knecht *vermittelt* sich mit der Natur, indem er sich an der Dingwelt abarbeitet, die jedoch ihre Widerständigkeit gegenüber seinem Tun beibehält.

Fazit: Der Herr bezieht sich vermittelt über die Arbeit des Knechtes auf die Natur. Der Knecht ist ihm unmittelbar unterworfen, dessen Arbeit er jedoch bedarf. Der Herr verkörpert Selbständigkeit, Autonomie. Der Knecht ist vermittelt über seine Arbeit an die Natur gebunden, unmittelbar dem Herrn unterworfen. Er verkörpert die Unselbständigkeit, Heteronomie. Es handelt sich um ein völlig asymmetrisches Anerkennungsverhältnis zwischen Herr und Knecht.

Der Knecht befindet sich daher in der Stellung des *für den Herrn* „unwesentlichen“, untergeordneten Bewusstseins. Für den Knecht stellt der Herr hingegen ein „wesentliches“ Bewusstsein dar; denn er verkörpert scheinbar *uneingeschränkte Selbständigkeit*. Aber diese Wesensbestimmungen erweisen sich in entscheidenden Hinsichten als *Schein*. Der *Herr* verkörpert keinen *unbedingten* Meister über das Sein. Denn er bleibt vom Knecht und dessen Früchten der Arbeit wesentlich *abhängig*. Während die Idee der reinen Anerkennung darauf ausgerichtet ist, dass Ego seine Autonomie durch Alter anerkannt findet und dass dies auch von Seiten Alters gilt, also wechselseitig anerkannte Autonomie vorliegt, bildet ein unselbständiges Bewusstsein den Bezugspunkt der Aktivitäten des Herrn. Zum „eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, dass, was der Herr gegen den Andern tut, er auch gegen sich selbst, er auch gegen sich selbst und was der Knecht gegen sich, er auch gegen ihn tue. Es ist dadurch ein einseitiges und ungleiches Anerkennen entstanden.“²⁸⁶ Es ist dadurch ein asymmetrisches Anerkennungsverhältnis entstanden, bei dem das *Wissen* um sich nicht mit der *Wahrheit*, nicht mit einer reinen Anerkennungsbeziehung übereinstimmt.

Von der Seite des *Knechtes* her gesehen, ergibt sich das folgende Bild: *An sich* ist auch der Knecht selbständig. Denn angesichts der existentiellen Bedrohung im Kampf auf Leben und Tod ist auch er ein Stück weit seiner selbst bewusst worden. Er hat „die Furcht des Todes, des absoluten Herrn empfunden.“²⁸⁷ Aber er sieht sich nicht selbst als wesentliches Dasein, sondern hält den Herrn dafür. Das „reine Fürsichsein“, die wahre Selbständigkeit ist als Wesensbestimmung beim Knecht nicht nur *an sich*, sondern auch *für ihn* – jedoch in der entgegengesetzten Gestalt des Herrn vorhanden. Die wahrhafte Selbständigkeit steht ihm nur als ein fremdes, ihn von außen bestimmendes Subjekt gegenüber. Die Knechtschaft weist daher Selbständigkeit nicht als ihre eigene Wesensbestimmung auf, sondern sie begegnet ihr als fremde Gewalt des Herrn. Aber durch die Bearbeitung der Dingwelt

²⁸⁵ Ebd. (Herv. i. Org.).

²⁸⁶ A.a.O., S. 152.

²⁸⁷ A.a.O., S. 153.

kann sich wahre Selbständigkeit annähern. Durch die erfolgreiche Bearbeitung der Welt der Dinge entwickelt sich beim Knecht das Potential, die Fesseln der Heteronomie abzustreifen, die Unterdrückung durch den Herrn eingeschlossen. „Durch die Arbeit kommt es (das knechtische Bewusstsein – J. R.) zu sich selbst.“²⁸⁸

Der *Herr* kann im Hinblick auf sein System der Bedürfnisse einem Genuss frönen, der Dinge ohne Arbeitsaufwand und Anstrengungen „rein negiert“. Dieses Bild entspricht wohl eher dem Lebensstil eines feudalen Seigneurs als dem eines Kapitalisten, welcher Proletariern gegenübersteht – wie die Parabel von Herr und Knecht mitunter gedeutet wurde. Aber die Befriedigung eines Genussmenschen, der aufgrund seiner Herrschaftsposition die Früchte der Arbeit Anderer „rein genießen“ kann, ist flüchtig und sein Begehren wird zügellos. Im Gegensatz zum zügellosen Begehren des Herrn stellt die Arbeit des Knechtes „gehemmte Begierde“ dar „oder sie *bildet*.“²⁸⁹ Sie bildet, weil sich der Knecht an materieller Gegenständlichkeit abarbeitet und dabei seine Talente entwickelt. In der Arbeit und durch Erfolg bei der Bearbeitung der Dingwelt kommt der Knecht zu sich selbst, gelangt er zum *Wissen* seiner eigenen Selbständigkeit als die *Wahrheit*. Durch die selbständige Formierung des Stoffes kommt der Knecht nach Hegel zudem über die Furcht hinweg, die zu seiner Niederlage im Kampf auf Leben und Tod beitrug. „Denn in dem Bilden des Dinges wird ihm die eigene Negativität, sein Fürsichsein (seine eigene Selbständigkeit – J.R.) nur dadurch zum Gegenstand (bewusst – J.R.), dass es die entgegengesetzt seiende *Form* (die Dingwelt – J.R.) aufhebt“, gestaltet, bestimmten Zwecksetzungen gemäß umformt.²⁹⁰ Für den Knecht hat der Gegenstand Selbständigkeit. Er bedeutet das Entgegenstehende, das durch Arbeit geformt, aber nicht vernichtet wird. „die Begierde (des Herrn – J.R.) hat sich das reine Negieren des Gegenstandes und dadurch das unvermischte Selbstgefühl vorbehalten.“ Damit fehlt ihr jedoch das Bestehen, der Gegenstand für eine *produktive* Auseinandersetzung. Die Arbeit bildet. Durch seine Arbeit, das „Formieren“, bewältigt der Knecht das „fremde Negative“ und gelangt „hierdurch zur Anschauung des selbständigen Seins *als seiner selbst*.“²⁹¹ Zudem streift er die ursprüngliche Furcht vor der Übermacht ab. „In dem Bilden wird das Fürsichsein als „*sein eigenes*“ für es, und es kommt zum Bewusstsein, dass es selbst an und für sich ist.“²⁹² Der Knecht befreit sich durch die formierende Bearbeitung der Dingwelt zur wahren Selbständigkeit.

Es ist die Frage, an welche konkreten historischen Verhältnisse Hegel bei seiner Version der Dyade gedacht hat? Die Antworten auf diese Frage fallen ganz verschieden aus. Nach einer These von L. Siep hat er sich am antiken Rechtsverständnis orientiert, wonach der im Kampf unterlegene Feind getötet werden darf;

²⁸⁸ Ebd.

²⁸⁹ Ebd. (Herv. i.Org.).

²⁹⁰ Ebd. (Herv. i. Org.).

²⁹¹ A.a.O., S. 154 (Herv. i.Org.).

²⁹² Ebd. (Herv. i. Org.).

es sei denn, er werde in die Sklaverei verkauft.²⁹³ Bei Aristoteles und Leibniz nehmen diejenigen von Natur aus den Status des Sklaven bzw. des Knechtes ein, welche über kein selbständiges Vernunftvermögen verfügen.²⁹⁴ Einige Deutungsvorschläge arbeiten mit der These, Hegel habe an den Emanzipationsprozess des Bürgertums von den Fesseln der Feudalherren gedacht. Andere wiederum führen den Antagonismus zwischen Lohnarbeit und Kapital als das Vorbild an. Letztendlich würde der Emanzipationsprozess des Knechtes in einem „Reich der Zwecke“, in reinen Anerkennungsbeziehungen ausmünden. Die Selbständigkeit des Knechtes weist jedoch immer noch den Charakter des *Eigensinns* auf. Beim Eigensinn handelt es sich aber um „eine Freiheit, welche noch innerhalb der Knechtschaft stehen bleibt.“²⁹⁵ Deswegen hat der Knecht durch seine Tätigkeit noch nicht das „allgemeine Bilden“ als absoluten Begriff erreicht. Er verfügt über eine „Geschicklichkeit, welche nur über Einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist.“²⁹⁶ Es handelt sich beim Eigensinn um eine repressionsärmere Erscheinungsform asymmetrischer Anerkennung. Hegel glaubt, in der Dynamik von Herr und Knecht einen mit historischer Notwendigkeit auf sein Ziel zusteuern Prozess erfasst zu haben – so wie dann in der Tat von den Kämpfen des Proletariats angenommen wurde, sie führten mit eiserner Notwendigkeit zum Endzustand der klassenlosen Gesellschaft. Hegel scheint sogar an die historische *Notwendigkeit* von Herrschaft zu denken. „Ohne die Zucht des Dienstes und Gehorsams bleibt die Furcht beim Formellen stehen und verbreitet sich nicht über die bewusste Wirklichkeit des Daseins.“²⁹⁷ Er ist nicht der einzige geblieben, welcher das Elend der Vorgeschichte als eine Art Vorbedingung für Freizügigkeiten der Gegenwart betrachtet.

Die Parabel steckt ein Spektrum der Möglichkeiten menschlichen Handelns zwischen den beiden Eckpunkten des Kampfes auf Leben und Tod (der Gewaltverhältnisse) einerseits, der Utopie der reinen Anerkennung andererseits ab. Dazwischen liegen die geschichtlich ungemein vielfältigen Erscheinungsformen asymmetrischer Anerkennungsverhältnisse. Über die *tatsächliche* Stellung der gesellschaftlichen Verhältnisse zwischen den beiden Polen entscheidet die konkrete Praxis der Menschen in historischer Situation und kein Naturgesetz „der“ Geschichte.

15. *Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst.*

Ähnlich bekannt und einflussreich wie die Parabel über „Herr und Knecht“ ist auch der Abschnitt: „Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst“

²⁹³ L. Siep: Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“, Frankfurt/M 2000, S. 103 f.

²⁹⁴ Vgl. Aristoteles >>Politik<<, München 1973, S. 53 (1254b). H. H. Holz: Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel: Neuwied und Berlin 1968. Leibniz verwendet die Parabel in seiner kurzen Anmerkung zu den „natürlichen Gesellschaften“.

²⁹⁵ G. W. F. Hegel: WW 3, S. 155.

²⁹⁶ Ebd.

²⁹⁷ A.a.O., S. 154.

aus der >>Phänomenologie des Geistes<<. ²⁹⁸ Auch er wurde zum Gegenstand verschiedener Kommentare. Ich wähle diesen Abschnitt als ein weiteres Beispiel für Deutungsmöglichkeiten Hegelscher Texte aus zwei Gründen aus:

1. Es handelt sich um ein Beispiel dafür, wie Hegel das Problem des Gegenstandsbezugs im Hinblick auf die zweite Natur als Untersuchungsbereich bestimmt. Die zweite Natur umfasst die Sphären von Gesellschaft, Staat, des allgemeinen Rechts und der gesellschaftlichen Moral.
2. Vor allem aber taucht hierbei ein Begriff auf, der an der Oberfläche einen Rückfall auf die erste Stellung des Gedankens zur Realität, auf die *intentio recta* zu signalisieren scheint. Es handelt sich um den Begriff der *Sache selbst*. Auf den ersten Blick liest sich „Sache selbst“ ja wie ein Ausdruck für das unverstellte und unvermittelte *Ansichsein*, wozu wir trotz aller möglicher Irrtümer und Täuschungen scheinbar einen Zugang eröffnen können. Dieser Eindruck täuscht.

Er entsteht jedoch noch ausgeprägter bei der Lektüre einer Fülle von Passagen aus den Werken des Hegelianers Theodor W. Adorno. Er beruft sich doch häufig auf „die Sache selbst“ und glaubt, angesichts von Prozessen Auskunft darüber geben zu können, „wo die Sache von selbst aus 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.“ ²⁹⁹ Dass die „Bewegung der Sache selbst“ eine der „Sache selbst“ *und* des Gedankengangs sein soll, das klingt sogar nach Widerspiegelungstheorie. Adornos Ausführungen zur Dialektik sind allerdings weit über diesen Verdacht erhaben. Gleichwohl legen einige seiner Aussagen über die Rolle der „Sache selbst“ im Erkenntnisprozess ein grundsätzliches Missverständnis nahe. Es sieht dann tatsächlich so aus, als beanspruche auch er trotz seiner scharfen Kritik am fundamentalontologischen Jargon der Eigentlichkeit die *intensio recta*, den direkten Zugriff auf das Wesentliche der Erscheinungen, damit direkte Einsicht in konstitutive Bestimmungen dessen, was jeweils der Fall ist. ³⁰⁰ 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 gegenläufige 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 antragen, ... nichts anderes, als das Einzelmoment in seinem inneren Zusammenhang mit (u.U. gegensätzlichem – J.R.) anderen zu gewahren.“ ³⁰¹ Adorno grenzt sich zudem sowohl vom

²⁹⁸ A.a.O., S. 292 ff.

²⁹⁹ Th. W. Adorno: Einführung in die Dialektik, Frankfurt/M 2010. a.a.O.; S. 82.

³⁰⁰ Th. W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, Frankfurt/M 1964.

³⁰¹ Th. W. Adorno: Negative Dialektik, Frankfurt/M 1966, Seite 14 f., 23 und 36.

Monismus als auch vom Relativismus ab: „Das Ärgernis bodenlosen Denkens für Fundamentalontologen ist der Relativismus. Diesem setzt Dialektik so schroff sich entgegen wie dem Absolutismus.“³⁰² Unter „Absolutismus“ versteht er die monistische Position, dass es nur die *eine* wahre Darstellung des Untersuchungsbereiches geben könne. Dennoch empfiehlt es sich angesichts der häufigen Rückgriffe auf die Kategorie der „Sache selbst“ in seinen Texten, etwas genauer darzustellen, was sein Vorbild Hegel in der >Phänomenologie des Geistes< unter der „Sache selbst“ versteht:

Im Verlauf der Produktionsgeschichte seiner selbst, die der Geist durchläuft, gibt es für Hegel jene drei großen Stadien, in denen er erscheint: (A) Bewusstsein, (B) Selbstbewusstsein, schließlich (C) Vernunft, deren Kulminationspunkt in der Sphäre des absoluten Geistes die Religion darstellt. Die Sache selbst fällt in den Bereich der „beobachtenden Vernunft.“ Auf diesem Niveau verfügt das Individuum als Subjekt über ein entwickeltes Bewusstsein seiner selbst, was ja am Ende auch für den Knecht galt. D.h.: „Das Selbstbewusstsein hat jetzt den Begriff von sich erfaßt, der erst nur der unsrige (für Beobachter, also nur „für uns“ – J.R.) war.“³⁰³ Auf diesem Stadium hat das Selbstbewusstsein nun „allen Gegensatz und alle Bedingungen seines Tuns abgeworfen; es geht frisch *von sich* aus, nicht auf ein *Anderes*, sondern *auf sich selbst*.“³⁰⁴ Das Problematische, das dieses Stadium der Entwicklung des Geistes dennoch beinhaltet, besteht in der *unvermittelten* Selbstbeziehung der konkreten einzelnen Subjekte. Sie besteht in der 1. Stellung des Gedankens zur Objektivität – nun aber im Hinblick auf sich selbst. D.h.: Die Individualität ist primär „für sich selbst reell.“ Aber warum ist dann von einem „geistigen Tierreich“ die Rede und warum wird die „Sache selbst“ überhaupt mit dem Betrug in Beziehung gebracht? Mit derartigen Fragen wird ein Problem wie schon bei der Parabel vom Herrn und vom Knecht aufgeworfen. Worauf konkret bezieht sich die Metapher vom „geistigen Tierreich“? Welche historischen Erfahrungen stehen dahinter? Bei der Beantwortung dieser Frage gehen die Meinungen wiederum weit auseinander. Einige Interpreten leiten aus der Tatsache, dass Hölderlin in seinem >Hyperion< eine Ansammlung von Gelehrten als „geistiges Tierreich“ bezeichnet hat, die These ab, Hegel wolle damit eine Karikatur der Geschäftigkeit und der Eitelkeiten im Kulturbetrieb und/oder an den Akademien zeichnen.³⁰⁵ 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

³⁰² A.a.O.; S. 45.

³⁰³ A.a.O.; S. 292.

³⁰⁴ A.a.O.; S. 293.

³⁰⁵ Vgl. L. Siep: Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels >>Differenzschrift<< und >>Phänomenologie des Geistes<<, a.a.O., S. 161 ff.

Aktionen der Einzelnen beherrscht, wobei gleichzeitig ein System „allseitiger Abhängigkeit“ aufgrund des Angewiesenseins auf Markt, Tausch und Geld herrscht, werden angeführt.³⁰⁶ J. G. Herder (1744-1803) werden entscheidende Anregungen zugeschrieben, weil dieser das „Tierreich“ und die animalische Natur des Menschen als Startpunkt der Entwicklung der Gattung ansieht. Das Selbstbewusstsein hat im Kapitel über das „geistige Tierreich“ auf jeden Fall einen Entwicklungsstand erreicht, wobei das Selbst sich nicht mehr einfach mit dem Ich der nackten Selbsterhaltung deckt, sondern wir begegnen nun einer „Individualität, welche sich an für sich reell“ ist.³⁰⁷ Sich selbst an und für sich reell ist das Individuum als *Subjekt*. Es weiß (von Einschränkungen aus Umwelt und Unbewusstsein abgesehen) um sich und seine praktischen Ziele und Zwecke. Auch das Interesse mutiert zu einem Interesse, das die Bedingungen und Zwänge, die in einer Problemsituation vorfindlich sind, berücksichtigt sowie den Mitteleinsatz, als auch die potentiellen Reaktionen der anderen Personen 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“.³⁰⁸ Aber Hegel trägt dem Anderssein 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.*³⁰⁹

Eingangs wird 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.“³¹⁰ Es geht also zunächst um die nicht vollzogene Aktion, sondern um die Dispositionen dazu – etwa im Sinne eines „Habitus“ (Bourdieu). Derartige Charakterzüge des Individuums hat Hegel schon in den Nürnberger Schriften 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.“³¹¹ Nochmals: Das Individuum, das „frisch von sich ausgeht“, ist keineswegs mit nichts als sich selbst und seiner Binnenausstattung befasst. Im Gegenteil: Es muss auf dieser Stufe der Bewusstseins- und Willensentwicklung

³⁰⁶ G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), § 183.

³⁰⁷ G. W. F. Hegel: WW 3.; S. 292.

³⁰⁸ A.a.O.; S. 293.

³⁰⁹ Ich halte es für schlechthin irreführend, Hegel umstandslos ein monologisches Subjektmodell nachzusagen. Das gilt nur im Hinblick auf das zweifellos äußerst kritikwürdige Erscheinen des allumfassenden Geistes.

³¹⁰ A.a.O.: S. 296.

³¹¹ G. W. F. Hegel: WW 4; S. 224. (Herv. i. Org.).

seine Ziele und Zwecke in die Tat umsetzen und damit für Andere öffentlich machen. Die „Darstellung oder das *Aussprechen der Individualität* ist ihm Zweck an und für sich selbst.“³¹² Anders ausgedrückt: Die Individualität als *reale* bedarf der Äußerung ihrer Dispositionen. Das Individuum muss sich äußern, durch Sprache und/oder durch die Tat, um Aufmerksamkeit zu erregen. Das Tun, seine Praxis bedeutet damit die „reine Form des Übersetzens aus dem *Nichtgesehenwerden* in das *Gesehenwerden*.“³¹³ 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‘.“³¹⁴ Das Werk ermöglicht nicht nur das „Gesehenwerden“, sondern bedeutet auch einen Ausdruck der Bestrebungen des Subjekts um Selbstverwirklichung und Selbsterkenntnis. „Das Individuum kann daher nicht wissen, *was es ist*, ehe es sich durch das Tun zur Wirklichkeit gebracht hat.“³¹⁵ Das Werk stellt mithin auch 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 ...“³¹⁶ Ihm offenbaren sich seine wesentlichen Züge. Aber das Werk als Ausdruck der Einzelheit und der Besonderheiten des Subjekts verfängt sich zugleich im Zusammenhang gesellschaftlicher Allgemeinheit. Das Individuum muss sich daher die romantische Illusion „einer reinen, von den sozialen Bezügen unberührten und unverfälschten Selbstdarstellung der Individualität“ abschminken.³¹⁷ Herbert Marcuse trifft die gleiche Feststellung: „Durch ihr Werk, das sie hinstellt, macht sie (die Individualität – J.R.) sich zugleich *allgemein* ...“³¹⁸ So viel zum angeblich nichts als monologischen Subjekt bei Hegel. Einen Monolog führt allerdings der absolute Geist.

Das einzelne Subjekt geht durch sein Werk in der Sphäre der Allgemeinheit über. Es wird in den „Raum des Seins hinausgestellt“, auch in den des gesellschaftlichen Seins.³¹⁹ Das Selbstbewusstsein erweist sich in seinen Funktionen allerdings allgemeiner als das einzelne Werk, worin es sich geäußert hat. Marcuse stellt in diesem Falle ein zentrales Vermittlungsverhältnis (3. Stellung des Gedankens zur Objektivität) fest: „In dem Gegensatze 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.“³²⁰ Die Einzelheit (Individualität) stellt ihr Werk jeweils in die *gesellschaftliche* Allgemeinheit ein. Das „Werk ist also in ein *Bestehen* hinausgeworfen,

³¹² G. W. F. Hegel: WW 3, a.a.O.; S. 292 f. (Herv. i. Org.).

³¹³ A.a.O.; S. 293. (Herv. i. Org.).

³¹⁴ H. Marcuse: Hegels Ontologie und das Prinzip der Geschichtlichkeit (23. Kapitel), Frankfurt/M 1989, S. 319.

³¹⁵ G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, a.a.O.; S. 297. (Herv. i. Org.).

³¹⁶ G. W. F. Hegel: WW 3, S. 300.

³¹⁷ L. Siep: Der Weg der Phänomenologie, a.a.O.; S. 163.

³¹⁸ H. Marcuse: Hegels Ontologie ..., a.a.O., S. 319.

³¹⁹ Ebd.

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

worin die *Bestimmtheit* der ursprünglichen Natur des schaffenden Individuums“ in der Tat „gegen andere Naturen sich herauskehrt“. Das Werk ist für andere Individualitäten „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 ...“³²¹ 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 demgegenüber in den *verschiedenen* seiner Werke verwirklichenden, zeitbeständigeren und selbständigen Subjekt. Hegel sieht in all dem einen „Grundwiderspruch des Werks.“³²² Das Werk ist für andere als Lebensäußerung eines Subjekts wahrnehmbar vorhanden und gerät damit in das „Widerspiel anderer Kräfte und Interessen.“³²³ Dadurch 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.“³²⁴ Den vergänglichen Werken gegenüber verhält sich die aktive Subjektivität schließlich wie „eine sich in ihren Einzelheiten gleicherhaltende Allgemeinheit“, also wie der umfassende Begriff.³²⁵ Sie geht nicht im einzelnen Werk auf. „Auf diese Weise reflektiert sich also das Bewusstsein in sich aus seinem vergänglichen Werke und behauptet seinen Begriff und Gewissheit als das *Seiende und Bleibende* gegen die Erfahrung von der Zufälligkeit des Tuns ...“³²⁶ 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 z.B. 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 jeweiligen *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`...“³²⁷ Die Sache selbst ist das einzelne Werk im Kontext mit einer

³²¹ G. W. F. Hegel: WW 3, S. 301.(Herv. i. Org.).

³²² A.a.O.; S. 302.

³²³ Ebd.

³²⁴ L. Siep: Der Weg der Phänomenologie ..., a.a.O.; S. 163.

³²⁵ H. Marcuse: Hegels Ontologie, a.a.O.; S. 332.

³²⁶ G.W. F. Hegel: WW 3, S. 303. (Herv. i. Org.).

³²⁷ H. Marcuse: Hegels Ontologie, a.a.O; S. 323.

allgemeinen gesellschaftlichen Praxis. Die Sache selbst ist aber zugleich das, worum es „eigentlich“ und nicht um etwas Unbedeutendes geht. Das Ding, womit die Beobachtung und ihr Anspruch auf sinnliche Gewissheit befasst sind, wandelt sich durch den Werkcharakter zu Sache als Vergegenständlichung wesentlicher Lebensäußerungen in ihrem Zusammenhang. Vom Resultat der Praxis, vom Bewirkten, kann Hegel daher sagen, die Sache selbst bedeute eine „Durchdringung der Wirklichkeit und der Individualität.“³²⁸ An dieser Stelle kann die Deutung seiner Texte wiederum den durch Hegel selbst 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.“³²⁹ Subjektivität und Objektivität sind vermittelt.

Gleichwohl brechen für Hegel mit der Einsicht in die Sache selbst neue Gegensätze auf, welche die Bewusstseinsentwicklung weitertreiben. 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.³³⁰ Ein Bewusstsein, dem es allem Anschein durchweg nur um die Sache geht und nicht z.B. das Schinden von Eindrücken geht, bezeichnet Hegel als *ehrlich*. Aber diese Ehrlichkeit ist brüchig. Das Subjekt kann auch in dem Falle, in dem es nicht gelungen ist, seine 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 ...“³³¹ 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.“³³² Insofern wird die Ehrlichkeit des Bewusstseins, dem es um die Sache selbst geht, fragwürdig. Es kann gleichsam betrügerisch über die Motive hinwegtäuschen, 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.“³³³ Möglich. Aber genauso gut kann man – wie Marcuse – erneut auf

³²⁸ A.a.O.; S. 304.

³²⁹ H. Marcuse: Hegels Ontologie, a.a.O.; S. 324.

³³⁰ A.a.O.; S. 324 f.

³³¹ G. W. F. Hegel: WW 3, a.a.O.; S. 305.

³³² H. Marcuse: Hegels Ontologie, a.a.O.; S. 325.

³³³ L. Siep: Der Weg der Phänomenologie des Geistes, a.a.O.; S. 165.

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 den *Anderen* preisgegeben, sie in die allgemeine Bewegung des Verkehrs und Veränderns hineingestellt hat ...“³³⁴ Zwischen den Individuen brechen dadurch Interessengegensätze auf. Denn „ein Bewusstsein, das eine Sache auftut, macht vielmehr die Erfahrung, dass die anderen, wie die Fliegen zu frisch aufgestellter Milch herbeieilen und sich dabei geschäftig wissen wollen.“³³⁵ 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 Hobbeschen 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* ...“³³⁶ 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 um die *redliche* Bestimmung *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 Adornos „Negativer 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.

³³⁴ H. Marcuse: Hegels Ontologie, a.a.O.; S. 325.

³³⁵ G. W. F. Hegel: WW 3, S. 310.

³³⁶ Ebd. (Herv. i. Org.).

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.

16. Ambivalenzen – Staatsvergottung oder konkrete Freiheit?

Hegel hat im Verlauf seines Lebens verschiedene Fassungen seines Manuskripts über >>Rechtsphilosophie<< vorgetragen. Die bekannteste ist diejenige, welche 1821 in den Druck ging. Es gibt kaum ein anderes Lehrstück im Hegelschen System, woran sich die Geister und Begeisterungen so sehr scheiden, wie an seinen Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Seine Vorträge wurden vom Autor mit Randbemerkungen versehen und von verschiedenen seiner Schüler, z.B. K. G. v. Griesheim, E. Gans, H. G. Hotho, C. G. Homayer aufgrund von Mitschriften in die Form gebracht, die in der Gesamtausgabe von K.-H. Ilting verfügbar ist.³³⁷ K.-H. Ilting hat zudem in seinen begleitenden Kommentaren den politischen Kontext deutlich gemacht, worin diese Texte standen und entstanden sind. So ist es nicht zuletzt eine wohlbekannte Tatsache, dass Hegels Vorlesungen seit 1820 unter dem Einfluss der Karlsbader Beschlüsse zur Stabilisierung der Fürstenmacht und ihrer der Restauration in Europa standen. In Karlsbad fasste eine clandestine „Ministerialkonferenz“, die unter dem Einfluss des österreichischen Außenministers Fürst Metternich (1773-1859) stand, 1819 den Beschluss zu einem sog. „Preßgesetz“. Texte für die Druckerpresse, welche einen bestimmten Umfang überschritten, mussten der Zensur vorgelegt werden. Dahinter stand die Furcht der Monarchisten vor Volksaufständen wie die in der französischen Revolution oder vor den nationalistischen Tendenzen der damaligen Burschenschaften, sowie überhaupt vor den Folgen liberaler politischer Forderungen und Aktionen. Hegel hat auf diese Drohungen der Zensur in seiner Rechtsphilosophie von 1820 reagiert und in der Folge Vorsicht bei seinen mündlichen und schriftlichen Aussagen walten lassen.³³⁸ Aber dies ist nicht so sehr der Punkt, der zu erheblichen Vorbehalten gegenüber seiner Rechtsphilosophie und zu den schärfsten Kritiken daran sowie an seiner späteren politischen Einstellung geführt hat. Sein Verhältnis zum Obrigkeitsstaat wird zum Problem. Insbesondere gilt dies für seine Staatstheorie, die einen wesentlichen Teil seiner Rechtsphilosophie im Allgemeinen ausmacht. Die Rechtsphilosophie wird in drei Teile gegliedert: I. *Abstraktes Recht*, II. *Moralität* und III: *Sittlichkeit*. Der Stein der heftigsten Anstöße findet sich im Teil III. Dieser besteht ebenfalls aus drei Teilen: *Familie*, *bürgerliche Gesellschaft* und *Staat*. Es ist der Abschnitt über den *Staat*, welcher zu den heftigsten Vorbehalten nicht nur gegenüber diesem Lehrstück, sondern auch gegenüber der Person Hegels geführt hat. Hegel war 1818 mit Unterstützung des ihm gegenüber wohlgesonnenen preußischen Kultusministers Altenstein, der damals Reformen des

³³⁷ Vgl. K. H. Ilting: Vorlesungen über Rechtsphilosophie. Edition und Kommentar, 4 Bände Stuttgart (1973/74).

³³⁸ Vgl. das Vorwort Ittings zum ersten Band seiner Ausgabe. A.a.O., S. 7 ff.

Bildungswesens durchführte, an die Universität Berlin berufen worden. Dort hielt er seine gut besuchten Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1820 hatte er eine Version der Rechtsphilosophie dem Reformier Fürst Hardenberg (vgl. Stein-Hardenbergsche Reformen) überreicht, um dabei die Übereinstimmung seiner Lehre „mit dem zu beweisen, was der preußische Staat unter Hardenberg ´teils erhalten, teils noch zu erhalten das Glück hat`.“³³⁹ Von Hardenberg erhielt er den Ansporn, dass es ihm mit seinem Werk gelingen möge, „seine „Zuhörer vor dem verderblichen Dünkel zu bewahren, welcher das Bestehende, ohne es erkannt zu haben, verwirft und sich besonders in Bezug auf den Staat in dem Aufstellen willkürlicher Ideale gefällt.“³⁴⁰ Aber verschiedene der Rezensenten sowie der Personen, die an Hegels Vorlesungen teilgenommen hatten, beschrieben diesen letztendlich als politischen Opportunisten und Apologeten des preußischen Obrigkeitsstaates und damit des monarchischen Prinzips der Staatsverfassung.³⁴¹ Ein Beispiel für diese Einschätzung liefert ein Brief von R. Rothe an seinen Vater. Dort heißt es: „Du fragst mich, was Hegel denn vom Menschen außerhalb des Staates hält. Er schreibt ihm gar kein Recht zu, außer dem Rechte der unmittelbaren, natürlichen Begierde, und keine andere Pflicht, als die Pflicht in den Staat zu treten.“³⁴² Das Etikett eines Philosophen der Restauration hängt Hegel bis heute an. Sein Eintreten für die Entlassung von Kollegen, die sich der Aufmüpfigkeit verdächtig oder schuldig gemacht hatten, spricht auch nicht gerade für eine freiheitliche Gesinnung. Ob er nicht doch für eine konstitutionelle Monarchie eintreten wollte, gehört zu den weiteren klassischen Streitfragen in diesem Zusammenhang. Besonderen Staub, der sich bis heute nicht gelegt hat, wirbelte schon damals ein Satz auf, der sich in der Vorrede zur Rechtsphilosophie von 1821 findet: „*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.*“³⁴³ Ist die bestehende Wirklichkeit des Preußenstaates für Hegel tatsächlich so vernünftig, wie es dieses Zitat erscheinen lässt? Er konnte diesem Verdacht leicht begegnen; denn er macht einen Unterschied zwischen *Dasein* und *Wirklichkeit*. „Das Dasein ist gewordenes, bestimmtes Sein, ein Sein, das zugleich *Beziehung auf Anderes*, also auf sein Nichtsein ist.“³⁴⁴ Das Dasein entspricht mithin *bestimmten* Gegebenheiten, so wie sie empirisch vorfindlich und geschichtlich geworden sind. Es kann sich dabei um völlig unvernünftige Verhältnisse handeln. *Vernünftig* ist das Dasein nur, *insoweit es insgesamt vernünftig* zugeht bzw. wie es vernünftige Bestimmungen enthält.

Wirklich heftig sind bekanntlich die Angriffe Arthur Schopenhauers (1788-1860) auf Hegel und die ganze „Hegelei“. „Die Deutschen sind gewohnt, Worte statt der Begriffe hinzunehmen; dazu werden sie, von Jugend auf, durch uns dressiert, – sieh nur die Hegelei, was ist sie Anderes, als leerer, hohler, dazu ekelhafter Wortkram? Und doch, wie glänzend war die Karriere dieser philosophischen

³³⁹ K.-H. Ilting: Dritter Band, a.a.O., S. 38.

³⁴⁰ Vgl. K.-H. Ilting: Erster Band, a.a.O., S. 67.

³⁴¹ Vgl. a.a.O., S. 85 ff.

³⁴² Vgl. K.-H. Ilting: Zweiter Band, a.a.O., S. 9.

³⁴³ G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede, a.a.O., S. 14. (Herv. i. Org.).

³⁴⁴ G. W. F. Hegel: WW 4, S. 167 (§ 10).

Ministerkreatur!“ Da wurde „bald aus einem gemeinen Kopf, ja einem gemeinen Scharlatan, ein großer Philosoph gemacht.“³⁴⁵ Ähnlich scharf fällt die Hegelkritik von R. Popper (1902-1994) aus. Für ihn stellt Hegel einen der schlimmsten Feinde der „offenen Gesellschaft“ dar.³⁴⁶ An die Stelle der Idee der individuellen Freiheit und demokratischer Gesellschaftsordnung sowie liberaler Gesinnungen treten bei diesem Autor totalitäre Tendenzen, die ihn letztlich sogar als einen Gewährsmann für den autoritären Staat des Faschismus des 20. Jahrhunderts erscheinen lassen. Dieser „Denker“, der „ohne eine Spur von Talent“ und ein „unverdaulicher Schreiber“ war, verfolgte nur ein einziges Ziel, nämlich „seinem Arbeitgeber, Friedrich Wilhelm von Preußen, zu dienen.“³⁴⁷ Hegels „Philosophie der Identität dient der Rechtfertigung der bestehenden Ordnung. Ihr Hauptergebnis ist ein *ethischer und juridischer Positivismus*, die Lehre, dass das Bestehende gut ist, da es keine anderen Maßstäbe geben kann als die bestehenden; es ist die Lehre, dass *Macht Recht ist*.“³⁴⁸ Der oftmals gewiss obskure Jargon Hegels, der in seiner >>Naturphilosophie<< in der Tat zu den wunderlichsten Formulierungen führt, hat nach Poppers Eindruck zusammen mit der immensen Dehnungsfähigkeit zahlloser anderer Aussagen wohl dazu beigetragen, dass es zu den verschiedensten und gegensätzlichsten Versionen des Hegelianismus gekommen ist.³⁴⁹ Aber es gibt zugleich einen progressiven Subtext der Hegelschen Ausführungen, einen latenten Sinngehalt seines politischen Diskurses, der überhaupt erst erklärt, warum er im politischen Spektrum links *und* rechts über alle Zeiten hinweg Gefolgsleute finden konnte. Hegelianer gab und gibt es in verschiedenen Ländern. Welche Rolle die Ambivalenz der politischen Implikationen von Hegeltexten spielen konnten, das zeigt sich beispielhaft an einer Kontroverse zwischen zwei Philosophen in Italien gerade zu Zeiten des Faschismus. Auf der einen Seite steht Giovanni Gentile (1875-1944). Er gilt als Hegelianer und war ein Parteigänger des italienischen Faschismus unter Mussolini. In diesem Geist publizierte er ein „Manifest der faschistischen Intellektuellen an die Intellektuellen aller Nationen.“ Auf der entgegengesetzten anderen Seite steht Benedetto Croce (1866-1952). Er war zunächst mit Gentile befreundet, diese Freundschaft zerbrach jedoch wegen der Rolle Gentiles als Sympathisant des Faschismus. Croce, der insgesamt von der Philosophie des deutschen Idealismus beeinflusst wurde, trat für Aufklärung, Liberalität und Demokratie ein. Er verfasste daher gegen Gentile ein „Manifest der antifaschistischen Intellektuellen“. Die zwei Seiten des ambivalenten Hegelschen Diskurses machen sich also deutlich bemerkbar Dementsprechend trifft K.-H. Ilting eine Unterscheidung zwischen dem „exoterischen“ und dem

³⁴⁵ A. Schopenhauer: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, Zürich 1977, S. 54 f.

³⁴⁶ K. R. Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 2. Band: Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen, Bern 1958.

³⁴⁷ A.a.O., S. 42.

³⁴⁸ A.a.O., S. 53.

³⁴⁹ Gleichwohl gibt es Versuche, die aktuelle Bedeutung bestimmter Argumentlinien in Hegels Naturphilosophie für die Gegenwart auszuweisen. Vgl. z.B. R. Wahsner: Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie. Über ihren Sinn im Lichte der heutigen Naturerkenntnis, Frankfurt/M 1996 oder W. Neuser/Renate Wahsner (Hrsg.): Bedingungen und Strukturen moderner Naturphilosophie. Kann eine Naturphilosophie aus Hegelschen Prinzipien noch gelingen?, Würzburg 2014.

„esoterischen“, also zwischen dem „nach außen gekehrten“ und dem „nach innen gekehrten“ Hegel.³⁵⁰ „Nach innen gekehrt“ kann auch als „latenter Sinngehalt“ bzw. implizite Botschaft gelesen werden. Nach außen gekehrt sind die Parteinahmen für die preußische Monarchie, die viele seine Kritiker als die Hauptlinie seines politischen Denkens aufgespießt haben. Aber freiheitstheoretische und manchmal fast schon rechtstaatlich klingende Passagen lassen den gelegentlich sogar manifest werdenden Subtext erkennen. Manifest ist die zentrale Rolle welche die Idee des *freien Willens* in Hegels rechtsphilosophischen Schriften spielt. So heißt es in den Schriften, die er als Material für den Unterricht am Ägidien-gymnasium in Nürnberg veröffentlicht hat (WW 4): „Der Mensch ist ein freies Wesen. Dies macht die Grundbestimmung seiner Natur aus“ und die „*Erziehung* hat den Zweck, den Menschen zu einem selbständigen Wesen zu machen, d.h. zu einem Wesen von freiem Willen.“³⁵¹ Die >>Rechtsphilosophie<< von 1821 erklärt: „Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige*, und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der *Wille*, welcher frei ist, so dass die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht, und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist.“³⁵² Hegels Rechtsphilosophien lassen sich insgesamt als eine Theorie des freien Willens mit seiner Entwicklung in Richtung auf den absoluten Geist als Träger eines *absolut freien Willens* lesen. „Der absolut freie Wille unterscheidet sich vom relativ freien Willen oder Willkür dadurch, dass der absolute nur sich selbst, der relative aber etwas Beschränktes zum Gegenstand hat.“³⁵³ Der *relativ freie Wille* ist an äußere Gegebenheit gebunden. Der *absolut freie Willen* ist „*der freie Willen, der den freien Willen will*.“³⁵⁴ Er strebt nach uneingeschränkter Verwirklichung seiner selbst. Das Rechtssystem und der Staat fallen in den Bereich der institutionellen Entäußerung (Objektivierung) des Geistes nicht zuletzt in der Form von Gesellschaft und Staat als „zweite Natur“ (s.o.). An dieser Stelle beginnen die Probleme. Das Recht ist das „Reich der verwirklichten Freiheit“ und „der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee.“³⁵⁵ Aber ist mit dem „Recht“ nicht doch das jeweils geltende Recht (*daseiendes* Recht) oder ist das Vernunftrecht (Naturrecht) gemeint, das überhaupt erst *wirkliches* Recht wäre? Welcher Staat verkörpert für Hegel die *Wirklichkeit* der sittlichen Idee? Der daseiende, also womöglich der Preußens oder ein Staat, worin das Naturrecht verwirklicht *wäre*? Hegel trifft jedenfalls ausdrücklich die Unterscheidung zwischen Naturrecht, das er auch „Vernunftrecht nennt“, und dem jeweils positiven, empirisch in Kraft gesetzten Recht.³⁵⁶

³⁵⁰ K.-H. Ilting: Vierter Band, a.a.O., S. 45 ff.

³⁵¹ G. W. F. Hegel: WW 4, a.a.O., S. 227 (Herv. i. Org.).

³⁵² G. W. F. Hegel: WW 7, a.a.O., S. 46 (§ 4) (Herv. i. Org.). In Hegels Vorlesung zur Geschichtsphilosophie findet sich die berühmte Formulierung: „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben.“ WW 12, S. 32.

³⁵³ G. W. F. Hegel: WW 4, S. 226 (§ 20).

³⁵⁴ G. W. F. Hegel: WW 7, S. 44 (§ 27). (Herv. i. Org.).

³⁵⁵ A.a.O., § 4 und § 257.

³⁵⁶ Vgl. a.a.O., § 3.

Wie bei ihm der exoterische mit dem esoterischen Gehalt verschmilzt, sollen zwei Beispiele zeigen:

1. *Exempel*: Im § 29 der „Rechtslehre“ aus Hegels Nürnberger Zeit heißt es: „Der Staatsgewalt sind die Bürger als Einzelne unterworfen und gehorchen derselben. Der Inhalt und Zweck derselben aber ist die Verwirklichung der natürlichen, d.h. absoluten Rechte der Bürger, welche im Staat darauf nicht Verzicht tun, vielmehr zum *Genuß und zur Ausbildung* derselben allein in ihm gelangen.“³⁵⁷ Der erste Satz in diesem Paragraphen kann den Eindruck erwecken, die einzelnen Bürger seien *Untertanen*, welche fürstlichen Gewalten den *Gehorsam* schulden. Aber dann wird dem Staat der Sinn und die Funktion zugeschrieben, die Verwirklichung der natürlichen Rechte der Einzelnen (die Realisierung von Vernunftrechtprinzipien?) sowie ihrer absoluten Rechte (Grundrechte?) sicherzustellen. Auf diese Rechte können die Einzelnen nicht verzichten! Die Schlussthese lautet, dass dieses Ziel für die Bürger nur in einem (vernünftigen?) staatlichen Verbund erreichbar ist. Später dann heißt es in der Rechtsphilosophie von 1821, der Zweck des Staates bestehe darin, „das allgemeine Interesse als solches und darin als ihre Substanz die Erhaltung der besonderen Interessen“ der einzelnen Bürger zu bewahren.³⁵⁸

2. *Exempel*: Der nach meiner Auffassung besonders aufschlussreiche § 260 der >>Rechtsphilosophie<< von 1821 beginnt ebenfalls mit einer Aussage, die den Tenor des exoterischen Staatsverständnisses vernehmen lässt: „Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit.“ Der daseiende oder der wirkliche Staat? Aber Hegel fährt fort: „Die konkrete *Freiheit* aber besteht darin, dass die persönliche Einzelheit und deren besonderen Interessen sowohl ihre vollständige *Entwicklung* und die *Anerkennung ihres Rechts* für sich (im Systeme der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils *übergehen*, teils mit Wissen und Willen dasselbe, und zwar als ihren eigenen *substantiellen* Geist anerkennen und für dasselbe als ihren *Endzweck tätig* sind, so dass weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Willen und Wollen gelte, und vollbracht werde, noch dass die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben, und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zwecks bewusste Wirksamkeit haben.“³⁵⁹

Konkrete Freiheit wäre also gegeben, wenn die Verhältnisse in der „Staatsgesellschaft“³⁶⁰ so verfasst wären, dass die gesellschaftliche Totalität und die zentralen Institutionen die Autonomie der Individuen stützten – solange diese nicht zu den Mitteln von Gewalt, Repression und Manipulation greifen – und umgekehrt die Individuen nicht ausschließlich ihre besonderen und legitimen Interessen durchsetzen versuchten, sondern sich auch für das Allgemeinwohl einsetzten. In einem solchen Gesellschaftssystem wäre die Vernunft *verwirklicht*. Die geschichtlich

³⁵⁷ G. W. F. Hegel: WW 4, S. 250 (§ 29). (Herv. i. Org.).

³⁵⁸ G. W. F. Hegel: WW 7, § 270.

³⁵⁹ A.a.O., § 260.

³⁶⁰ Das ist ein Begriff, den Hegel noch in WW 4 für den Abschnitt S. 245 ff. (§§ 22 ff.) verwendet. Er scheint mir als die beste Übertragung von *societas civile*. Denn dies ist eine umfassendere Kategorie als die „bürgerliche Gesellschaft“ in der Rechtsphilosophie, womit die kapitalistische Gesellschaftsformation der Neuzeit gemeint ist.

gegebenen Gesellschaften weisen einen mehr oder minder großen, nicht selten riesigen Abstand von diesem Idealzustand auf. Aufgrund dieser und einer Reihe gleichlaufender Exempel für die esoterische Seite von Hegels Diskurs, die Deutungsmöglichkeiten eröffnet, welche in Richtung auf progressive Implikationen der Hegelschen Rechts- und Staatslehre zielen, zieht K.-H. Ilting das Fazit: „Aber dass Hegel auch 1831 nicht jener >>Philosoph der Restauration<<, als den ihn Droysen und viele andere sahen, dürfte klar sein.“³⁶¹

³⁶¹ K.-H. Ilting. A.a.O., S. 66. Der Historiker J. G. Droysen (1808-1884) hatte geschrieben, Hegel sei der „Philosoph der durch die Juli-Revolution von 1830 besiegten Restauration.“ Zitiert in A.a.O., S. 50.

TEIL IV: G. H. MEAD.

Ein persönliches Fürwort.

Von Anfang meiner Tätigkeit als Hochschullehrer an hat mich das Werk von George Herbert Mead (1863-1931) beeindruckt und beschäftigt. Ich habe daher im Lauf der Jahre immer wieder einmal Stellungnahmen zu seinen Schriften veröffentlicht und/oder als Lehrmaterial in Vorlesungen und Seminaren verbreitet. Folgende meiner Arbeiten zur Theorie von Mead sind gemeint:

Aufsatz:

1. Die soziale Basis des Selbst. Entwurf einer Argumentationslinie im Anschluss an Mead. In: Soziale Welt – Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis. 31. Jhg. (1980), S. 288-310.

Kapitel und Passagen aus Buchveröffentlichungen.

2. Subjekt und Person. G. H. Mead und die klassische Soziologie des Subjekt. In: Soziologie des Individuums. Eine Einführung. WBG, Darmstadt 2001, S. 89-123.
3. Interaktion und die bedeutsamen Anderen. In: Schlüsselprobleme der Gesellschaftstheorie. Individuum und Gesellschaft – Soziale Ungleichheit – Modernisierung. Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2009, S. 52-71.
4. G. H. Mead. In: Zur Philosophie des Gesellschaftsbegriffs. Studien über eine undurchsichtige Kategorie. Beltz-Verlag, Weinheim/Basel 2017, S. 228-235.
5. „Objektive Perspektiven.“ In: Wissen, Wahrheit und das falsche Bewusstsein. Beltz-Verlag, Weinheim/Basel 2020, S. 74-76.
6. *Zuletzt:* St. Müller/ J. Ritsert: Individuum und Gesellschaft, geplant für eine Veröffentlichung im Wochenschauverlag, 2024, S. 69-83. Insbesondere diese Fassung liegt dem Text unten zugrunde.

Lehrmaterialien (ISSN 1868-9213).³⁶²

7. Allgemein zum Begriff des Sozialcharakters: Sozialcharaktere und das Verhältnis von Herr und Knecht. Stichworte zu zwei zentralen sozialwissenschaftlichen Themen und ihren Problemen. Materialien zur Kritischen Theorie der Gesellschaft, Sonderband II, Frankfurt/M 2014.
8. Das Problem mit unseren Problemen. Essay über die Vielschichtigkeit eines Allerweltbegriffs, in: Problematisierungen. Sozialphilosophische Studien 1, Frankfurt/M 2018, S. 5 ff.

Charles W. Morris hat jene Schrift herausgegeben und eingeleitet, welche inzwischen als das Hauptwerk Meads gilt: >>Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus<< (Frankfurt 1968). Der Herausgeber konstatiert: „Obwohl Mead viele Arbeiten auf dem Gebiete der Sozialpsychologie veröffentlichte ..., legte er seinen Standpunkt und die Ergebnisse seiner Forschungen nie in systematischer Form vor.“³⁶³ >>Geist, Identität und

³⁶² Diese Materialien sind in der Karl Marx- Buchhandlung, 60486, Jordanstr. 11 erhältlich.

³⁶³ George Herbert Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, mit einer Einleitung herausgegeben von Charles Morris, Frankfurt/M 1968, S. 9.

Morris greift seinerseits „hauptsächlich“ – wie er sagt – auf Vorlesungsmitschriften zweier Studierender zurück. Andere Studierende, die ebenfalls Meads frei gehaltene Vorlesungen gehört hatten, arbeiteten ebenfalls mit. Hinzu kommen schließlich auch Passagen aus unveröffentlichten Materialien, die Mead hinterlassen hat.

Gesellschaft<< stellt das Ergebnis von Morris` Versuch einer Systematisierung dar. Die zahlreichen Aufsätze Meads sind als >>George Herbert Mead. Gesammelte Aufsätze, 2 Bände, hrsg. von H. Joas<< zugänglich.

Mich hat immer wieder die gleiche Frage beschäftigt, ob sich dem Material nicht doch eine Linie der Argumentation entnehmen lässt, welche dem breiten Spektrum der Werke Meads zugrunde gelegt werden kann. Ich hoffe, sie in dieser Schrift noch ein Jota deutlicher wiedergeben zu können, als ich das in den bisherigen Notizen getan habe. Die Faszination hat viel damit zu tun, dass es nicht viele ähnlich breit angelegte Theorien wie die Meads gibt, die – obwohl sie auch von Morris wie von einigen anderen in die engere Schublade der „Sozialpsychologie“ einsortiert wird – die Spannweite eines Gedankens im Ausgang von der Evolution der Arten über die Ausbildung von Ich-Identität, Sozialcharakter und Gesellschaft im Zuge von Interaktionen bis hin zur Geschichte sowie den ethischen Maßstäben zur Beurteilung von Heil und Unheil in der Historie umfasst. (Von Meads Studien zur *Zeit* und seinen Anschluss an Whitehead ganz abgesehen). Die Grundstruktur einer systematischen und impliziten Argumentationslinie in seinen Werken möchte ich vor allem in der Form von Deutungshypothesen verständlich machen.

Die wesentlichen Artikel finden sich in: George Herbert Mead: Gesammelte Aufsätze, 2 Bände (hrsg. von H. Joas), Frankfurt/M 1980.

11. Existenzkampf und Anpassung.

Charles Darwins (1809-1882) Lehre von der Entwicklung der verschiedenen Arten von Organismen hat im 19. Jahrhundert einen großen Einfluss nicht nur auf die Biologie, sondern auch auf die Sozialwissenschaften ausgeübt. *Mutation*, *Variation* und *Selektion* stellen inzwischen allseits bekannte Grundbegriffe der Evolutionstheorie dar. Dabei wird „Mutation“ heute anhand der Veränderung von Chromosomen untersucht. Chromosomen bilden DNA-Ketten (DNA=Desoxyribonukleinsäure), wobei Gene Abschnitte auf diesen Ketten darstellen. Diese enthalten – ebenso wie die RNA (Ribonukleinsäure) – Erbinformationen. Von zentraler Bedeutung sind zudem die *Allelen* als Variationen eines Genes, die an einer bestimmten Position eines Chromosoms zu verorten sind. Hinter diesen Grundbegriffen stecken natürlich äußerst aufwändige und komplexe Forschungen und Forschungsergebnisse insbesondere der Chemie und Biologie, die inzwischen so weit gediehen sind, dass Genmanipulation nicht nur denkbar, sondern technisch möglich geworden ist. So wird z.B. über den Nutzen oder Schaden genmanipulierten Getreides heftig gestritten.

In der Tiefenstruktur des Zellgeschehens verankerte, ob durch den Zufall oder irgendwelche Einwirkungen zustande gekommene Veränderungen können u. U. reproduziert, auf die Nachkommenschaft übertragen werden. Sie verändern den Phänotypus (die konkrete Erscheinungsform) von Exemplaren der entsprechenden Art (*Variation*). Nun kommt die Umwelt ins Spiel: Welche Konsequenzen hat die Mutation für die Überlebenschancen eines Organismus in seinem Habitat, worin bislang – trotz des Auftretens von Fressfeinden – Möglichkeiten gegeben waren, das Überleben (*survival*) der Art einigermaßen zu sichern? Die Mutationen haben überdies entweder die Konsequenz, dass die einzelnen Organismen sich nicht mehr so „fit“ oder dass sie sich – umgekehrt – „fitter“ in einer veränderten Umwelt verhalten können, als es bislang der Fall war. Ein Paradebeispiel liefern die berühmten Ruhrgebietsschmetterlinge zu den Zeiten, als Ruß und Staub der Kohleproduktion und -verarbeitung die Landschaft prägten. Die Mutation hell eingefärbter Schmetterlinge zu dunkleren Variationen, erhöhten die Chancen der einzelnen Exemplare, der Aufmerksamkeit gefiederter Fressfeinde zu entgehen signifikant. Die „fitteren“ überleben, die weniger „fitten“ sterben aus – *survival of the fittest*, der am besten an die Veränderungen angepassten Organismen. Die Kategorie *survival* impliziert das basale Lebensinteresse, das jedem Organismus zugeschrieben werden kann: d.i. das Prinzip der Selbsterhaltung (*principium sese conservare*). Ein Organismus wird grundsätzlich von diesem Interesse geleitet. Er folgt ihm. (Lemminge bilden nicht die Ausnahme. Überbevölkerung treibt sie nach neueren Forschungen aus ihrem Habitat, wobei viele Exemplare dieses Nagers auf der Suche nach neuen Lebensräumen auf ihrer Massenwanderung umkommen). Bestimmten Lebewesen lässt sich nachsagen, sie verfolgten das Interesse an Selbsterhaltung mehr oder minder gezielt. Wenn Menschen dies um jeden Preis tun, dann folgt die von Thomas Hobbes (1588-1679) beschriebene Situation: „Und wenn daher zwei Menschen nach demselben

Gegenstand streben, so werden sie Feinde und sind in der Verfolgung ihrer Absicht, die grundsätzlich Selbsterhaltung und bisweilen nur Genuss ist, bestrebt, sich gegenseitig zu vernichten oder zu unterwerfen.“³⁶⁴

Die Sequenz von Mutation, Selektion und Adaption (Umweltanpassung) nach Prinzipien der Evolutionstheorie hat einen tiefen Eindruck in den Sozialwissenschaften des 19. Jhs. hinterlassen. Oder ist es genau umgekehrt? Darwin hat selbst darauf hingewiesen, wie stark die Bevölkerungstheorie von Th. R. Malthus (1766-1834) seine Vorstellung von der Evolution der Arten beeinflusst habe. Malthus, der nun seinerseits von den Konkurrenzmechanismen auf den Märkten des sich ausbreitenden liberalen Wirtschaftssystems beeindruckt ist, glaubt, in seinem >>Essay on the Principles of Population<< ein Gesetz der Bevölkerungsentwicklung formuliert zu haben, das von universeller Geltung sei. Die Bevölkerung vermehrt sich ungebremst, während die Lebensmittel für den Unterhalt der Massen nicht gleichlaufend vermehrt werden können. Es sei daher offensichtlich, dass sich die Bevölkerung in geometrischer Progression befände, während die Vermehrung der Nahrungsmittel nur in arithmetischer Progression stattfinden könne. Es täte sich eine Schere auf, der so viele Menschen zum Opfer fielen, dass schließlich wieder ein Gleichgewicht erreicht werde. Die Individuen befinden sich also in universeller Konkurrenz und dabei in einem ständigen Überlebenskampf. Die Entwicklung der Produktivkräfte wird im Rahmen dieser Demographie ebenso wenig wie die medizinischen Errungenschaften berücksichtigt. Damit lagen jedoch für Darwin alle gedanklichen Mittel vor, um seine Evolutionstheorie in die bekannte Form zu bringen.

Ein soziologischer Klassiker des 19. Jhs. wird in einem besonderen Maße von der Evolutionstheorie beeinflusst: Herbert Spencer (1820-1903). „Kaum weniger grandios (als das Werk Hegels – J.R.) war Herbert Spencers Philosophie der Evolution. Er unternahm den Versuch, die Konzeption der biologischen Evolution so zu verallgemeinern, dass sie einerseits zum Prinzip der Naturwissenschaften, andererseits zu dem der Sozialwissenschaften werden konnte.“³⁶⁵ Anders als für Auguste Comte (1798-1857) stellt nicht die Physik, sondern die Biologie für Spencer die für die Soziologie grundlegende Naturwissenschaft dar. „Denn außerdem, dass sie dem Studium der Sozialwissenschaft angemessene Denkgewohnheiten erzeugt, liefert sie auch besondere Vorstellungen, welche als Schlüssel für die Sozialwissenschaft dienen.“³⁶⁶ Diesen Schlüssel liefert der lebende Organismus in Form einer Analogie zur inneren Organisation von sozialen Gebilden, letztlich der Gesamtgesellschaft. Denn es bietet „eine Gesellschaft als Ganzes, ohne Rücksicht auf die lebenden Einheiten derselben betrachtet, Erscheinungen des Wachstums, der Bildung und Verrichtung gleich denen des Wachstums, der Bildung und Verrichtung in einem individuellen Körper dar, und letztere sind notwendige Schlüssel zu erstern.“³⁶⁷ An der Entwicklung von Organismen lässt sich zudem

³⁶⁴ Th. Hobbes: Leviathan (Hrsg. I. Fetscher), Neuwied und Berlin 1966, S. 95.

³⁶⁵ G. H. Mead: Gesammelte Aufsätze, Band 2, a.a.O., S. 259.

³⁶⁶ H. Spencer: Einleitung in das Studium der Soziologie, Göttingen/Augsburg 1996, Band 2, S. 158.

³⁶⁷ A.a.O., S. 162 f.

ablesen, wie die innere *Differenzierung* eines Lebewesens, seine Binnengliederung nicht nur seine Fähigkeiten erhöht, um in seiner Umwelt besser zurecht zu kommen, sondern wie das gegliederte Ganze gleichwohl zusammengehalten wird, zur *Integration* fähig ist. Das für Gesellschaften wichtigste Prinzip der Differenzierung ist – wie schon bei A. Smith – die Arbeitsteilung, welche mithin die gegliederte Struktur einer Gesellschaft hervorruft. Sie begründet zugleich eine Art gemeinsamer Tätigkeit mit einer daraus sich entwickelnden komplexen sozialen Organisation, welche nach Spencer aus keiner absichtlichen Vereinbarung hervorgeht. Die Integration der Gesellschaft wird entscheidend durch die Regelungen und Regelmäßigkeiten der Verbindung von Tauschhandlungen auf den Konkurrenzmärkten gestiftet. Schon Aristoteles hat die These vertreten: „Denn proportionale Vergeltung ist es, die den Zusammenhalt des Gemeinwesens gewährleistet.“³⁶⁸ Unter dem „proportionalen Vergelten“ ist nicht die Rache Auge um Auge, Zahn um Zahn, zu verstehen, sondern der Austausch von Gleichwertigem gegen Gleichwertiges (Äquivalententausch). Was die Evolution angeht, beruft sich Spencer auf eine Wahrheit, „welche aller rationellen Gesetzgebung zum Grunde liegt.“³⁶⁹ Das ist für ihn – wie bei Darwin – das Gesetz der Anpassung aller Organismen an ihre Existenzbedingungen.

E. Durkheim (1858-1917) kritisiert Spencers Lehre von der Arbeitsteilung und der Integration. Alles deute bei diesem darauf hin, dass für ihn „das einzige Band, das den Menschen bliebe, der völlig freie Austausch sei“, wenn sich die modernen industriellen Gesellschaften herausgebildet haben.³⁷⁰ Dabei habe sich der Staat weitgehend aus den wirtschaftlichen Transaktionen herauszuhalten. Soziale Harmonie leite sich also bei Spencer letztendlich von der Arbeitsteilung her. Auf den Märkten der kapitalistischen Wirtschaft herrscht beim Austausch die kühle Berechnung von Vorteilen und Nachteilen vor. Diejenige Rechtsinstitution, welche dem freien Austausch auf Märkten allerdings bestimmte Regeln auferlegt, ist der Vertrag. Für Durkheim gibt es „keine Gesellschaft, die regellos nur infolge von Zwang bestehen kann.“³⁷¹ Doch selbst der vertraglich geregelte Austausch reicht nicht aus, um einen gesellschaftlichen Zusammenhang, Integration – Durkheim sagt: „Solidarität“ – gewährleisten zu können. Soziale Solidarität bedeutet mehr „als die spontane Übereinstimmung der individuellen Interessen, eine Übereinstimmung, deren natürlicher Ausdruck die Verträge sind.“³⁷² Aber kein Vertrag kann Bestand haben, wenn die Vertragsparteien sich nicht bloß an rechtlichen, sondern auch an moralischen Prinzipien orientieren, worauf der Begriff „Vertragstreue“ hinweist. „Völlig richtig bleibt, dass sich die Vertragsbeziehungen, die ursprünglich selten oder völlig abwesend waren, in dem Maße vervielfachen, in dem sich die soziale Arbeit teilt. Indessen hat Spencer anscheinend nicht

³⁶⁸ Aristoteles: Nikomachische Ethik (Ed. Dirlmeier), Frankfurt/M 1957 ff., S. 113.

³⁶⁹ H. Spencer: Einleitung in das Studium der Soziologie, a.a.O., Band II, S. 184.

³⁷⁰ E. Durkheim: Über soziale Arbeitsteilung, Frankfurt/M 1988, S. 256 f.

³⁷¹ A.a.O., S. 258.

³⁷² A.a.O., S. 259.

gesehen, dass sich zu gleicher Zeit die nichtvertraglichen Beziehungen ebenfalls entwickeln.“³⁷³ Es ist also „nicht alles ... vertraglich beim Vertrag.“³⁷⁴

Gesellschaftliche Evolution bedeutet auf der einen Seite Vertiefung der Arbeitsteilung zusammen mit der Verbreitung der Rechtsinstitution des Vertrags, aber diese Entwicklung ist zugleich von der Entwicklung der Moral und der Normen des Rechtssystems abhängig. Die zentrale Annahme Durkheims hinsichtlich der Abfolge der Gesellschaftsformationen geht dahin, „dass die mechanische Solidarität, die zuerst allein oder fast allein da stand, nach und nach an Boden verliert und dass die organische Solidarität ein immer stärkeres Übergewicht erhält.“³⁷⁵

Der Gesellschaftstypus mit mechanischer Solidarität „kann nur in dem Maß stark sein, in dem die allen Mitgliedern der Gesellschaft gemeinsamen Ideen und Strebungen an Zahl und an Intensität die Ideen und Strebungen übersteigen, die einem jeden von ihnen persönlich zukommen ... In Gesellschaften, in denen diese Solidarität sehr entwickelt ist, gehört sich das Individuum nicht selbst.“³⁷⁶ Der Typus der organischen Solidarität basiert hingegen auf der „Vertragssolidarität.“ Es handelt sich um die zutiefst individualistische Gesellschaftsformation der Moderne, wobei Solidarität nichts mehr als die spontane und zufällige Übereinstimmung von Interessen bedeutet.³⁷⁷ *Survival of the fittest* wurzelt nun in den Kämpfen um Marktanteile, wobei die Konkurrenz die weniger Fitten auffrisst. Wo das „Interesse allein regiert, ist jedes Ich, da nichts die einander gegenüberstehenden Egoismen bremst, mit jedem anderen auf Kriegsfuß, und kein Waffenstillstand kann diese ewige Feindschaft auf längere Zeit unterbrechen.“³⁷⁸ Die Verbindung derartiger Überlegungen mit Darwin stellt Durkheim ausdrücklich auf die folgende Weise her: „Wenn sich die Arbeit im dem Maße immer weiter teilt, in dem die Gesellschaften umfangreicher und dichter werden, so nicht weil die äußeren Umstände mannigfaltiger sind, sondern weil der Überlebenskampf hitziger ist. – Darwin hat zu Recht bemerkt, dass die Konkurrenz zwischen zwei Organismen um so heftiger ist, je ähnlicher sie einander sind. Da sie die gleichen Bedürfnisse haben und die gleichen Ziele verfolgen, rivalisieren sie überall.“³⁷⁹

In all diesen Fällen sind noch diejenigen Töne zu vernehmen, welche für das *ursprüngliche* Bild Darwins von den Gesetzmäßigkeiten im Zuge der Evolution der Arten kennzeichnend sind. Die strengsten Konturen dieses Bildes werden dann gezeichnet, wenn auch das Selbstbewusstsein und die selbstbestimmten Willensäußerungen eines Subjekts als „untrennbar von just der Art der physikalischen Organisation und dem Funktionieren des animalischen Lebens angesehen werden, dessen Entwicklung eine physikalisch evolutionäre Geschichtsbetrachtung durch

³⁷³ A.a.O., S. 263.

³⁷⁴ A.a.O., S. 267. „Zusammenfassend können wir sagen, dass der Vertrag sich nicht selber genügt; er ist nur möglich dank einer Reglementierung des Vertrags, die sozialen Ursprungs ist“ (a.a.O., S. 272).

³⁷⁵ A.a.O., S. 229.

³⁷⁶ A.a.O., S. 181 und 182.

³⁷⁷ Vgl. a.a.O., S. 259.

³⁷⁸ A.a.O., S. 260.

³⁷⁹ A.a.O., S. 325.

natürliche Selektion zu erklären vorgibt.³⁸⁰ Für Thomas Nagel führt dieser Blick auf die Entwicklungsgeschichte der Arten jedoch zum „Konflikt zwischen dem szientistischen Naturalismus und den verschiedenen Formen des Antireduktionismus.“³⁸¹ Der Antireduktionismus wurzelt in der These, dass es *nicht* möglich ist, mentale Vorgänge empirisch und logisch *restlos* auf physikalisch-biologische Prozesse und Ereignisse zurückzuführen.³⁸² Überzeugend geschafft hat das so wieso noch niemand, auch nicht die Vertreterinnen und Vertreter der Hirnphysiologie. Oder gibt es hirnphysiologische Studien, die beweisen, dass bestimmte Hirnschaltungen der Entscheidung zugrunde liegen, Hirnphysiologie und nicht Sinologie zu studieren? Die moderne naturalistische Evolutionstheorie verspricht dennoch „ein allgemeines Bild davon, wie die Existenz und die Entwicklung des Lebens geradezu eine andere Konsequenz der Gleichungen der Partikelphysik sein konnte.“³⁸³ Nagel vertritt die genau entgegengesetzte These: „Das Bewusstsein stellt ein Problem für den evolutionären Reduktionismus wegen seines irreduzibel subjektiven Charakters dar.“³⁸⁴ D.h.: Eine Erläuterung der „biologischen Evolution muss das Auftreten bewusstseinsfähiger Organismen als solcher erklären.“ Damit ergibt sich das Problem „dass obwohl der Reduktionismus falsch ist, der Geist ein biologisches Phänomen darstellt.“³⁸⁵ Die Entstehung des Bewusstseins auf der Grundlage evolutionstheoretischer Einsichten zu erklären, ohne auf den szientistischen Reduktionismus und mechanistische Vorstellungen vom Gesetz der Mutation, Selektion und Adaption zurückfallen, das ist ein Erklärungsanspruch, mit dem George Herbert Mead sehr weit gekommen ist.

Notiz: Eine systemtheoretische Wendung der Evolutionstheorie.

Mit einem systemtheoretisch gewendeten Rückgriff auf die Evolutionstheorie Darwins hat in der jüngeren Vergangenheit Niklas Luhmann ausdrücklich gearbeitet. „Gesellschaft ist das Resultat von Evolution.“³⁸⁶ Für ihn gibt es zudem „heute keine andere Theorie, die den Aufbau und die Reproduktion des Sozialsystems Gesellschaft erklären könnte“ als die Evolutionstheorie.³⁸⁷ Die systemtheoretische Variante der Evolutionstheorie interessiert sich jedoch nicht für den Überlebenskampf, sondern für die „Morphogenese von Komplexität.“³⁸⁸ D.h.: Es soll deutlich gemacht werden, „dass in einer Welt, die immer auch anderes bietet und beibehält, komplexe Systeme entstehen, und eventuell: woran sie dann scheitern.“³⁸⁹ Ein Aspekt der gesellschaftlichen Evolution besteht darin, dass das soziale System aufgrund der Steigerung seiner Binnenkomplexität, also durch *funktionale Differenzierung* (Gliederung von Systemen in Subsysteme) besser mit den beiden Grundproblemen einer jeden Systembildung und Systemerhaltung, mit dem *Problem der Reduktion von Komplexität* (Kleinarbeiten der Überfülle etwa von Eindrücken) sowie der *Aufrechterhaltung der Innen-Außendifferenz* (System-Umwelt-

³⁸⁰ Th. Nagel: *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, Oxford 2012, S. 60.

³⁸¹ A.a.O., S.

³⁸² Vgl. dazu auch W. d`Avis: *Geisteswissenschaftliche Grundlagen der Naturwissenschaften. Eine Kritik des Szientismus*, Weinheim/Basel 2019.

³⁸³ Th. Nagel: *Mind and Cosmos*, a.a.O., S. 19.

³⁸⁴ A.a.O., S. 71.

³⁸⁵ A.a.O., S. 45.

³⁸⁶ N. Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Band 1, Frankfurt/M 1997, njS. 413.

³⁸⁷ A.a.O., S. 413.

³⁸⁸ A.a.O., S. 425.

³⁸⁹ A.a.O., S. 430.

Grenzziehung und Grenz-Aufrechterhaltung) fertig wird.³⁹⁰ Dies gilt, auch wenn es geschehen kann, dass die gesteigerte Binnenkomplexität ihrerseits reduziert werden muss. „Arbeitsteilung“ ist für Luhmann ein viel zu konkreter Begriff – ein von ihm als schlagend angesehener Einwand. Gewiss: Die Kategorie der „Binnendifferenzierung“ ist umfassender als der letztlich das ökonomische Subsystem betreffende Begriff der „Arbeitsteilung.“ Auf diesem Abstraktionsniveau zeigt sich bei der „Evolutionstheorie (wie weit sie sich heute von Darwin entfernt haben mag)“, dass sie „nicht Epochen, sondern *Variation, Selektion* und *Restabilisierung*“ unterscheidet.³⁹¹ All diese Überlegungen sollen also über die klassische Vorstellung des *survival of the fittest*, über das Bild der mechanischen Anpassung an die Umwelt hinausführen. Es geht um die Chancen eines Systems, seine Ordnung innerhalb seiner Umwelt zu bewahren und sich mit Hilfe selbstbezüglicher Prozesse zu reproduzieren. Dies ist stets von Leistungen wie der Reduktion von Komplexität sowie der Aufrechterhaltung der Innen-Außen-Differenz abhängig.

12. Sozialbehaviorismus.

„Als Wissenschaftler war Mead Sozialpsychologe.“ Das ist eine von Charles Morris (1901-1979) in seiner Einleitung zu Meads Arbeiten über >>Geist, Identität und Gesellschaft<< geäußerte Auffassung hinsichtlich der Stellung von dessen Gesamtwerk im Kosmos der Wissenschaften. Zugleich wird im Untertitel zu dieser Schrift diese Denkweise – wie vom Autor selbst – als „Sozialbehaviorismus“ bezeichnet. Das alles sind Etiketten, die geeignet sind, die Spannbreite des Werkes von Mead zu unterschätzen. *Erstens* reichen die Themen, womit er sich befasst hat, weit über die für ihn gewiss wichtigen Problemstellungen der Sozialpsychologie als Teilbereich der Psychologie überhaupt hinaus. Er befasst sich mit Philosophie, Physik, Zeittheorie, Ethik und – nicht zuletzt – mit Pädagogik. *Zweitens* stimmt es ohne Zweifel, dass der Behaviorismus der damaligen Zeit für Meads Denken ebenso eine besondere Rolle wie die Philosophie des Pragmatismus gespielt hat, als dessen Hauptvertreter Ch. S. Pierce (1839-1914), W. James (1842-1910) und John Dewey (1859-1952) gelten. Als *Begründer* des Behaviorismus wird allerdings J. B. Watson (1878-1910) angesehen. Für diesen stellt die Psychologie eine Naturwissenschaft dar, die wie alle Naturwissenschaften mit systematischen Beobachtungen und kontrollierten Experimenten arbeitet. Watson lehnt die damals in der Psychologie verbreitete Methode der „Introspektion“, der Erforschung mentaler Vorgänge durch „Innenschau“, also den Blick nach innen, mit aller Entschiedenheit ab. Beobachtbar ist für ihn nur das *Verhalten* der Menschen in Raum und Zeit. Es kann aufgrund der Feststellung von Reizen, die ebenso feststellbare Reaktionen hervorrufen systematisch und intersubjektiv verbindlich beobachtet werden. Lernen geschieht durch die Verstärkung (*reinforcement*) von Reaktionen aufgrund von Reizen, welche für den Organismus positiv sind. Auch die Eindämmung von negativ bewerteten Reaktionen aufgrund von wiederholten Sanktionen fällt in diesen Bereich. Exemplarisch sind die Studien von I. Pawlow (1849-1936): Zum Studium „bedingter Reflexe“ gab es in seinem

³⁹⁰ „Nur die *Differenz* von System und Umwelt ermöglicht Evolution.“ A.a.O., S. 433. Die „Umwelt (ist) für jedes System komplexer ... als das System selbst“. N. Luhmann: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M 1984, S. 47.

³⁹¹ N. Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, a.a.O., S. 425.

Labor regelmäßig einen Klingelton, bevor Pawlows Hunde gefüttert wurden. Nach kurzer Zeit sonderten die Tiere nach der Klingel schon Speichel ab, bevor das Futter gereicht wurde. Sie haben gleichsam eine bestimmte Erwartungshaltung eingenommen. B. F. Skinner (1904-1990) führt solche verhaltenstheoretischen Studien weiter – mit einem Ergebnis, das auch als „radikaler Behaviorismus“ bezeichnet wird. Die Verstärkung von Reaktionen durch positive Reize stellt ein zentrales Thema seiner Lerntheorie dar, die in manche Lernprogramme eingegangen ist. In diese Tradition sowohl des Pragmatismus als auch des Behaviorismus sind die Arbeiten Meads also zweifellos eingebettet. Aber sein Denken eröffnet gleichzeitig Einsichten, die über diesen Rahmen hinausgehen, ihn teilweise sogar sprengen.

Der Teil I von >>Geist, Identität und Gesellschaft“ wird mit der „Standpunkt des Sozialbehaviorismus“ überschrieben. Er macht einige der Merkmale deutlich, die Mead dieser Denkweise zuschreibt. Die Methode der Introspektion als Ausgangspunkt psychologischer Forschung verlangt Innenschau. Mead geht demgegenüber von der *gesellschaftlichen Umwelt* des Individuums aus. „In der Regel befasst sich die Sozialpsychologie mit den verschiedenen Phasen gesellschaftlicher Erfahrung aus der psychologischen Sicht der individuellen Erfahrung. Ich möchte einen anderen Ansatz vorschlagen: die Erfahrung vom Standpunkt der Gesellschaft aus zu betrachten, zumindest unter dem Gesichtspunkt der Kommunikation als der Voraussetzung für eine Gesellschaftsordnung.“³⁹² Es geht um die Frage, welchen Einfluss gesellschaftliche Verhältnisse auf die Erfahrung, Haltungen, schließlich das Verhalten einzelner Personen nehmen. Aber für noch relevanter und grenzüberschreitender halte ich Meads impliziten und expliziten Antworten auf die Frage, wie Geist (mentale Phänomene), Identität und Sozialcharakter aus den Interaktionen zwischen Organismen im Verlauf der Evolution hervorgehen, ohne dass dabei eindimensional kausalistische und reduktionistische Positionen angenommen werden müssten. Es stellt sich also das Problem: (1) Wie sind nichtreduktionistische Antworten auf die Frage der Genesis von Ichidentität und selbstbestimmten Handlungen im Rahmen einer Analyse möglich ist, die sich bei Mead gleichwohl explizit der behavioristischen Reiz-Reaktionsterminologie bedient? (2) Wie sind seine Rückgriffe auf die Evolutionstheorie möglich, wenn Th. Nagels Kritik an der Evolutionstheorie Darwins einschränkungslos zuzustimmen ist? Denn „Bewusstsein ist das sinnfälligste Hindernis für einen umfassenden Naturalismus, der sich allein auf die Ressourcen der physikalischen Wissenschaften“ sowie auf die mechanistischen Deutungen der Darwin'schen Evolutionstheorie verlässt.³⁹³ Mead sieht das nicht anders: „Die Philosophie befasst sich also mit der Bedeutung des Auftretens und der Anwesenheit der reflektierenden menschlichen Intelligenz im Universum – jener Intelligenz, die Ursachen und Wirkungen in

³⁹² G. H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt/M 1968, S. 39.

³⁹³ Th. Nagel: Mind and Cosmos, a.a.O., S. 35.

Mittel und Folgewirkungen, Reaktionen in Erwidern und Endpunkte natürlicher Prozesse in beabsichtigte Ziele umwandelt.“³⁹⁴

Ich bilde mir nicht einmal ansatzweise ein, *die* systematische Antwort Meads auf diese Fragestellungen vorführen zu können. Denn ich kann nur dem Befund von H. Joas ohne Vorbehalt zustimmen: „Wer bei ihm (= Mead – J.R.) nach dem großen System sucht, das in der bewussten Absicht zur Schulen- und Traditionsbildung in alle Richtungen ausgearbeitet wird, ist auf einer falschen Fährte.“³⁹⁵ Allerdings hat A. Gouldner die soziologische Schule des „symbolischen Interaktionismus“ im Anschluss an Mead begründet. Ich bin aber trotz allem der Meinung, die Arbeiten Meads ließen sich auf der Basis von Deutungshypothesen zu einem systematischen Zusammenhang von Antworten auf die erwähnten Schlüsselprobleme fügen. Die zentrale Deutungshypothese lautet, dass es Sinn macht seinen Schriften drei Argumentationslinien zu entnehmen, die sich auf den Gesamtzusammenhang zwischen sprachlicher Interaktion, Ich-Identität, Sozialcharakter, Gesellschaft und Geschichte beziehen.

19. Argumentationslinie 1: Evolution, Interaktion und der Austausch von Gesten.

Den Ausgangspunkt der Darstellung bei Mead bildet die Sphäre vorsprachlicher, gleichwohl symbolgelenkter Aktivitäten in der Evolution des organischen Lebens überhaupt. So gesehen bildet die Evolution den *Daseinsgrund* des Geistes (*mind*). Ohne die Entwicklung der Organismen in der Geschichte zu immer höherer „Komplexität“ gäbe es keinen Geist. Doch dieser Befund impliziert nicht, dass die Evolution auch den *Bestimmungsgrund* mentaler Vorgänge darstellt. D.h.: Daraus folgt nicht nur für Th. Nagel keineswegs, dass „Geist“ auf die Naturgesetze der Evolution empirisch und logisch restlos reduziert werden könnte.

Bei Mead heißt es, das Verhalten wurzele in *Haltungen*. Haltungen stellen „die Anfänge von Handlungen“ dar. „Bei der Untersuchung dieser Haltungen stellen wir fest, dass sie alle möglichen Reaktionen auslösen.“³⁹⁶ Daran anschließend ließe sich sagen, eine „Haltung“ bedeute eine Disposition zu einem bestimmten Handeln, ein *Handlungspotential*. Also bleibt Mead nicht bei dem äußerlich beobachtete Verhalten des radikalen Behaviorismus stehen, sondern nimmt „innere“ seelische Bereitschaften an. „Ein Teil der Handlung liegt aber innerhalb des Organismus und wird erst später ausgedrückt; diese Seite des Verhaltens hat Watson meiner Meinung nach ignoriert.“³⁹⁷ Von daher betont Mead ausdrücklich, seine Untersuchungen wiesen – anders als bei Watson, der sich auf das äußere Verhalten beschränke – „sowohl eine innere wie eine äußere Phase, einen internen wie einen externen Aspekt“ auf.³⁹⁸ Behavioristisch sei seine Sozialpsychologie nur in

³⁹⁴ H. Joas: G. H. Mead: Gesammelte Aufsätze 1, a.a.O., S. 7.

³⁹⁵ A.a.O., Band 2, S. 271.

³⁹⁶ G. H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft, a.a.O., S. 43.

³⁹⁷ Ebd.

³⁹⁸ A.a.O., S. 46.

dem Sinne, dass sie von beobachtbaren Aktivitäten ausgehe.³⁹⁹ Dabei spielt für ihn der gesellschaftliche Zusammenhang mit anderen Organismen eine entscheidende Rolle.

Mead verankert (d.h. immer: in dem hier durchwegs in Anspruch genommenen hypothetischen Deutungsversuch) seine Darstellung von Interaktionen von Organismen und ihrer Evolution zunächst in einer *Dyade*. Dyaden bedeuten Paarbeziehungen. Angenommen, zwei Organismen – in der Rollentheorie erhalten sie meistens die Namen Ego (Ich) und Alter (anderes Ich) – stehen einander nicht gleichgültig gegenüber. Sie weisen zudem bestimmte Haltungen, Verhaltensdispositionen auf und jeder Organismus stellt für den Gegenüber einen mehr oder minder bedeutsamen Anderen (*significant other*) dar. Dabei bezieht Mead Organismen auf den niedrigsten Stufen der Evolution ausdrücklich in seine Überlegungen ein. Er versteht also auch die einfachen Organismen nicht als reine Instinktmaschinen, die auf den jeweiligen Reiz im Grenzfall nur mit einer einzigen, starr festgelegten Reaktion antworten können! Das gilt, obwohl der Instinktmechanismus natürlich das Verhalten einfacher Organismen sehr weitgehend beherrschen kann und auch die höchstentwickelten Vernunftwesen immer noch von einer ganzen Reihe instinktgesteuerter Reaktionsmuster abhängig sind. Die Fähigkeit, in einer Gefahrensituation „instinktiv“ das Richtige zu tun, kann ungemein hilfreich sein. Wenn also das Verhalten der Organismen nicht durchweg dem starren und realitätsfernen Schema *ein bestimmter Reiz und immer nur eine und nur eine ganz bestimmte Reaktion* (obwohl es empirisch auch so etwas gibt) entsprechend betrachtet werden kann, stellt sich immer noch die Frage, wie breit das Spektrum der *Reaktionsmöglichkeiten* der Organismen ist? Über welche „Optionen“, über welche Freiheitsgrade der Reaktion in typischen Situationen verfügen die Exemplare einer Gattung? Wie breit oder eng der Spielraum von Ego und Alter auch immer sein mag, die erste Szene der Interaktion sieht in Meads modellartigen Ausführungen so aus: *Ego* „setze“ eine non-verbale (nicht-lautliche) oder – falls der Erzeugung von Geräuschen fähig – eine lautliche Geste (G1). Sie kann aber auch in der Mimik, in bestimmten Körperbewegungen oder anderen einfachen Gebärden, schließlich in der Lautgabe bestehen. *Alter* verfüge über „Selektivität“ (d.h.: über die Fähigkeit aus einem Spektrum seines faktischen Reaktionsvermögens auswählen zu können). *Alter* verfügt also nicht allein über eine einzige Option bei seiner Reaktion. Motiviert werden die spezifischen Aktionen und Reaktionen aller Beteiligten in letzter Instanz selbstverständlich durch die Triebe und Bedürfnisse der Organismen. Dabei können verschiedene Motivationshypothesen, also fundamentale Annahmen darüber, was sie oder uns so antreibt, ins Theoriespiel kommen. Für den Behaviorismus als auch für den Sozialbehaviorismus ist das Lust-Unlust-Schema charakteristisch. Es wird u.a. als „Gratifikations-Deprivations-Schema“ bezeichnet. In der Jugendsprache der Gegenwart kann man etwas Analoges als „Bock“ und „Nullbock“ vernehmen. Gratifikationen fördern in einer ganzen Reihe von Fällen zweifellos die Leistungsbereitschaft. Die

³⁹⁹ Ebd.

Wurzeln dieser hedonistischen Motivationshypothese findet sich schon in der griechischen Philosophie wieder. Epikur (341-271 v.u.Z.) gilt als der Begründer der Tradition der hedonistischen Lehren im abendländischen Denken.⁴⁰⁰ An alle Begierden ist nach seiner Auffassung diese Frage zu richten: „Was wird mir geschehen, wenn das erfüllt wird, was die Begierde erstrebt, und was, wenn es nicht erfüllt wird?“⁴⁰¹ Bei Freud wird das Es (Unbewusstsein) vom *Lustprinzip* angetrieben. Charakteristisch für die Tiefen des Seelenlebens ist mithin das Streben nach unmittelbarer Triebbefriedigung. Demgegenüber verkörpert das Ich das *Realitätsprinzip*. Es geht dieser Seelenprovinz darum, die Triebe in Einklang mit den Bedingungen der Umwelt und den Anforderungen des Überichs (Gewissen) zu bringen. Das Ich hat also einen schwierigen Balanceakt zu vollbringen, der oftmals schief geht. Zunächst ausgehend von diesem Lust-Unlust-Schema der hedonistischen Tradition entwickelt Mead das Modell einer dyadischen Interaktion: Ego vollziehe eine bestimmte Körperbewegung oder gebe einen bestimmten, wie wohlklingend auch immer klingenden Laut von sich. Alter wähle, gereizt durch Egos Geste (G1), die Reaktion (R1) aus dem Spektrum seiner Möglichkeiten als Antwort aus. „Wahl“ bedeutet in diesem Falle nicht zwangsläufig die strategisch überlegte Auswahl aus Alternativen. Es geht ganz abstrakt um eine wie immer auch vollzogene *Selektion (Fähigkeit zur Selektivität)* aus dem Spektrum der an sich gegebenen Reaktionsmöglichkeiten.⁴⁰² Die Reaktion (R1) wird nun ihrerseits zu einem Reiz für Ego. Der Organismus Ego „wähle“ daraufhin die Reaktion (G2) aus dem Spektrum seiner möglichen Antworten auf (R1) aus. Diese liefert jedoch einen erneuten Anreiz für Alter, nun mit (R2) – oder auch stur wieder mit (R1) – zu reagieren usw. Und so weiter womöglich noch geraume Zeit fort. Es ergibt sich eine Szenenfolge der Interaktion, ein Hin und Her von *actio* und *reactio*: G1→R1→G2→R2 ..., die zur „endgültigen Handlung“ führt. Interaktion erscheint auf diese Weise als Prozess wechselseitiger Beeindruckung, mithin als ein Vorgang in dessen Verlauf „eine bestimmte Handlung eines Individuums ... in einem anderen eine Reaktion auslöst, die wiederum eine andere Einstellung und eine andere Reaktion auslöst und immer so weiter.“⁴⁰³ Es kommt wie beim Fechten „unter Umständen zu einem sehr lange andauernden Hin und Her, bevor tatsächlich ein Treffer erzielt wird.“⁴⁰⁴ Der Treffer bedeutet den Endpunkt der gesamten Szene, die er auch als *accomodation* (wechselseitige Anpassung) bezeichnet. Natürlich können Interaktionen sich ebenso gut im Sande verlaufen oder durch höhere und niedere Gewalten unterbrochen, wenn nicht abgebrochen werden. Ansonsten sind nach Mead jedoch vor allem zwei Treffer, zwei Endzustände denkbar.

⁴⁰⁰ „Hedon“ bedeutet im Griechischen die Lust. Diese Kategorie ist verwandt mit „eudämonia“, was so viel wie Glück oder Glückseligkeit heißt. Nach Kant ist Glück der „Inbegriff der erfüllten Neigungen“, wobei die Neigungen bekanntlich von Mensch zu Mensch verschieden sind.

⁴⁰¹ Epikur: Briefe, Sprüche, Werkfragmente, Stuttgart 1980, S.95.

⁴⁰² In der darwinistischen Evolutionstheorie meint „Selektion“ bekanntlich die Auslese in einer veränderten Umwelt nicht länger lebensfähigen Organismen. – wenn sie nicht von Menschen ausgerottet werden.

⁴⁰³ G.H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft, a.a.O., S. 53.

⁴⁰⁴ A.a.O., S. 82.

1. Nach einem mehr oder minder langen Hin und Her erreichen Ego und Alter vielleicht einen (meist nicht strategisch vorab und exakt geplanten) Endzustand, mit dem beide Akteure halbwegs zufrieden sind. Es wird eine Art Konsens erreicht. Diese Erscheinungsform des Endzustandes verkörpert *accomodation*. Damit kann eine Art Übereinkunft gemeint sein, die in einigen Fällen im Vertrag ausmündet. Es muss dabei jedoch keineswegs ein Gleichgewichtszustand herauskommen, wobei Ego die gleichen Chancen für das weitere Tun und Lassen hat wie Alter. Einer der beiden Organismen ist am Ende der Interaktionssequenz zufriedener und handlungsfähig als der andere, weil dieser z.B. in der Lage ist, den Freiheitsspielraum des anderen einzuschränken. Trotzdem kann das Interaktionsergebnis die Aussicht auf längere Beziehungen eröffnen.

2. Es besteht jedoch jederzeit die Möglichkeit, dass sich im Verlauf der Interaktion Probleme auftun, denen die Interagierenden nicht mehr ausweichen können und die sie teilweise selbst (ungewollt) herbeigeführt haben. Überdies kann ihre Situation selbst von vornherein den Charakter einer *Problemsituation* aufweisen. Probleme können sich zu einer wahrhaften Krise in der Beziehung aufschaukeln. Dann gehen die Akteure beide womöglich flugs und irritiert aus dem Felde oder Ego bzw. Alter ergreift die Flucht. Den nicht gerade seltenen Extremfall einer konfliktreichen Interaktion bilden die Gewaltanwendung und Unterdrückung der einen durch die anderen. „Im Augenblick des Kampfes oder des heftigen Zorns kann der Einzelne oder die Gemeinschaft versuchen, den jeweiligen Feind einfach zu vernichten.“⁴⁰⁵ Derartige Interaktionsketten zwischen Organismen bedeuten für Mead die Basis, aus der heraus sich am Ende sogar die elaboriertesten Sprachen entwickeln. „Wir wollen die Sprache (wie später L. Wittgenstein – J.R.) nicht unter dem Aspekt eines auszudrückenden inneren Sinnes erfassen, sondern in ihrem weiteren Kontext der Kooperation, die in einer Gruppe an Hand von Signalen und Gesten stattfindet.“⁴⁰⁶ Oder: „Sprache ist ein Teil des gesellschaftlichen Verhaltens.“⁴⁰⁷ „Sprache“ ist dabei in einem umfassenden Sinn zu verstehen. Ein Signal (eine Körperhaltung, eine Körperbewegung, eine Bewegungsrichtung des Körpers, schließlich auch eine Lautgabe) des einen Organismus wird zu einem Anzeichen, welche das Reaktionspotential des anderen beeindruckt und diesen seinerseits zu einer Stellungnahme anstößt. Bei starren Instinktbindungen kann das natürlich heißen, dass die Geste „die in einem anderen eine Einstellung hervorruft, dieselbe Einstellung in sich selbst hervorruft.“⁴⁰⁸ Einen bestimmten Instinkt zu spüren und ihm zu folgen, ruft durch die ihn ausdrückenden Gesten die nämliche instinktgesteuerte Aktion bei einem anderen Organismus hervor. Angst zu verspüren, kann zu einem Verhalten führen, das bei einem Gegenüber ebenfalls Angst hervorruft. So kann eine aus Furcht heraus eingenommene drohende Haltung angsterzeugend beim anderen Akteur wirken. Werden

⁴⁰⁵ A.a.O.; S. 332

⁴⁰⁶ A.a.O., S. 44.

⁴⁰⁷ A.a.O., S. 52.

⁴⁰⁸ G. H. Mead: Philosophie der Sozialität, Frankfurt/M 1969, S. 155.

Verhaltenserwartungen Alters von Ego verinnerlicht, dann kommt es zu einer festen Übernahme von Rollen des Gegenübers (*taking the role of the other*).

20. Argumentationslinie 2: Die Selbständigkeit des Selbst und der Sozialcharakter.

Die erste Argumentationslinie des Meadschen Modells beschreibt die Interaktion zwischen Organismen in den Kategorien eines Reiz-Reaktionsschemas wie es nicht erst mit dem Behaviorismus Watsons, sondern früh in der Geschichte des Nachdenkens über menschliche Aktionen und Interaktionen gebräuchlich war. Die *Kausalität* stellt in diesem Falle den übergreifenden Beziehungstypus dar. Die individuellen Organismen wirken wechselseitig aufeinander ein. „Ich selbst, mit allem, was ich mein nenne, bin ein Glied in dieser Kette der strengen Naturnotwendigkeit.“⁴⁰⁹ Aber schon mit dem ersten Argumentationszusammenhang überschreitet Mead die engen Grenzen eines radikalen Behaviorismus und des kausalen Instinktauslöserschemas. Selbst Lebewesen, die im Hinblick auf ihre Stellung im Gang der Evolution als ganz einfache, ursprüngliche Organismen anzusehen sind, können das Potential aufweisen, auf einen Reiz mit verschiedenen Reaktionen zu antworten – wie eng dieses Spektrum der „Optionen“ auch sein mag. Die zweite Argumentationslinie bei Mead baut auf der ersten auf. Nun werden jedoch Begriffe und Thesen in das Modell eingebaut, die genau in jenen Bereich führen, welchen nach Th. Nagel die mechanistischen und szientistischen Deutungen der Darwin'schen Evolutionstheorie nicht einzubeziehen verstehen (s.o.). Mead berücksichtigt jetzt diejenigen Dimensionen, welche Fichte mit trotzigigen Worten anspricht: „*Ich selbst*, dasjenige, dessen ich mir als meiner selbst, als meiner Person bewusst bin ... ich selbst will selbständig, – nicht an einem andern, und durch ein anderes, sondern für mich selbst Etwas sein; und will, als solches, selbst der letzte Grund meiner Bestimmungen sein.“⁴¹⁰ Das *Ich* wird damit wie bei Descartes, Kant, Fichte, Hegel und anderen Philosophen als der *Reflexionsgrund* der theoretischen und praktischen Weltverhältnisse des einzelnen Subjekts einbezogen, während die Evolution den *Daseinsgrund* darstellt. Bei Mead entspricht dem Reflexionsgrund das „I“. Entscheidend ist dabei: Der *Reflexionsgrund* wird auch von ihm *nicht* auf den evolutionären *Bestimmungsgrund* als Ursachenkomplex logisch oder empirisch reduziert! Mehr noch: Es gibt bei ihm anregende Annahmen über den *Zusammenhang* der beiden Grundbestimmungen. Denn im Rahmen der zweiten Argumentationslinie soll der Gang der Darstellung vom Austausch verbaler und nonverbaler Gesten zwischen immer auch von der Evolution bestimmten Organismen zur Ichidentität, zur Selbstbestimmung, zu Szenen der Interaktionen mit freiem Willen begabter Akteure und ihrer Sprache, von da aus zur Formation des Sozialcharakters der Person („Me“) bis schließlich hin zur Konstellation von Ich und Sozialcharakter im Kontext der Gesamtgesellschaft und ihrer Geschichte führen. Dabei wird das gesamte Spektrum einer von

⁴⁰⁹ J. G. Fichte: Die Bestimmung des Menschen, Hamburg 1979, S. 15.

⁴¹⁰ A.a.O., S. 27 (Herv. i. Org.).

Individuen ausgehenden Darstellung bis „hoch“ zur Gesamtgesellschaft, das gesamte Spektrum einer Soziologie des Individuums durchschritten.

Notwendigkeit, Kontingenz und sinnvolle Sprache.

In dem Maße, in dem die beiden Organismen der Dyade über einen breiteren Freiheitsspielraum möglicher Reaktionen auf die Reize der Gegenüber verfügen, passen die engen deterministischen Reiz-Reaktions-Modelle nicht länger auf die Gelegenheiten. Das Verhältnis zwischen *actio* und *reactio* erweist sich in diesem Falle als beileibe nicht mehr so streng gesetzmäßig wie bei den bedingten Reflexen. „Bedingt“ bedeutet ja so viel wie kausal *notwendig* hervorgerufen. Je höher die Entwicklung der Organismen in der Evolution, desto *kontingenter* sind jedoch ihre Beziehungen. Das Konzept der „Kontingenz“ bezeichnet den Sachverhalt, dass einem Organismus eine signifikante Menge *an sich möglicher* Reaktionen offensteht. Der Anschluss der Handlungen von Alter an die Aktionen von Ego (und umgekehrt) geschieht daher auf der Grundlage ihrer evolutionär differenzierteren Handlungen mit einem hohen Grad der „Selektivität“ (gestischer oder verbaler Antwortmöglichkeiten). Der Begriff „Kontingenz“ wurzelt letztendlich in der für die sog. „Modallogik“ grundlegenden Unterscheidung zwischen *Notwendigkeit* und *Möglichkeit*. Es war *notwendig* und unvermeidlich, dass das Ereignis x eintrat, weil ... Eine andere Möglichkeit des Geschehens stand nicht offen. Wenn für Ego und Alter stattdessen die Szenenfolge der Aktionen und Reaktionen auf *beiden* Seiten (Ego *und* Alter) durch Kontingenz (breitere Handlungsmöglichkeiten) geprägt wird (Luhmann spricht wegen dieser Beidseitigkeit von „doppelter Kontingenz“), dann erweist sich die Gesamtsituation in einer gewissen Hinsicht überdies als *problematisch*. Weder Ego noch Alter können mit aller Sicherheit mit einer angenehmen oder unangenehmen Reaktion auf die eigene Aktion rechnen. In Szenen kontingenter und daher *stets problematischer* Interaktionen eingebettete (vokale und/oder non-vokale) Gesten stellen für Mead den Rohstoff dar, aus dem letztlich auch Sprachen als komplexe Systeme von abstrakten Symbolen und Regeln in einem Prozess, der keinem Individuum allein zurechenbar ist, „gemacht“ werden. M.a.W.: In kontingenten Interaktionen nehmen die Gesten den Charakter des „Anzeichens für ...“, den Charakter eines *Symbols* an, das nicht einfach als ein *reaktionsdeterminierender* Faktor wirkt! Die Geste, welcher Art auch immer, die Ego „setzt“, wird für Alter zum Anhaltspunkt dafür, welche unter seinen möglichen Reaktionen Ego *möglicherweise* zu den passenden Re-Reaktionen anregen könnten, welche früher mal zur *accomodation* im Bereich der endgültigen Handlung gehörten. Der Interaktionsvorgang als ganzer weist den Charakter einer Folge von Versuch und Irrtum im Zuge der beidseitigen Anstrengungen zur Problembearbeitung an. Ein von Mead gern gewähltes Beispiel dafür liefert das Verhalten von Hunden. Der Hund „Bully“ knurrt und fletscht im Angesicht seines Artgenossen „Fido“ die Zähne. (Er könnte aber genauso gut erfreut mit dem Schwanz wedeln). „Eben die Tatsache, dass der Hund zum Angriff auf einen anderen bereit ist, wird zu einem Reiz für diesen anderen, seine eigene Position oder seine eigene Haltung zu ändern. Kaum tritt dies ein, löst die veränderte

Haltung des zweiten Hundes beim ersten eine veränderte Haltung aus“, bis die endgültige Handlung erreicht ist.⁴¹¹ Und „das ist ein Prozess, aus dem sich die Sprache entwickeln könnte, d.h. eine bestimmte Haltung eines Individuums, das in einem anderen eine Relation auslöst, die wiederum eine andere Einstellung und eine andere Reaktion auslöst und immer so weiter.“⁴¹² Die spezifische Aktion des ersten Hundes, das Knurren und Zähnefletschen, bedeutet gewiss eine in Instinkten verankerte Geste, aber sie wird für den Kontrahenten zum Zeichen, zum Symbol, Selektionen, also eine Auswahl aus dem Spielraum seiner Möglichkeiten der Antwort zu treffen. Wenn die Hunde – wie Mead voraussetzt – ihre Haltung ändern können, dann besteht in ihrer Situation ein Stück weit doppelte Kontingenz. Symbole weisen auf etwas hin – im Falle der Ausgangshandlung von Hund *Bully* zeigen sie eine bedrohliche Aktion an. Beim Endpunkt der Begegnung, bei der „endgültigen Handlung“ bestehen verschiedene Möglichkeiten. Sie können auch einen Kampf beginnen oder Fido zielt beklemmt den Schwanz ein und rennt fort bzw. setzt eine Unterwerfungsgeste. Aber sie könnten stattdessen auch gut miteinander auskommen. Die Gesten weisen in Szenen dieser Art eindeutig einen *Sinn* auf. Sie werden zu sinnhaltigen Symbolen, und das heißt: zu gestischen Anzeichen für das Endergebnis, den „Treffer“.

In Szenen kontingenter und daher stets problematischer Interaktionen eingebettete (vokale und/oder non-vokale) Gesten stellen für Mead den Rohstoff dar, aus dem letztlich auch Sprachen als komplexe Systeme von abstrakten Symbolen und Regeln in einem Prozess, der keinem Individuum allein zurechenbar ist, „gemacht“ werden. In kontingenten Interaktionen nehmen die Gesten den Charakter des „Anzeichens für ...“, den Charakter eines Symbols an, das nicht einfach als ein reaktionsdeterminierender Faktor wirkt! Anders ausgedrückt: Sie weisen auf etwas hin. Im Falle der Ausgangshandlung von Hund *Bully* zeigen sie Angriffsbereitschaft an. Artgenosse Fido kann sie mehr oder minder treffsicher als Indikatoren dafür „lesen“, was der Genosse vorhat, was von diesem zu erwarten ist. Nix Gutes! Im Falle der Interaktion zwischen Menschen, die über höchst komplexe Sprachen verfügen, erweitert sich die einfache organische Signal-Funktion der Gesten zu einem System nach Regeln (der Logik und Grammatik) verknüpfter, *signifikanter Symbole*. Gleichwohl ist und bleibt der Gestenaustausch, wie er schon bei einfachen Organismen vorzufinden ist, für Mead der Grundstoff, aus dem heraus sich auch die menschlichen Sprachen entwickeln. „In der Übermittlung von (vokalen – J.R.) Gesten löst das von uns Gesagte bestimmte Reaktionen bei anderen Menschen aus, und das wiederum ändert unsere eigenen Handlungen, so dass wir unsere begonnenen Handlungen aufgrund der Antwort der anderen abwandeln.“⁴¹³ Die Szenenfolge $G1 \rightarrow R1 \rightarrow G2 \rightarrow R2 \dots$ EH legt die Grundstruktur der Meadschen Argumentation fest.

Aber was versteht er etwas genauer unter dem *Sinn*, den signifikante Symbole aufweisen? Vokale Gesten sowie ihre Verschriftlichung spielen bei menschlichen

⁴¹¹ G. H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft, a.a.O.; S. 81 f.

⁴¹² A.a.O.; S. 53.

⁴¹³ A.a.O.; S. 183.

Sprachen als Systeme signifikanter Symbole bekanntlich die entscheidende Rolle. Es hat sich schon im Zuge der Argumentationslinie 1 gezeigt: Gestengesteuerte Interaktionssysteme sind grundsätzlich als Entwicklungen in und von Problemsituationen zu erfassen. Wenn eine Interaktion erstmals, gleichsam im Naturzustand in Gang kommt, dann bedarf es auf beiden Seiten der Problembearbeitung unter Unsicherheit, d.h.: des wechselseitigen Abtastens durch Handlungen nach dem Prinzip von Versuch und Irrtum. Dieser Prozess kann (insoweit es die Randbedingungen der Situation erlauben) bei der „endgültigen Handlung“ sowohl in ihrer Form der Anpassung und des Kompromisses, als auch in ihrer Form einer Krise oder des Konflikts ausmünden. Aber der Ablauf als *ganzer* legt das fest, was Mead unter Sinn versteht. Sinn besteht daher in seiner Elementarform aus der Beziehung zwischen drei Beziehungen. Das sind:

Die Relation(en) zwischen Gesten und dem Akteur Ego.

Die Relation(en) zwischen Gesten und Akteur Alter.

Die Beziehung(en) zwischen primär gesetzten Gesten und sämtlichen Phasen der Interaktion ($G1 \rightarrow R1 \rightarrow G2 \rightarrow R2 \dots$) zwischen Ego und Alter bis hin zur endgültigen Handlung EH.

Der Funktionskreis dieser drei Relationen bildet bei Mead gleichsam den Rohstoff, aus dem letztendlich auch die verschiedenen Nationalsprachen sowie die Spezialsprachen der Wissenschaften der Gegenwart geformt wurden. Sprache versteht er als Prozessieren szenischen Sinns, als Handlungssinn.

Selbstverständlich beziehen sich Laute und Zeichen schon zu den frühesten Zeiten organischer Lebensführung oder Überlebenskämpfe nicht bloß auf die aktuellen und potentiellen Reaktionen von organischen Adressaten. Gestischer Gegenstandsbezug (Referenz) kann sich auf viele andere Sachverhalte richten. So etwa, wenn Tiere im Angesicht der *Anzeichen* von Gefahren in der Umwelt die Flucht ergreifen – Menschen übrigens auch. Doch Mead hat spezifisch menschliche Sprachen schon vor den Wittgensteinianern als ein System von *Sprechakten* analysiert: Sprechen bedeutet Sprechhandeln, das bei den Adressaten etwas erreichen, bewirken oder sie schlicht nur informieren soll. Es stellt daher eine Praxis im Verhältnis zu anderen dar. Feststellungen wie die: „Bully ist ein bissiger Hund!“ können sprachpragmatisch sowohl eine zutreffende Information (J. Searle spricht von einem „assertiven“ Sprechakt) übermitteln, als auch eine Warnung ausdrücken („direktiver“ Sprechakt). Menschliche Sprachen beinhalten darüber hinaus sogar die Möglichkeit *konstitutiver* Sprechakte. Diese setzen bestimmte gesellschaftliche Tatbestände überhaupt erst in die soziale Welt. „Hiermit werden Sie zu zwei Jahren Haft verurteilt!“ Durch den Richterspruch findet eine Art praktischer Transformation einer Lebensweise in eine ganz andere statt. Meads szenischer Sinnbegriff ist also nicht sehr weit von der Sprechakttheorie entfernt. „Gesten zu setzen“ bedeutet ja eine Form des *Handelns* in Bezug auf bedeutsame Andere. Denn der in der „dreiseitigen Beziehung zwischen der Geste eines Individuums, einer Reaktion auf diese Geste durch ein zweites Individuum und der Vollendung der Handlung, die durch die Geste des Individuums eingeleitet

wurde“, der in dieser Struktur verankerte Sinnbegriff entspricht dem genau sprechakttheoretischen Überlegungen.⁴¹⁴ Nochmals: Sinn ist nicht vom Handeln in Bezug auf andere abgelöst zu verstehen!

Problematische Interaktion.

Interaktion in der Praxis, so hat sich gezeigt, versteht Mead vorwiegend als Bearbeitung von *Problemen* in einer durch Kontingenz gekennzeichneten *Problemsituation* nach dem Prinzip von Versuch und Irrtum. Mit dem Problembegriff bewegt sich Mead explizit im Umkreis des Pragmatismus; denn da spielt diese Kategorie ebenfalls – nicht zuletzt bei J. Dewey – eine zentrale Rolle. Interaktion besteht wesentlich entweder im Rückgriff auf eingespielte (= endgültige Handlung EH) Routinen und Rezepten oder in der sukzessiven Problembearbeitung. Im Idealfall findet sogar eine Problemlösung statt. Bei zahllosen Fällen müssen die beiden Akteure der Dyade jedoch Versuche machen und Irrtümer – wenn möglich – korrigieren. Abgesehen von den Fällen, in denen die sog. „Randbedingungen“ der Situation den gesamten Interaktionsablauf in Frage stellen, wenn nicht gar unmöglich machen, kann es im Verlauf der Interaktion entweder zum Konflikt oder zur „Anpassung an die Reaktion des andern“ kommen, „so dass die ganze Tätigkeit fortgesetzt“ werden kann (*ongoing activity*).⁴¹⁵ Von dieser Beschreibung des sinngeliteten Verhältnisses zwischen Ego und Alter ausgehend, können zudem einige erweiterte Merkmale von *Sinn* und *Symbol* deutlich gemacht werden: Kehrt die Ursprungssituation in einer für beide vergleichbarer Form auf der Zeitachse wieder auf und verfügen Ego und Alter über einen Erfahrungsspeicher, über ein Gedächtnis, dann können sich beide Akteure daran erinnern, welche der Gesten, die sie damals setzten, wahrscheinlich zu dem einen und nicht zu einem anderen Resultat führen wird. Sie brauchen nicht wieder ganz von vorne anzufangen. Vor allem dadurch gewinnen die Gesten letztendlich den Charakter *signifikanter Symbole*. Sie rufen gleichsam die Ursprungsszene ins Bewusstsein oder Unbewusstsein und zeigen als Symbole an, wohin die initiierte Aktion (normalerweise) führen kann. Dennoch bleibt stets eine *Problemsituation* bestehen und der Ablauf behält den Charakter einer *problematischen* Sequenz mit verschiedenen Graden der Selektivität. D.h.: In der Mehrzahl der Fälle gibt es für die beiden Akteure keinen klar definierten Weg (*methodos*), der *garantieren* würde, dass der akzeptable Endzustand erreicht wird. Es gibt schon gar keine absolute Garantie für Ego, dass der Gegenüber Alter aufgrund seiner Erinnerung an den Ausgang ihrer ersten Begegnung genau wie erwartet reagieren wird. Alter verfügt weiterhin über verschiedene Möglichkeiten der Reaktion. Mehr noch: *Jeder* der beiden Akteure verfügt über einen Reaktionsspielraum, damit über die Möglichkeit, an sich immer auch anders handeln zu können, als erwartet wird. *Das* macht die Situation strukturell problematisch. Wie Systemtheoretiker mit einem hübschen Wort in ihrem auf die Steigerung von Komplexität angelegten Sprachspiel sagen: Die „Anschlussselektivität“ der Handlungen von Alter an die von Ego – und umgekehrt –

⁴¹⁴ A.a.O.; S. 121.

⁴¹⁵ A.a.O.; S. 114.

ist selten *garantiert*. Trotz dieser Problematik stellen Gesten als *signifikante Symbole* entscheidende Bedingungen der Möglichkeit von gelingenden Interaktionen und damit des *gesellschaftlichen* Zusammenhalts dar. Dafür sorgen nicht zuletzt die folgenden ihrer Eigenschaften und Leistungen:

+

1. Das Ökonomieprinzip:

Wenn die Ursprungssituation der Begegnung von Ego und Alter ein zweites Mal oder mehrmals auftritt, dann weiß Ego, was wahrscheinlich als endgültige Handlung heraus kommt, wenn er die Geste G1 setzt. Bei fest eingespieltem Sinn, ist die Prognose, dass A darauf auf die damals erlebte Weise R1 reagieren, sehr wahrscheinlich zutreffend. Das gilt für beide Seiten. Damit ergibt sich eine Art Ökonomieprinzip. D.h.: Die beiden Akteure müssen den ganzen mühseligen Prozess der wechselseitigen Anpassung auf dem Weg von Versuch und Irrtum in einer Problemsituation nicht noch einmal ganz von vorne zu durchlaufen. Das Setzen einer positiven Geste kann ausreichen, um ein für Ego *und* Alter bequemes Resultat zu erzielen, wenn Alter nicht inzwischen seine Haltungen geändert und die Problemsituation keine ganz neue Gestalt angenommen hat.

2. Die Reduktion von Komplexität:

Das Ökonomieprinzip kann man auch in Kategorien der Kybernetik und Systemtheorie umgeben. Dann geht es um die „Reduktion von Komplexität“, um das Kleinarbeiten der Überfülle. Praktisch spielt sich dabei das ab, was Kybernetiker auch *constraint on variety* nennen. Gemeint ist eine wie auch immer geschehende Einschränkung im Raum möglicher Anschlussereignisse an ein Ereignis: *Selektivität* mit anderen Worten. Doch ohne die stichhaltige Erwartbarkeit von Reaktionen gäbe es keine sozialen Beziehungen.

3. Symbolcharakter.

Signifikante Gesten übernehmen gemäß dieser Reduktionsleistungen die Funktion eines *Anzeichens* (Symbols) dafür, welche endgültige Handlung *ceteris paribus* zu erwarten ist, wenn die Gesten (G1) und (R1) gesetzt werden. Große Überraschungen mit dem Verhalten des jeweiligen Gegenübers werden nicht erwartet. Darin liegt der szenische Sinn einer Geste. Weichen Ego oder Alter vom Weg des indizierten Resultates ab, dann entstehen für die Akteure neue Probleme. Die Problemsituation kann sich zum Konflikt verschärfen und gesellschaftlich etwas völlig Unerwartetes aus der neuen Szenenfolge herauskommen. Wandel tritt ein oder die Konflikte verschärfen sich.

4. Generalisierung:

Das ist ein besonders wichtiger Punkt. Wenn Ego und Alter ihre Erfahrungen mit dem Ursprungszustand zu speichern in der Lage sind, dann können sie in jeder späteren Problemsituation, die mit der fiktiven Urszene vergleichbar ist, diejenige Geste setzen, welche zu einem passenden Endzustand führt. „Generalisierung“ bedeutet von daher: Signifikante Symbole sind auf ähnliche Handlungszusammenhänge und vergleichbare Problemsituationen übertragbar. Sie werden *allgemein* gebräuchlich, aber ihre Allgemeinheit entspricht weder einem gattungsspezifischen Instinktschema, noch ist sie Ausdruck eines universellen Naturgesetzes. In Lernprozessen übernommen, stellen sie eine Bedingung der Möglichkeit „angemessenen“ Verhaltens in verschiedenen, aber vergleichbaren Situationen mit verschiedenen Gegenübern dar. Damit stiften sie gesellschaftliche Synthesis. „Es ist hiermit das Kriterium der Wechselwirkung vernünftiger (bei Mead wären dies des Gebrauchs elaborierter Sprache mächtige – J.R.) 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.“⁴¹⁶

⁴¹⁶ J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, Hamburg 1979, S. 69 (Herv. i. Org.).

5. Geltungscharakter:

Meads Modell gibt sogar – in einem gewissen Grad – Auskunft darüber, wie es zum *Geltungscharakter*, zum normativen Gehalt von Symbolen kommt: Wenn sich Ego und Alter erneut begegnen und eine(r) von ihnen die an sich immer vorhandene Gelegenheit ergreift, vom szenischen Sinn einer Geste abzuweichen, dann muss diese Person in aller Regel mit negativen Sanktionen seiner irritierten Gegenüber rechnen. Das trägt dann leicht zum „Frustr“, zu Deprivationen bei. Signifikanten Symbolen wächst auf diese Weise der Charakter einer sanktionsgestützten Norm zu. „Die Norm ist in Kraft“, bedeutet somit im Kern: Gravierende Abweichungen werden wegen schlechter Aussichten auf Sanktionen eher vermieden. Damit wird die normative Kraft der Symbole allerdings (konsequent) im hedonistischen bzw. utilitaristischen Schema von Gratifikation und Deprivation, Lust und Unlust verankert. Normtreue und Regelgerechtigkeit wäre damit allein als eine Funktion bewusst oder unbewusst strategischer Handlungsweisen zu verstehen. Die Frage ist, ob dies tatsächlich das letzte sozialbehavioristische Wort Meads zur Ethik darstellt (dazu s.u.).

6. Dynamik:

Signifikante Symbole sowie die hinter ihnen stehenden Motive und Haltungen sind nicht starr. Bei Interaktionen, die von signifikanten Symbolen geleitet werden, besteht aufgrund der Kontingenz der Beziehungen und der Tatsache, dass solche Interaktionen in zahllosen Fällen in Problemsituationen mit ihren Risiken stattfinden, stets die Möglichkeit einer Veränderung der Situation samt der Sprache als System signifikanter Symbole. Sprache befindet sich auf den Wegen ständiger Veränderung. Sprache leistet für Mead zudem keine fotomechanische Widerspiegelung dessen, was der Fall ist, sondern macht immer auch „die Existenz oder das Auftreten dieser Situationen und Objekte erst möglich, da sie Teil jenes Mechanismus ist, durch den diese Situation oder Objekte geschaffen werden.“⁴¹⁷ Genau so wenig drückt Sprache einfach nur den inneren Vorgang, etwa die Gedanken eins zu eins aus. Die Parallelen zur Sprechakttheorie sind weiterhin offenkundig. Sprache stellt auch für Mead letztendlich ein System von *Sprechhandlungen* dar.

21. Argumentationslinie 3: Gesellschaft, Ethik und Geschichte.

Auch die dritte Argumentationslinie geht von der Grundstruktur der Interaktion (s.o.), von der symbolischen (sprachlichen) Interaktion aus und führt von da zur *Ich-Identität*, alsdann zum *Sozialcharakter* (Me), schließlich zur *Gesamtgesellschaft* und ihrer Geschichte. Das Ich (= I) oder Selbst (*self*) verkörpert keine Substanz, sondern stellt die Einheit der Vermögen (Kompetenzen) des Selbstbewusstseins (Wissen um sich) und der Selbstbestimmung (freier Wille) dar. Den Zusammenhang dieser beiden Vermögen bezeichnet Hegel auch als „die Reflexion.“⁴¹⁸ Mead betont die *Selbständigkeit* des Ich zusammen mit den Schwierigkeiten, sie in Problemsituationen praktisch zu bewahren. Das Unbewusstsein spielt allerdings in Meads Interaktionsmodellen nicht annähernd die Rolle wie in der Psychoanalyse von Sigmund Freud. Er merkt jedoch an einer Stelle an: „Man hat das >Ich< nie völlig im Griff. Manchmal kann eine andere Person etwas über die eigene Person sagen, dessen man sich nicht bewusst ist.“⁴¹⁹ Davon lebt die gesamte therapeutische Praxis. Die Ichidentität ist von anderer Art als der Sozialcharakter. Mein Vorschlag lautet also, „Me“ mit „Sozialcharakter“ zu übersetzen. Denn der

⁴¹⁷ A.a.O.; S. 117.

⁴¹⁸ „Der Geist hat Reflexion.“ G. W. F. Hegel: WW 4; S. 219.

⁴¹⁹ G. H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft, a.a.O.; S. 248.

Sozialcharakter stellt gleichsam den Niederschlag sämtlicher Einflüsse dar, die einerseits von all jenen Individuen ausgehen, welche für den Einzelnen bedeutsam sind (*significant others*), andererseits prägen sich ihm auch die Einwirkungen seiner gesamten Lebensumstände, nicht zuletzt der Gesamtgesellschaft als verallgemeinerter Anderer (*generalized other*) ein. „Wir sind, was durch unser Verhältnis zu anderen“, letztlich zur Gesamtheit der natürlichen und gesellschaftlichen Bedingungen unter denen wir leben (müssen).⁴²⁰

Die Prinzipien der ersten Argumentationslinie behalten ihre Bedeutung auch beim Blick auf die Gesellschaft. „Wir sind durch die Gemeinschaft nicht einfach gebunden ... Wir verändern ständig in einigen Aspekten unser gesellschaftliches System, und wir können das intelligent tun, weil wir denken können.“⁴²¹ Es gibt eine gesteigerte Form der Selektivität, die bei Menschen die Qualität überlegter und selbstbestimmter Wahlhandlungen erreichen kann – das ist jedenfalls die Annahme, wenn Determinismus und Reduktionismus nur *eine* Seite jener Medaille bedeuten, welche Kant in seiner Freiheitsantinomie ausprägt. Es gibt hoch komplexe Selektivität, Willensfreiheit. Aber die Menschen unterliegen natürlich immer auch den verschiedensten Einwirkungen und Einflüssen durch andere sowie durch die gesellschaftlichen und natürlichen Gegebenheiten. Je weiter die Reflexion ausgebildet ist, desto umfassender ist Kontingenz als erweitertes Spektrum von Handlungsmöglichkeiten und selbstbestimmten Aktionen. Freud hat eine Reihe innerpsychischer Spannungen auf den Balanceakt des Ich zwischen Natur, dem Überich (worin gesellschaftliche Gebote, Verbote und Erlaubnisse aufgehoben sind) letztlich der Triebstruktur zurückgeführt. Auch Mead betont ein charakteristisches *innerseelisches* Spannungsverhältnis. Es besteht zwischen Ichidentität und Sozialcharakter. „Das >>Ich<< reagiert auf die Identität (damit muss an dieser Stelle der Sozialcharakter gemeint sein! – J.R.), die (der) sich durch die Übernahme der Handlungen anderer entwickelt. Indem wir diese Haltungen übernehmen, führen wir den Sozialcharakter (= Me) ein und reagieren darauf als ein >>Ich<<.“⁴²² Die beiden seelischen Instanzen, Ich und Sozialcharakter, unterscheiden sich. Sie sind aber zugleich voneinander abhängig. „Es würde kein Ich in dem von uns gemeinten Sinn geben, gäbe es keinen Sozialcharakter, und es gäbe keinen Sozialcharakter ohne Reaktion in der Form des Ich.“⁴²³ Gleichwohl entstehen innere Gegensätze zwischen I and Me. Das erschüttert nicht nur diese beiden Seelenprovinzen selbst. Die innere Krise schlägt vielmehr Wellen weit über die Grenzen von Dyaden hinaus. Das geschieht deswegen, weil der Sozialcharakter ja zu einem erheblichen Anteil ein Ergebnis der Interaktion mit bedeutsamen Anderen

⁴²⁰ G. H. Mead, a.a.O.; S. 430.

⁴²¹ G. H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft, a.a.O.; S. 211.

⁴²² A.a.O.; S. 217. Dieses Zitat impliziert zudem die Idee der Rollenübernahme (*taking the role of the other*). Sie stellt einen für den symbolischen Interaktionismus charakteristischen Grundbegriff dar. Wie diese Rollenübernahme geschieht, das kann man sich mit Hilfe von Studien über Sozialisations- und Enkulturationsprozessen, auch im Anschluss an Freuds Lehre von der Überich-Bildung klarmachen. Mit der Rollenübernahme werden gewöhnlich Gesten verinnerlicht, die „normale“ Erwartungen und „übliche“ Verpflichtungen anzeigen. Nochmals: Gleichwohl ist die passende Reaktion der Gegenüber nicht *garantiert*.

⁴²³ A.a.O.; S. 225.

darstellt! Ändern sich Züge des Sozialcharakters aufgrund einer Reaktion des Ich im Hinblick auf bestimmte Einstellungen als Komponenten des Me, dann ändern sich implizit die Beziehungen zu den bedeutsamen anderen Personen, der sie ja ihre Entstehung verdanken. Dennoch kommt auch in diesem Falle die Grundstruktur der dyadischen Interaktionssequenz zum Tragen: Die *innere* Irritation auf der Seite von Ego kann nun ihrerseits Einstellungsänderungen bei Alter und zahlreichen anderen Bezugspersonen herbeiführen. Umgekehrt können sich aufgrund von Problemen, Konflikten und Krisen in den Lebensbedingungen von Ego „draußen“ einschneidende Veränderungen der Konstellation von Ich und Sozialcharakter „drinnen“ ergeben. „Die gesellschaftlichen Konflikte zwischen den einzelnen Mitgliedern (und gesellschaftlichen Instanzen – J.R.) der jeweiligen Gesellschaft, zu deren Auflösung bewusste und intelligente Rekonstruktionen und Modifikationen dieser Gesellschaft durch eben diese Mitglieder notwendig sind, bringen eben solche Rekonstruktionen und Modifikationen in der eigenen Persönlichkeit der Menschen“, also eine Art innerer Reorganisation des Verhältnisses von Ich-identität und Sozialcharakter mit sich.⁴²⁴ Deswegen kann Mead behaupten, „dass Selbstkritik immer auch gesellschaftliche Kritik ist.“⁴²⁵ Die Einflüsse, die von der Gesellschaft auf das Spannungsverhältnis zwischen Ichidentität und Sozialcharakter ausgehen, können also auf der einen Seite die Ichstärke sowie vernünftige Charakterzüge unterstützen und fördern, auf der anderen Seite jedoch selbstzerstörerische Kräfte in der Form psychischer Probleme und Krisen freisetzen. Im Falle gesellschaftlicher Destruktivität können nach Mead z.B. „oppressive, stereotype und ultrakonservative Institutionen“ durch ihre „mehr oder weniger starre Fortschrittsfeindlichkeit“ psychische Krisen hervorrufen, die so weit gehen, dass sie „unsere Individualität zerstören.“⁴²⁶ Oder es formieren und verbreiten sich Sozialcharaktere wie der des „Grobians, der sich einfach in seiner Fähigkeit zur Unterwerfung anderer Menschen verwirklicht.“⁴²⁷ Die Grobiane können in einer ganzen Klasse oder am Irrsinnsrand (*lunatic fringe*) der Gesellschaft versammelt sein. Auf die Erscheinungsformen von Repression und deren psychischen Folgen kann der einzelne reagieren, indem er „die eigene Identität anpasst oder den Kampf aufnimmt.“⁴²⁸

Szenen der Interaktion werden zwar in einem bestimmten Ausmaß von Instinkten und sonstigen Kausalitäten beeinflusst, aber im Kern handelt sich in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle um Muster der Bearbeitung von *Problemen* nach dem Prinzip von Versuch und Irrtum. „Die Situation, aus der heraus sich die Schwierigkeit, das Problem ergibt, ist eine Situation mangelnder Anpassung zwischen dem Individuum und seiner Welt. Die Reaktion befriedigt (dann) nicht die Bedürfnisse, die dem Reiz seine Macht über den Organismus gaben.“⁴²⁹ Weit über das Reiz-Reaktionsmodell hinausgehend sind es immer wieder Probleme, welche

⁴²⁴ A.a.O.; S. 357.

⁴²⁵ A.a.O.; S. 302.

⁴²⁶ A.a.O.; S. 308.

⁴²⁷ A.a.O.; S. 332.

⁴²⁸ G. H. Mead: Philosophie der Sozialität, a.a.O.; S. 106.

⁴²⁹ Ebd.

die *ongoing activity* in Frage stellen und zu strategischen Neuorientierungen führen können. Sie müssen aktiv bearbeitet werden, stellen aber die Akteure zugleich vor Herausforderungen und nicht selten vor unüberwindliche Hindernisse. Dass ein Algorithmus gefunden wird, der die Lösung des Problems und damit seine Verwandlung in eine Aufgabe *garantiert*, ist alles andere als garantiert. Doch Verbesserungen der bisherigen Praxis beim Umgang mit fortbestehenden Problemen geben uns Hinweise darauf, dass wir auf dem richtigen Weg sind, die Problemsituation besser bewältigen können und auch in der Einschätzung ihrer Struktur und Entwicklung nicht vollends daneben liegen. Wahrheit hängt so gesehen auch an der Problemlösungskapazität von Gedanken und Handlungen!

22. *Jenseits von Behaviorismus und Utilitarismus.*

Beim Blick zurück auf die logische Struktur und den charakteristischen Inhalt der drei Argumentationslinien der Meadschen Interaktionstheorie kann durchaus das Missverständnis entstehen, der Autor habe seine Thesen über die wechselseitige Verhaltensanpassung der Organismen konsequent auf das behavioristische Schema von Lust und Unlust bzw. die hedonistisch-utilitaristische Polarität von Nutzen und Kosten zurückgeführt. Dann entspräche bei ihm – wie bei den meisten Behavioristen – die oberste Handlungsnorm dem Vernunftprinzip der Zweckrationalität. Welche Mittel sind einzusetzen, um das Ziel zu erreichen und den Nutzen zu mehren? Somit wäre vernünftiges Handeln in letzter Instanz am Prinzip der Effizienz zu messen. Bei einer Orientierung am Problembegriff des Pragmatismus – was ja bei Mead der Fall ist – kann zudem der Eindruck entstehen, dass allein diejenigen *vernünftig* handeln, denen es durch die strategische bzw. technische Koordination von Mitteln zu Zwecken so weit wie möglich gelingt, eine Problemsituation zu „entproblematisieren.“. So gesehen würde sich diese Vernunftvorstellung ebenfalls einer utilitaristischen Perspektive verdanken. Doch ist dem einschränkungslos so bei Mead? Szenen der Interaktion entwickeln sich bei Menschen durch signifikante Gesten. Denken und Handeln der Einzelnen hängen von einer Kommunikation ab, die sich auf grammatisch und lexikalisch hoch entwickelte Sprachen stützen kann. „Mir scheint das Grundprinzip der gesellschaftlichen Organisation der Menschen die Kommunikation zu sein, die Anteilnahme an den anderen voraussetzt.“⁴³⁰ Aber von welcher Art ist diese Anteilnahme am Gegenüber? Handelt es sich um eine Anteilnahme, die darin besteht, dass man sich im eigenen Interesse strategisch und taktisch auf die Reaktion und Reaktionsmöglichkeiten bedeutsamer anderer einstellt – diesen Eindruck können Passagen der drei Argumentationslinien durchaus erwecken –, oder gibt es die Möglichkeit einer über diese utilitaristische Orientierung hinausgehenden Anteilnahme am Geschick anderer?⁴³¹ (Jedenfalls in bestimmten Problemsituationen).

⁴³⁰ G. H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft, a.a.O.; S. 299.

⁴³¹ Das Konzept der „Rollenübernahme“ (*taking the role of the other*) scheint diese Frage zu verneinen. Im Einklang mit der behavioristischen Orthodoxie sagt er: „Wenn also eine vokale Geste in dem Individuum, welche diese Geste macht, eine Tendenz zu der gleichen Reaktion auslöst, die sie in einem anderen hervorruft, und wenn

Verschiedene Aussagen bei Mead selbst weisen über rein behavioristische und utilitaristische Denkweisen hinaus! Das lässt sich z.B. an seiner Institutionentheorie ablesen: Eine Institution liegt für Mead vor, wenn eine Szenenfolge der Interaktion zu einem gewissen Grad der dauerhaften *accomodation* (Gemeinsamkeit) der Handlungen in einer Problemsituation oder bei Aufgabenstellungen geführt hat. „Rollenübernahme“ bedeutet in einem solchen Falle vor allem, ziemlich absehbaren Erwartungen der Gegenüber Rechnung zu tragen. Anders ausgedrückt: Institutionalisierung setzt die stabile Orientierung an jenen bei den anderen angenommenen Gesten voraus, welche zur (passenden) „endgültigen Handlung“ führten. Aber die Frage bleibt immer noch: Versteht Mead das institutionelle Arrangement allein als das Ergebnis rein zweckrationaler, Nutzen und Kosten, Vorteil und Nachteil kalkulierender Überlegungen und Aktionen? Nein! Auf Vernunftbestimmungen, die über Zweckrationalität hinausreichen, basiert in letzter Instanz die gesamte Gesellschaftskritik von Mead! Im Hinblick auf Institutionen, können die deontischen Prinzipien seiner Gesellschaftskritik mit *reflexiven Institutionen* in Zusammenhang gebracht werden. Der Bestand und Fortbestand reflexiver Institutionen hängt von den Einstellungen und Handlungen *selbständiger* Subjekte ab. Umgekehrt muss die Institution, also das gemeinsame Verfahren (zusammen mit der Organisation, worin es u.U. seinen Ort hat) sich auf die Selbstständigkeit der Individuen als eigene Bestandsbedingung beziehen, diese unterstützen und nicht untergraben. Haargenau diesen Gedanken impliziert Meads Vorstellung von *substantiell vernünftigen* Institutionen und Organisationen. „Es gibt keine notwendigen oder unüberwindlichen Gründe dafür, warum gesellschaftliche Institutionen (und Organisationen – J.R.) oppressiv oder starr konservativ sein sollten, warum sie nicht vielmehr, wie das ja für viele auch zutrifft, flexibel und fortschrittlich sind und die Individuen fördern sollten, anstatt sie zu entmutigen.“⁴³² Er greift an dieser Stelle ganz offenkundig auf das Autonomieprinzip, auf die Idee der Selbstständigkeit und anerkannter Willensfreiheit der Subjekte zurück, um die besondere Qualität *reflexiver* Institutionen hervorzuheben. Das Autonomieprinzip lässt sich bei ihm – wie in Kants Ethik – am Ende als diejenige fundamentale Norm verstehen, welche in letzter Instanz darüber entscheidet, *welche der utilitaristisch-hedonistischen Strategien sittlich-vernünftig sind und welche nicht.*

Es klingt zudem nach Kants Ansichten vom „ewigen Frieden“, wenn Mead über die Idee einer „Universalgesellschaft“ nachdenkt, „die die ganze Menschheit umfasst und in der alle durch die Mittel der Kommunikation Beziehung zueinander aufnehmen.“⁴³³ Mead zeichnet dabei das Bild von einer *vernünftigen* Gesellschaft

dieser Beginn einer Handlung in ihm selbst in seine Erfahrung eingeht, so wird das Individuum feststellen, dass es dazu tendiert, sich selbst gegenüber sich so zu verhalten, wie die anderen sich ihm gegenüber verhalten.“⁴³¹ Das klingt so, als ob der gleiche Reiz gleichsam mit kausaler Notwendigkeit die gleiche Reaktion in den Haltungen von Ego und Alter hervorrufen würde. Das klingt fast nach einer Tautologie: Wenn ein Reiz, der mich stimuliert, den gleichen Effekt bei anderen hat, dann handeln wir *per definitionem* gleichsinnig. Eine ausführliche Begründung seines Selbststimulierungsmodelles liefert Mead in dem Aufsatz: „Die Genesis der Identität und die soziale Kontrolle“, in G. H. Mead: Gesammelte Aufsätze hrsg. v. H. Joas), Band 1, Frankfurt/M 1980, S. 299 ff.

⁴³² A.a.O.; S. 309.

⁴³³ A.a.O.; S. 330.

als *Demokratie* ab, die – wiederum ähnlich dem „Reich der Zwecke“ von Kant und dessen Grundvorstellung von „Moralität“ – auf dem sittlich-rationalen Prinzip wechselseitiger Anerkennung als Achtung des freien Willens der anderen Person, damit ihrer Würde und Identität basiert. „Demokratie in dem hier relevanten Sinn aber ist eine Haltung, die von der Art der Identität abhängt, die sich in Verbindung mit der universalen Beziehung der Brüderlichkeit entwickelt, gleichgültig wie diese nun erreicht wurde.“⁴³⁴ In diesem utopischen Falle fände sich eine Gesellschaft vor, „in der der Einzelne nur in dem Maße Bürger bleiben kann, wie er die Rechte aller anderen Mitglieder der gleichen Gemeinschaft anerkennt.“⁴³⁵ Mead übersieht die historischen Gegentendenzen nicht. Oftmals setzen sich gesellschaftliche Antagonismen und destruktive Potentiale nicht nur bis hin zur Veränderung des *Verhältnisses* von Ichidentität und Sozialcharakter durch, sondern tangieren auch die *innere* Verfassung des Selbst – etwa in der Form der Schwächung des Ich und der Provokation von Regressionen. Die Züge des Sozialcharakters können ebenfalls im Inneren erfasst werden (durch Gewissensverlust z.B.).

Die Individuen mit ihren Aktivitäten reproduzieren die Gesellschaft, die Gesellschaft stellt Bedingungen für die Reproduktion eben dieses Lebens der Individuen auf einem historischen Niveau (für viele Menschen in unzureichendem Maße) zur Verfügung. Aber dieser Reproduktionsprozess impliziert zugleich individuelle, kollektive und systemische Potentiale zur Selbstzerstörung und zur Zerstörung des Selbst zugleich. Th. W. Adorno will bei seiner Verhältnisbestimmung von Individuum und Gesellschaft noch nachdrücklicher als Mead zeigen, dass selbst das Ich, Träger des Prinzips der Autonomie, *in seinem Inneren* von äußerem Zwang und Unterdrückung erfasst werden kann. Für ihn spielt dabei der universalisierte Warentausch im Kapitalismus eine entscheidende Rolle. Es gibt nach seiner Auffassung inzwischen nichts mehr, was sich dem Tauschprinzip entziehen könnte. Demgegenüber kannte die klassische Sozialphilosophie „unveräußerliche Güter“. Das sind Sachverhalte, die nicht zu Geld gemacht werden durften und konnten: Religiöser Glauben, Loyalitäten, sittliche Verpflichtungen, Vertragstreue etc. Aber gibt es in den Gesellschaften der Gegenwart überhaupt noch irgendetwas, das vor der Vermarktung gefeit ist? Im Prinzip ist nichts mehr der „Kommodifizierung“, der Warenförmigkeit von persönlichen Eigenschaften, Leistungen und Produkten entzogen. Auch die Würde bekommt ihren Preis, wenn er nur hoch genug ist. Organhandel, Menschenhandel, Frauenhandel, Drogenhandel werden zwar als unsittlich angesehen und verboten, gleichwohl spielen sie sich auf Märkten mit riesigen Umsätzen ab. Den Optimismus, dass es der Tauschverkehr, die Märkte als Macht des modernen Schicksals „schon richten“ würden, teilt Mead nicht. Aber noch sind nicht alle Spuren von Vernunft in der Gesellschaft getilgt, obwohl die Antiaufklärung und der Marktradikalismus derzeit Hochkonjunktur haben.

⁴³⁴ Ebd.

⁴³⁵ A.a.O.; S. 354.

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 1966.
 Th. W. Adorno: Philosophische Terminologie, Band 2, Frankfurt/M 1974.
 Th. W. Adorno: Soziologische Schriften I, Frankfurt/M 1979.
 Th. W. Adorno: Ästhetische Theorie, Frankfurt/M 1970
 Th. W. Adorno: Einführung in die Dialektik, Frankfurt/M 2010.
- Aristoteles: Nikomachische Ethik (Ed. Dirlmeier), Frankfurt/M 1957.
 Aristoteles: >>Politik<<, München 1973.
 K.-H. Brodbeck: Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik, Darmstadt 2009.
- F. Collin: Social Reality, London und New York 1997.
 Th. Collmer: Hegel und Gödel, Wenzendorf 2010.
 W. d`Avis: Geisteswissenschaftliche Grundlagen der Naturwissenschaften. Eine Kritik des Szientismus, Weinheim/Basel 2019.
- R. Descartes: Meditationen über die Erste Philosophie, Stuttgart 1971
 E. Durkheim: Über soziale Arbeitsteilung, Frankfurt/M 1988.
 E. Düsing: Intersubjektivität und Selbstbewusstsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorie bei Mead, Fichte und Hegel, Köln 1986
- U. Eco: Kant und das Schnabeltier, München 2000.
 J. Elster: Nuts and Bolts for the Social Sciences, New York 1989.
 J. Elster: Explaining Social Behavior. More Nuts Bolts For the Social Sciences, Cambridge 2007.
- H. Esser: Soziologie. Allgemeine Grundlagen, Frankfurt/New York 1993.
 L. Feuerbach: Kleine Schriften, Frankfurt/M 1966.
 J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (1796), 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: Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen (1801). Wissenschaftslehre nova methodo, Hamburg 1982.
- J. G. Fichte: Wissenschaftslehre nova methodo, Hamburg 1982.
 J. W. Goethe/ F. Schiller: Xenien.
 H.F. Fulda und D. Henrich (Hrsg.): Materialien zu Hegels >>Phänomenologie des Geistes<<, Frankfurt/M 1973.
- D. Graeber: Debt. The First 5000 Years, New York 2011.
 G. W. F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden, Band 5, Frankfurt/M 1986 ff.
 R. P. Hill: Rational-Choice-Theorie, Bielefeld 2002.
 Th. Hobbes: Leviathan oder Stoff und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, (Hrsg. v. I. Fetscher), Neuwied und Berlin 1966.
 Th. Hobbes: Vom Bürger (*De Cive*), Hamburg 1959

- H. H. Holz: Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel, Neuwied und Berlin 1968.
- M. Horkheimer: Gesammelte Schriften (Hrsg. v. A. Schmidt), Band 6, Frankfurt/M 2008.
- D. Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Hamburg 1955.
- K. H. Ilting: Vorlesungen über Rechtsphilosophie. Edition und Kommentar, 4 Bände Stuttgart (1973/74).
- N. Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Band 1, Frankfurt/M 1997.
- Martens/Schnädelbach: Philosophie. Ein Grundkurs, Reinbek b. Hamburg 1985.
- I. Kant: Werke in sechs Bänden (Ed. Weischedel), Darmstadt 1963.
- H. Marcuse: Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit (Schriften 2), 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
- K. Marx/F. Engels: MEW.
- G. H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, (hrsg. von Ch. W. Morris), Frankfurt/M 1968.
- George Herbert Mead: Gesammelte Aufsätze, 2 Bände (hrsg. von H. Joas), Frankfurt/M 1980.
- St. Müller (Hrsg.): Probleme der Dialektik heute, Wiesbaden 2009.
- Th. Nagel: Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False, Oxford 2012.
- F. Nietzsche: Werke in drei Bänden (K. Schlechta), München 1955.
- K. R. Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 2. Band: Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen, Bern 1958.
- J. Ritsert: Summa Dialectica. Ein Lehrbuch zur Dialektik, Weinheim/Basel 2017
- J. Ritsert: Wissen, Wahrheit und das falsche Bewusstsein. Metatheoretische Informationen zum Ideologiebegriff, Weinheim/Basel 2020.
- J. Ritsert: Reminiszenzen 3: Passagen, Interpretationsvorschläge für Hegeltexte, Frankfurt/M 2020, (unveröffentlichtes Manuskript).
- A. Schopenhauer: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, Zürich 1977.
- F. Schiller: Werke in zwei Bänden, Band II, München (Knaur), o.J.
- A. Schütz: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie, Frankfurt/1974, S. 13
- J. R. Searle: The Construction Of Social Reality, New York 1995.
- A. Sen: On Ethics and Economics, London 1987.
- A. Sen: Inequality Reexamined, London 1992.
- A. Sen: Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft, München 2002.
- L. Siep: Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“, Frankfurt/M 2000.
- H. Simon: Homo Rationalis, Frankfurt/M 1993.
- H. Spencer: Einleitung in das Studium der Soziologie, Göttingen/Augsburg 1996.

- R. Wahsner: Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie. Über ihren Sinn im Lichte der heutigen Naturerkenntnis, Frankfurt/M 1996.
- W. Neuser/Renate Wahsner (Hrsg.): Bedingungen und Strukturen moderner Naturphilosophie. Kann eine Naturphilosophie aus Hegelschen Prinzipien noch gelingen?, Würzburg 2014
- M. Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922 ff.
- L. Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/M 1967.
- L. Wittgenstein: Schriften (Hrsg. v. R. Rhees), Frankfurt/M 1970.
- L. Wittgenstein: Über Gewissheit, Frankfurt/M 1983.