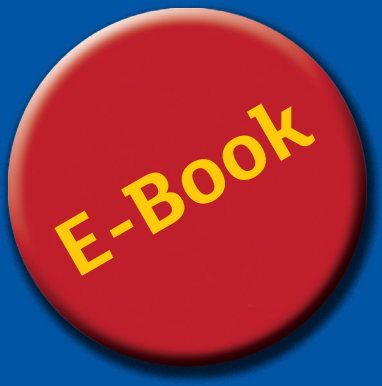
Klein (Hg.)

Wiener Jahrbuch für Philosophie

Band XXXVIII / 2006



nap new academic press

Hans-Dieter Klein (Hg.)
Wiener Jahrbuch für Philosophie
Band XXXVIII / 2006

Wiener Jahrbuch für Philosophie

begründet von Erich Heintel †

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

von Hans-Dieter Klein

Band XXXVIII / 2006

Klein (Hg.)

Wiener Jahrbuch für Philosophie

Band XXXVIII / 2006

BRAUMÜLLER

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

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

Printed in Austria

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

© 2007 by Wilhelm Braumüller Universitäts-Verlagsbuchhandlung Ges.m.b.H.
A-1090 Wien
http://www.braumueller.at

ISBN 978-3-7003-1597-1 – E-Book © 2017 ISBN 978-3-7003-2023-4
ISSN 0083-999X

Basisdesign für Cover: Lukas Drechsel-Burkhard
Satz: Christian Ginner
Druck: Ferdinand Berger & Söhne Gesellschaft m.b.H., A-3580 Horn

Inhaltsverzeichnis

Hans-Dieter Klein (Wien)
Nachruf auf Gerhard Funke 9

Hans Radermacher (Köln/Frankfurt)
Zur Grammatik des Wissens 11

Harald Holz (Münster)
Naturalistisch-zerebrales Selbstmodell
und transzendentalphilosophische Ichgültigkeit 23

Wolfgang Senz (Wien)
Kritik der reinen Vergegenwärtigung – Grundlagen 65

Gerhard Gotz (Wien)
Das Rätsel Mensch 87

Vittorio Hösle (Notre Dame)
Was ist neohegelianisch an *Moral und Politik*? 99

Hisaki Hashi (Wien)
Quantenphysik und ihre Aspekte zur neuen Seinsdynamik 113

Ludwig Nagl (Wien)
Pragmatistische Handlungshorizonte: Erwägungen zur *Tiefenstruktur*
des Zukunftsbegriffs bei Rorty, James, Peirce und Royce 149

Stephan Fock (Wien)
Zur Untersuchung der Sprache und ihrer Beziehungen zu Affekten
und zum Unbewussten in der psychoanalytischen empirischen Forschung 173

Katsuhito Inoue (Osaka)
Die metaphysische Systemlehre im Neo-Konfuzianismus bei *Zhūzǐ* 191

Gianluigi Segalerba (Wien)
Aristoteles' Entdeckung des wahrhaft Allgemeinen 203

Gérard Bensussan (Strasbourg)
Kraft und Begriff. Über die Frage der Dialektik in Schellings *Weltaltern* 247

Tom Rockmore (Pittsburgh)
Marx zwischen Feuerbach und Hegel 259

Thomas Posch, Franz Kerschbaum, Karin Lackner (Wien)
Bruno Thürings „philosophische" Kritik
an Albert Einsteins Relativitätstheorie 269

Karen Gloy (Luzern/Wien)
Die Kosmologie von Harald Holz 293

Peter Mahr (Wien)
Kann es ästhetische Grundbegriffe geben?
Systematische Aspekte des historischen Wörterbuchs
Ästhetische Grundbegriffe 307

Buchbesprechungen

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Historisch-Kritische Ausgabe,
hg. im Auftrage der Schelling-Kommission, Reihe I: Werke, Band 9,1:
System des transscendentalen Idealismus (1800), 344 S.,
Band 9,2: Editorischer Bericht, erklärender Bericht,
Register, 260 S., hg. von Harald Korten und Paul Ziche,
frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2005.
(Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Kassel) 327

Thomas Bach/Olaf Breidbach (Hg.), Naturphilosophie nach Schelling
(Schellingiana 17), frommann-holzboog Stuttgart-Bad Cannstatt 2005, 836 S.
(Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Kassel) 331

Paul Cobben, Paul Cruysberghs, Peter Jonkers, Lu de Vos (Hg.),
Hegel-Lexikon, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006 (552 S.)
(Wilfried Grießer, Wien) 333

Renate Wahsner, Der Widerstreit von *Mechanismus* und *Organismus*.
Kant und Hegel im Widerstreit um das neuzeitliche Denkprinzip und den
Status der Naturwissenschaft. (= Schriften zur Wissenschaftsgeschichte,
hg. von Armin Geus und Guido Pressler, Bd. XXIII)
Guido Pressler Verlag, Wiesbaden 2006. 314 S.
(Thomas Posch, Wien) 336

Endre Kiss, Erkenntnis als mächtiger Affekt, Nietzsche-Studien,
Traude Junghans Verlag, Cuxhaven & Dartford, 2003, 158 S.
(Cristiana Senigaglia, Triest) 340

Myriam-Sonja Hantke, F. W. J. Schellings Identitätsphilosophie im Horizont
der Kyōto-Schule, München 2004, Iudicium-Verlag, 141 S.
(Hisaki Hashi, Wien/Tokyo) 344

Karen Gloy, Zeit. Eine Morphologie. Alber, Freiburg/München 2006. 269 S.
(Hans-Dieter Klein, Wien) 350

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Rosenzweig im Gespräch mit Ehrenberg,
Cohen und Buber. Rosenzweigiana 1.
Verlag Karl Alber: Freiburg/München 2006. 253 S.
(Hans-Dieter Klein, Wien) 353

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), Franz Rosenzweigs „neues Denken".
Band 1: Selbstbegrenzendes Denken – in philosophos.
Band 2: Erfahrene Offenbarung – in theologos. Verlag Karl Alber,
Freiburg/München 2006. 1363 S.
(Hans-Dieter Klein, Wien) 355

Vittorio Hösle, Der philosophische Dialog. Eine Poetik
und Hermeneutik. C. H. Beck Verlag, München 2006. 494 S.
(Hans-Dieter Klein, Wien) 355

Lorenz B. Puntel, Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine
systematische Philosophie. Verlag Mohr Siebeck, Tübingen 2006. 687 S.
(Hans-Dieter Klein, Wien) 358

Edith Düsing, Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus.
Wilhelm Fink Verlag. München 2006. 601 S.
(Hans-Dieter Klein, Wien) 360

Rosine Jozef Perelberg (Hg.), Freud, A Modern Reader.
Whurr Publishers Ltd. London 2005. 285 S.
(Peter Michael Gabler, Wien) 363

Sylvia Zwettler-Otte, Die Melodie des Abschieds. Eine psychoanalytische Studie
zur Trennungsangst. Stuttgart: Kohlhammer.
(Patrizia Giampieri-Deutsch, Wien) 368

Helmut Thomä / Horst Kächele, Psychoanalytische Psychotherapie.
Bd. 1: Grundlagen, Bd. 2: Praxis, Bd. 3: Forschung. Heidelberg 2006.
Springer Medizin Verlag
(Patrizia Giampieri-Deutsch, Wien) 369

Rudolf Langthaler / Herta Nagl-Docekal (Hg.), Glauben und Wissen. Ein
Symposium mit Jürgen Habermas. Wien, Oldenbourg Verlag, Wiener Reihe,
Band 13. 2007. 424 S.
(Ulla Ernst, Wien) 373

Selbstankündigungen

Ines Birkhan, Technikkritik und Ästhetik, Den kreisrunden Todengwalzer
tanzen, hg. von Evelin Klein und Hans-Dieter Klein. Persephone.
Publikationsreihe zur Ästhetik, Band 5. Peter Lang Verlag,
Frankfurt am Main 2007. 102 S. 376

Hans-Dieter Klein, System der Philosophie, Band II. Peter Lang Verlag,
Frankfurt am Main 2006. 152 S. 376

Gerhard Funke

Am 22. Jänner 2006 ist Gerhard Funke im 92. Lebensjahr in Eutin gestorben. Mit ihm ist einer der bedeutendsten Philosophen seiner Generation heimgegangen. Geboren am 21. Mai 1914, hat er Philosophie, Psychologie, Germanistik, Romanistik und Kunstgeschichte in Bonn, Jena, Freiburg im Breisgau und Paris studiert. Er promovierte 1938 in Bonn mit einer Dissertation über Leibniz. Seit den Zeiten seines Studiums war sein Philosophieren von der transzendentalphänomenologischen Position geprägt, namentlich von Kant und Husserl. Im Jahre 1934 kam er in Schwierigkeiten, als er einen Würdigungsaufsatz zum 75. Geburtstag Edmund Husserls publizieren wollte. In diesem Sinne hat er auch in seinem späteren Leben mehrfach den verschiedenen Angriffen des Ungeists gegen die Autonomie der Vernunft standgehalten.

Er war einer der Wortführer der Philosophie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In einer Zeit, in welcher der Mut zur Weiterführung der Tradition in großen Entwürfen vielfach verloren war, gehörte er zu den wenigen hervorragenden Geistern, welche die Transzendentalphilosophie und die transzendentale Phänomenologie nicht nur historisch, sondern auch systematisch mit der Entwicklung einer eigenständigen, alle Gebiete umfassenden Position vertreten konnten.

Vor allem muss sein lebenslanger Dienst an der Philosophie Kants gerühmt werden. Allgemein bekannt ist seine langjährige Herausgabe der Kant-Studien sowie die Leitung der Kant-Gesellschaft und die Gründung der Kant-Forschungsstelle an der Universität Mainz.

Er war ein Meister der deutschen Sprache. Aus einer musischen Familie stammend war er auch selbst Künstler, sich in vielen Gedichten und Zeichnungen artikulierend. Trotz seiner Verbundenheit in der deutschen Bildung – er repräsentierte Bildung in einem heute kaum mehr vorstellbaren Ausmaß – war er von Jugend an ein Mensch von außergewöhnlicher Weltläufigkeit, ein Weltbürger, dessen Werke in viele Sprachen übersetzt wurden und der in vielen Ländern der Welt als Philosoph wirkte.

So hat er auch viele hohe Funktionen im universitären Leben erfüllt, war mehrerer Akademien Mitglied, unter anderem korrespondierendes Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Besonders in Verbindung mit Erich Heintel war er auch mehrfach Gastvortragender in Wien. Zwei Bände, hervorgegangen aus zwei Symposien an den Akademien in Mainz und in Wien, sind ein schönes Dokument dieser Zusammenarbeit.

Er war auch ein großer akademischer Lehrer. Eine beträchtliche Zahl von bedeutenden, in aller Welt bekannten Philosophen waren seine Schüler.

Mir persönlich ist er ein durch manche Gespräche und Begegnungen unvergessliches, aber auch unerreichbares Vorbild.

Hans-Dieter Klein

Hans Radermacher (Köln/Frankfurt)

Zur Grammatik des Wissens

Die Explikation von Wissen führt im allgemeinen zu der These, Wissen beinhalte ein konsistentes System, das sich in entsprechenden Sätzen dokumentiere. Dabei kann man von einigen bestimmten Formeln ausgehen. Der Satz: Ich weiß, dass p (1) ist wohl unterschieden vom Satz: Ich glaube, dass p (2). Die Differenz sieht man sofort, wenn man die Negation solcher Sätze analysiert. Die Negation des Satzes (1) lautet nämlich: Ich weiß nicht, dass p;

für die Vergangenheit muss gesagt werden: Ich wusste nicht, dass p. Für (2) gilt: Ich glaube nicht, dass p; d. h. Ich glaubte damals, dass p. Die Differenz von: Ich wusste nicht, dass p bzw. Ich glaubte, dass p ist nichthintergehbar. Man kann glauben zu wissen, dass p, auch zu wissen, dass man glaubt, dass p. Diese Differenz bezogen auf die Grammatik bleibt bestehen; sie ist konsistent. Eine Kategorienverwechslung ist nicht angebracht. Das gilt auch für das Diktum von Anselm von Canterbury: Neque enim credo intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.

Den Titel credere kann man mit zwei Beispielen, die Eckpunkte von Extremen sind, erläutern. In (1) lässt sich ein Kanon von etwa 17 Sätzen anführen, die Jesus zugesprochen werden. Dabei wird geglaubt, dass dieser Kanon authentisch ist. Weiterhin ist die These, dass diese Sätze einen vertretbaren Zusammenhang ergeben, ein Beleg für eine Kohärenz von Wissen und Glauben, die gleichwohl den Vorwurf der Kategorienverwechslung vermeidet. In (2) wird der Glaubenssatz vom Gottmenschen Jesu vorgestellt, mit den Inhalt, der besagt: una persona cum duabus naturis. Diese Definition ist dann Leitfaden bei Verstehensversuchen. Kosmologische Gottesbeweise etc. sind unter dieser Rücksicht Programme von intelligere. Man kann ein weiteres Beispiel anführen: So kann gewusst werden, dass die Geige ein Streichinstrument ist, aber geglaubt werden, die Violine sei eine Flöte.

Fragt man nach dem Status des Wissens von entsprechenden Sätzen, dann stellt man fest, dass mehrere Begriffe angegeben werden können. So versteht man unter Wissen (1) eine Kognition auf der Basis von empirischen Daten, die unter dem Gesichtspunkt von Logik, Gesetzen etc. geordnet werden. (2) Auch lassen sich als Komponenten Beschreibungen, Bedingungen, Voraussetzungen einerseits, andererseits Gesetze, logische Folgerungen, Tautologien, Prinzipien angeben. (3) Es gibt noch eine dritte Version, Wissen zu charakterisieren. Dann stellt man fest, Aussagen seien entweder wahr oder falsch. Es ist die Wahrheitsdefinitheit von Aussagen, die beim Standardmodell von Wissen zum Thema wird. Offenbar soll es die Feststellung von Wahrheit sein, durch die Wissen sich zu einem geschlossenen konsistenten System von Aussagen ordnet. Sofort ist deutlich, dass eine Grenzfrage sich aufdrängt. Die Frage lautet: Was ist Wahrheit? Ist Wahrheit eine Korrespondenz, eine Kohärenz, eine Relation, eine Fregesche

Relationslosigkeit, ein Metaprädikat? Es ist diese Grenzfrage, die die Fragmentierung des monolithischen Ansatzes, der mit der Explikation von Wissen verbunden ist, anzeigt. Wissen wird sich hierbei selbst angesichts der Multivarianz von Wahrheitsbegriffen seinerseits zum Problem. Vielleicht liefert das Hempel-Oppenheim-Theorem für rationale Erklärungen unter den Gesichtspunkten von (1), (2), (3) eine Dokumentation für die Fragmentierung dessen, was Wissen heißen soll. Dabei notieren wir den Beginn der Formel: Λ x (F) x $\rightarrow$ G (x)) $\leftrightarrow$ Λ x (–G (x) $\rightarrow$ –F (x)). Wir erhalten eine Paradoxie, durch die Wissen gekennzeichnet wird. Hier ist auch das Gesetz von Duns Scotus zu notieren, demzufolge gilt: –p $\rightarrow$ (p $\rightarrow$ q).

Ein vierter Ansatz, Wissen zu charakterisieren, ist mit dem Begriff der Intentionalität zu verbinden. Das gilt für Wahrnehmungen (1) aber auch für Akte des Intellekts (2). Bei dem Satz: Ich sehe einen Hasen ist die Unmittelbarkeit der Intentionalität gesichert. Natürlich kann eingewendet werden, dass eine Existenzgewissheit des Hasen nicht garantiert ist, obwohl man einen Hasen sieht. Will man diese Differenz notieren, dann gilt, dass die Präsens unbezweifelbar ist, nicht aber die Wahrheit dieser Präsentation, sofern Existenz behauptet wird. Der Satz: „es häselt" lebt von dieser Grammatik, ähnlich wie der Satz „es regnet", „es schneit", „es ist schaurig". In (2) wird das Thema des nichtexistenten Gegenstandes angegangen. Ich kann mir einen Hasen vorstellen, ohne mir vorzustellen, dass ich den Hasen vorstelle. Nichtexistent ist auch ein rundes Viereck. Die Analysen von Chisholm und Fichte zur Präsentation, der Erscheinung sind hier außerordentlich erhellend, insofern Präsenz Selbstpräsenz bedeuten kann; Präsentation heißt nicht Repräsentation. Die Einarbeitung von Sprachtermini erweitert die Strukturanalyse der Intentionalität. Das führt zum Thema einer mentalen Sprache, sofern diese intentional ist.

Man sollte sehen, dass das Zweisprachenthema zu einer weiteren Differenzierung des Begriffs Wissen führt. Gemeint ist der Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Was die praktische Philosophie angeht, so handelt es sich in der Hauptsache um die Explikation von Handlungen und deren Normen. Jurisprudenz, Politik, Moral etc. gelten als Felder der Anwendung. Demgegenüber betrifft die theoretische Philosophie Explikationen von Deskriptionen, Termen, die Gegenstände und deren Merkmale bezeichnen. Untersucht man nun die Beziehungen von Handlungen, dann lässt sich ein Wissen fixieren, welches die Relationen von Handlungen angeht. Hier kann von Wahrheit/Irrtum jenes Wissens um Relationen von Handlungen gesprochen werden. In der Deontik werden Normen von Handlungen unter dem Aspekt von logischen Eigenschaften ausgemacht: Gebote, Verbote, Erlaubnisse etc. und deren Relationen stehen zur Diskussion. So gilt die Wahrheit von V (p) $\leftrightarrow$ –E (p). Auch wird die Konjunktion des Verbots von p und des Verbots von q legitimiert durch die Formel V (p) $\wedge$ V (q) $\leftrightarrow$ –E (p) $\wedge$ –E(q). Wir sagen, es ist wahr, dass gilt V (p) $\wedge$ V (q), weil gilt –E (p) $\wedge$ –E (q). Würde gelten: V (p $\wedge$ q), dann gilt O –(p $\wedge$ q) = O (–p v –q). Die Wahrheit dieser Aussagen ist unbestreitbar. Auch für Imperative lassen sich Rationalitäten vorführen: – (!p $\wedge$ –!p $\leftrightarrow$!p $\wedge$! –p).

Der Begriff des Wissens bzw. der Wahrheit wird deutlich kritisch, wenn man den Terminus: moralisches Wissen/ethisches Wissen angeht. Gleichgültig, wie man hier Objektsprache und Metasprache platziert, das Definiendum/Explanandum des Begriffs Moral lässt sich gewiss unter dem Titel einer intentionalen Gegenständlichkeit fixieren. Der Terminus consicientia steht für diesen Titel. Allerdings wird bald deutlich, dass die conscientia (bezogen auf Handlungsnormen etc.) einer Bandbreite von Begrifflichkeiten ausgesetzt ist. Jene intentionale Akte können sich nämlich beziehen auf eine Virtualität, der eine fragliche Entität zugrunde liegt. Hier sind intrinsische/extrinsische Qualitäten vorstellbar. Das Thema der Präsentation ist aufschlussreich. Wird auf den kognitiven Akt abgehoben, dann ist ein geistiger Zustand von einem physischen Zustand abgesetzt. Auch gewissen Gefühlen moralischer Art wird Intentionalität zuerkannt (Max Scheler). Der Bezug auf differente Theorien von moralischem Bewusstsein kann hierbei klärend wirken. Und zwar in dem Sinne, dass nicht gewusst wird, ob das Explanandum lediglich ein Phänomenbewusstsein mit intrinsischen Qualitäten bedeutet oder unbestimmt bleibt, wenn es um ein Explanans geht. Weiters ist eine Entität anzeigbar, der aber eine extrinsische Funktion zukommt. Für die Differenz von Moralwissen und Rechtswissen ist das Begriffspaar intrinsische/extrinsische Qualitäten sicher aufschlussreich. Der Konflikt zwischen der kantischen Moralvorstellung und der Millschen Auffassung steht weiterhin zur Diskussion. Ist Moral ohne das Gefühl des Mitleids ein Monster oder gehört das Mitleidsgefühl lediglich zur Minimalbedingung einer moralischen Handlung oder ist das Mitleidsgefühl konstitutiv mindestens für Moralwissen. Die Beurteilungsfunktionen moralischer Praxis sind von diesen Alternativen betroffen. Hier ergibt sich des weiteren die Differenz zwischen sinnlosem und sinnvollem Leiden, wie sie von Stalin der Sache nach propagiert wurde einerseits, andererseits die These von Horkheimer, der mit Bezug auf Schopenhauer diese Differenz empört zurückweist. Es dürfte klar sein, dass sich hier Fragen an die gegenwärtigen Humanismustheorien mit ihren harmlosen Konsenshypothesen ergeben.

Was die theoretische Philosophie angeht, so ergeben sich spätestens seit Russels Entdeckung von Antinomien – nach dem Vorlauf von Kant – Irritationen, die den Begriff des Wissens, auch der Wahrheit betreffen. Schon seit Platon/Sokrates kommt es zu einer Variation des Begriffs Wissen dahingehend, dass im Charmides die Version: Wissen von Nichtwissen erläutert wird. Es werden in der Geschichte der Philosophie immer wieder große Anstrengungen unternommen, aporetische Begrifflichkeit bzw. transintelligible Verfahren zu umgehen; allerdings zeitigen die Ergebnisse dieser Bemühungen häufig Verweise auf Richtungen, die gerade durch Aporien/Transintelligibilität bestimmt sind. Hier kommt es zu Inkonzinnitäten.

Überlässt man sich dem Standardmodell für den Zugang zu Aussagen theoretischer Philosophie, dann stellen sich seit der Antike (Aristoteles, Chrysipp), dem Mittelalter (Duns Scotus, Occam etc.), der Neuzeit (De Morgan, Boole etc.) Aussagenlogik und Prädikatenlogik als informativ heraus. Zum Thema werden Aussagenverbindungen mit gewissen Vokabeln wie „und“, „oder“, „falls“ etc., die einer Präzisierung bedürfen. Es lässt sich

bei aller Relation zwischen deskriptiven Termen fragen, ob es „und", „oder", „falls", aber auch „keiner", „alle" in der Welt gibt. Sofern intentionale Akte sich auf etwas beziehen, sind kategorematische, aber auch synkategorematische Terme nichthintergehbar. Es ist bekannt, dass für die Aussagenlogik durch den Grundsatz der Wahrheitsdefinitheit die Unbestimmtheit der Bindewörter „oder", „und" etc. präzisiert wird. Für die Vokabel „falls" ergeben sich allerdings bereits beim Standardmodell die Probleme der materialen, formalen, strikten Implikation. Die Reihenfolge der Formeln von Dunn ist hier aufschlussreich: $p \rightarrow q \rightarrow p \supset q$. Auch die Diskussion von Cramer bedarf der Beachtung, insofern gesagt wird, dass bereits für das Bindewort „und" gilt, dass die Wahrheit von p nicht folgt gemäß der Formel $p \wedge q$. Bereits dieses Argument verlässt das Standardmodell. Das Zeichen „$\wedge$" und die Bedeutung von „und" sind different in ihrer Funktion, obwohl gewiss für $p \wedge q$ die Regeln der Aussagenlogik gelten. Man fragt weiters, ob zwei Prämissen bedeutungsgleich mit der Konjunktion von zwei Prämissen sind. Die Wahrheitsdefinitheit von $p \wedge q$ im Sinne der Wahrheitsabfolge w, f, f, f, kann deliberativ abgeändert werden in w, ?, ?, ?. Gentzen rekurriert hier auf die Umgangssprache. Des weiteren kann behauptet werden, dass $p \wedge q$, $p \vee q$ nur als legitimierbare Behauptungen wahr oder falsch sind.

Für die Differenzierung des Bindewortes „falls" bzw. (Wenn-So) ist offensichtlich die Analyse von Wessel am sorgfältigsten. Es ist zu unterscheiden zwischen Sätzen wie „wenn x, dann geschätzt y", „wenn x, dann m.E. y", „wenn x, dann notwendig y", „wenn x, dann logisch notwendig y". Hiernach unterscheidet man mindestens zwischen $p \rightarrow q$, $p \supset q$, $p \vdash q$, $\Lambda\, x\, (F\, x \rightarrow G\, x)$. Die letztere Version von Russel konkurriert mit $p \supset q$, auch mit $p \vdash q$. Eine logische Folgerungsrelation ist zu unterscheiden von Konditionalaussagen; Konditionalaussagen beanspruchen empirische Daten, Relationen. So fragt sich, ob es lokale oder universale Aussagen von „falls" gibt. Wie wird bei generellen Veränderungen von Bedingungen festgestellt, dass die Wahrheitswerte konstant bleiben? Sind sie erst unter dieser Rücksicht universell? Es ist deutlich, dass derartige Probleme auch die politischen Theorien z. B. der Menschenrechte betreffen. Ist der Ausdruck Mensch eine Anzeige für Bündel von Merkmalen oder folgt er der aristotelischen Grammatik von ti kata tinos? Gewiss ist die Differenz zwischen lokaler und universeller Geltung von Aussagen insofern schwierig, als die Beschreibung lokaler Bereiche von einer Logik jener Bedingungen abhängt, die bereits bekannt sein muss, wenn sie Beschreibungen für die Anwendungsfelder, die jene lokale Logik betreffen, abgeben soll. Allein die Abtrennbarkeit von lokalen und universellen Aussagen muss gewährleistet sein, wenn die Differenz überhaupt statthaben soll. „Wenn es regnet, wird die Straße nass", „Wenn der Lichtschalter betätigt wird, geht das Licht an" stellen bereichslokale Aussagen dar, deren Termini gewiss nicht eindeutig sind; hier kommt es auf implizite Bedingungen, Voraussetzungen an, wenn die Wahrheitsfrage entschieden werden soll. Unter dieser Rücksicht lässt sich ein Beispielsatz anführen, der für das Thema universeller Aussagen mit Bezug auf Bedingungen aufschlussreich ist: Wenn alle Menschen sterblich wären und wenn Sokrates ein Mensch wäre, wäre Sokrates sterblich.

Exemplifiziert man die angegangene Thematik unter dem Titel möglicher Lokalität, dann ergibt sich bald die Frage, ob man den Begriff der Negation erweitern muss. Offenbar gibt es Bereiche, Lokale, in denen die Begriffe der Negation und der Negation der Negation nicht ausreichen. Dann wird eine Negation von Interesse, die der Grammatik des Weder-Noch zweier Negationen folgt; also der Negation der ersten Negation und der Negation der zweiten Negation: –P(x) ∧ –(––)P(x). Analysiert man im Exempel den Satz „Der Mond schweigt", dann lautet dessen Negation „Der Mond schweigt nicht" (= er spricht). Der Rekurs auf die Wahrheitsfrage ergibt die Feststellung, dass der Mond weder schweigt noch spricht. Die Negation des Schweigens und die Negation des Sprechens, welche die Negation eines Nichtschweigens ist, sind Dokumentationen einer Negation durch ein Weder-Noch. Wir sehen, dass die Negation des Schweigens hier zu einem neuen Prädikat Sprechen wird: Sprechen als Nichtschweigen. Notiert man die geklammerte doppelte Negation (––) als ¬, dann erhält man als Schreibweise – ¬ p bzw.– ¬ P(x). Wessel macht den Vorschlag, die Weder-Noch-Negation als ? P(x) zu bezeichnen; sie lautet: – P(x) ∧ – ¬ P(x) ≡ ? P(x).Wir sagen, hier wird Unbestimmtheit fixiert.

Ein Beispiel von Wessel erlaubt in diesem Zusammenhang eine Analyse des Begriffs: Voraussetzung, Bedingung. Die Kenntnisnahme des Satzes „Wenn N seine Frau nicht schlägt, hat er dann aufgehört, seine Frau zu schlagen?" zwingt zu der Frage nach dem Sachverhalt, der der Frage zugrunde liegt. Wird festgestellt: „N hat aufgehört zu schlagen", dann ist eine Negation beansprucht: die Negation des Schlagens; das Prädikat „Aufhören zu schlagen" impliziert eine Negation, die dem Prädikat anhaftet. „Aufhören" ist ein positives Prädikat mit einer anhaftenden Negation. Allerdings sind die Sätze: „N schlägt seine Frau nicht" und „N hat aufgehört zu schlagen" nicht synonym, auch nicht bedeutungsgleich. Das Prädikat Nichtschlagen ist different zum Prädikat: Aufhören zu schlagen, und zwar deshalb, weil „Aufhören zu schlagen" ein „Schlagen" zur Voraussetzung hat. Formuliert man P (x) als Aufhören zu Schlagen, dann meint die Negation – P (x) ein Schlagen; aus der Voraussetzung von Aufhören folgt sofort, dass – P (x) bedeutet: weiter Schlagen, nämlich Nichtaufhören. Lässt man diese Voraussetzung fallen, dann bedeutet – P (x): ein niemals Schlagen. – P (x) bedeutet somit: niemals Schlagen und weiterhin Schlagen. Wir stellen nach dieser Analyse fest, dass sich als Resultat ein Unbestimmtheitsfaktor geltend macht, den Wessel als ?P(x) fixiert.

Eine weitere Analyse macht auf die Valenz der Negation in der Formel – P(x) aufmerksam. Zunächst ergibt sich der Umstand, dass eine Inkonzinnität statthat: Für – P(x) steht sowohl Weiterschlagen als auch Niemalsschlagen. Will man hier keinen Widerspruch sehen, dann ist offensichtlich der Operator Negation ausdrucksschwach; er zeigt einmal an, dass das Aufhören negiert ist, sodann den Sachverhalt, dass der Titel Aufhören obsolet wird, wenn dessen Voraussetzung, nämlich das Schlagen, entfällt. Im zweiten Fall bedeutet also die Negation eine Verwerfung des Titels Aufhören. Verwerfung und Negation sind nicht bedeutungsgleich. Von einem verworfenen Begriff: Aufhören lässt sich weder urteilen, dass er bestätigt ist, noch dass er negiert wird. Wir sagen, dass dieser Umstand dazu führt, dass weder die Bestätigung

noch die Negation in Geltung sein können. Die Negation als Weder/Noch ergibt hier einen Unbestimmtheitsfaktor.

Allgemeiner formuliert: Das Aufhören als Übergangsphänomen ist ein Übergang von Schlagen zu Nichtschlagen und ein Übergang von Nichtschlagen zu Schlagen. Das Aufhören von Schlagen lässt sich als Negation von Schlagen verstehen: – P (x); die Negation von Aufhören versteht man sodann als Schlagen: –– P (x). – (––P (x) → P (x)) gilt, weil Schlagen nicht eo ipso bedeutet: Weiterschlagen, immer-noch-Schlagen. Es gilt weiters: die Negation von Schlagen als Niemalsschlagen (a) ist nicht bedeutungsgleich oder synonym mit Aufhören zu Schlagen; sie ist sogar different zu immer-noch-Schlagen (b). Man sieht die Ausdrucksarmut, wenn man feststellt, dass beide Versionen (a), (b) als – P (x) notiert werden können. Der Behebung dieser Armut dient hier die Negation ?-P(x), d. h. die Version „weder Niemalsschlagen noch Weiterhinschlagen" fungiert hier als Unbestimmtheitsformel für die Negation von Aufhören.

Ein Beispiel mag erlaubt sein. Gibt man dem Satz: „N hat aufgehört seine Frau zu schlagen" eine politische Wendung, dann ergibt sich der Satz: „Die Gewalt hat aufgehört" mit den entsprechenden Voraussetzungen bzw. Bedingungen. Bei den Realisierungen von Menschenrechten bzw. demokratischen Verfassungen sollte das Prädikatsschema ? P (x) maßgebend sein. Die Voraussetzungen kultureller und historischer Art mit ihren Qualitäten und Negationen werden erst durch Prädikate wie ? P (x), ? Q (y) aufschlussreich. Ohne diese Berücksichtigung sind die Analysen über Menschenrechte bzw. demokratische Verfassungen kontrafaktisch strukturiert. Diese Feststellung gilt auch dann, wenn weiters erklärt werden muss, dass realisierte demokratische Verfassungen keineswegs auf Gewalt verzichten. Die Ausführungen von Thukydides und Burckhardt sind Belege für die Einsprüche gegen Kant. Für Staatstheorien beobachtet man die zwei Versionen, dass die Staatsbürger entwaffnet sind oder bewaffnet sind, um ihre Rechte zu schützen. In beiden Fällen hat Gewalt aufgehört.

Selbstverständlich kann die Unbestimmtheitsformel ? P (x) nicht generalisiert werden. Sie ist Lokalen, Bereichen verpflichtet. Allerdings fragt sich, ob die Universalität ein Inbegriff von Lokalen ist. Die Weder-Noch-Version der Formel ? P (x) hat offensichtlich interessante Konsequenzen. Das wird deutlich, wenn man an die Situation denkt, dass ein Stein weder stumm noch nicht-stumm ist. Es ist Hegel gewesen, der auf die Thematik der Stummheit von Steinen im Zusammenhang mit Mythenbildungen aufmerksam gemacht hat. Ähnliches gilt für die Omnipotenz von deus: deus ist weder omnipotent noch nicht-omnipotent. Der Gedanke von Spinoza, der auf eine Negation des Begriffs Omnipotenz hinausläuft, bedeutet demgegenüber Zersetzung des Begriffs Omnipotenz. Umfasst weiters der Begriff: omnitudo realitatis auch die Negationen der realitatum, dann erhalten wir auch im Fall der Negation einer realitas und der Negation von deren Negation möglicherweise ein Weder-Noch. Selbstredend gilt für das Prädikat ? P (x), dass dessen Negationsbegriff einem nichtklassischen System von Aussagen verpflichtet ist; jedenfalls bedeutet die neuartige Negation als Operator eine Erweiterung der klassischen Systematik.

Was die Konsistenz von Aussagen im klassischen Sinne angeht, so wird diese gewährleistet durch die Wahrheitsdefinitheit, die der Extensionalitätsthese verpflichtet ist. Die Aussagenverbindungen wie „und", „oder", Negation etc. werden nämlich dahin festgelegt, dass der Wahrheitswert der einzelnen Aussagen den Wahrheitswert der Verbindungen festlegt. Durch die Operatoren werden aus atomaren Aussagen nichtatomare Verbindungen. Atomare, elementare Aussagen sind dadurch gekennzeichnet, dass ein einzelnes Prädikat (etwa einstellig, zweistellig, dreistellig) eine angemessene Anzahl von Individuennamen betrifft. So sagt man, dass Prädikate Eigenschaften bezeichnen, wenn sie bezogen sind auf Namen für Dinge. Die entsprechenden Propositionen sind definit wahr oder falsch. Sätze wie: „Der Stein ist stumm" sind eliminiert oder gelten als falsch. „Das, was hier steht, ist falsch", erhält einen Sonderstatus. Dass Prädikate nicht synonym mit Eigenschaften sind, wird durch die von Zahlen abhängige Stelligkeit der Prädikate deutlich.

Was nun die Konsistenzanforderungen anbelangt, so ist der Rekurs auf die Mengenlehre von Belang. Hier ergeben sich zwei Prinzipien: (1) Das Extensionalitätsprinzip besagt, dass eine Menge vollständig durch die Anzahl ihrer Elemente bestimmt wird. Diese Vollständigkeit bedeutet allerdings nicht, dass durch die Extension die Eigenschaften der Menge vollständig festgelegt sind. (2) stellt mit dem Komprehensionsprinzip fest, dass eine einzelne Eigenschaft, sofern sie vollständig determiniert ist, eine Menge bestimmt. Die Operatoren „und", „oder" werden durch Schnittmengen bzw. Vereinigungsmengen definiert. Für das Extensionalitätsprinzip gilt: Λ a Λ b (Λ x (x ε a <–> x ε b) –> a = b); für das Komprehensionsprinzip lässt sich notieren V a Λ x (x ε a <–> P (x)).

Diese Konsistenzanalyse führt zu einem überraschenden Ergebnis. Allgemein sagen wir: Die Beziehung zwischen der extensionalen Identität zweier Begriffe und deren intensionaler Identität ist dahin qualifiziert, dass es unmöglich ist, dass gewisse Begriffe intensional identisch, aber extensional verschieden sind. Für die Intention bedeutet dieser Umstand potentielle Dekognition; der Bezug auf Etwas ist zwar gewährleistet z. B. durch den Begriff „Violine", aber die Intention „Geige" muss nicht notwendigerweise stattfinden. Bei aller Konsistenz ist diese Dekognition nicht ausgeschlossen. Diese potentielle Defizienz bedroht jede Kommunikation. Da Intentionalität sich auf nicht existierende Gegenstände bzw. Phantasmata beziehen kann, auch dann wenn ihr Bezug sich durch sprachliche Zeichen ausweist, gilt mindestens die Limitation ihrer Reichweite als gesichert. Seit den Analysen von Duns Scotus und Occam kann diese Erkenntnis als historisch anerkannt gelten, wie Perler gezeigt hat. Der Begriff der Repräsentation steht für diese Erkenntnis. Wir sagen: Auch der Operationalismus der Prädikatenlogik verhindert nicht die Defizite der Intentionalität, deren Limitationen. Da nicht existierende Dinge intrinsisch der Intentionalität gegenwärtig erscheinen, sind ihr ohne externe Hilfe die extensionale Identität von z. B. „Geige" und „Violine" nicht deutlich, zumal deren intensionale Identität keine Tautologie beinhaltet. Am Beispiel der Differenz von Morgenstern / Abendstern lässt sich der Limitation der Intentionalität auch eine positive Wendung geben:

Die Titel Morgen(stern) und Abend(stern) sind auch dann eigenschaftlich different, wenn festgestellt wird, dass die Venus gemeint ist. Die Differenz von extensionaler und intensionaler Identität führt hier zu dem Ergebnis, dass auch bei der Feststellung von deren Identität die Eigenschaften different bleiben. So mögen „Violine", „Geige" Namen von Eigenschaften sein, nicht aber „Abend"(stern), „Morgen"(stern). Der Omnipotenz von deus sind hierbei erhöhte Anforderungen gestellt: Kann deus den Abendstern in seiner Realität bestehen lassen und gleichwohl den Morgenstern als Phantasma qualifizieren? Die Inkonzinnität von Extensionalität und Intensionalität lässt sich noch steigern; eine Intension umfasst dann mehrere Extensionen. Die Thematik von Putnam mit ihrer Zwillingserde, ihrem Zwillingswasser ist hierbei aufschlussreich.

Wenn man sich fragt, worin die Defizienz der Intentionalität besteht, dann gilt nicht als Antwort der Hinweis auf die Differenz von intentio recta/intentio obliqua, sondern der Umstand, dass die intentio recta im allgemeinen nicht mehr als einen einzigen Aspekt eines Gegenstandes erfassen kann. Im Sinne von Josef König ist die Struktur der Intentionalität heterologisch ausgerichtet. Dieses Defizit ist zunächst nicht verwunderlich. Denn – in unserem Beispiel – sind die Namen: Geige und Violine untereinander beziehungslos. Ähnliches gilt von der Stellung des Morgensterns zur Stellung des Abendsterns. Im letzteren Fall stellt sich noch die Problematik der Präsenz ein. Wir sehen präsent nur die Vergangenheit jener „Sterne". Andererseits wird das Defizit besonders deutlich, wenn man an die Zwillingserde, an das Zwillingswasser von Putnam erinnert.

Hier ergibt sich die Frage, ob der Rekurs auf eine sprachtheoretische Wendung die Grammatik der Intentionalität verbessern kann. Bei der Frage, wie lässt sich die Einheit eines Satzes verstehen, kann das Thema der Erfassung jener Einheit artikuliert werden. Gewiss ist der Satz eine Komposition von Termini etc., allein die Einheit des Satzes, die erst der Satz ist, besteht nicht aus der Komposition jener Termini. Gerade dann, wenn man auf eine mentale Sprache rekurriert, ist das Thema der Satzeinheit von Interesse. Die Erfassung der Einheit eines türkischen Satzes ist sicher anders strukturiert als die Erfassung eines deutschen Satzes. Bereits deren verschiedene Grammatik behindert die Verstehensweise. Gleichwohl lässt sich die Einheit eines Satzes ausmachen. Wir sagen, die Intentionalität ist gewiss in der Lage, jene Einheit bei der unabdingbaren Komposition der Termini etc. zu erfassen. Jene Einheit wird aber erfasst mittels jener Termini; dabei gilt, dass jene Mittel bei der intentio recta kein Thema sein können.

In diesem Zusammenhang ist ein Blick auf die Struktur von Abstraktionsprozessen, die bei der Reformulierung von Termini wichtig ist, aufschlussreich. Wenn eine Abstraktion von individuellen Bedingungen absehen will, ergibt sich ein Auswahlproblem, soll die Abstraktion nicht im Leeren enden. Dass ein Abstraktionsprozess zu Ende kommt, ist im Abstraktionsprozess nicht vorhersehbar. Ob ein Endresultat während des Prozesses überhaupt intendierbar ist, bleibt offen. Da die Variationen der individuellen Bedingungen/Qualitäten ziemlich unendlich sind, ist es ausgeschlossen, dass das Endresultat der Abstraktion einseitig als „unge-

schaffen“ in Sinne einer Gegenständlichkeit qualifizierbar ist. Es ist ein Auswahlprodukt, welches aber eine unveränderliche Qualität anzeigen soll. Ist die Intention der Wahrnehmung auf einen einzelnen Aspekt eines Gegenstandes bezogen, so ist die Intention des Intellekts mindestens abhängig von der Abstraktion und ihrem Auswahlbeginn. Schließlich fungieren die Begriffe species und genus zufolge der Abstraktionen als Schemata für Termini, für Prädikate. Durch sie erfährt die Heterologie der Intentionalität eine kritische Distanz zum Begriff der Erscheinung, der Präsentation. Insofern ist der Begriff der intentio obliqua nicht eliminierbar. Herder hat für seine Sprachtheorie im Zusammenhang mit dem Begriff: Schaf den Unterschied zwischen „blöken“ und das „Blökende“ festgehalten. Bedeutet Mensch: Ein lachendes Lebewesen, das aufhören kann zu lachen? Das Prädikat ? P (x) steht für diese Grammatik. Was den Abstraktionsprozess angeht, so erhalten wir ein Abstraktionsprodukt, welches einer Auswahl von Merkmalen geschuldet ist und eine konstante Eigenschaft impliziert, des weiteren eine Ansammlung von Termini, die lediglich als Sprach-Mittel fungieren.

Was nun den Operationalismus der Prädikatenlogik anbetrifft, so zeitigt eine nähere Analyse ebenfalls Inkonzinnitäten. Das gilt bereits für den Begriff: intendierter Gegenstandsbereich. Damit wird auf den Unterschied zwischen dem universe of discourse und dessen Einschränkungen hingewiesen. Wir erhalten hierbei einen Set von Gliederungen: Unterscheidbar werden im universe of discourse die Gegenstandsbereiche, in denen mindestens ein Ding, mindestens zwei Dinge/viele Dinge etc. vorkommen. Die Welt von ausschließlich Dreiecken, Ziegen, Morgen- und Abendsternen etc. bedürfen einer begrifflichen Fassung. Fragt man unter diesem Betracht nach der Allgemeingültigkeit von Aussagen, ergeben sich bereits hier Präzisionsfragen. Gibt es eine Einergültigkeit, Zweiergültigkeit etc. schließlich Allgemeingültigkeit? In welchem Verhältnis zueinander stehen die diversen Individuenbereiche? Liegt dem Prädikatsbegriff bei der Vorstellung mindestens von Allgemeingültigkeit einer gesonderten Semantik zugrunde? Die Vorstellung von einem Individuum im Sinnes eines „Falls von Prädikat“ besagt ja, dass der Terminus „Fall von“ potentielle Realisierbarkeit von P beinhaltet. Diese Potentialität steht für eine Ordnung von Negation, wie sie von W. Cramer in seinem Spinozabuch artikuliert wurde. Anders gesagt: Der Terminus intellektuelle Species als Abstraktum beinhaltet jene Potentialität, die den Inbegriff eines universellen Individuenbereichs bedeutet. Der Terminus Einergültigkeit, Zweiergültigkeit etc. verweist demgegenüber auf eine andere Struktur. In einer Welt, in der nur ein Individuum ist, ergibt die Formel $\Lambda x(Px1) \supset P(x2))$ eine Tautologie, für zwei Individuen die Negation von Tautologie. In der Formel: Λx (Px1) können als x1 weniger die Singularitäten mit ihren blowups fungieren, eher z. B. ein einzelnes einziges Haus, eine einzelne einzige Stadt, ein einzelnes einziges Universum.

Allgemeiner formuliert: Die Formel $\Lambda x(Px1) \supset P(x2))$ ist in einem Individuenbereich unter der Voraussetzung von ausschließlich einem Individuum auf andere Weise gültig als unter der Voraussetzung von zwei Individuen. Wenigstens gilt, dass diese Formel unter Berücksichtigung der

Individuenanzahl zu verschieden qualifizierbaren Schlussresultaten führt. Es fragt sich weiters, ob die Formel $\Lambda x\ P(x)$ tautologisch, kontradiktorisch oder unbestimmt ist. Sofort ist klar, dass diese Frage bei einem unendlichen Individuenbereich nicht allgemein entscheidbar ist. Es mag deutlich sein, dass mindestens die semantischen Regeln der Prädikatentheorie mit All- bzw. Existenzoperatoren Präzisierungen erlauben, die beachtlich sind. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn man den Gesichtspunkt der Bereichslogik in Geltung bringt. Deren Thematisierung hat denn auch zu den Unterschieden mindestens zwischen konstruktiver und klassischer Logik geführt. Die Verwerfung von Formeln wie $p \vee \neg p$, $\neg\neg p \rightarrow p$, die Behauptung $\neg(\neg p \wedge \neg q) \supset (p \vee q)$, $(\neg p \supset q) \supset (p \vee q)$ etc. seien keine Theoreme im Konstruktivismus, sind hierfür bekanntlich Belege. Demgegenüber bleiben die Formeln $(p \vee q) \supset \neg(\neg p \wedge \neg q)$, $(p \vee q) \supset (\neg p \supset q)$ Theoreme im Konstruktivismus.

Es ist hier der Ort, auf ein Diktum von Poincare aufmerksam zu machen, wonach virtuelle Begriffe durchaus Erkenntnis, Wissen vermitteln. Der Zugang zu virtuellen Begriffen bietet sich an, wenn man an die Möglichkeit von irrealen Schlussfolgerungen erinnert, die den Ansprüchen an eine Wahrheit im Sinne von Realität/Idealität enthoben sind. Der Begriff der Transintelligibilität von N. Hartmann wird hierbei zitierbar. Der Terminus der Beliebigkeit im Zusammenhang mit Axiomen ist bereits aufschlussreich. Schon bei der klassischen Prädikatenlogik/Aussagenlogik beobachtet man eine Beliebigkeit von Axiomensystemen, die mit den Namen Frege, Nicod, Tarski, Lukasiewicz verbunden sind. Es ist nun von Wichtigkeit, dass auch im Konstruktivismus eine Beliebigkeit, d.i. Virtualität instruktiv ist: das Thema der Verwerfung von Axiomen wird nämlich durchaus kontrovers behandelt. Bei der klassischen Prädikatenlogik führt diese Beliebigkeit zum gleichen Resultat, bei der nichtklassischen Prädikatenlogik zu verschiedenen Versionen. Die verschiedenen nichtklassischen Logiken belegen diese Feststellung; $p \vee \neg p$, aber auch $\neg(p \wedge \neg p)$ erscheinen als verwerfbar, des weiteren die Regeln $(p \supset q) \supset (p \supset \neg q \supset \neg p)$ (vgl. ad absurdum – Regel). Bereits M. Bense schlug eine negationslose Logik als Sublogik vor, des weiteren Griss. Man schwächt die Formel $\neg(p \wedge \neg p)$ wie folgt ab: $p \wedge (q \vee r \vee s \vee t \ldots)$ Wir sagen, dass der Begriff des Bereichs/des Lokals alternativ aufgebaut werden kann.

Was das Thema des Individuenbereichs angeht, so lässt sich noch eine Paradoxie anführen. Sagt man, B folgt logisch aus A, also $A \vdash B$, dann ergibt sich für den Quantorenbereich die Situation, dass aus $\Lambda x(F(x) \supset F(y))$ bzw. $\Lambda x(F(x) \vdash F(y)$ sich als Folge ergibt, dass die Individuenbereiche nicht eo ipso konvenieren; die außerlogische Voraussetzung, dass alle Individuenvariablen demselben Bereich zugewiesen sind, ist bemerkenswert, jedenfalls ist sie keine logische Folge. Man fragt sich, ob diese Argumente auch für Zahlenindividuen in Geltung sind. Bedeutet der universelle Individuenbereich das Gesamt aller Lokale, aller individueller Bereiche? Ist das universale Lokal ein Lokal $(n + 1)$?

Thematisiert man den Terminus Individuenvariable bzw. den Wertbereich von Individuenvariablen, dann lässt sich die Argumentation anführen, dass Subjekttermini in die Variablen eingeführt werden. Weiters ist

eine abgeschlossene Menge von Objekten anzusetzen, die als Inbegriff des Wertebereichs festgesetzt wird. Allerdings muss man die Einschränkung beachten, die mit dieser Grammatik verbunden ist. Diese Einschränkung wird deutlich, wenn man feststellt, dass folgende Sätze nicht bedeutungsgleich sind: (1) Alle Raben sind Vögel, (2) für alle x gilt, wenn x ein Rabe ist, ist x ein Vogel. Die Einbeziehung der Quantoren, für die gilt, dass x sich auf einen generellen universe of discourse bezieht, zeigt, dass x jenseits einer Formel wie Λ x (F(x) $\supset$ G (x)) angesiedelt ist. Auch lässt sich bestreiten, dass F (a) gleichbedeutend ist mit: a ist ein F. Kneale und auch Cresswell machen den Unterschied wie folgt fest: (`x) F` (x); (x) F (x). Der Satz: a ist ein F betont die Individuiertheit von F.

Hier ergibt sich ein Fazit: Die Verschiedenheit von Logiken führt zu einer Verschiedenheit der Schlussfolgerungen. Eine einheitliche Logik mit einem einheitlichen Gesetz würde bedeuten, dass wir nicht wissen, ob wir richtig oder falsch denken. Insofern ist bereits die Verschiedenheit von klassischer/nichtklassischer Logik zu begrüßen. Diese Pluralität übertrifft die Dichotomie von Analytik und Topik des Aristoteles beträchtlich.

Die Analyse des Begriffs Terminus erlaubt eine weitere Betrachtung. Versteht man unter Terminus die Anzeige, Individuen und deren Merkmale wie Eigenschaften/Relationen zu kennzeichnen, dann ist die Differenz zwischen Subjektterminus und Prädikatterminus für die Charakterisierung von Aussagen aufschlussreich. Der Subjektterminus hebt dabei entweder präzis auf einen einzelnen Gegenstand ab oder unbestimmter auf mehrere Gegenstände. Der singuläre Terminus kann daher leer, auch mehrdeutig sein. Seit Aristoteles lassen sich von den singulären Termini die generellen Subjekttermini wie species und genus unterscheiden. Bereits die Ausdrücke singuläre Prädikatstermini für Merkmale wie Eigenschaften/Relationen sind an dieser Stelle bemerkenswert. Ist die Grammatik eines singulären Prädikatsterminus derart individuiert, dass eine Variation ausgeschlossen ist? Für die Tonwelt ist diese Frage offensichtlich: Der Ton f kann verschiedenen Variationen ausgesetzt sein derart, dass die Frage, welche Variation den Ton f ergibt, sinnlos wird; der Ton f ist eine Variation von f. Lautstärke, Höhe und Tiefe sind seine Erscheinungsweisen derart, dass der Titel Erscheinungsweise kassiert werden muss. In welcherweise würde der individuelle Ton f verallgemeinert? Wir sagen: die Generalisierung des singulären Prädikatsterminus steht zur Debatte. Und zwar deshalb, weil die Generalisierung des singulären Prädikatsterminus die Negation der Singularität bedeutet. Das Erklingen eines zweiten Tons f ist nicht identisch mit dem ersten Erklingen. Die Selbigkeit von f entzieht sich der Feststellung, obgleich sie nicht geleugnet werden kann. Die Grammatik des Prädikatsterminus ändert sich beim Übergang von der Singularität zur Generalisierung. Der generelle Prädikatsterminus: Ton f ist nur in Funktion, wenn er bezogen wird auf einen existenten singulären Ton f.

Ein weiteres Beispiel erläutert die anstehende Grammatik: Das individuelle Grün (1) im Frühjahr wird zum individuellen Grün des Herbstes (2), wobei das generelle Grün (3) weder (1) noch (2) ist. Die Negation von (1) bedeutet hier (2) v (3). Weitere Diversivitäten, Variationen sind zugelassen,

sogar erforderlich. Das generelle Grün (3) als Ermöglichung eines „Falls von" zu sein ist weder (1) noch (2), obwohl (1) und (2) Fälle von (3) sind. Die Individuiertheit von (1) und (2), geht in (3) verloren. Die Negation von (1) ist generell weder (2) noch (3) noch (rot), noch (blau) etc. Wir beobachten mehrere Negationen: I. Die von (1) zu (2), II. die von (1) $\wedge$ (2) zu (3) – der Abstraktionssuchvorgang/das Abstractum als Operationsresultat –, III. die von (1) zu (2) zu (rot) zu (blau) etc. Erst III. ergibt ein Labyrinth von Alternativen.

Es gibt noch eine weitere bemerkenswerte Negation IV; sie beinhaltet, dass die Negation eines Prädikats zu einem neuen Prädikat wird. Die Negation haftet dem neuen Prädikat an. Man notiert: sicher/unsicher, angenehm/unangenehm, gewiss/ungewiss, gezwungen/ungezwungen, fähig/unfähig, deutsch/undeutsch, freundlich/unfreundlich, gerade/ungerade etc. Weiters gilt –(nicht ungewiss = gewiss), – (nicht unfähig = fähig) etc. Die intrinsische Negation von Prädikaten folgt einer speziellen Logik, die der Bereichslogik des Konstruktivismus angenähert ist. Für sie gilt: – (––p $\rightarrow$ p). Für die praktische Philosophie ergibt der Begriff intrinsische Negation folgende Beispiele: Vertrag de rebus sic stantibus, gewissenhaft/gewissenlos, Egoist/Altruist, humorvoll/humorlos, Bewusstsein/Unbewusstheit, tolerant/intolerant, konsequente/inkonsequente Handlung, formal /informal rules. Es wäre wichtig zu wissen, welche Prädikate nach Hegel/Fichte eine intrinsische Form von Negation beinhalten.

Literatur

Chisholm, R.M.: Erkenntnistheorie, München 1979

ders.: The contrary to fact conditional, Mind 1946 (Sieb-Analyse)

Cramer, W.: Über die Grundlagen von E. Freges Begriff vom Logischen, in: Hermeneutik und Dialektik 1970

Dunn, J.M.: A sieve for entailments, Dordrecht 1980

Perler, D.: Theorien der Intentionalität im Mittelalter, Frankfurt 2002

ders.: Zweifel und Gewissheit, Frankfurt 2006

Wessel, H.: Logik, Berlin 1989

Harald Holz (Münster)

Naturalistisch-zerebrales Selbstmodell und transzendentalphilosophische Ichgültigkeit

Zu Beginn dieser Überlegungen sei ein Fallbeispiel kurz anerörtert; anschließend sei auf zugrundeliegende Ermöglichungshorizonte kritisch eingegangen; dann sei ein konstruktiver Vorschlag zur Erledigung der vorerörterten Schwierigkeiten gemacht und schließlich in diesem Zusammenhang das anfängliche Fallbeispiel in neuem Rahmen nochmals kurz erörtert.

Inhalt:

I. Das Fallbeispiel,
II. Eine transzendentaltheoretische Analyse verborgener Interpretationsparameter,
III. Vorschlag eines neuen Rahmenprinzips, Implikationen,
IV. Exkurs: (Qualitative) Rhapsodie zur Quantenphysik, Implikationen für den Materiebegriff im allgemeinen,
V. Eine Anwendung inbetreff des Verhältnisses von Gehirntätigkeit und Reflexiv-Bewußtsein,
VI. Eine Kontroverse und ihre Auflösung I°.: Apologetik des Subsistenzstandpunktes,
VII. Eine Kontroverse und ihre Auflösung II°.: Die Perspektive der dritten Person; ein Infinitesimalmodell,
VIII. Eine neue Formalperspektive; nochmals: ‚Infinitesimalität'; Analogie des Erste-Person-Aspekts; Kausalfächerung.

I. Das Fallbeispiel

1. – Th. Metzinger hat in einem seiner jüngeren kognitionsphilosophischen Texte zur Thematik des ‚Selbstmodells'[1] an einem markanten Beispiel einen auf gehirnphysiologischer und zugleich naturalistischer Grundlage fußenden Prozeß der Gewinnung von ‚Selbsterkenntnis' (bei Schimpansen) vorgestellt. – Kurz gesagt, vertritt er die These, daß bei einem derartigen Vorgang vonseiten des je betreffenden erkennenden ‚Subjekts' – also mindestens höherer Tiere[2] – in ein schon vorweg im alltäglichen Umgang mit der

---

1 So z. B.: Schimpansen, Spiegelbilder, Selbstmodelle und Subjekte, 1990 (im Internet: www.philosophie.uni-mainz.de/metzinger/publikationen/schimpansen.html).

2 Metzinger bezieht sich auf Schimpansen. Doch ist bekanntlich bei Versuchen von einer Oxforder Gruppe von Verhaltensforschern auch bei einer Elster ein ganz entsprechendes Verhalten der Selbsterkennung beobachtet worden. Man darf also nicht dem Trugschluß erliegen, weil Schimpansen Primaten seien, stünden sie auch in ihren intellektuellen Fähigkeiten sozusagen apriori denen

uns betreffenden Welt entworfenes, sog. phänomenales Weltmodell – Welt, wie sie erscheint – ein ebenso phänomenales Selbstmodell – (ich) selbst, wie man sich erscheint – „eingebettet" werde: Dies derart, daß sowohl dies letztere als konstitutiver Teilaspekt des ersteren, wie auch (sodann) dies erstere als auf das Selbstmodell beziehbar fungiere und sich so ein integratives Gesamtmodell gewissermaßen höherer Ordnung etablieren lasse.[3] Um Modelle aber handelt es sich erklärtermaßen in jedem Fall, denn grundsätzlich und immer ist *einerseits* unser Erkennen – weil und insofern wir dies heute wissen (!) – gehirnoperativ bedingt[4]; so wird der theoretische Ansatz von ihm als „naturalistisch" bezeichnet, d. h. alle uns als bewußt erscheinenden Vorkomnisse im Bereich unseres Ich- oder jedenfalls Selbsthorizonts sind letztlich durch irgendeine Wirksamkeit unseres Gehirns zuwege gebracht. Metzinger spricht hier beispielsweise gezielt von einer „Naturalisierungsstrategie" zugunsten einer biophysikalischen Wirkensganzheit des Menschen in leib-seelischer bzw. modern gesehen: in gehirn-bewußtseinsmäßiger Hinsicht. – *Andererseits* aber ist *all* unser Erkennen interpretativ, also hermeneutisch vorbesetzt. – Hier soll nun nicht auf die zweifellos sehr interessanten und bedenkenswerten Ausführungen Metzingers über eine evolutionsbedingte Hierarchik menschlicher Erkenntnissysteme eingegangen, sondern es sollen allein einige Überlegungen zur Problematik der *Identität* im Kontext von *Selbsterkenntnis* angestellt werden.

---

des Menschen am nächsten. Die Evolution intellektuellen Verhaltens scheint insgesamt eine sehr viel flexiblere und differenziertere Ausfächerung der genannten Fähigkeiten bewerkstelligt zu haben. Die äußerlich gestalthafte Ähnlichkeit sowie die genetische Verwandtschaft sind noch keineswegs ein zureichendes Kriterium für die These der Einzigkeit bestimmter intellektiver Verhaltensweisen bei ausgewählten Primaten. Intellektivität höheren Grades scheint sich vielmehr im Tierreich auf mehreren Strängen unabhängig voneinander entwickelt zu haben, so z. B. bei bestimmten anderen Säugern, etwa Elefanten, oder auch bei Vögeln, bestimmten Rabenvögeln und Papageien, vielleicht auch bei gewissen Wassersäugern, z. B. Delphinen. – Ferner wird meist übersehen, daß bestimmte Tiere jeweils durch privilegierte Sinne ausgezeichnet sind: Elstern als Augentiere reagieren anders als z. B. Hunde, die Geruchstiere sind. (Ich habe selbst erlebt, wie ein durch eine mit viel Seife betriebene Reinigung völlig verunsicherter Hund verzweifelt versuchte, sich mit der Nase an den Duftdrüsen seines Hinterteils ‚seiner selbst' wieder zu vergewissern. Sein Spiegelbild hingegen war eine Erscheinung wie er, im Gegensatz zur Wirklichkeit aber ohne jede Geruchsmerkmale, muß ihm somit wie etwas Gespenstisches vorgekommen sein, das er konsequent mied.)

[3] A. a. O., S. 7 : „… genau dies ist das Moment der Selbsterkenntnis: …" sowie die folgenden.

[4] So z. B. bes. in: Die Selbstmodell-Theorie der Subjektivität, Eine Kurzdarstellung in sechs Schritten, im Internet (www.philosophie.uni-mainz.de/metzinger/pubklikatinen/SMT-light2.UTB.pdf): im ausgedruckten Text etwa S. 1. ff. u. ö..; vgl. ferner auch noch v. dems.: Phänomenale Transparenz und kognitive Selbstbezugnahme, (im Internet: www.philosophie.uni-mainz.de/metzinger/publikationen/SMT-light2.doc) im ausgedr. Text das Programm, S. 2: „Ich behaupte, daß sich reflexives Selbstbewußtsein … naturalisieren läßt."

2. – Der eigentliche Schritt zur Selbsterkenntnis, etwa bei einem Schimpansen[5], wird dann von Metzinger so erklärt: Wenn und insofern beide Modelle, dasjenige des im Spiegel sichtbaren Artgenossen als Teil des umgebenden Weltmodells und das erlebte, gefühlte, unmittelbar gehabte Selbstmodell, „in großen Teilen übereinstimmen (das heißt: in einer partiellen … Homomorphiebeziehung zueinander stehen) kann das visuelle Modell in das Selbstmodell *eingebettet* werden."[6] – Ein logischer Homomorphismus betreffs zweier Beziehungsordnungen ist dann gegeben, wenn und insofern in beiden Ordnungen hinsichtlich des Verhältnisses der sich beziehenden Elemente untereinander sowie zum jeweiligen Bezugsganzen in der Art und Weise [der je gleichzahligen Beziehungen], wie sich je besagtes Verhältnis artikuliert, genau das gleiche, d. h. genauer: ein ‚Muster (modus) als identisch' als bestimmend erweist. – Ein Isomorphismus läge übrigens dann vor, wenn und insofern hinsichtlich der betreffenden relationalen Bedeutungsübertragung ein je gleicher Richtungssinn – (im intentionalen Verhältnis von A zu B wie ebenso von B zu A) – gegeben ist.[7] – Schauen wir nun genauer zu. Die beiden ‚Ordnungen' sind durch die beiden sinngebenden Hintergründe als Rahmensysteme gegeben, also als Welt- und Selbstmodell. Die beiden, partielleren, Beziehungen liegen vor in Gestalt des Spiegelbildes, als Teil des Weltmodells, und in Gestalt des Selbstmodells, genauer: in den spezifischen Erlebnisbestandteilen, die jeweils bei beiden eine ‚Identifikation' – ‚zwischen ihnen', ob auch vom Selbstmodell ausgehend – hervorzurufen in der Lage sind. Besagte Identifizierung ist also eine Überbeziehung zwischen je zwei schon für sich gegebenen Bezugskomplexen. Als solche ist sie streng *formal*.

3. – Was hier ganz entscheidend wichtig ist, ist, daß Identität als Identifizierung, also als ein ‚Wirken' oder ‚Leisten' aktuiert wird. Dieses (sich) Selbst erkennen (in diesem anderen) ist nichts Dingliches, etwashaft Fertiges: das wäre vielmehr der atomistische Irrweg. Als solches ist es über-

---

[5] Im Prinzip gilt dies aber, wie gesagt, auch für andere höhere Tiere sowie ferner auch für kleine Kinder, nämlich für ihr Entwicklungsstadium, wenn sie erstmalig sich als ein ‚selbst' zu verhalten und eine Stufe später sinnvoll ‚ich' zu sagen lernen.

[6] Siehe oben Anm. 3! Die Formulierung: „… relationale Homomorphiebeziehung …" im Original habe ich im Zitat vereinfacht, da eine ‚Beziehung' schon per se ‚relational' ist; jedenfalls erscheint vom relevanten Kontext her eine In-sich-selber-Aufstufung einer Beziehung, die für sich selber noch einmal ‚relational' wäre, ausgeschlossen. – (Im übrigen bedaure ich, daß Metzinger seine Abhandlungen nicht gleich ganz auf englisch verfaßt hat, da sie dann auch sprachlich einheitlichen Stil zeigen würden; so aber bietet er dem Leser ein fürchterliches anglo-latino-deutsches Kauderwelsch an, das von den großen Zeiten deutscher Begriffssprachlichkeit nicht den geringsten Schimmer mehr zeigt.)

[7] In einer weniger qualitativen Sprache gibt Auskunft: Hdb. wissenschaftstheoretischer Begriffe, hrsg. v. J. Speck, (UTB Göttingen) 2 (1980) 283 f. (J. Czermak), und: Enzykl. Philosophie u. Wissenschaftstheorie, hrsg. v. J. Mittelstraß (BI Mannheim/Wien/Zürich) 2 (1984) 128 f., 300 f. (P. Schröder-Heister).

haupt nichts Physisches, sondern etwas rein logisch Formales. – Und wiederum ist es nicht irgend Etwas, das gleichsam ‚wie von außen', als etwas dinganaloges Anderes in dies Geschehen der Selbsterkennung ‚hineingesteckt' würde: der platonisierende Irrweg. – Und zwar ist diese Leistung des (Sich-) Identifizierens, auch wenn dies anhand eines spiegelnden Bildes geschieht, gänzlich eine solche des Sich-(auf-solche-Weise)-selbst-Vollziehens; jedoch enthält diese Identifikation auch gerade das Andermoment der bloßen Form: Dem unmittelbar gehabten Selbstmodell in seiner konkret aktualen Befindlichkeit ‚entspricht' – homomorph – das rein Formale im Spiegelbild, es ist also die Art und Weise, der modus des ‚Wie-geht-das-Zusammen?', der den unmittelbaren Anstoß zur Etablierung des ‚selbst!' gibt. Genau also aufgrund der erkennenden Aneignung eben dieser (modalen) ‚Entsprechung' ereignet sich die Einsicht: „… selbst !…". Diese Entsprechung *IST* besagte Identifikation. – An dieser Stelle wäre an sich eine noch weiter ausholende Erörterung fällig; doch soll diese später im Folgenden gegeben werden.

4. – Unter einer anderen kritischen Hinsicht wird man, dem Thema der Spiegelbildlichkeit vorweg. schon an dem Punkt ansetzen können, wo verschiedene Modelle – nämlich als von einer ‚an sich' (?) fungibel postulierten (?) Wirklichkeit unterschieden – zum genaueren Verständnis des Problems eingeführt werden; und natürlich gewinnt man ohne solche Modelle überhaupt keinen Zugang zum sog. Dispositiv eben des Problems. Die problemthematische Frage ist, ob nicht hier sozusagen unser heutiges naturwissenschaftliches Wissen um die physikalischen Beschaffenheiten der Materie als eine Art Hintergrundwissen naiverweise zum Maßstab eines Wissens ‚an sich' von diesem Weltbereich gemacht wird. Es bleibt also die Frage, von welchem problemthematisch-semantischen wie auch methodologischen Boden aus überhaupt diejenigen Fragen gestellt werden, die zur Ausbildung genannter Modelltheoreme führen. – So tut man zwar Metzinger sicher kein Unrecht, wofern man ihn als zu einer gemäßigten, rational-kritischen Version einer neopositivistischen Philosophie rechnet, die sich in ihrer Grundeinstellung ziemlich frei weiß vom historisch so oft belastenden Affekt dieser philosophischen Richtung gegen transempiristische bzw. transpositivistische Philosopheme. – Doch soll hier der von ihm selbst gemachte Vorschlag aufgegriffen werden, seine eigene Hypothese zum Gegenstand eines kriteriologischen experimentum crucis zu machen. – Im Sinne einer eingehenderen Analyse muß jedoch eine noch sehr viel grundsätzliche Erörterung vorgeschaltet werden.

II. Eine transzendentaltheoretische Analyse verborgener Interpretationsparameter

5. – Schaut man auf die Arbeitsweise der allermeisten zeitgenössischen Philosophen, so fällt als das ihnen allen gemeinsame, als solche in der Regel gar nicht reflektierte, weil gar nicht bemerkte Merkmal der Art und Weise auf, wie sie die Fragerahmen, die Problemdispositive ursprünglich aufspan-

nen: Daß die hinsichtlich möglicher Bedeutungsfelder sowie ihrer Träger letztfungierenden Noemata nach Art eines atomistischen Musters gedacht bzw. aller themenorientierten Reflexion voraus einfachhin verwendet werden: als je ein Etwas, das zwar in sich keine weiteren Begründungen einschließt, dennoch aber als eine Art von letztverbindlichen Bestandteilen unseres Denkens gehandhabt wird. Man bezeichnet so etwas dann auch als Evidenzen, Prinzipien, Axiome, Postulate oder wie immer. – Es sei ein Beispiel gegeben: ‚Identität' wird grundsätzlich und immer als solche irgendeiner Sache gesehen und definiert; so z. B. zwar weniger als die inzwischen etwas in Verruf geratene Tautologie des Gedankendings: A = A, als vielmehr etwa die Formel: „Wenn A, dann A", (bzw.: „genau dann, wenn A …", oder auch: „A als <dies> A", usw.). – In jedem Fall fungiert als das erste Identische ein mindestbestimmtes ‚Etwas', das als solches in seiner Mindestbestimmtheit definitorisch sich von anderen möglichen seinesgleichen als zu unterscheiden fähig gesetzt wird. Und überhaupt ist gerade dies charakteristisch, daß nämlich in der Regel, wenn nach dem ‚Wesen' (?) von Identität gefragt wird, unvermerkt die Antwort in der Form eines Definitionsversuchs von etwas *Identischem* gegeben wird: gemäß der deskriptiven Grundeinstellung lautet in der Regel die pragmatologische Antwort: ‚Identität ist, wenn …'. Die Frage nach Identität als solcher wird damit als erledigt angesehen. Gerade für die gesamte Mathematik wie alle von ihr methodisch bestimmten Wissenschaften gilt eben dies als methodologische Maßgabe. – Diese Einstellung mag sodann aber auch für philosophische Einstellungen als maßgeblich angesehen werden, ob nun vorwiegend für ontologische oder aber auch als vorwiegend für intellektual kognitive Kontexte.

6. – Ein weiterer Gesichtspunkt betrifft in diesem Gesamtmodell von Wirklichkeit den Part der Bewegung. Bewegung ist hier grundsätzlich und immer ein Epiphänomen.[8] Sie geschieht im Leeren des Raumes anhand von unteilbaren Letztelementen, den Atomen als Trägern. – Im Grundsatz wird man diese Sicht noch heute in Gestalt des Infinitesimalkalküls am Werke sehen, und in der Tat ist dieser ein äußerst mächtiges Instrument nicht nur allenthalben in der Herstellung vollkommener Schöpfungen der Technik, sondern noch viel mehr, einen Schritt dem voraus, in der intellektuellen Erfassung bewegungshafter Wirklichkeit als solcher, nämlich vermöge des Mittels infinitesimalistischer Quantifizierung. Vermittels der Kombination vielfältigster anderer, im Grundansatz ebenfalls quantifizierender Methoden ist es gelungen, auf letztlich mathematischer Grundlage ein gänzlich neues

[8] Begriffs- und problemgeschichtlich liegt der Fall klar: Der Atomismus hat bekanntlich späteleatische Denkentwürfe, z. B. des Mélissos von Samos, zu seinen Vorläufern. Melissos hatte schon eine, freilich negativ-hypothetische, Vielheit von Seienden, wenn auch jeweils noch ‚parmenideisch' gedacht, diskutiert (so am deutlichsten in: fr. 8, 1: „… wäre eine Vielheit von Dingen, so müßten sie gerade so beschaffen sein wie das Eins".). – Die unüberbrückbare Kluft zwischen Seiendem und Nichtseiendem erscheint aber bei Leukipp und Demokrit gemildert zur ‚Leere' des unendlichen Raumes, in welchem sich die Atome bewegen.

Bild der Wirklichkeit zu entwerfen, das uns im Vergleich mit unserer sinnenhaften Alltagserfahrung und ihrer Welt tatsächlich wie ein ‚An sich' anmuten muß. – Das Gesagte schließt in sich eine gewisse Arbeitsweise bei all diesen Verfahren ein, welche (Arbeitsweise) doch immer noch, ob auch in einer verfeinerten Weise sozusagen zweiten Grades, die atomistische Grundsicht bewahrheitet, insofern nämlich die strenge, opake Getrenntheit der letzten Wirklichkeitsbestandteile aufgelöst wird in eine grenzweise ans Unendliche rührende Vielheit. Das Moment der damit gesetzten Unbestimmtheit eines sich abzählweise ins stets Kleinere wie auch immer Größere ausdehnenden Unendlichen stellt dabei nichts anderes dar als eine Selbstanwendung des methodisch-projektiven Hinblicks eben des Abzählaspekts; die Genialität bestand nun gerade darin, diesen anaxagoreischen Blickwinkel der grundlegend atomistischen Perspektive methodisch integriert zu haben. – Es bleibt aber dabei, daß es sich dabei letztlich um eine Art von – wenn auch genialer – Hilfskonstruktion auf atomistischem Boden handelt.

7. – Es leuchtet ein, daß diese Nicht-Einheitsphilosophie folgerichtig auch keine eigentliche Letztbegründung kennen kann; von da her rühren denn auch die in ihr gelegenen Optionen für Relativismen, Skeptizismen und Nihilismen. – Für ein nicht-etwashaft als seinem erstverständnismäßigen Prinzipienrahmen orientiertes Denken fehlt dieser Einstellung der Sinn; man muß hier wohl echte Sprachlosigkeit feststellen. Die einzige Möglichkeit eines Brückenschlages scheint dann noch in einer an gewissen Grundstrukturen formaler Logik ansetzenden Analyse zu liegen. Dem soll nachfolgend, wenn auch in einem bestimmten Zusammenhang mit dem Begriffspaar von Materie – Geist, nachgegangen werden.

8. – Im Gesagten aber ist nun auch Folgendes eingeschlossen: Nimmt man das Analysierte ernst, so ergibt sich als Fundamentalform allen und jeden Prinzipienseins, d. h. also des als zuerst-begründend Angesetzten – wie auch immer dies zugleich als relativ, z. B. als vielheitlich gesetzt sein mag –, a) ein in sich opakes Erstes (wenn auch beispielsweise, wie soeben gesagt, als in sich schon vielheitlich), d. h. etwas, das in und für sich selbst keine weiteren Einsichten möglich sein läßt, sondern in seiner so gegebenen Evidenz (vor-) letztbegründend fungiert; – b) als solches aber fungiert, d. h. wirkt, west es primordial als *in bezug auf Anderes* (als es selbst), – und dies gilt wiederum ebenso für eher ontologische, wie auch für eher intellektual-kognitive Kontexte. Das meint: Ein, d. h. dies oder ein anderes, ‚Etwas' ist als unterschieden gegen alle anderen seinesgleichen von vornherein durch eben diese Grenze, d. h. dann aber überhaupt durch ‚Grenze' erstbestimmt. Dies gilt grundsätzlich auch, wie soeben dargelegt, für die infinitesimalistisch gemäßigte Sichtweise. Limitierung, Grenzsetzung also ergibt nach wie vor den eigentlichen letztverbindlichen Horizont. – Bei alledem ist ferner symptomatisch, daß bei der maßgebenden Leitwissenschaft, der Mathematik, im Zuge eines derart streng ausgerichteten Wissenschaftsbegriffs der Begriff des Unendlichen, jedenfalls als das des maßstäblich infinitesimal Kleinen und einer damit reziprok einhergehenden Verunendlichung des Anzahlbegriffs,

eliminiert wurde zugunsten eines funktionalen Relationsbegriffs, der es erlaubte, das Unendliche als kalkülisiertes Indefinitives zu handhaben. Und auch das unendlich Große in Gestalt solcher Mengen wurde vermittels entsprechender Kalkülisierung sogar rechenmäßig handhabbar gemacht.

9. – Wendet man nun diesen ganzen Befund intellektualistisch, so meint dies, daß der schon vorerörterte Begriff der Grenze als letztbestimmendes Prinzip überhaupt für diese Weltsicht maßgebend ist: Nicht Einheit, Bezug oder dgl., vielmehr *Differenz* als solche fungiert als Letztprinzip; und zugleich ist damit das Paradoxon gesetzt, ein schlechthin Letztes gar nicht mehr bestimmen zu können, da eine jede Grenze immer noch formaliter ein ‚Anderes jenseits' eben dieser Grenze möglich sein läßt. – Das impliziert weiter, daß beispielsweise der von der Tradition überkommene Geistbegriff nunmehr als Inbegriff von Grenzbestimmtheit schlechthin mithilfe einer derart vom atomistischen Modell geprägten Perspektive letzthin gegenstandslos und damit nichtssagend wird.[9] Ein weiteres Ergebnis ist sodann eine immer weiter um sich greifende Sprachlosigkeit zwischen den Vertretern beider Standpunkte, des naturalistischen und des sog. ‚idealistischen' (um es einmal so zu nennen).

III. Vorschlag eines neuen Rahmenprinzips, Implikationen

10. – Um den skizzierten Schwierigkeiten zu entkommen, ist es erforderlich, einen neuen Prinzipienrahmen wie auch sodann eine erste, primordiale Inhaltlichkeit innerhalb dieses Rahmens einzuführen. – Das Erstgenannte ist rasch geleistet: Es besteht in der Reflexion darauf, aller grenzbestimmten Etwashaftigkeit voraus das Prinzip einer sich selbst vollziehenden Bewegung als solche als Erst- und Grundhorizont alles Denkens, d. h. alles Fragens, Suchens und Findens zu statuieren. ‚Bewegung als solche' wird hier wiederum erstrangig als *intellektual* bestimmt; d. h. es handelt sich um einen reinen Selbstvollzug als solchen, und natürlich – dies liegt in der Natur der Sache – ist damit auch eine andere Art von ‚Bewegung' eingeführt, als sie von den Naturwissenschaften, aber auch von der Mathematik her gewohnt ist.

11. – Im Sinne noematischer Inhaltlichkeit wird hier auf Bekanntes zurückgegriffen: Es ist die von mir schon vielerorts erörterte Definition von Identität als Geltungs-Selbstvollzug: „Beliebiges (A), *insofern* ein solches (A), ist/fungiert notwendigerweise als ein solches (A)."[10] Als fundamen-

[9] So kann beispielsweise der Beseitigung des Unendlichen als solchen durch die Grenzwert-Überlegungen durch Cauchy und Weyerstraß angesehen werden als Schritt auf dem Wege der Ausgrenzung bzw. Beseitigung des besagten Grenzbegriffs ‚Geist'.

[10] Aus einer ziemlich großen Anzahl meiner einschlägigen Texte (vgl. dazu die Angaben im Internet: phaidon.philo.at/asp/igsp.htm) möchte ich hier nur nennen: H. Holz, Immanente Transzendenz, 4. Ein Nukleus transzendentaler Formalintuitionen: Über Binnenstrukturen philosophischer Letztbegründung, Würzburg (Königshausen & Neumann) 1997.

tale semantische Bestimmtheit erweist sich in dieser Aussage ein formallogisches, schlechthin universales wie unmittelbar zugleich damit unbedingt notwendiges – (genauer: notwendig werdendes) – Gültigsein, das in seinem Gelten zwar aus sprachlich verschiedenen und in eine bestimmte Ordnung gebrachten Elementarbestandteilen resultiert, das aber dem immanent und das meint: zugleich sachlich grundsätzlich und je immer schon vorweg, den semantischen Zusammenfall (die Koinzidenz) von operativer Geltungsevidenz, formaler Notwendigkeit und voraussetzungsloser Einheit bedeutet. – Die Implikationen sind schwerwiegend und vielfältig. So wird dergestalt ein Bestimmungshorizont eröffnet, der als sein konstitutives Prinzipienmoment gerade nicht die Differenz, sondern die Unendlichkeit des reinen Selbstvollzugs – allerdings auf Geltungsbasis – hat. Unendlich ist dieser aufgrund der ‚Figur' dieses Vollzugs als solchen selbst: Das ‚selbst' ist hier nicht primär ‚etwas', sondern der – als Gelten – durch nichts ‚Äußeres' eingegrenzte, sondern allein durch sich selbst sich setzende Vollzug als solcher (nämlich: Gelten). – Es dürfte im übrigen unmittelbar einleuchten, daß jegliche psychologische Introspektion hier an der vermeinten Sache vollständig vorbeiführt. – Zusammenfassend meint dies also: Identität ist definitorisch als solche nicht vorrangig von einem (schon) Identischen hergenommen, also nicht limitativ aufgefaßt, sondern infinitivisch, primordial vollzughaft, und dies nicht so, als ob irgendein Etwas vorausgesetzt würde, an welchem der Vollzug geschähe; vielmehr ist es der Vollzug als solcher, der sich in eins mit seinem Ablauf seine Termini schafft.[11]

12. – Ein derartiger umfassender Bedeutungshorizont wirkt, fungiert sodann als transzendentales Ermöglichungsprinzip für alles und jedes, was und insofern etwas in ihm in irgendeiner Weise Gestalt, Form gewinnt. – Was hier insbesondere aber interessant ist, die Frage nach dem sog. ‚Leib-Seele-Prinzip' soll hier nunmehr so angegangen werden, daß einfachhin thetisch eine neue Version des Materiebegriffs eingeführt wird. Der interne Grund wird sich teleologischerweise im Folgenden (vgl. dazu Abschnitt V.) noch erweisen.

13. – Zum zuvor Zweitgenannten ist nur soviel zu bemerken: Der ungefähr im letzten knappen halben Jahrtausend favorisierte, neuzeitlich herrschend gewordene Begriff von Materie war ja bestimmt durch atomistisch charakterisierbare Grundstrukturen.[12] Das Urbild war das von etwas Totem, also etwas Lebendiges, dem aber sein Leben abhanden gekommen ist. Totes ist mangelartig. Als solches verhält es sich zu seinesgleichen gänzlich äußerlich. (Bei den älteren Vorsokratikern spürt man noch etwas von diesem Lebenshintergrund alles Materiellen. Spätestens bei Demokrit werden dann die abstrakten Kennmale von Totem zum exemplarischen Begriff des

---

[11] Vgl. v. Verf.: Allgemeine Strukturologie, Entwurf einer transzendentalen Formalphilosophie, Essen (Die Blaue Eule) 1999, bes. I. Halb-Bd., XVI. Kapitel.

[12] Vgl. dazu das Stichwort: Materie in: Histor. Wtb. d. Philosophie, 5 (1980) 870–924, bes. 921–924 (P. Hucklenbroich).

Materiellen.) – Ein von seinem Grund aus erneuerter Begriff des Materiellen wird somit über bloß tot Stoffliches hinausgehen müssen, vielmehr gerade die eigentümliche Kraft des Materiellen zentral stellen. Das meint aber nichts anderes, als daß die im Grundsatz der Identität soeben zuvor auseinandergelegte Intentionalität des Vollzughaften als in sich eins nunmehr eine umfassende Anwendung erhält. Es mag dann durchaus sein, daß diese Vollzugartigkeit keineswegs in einem vollen Sinne ‚bei sich' ist, sie vielmehr, gerade als und insofern: vollzughaft elementar anderbezüglich fungiert; gleichwohl ist es, wenn auch anderbezügliche, Vollzugartigkeit als solche, die mit allem ihr Impliziten den Prinzipieninbegriff des Materiellen hier vermeinen soll.

14. – Die Frage ist dann weiter, was unter der hier leitenden Fragerücksicht die wesentlichen Implikationen dieses Begriffs sind. Anders gefragt, wie wird Materie hier im einzelnen verstanden? Noch eingegrenzter: Wie wird hier Materie als Inbegriff des Gegenstandes der sog. Naturwissenschaften, insbesondere der Physik verstanden? – Eine erste Antwort wird lauten, daß es sich dabei um einen Prinzipieninbegriff von *Energie*, zugleich mit deren Trägersystematik, also Raum-Zeit, handeln müsse. Sofort weiter eingeschlossen ist darin aber, daß der allgemeine und grundlegende Energietypus einesteils nicht von der sog. Makro-, sondern von der Mikrophysik herzunehmen sei. Dies betrifft alle Energiearten der sog. elementaren Wechselwirkungen, die und sofern sie von emittierendem Charakter sind; grundlegend ist hier die Quantenphysik als Wissenschaft vom Kleinsten mit ihren verschiedenen Versionen. – Dem gegenüber steht die Gravitationstheorie als Wissenschaft vom Größten.

IV. Exkurs: (Qualitative) Rhapsodie zur Quantenphysik, Implikationen für den Materiebegriff im allgemeinen

15. – Im Sinne des hier zu machenden Vorschlags sei nun die Polarität und das systematische Wechselspiel von quantenhafter Energie und Raum-Zeitlichkeit erläutert. – Begonnen werde so mit der Ureinsicht M. Plancks. Dieser beobachtete eines Tages, wie ein fast geschlossener schwarzer Körper kontinuierlich Lichtstrahlen aufnahm, sie ‚verschluckte', und ebenso kontinuierlich Wärme abzustrahlen begann. Das Seltsame aber war, daß, als man diesen Vorgang mit Spektralgeräten untersuchte, die derart bildgebend gewonnenen Daten keineswegs kontinuierlich waren, sondern charakteristische diskrete Figurationen zeigten. Da Fehler in der Anlage auszuschließen waren, zog er die Schlußfolgerung, daß den Energieformen von Licht und Wärme zugrundeliegend, also auf einem um einen Wesensgrad fundamentaleren Niveau, Energie sich nur in diskreter Form, also in Quanten manifestiere. Dies wurde rasch für die elektromagnetischen Energieformen verallgemeinert. Für die Schwerkraft steht eine letzte systemische Einordnung wie auch eine entsprechende Beweisführung noch aus. – Die bisher forschungsgeschichtlich dazugekommenen Probleme, so z. B. der sog. Kopenhagener

Deutung, brauchen hier nicht mehr im einzelnen erörtert zu werden.[13] – Was aber den Neuerungsvorschlag betrifft, so wäre an die Heisenbergsche Unbestimmtheitsrelation (UR) anzuknüpfen.

16. – **(A)** Das Neue würde dann in einer Änderung der Fundamentalbestimmungen von Raum-Zeitlichkeit bestehen: Nicht also die makrophysikalische Auffassung – die ja unreflektiert bis heute auch innerhalb der Quantenphysik hier und da durchaus noch den Problemhorizont mitbestimmt – von Raum-Zeit als eines statisch festen ‚Behälters', *innerhalb* dessen dann alles Mögliche passiert, darf hier maßgebend sein[14]; vielmehr wird Räumlichkeit als überhaupt erstmalig Ausdehnungskoordinaten hervorbringend gedacht; und ebenso Zeitlichkeit als einer solchen Räumlichkeit korreliert. Dies meint, daß Raum-Zeitlichkeit von den Extremen physikalischer Systematisierungsentwürfe her gedacht wird, d. h. also von den schon einmal erwähnten der Quanten- und der Einsteinschen Gravitationsphysik (also der allgemeinen Relativitätstheorie <ART>). – Bekanntlich sind in der Unbestimmtheitsrelation z. B. Ort und Impuls einer mikrophysikalischen Energie-Elementareinheit, etwa eines Elektrons in seiner Umschwingungsbahn um den Atomkern – grundsätzlich nicht zugleich meßbar – (da das Meßinstrument von gleicher Maßstäblichkeit wie das erstlich zu Messende ist, ist also nur das jeweilige Pendant im koordinativen Kontext einer genauen Messung zugänglich) –; nur in einer statistischen Aufsummierung gemäß einer hinreichenderweise zugrundegelegten Matrix gewinnt das betreffende Mikro-Phänomen eine genauere funktionale und damit berechenbare Struktur. Das je Einzelne bleibt also als solches Ganzes grundsätzlich vage, erst vermittels einer holistischen Behandlungsweise gewinnt es eine genügende Determiniertheit. – Man kann sich nun fragen, ob der hier vorliegende Mangel nicht schon durch einen solchen im problemthematischen Rahmen vorgegeben ist. Das würde meinen, daß man im genannten mikrophysikalischen Rahmen die Meß-Operation nach ihrem

---

[13] Vgl. dazu vom Verf.: Raum-Zeit-Kohärenz, Dualismus und Polarität, Die Welle-Teilchen-Dualität im kosmologisch-holistischen Kontext, (Naturwissenschaft – Philosophie – Geschichte, hrsg. v. P. Hucklenbroich, Bd. 21), Münster (Lit) 2003; Einige Überlegungen zu einer philosophischen Kosmologie, in: System & Struktur, Neue Zeitschrift für spekulative Physik, XI/1 (2005) 3–40; ferner v. dems.: Epilegomena zu quantenphysikalischen sowie gravitationstheoretischen Aspekten der Kausalität, in: System & Struktur, Neue Zeitschrift für spekulative Physik XII (2006) 3–58, darin ein Anhang (54–58): Korrektur in eigener Sache: <zur Frage einer neuerlich rascheren Ausdehnung des Weltalls >; ders.: Nachbemerkungen zu fundamentalphysikalischen Raum-Zeit-Fragen, in: System & Struktur XIII (2007).

[14] Der Fairneß halber sei hier W. Schommers genannt, der in mehreren Veröffentlichungen eben dies an der zeitgenössischen quantenphysikalischen Diskussion bemängelte, vgl. z. B. so in: Zeit und Realität, Physikalische Ansätze – philosophische Aspekte, Zug/CH (Die graue Edition) 1997; ders.: Formen des Kosmos, Physikalische und philosophische Facetten der Wirklichkeit, Zug/CH (Die Graue Edition) 2002.

räumlichen Aspekt nicht nach dem Modell einer Bewegung *IM* Raume, sondern als eine solche *DES* Raumes selber denken solle. Nicht also etwas im Raume, sondern die drei Dimensionen nebst der Zeit als vierter selbst sollten als vektorale Größe fungieren. – Man hätte dabei also eine Relativität von Raum-Zeit mikro-, d. h. letztlich: quantenphysikalisch zu entwerfen. Dies kann jedoch keine direkte Übertragung der ART auf den hier gemeinten mikrophysikalischen Kontext bedeuten, da die je betreffenden Formalismen sich wechselseitig ausschließen. Folgerichtig hätte man sich von der im zugrundegelegten Problematisierungsrahmen gültigen binären Logik frei zu machen und statt dessen eine 3-wertige mit einer entsprechenden semantischen Basis einzuführen. Als letztere könnte aber – dies ist hier der Vorschlag – eine andere Raum-Zeit-Systemik dienen, welche somit a) außer ihrer, makrophysikalischen, Diffusivität auch als solche *kohärent* zu sein vermag – also nicht wäre etwas in der Raum-Zeit kohärent, sondern diese selbst als solche –; zugleich wäre b) eben diese Raum-Zeit *gequantelt* – wiederum: nicht etwas *in* der Raum-Zeit, sondern diese selbst als solche wäre ‚gequantelt'.[15] – Das meint weiter, daß für den Raum unter bestimmten Umständen und Bedingungen gälte: $s \rightarrow 0$ und als Pendant dazu gälte für die Geschwindigkeit der Informationsübermittlung zwischen irgend beliebigen involvierten Elementar-‚Teilchen': $v \rightarrow \infty$[16].

17. – **(B)** Ganz ähnliche Probleme wie bei der Ortsbestimmung ergeben sich ja auch bei der Impulsmessung: Hier war der energetische Kausalbezug gefragt. Das Ursache-Wirkungs-Geflecht ließ sich ganz entsprechend gemäß der UR im einzelnen nicht zugleich mit dem Ort des je relevanten Elementar-‚Teilchens' bestimmen, sondern auch hier werden ganz entsprechende statistische Überlegungen belangvoll. – Der entsprechende

---

[15] Vgl. dazu v. Verf. Raum-Zeit-Kohärenz (s. Anm. 13) sowie die dort weiter angeführten beiden Aufsätze: Epilegomena …, und. Nachbemerkungen …. Die Begriffe von Diffusivität und Kohärenz werden dort ausführlicher begründet und erläutert. Hier nur soviel: Eine, im genannten Buchtext nach eigenem Wissensstand originär vorgeschlagene, Quantisierung von Raum-Zeit findet in der Quantengeometrie ein geeignetes Interpretationsmittel; vgl. Weiteres in der Lit. d. Verfs in Anm. 13: Nachbemerkungen zu fundamentalphysikalischen Raum-Zeit-Fragen.

[16] Hier verschlägt der Einwand, mit Größen wie ‚unendlich' könne man in der Physik nicht rechnen, nichts, denn bei dieser Schreibweise handelt es sich um nichts anderes als eine quantifizierende Interpretation, die freilich von zwei für die gegenwärtige Physik anomalen Phänomenen hergenommen wurde, nämlich a) der nichtlokalen Raum-Zeit-Kooperation im Falle des 2-Spalten-Experiments sowie b) um die nichtlokale Komplementär-Beziehung von Elementarteilchen (Yong-Bell-Experiment). Siehe dazu aber auch meine Deutung in der Lit. von Anm. 13.- Es sei zugestanden, daß diese Deutung metatheoretisch und in diesem Sinne nicht formalistisch ist, also (noch) nicht mit mathematischen Formeln arbeitet. Doch widerspricht diese Vorgehensweise methodologisch keinesfalls einer auf einer dem Objekt näheren Ebene spielenden objekttheoretischen Systematik, die sich sodann auf bestimmte ausgewählte mathematische Regelsysteme samt deren Axiomen zu stützen vermöchte.

Informationsmangel wie im Kontext der soeben zuvor angestellten Raum-Zeit-Reflexion implizierte hier dann eine entsprechende Änderung des Dispositionshorizonts des Kausalitätsbegriffs. Auch hier wäre dann eine veränderte Ursache-Wirkung-Beziehung angesagt, welche in ihrer Ablaufgestalt sich nicht mehr von einer ein-eindeutigen Beziehung auf das makrophysikalische Raum-Zeit-Schema bestimmt sein, sondern auch eine betreffende Nichtlokalität als Charakteristikum ihres ‚Ablaufs' erkennen ließe. – Dies würde allerdings implizieren, daß auch die Ursache-Wirkung-Beziehung unmittelbar in ihrer energetischen Strukturation sich einer entsprechenden begrifflichen ‚Verunmittelbarung' zu unterziehen hätte; Das meint, a) daß es Kausalitätsabläufe geben könne, die vom Raum-Zeit-Schema unabhängig wären, und dies sowohl hinsichtlich einer Kassierung der Distanz: Vergangenheit-Gegenwart als auch, grundsätzlich, derjenigen von: Gegenwart-Zukunft, b) aber auch solche, die hinsichtlich der energetischen Kraftübermittlung und ihrer Modi ein entsprechendes Analogon zur raumzeitlichen Nichtlokalität manifestieren würde (siehe dazu aber auch die Ausführungen in Anm. 17). – So wäre freilich denkbar, daß für eine Kraft, die hinsichtlich ihres Leistungsvermögens an die äußerste Grenze des ihr sachlich Möglichen gelangt wäre, darin also ihren Grenzwert gefunden hätte, in einer bestimmten Analogbeziehung zur Raum-Zeit-Kohärenz dann eine der 0- bzw. ∞-Kontextualität analoge Vollzugsweise (modus operandi) relevant würde. So also **wie** dort das Vermittlungsmedium energetischer Phänomene als (eigentlich schon) 4-dimensionale Raumzeitlichkeit, nämlich *Beweglichmachung* von Raum und Zeit als solchen selber – (die Minkowskische einfache Addierung der Zeit als vierter Dimension erscheint sachlogisch, d. h. semantologisch immerhin als zweifelhaft) – seine eigene Grenzwertlichkeit in Gestalt besagter *Kohärenz* erfährt, **so** könnte analogerweise auch für das zugehörige Kausalsystem gelten, daß die Fundamental-Form der grundlegenden Kräfte in ihrem systemischen Miteinander – ebenfalls in Gestalt ihrer Grenzwerterreichung einen Status gewänne, der sodann der 0- bzw. ∞-Statuierung durch raumzeitliche Kohärenz als systemisches Analogon eine Kausal-Kohärenz gegenübersetzen würde. Eine solche Kausalkohärenz wäre dann gekennzeichnet – der 0-Setzung analog – durch Aufgabe des für sie grundkennzeichnenden modus operandi betreffs ihrer Energie-Übermittlung sowie – der ∞-Setzung analog – unmittelbar damit verbunden der Instituierung eines neuen, anderen, ebenso grundlegenden Operationsmodus. – Die je betreffende ‚Inhaltlichkeit' wäre damit übrigens noch nicht festgelegt.

18. – Man würde also die Quanten- und die Gravitationsnatur der Fundamental-Energetik und ihres raumzeitlichen Komplements *transbinär* auf einen erweiterten Materiebegriff als Begründungshorizont zurückführen; dieser würde somit als ein formallogisches und semantologisches *tertium comparationis* fungieren. Dabei würde aber in einem noch einen Schritt tiefer dringenden Sinne die Art und Weise der *Komplementär-Sichtung* einander entgegenstehender Spielregelsysteme und ihrer Axiome – (in der ART Raum-Zeit und die Schwerkraft) – methodologisch ausgeweitet auf die

Axiome von ART und Quantenphysik in ihrer kausalen wie raumzeitlichen Relevanz selber.[17] Ganz wesentlich aber wäre in diesem Zusammenhang die soeben erörterte limes-metatheoretische Transformation energetischer wie raumzeitlicher Modalität.

19. – Abschließend sei Raum-Zeit in ihrer Funktion bzw. kosmischen Leistungsweise im Verhältnis zur zugehörigen Energetik aus einer um Erkenntnisgrade allgemeineren Perspektive, d. h. aus strikt philosophischer Sicht reflektiert. Das erste Stichwort wäre hier: *potentia oboedientialis*, ein ‚nachfolgend gewesenes Vermögen-zu'. Das impliziert systemisch ein sachlich untrennbares – in älterer Begrifflichkeit würde man sagen: wesentliches – Bedingungsverhältnis innerhalb der Vollzugswirklichkeit von Energetik und Raum-Zeit. Letztere verhielte sich dabei zu ersterer über den Status eines unerläßlich bedingenden (conditio sine qua non) Konstitutionsmoments zum zu Konstituierenden hinaus auch wie eine (Mit-) Ursache zu ihrer Wirkung. Dies Mit-Ursache-Wirkungsverhältnis kehrt sich allerdings um, insoweit besagte Energetik auch an der Konstitution von Raum–Zeit beteiligt ist. ‚Mit-Ursächlichkeit' wird aber die je betreffende Rolle insofern genannt, als unter rein formaltheoretischer Hinsicht, d. h. betreffs der energetisch bzw. raumzeitlich komparativerweise je relativ vorrangigen Konstitutionshinsicht eine entsprechende kooperative Vorrangigkeit impliziert ist.[18]

20. – *Materie* aber kann dann in einem neuen Sinne als Prinzip definiert werden als *stofflich Letztgegebenes alles Körperlichen, das und insofern es dies Körperliche als energetisch ausgedehnt und selbstformativ bestimmt sein läßt*; ‚energetisch ausgedehnt' aber meint: als sich bewegend, wobei letzteres vorrangig anderbezüglich, nachrangig (auch) selbstbezüglich meinen kann. – Es ist evident, daß unter ‚Materie' hier nicht die träge bzw. schwere Masse verstanden, sondern ein weiterer Bergriff vermeint ist, der alle Energieformen mit-einbegreift. Prinzipientheoretisch gesehen – was übrigens den Objektbereich der Physik wesentlich überschreitet – ist mit dem Definitionsstück des ‚Selbstformativen' auch derjenige Sachgrund vermeint, der die jeweilige Formbeschaffenheit (Formativität) der je betreffenden Energieart, in ihrem möglichen Zusammenwirken, sachmöglich sein läßt. – In dieser Sichtweise ist es dann nicht mehr erforderlich, für die unter-

---

[17] Mathematisch dürfte hier übrigens nur mittels adäquater Limestheoretisation, natürlich hinsichtlich der je relevanten Gleichungsformalismen, z. B. chaostheoretischer, aber auch fraktaler Art, weiterzukommen sein. – Und man könnte sich vielleicht auch fragen, ob der betreffende Grenzwert selbst, für sich betrachtet, nicht mittels einer fuzzylogischen Operation – über die Cauchy-Weierstraßschen Überlegungen zur Grenzwertlichkeit hinaus – in Gestalt eines absolut ‚erfüllten' Limes einen ähnlichen Status einnehmen könnte, wie ihn beispielshalber die Axiomatik der imaginären Zahlen gegenüber derjenigen des Zahlkörpers R einnehmen. – Freilich sei zugestanden, dies Ganze ist ziemlich spekulativ.

[18] Bekanntlich ist die Theorie einer sog. Mitursächlichkeit (Komprinzip-Lehre), von Aristoteles begründet und erstmalig thematisiert, von der lateinischen Scholastik bis in die Barockzeit hinein breit und ausführlich ausgebaut worden.

schiedlichen Formen des Lebendigen, Intelligenten und Reflexiven jeweils neue Niveau-Prinzipien einzuführen; vielmehr genügt der grundsätzliche Sachaspekt der Selbstformativität in seiner Selbstpotenzierung, um die genannten Fungierensebenen zu ermöglichen. Das einzige, was dazu weiter erforderlich erscheint, ist die Variationsmöglichkeit der Bezugsweisen (modi relationis): Hier lassen sich auf- und ineinandergeschachtelte Stufen von Anderbezüglichkeit hin zu Selbstbezüglichkeit hin entwerfen, welche die ganze Breite z. B. evolutiver Formhierarchien von den Ermöglichungsgründen her abdecken.[19]

V. Eine Anwendung inbetreff des Verhältnisses von Gehirntätigkeit und Reflexiv-Bewußtsein

21. – Der Metzingersche Entwurf einer umweltmodellierten Einbettung von Selbstmodellen auf naturaler Grundlage scheint nun, reflektiert man einmal die von seinem Urheber vorberichteten Problemdisponierungsäußerungen mit Axiomatikrang genauer, eine in ihrem Erklärungsanspruch totale Naturalisierung, d. h. Rückführung aller wesentlichen Intelligenzleistungen auf biologische, hier also gehirnphysiologische, sowie folgerichtig sodann die Rückführung aller derartigen biologisch erklärbaren Intelligenzleistungen auf biophysikalische Ursachen, zu vertreten. Damit läge letztlich ein, wenn auch gemäßigter, Physikalismus vor mit einem von dem soeben hier neu eingeführten sich charakteristisch, wie zuvor in Abschnitt II. dargelegt, unterscheidenden Materiebegriff. – Die Frage wäre nun, ob bzw. wenn ja, inwieweit der einer solchen Auffassung zugrundeliegende Materiebegriff das leistet, was er leisten soll, nämlich einen notwendigen, d. h. unausweichlichen, sodann zureichenden und endlich womöglich auch ausschöpfenden Grund für die in Frage stehende Naturerscheinung anzugeben. Als letztere figuriert aber das Selbstbewußtsein als solches, d. h. also als einem Subjekt notwendigerweise zuzuordnendes Bezugsein, das als solches (als solche Bezüglichkeit) einem Wissenssubjekt in seinem umfassenden Weltbezug immer zugleich die unbezweifelbare Gewißheit seiner selbst, als eines Interessen bündelnden, d. h. ordnenden, spontan setzenden, unhintergehbaren, d. h. zugleich auch: *sich* nächsten Bezugspunktes. Der Name dieses letzteren muß nicht notwendig schon ‚ich' sein, zweifelsfrei aber ist dieser Bezugspunkt ein ‚Selbst'[20].

---

[19] Es erscheint fast überflüssig, die entsprechenden Stufen hier noch einmal zu nennen: Quanten, Nuklei, Atome, Moleküle, Zellen, ‚Organe', Organismen, Gehirnwesen bzw. Intelligenzen (Sachbewußtsein), Selbstbewußtsein (Bewußtsein des Bewußtseins), Reflexivität (Bewußtsein des Bewußtseinsbewußtseins: d. h. formaliter).

[20] Es sei an das in Anm. 2 Gesagte erinnert, daß man einer ganzen Reihe höherer Tiere sicherlich kein ‚Ich', wohl aber ein Mindest-‚Selbst' wird zusprechen wollen, da ihnen z. B. eine naive namentliche Identifizierung vertraut scheint.

22. – Diese gesamte Tätigkeit nun ist in ihrer Was-Beschaffenheit – also dem Gesamt alles unter dem Begriff ‚qualia' zusammenfaßbarer objekthaften Bezugspunkte (entia referentia) – „phänomenal" (erscheinungshaft), was natürlich unmittelbar für alle von dem betreffenden Subjekt entworfenen Modelle ebenso gilt. ‚Phänomenal' meint dabei den Sachverhalt, daß die Weltsicht eines erkennenden Subjekts grundsätzlich und immer durch das fundamentale Daseins- bzw. Lebensinteresse des betreffenden Subjekts bestimmt ist. Dies gilt für alles Lebendige, von den Einzellern über Pflanzen und Tiere bis zum Menschen. Das meint, daß ein jedes derartig interessierte Wesen (subjectum) seine eigene Weltsicht ursprünglich, also ohne sich dieser Relativität seiner Weltsicht bewußt zu sein (soweit eine ‚Bewußtwerdung` überhaupt infrage kommt), als die schlechthin maßgebende setzt. Erst durch eine betreffs des Problembewußtseins und der Methode mehrfach reflektierte kritische Sichtweise hat sich die auf unmittelbare Anschauung und die ihr zugeordnete Ursächlichkeitsoption gegründete Weltsicht als naiv enthüllt. Gegenüber der durch kritische Rationalität gegründeten wissenschaftlichen Weltanschauung erhielt jene Weltsicht den Anschein eines ‚Als ob'. ‚Phänomenal' als erscheinungsgegründet wurde so auch für eine reflektierte Rationalität zu einer Art von ‚Vorstadium' gegenüber der eigentlichen, wissenschaftlichen Sichtweise.[21]

23. – Mehr im einzelnen zeigt sich dies mit besonderer Hinwendung zum erkenntniswissenschaftlichen Problembewußtsein in der Weise, daß in der bekannten physiologischen Filtertechnik die ungeheuren Datenmengen aus der Umwelt nach besonderen Wahrnehmungsgesichtspunkten ausgesondert, nach entsprechend Vitalinteressen zugeordnet, auch dementsprechend gespeichert und für Ordnungabläufe höheren Grade aufbereitet werden. Diese letzteren stellen ihrerseits in ihrem zugleich (demokratisch) nebenwie übereinandergestellten Wirkensgefüge eine dynamische Hierarchik dar, die als auf ein, normalerweise[22], letztlich einziges inneres Bezugszentrum, auf den höheren Rängen der Lebewesen also ein *Selbst* – was ja, wie gesagt, noch keineswegs schon ein ‚ich'-Bewußtsein mit einschließen muß –, sich bezogen erweist. Diese Wirken hinwiederum ereignet sich wesentlich derge-

---

[21] Vgl. die Lit. von Metzinger, wie in Anm. 1 und 4 referiert, bes. in den jeweils ersten Abschnitten.

[22] Einen Einblick in das, was hier zugunsten eines außerordentlich komplex in sich harmonisch abgestuften In- und Miteinanders kognitiver Arbeitskreise vermieden wird, zeigen die sog. Inselbegabungen (savants), bei welchen sich in der Regel bei hoch gestörtem Alltagsbewußtsein (nicht selten liegt Autismus vor) Sonderbegabungen allergrößten Ausmaßes zeigen, so z. B. Rechenkünstler, die im Kopf aus achtzehnstelligen Zahlen spontan dritte oder vierte Wurzeln ziehen, den Inhalt der Enzyclopaedia Britannica, der Colliers Encyclopedia sowie, wofern des Deutschen mächtig, der großen Brockhaus-Enzylopädie zusammengenommen bis in buchstäblich alle (!) Einzelheiten hinein gegenwärtig haben, u. ä. dgl. mehr. – Vgl. dazu die Fernsehreihe: Expeditionen ins menschliche Gehirn, auf dem Sender: arte jeweils von 19.00 bis 19.45 in der Woche vom 20. 23. Februar 2006.

staltig, daß die vonseiten der Umwelt gewonnenen Erkenntnisdaten sich als ineinander gestufte, nämlich auch erinnerbare, ‚Vergewärtigungen' einem entsprechenden Bewußtsein artikulieren (Metzinger spricht hier von ‚praesentational' und ‚repraesentational'[23]). Eben hierin aber zeigt sich noch einmal der erscheinungshafte bzw. Phänomenalitätscharakter dieser gesamten Operativität, die dann ja auch die sog. ‚natürliche' Weltsicht etwa eines vorindustriellen, d. h. nicht durch die moderne wissenschaftliche Weltsicht bestimmten Menschen ausmachen dürfte. – (Dabei sei nicht bestritten, daß es auch schon in vorindustriellen Hochkulturen auf kritische Vernunft gegründete Wissenschaftlichkeit gegeben hat, wie die alten Griechen, um nur einen derartigen Fall zu nennen, erwiesen haben. Allerdings haben sie bzw. als ihre Schüler die Römer – ebensowenig wie übrigens auch die Chinesen, von den Indern nicht zu reden –, den Schritt zur eigentlichen Massentechnologie in Gestalt technischer Selbstläufe auf breitester Basis nicht gewagt.)

24. – Metzingers Kenntnis der sinnes- und gehirnphysiologischen Gegebenheiten erscheint bewundernswert, so insbesondere seine Darstellung des Zusammenspiels der verschiedenen operativen Ebenen zum Zweck der Erstellung eines dem jeweiligen Subjekt und seinem Interessenhorizont dienlichen Gesamtumwelt-Bildes. Dabei wird im Zuge einer Analyse dieses Zusammenspiels die Arbeitsweise mannigfacher Rückkopplungen auf verschiedenen Ebenen sowie zwischen solchen in ihrer Konstitutionsleistung für das phänomenale Bewußtsein völlig zu Recht herausgestellt. Es zeigt sich, daß so bestimmte Akte der Objekterkennung zugleich mit dem ihnen zugehörigen Bewußtseinsstatus sowie ferner bei zusätzlichen operativen Bedingungen vonseiten des involvierten Subjektteils das Entsprechende hinsichtlich der Selbst-Erkenntnis ‚in nichts anderem' bestehen können als in einem sich von mehreren unterschiedlichen operativen Ausgangskomplexen auf eine Zusammen-Fokussierung hin konstituierenden Wirkensgang, der dann außer seiner gehirnlichen neuronalen Verschaltung höheren Ordnungsgrades auch eine Koinzidierung intentionaler Art vollzieht. – Bis auf eine jeweilige ‚einsame' Spitze verläuft dieses ganze Wirkensgeflecht unbewußt. Da nun unser Bewußtsein in seinem Selbsterleben aber etwas Dauerndes ist, muß angenommen werden, daß die soeben knapp skizzierte operative Zerebralität stets und ständig im Vollzug begriffen ist. – Bedenkt man, daß hier im Ganzen, also Stammhirn, Klein- und Großhirn mitsamt dessen Rindenbereich zusammengenommen, rund einige 10^{12} Neuronen (andere Schätzungen besagen anderes) mit jeweils durchschnittlich 10 Verbindungen zu anderen ihresgleichen, also insgesamt rund 10^{13} Aktivitätselemente agieren, so wird das über eine sog. harmonische Gesamthierarchisierung dieser Aktivitäten soeben Gesagte wenigstens im Umriß verständlich. Immerhin ist es eine völlig durchschnittliche menschliche Gehirnleistung, im Lauf eines Lebens von etwa 80 Jahren, die auf je 3 Ereignissekunden projiziert, geschätzt rund 24^{22} Ereignisaktivitäten umfaßt; andere Schätzungen liegen

[23] Siehe in der Lit. von Anm. 21 passim.

noch höher[24]; Zahlen, die schon im hochastronomischen oder auch kernphysikalischen Bereich liegen.

25. – Es wäre nun weiter zu bedenken, wie bei einer derart unvorstellbaren Breite der unsere Bewußtseinsvorgänge elementarerweise ermöglichenden Grundlage in Gestalt unserer Gehirndynamik[25] deren Komplexionsvorgänge ablaufen bzw. welcher Leistunghöhe sie fähig sind. Kombinatorisch erzeugen die netzwerkartig verlaufenden Verbindungsvorgänge bekanntlich ein exponentiell Vielfaches der zugrundeliegenden Arbeitselemente. – Nun haben wir im Abschnitt über einen Neuen Materiebegriff im Quantenkontext schon als auf einen unumgänglichen Definitionsbestandteil auf das Potential, die Fähigkeit zur Selbstformgebung hingewiesen. Nicht anders waren ja die ursprünglichen, an sich schon hochkomplexen Funktionalstrukturen elementarer Mikrophysik zu verstehen. – (Der Begriff ‚Verstehen' in diesem Zusammenhang zeugt übrigens von unserer Grundeinstellung, die über die heute herrschenden Frageverbote im Zusammenhang mit dem Frageobjektbereich der Physik hinweggeht.) – Man ist sicher zur Annahme berechtigt, im Lauf der Evolution hätten sich die sich solcherart schon auf der untersten, sog. ‚primitivsten' Entwicklungsstufe der Materie zeigenden Formgebungspotenziale auf evolutiv höheren, d. h. komplexeren Stufen der Entwicklung sodann erst recht als bestimmend erwiesen. Nehmen wir sodann mit einem gewaltigen Sprung das menschliche Gehirn zum betreffenden Thema, so muß man sicherlich mit einer proportional, d. h. einer exponentiell erhöhten Komplexitätsrate rechnen. – Doch handelt es sich hierbei nicht allein um eine rein quantifikativ einzuschätzende Leistung. Vielmehr dürfte mit einer überproportionalen Komplexitätssteigerung

---

[24] Die Auffassung, nur etwa 10% unseres Gehirnvolumens seien überhaupt normalerweise aktiviert und der Rest sei sozusagen überschüssiges unbenutztes Gefilde, ist nach heutigen Erkenntnissen sicher falsch. Man muß nämlich berücksichtigen, daß einige dieser Inselbegabungen durch Unfälle bei vorher ganz Normalen hervorgerufen wurden. Es werden normalerweise also ungeheure Mengen von schon aufgenommenen Wahrnehmungen im Interesse einer anderen, höherer Ordnung ‚abgeschaltet', wenn auch, wie es scheint, nicht total ‚vernichtet'. – In diesem Zusammenhang ist wohl auch wichtig der Hinweis, daß etwa 99% unserer Gehirnleistung unbewußt verläuft.

[25] So gut zusammenfassend: Cl.Chr. Carbon, Konnektionistische Systeme … (Magisterarbeit an der Universität Trier 1999), 30: Das menschliche Gehirn fungiert komplex, nichtlinear, erzeugt autoassoziative Neuronenverbindungen, arbeitet mit sich selbst rückkoppelnder (rekurrenter) Netzstruktur, hat eine enorm hohe Arbeitsgeschwindigkeit, die Befähigung zu selbstkorrigierender Fehlertoleranz, aufeinandergestufte Verallgemeinerungskompetenzen sowie die Befähigung, Gedächtnisleistungen unterschiedlicher Art auszubilden. – Ferner verdient Erwähnung die sehr instruktive und zugleich dem naturalistischen Standpunkt gemäßigt kritisch gegenüberstehende Arbeit von H. Lenk, Kleine Philosophie des Gehirns, Darmstadt (wbg) 2001, in der vor allem auf die operative Schematisierungssystematik des Gehirns eingegangen sowie darauf fußend die hochkomplexe Prägungs- und Interpretierungsarbeit unseres ‚Anfangs'-Bewußtseins aus philosophischer Warte analysiert wird.

bei begrenzten Mitteln das Erfordernis einer ebenso *überproportionalen Steigerung* der *Strukturationssystemik* dringend werden. Es bestünde demnach – so die These – keine Ähnlichkeit im Sinne einer Homomorphie, oder gar Isomorphie, zwischen Elementarebene und den überproportional komplexen ‚Ableitungs'-Kontexten. Das aber vermeint, insoweit die betreffende Systematik an die Grenzen einer bestimmten Strukturationsfähigkeit gelangt sein sollte, andererseits der dringende Bedarf einer entsprechenden Strukturierung besteht, daß die Ordnensprinzipien selber und als solche eine nach dem sog. Ökonomieprinzip verlaufende innere Neuformung, aber dies sodann nach gewissen Regeln der Grenzwertstruktruation, zu durchlaufen hätten.

26. – Letzteres Prinzip läßt sich wie folgt definieren: Es regelt, daß und wie in bezug auf einen Prozeß bei einem bestimmten Maß an Mitteln – sachlicher und zeitlicher Art – mit einem Mindestmaß an Aufwand (der thematisch benötigten Energie) ein Höchstmaß an Ergebnissen, zugleich mit einem gleichen Maß an Sicherheit – (z. B. gegenüber sachthematisch bedingten Fehlern oder zeitlicher Schwächung) –, für die bestmögliche Dauer erzielt wird. Wird es vollständig befolgt, so folgen für gewöhnlich auch unter ästhetischen Gesichtspunkten optimale Resultate. Darin einbeschlossen ist somit die grundsätzliche Vereinfachung des (Über-)Mannigfaltigen, so z. B. vermöge je möglichst sinnvoller ausgewählter instrumenteller ‚Abkürzungen' (und ‚Abkürzungen der Abkürzungen), verbunden mit der Aussonderung und Beibehaltung des Wichtigsten bzw. jeweils Wichtigeren sowie unter Wahrnahme des grundsätzlichen Reichtums von Belang. – Mit Bezug auf die Elementarbeschaffenheiten der Materie wird man ein inneres Potential eben dieses Prinzips als sachwesentlich ansetzen müssen. Ohne dies würde beispielshalber die Grundordnung der Quantenwelt gänzlich widersinnig, denn diese durch Zufall erklären zu wollen, wäre ein geradezu unverfrorener Schlag ins Gesicht jeder Vernunft. Doch was schon auf der elementarsten Ebene gilt, gilt erst recht auf den höheren Funktionsebenen. – Man wird also zu Recht auch von einer eigentümlichen instrumentellen Hermeneutik unserer Gehirntätigkeit gemäß eben dieser Prinzipialität sprechen können: Es ist also immer und grundsätzlich die Art und Weise, das ‚Wie' beliebiger Leistungsabläufe, welches den Rang innerhalb der Gesamthierarchie des Evoluierten wie Evoluierbaren festlegt.

27. – Es zeigt sich, daß die Evolution im Großen wie im einzelnen sich nach diesem Prinzip richtet; man wird also mit Fug und Recht annehmen können, daß die Entwicklung des menschlichen Gehirns mit allen Implikationen ebenfalls durch dies Gesetz bestimmt gewesen ist – und noch weiter bestimmt wird.[26] – Wenn man weiter anhand des in Abschnitt IV. Gesagten annimmt,

---

[26] Ein exkursartiger Hinweis für Letzteres: Jüngste Forschungen von Anne Dambricourt und Marie Josèphe Deshayes haben ergeben: Bei der Entwicklung des menschlichen aufrechten Ganges gibt es seriöse Indizien, die gänzlich unabhängig von der Umweltlage dafür sprechen, daß durch entwicklungsgeschichtlich

daß Materialität eine ursprüngliche Formierungsprinzipialität unmittelbar und wesenhaft einschließt, so wird man schließlich annehmen können, daß bei einer kombinatorisch derartig großen Anzahl von Permutationen in Gestalt von elementaren Prozeßschritten (als ‚Elementen') ein proportionales Gefüge formaler Strukturen resultiert, das in seiner Gesamtbeschaffenheit im Vergleich mit unseren makrophysikalisch zur Verfügung stehenden Quantifikationen als ‚qualitativ' zu bewerten wäre, da einer anderen kategorialen Ordnung betreffs der – (auch quantitativen[27]) – Zuordnungsweise angehörig. Die hier belangvoll werdende Kategorie ist forschungslogischer Natur. D. h. sie betrifft die Art und Weise, wie das Forscherkollektiv, das sich einer unerwartet mannigfaltigen und unübersichtlichen Klasse von Kontexten gegenübersieht, darauf reagiert. Hier geht es natürlich nicht um irgendwelche geschichtlich faktischen Geschehnisse, sondern um den theoretischen Idealfall. Das würde optimalerweise die Einführung einer heuristischen Strategie eines antizipierenden ‚Als-ob' bedingen, auch wenn dies im Vernetzungsbezug dann eine gewisse Umschärfe mitbeinhalten würde, und diese dann methodologisch als vergleichsweise ‚qualitativ' eingestuft werden könnte.

28. – Darüber hinaus aber wäre im Sinne der genannten Grenzwertstrukturation an Forschungsergebnisse von Fr. A. Popp sowie von H. Haken anzuknüpfen bzw. diese für unsere Problematik zu verwerten. – Um mit letzterem als dem Begründer der *Synergetik* zu beginnen, so wird man außer dem schon im Exkurs (Abschnitt IV.) unter dem Stichwort der Materie angegebenen Definitionsstück der Selbstformativität sowie dem hier kurz zuvor definierten Ökonomieprinzip – (auch als Sparsamkeitsprinzip diskutiert; zutreffender dürfte jedoch die Bezeichnung: Vervollkomnungs- oder Vollkommenheitsprinzip sein; dabei darf dies allerdings nicht auf sog. ‚ontologische' oder ‚entitative' Kontexte eingeschränkt gedacht werden) – als zusätzlich dem Formierungspotenzial von Materie die Fähigkeit zur Synergie zu subsumieren haben, d. h. zum spontanen Zusammenwirken mit Resultierung eines höheren Ordnungsgrades der Ergebnisse als zu Beginn des betreffenden

---

mehrfach aufeinander folgende Krümmungsschübe des Keilbeins – im Sinne einer hyperbolischen Geometrie – im mittleren Schädelbereich eine sachlich primäre Vergrößerung des Schädelvolumens und als zeitlich unmittelbare (Mit-) Folge davon die Aufrichtung des Gehverhaltens stattgefunden hat – und aller Wahrscheinlichkeit nach noch weiter stattfindet.

[27] Dies besagt, daß hier derart viele und untereinander mannigfaltig variierende Ineinanderschachtelungen samt ihren zugehörigen Bezugsvielheiten als ein insgesamt flexibel miteinander kommunizierendes Ganzes fungent sind, daß die uns aus der Makrophysik und aller darauf aufbauenden Wissenschaften vertrauten Maßkriterien überholt bzw. übertroffen erscheinen. Es scheint also schon so zu sein, daß bei Überschreiten bestimmter Grenzen sich – zumindest in unserer sog. Alltagserfahrung, insoweit sie makrophysikalisch begründet erscheint – Quantität in Qualität umschlägt; selbstredend handelt es sich hierbei keinesfalls um einen Umschlag in der Sache an sich, sondern um einen solchen, der und insofern er unseren sachlichen Zugriff auf das Phänomen betrifft.

Prozesses.[28] – Vermittels ihrer wird unter anderen Ergebnissen eine sinnvolle Erklärung für die evolutive Kontinuierung von schon einmal ‚gefundenen' (relativen) Bestlösungen in der genetisch gleichen Entwicklungsreihe angegeben. – Es scheint, daß hier auf wissenschaftlich einwandfreier Basis ein Entwicklungsmuster entworfen worden ist, das sich von krude naturalistischen Modellen z. B. behavioristischer Provenienz wesentlich unterscheidet.

29. – Fast noch revolutionärer erscheinen die Forschungsergebnisse von Fritz A. Popp. Sie können unter dem Begriff der *Biophotonik* nur unzureichend zusammengefaßt werden, da damit nur eine eher ‚technische' Seite seines Forschungsbereichs angegeben wäre. Das damit sachzugleich mitgesetzte Konzept ist das eines quantenbiologisch gestützten ganzheitlich dynamischen Ordnungsgeflechts[29], in welchem und vermöge dessen sich nicht nur der jeweilige Teil im Ganzen, sondern auch das Ganze als solches (!) im Teil – (holografisches Prinzip!) – abzubilden fähig ist. Das impliziert ein holistisches negentropisches Operationsniveau der Bio-Operatoren auf biophotonischer Netzwerkbasis. Derartige biophotonische Zustände zeichnen sich nun dadurch aus, daß die gemäß der bekannten Kopenhagener Deutung einander ausschließenden Quantenmodelle hier nun in einer eigentümlichen Weise sich synthetisch zu figurieren imstande sind.[30] Anders gesagt, handelt es sich auch um translinear dynamische hochkomplexe Strukturganzheiten negentropischer Art, die und insofern sie ‚am Rande' echt-chaotischer Kontexte fungieren.[31] – Das altdarwinistische, in jüngster Zeit aber erneu-

---

[28] Vgl. H. Haken, Erfolgsgeheimnisse der Natur, Synergetik: Die Lehre vom Zusammenwirken, Reinbek b. Hamburg (rowohlt) 1995; ders./M. Haken-Krell, Gehirn und Verhalten, Stuttgart (DVA) 1997.

[29] Damit sind nicht die bekannten Versuche in dieser Richtung von J. C. Eccles und F. Beck, auch nicht die Überlegungen von R. Penrose zur Sache gemeint. Zwar sind die Überlegungen der Genannten hinsichtlich der Einbeziehung quantendynamischer Prozesse, und zwar auf biodynamische Weise, die sich von der ‚gewöhnlichen' Weise der Quantenphysik unterscheidet, insgesamt interessant; doch erscheint ihre Konzeption der gehirnphysiologischen Umsetzung unzureichend.

[30] Vgl. M. Bischoff, Biophotonen, Das Licht in unseren Zellen, Frankfurt/Main (Zweitausendeins) 11. Aufl. 2001, z. B. 207 ff., 212 ff, ferner zu den Chladnischen und Jennyschen Klangfiguren: a. a. O. 217–221. – Die ansonsten durchaus seriöse Darstellung von Bischoff hat freilich einen kleinen Schönheitsfehler dort, wo er das Verhältnis Materie-Geist im engeren Sinne thematisiert. So sind die Bezüge z. B. auf A. A. Cochran betreffs rudimentärer ‚Willenskraft' in der Materie schlichtweg unseriös, ebenso der Hinweis auf des Anthroposophie-Gründers R. Steiner bio-ätherische Spekulationen im gleichen Zusammenhang. Im gleichen Kontext die Namen W. E. Wernadskijs und D. Bohms anzuführen, tut beiden letzteren allerdings sicherlich Unrecht. – (Daß an einer Stelle sog. Aristoteliker mit Demokriteern verwechselt werden <z. B. 166 f.>, mag man bei der im bio-medizinischen Bereich sonst durchgängigen Seriosität durchgehen lassen.)

[31] Vgl. v. Verf.: Deskriptive Prozessualität und systemischer Formbegriff, in: System & Struktur Ein – weiterer – Beitrag zur Gehirn-Geist-Debatte, in: System & Struktur, Neue Zeitschrift für spekulative Physik, XI/2 (2005) 39–88, bes. 40 f.

erte – (z. B. von Dworkin u. a.; ein strikt darwinistisches Evolutionsbild ist ja im übrigen letztlich nichts als die Folge eines konsequenten Naturalismus) – Konzept eines ‚Kampfes ums Dasein' wird hier zu einer, durchaus in ihrer Auswirkung eingeschränkten, Teilbasis für darauf sich aufstufende Evolutionsschübe struktural ganz anderer, nämlich symbiotischer Natur. Intelligente Kooperation als Mittel evolutiver Perfektionierung ersetzt hier das Konfliktmodell.[32]

VI. Eine Kontroverse und ihre Auflösung I.°: Apologie des Subsistenzstandpunktes

30. – Übersetzt man nunmehr den hier soeben beigezogenen Ideenkomplex in einen entsprechenden gehirntheoretischen bzw. -philosophischen Kontext, dürften die extrapolierbaren Ergebnisse gegenüber der hier schon in Abschnitt II. einer Kritik unterzogenen Einstellung revolutionär sein. – Vergegenwärtigen wir uns gewisse Konsequenzen, die sich der Sache nach gehirnphilosophisch aus diesem Standpunkt ableiten lassen und die auch tatsächlich jüngst explizit vertreten worden sind: Es ist die Verabsolutierung eines gänzlich ichfreien, rein ‚sachlichen' Bewußtseinszustandes.[33] Metzinger ist nicht der einzige, dem Anschein nach aber der systematisch konsequenteste Vertreter einer Philosophie, die den Standpunkt einer Weltperspektive aus der Sicht der ersten Person als Unterfall einer solchen aus der Position der dritten Person interpretiert. – Im Folgenden soll somit zunächst eine Apologetik der These menschlicher *Subsistenz in Personform* geleistet und sodann ein konstruktiver Entwurf, d. h. ein eigener Beweisgang in systematischer Absicht vorgelegt werden.

31. – Die Metzingersche These besteht darin, die philosophischen Implikationen vieler merkwürdiger, auf genetisch bedingten Fehlern bzw. solchen des Stoffwechsels beruhenden Bewußtseinsstörungen mit äußerster Folgerichtigkeit herauszuarbeiten. An derartigen Störungen zählt er u. a. auf: Patienten mit Phantomschmerzen, auch solchen eingebildeter Art (!), sog. Neglect-Patienten, die eine Körperseite nicht mehr als die ihrige erleben, Prosopagnosiepatienten, die sich nicht mehr im Spiegelbild zu erkennen vermögen, Patienten mit Capgras-Syndrom, demzufolge der Patient glaubt, sein Freund oder Lebenspartner sei durch einen genau gleichen Doppelgänger ersetzt, oder Patienten mit Cotard-Syndrom, die von ihrer Nicht-Existenz überzeugt sind. – Alle diese u. ä. Erscheinungen dürfen nicht mehr, wie sonst üblich, von der Philosophie des Bewußtseins randständig behandelt oder

---

[32] Vgl. z. B. bei Bischoff 236 ff. u. ö. – Verf. hat aber schon vor geraumer Zeit den Faktor des Spiels als allgemeinen evolutiven Entwicklungstreibsatzes herausgestellt, in: Metaphysische Untersuchungen, Meditationen zu einer Realphilosophie, Bern/Frankfurt(M)/New York/Paris (Lang) 1987, bes. die III. Meditation.

[33] So Th. Metzinger, Being No One, Cambridge, MS. (MIT-Press) 2004.

schlicht nichtachtet werden; vielmehr sollten sie einmal in das Zentrum der Betrachtung gerückt werden. – Die Schlußfolgerung Metzingers besagt: Unser gesamtes Selbst-Bewußtsein ist nur dann ‚gesund' und ‚natürlicherweise vollkommen', wenn und sofern seine naturalen Grundlagen, d. h. also die Gehirnoperationen in ihrem ‚von Natur aus gesollten' operativen Gleichgewicht sind dergestalt, daß unser Normalbewußtsein resultiert. Diese gesamten Gehirnoperativitäten – so Metzinger – sind aber letztlich nicht anders denn als bio-*physikalisch* konditioniert zu denken. Die genannten Krankheitszustände rühren hingegen von ganz spezifischen Ausfällen der für das jeweilige ‚Gesundheitssyndrom' erforderlichen Wirkensfelder im Gehirn her. Das bedeutet also, wie schon soeben gesagt, daß unser Bewußtsein, bis in seine meistverfeinerten Spitzenleistungen hinein, schlechtweg *natural* ist. Zugleich erweist sich – und zwar gerade auch betreffs des reflexiven Selbstbewußtseins – unser Ichbewußtsein als ein durch besagte Gehirnoperativität bedingtes Modell. Dies umfaßt unser gesamtes Welterfassen, -erleben, -verarbeiten. Das Gehirn arbeitet bei der Erzeugung dieses Weltmodells derart schnell und perfekt, daß wir normalerweise gar nicht merken, daß wir die Welt in einem Modell wahrnehmen, und uns – theoretisch und praktisch – ihm entsprechend verhalten. Und auch unser Selbst sei eine Art von Untermodell, das ebenso rasch in dies Weltmodell eingebettet werde. – Nochmals sodann: Bei Ausfall bestimmter Gehirnfunktionen ändert sich entsprechend unser – modellierendes – Fundamentalverhalten zur Welt, bis hin zu den soeben genannten krankhaften Ausfällen.[34] – Die endgültige Schlußfolgerung lautet dann: Unser gesamtes Selbst bzw. Ich verfügt nur über einen bloß ‚*erscheinenden*' sog. Kern, dem keinerlei echte Subsistenz zukommt.[35]

32. – Sucht man in der europäischen Philosophiegeschichte nach Vorläufern, so wäre z. B. an D. Hume zu erinnern. – Rein assoziativ gesehen, könnte man hier aber auch, als an eine weltanschauliche Verortung, an gewisse buddhistische Positionen denken; der Buddhismus aller Spielarten lehnt ja bekanntlich die individuelle Personkonzeption, wie sie weithin in der abendländisch-europäischen Philosophie vertreten wird, grundsätzlich ab. Differenziert man außerdem zwischen mancher späteren, nicht selten mythologischen, Zutat und der eigentlichen zentralen Lehre des älteren Buddhismus – des sog. ‚Kleinen Fahrzeugs' –, so ergäbe sich auf der theoretischen Ebene durchaus eine gewisse systematische Verwandtschaft zur Metzingerschen Position; die praktische Seite auszufüllen, bliebe freilich ein Desiderat.

33. – Im Sinne einer thesenkritischen Apologie des Subsistenzstandpunktes kann und muß die hier zuvor schon (in Abschnitt II.) gegebene Kritik ihre konkrete Anwendung finden. – In bezug auf genannte Inhaltlichkeit läßt sich zunächst ein empirio-phänomenalistischer Diskurs führen: Nähme ich auch den kartesischen Gedanken für mich in Anspruch, so wird in der Regel

---

[34] Op. cit., 3 erste Kapitel.
[35] Op. cit., passim.

an dieser Stelle von der die Subsistenz verteidigenden Seite ein dem kartesischem ähnlicher Beweisschritt vorgebracht: Indem „ich denke, bin ich."[36] – Nun läßt sich einwenden, dies hänge ja in erster Linie von meiner gehirnphysiologischen, d. h. von biophysikalischen Faktoren ab, sei also letztlich Materie-bestimmt und unterliege damit allen Kontingenzen der Materie. Wenn ich z. B. gehirnkrank würde, fiele eben diese Subsistenz verteidigende Meinung gänzlich dahin. – Empirio-phänomenalistisch wäre dem nur entgegenzuhalten, daß dann immer noch unzählige Andere diese Einsicht haben könnten. – Der Gegeneinwand wäre, daß theoretisch jeder Einzelne derselben ebenfalls, ja irgendeinem unvorhergesehenen Ereignis zufolge Alle gehirnkrank werden könnten, der Gedanke an eine Individualsubsistenz damit gänzlich aus der Welt verschwunden wäre. – Gewiß ist dies eine schwache Argumentation; doch wird sie gelegentlich so vonseiten der Gehirnforschung vorgebracht.

34. – Triftiger und tiefdringender erscheint aber die Überlegung, was besagter Phänomenalität, Erscheinungshaftigkeit letztlich zugrunde liegt. Im Rückgriff auf das im Abschnitt II. Analysierte kann festgestellt werden: Dem thetischen Befund, alles Ich- bzw. Selbsthafte sei nichts anderes als ein bewußtseinskontingentes ‚Phänomen' auf gehirnphysiologischer Basis liegt eine Unterscheidung zwischen derartig Erscheinungshaftem und Nicht-Erscheinungshaftem, sagen wir: Subsistentem, zugrunde. Auch angesichts einer Relativierung des kartesischen Arguments in der Weise, daß alles Bewußte nichts anderes als eine Spiegelung seiner selbst modellhafter Art sei, bleibt dennoch bestehen: Eine solche Differenz ist in diesem Zusammenhang von unmittelbarem Belang aber auch hinsichtlich des mit den Begriffspaaren z. B. von gültig-nichtgültig, authentisch-nichtauthentisch, relativ-absolut, schließlich auch: modellierend und modelliert Vermeintem. Die Frage ist aber doch sofort, was diese Unterscheidungen letztbezüglich *eindeutig* macht.[37]

---

[36] Bei Descartes vgl.: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen, übers. u. hrsg. v. A. Buchenau, Hamburg (Meiner, PhB27), 1954, 2. Med. Nr. 3., S 18 (Orig.- Pag.): Die Widerlegung eines allmächtigen Betrügers durch den Schluß: „Nun, wenn er *mich* täuscht, so ist also unzweifelhaft, daß *ich* bin." Und etwas später: Es sei unmöglich, „daß ich nichts bin, solange ich denke, daß ich etwas sei." Ferner noch: NNr. 7.–9., S. 21 (Orig.-Pag,). – Genau hiergegen aber wird das auf dem Cotardschen Syndrom fußende Argument gewendet.

[37] Und übrigens, damit es nicht in Vergessenheit gerät: Die Frage, wie ein in seiner gesamten Arbeitsweise gänzlich nicht-bewußtes Organ – und aufgrund dieser seiner Beschaffenheit muß man das Gehirn als ein Organ, letztlich wie jedes andere unseres Organismus bezeichnen – dann Bewußtsein, genauer jedoch: reflexives, d. h. also mehrfach selbstpotenzierend (!) rückbezügliches Bewußtsein als für sich autark (!) zu erzeugen vermag: wie diese Frage im Sinne des Naturalismus ohne schleichenden, die spezifische Differenz in der Sache völlig grundlos niederreißenden, Kategorienübergang lösbar sein soll, wird auch von Metzinger, wie von allen Naturalisten, in der Sache keinesfalls geklärt.

35. – Bei genauerem Hinsehen wird somit sehr rasch klar: In Metzingers philosophischem Standpunkt, der die naturwissenschaftlich betriebene Gehirnforschung zur Grundlage seiner philosophischen Reflexion macht, verbirgt sich eben damit sowohl vonseiten der problemthematischen Dispositionssemantik wie auch der Methodologie ein unreflektiertes Moment. Das meint, es muß auf einen von der genannten These völlig übersehenen Punkt hingewiesen werden, nämlich daß auch bei vorausgesetzter Modell-Phänomenalität grundsätzlich und immer für alle und jede kognitive wie auch volitive Tätigkeiten stillschweigend das Postulat einer notwendigen und zureichenden Eindeutigkeit der betreffenden Artikulationen vorausgesetzt wird: Alles einschlägige Fragen und Antwortsuchen lebt und zehrt davon, mindesteindeutig zu sein, da sonst Alles in einem Wort und Begriffssalat unterginge. Schon die Verwendung der Begriffe, also der Wortbezeichnungen samt dem damit Vermeinten, setzt – gleichgültig, was auch immer sonst mit ‚transparenten' Welt- und Selbstmodellen der Fall sein mag – eine zureichende *noematische* Eindeutigkeit voraus. – Der Einwand, eine solche Eindeutigkeit sei auch wiederum rein pragmatisch, d. h. im jeweils betreffenden, nämlich nur in einem hinreichend allgemeinen – also von anderen solchen Dispositiven unterschiedlichen –, nicht aber in einem schlechthin allgemeinen Problemrahmen zureichend zu gewinnen: dieser Einwand krankt schon daran, daß überhaupt verschiedene Problemdispositive hinreichend eindeutig voneinander abzugrenzen wären. – Der weitere Einwand, aber gerade auch dies sei doch zerebraloperativ immer schon vorkonditioniert, geht am entscheidenden Punkt insofern vorbei, als auch für diesen Einwand schon sofort die gleiche Voraussetzung der funktionalen Vorauseindeutigkeit aktuiert ist. – Fragt man aber, was denn solche Eindeutigkeit, außer daß sie eben den Gebrauch von Termini und Begriffen affiziere, an sich selbst sei bzw. woher, aufgrund von was also ihr diese Eigenschaft zukomme, so ergibt sich, daß ihr ein theoretisch wohlbestimmtes Verhalten nichtwillkürlicher Art zugrundeliegt. Genauer läßt sich dies als Identitätsverhalten beschreiben. – Das wirft die Frage nach einer angemessenen begrifflichen Bestimmung von Identität auf. Zugleich aber wäre damit auch die Frage gestellt, inwiefern die durch solche Begriffe gesetzte Inhaltlichkeit überhaupt als zutreffende, als wahr, überhaupt als gültig angesehen werden könne.

36. – Das führt also sofort zur Frage nach einer treffenden Bestimmung der soeben genannten Begriffe. –– Entscheidend ist an dieser Stelle, welchem Szenario man folgt: **a)** Entweder man erklärt (ex definitione), alle vorgebrachten Gedanken, Begriffe, Urteile, Argumente seien doch wesentlich Wörter und Sätze und als solche unterlägen sie immer schon dem gehirnphysiologischen Vorbehalt (wie man es nennen könnte). – Oder aber **b)** man weist darauf hin, daß genau dem immer schon und grundsätzlich voraus das genannte Eindeutigkeitspostulat in Geltung sein müsse, wolle man überhaupt irgend etwas Sinnvolles und nicht beliebigen Unsinn sagen. – Noch einmal aber: Befindet man sich hier nicht doch in einem abzählbar endlosen Diskurs, der für keine Seite entscheidbar wäre? – Das Problem läßt

sich lösen durch die Frage, was denn bzw. aufgrund wovon hier überhaupt Eindeutigkeit in Geltung sei, gültig (als solche) fungiere. Die Lösung gelingt allein durch eine entsprechende Darstellung des mit Eindeutigkeitsgeltung Vermeinten *ACTÛ*: Und das wiederum verlangt nach einer zureichenden Gestalt der betreffenden Definition. – Dabei läßt sich die in der kartesischen Debatte gegebene implizite Definition ohne Schwierigkeit verbessern: Im Rückgriff auf schon hier zuvor einmal Gesagtes (in Abschnitt III., dort unter: Erstgenanntem) läßt sich darlegen: Identität ist dann gegebenen, wenn gälte: Irgendetwas Beliebiges (beispielsweise ein A), insofern ein solches (z. B. besagtes A), ist (fungiert als) notwendigerweise ein solches (A). – Man kann nicht dagegen einwenden, mit dem „Insofern"-Bestandteil der Aussage sei ja Identität stillschweigend schon vorausgesetzt – also gewissermaßen wie ‚von außen eingeschmuggelt' –; denn das in Gestalt des ‚insofern' Vermeinte statuiert erst ursprünglich die Grundbedeutung auch und gerade genau des Aussagebestandteils „ein solches". Und sachlogisch – nicht bloß zeitlich – zugleich ist damit ebenso unmittelbar auch schon die volle Bedeutung des Bestandteils „notwendigerweise" gesetzt. Dies vermeint also, daß irgend etwas, insofern (nur) ein solches, eben dies notwendigerweise – nämlich eben dieses solche – ist (als es fungiert).[38]

37. – Diese Einsicht ist in ihrer *Geltung* zunächst an und für sich gänzlich formal, ihr gegenüber verhält sich sachlogisch (oder semantologisch) jeder inhaltlich bezogene Hinweis, dieses oder jenes sei doch so und so, verhalte sich so und so, beziehe sich auf dies und das: als nachträgliches Beiwerk, das für die Geltung des derart Begriffenen gänzlich belanglos ist. – Die *Gültigkeit* des solcherart Erkannten ist sodann, wie ein jedes beliebige Gedankenexperiment leicht zeigt, gänzlich universal; es gibt nichts Tatsächliches oder Denkbares, auch nicht die ‚pragmatische Sistiertheit von Eindeutigkeit' selber, was nicht diesem Identitätsbefund von sich aus unterläge, und dies notwendigerweise. Dieser Tatbestand ist, weil und insofern Allem und Jedem notwendigerweise eine Mindest-Innenstruktur verleihend, transzendental. Mit diesem Satz ist das erste und umgreifendste Gesetz alles Wirklichen und Möglichen, alles Werdens und Seins, alles Sinnhaften, wie auch immer, und sogar auch noch des unterschieden Unsinnigen gegeben.

38. – Die Frage, inwiefern der besagte Sach- bzw. Denkverhalt sich dem Metzingerschen Modellierungsentwurf verweigert, beantwortet sich dann, insofern eine derartige Formalaktuosität für ihr actû-Fungieren einer ihr proportionalen Fundierung in Form eines betreffenden Potenzials bedarf, die (oder das) als solche(s) – zusammen mit ihrem actû-Status – nicht mehr dem grundsätzlichen Als-ob der besagten Modellierung unterliegt. Eine derartige Begründung aber ist wiederum als transzendental zu bezeichnen, –

---

[38] Sehr viel ausführlicher habe ich über diese Thematik gehandelt in: Allgemeine Strukturologie, Entwurf einer transzendentalen Formalphilosophie, (vgl. hier zuvor Anm. 11), sowie auch schon in: Immanente Transzendenz, Würzburg (Königshausen & Neumann), 1997.

(„Transzendental“ sei hier *definiert* als der Modus einer Beziehung, in welcher der terminus a quo aufgrund der ihm erstkonstitutiv eigenen Struktur oder Form die Beschaffenheit des Terminus ad quem in seinem Sosein sowie in einer damit verbundenen Prädisponierung seines Daseins derart bestimmt, daß das (solcherart strukturierte) Ganze dieser Beziehung, und zwar sodann in Gestalt ihres realen Resultats, von aller Wirkursächlichkeit unabhängig fungent erscheint.) – Die stetige ausnahmslose Aktuierbarkeit dieses Potenzials aber kann sodann als Aktuosität 2.ter Ordnung bezeichnet werden, welche (Aktuosität) die eigentliche, als-ob-transzendente Wirklichkeit des Ichs ausmacht.[39]

VII. Eine Kontroverse und ihre Auflösung II.: Kurzskizze der operativen Systemik des Gehirns; die Perspektiven der dritten Person; ein Infinitesimalmodell

39. – Im Sinne des zuvor angekündigten Konstitutionsentwurfs sei nun ein Vorschlag gemacht, wie bei aller zuzugestehenden ‚Naturalität‘ dennoch eine transnaturale Perspektive nicht nur als unverzichtbar, wofern man der Wesensganzheit des Menschen gerecht werden will, anerkennen muß, sondern auch einen Weg eröffnet, den Naturalaspekt mit besagter Transnaturalität zu verbinden. Dabei wird selbstverständlich das bisher (in: IV. Exkurs) über den Materiebegriff neu Eruierte und im Anschluß daran Auseinandergelegte mitverwendet.

40. – Wenden wir uns aber nun zunächst gewissen Grundtatbeständen der Arbeitsweise unseres Gehirns zu, soweit sie für einen hier als neu vorzuschlagenden Entwurf belangvoll sind. Freilich kann es dabei nicht ohne, z. T. metaphorisierende, Vereinfachungen abgehen.

(a) Das uns Vertrauteste dürfte wohl die *riesige Anzahl* der miteinander vernetzten Nervenzellen sowie die noch um Größenordnungen höheren Verbindungen unter denselben[40] sein. Nun ist wohl die Annahme nichts Neues, daß sich hier ein sehr altes evolutives Erfolgsschema auf seine besondere Weise wieder einmal neu aktualisiert hat, nämlich daß gewisse Probleme – hier also der Informationsweiterleitung – sich auf einfachste Weise durch zahlenmäßige Überproduktion der beteiligten Elementarkomponenten lösen lassen; man sieht, bei gewissen Mengen kommt es auf mehr oder weniger geringe, relativ gesehen, Verluste nicht

---

[39] Man mag hier den Kantischen Gedanken, daß das „Ich denke“ alle meine Handlungen begleiten können müsse (Krit. d. rein. Vern. B 132,), assoziieren; eine Begründung, wie hier gegeben, fehlt bei ihm bekanntlich. – Es ist hier nicht der Ort, auf die mannigfachen Auslegungen der in den §§ 17–26 der KrV von Kant gemachten Aussagen einzugehen, doch sei als auf eine der plausibelsten auf die aristotelisierende Auslegung mancher Neuscholastiker hingewiesen.

[40] Vgl. hier zuvor in Abschnitt V.‚Text von Nr. 36.

an. Selbstverständlich gilt dies auch für die Informationsschematisierung im Gehirn.

(b) Ein Zweites ist bekanntlich die *Parallelverarbeitung* der je betreffenden Informationslinien. Wie sehr viele pathologische Befunde gezeigt haben, ist das Gehirn ganz erheblich plastischer, das jeweilige Arbeitsschema viel flexibler als früher angenommen. Jedenfalls scheint eine vielfältig ineinandergestufte Rückkopplungsstufigkeit, die nun ihrerseits bei aller Komplexität auch eine nicht ganz geringe Robustheit der je zielgerichteten Arbeitserledigung aufweist, hier im Sinne des Ökonomie- oder prozessualen Vollkommenheitsprinzips darauf ausgerichtet zu sein, ein jeweiliges relatives Optimum zu ‚erwirtschaften'. Genau dies bezieht sich allem Anschein nach aber nicht nur auf das jeweilig ‚normale' Arbeitsverhalten, sondern darüber hinaus auch auf sog. kritische Sachlagen, die das jeweilige Sonder-Arbeitsschema an den Rand seiner Eigenwirksamkeit zu bringen geeignet erscheinen.[41] – Besagte Robustheit zeit sich u. a. auch darin, daß in der Art und Weise der vorgenannten stochastischen bzw. wahrscheinlichkeitspragmatischen Informationsübermittlung zugleich auch immer eine Axiomatik der Fehlerbeseitigung mit impliziert ist. Auch hier zeigt sich ein holografisches Reparaturprinzip am Werk.

(c) Als Drittes wäre der Hinweis angebracht, daß unser Gehirn vielleicht einen einmaligen Optimalfall von formaler ‚Selbstverwaltung' darstellt, wo gewisse *föderative* Aufbaustrukturen sinn- bzw zielgebender Natur sowohl auf ein Bestmaß an prozessualer Eigen-‚Verantwortung' als zugleich auch auf ein Höchstmaß an je betreffender Kooperation, Mit- und Zusammenleistung, und diese auch auf teilweise spielerische Art, hin ausgelegt sind bzw. diese auch jeweils sich (kooperativerweise) neu gestalten. Gerade das zuletzt erwähnte Moment auch einer gewissen, innersystemischen Spielhaftigkeit im schematisierenden und zugleich operationsebenenbezüglichen Zusammenwirken dürfte Zeugnis eines geradezu genialen Prozeßprofils sein.

(d) Ein Viertes ist in der Konsequenz des soeben zuvor Dargelegten das Fehlen einer offenkundigen sog. Oberflächen-Zentrale, die nach dem Muster makropsychologischer Modelle, z. B. aus dem Bereich der Politik oder auch Betriebswirtschaftslehre genommen, strenge Hierarchien zu insinuieren fähig sind. Statt dessen wird eine Hierarchik sichtbar, die eher – will man sich einmal auf die betreffende Kirchengeschichte kaprizieren – an den mittelalterlichen Konziliarismus erinnert: Damals wurde die These vertreten, anstatt einer punktuellen obersten ‚Spitze' sei eine Art von ‚*Plateau*' der *ersten Gleichen* als oberste Instanz vorzuziehen, und natürlich hätte dies Musterfunktion für alle

---

[41] Das spricht natürlich nicht gegen die Möglichkeit übermächtiger Krisenlagen, die dann, z. B. ja schon auf genetischer Grundlage, in die pathologischen Befunde münden, die Metzinger zu Beginn seiner Untersuchungen als Problemfeld auflistet. Und selbstredend kann man den Kreis der pathologischen Befunde noch weit über das hier zuvor Erwähnte hinaus ziehen.

übrigen nachgeordneten Instanzen gehabt. M. a. W. aber wäre unser Ichbewußtsein damit Ergebnis bzw. Erzeugnis eines gehirnphysiologischen Kollektivvollzuges.

(e) Schließlich und letztens wäre als Besonderes der menschlichen Gehirnorganisation und ihrer Leistung auf die eigentümliche *Rück-* und *Selbstbezüglichkeit* in ihrer Umweltauseinandersetzung, sei es theoretisch, erkennend, sei es praktisch, wollend, hinzuweisen. Wir eignen uns unsere faktische und potentielle Umwelt insgesamt, unter dem Titel ‚Welt', in der Weise an, daß wir Gegenstände ‚als solche' erkennen – (und behandeln können, also auch dies in gewisser Weise ‚interesselos') –, d. h. daß wir sie in einem notwendigen Mindestmaß interesselos, also in ihrer Unabhängigkeit von uns, nämlich ‚für sich' setzen können. Nur aufgrund dieser Fähigkeit sind wir sodann auch in der Lage, eben dies Moment unter ihnen zu vergleichen und so Gemeinsamkeiten, ja Allgemeinheiten festzustellen; das Endergebnis wäre der ‚Begriff'. – Natürlich wäre dies gleichwohl nicht das ‚absolute' An-Sich all der Dinge und ihrer Gegenständlichkeit – komparativisch geht ja bekanntlich das naturwissenschaftliche Weltbild in vieler Hinsicht über unser Alltagsbewußtsein unserer Welt hinaus –, sondern das Allgemeinbild unserer Welt-Sicht. Und selbstredend sind wir infolge besagter Rückbezüglichkeit auch in der Lage, von uns selbst in der gleichen Weise uns ein Bild, des weltsichtigen ‚Für sich' zu machen; Dies Selbstbild wird dann selbstverständlich in unser Gesamt-Welt-Bild entsprechend eingebettet.

(f) Kritisch gesehen, dürfte dies nun ungefähr dem von Metzinger vertretenen Entwurf des Welt- wie auch des Selbstmodells entsprechen. Wie gesagt, darin wäre eine Weltsicht gesetzt, die zwar im genannten Sinne ‚interesselos' und darin allgemeinheitsfähig wäre, die aber zugleich dies dennoch genau auf dem Boden der evolutiven Struktur unserer Orientierungsintentionen sich ereignen ließe. – Wesentlich für Metzingers Entwurf aber ist dann, daß hier das eigene Selbst grundsätzlich wie *ein* Gegenstand neben und zwischen vielen anderen Weltgegenständen, letztlich seinsgleichen, gesehen wird: Es ist die *dritte Personperspektive*, die hier letztlich stellvertretend für die erste fungiert. – Kleine Kinder und höhere Tiere – z. B. Blindenhunde, Arbeitselefanten u. a. dgl. – gehorchen dergestalt beispielshalber ihrem Namensaufruf, ohne doch schon im strengen Sinne ein Ichbewußtsein zu haben. – (Die Konsequenz aus Metzingers Entwurf wäre dann jedoch die, daß der seiner selbst bewußte Mensch das, was besagte ‚unreife' Subjekte instinktmäßig verwirklichen, nun seinerseits allein auf ‚durchschauende' Weise (transparenter) zu vollziehen sich angewöhnt hätte.)

41. – Worauf es hier aber in allererster Linie ankommt, ist nun Folgendes: In all den vorerörterten Zusammenhängen des Gehirn-Wirkens arbeitet sich gewissermaßen eine bestimmte Art und Weise von *Grenzwirklichkeit* heraus, die geeignet erscheint, dem hier ins Auge gefaßten strengen Naturalismus in einem entscheidenden Punkt den Boden zu entziehen.

Modellentwurf I. – Dazu erscheint es problemthematisch sinnvoll, auf ein andernorts schon früher beigezogenes Modell aus einer so formalen Wissenschaft wie der Mathematik zurückzugreifen, d. h. auf ein der Kegelschnittgeometrie entnommenes Konstruktionsschema, nämlich eine Parabel approximativ ‚von innen' durch aneinander angrenzende, jedoch stetig fortschreitende, sich in ihren Umfängen fortlaufend überschneidende Tangentialkreise zu konstruieren.[42] – Mehr im einzelnen besagt dies: Konstruiert man innerhalb einer Parabel auf deren Scheitelpunkt einen diesen, und nur diesen, berührenden Kreis, indem man von einem Punkt auf der Parabelachse als Kreismittelpunkt diesen Kreis entsprechend schlägt – (d. h. einen <parabelinternen> Tangentialkreis entwirft) – so kann eine solche Konstruktion für jeden Punkt der einen Parabelhälfte stetig fortgesetzt werden, indem man die Linie aller aneinandergrenzenden derartigen (Tangential-) Kreismittelpunkte als eine, die Parabel in deren Scheitelpunkt im Winkel von 90° treffende und von dort kontinuierlich sich von genannter Parabelhälfte fortbewegende, Hälfte eines Hyperbelastes konstruiert. Auf diese Weise wird man zwar approximativ, aber zugleich optimal die eine Parabelhälfte infinitesimal annähern können. Der Verlauf des betreffenden Hyperbelastviertels (als der Kurve aller derartigen Kreismittelpunkte) wird entsprechend infinitesimal angenähert. – Es zeigt sich, daß mit zunehmender Entfernung vom Parabelscheitelpunkt die einander überschneidenden Tangentialkreise stetig größer werden, damit aber auch der Bereich des vom jeweiligen Kreis mit je größerem Radius Eingeschlossenen stetig und ständig wächst.

42. – Die Deutung ist verhältnismäßig einfach: Man setze die translinear offene Parabelhälfte mit dem Reflexivitätsbewußtsein gleich; die betreffenden Kreise als geschlossene Figuren wären in ihrem konstruktiven Verhältnis zueinander dann gleichzusetzen mit der Vor- und Zuarbeit bzw. der Gesamtoperativität des Gehirns in bezug auf unsere Bewußtseinstätigkeit. – Hierbei käme ein *komparativ holistisches* Moment zum Tragen, z. B. in der Dynamik gestaltender, stabilisierender, auflösender und sich neu organisierender engrammatischer Codierungsensembles und der darauf aufbauenden Schemasystemiken als gestaltdynamischer Wirkensboden für Interpretationskonstrukte.[43] – Weiter entscheidend für das Vergleichsmoment wäre dann die im Begriff der Infinitesimalität liegende *Dialektik*, daß grundsätzlich und immer im gleichen Prozeßschritt das Diskrete und das Kontinuierliche in unmittelbarster Weise wirkensverschränkt fungieren, und zwar derart,

---

[42] Vgl. dazu v. Verf.: Bewußtsein als dynamischer Grenzwert: Das Gehirn-Bewußtseins-Problem in der Sicht eines neuen Denkmodells, in: Wiener Jahrb. f. Philos. XXXIV (2002) 15–36; ders.: Letztbegründung als formaler Grenzwert im Kontext der Ich-Identität, in: prima philosophia 15 (2002) 169–190; zum Ganzen siehe auch noch v. Verf.: Bewußtsein und Gehirn, eine philosophische Metareflexion: Erkenntnistheoretische und forschungslogische Erwägungen im Voraus zur einzelwissenschaftlichen Problemlage, Münster/Hamburg/Berlin/London (Lit) 2001.

[43] Auf die an dieser Stelle sich eröffnende Problematik wird im folgenden noch ausführlicher eingegangen.

daß der dialektische Blickwinkel unmittelbar in den einer *Koinzidenz* übergeht und umgekehrt. – Bei allem Ungenügen also vonseiten des Modells wäre aber dann hinsichtlich des *tertium comparationis* das eigentlich infinitesimale Moment insofern wesentlich, als es solcherweise in seiner Funktionalstruktur *auf beides* zuträfe, das Modell *und* die Wirklichkeit.

43. – Eine detailliertere Interpretation des Gehirn-Bewußtsein-Übergangsfeldes (GBÜF) in seiner ihm eigentümlichen Wirkensfunktionalität würde dann bedeuten: Innerhalb der verschiedenen zerebralen Arbeits- und Leistungsareale gibt es bekanntlich die hier schon des öfteren erwähnte dynamische und flexible Hierarchie kollektiver Leistungen[44], die insgesamt aber durch einen Konstruktionszug der Gleichzeitigkeit der hierarchisch vielfältigen Einander-Durchdringung operativer Wirkensareale gekennzeichnet sind. Dabei obliegt ab einer gewissen dynamischen Komplexitätsgrenze dieser Leistungsvielfalt in ihrer Rückkopplungskapazität die unmittelbare Vorbereitung dessen, was man in anderer Sprache *Intentionalität* nennt.

44. – Fragt man, was hierbei derartige Wirkungen auf elementarer Ebene physice ermöglicht, so lautet die Antwort: Es sind außer den elektrochemischen Verbindungen in Gestalt der Neuronalkontakte bzw. ihrer Netzleistung in Gestalt sich miteinander verbindender Informationsganzheiten die entsprechenden biophotonischen Netzwerke. Die Art und Weise nun, wie gerade deren Verbindungen mit den darin gegebenen Informationen auf neuronaler Ebene organisatorische Ganzheiten resultieren, ergibt sich aus der Art und Weise (den modi), welche organisatorische *Form* diese Biophotonen als besagte Elementareinheiten jeweils annehmen. Eine solche Form muß nicht anschaulich, sie wird vielmehr normalerweise durch gewisse axiomatisch bedingte Regeln konstituiert sein. Ein Photon aber unterscheidet sich von allen übrigen Signalträgern durch das Fehlen einer Ruhemasse. Als relevant wird man außerdem die Selbstformationsfähigkeiten beiziehen müssen (vgl. Abschnitt IV.). – Erst oder vielmehr gerade durch eine formal- oder strukturbestimmte Kombination solcher Leistungskomponenten, wie soeben angemerkt, entsteht sodann ein primordial *formales* bzw. *strukturfunktionales* Informationsgeflecht, das sodann fähig erscheint, bei hinreichend zahlreicher sowie dabei vollzugszugleich genügend selbstkomplexer Vervielfältigung (genau des formalen Moments) in einer Art von Überschuß – also in einer Art von Wirkung ‚über Gebühr' oder supervenient – schöpferisch zu werden, und zwar dies in der Weise, wie man beispielshalber bei der ‚Erfindung' z. B. der imaginären Zahlen schöpferisch gewesen ist: Die Zahlgröße ‚– 1' (minus eins) ergab innerhalb bestimmter Gleichungen bei ihrer Radizierung eine doppelte Lösung: (–) · (+) = (–) und: i · i = (–). – Ein dazu hinsicht-

---

[44] Nochmals sei an dieser Stelle auf das Buch von H. Lenk hingewiesen, in welchem die verschiedenartigen Module zerebraler Leistungen von Intentionalitätsbelang kurz und knapp auf dem Kenntnisstand der Veröffentlichung, 2001, dargelegt sind (vgl. hier zuvor Anm. 25).

lich der Ermöglichungsbegründung analoger Kontext könnte folgerichtig außer der neuronal-gebundenen jeweiligen Komposition noch eine gewissermaßen ‚überschießende' Gestalt- oder Formkomposition sein, die durch eine Verbindungsweise innerhalb ihrer Komponentenbeziehungen *allein* zustande käme, d. h. also so, daß sich auf neuronaler Ebene trotz dieser neuen anderen Modizität nichts ändern würde.

45. – Das, was hier auf den ersten Blick absurd erscheint, erscheint unter Rücksicht auf das unstreitig allgemein feststellbare Phänomen intersubjektiver Verständigung als einzig mögliche Erklärung. Denn die Allgemeinheit eines bestimmten Wissensgehalts so, daß er als ein und derselbe von mehreren verschiedenen Subjekten als solcher erkannt werden kann, kann in der durch neuronale Gehirnursächlichkeit bestimmten Binnensphäre der jeweiligen Subjektivität nicht erzeugt werden, jedenfalls nicht, insofern es hier allein um Neuronaloperativität geht und sonst nichts. Erst recht trifft dies zu, wenn man das betreffende Noema als in materiellen Datenträgern materialisiert, wie z. B. in Gestalt der Popperschen ‚dritten Welt', zum Anlaß einer betreffenden Erkenntnisleistung nimmt. Die Binsenwahrheit, daß auch dann, wenn z. B. der eine Urheber schon längst gestorben ist, seine geistigen Erzeugnisse zu einem quasi-dialogischen Lern- und Auslegungsgespräch bereit und abrufbar sind, weist auf einen sehr tiefgründigen Sachverhalt hin: Es ist hier nichts anderes gesetzt, als daß ein Identisches als solches von Verschiedenen als solchen rezipiert, nämlich ‚begriffen' werden kann. Aufgrund von was? Etwa allein (!) aufgrund der ausschließlich jenen unterschiedlichen Subjekten zuzuordnenden Eigentätigkeit ihrer individuellen Gehirne, – (die im übrigen alle voneinander so unterschieden sind wie die Fingerabdrücke und Iriszeichnungen des Auges bei den Individuen)? – Diese Antwort ist natürlich ganz unbefriedigend, weil sie im Grunde nichts erklärt. – Wenn und insofern also das Faktum einer allgemeinen Begriffsverständlichkeit unbezweifelbar gegeben ist, so muß seine noematisch sachangemessene Erklärung auch und gerade das Charakteristikum der Allgemeinheit mitberücksichtigen. – Hier aber geht es um die Erklärung eines Ermöglichungsgrundes gerade solcher Allgemeinheit auf dem Boden der ja ebenso unbezweifelbar dieser Allgemeinheit letztlich auch zugrundeliegenden Gehirnkausalität. Das jedoch geht nicht anders, als wie soeben schon einmal gesagt, daß bereits auf dem Boden der Gehirnlichkeit selber die hier weiter zuvor eruierte Neukonzeption des Materiebegriffs (vgl. hier zuvor Nr. 44.) zum Tragen kommt. Dafür aber wurde hier in diesem Absatz ein – zumindest, wie ich glaube, diskussionswürdiger – neuer, aber durchaus plausibler Erklärungsvorschlag gegeben.

VIII. Eine neue Formalperspektive; nochmals: ‚Infinitesimalität'; Analogie des Erste-Person-Aspekts; Kausalfächerung

46. – Will man besagte Verallgemeinerbarkeit nun nicht im Sinne eines schlechten Platonismus irgendwie ‚von außen', d. h. also im Sinne eines Parallelismus oder eines damit verwandten Interaktionismus (Popper-Eccles-These) erklären, sondern beidem, diesem noematischen Abstractum wie seinem gehirnphysiologischen Substrat Genüge tun, so bleibt nichts, als mit Aristoteles beides auf die Weise einer wesensintern konstitutiven Beziehung einander nicht nur zu-, sondern eingeordnet sein zu lassen; wie ich schon einmal andernorts formuliert habe[45], ergäbe sich dergestalt das Erfordernis, dem alten *Hylemorphismus* einen gänzlich neuen, zeitgemäßen Sinn zu verleihen.[46]

47. – Über den erkenntnisphilosophischen Aspekt ist natürlich ungeheuer viel gedacht und geschrieben worden, zuletzt auch vom Verf.[47]; was heute viel interessanter erscheint, ist das naturale Substrat in Gestalt unserer Gehirnoperativität. Gerade hier nun dürfte sich z. B. im Blick auf biophotonische Gegebenheiten ein Potenzial für quantenbiologische Konzepte zeigen, welche (Konzepte) ihre Ansatzstelle nicht an bestimmten zellinternen physiologisch relevanten Organpunkten (im Gehirn) haben, sondern an biophotonischen Strukturen als solchen ansetzen, da diese die engste Durchlässigkeit für quantenbiologische Prozeßstrukturen zu haben scheinen; und dies insofern eben diese Strukturen wiederum ein Potenzial höherer Formgebung an chaostheoretisch als dynamisch zu kalkülisierenden Optimalgebieten ermöglichen[48]. Das impliziert beispielshalber, um nur dies eine zu erwähnen, eine elative, wenn auch nicht ‚absolute', Synthese des Gehalts der beiden Unbestimmtheits-Relationstermini der Heisenbergschen Unbestimmtheitsrelation.[49] – M. a. W. geht es um eine intensionale Steigerung desjenigen Strukturationsimpetus, der beispielsweise von I. Prigogine als zu ‚Dissipativen Strukturen' oder Fließgleichgewichten führend bezeichnet worden ist.[50] – Selbstredend spielt hierbei das zuvor aufgezeigte, aus sich selbst formativ werdende und aus ein und derselben Wurzel mehrfach als ermöglichend resultierende Strukturationspotenzial (vgl. Nr. 44.) die wesentliche schöpferische Rolle.

---

45 Vgl. dazu v. Verf.: Bewußtsein und Gehirn, … (oben Anm. 41).

46 Übrigens hat bekanntlich der alte Platon diese These ebenfalls, z. B. im ‚Timaios', vertreten.

47 So vgl. z. B.: Einige Überlegungen zum sog. Subjekt-Objekt-Problem: Eine Skizze der Thematik unter konstitutions- und geltungssystematischer Hinsicht, in: Wiener Jahrb. f. Philosophie, XXXVI (2004) 125–163.

48 Natürlich spielen solche Prozesse sich äußerst weit entfernt vom sog. entropischen Gleichgewicht ab.

49 So z. B. bei Bischoff, a. a. O. 208 ff. u. ö., so z. B. die ganzen Teile II- u. III., bes. die Kap. 17.–20.

50 Aus Fairness soll hier der über Prigogine in seinen Konsequenzen noch erheblich hinausgehende Forscher genannt werden, nämlich H. Fröhlich: bei Bischoff bes. 130 ff.

48. – Alles zuletzt Gesagte deutet somit darauf hin, daß es durchaus innerhalb zerebraler Aktivität, hier also wesentlich vonseiten der Großhirnrinde, ein nach der Seite von zwar begründungsweise abhängigen, aber gleichwohl keineswegs unmittelbar verursachten Prozeßformationen schöpferisch offenes Potenzial gibt. Dies läßt sich begründungstheoretisch als Vermögen zu einer sog. qualitativ gestuften – (und also nicht quantifizierbaren) – Kausalität bestimmen, in deren prozessualem Ablauf sich apriori Möglichkeiten von solcher Gestalt ergeben, daß keine univoke, allerdings auch keine äquivoke, sondern eine *analoge* Ursache-Wirkungs-Gestalt resultiert, d. h. also eine zwei- oder sogar mehrfache Resultierung aus einer einzigen Ursache sich ergeben läßt. – Genauer läge hier eine **Verursachung** qualitativ FORMALER, d. h. strukturfunktionaler **Art** (Sb) auf dem Boden einer anderen strukturfunktionalen Kausation (Sa) vor; dies aber dergestalt, daß a) die Bestimmtheit der zu verursachenden Form bzw. Gestalt (Sb) von derjenigen der verursachenden (Sa) begründungsweise abhängt, daß aber b) sachzugleich auch die strukturfunktionale ‚Form' von Sb nicht in der gleichen Weise, wie Sa selber bewirkt ist, für Sb maßgebend wird. Vielmehr bedeutet besagte ‚Abhängigkeit', daß Sa für Sb sozusagen nur anlaßweise begründend ist;[51] die damit gesetzte Unterbestimmung von Sb würde dann aufgehoben, besser: ‚ausgefüllt' durch Vermögen, die ursprünglich schon IN der eigentlichen Formalität oder Gestaltbestimmtheit als solcher (von bzw. ‚als' Sb) vorausgegeben sind. Eine derartige Anläßlichkeits-(Quasi-)Verursachung aber läßt sich im Zuge einer noch einen Schritt tiefer dringenden Analyse dann durch die vorerörterte Quanten-Biofunktionalität erklären, die zu ihrer Durchführung grundsätzlich weder auf (reine) Raum-Zeit-Parameter noch auch auf mit eben diesen verträgliche Sachgegebenheiten, z. B. in Gestalt bestimmter Energiearten, angewiesen sind. Man hätte dann hier in einem sehr modernen Problemrahmen eine Neuverwendung der denkgeschichtlich schon überaus alten sog. Formalursächlichkeit, daß also ‚Form' auf ‚Form wirkt, und nun gerade dieses ‚Wirken' gänzlich formangemessen ist.[52]

---

[51] Diese begriffsanalytische Figur fand Verf. erstmalig bei Joh. Duns Scotus; vgl. dazu von ihm: Reziproke Beziehungsstufung bei Johannes Duns Scotus, Luis de Molina und J. G. Fichte, in: Philosophie im Mittelalter, Entwicklungslinien und Paradigmen, hrsg. v. J. P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf u. G. Wieland, Hamburg (Meiner) 1987, 439–454; die verdeutlichende Skizze des Ursächlichkeits-Abhängigkeits-Parallelogramms auf S. 441 ist allerdings im Druck mißglückt, man wende sich dieserhalb an den Verf.

[52] Diese Form von Kausalität, die dann von der Sache her nicht nach einem Raum-Zeit-Schema abliefe, scheint für den Quantenbereich wesentlich zu sein. – Es ist natürlich verständlich, daß die Masse der damit befaßten Physiker, insoweit sie an raum-zeit-bedingte Effizienzkausalität als allein möglich gewöhnt sind, einer solchen anderen Kausalität rat- und hilflos gegenüberstehen. Kausalität in Form von Kollektivveranstaltungen, wie sie statistische, stochastische u. ä. Verfahren ausüben, erscheinen dann nur als notwendige, mehr oder weniger elegante Umwege, auf welchen man ans Ziel gelangt.

Modellentwurf II. – Der entscheidende Durchblick dürfte aber dann gewonnen sein, wofern man z. B. berücksichtigt, besagte naturale Überschuß-Aktivität, modellhaft gedacht, könnte etwa darin bestehen, daß eine quantenphysikalisch gegebene streng energetische Konstruktions- bzw. Artikulationsform, z. B. kreisförmiger Art, sich einfach, um einen Winkel von 90° sich aufrichtend, verdoppelte. Die Folge wären weitere energetische Überschuß-Verhältnisse, die durch die ursprüngliche ein-sinnige Kausalität strenger Art nicht abgedeckt wären. Es hätte sich hier somit spontan ein neues Kausalverhalten statuiert, das lediglich oder doch absolut primär durch strukturalstrategisches Wirken sich etabliert hätte. – Was aber auf quantenphysikalischer Ebene widerspruchsfrei und sinnvoll denkbar erscheint, wird man nicht von darüber fungierenden Organisationsstufen apriori ausschließen können. Dies gilt grundsätzlich. Das meint dann folgerichtig, daß sowohl elementarbiologisch wie auch biologisch supererogatorisch (‚über Gebühr') – letzteres dann also im Bereich menschlicher Gehirnlichkeit – ganz entsprechende Verhältnisse statuierbar sein könnten. – Die jeweilig erforderlichen Anknüpfungsstellen für derartig hochgestufte Quantenaktivitäten wären dann aber nicht mehr primär quantenphysikalische Kontexte, sondern diese würden aktiv innerhalb eines jeweils spezifisch umgreifenderen Rahmens vonseiten des je höherstufigen Wirkenskontextes, in welchen sich die nicht-unmittelbare, analoge Quasi-Kausalität – (der vorgenannten ‚abhängigen Beziehung') – ihre Wirkensnische zu etablieren befähigt erscheint. – Dies könnte z. B. innerhalb des menschlichen Gehirns das eigentümliche biophotonische Netzwerk innerhalb der Zellen, aber damit auch inbetreff der entsprechenden Moleküle, damit aber auch hinsichtlich der dem allem zugrundefungierenden submolekularen, d. h. auch subatomaren, d. h. auch subnuklearen Wirkenskontexte bewerkstelligen.

49. – Innerhalb einer derartigen *analogen Kausalität*, als was sie soeben bezeichnet wurde, hieße es sodann keinen schwerwiegenden Einwand mehr provozieren, wenn man gerade der auf Quantenbasis resultierenden Spontaneität, von der soeben zuvor die Rede war, eine biophotonisch vollzugsfähige, sich in ‚qualitativer' Hierarchik ihrerseits analog aufstufende entsprechende Quasi-Ursächlichkeit – (also eine Biophotonik potenziert höherer Stufe) – korrespondieren ließe. Natürlich wäre auch hier die betreffende ‚Formalität' von der rein materialen Bio-Energetik um entsprechende Wirkensgrade unabhängiger. – Man sieht aber nunmehr leicht, daß und wie genau diesen gesetzten Umständen im Ganzen eine sowohl dialektische, also das Korrelat primär setzende, wie auch eine koinzidierende, also den Einheit schaffenden Vollzug (actû) primär setzende Polarität ihrem Begriff nach entspricht.

50. – Eine weitere außerordentlich wichtige Erkenntnis ist aber hiermit auch gegeben: Ein Leistungsgefüge, wie soeben in Gestalt besagter Analog-Kausation skizziert, ist sodann durchaus auch seinerseits weiterer interner Aufstufungen fähig. Hier würde sodann Reflexivität im strengeren Sinne thematisch. Man könnte wohl sagen, daß hier ein Kosmos von dynamisch aufeinander aufbauenden und zugleich ineinander gestuften Formen sich

ausbestimmt, wobei deren Verhältnis zueinander aber dann, im großen gesehen, wiederum nicht gewissermaßen quantifizierbar, also stets nach genau dem gleichen Modus sich artikulierte, sondern jeweils eine darüber hinausreichende Modifikation bzw. vielleicht auch nur Modulation des Sich-Verhaltens mit einbrächte. Innerer Maßstab wäre hierbei das Wachstum einer sich auf sich selbst beziehenden Rückbezüglichkeit, also eine sich zu sich selbst in ihrem Selbstverhältnis potenzierende Selbstbezüglichkeit als solche. Das Spitzenplateau wäre dann als annähernd strenge Eigenreflexivität zu bestimmen.

51. – Was hat nun dies alles mit der zuvor erörterten **Infinitesimalität** des mathematischen Modells (vgl. hier zuvor Nr. 41) zu tun? – Das zuletzt Gesagte vermag es auf den Punkt zu bringen. – Es wurde gesagt, das Modell sei insoweit als Handleite eines vereinfachenden Gesamtverständnisses geeignet, als der dialektische, das Unterschiedliche, und der koinzidentale, das Identische betonende Blickwinkel als prozessuale Einheit nirgendwo anders in einer solchen Klarheit und Reinheit zu finden ist als in der begründenden Funktionalstruktur des Infinitesimalkalküls. Und heuristisch von einer materiell-geistigen[53] Doppelheit, nämlich von Gehirn und Reflexivitätsbewußtsein, ausgehend ergibt sich genau der inneren Ablaufgestalt dieses Infinitesimalprozesses zufolge der Übergang von diskret Unterschiedenem zu gemeinsam Identischem als einer dynamisch sich stets und ständig selbst geschaffen habenden einheitlichen Ganzheit, ohne daß eine wesentliche Stufe hierbei ausgelassen worden wäre. Daß bei dieser Modellierung aber nicht der übliche infinitesimale Reziprozitätsprozeß zwischen einer ins unbegrenzt Große gehenden Anzahl von ins stetig Kleinere gehenden Prozeßbestandteilen – als lineare Hilfskonstruktion zur Konstruierbarkeit von Translinearem – eine Rolle spielt, sondern ein Hilfskonstruktion von Gebilden ‚niederer' Translinearität zugunsten einer solchen ‚höherer' Translinearität[54] (Kreis für Parabel), hat seinen Grund in der damit gesetzten Modellierung einer kanonisch fortschreitenden Folge von aufeinander aufbauenden und zugleich ineinander gestuften Ganzheiten. Deren Grenzwert aber wäre dann genau die – von einer Klasse geschlossener Kurvaturen – anzunähernde offene Konfiguration, *insofern* offen.

52. – Anknüpfend an die allgemeine Kritik der zeitgenössischen Hintergrundphilosophie im Vorigen (in Abschnitt II.) wird man nunmehr die besondere These Metzingers einer grundlegenden Nicht-Subjektivität in wesentlichen Punkten kritisieren können. Man wird ihm zustimmen, daß diese seine Hypothese eine strenge Konsequenz einer letztlich rein körperlichen Fundierung jeglicher Subjektivitätsfähigkeit ist. Und nichts ist ja einleucht-

---

[53] Es wird hier der alte deutsche philosophische Fachausdruck ‚geistig' verwendet, da das an dieser Stelle damit Vermeinte genau dem damit begriffsgeschichtlich Verbundenen entspricht.

[54] Natürlich ist ‚nieder' und ‚höher' hier metaphorisch gemeint.

ender als dies: Wenn und wofern das Gehirn nicht nur der letzt-, sondern auch der totalfundierende Prinzipienboden aller und jeder individuellen Subjektbestimmung mit Personalrang ist, dann steht und fällt natürlich mit dem ‚Design' dieses Wirkensbodens der gesamte Personalkontext; angesichts der vielfältigen Ausfallserscheinungen gerade des denk- und entscheidungsrelevanten Zentrums in Gestalt eines ‚Ich' gewinnt die genannte Metzingersche Hypothese eine gewisse Plausibilität.[55] – Was freilich von Metzinger nicht thematisiert wird, ist überhaupt die Möglichkeit einer anderprinzipialen Ermöglichungsquelle.

53. – Was ebenfalls in der naturalistischen Sichtweise nicht thematisiert ist, ist genau der hier zuvor unter dem Stichwort der Apologetik (Abschnitt VI., Nr. 33. ff.) eruierte Gesichtspunkt einer jedweder speziellen Ichartikulation vorausgehenden Vorwegperspektivität, die als solche gänzlich unreflexiv bleibt. Dies bedeutet dann aber keinen rein empirischen Fluchtpunkt nach dem Muster der je spezifizierenden Weltmodelle, wohinein dann auch ein (!) Selbstmodell ‚eingebettet' (!) wird; vielmehr wird hier gesetzt die Bedingung der Möglichkeit, ein Gesamt-Weltbild überhaupt haben zu können, und zwar aufgrund der Washeits- bzw. Soseinsstrukturen des zu Begründenden – also der Gesamtweltsicht – als solchen. – Die einfache Frage, aufgrund von *was* denn besagte Weltmodellierung überhaupt ihre jeweils spontanbewußte Einheitlichkeit unmittelbar als solche ergebe, führt unweigerlich auf die Antwort, daß insofern (!) solche Einheitlichkeit der Subjektorientierung überhaupt stattfinde, sie als zureichenden Grund nur etwas ihr funktionalstruktural, also leistungsgestaltlich Gleiches haben könne. Das aber müsse somit folgerichtig etwas gleichfalls Spontan-Bewußtes sein; das für solche Prozeßgestalt selber aber prinzipial verantwortliche Moment müsse weiter folgerichtig den notwendigen und zureichenden Grund für nun gerade eben diese Einheit, insofern eine solche, in sich enthalten; das aber sei nun wiederum nichts anderes als das zuvor (in: Abschnitt III., Nr. 11 sowie Abschnitt VI., Nr. 36.) schon ausformulierte Grundgesetz aller und jeder potentialen und aktualen Gültigkeit formal als solcher: das gilt nicht nur für die ‚Gesunden', sondern genau so für alle einschlägig ‚Kranken', denn für die Ärzte usw. gilt besagtes Grundgesetz ohnehin, für die ‚Kranken' aber spiegelt sich in ihren Bewußtseinsabnormitäten gerade der Verlust ihrer Fähigkeit, physico-psychisch einen Zugang zu eben dieser formallogischen Geltungsebene zu erlangen. – Die Behauptung, durch besagte Abnormitäten sei also die Nicht-Subjektivität erwiesen, läßt sich in ihrer semantologischen Wurzel umkehren: Es liegt einfach eine kategoriale Verwechslung vor, man setzt ein *quid pro quo*.

---

[55] Metzinger geht so weit zu sagen, man könne nicht einmal sagen, das Ich sei eine Illusion, weil dies schon einen ‚Irgendjemand' voraussetzen würde: „Wir sind aber gewissermaßen niemand." So im Interview mit Chr. Weber in: Focus 7 (2004) 80–84, bes. 84.

54. – Was nun die **Perspektive** der ERSTEN PERSON unstreitig vor allen übrigen auszeichnet, ist die Fähigkeit des empirischen erstpersonalen Subjekts, sich durch eine, den jeweiligen problemkonstitutiven Horizont in seiner Fragbarkeit auf sich in offener (!) Weise rückkoppelnde, geeignete Fragestrategie mit der hierein implizierten formallogischen Erstprinzipienstruktur von universaler und totaler Geltung überhaupt prozessual in eins zu setzen. M. a. W. es geht also um die *transzendentale* Ermöglichungsperspektive des schlechthin komparativisch größtmöglichen Horizonts überhaupt, die als solche aber einer sachinternen Beziehung auf das Erfahrungs-Ich mächtig ist. Eben dadurch ist sich nicht nur die erste Person im Unterschied zu allen übrigen Perspektiven schlicht von der Sache her die unbedingt nächste, sondern diese Perspektive expliziert vermittels einer geeigneten Reflexionsstrategie auch die eingefaltet gewesene Geltungsmächtigkeit des je größtmöglichen ‚als bewußt' Aktuierbarkeitshorizonts. Damit ist das jeweilige Ich eine durch nichts sonst ersetzbare konstitutionale Beziehungsgröße für einen jeweiligen Weltbezug, dessen Focus oder Perspektivpunkt allein als eben dieses jeweilige Ich fungiert.

55. – Es trifft demnach zu: was Aristoteles vom Begriff des Seienden aussagte, er sei ein analoger Begriff, gilt auch für das ‚ich'. Es ist a) ein Erfahrungsbegriff, darin einem ‚er'-‚sie'-‚es' verwandt, und b) ist es ein transzendentaler prinzipialer Leistung einsichtsfähiger Begriff, wobei c) eben diese transzendentale Leistung ohnehin vorreflexiv schon immer ihr Resultat in Gestalt – (nicht bloß des empirischen Aufmerksamkeits~, also buchstäblich: ‚Blick~winkels, sondern erst recht und dem voraus) – des Bewußtseins~winkels überhaupt dem Subjekt gesetzt hat. Dies soeben genannte ‚Bewußtsein' wäre, unter ‚a)', natürlich ein solches für Gegenständliches überhaupt; und auch das eigene Selbst wird darin als gegenständsanalog erfahren und gewußt. Demgegenüber wäre das Bewußtsein unter ‚c)' ein reines, und zwar implizites Prinzipienwissen: dasjenige ‚Immer-schon-Vorausgewußt-Haben, das jemanden spontan befähigt, etwa rational zu argumentieren bis hin zur Beweisführung *per reductionem ad absurdum*. Bei letzterer wäre dann der implizit als formale Letzt- (oder Erst-) Norm wirksam gewesene Erstgrundsatz des notwendigen Widerspruchsausschlusses (s. oben Nr. 36) dann auch explizit geworden. Es ist aber das ‚Ich', das sich in diesem Argumentations- und dementsprechenden Entscheidungsbereich der Korrelationalität von ‚b)' artikuliert und demzufolge seinen implizit-explizit wirksamen formallogischen Normierungshorizont gerade in diesem Bereich je immer schon – nicht actû, wohl aber potentiâ, also nicht je konkret ausbestimmt, wohl aber – als normativ je wirkmöglich sich voraussetzt. – Übrigens entspricht die soeben aufgewiesene Reihenfolge, von ‚a)' nach ‚c)' dabei dem sachlich nachfolgenden, fragend forschenden Erkenntnisgang; in der Sache wäre die Rangfolge jedoch: von ‚c)' über ‚a)' zu ‚b)'. – M. a. W. das ‚ich' ist demnach seiner Funktion bzw. Leistungsform nach ein prinzipial relationales, genauer noch: korrelationales Moment.

56. – Es verschlägt nichts, bestätigt vielmehr sogar die soeben artikulierte These, daß auf der Ebene von ‚a)' durchaus die Möglichkeit von auf gehirnoperativer Basis verursachten abnormen Ausfällen der Bewußtseinsausformung besteht. – Konstruktiv-positiv gewendet ergibt sich nicht nur gemäß der zuvor (in Nr. 37(a)) dargelegten Operationsform einer massenartigen Vorgehensweise eine entsprechende Strategie des ‚Normalen'; vielmehr erleidet die hier argumentativ beigezogene Position noematischer Erst- (oder Letzt-)Prinzipialität von Geltung als solcher und überhaupt durch den Hinweis, daß auf der Ebene ihrer konkreten je biographischen Anwendung Ausfälle dieser und jener Art stattfinden, keinerlei Eintrag in der Art und Weise, der Modizität ihres Gültigseins selber. – (Um es an einem Beispiel deutlicher zu machen: Man wird den Grundsatz, innerhalb einer euklidischen Geometrie seien die Winkelt eines geradlinig begrenzten Dreiecks 180°, nicht von der jeweils mit handwerklichen Winkelmessern gemessenen Menge gemessener Daten – z. T. mit hundertstel oder tausendstel Verhältnisteilen Abweichung von Normalmaß – abhängig machen; sogar für den Fall, daß man sehr grob geschnitzte Meßwerkzeuge hätte, die erheblich vom Normalmaß abwichen, würde man doch dadurch sich in der eigentlichen Axiomatik und den auf sie gegründeten Ableitungen nicht beirren lassen. Es sei denn, man verträte eine Mathematik, in welcher allein die Konstruktionsgesetze derartiger grob geschnitzter Werkzeuge maßgebend sein sollten. – Nicht wesentlich anders verhält es sich aber im hier vermeinten Ernstfall. – Was für die Mathematik aber sofort einleuchtet, wird im Blick auf die Philosophie nur höchst widerwillig, ja überhaupt nicht als Methodik der Forschung akzeptiert.)

57. – **Kehren wir** noch einmal **zum Infinitesimalitätsmodell zurück**. – Wesentlich erschien ja in den bisherigen Überlegungen der Hinweis auf gewisse grenzwertliche Konstellationen, die für unseren Fall von Belang seien. Die betreffende Problematik ist wissenschaftshistorisch als Kontroverse zwischen finitistischer und infinitistischer Einstellung schon einmal ausgetragen worden. In der Mathematik setzte sich aus Gründen einer Axiomatik der grundsätzlich übersichtlichen, d. h. zureichend begrenzten Methode der Finitismus durch; die scharfsinnigen Argumentationen besonders von Cauchy, Weierstraß u. a. trugen viel zur methodischen Strenge der modernen Mathematik bei. – Hier, in unserem Falle jedoch verhält es sich anders, und zwar schon aus dem Grunde, weil sich das hier relevante eigentliche Formalobjekt von demjenigen der Mathematik wesentlich unterscheidet. Die hier vertretene formaltranszendentale Logik als erstrangige Prinzipienwissenschaft versteht sich als die Grundwissenschaft auch für die Axiomatiken sowohl der Mathematik als auch der übrigen formalen und nichtformalen Wissenschaften.

58. – Dies also vorausgeschickt, harrt die Frage, welche Bedeutung besagter Grenzwertlichkeit des Modells für den Ernstfall auf Wirklichkeitsebene zukommt, der Beantwortung. Wichtig ist dabei nun, gerade auf den Unterschied zur mathematischen Betrachtungsweise abzuheben. Der soeben erwähnte mathematische Finitismus hatte ja als Motiv die Behandelbarkeit mathematischer Probleme mit endlichen Mitteln sicherzustellen. Die Mathematik

wurde dabei stillschweigend als eine Wissenschaft grundsätzlich von Lösungen betrachtet, wie eine Art höheren Gewinnspiels, das ja auch eine endgültige Lösung verlangte. – Die hier vertretene Form wissenschaftlicher Fragestellung geht darüber hinaus, insofern gerade nicht die Form eines in jedem Fall immer weiter spielbaren Spiels die Maßgabe darstellt, sondern das hier anhängige ‚Spiel' gerade auch solche Fragen miteinschließt, die hinsichtlich ihrer Beantwortung sowohl das Spiel, d. h. Spielfeld samt Spielfiguren ebenso wie die Spielregeln wie ebenso den oder die Spieler selbst, und zwar dies alles letzthin grundsätzlich, in Frage stellt. Man könnte also sogar beinahe von einem kritisch selbstbezüglichen Spieltypus sprechen. – Greift man also auf das Modell zurück, so wird es nicht verwundern, wofern gerade betreffs des eigentlichen Grenzwertes im Gegensatz zum mathematischen Modell und dessen abzählbarer Unendlichkeit des infinitesimierenden Fortgangs hier nun ‚am Ende' eines analog infinitesimierenden Prozeßganzen ein *Sprung* steht: Ein Sprung, in dem sich auf modellsystematischer Folie doch das wesenhaft Unterschiedliche dessen manifestiert, was der Prinzipieninbegriff von Geltung, Gültigkeit als solcher besagt.

59. – Als solcher bezieht er sich einerseits auf das in einem neuen, revidierten Materiebegriff prinzipientheoretisch neu Einbeschlossenen, bis hin zur neuen Sicht einer revidierten Quantenbiologie, und andererseits impliziert der gleiche Prinzipieninbegriff streng formal Absolutheit, ob auch nichts inhaltlich Absolutes. Er besagt weiter als solcher Totalität wie ausnahmslose Universalität erster grundlegender Geltung überhaupt. Als solcher ist er, wie bereits hier zuvor dargelegt, durch eine spezifische Fragestrategie, deren sich allein eine entsprechende Subjektivität zu bedienen weiß, explizierfähig, wobei eben diese Subjektivität in der Form eben dieses ihres Vorgehens genau nur das formaliter expliziert, was implizit ohnehin immer schon und grundsätzlich in Geltung war, was sich auch im Nachhinein mittels geeigneter Fragestellungen bewahrheiten läßt.

60. – Der Tatsachenbefund, daß eine große Anzahl von Gehirnkrankheiten auch unser Selbst- und sogar Prinzipienbewußtsein essentiell schädigen, ja beseitigen können, läßt demnach zwar einerseits auf ein derartiges Bewußtsein als Erscheinung schließen – wie Metzinger dies tut –; andererseits ist dies aber keinesfalls ‚das Ende der Geschichte'. Denn wie hier andeutungsweise und andernorts ganz ausdrücklich öfter gezeigt, muß hier noch ganz anders, z. B. unter **Kausalitäts–facettierenden** Rücksichten, unterschieden werden[56], um auch dem logischen Prinzipienbewußtsein und

[56] So vgl. v. Verf. nochmals das schon genannte: Bewußtsein und Gehirn (hier zuvor Anm. 41), ferner v. dems.: Zerebral-Neuronale ‚Praedetermination' und Ich-reflexive Horizontlichkeit, in: Salzburger Jahrb. f. Philosophie, XLVI/XLVII (2001/2002) 99–119; Letztbegründung als formaler Grenzwert im Kontext der Ich-Identität (hier zuvor Anm. 41); Struktur-Analogien im Gehirn-Bewußtseins-Übergangsfeld (GBÜF), insbesondere unter sog. quantenbiologischer Rücksicht, in: System & Struktur 8/2)2002) 161–203; Bewußtsein als dynamischer Grenz-

seiner Formalleistung gerecht zu werden. – So sind etwa die verschieden aufzufächernden Begriffe von Bedingungen, Ursachen und Gründen auf die entsprechenden heutigen Forschungsergebnisse im Gehirn-Bewußtseins-Übergangsfeld anzuwenden; daß diese Begrifflichkeit einer älteren philosophischen Begriffssprache entstammt, muß übrigens kein Hindernis in der Sache sein.

61. – Dies bedeutet mehr im einzelnen: zu unterscheiden und zugleich zuzuordnen wäre beispielsweise **I.°** der Einteilungsordnung von – (übrigens von Leibniz so anformulierten) – a) notwendigem, aber nicht zureichendem, b) dem zureichenden, aber nicht rationalerweise ausschöpfenden und c) dem rationalerweise[57] ausschöpfenden *Grunde* die Sacheinteilung von a*) einer Gehirntätigkeit, die freilich noch nicht nach ‚krankhaft' oder ‚gesund' begrifflich geschieden wäre, b*) einer ‚gesunden'[58] und zugleich ‚sozial voll integrierten', also auch intrasozial voll vernetzten Gehirntätigkeit sowie c*) der voll artikulierten Form von Vernünftigkeit (Rationalitätsform), die und insofern sie sich als Resultat rein formal- wie transzendentallogischer Prinzipien sowie deren Erzeugnissen in Gestalt begrifflicher Sprachlichkeit ausbestimmt. – Weiter wäre etwa **II.°** der – (im übrigen aristotelischen) – begrifflichen Ursacheneinteilung von a) wirkender (effizienten), b) zielbestimmender (finaler), c) gestaltlicher oder formaler und d) materialer *Ursächlichkeit* die Sacheinteilung proportionalerweise zuzuordnen von a*) neuronaler Gehirnoperativität, von b*) der zwischen eben dieser und vorbesagter Rationalitätsform vermittelnden infinitesimal-operativen Grenzwertlichkeit, c*) eben dieser Rationalitätsform als in ihrem Prinzipieninbegriff rein selbstbezüglich und d*) dem neuronalen Gehirnwirken in seiner Funktion bzw. Leistungsform als anderbezügliche Oboedientialpotenz (siehe hier zuvor z. B. unter den NNrn. 19. und 20.). – Außerdem wäre **III.°** noch zu berücksichtigen eine entsprechende Zuordnung zwischen der Begrifflichkeit von a) notwendiger bzw. unerläßlicher Bedingung (*condicio sine qua non*), b) einer nicht streng notwendigen, aber unter ausschöpfend (z. B. funktionalerweise) leistungsorientierten Gesichtspunkten erforderlichen Bedingung (*condicio contingens*) und c) einer nicht notwendigen, unter Vollkommenheits-orientierten – (z. B. ästhetischen) – Bedingung, auch ‚Umstand' genannt (*condicio optionaliter operans*) einerseits und andererseits a*) dem ‚Normalmaß' an Gesundheit

---

wert (hier zuvor Anm. 41); Diskursive Prozessualität und systemischer Formbegriff, Ein – weiterer – Beitrag zur Gehirn-Geist-Debatte, in: System & Struktur XI/2 (2005),39–88.

[57] „Rationalerweise" meint hier soviel wie: vernunfthaft sinnvoll zu thematisieren, z. B. in Gestalt eines Postulats, eines Axioms oder eines anderweitigen Prinzips.

[58] Unter‚gesund' werde hier nicht bloß ein hinreichend großes Kollektiv mit diesem Eigenschaftszeichen verstanden, sondern qualitativ all das, was vernünftiges Denken möglich sein läßt, so wie es z. B. ein argumentativer Diskurs wie dieser und alle seinesgleichen darstellen.

und sozialen Mindestvernetztheit neuronaler Gehirntätigkeit, b*) einem ‚Normalmaß' des operativen Leistungsverhältnisses zwischen Gehirn und ‚Restleiblichkeit' sowie c*) einem Höchstmaß der Bezugsglieder der soeben genannten Beziehung (‚b')').[59]

62. – Nur in einem knappen Gesamtrückblick sei als **Schlußgedanke** angefügt: Offensichtlich ist, daß hinsichtlich der These, wir seien in einem sowohl erkenntnis- wie auch handlungstheoretisch strengen Sinne „niemand", wohl festgestellt werden muß, der oder die Urheber einer solchen Hypothese zeigten sich nicht nur von Überlegungen transzendentalphilosophischer Provenienz als ganz unbeeinflußt, sondern auch in einem geradezu ursprünglichen Verständnis darüber ganz unwissend.[60] Freilich erscheint dies als Kennzeichen einer ganzen philosophischen Schule oder Richtung, wie schon einmal hier zuvor kurz (in Abschnitt II.) skizziert. (Und es ist auch kein Geheimnis, daß es so etwas wie eine geophilosophische Konzentration dieser Art des Philosophierens in den angelsächsischen Ländern gibt.) – Es erscheint aber fraglich, ob die derzeitige Sprachlosigkeit zwischen den beiden genannten Strömungen, dort der Neoempiriker und Neopositivisten, hier der Neo-Transzendentalisten, in absehbarer Zeit überbrückt zu werden vermag.

---

[59] Man sieht, wie einseitig das begriffliche Instrumentar nicht nur der metatheoretisch exkurrierenden Gehirnforscher – hier muß man allerdings öfters von schlichter Ignoranz sprechen –, sondern auch von sich als naturalistisch einordnenden Philosophen ist, wobei auch letzteren der Vorwurf nicht erspart werden kann, von einem schon prinzipientheoretisch ganz ungenügenden Boden aus an ein viel zu komplexes Thema herangegangen zu sein.

[60] Welche philosophische Primitivität freilich so mancher Wissenschaftsjournalist an den Tag legt, zeigt sich z. B. in dem erwähnten Focus-Artikel (hier zuvor Anm. 54), wo auf S. 84 formuliert wird, „moderne tomographische Hirnaufnahmen" zeigten „weder Ich noch Seele"! Ja, was hat man denn erwartet?!

Wolfgang Senz (Wien)

Kritik der reinen Vergegenwärtigung – Grundlagen

1 Einleitung

Der vorliegende Aufsatz stellt die Kritik der reinen Vergegenwärtigung in ihren Grundlagen dar. Mit der Kritik der reinen Vergegenwärtigung ist der Anspruch verbunden, das Fundament der Philosophie darstellen zu können, die ihrerseits als Teil des Fundaments des Hinterfragens im Rahmen der gesamten Lebensführung begriffen wird. – An anderem Ort ist darauf hingewiesen worden, als weitere Teile dieses Fundaments Glaube und Kunst verstehen zu müssen, und deren Beziehungen zur Philosophie dargelegt worden[1].

Was in den folgenden Zeilen als Kritik der reinen Vergegenwärtigung vorgestellt werden soll, das ist in anderen Aufsätzen und Büchern des Autors vorbereitet worden, insbesondere im Rahmen der Darlegung der Zweieinheitlichkeit-Argumentation[2]. Zu dieser ist in Auseinandersetzung mit der Philosophie Platons gefunden worden[3], deren noetischer Dialektik die Kritik der reinen Vergegenwärtigung vor allem verpflichtet ist. Dies gilt zudem für die Positionen von Nikolaus von Kues, Johann Fichte, Immanuel Kant und Erich Heintel[4]. Die Nahebeziehung zu den genannten Autoren wurzelt in deren Bemühungen, die Ebene der empirischen Wahrnehmung zu transzendieren, um zu jenem zu gelangen, das als der Selbstand bedeutende Bereich zu verstehen ist.

Zugleich ist die Kritik der reinen Vergegenwärtigung aus einer Auseinandersetzung mit fachwissenschaftlichen Positionen entstanden, die sich gegenüber der Bedeutung des philosophischen Anliegens nicht öffnen können, sich selbst bzw. allgemein fachwissenschaftliches Denken an die Stelle der Philosophie setzen wollend. Insbesondere ist hierbei die

---

1 Senz W 2005: *Transzendentalphilosophie und Volkskunde – Zum Verhältnis von Philosophie und Fachwissenschaft* – Frankfurt a.M.; Senz W 2006: *Freuds Kritik an der analytischen Philosophie und der Religion – ein Märchen für Erwachsene*; Senz W 2005: Erfülltes Leben im Spannungsfeld von Diesseits und Jenseits – Dietel KE (Hrsg.): Logos: *Mensch – Fortschritt – Religion* – Wien; S.6–18.

2 Vgl. Senz W 2003: *Die Grundlage jeglichen Bedenkens im Lichte der noetischen Dialektik* – Frankfurt a.M.

3 Senz W 2001: *Untersuchungen zu den theoriengeschichtlichen Wurzeln und der zentralen Aussage der noetischen Dialektik* – Frankfurt a.M.; Senz W 2002: *Platons Lehre vom Ich im Rahmen der Vergegenwärtigung der dialektischen Differenz* – Frankfurt a.M.

4 Senz W 2002: *Christliche Philosophie und Theologie im Lichte der Platonischen Dialektik und Lehre vom Ich* – Frankfurt a.M.; Senz W 2004: *Konrad Lorenz und Johann G. Fichte: Ein Vergleich im Lichte des Entwicklungsgedankens* – Frankfurt a.M.

Evolutionstheorie und die Systemtheorie[5], aber auch die Position Freuds[6] sowie die gegenwärtige Volkskunde[7] und ihr Begriff der Moderne einer Kritik unterzogen worden. Diese Kritik hält nicht vor, daß jenes, das in den Fachwissenschaften ausgesagt wird, pure Fiktion ist, sondern völlig verzerrt begriffen wird, wenn es zu einem Ersatz für die Philosophie hochstilisiert wird. Daher auch gelingt es aus Sicht der Kritik der reinen Vergegenwärtigung mit Vertretern der Fachwissenschaften, die dieses Dilemma der Fachwissenschaft aufgreifen können, in eine Nahebeziehung zu treten, auch wenn deren Position letztlich nicht jene der Kritik der reinen Vergegenwärtigung ist. Dieses Naheverhältnis ist zum Beispiel zur Position von Viktor Frankl[8] und von Franz Seitelberger[9] gezeigt worden.

Der Kritik bedürfen aber auch jene philosophischen Positionen, die keine Konzentration auf die Transzendierung der empirischen Ebene erbringen. In diesem Sinne steht die Kritik der reinen Vergegenwärtigung zum Beispiel in scharfem Kontrast zu Rene Descartes[10] und Rudolph Carnap[11], sieht sich aber z. B. in der Nähe zu den Versuchen von Erhard Oeser, im Rahmen seiner Neuroepistemologie Philosophie und Empirie zu verknüpfen[12].

Damit sei die Einleitung abgebrochen, da dem Leser die wenigen Worte zur Vorgeschichte der Kritik der reinen Vergegenwärtigung genügen werden, um hinreichend auf die folgende Darstellung eingestimmt zu sein.

2 Wieso es der Transzendentalphilosophie bedarf – wieso die Transzendentalphilosophie nicht durch fachwissenschaftliche Leistungen ersetzt werden kann: Die Letztrechtfertigungsthematik

Unsere Gesellschaft versteht sich als aufgeklärt und vernunftgeleitet und begreift dies nicht zuletzt als Ergebnis fachwissenschaftlicher Leistungen die geholfen haben, mittelalterlich-metaphysisches Denken zu überkommen, sowie dessen Nachbeben, den Idealismus. Wie sehr sich dieser auch immer seinerseits gegen mittelalterlich-metaphysisches Denken gestellt haben

---

5 Senz W 1999: *Zur Begründung der Evolutionstheorie durch Platon* – Frankfurt a.M.; Senz W 2001: *Transzendentalphilosophische Überlegungen zum pragmatischen Charakter der biologischen Evolutionstheorie – eine Skizze* – Wiener Jahrbuch für Philosophie 34: 139–165; Senz W 2003: *Zur Bedeutung der Evolutionstheorie für das Verständnis vom Menschen* – Frankfurt a.M.

6 Vgl. Senz W 2006: siehe Fußnote 1.

7 Vgl. Senz W 2005: siehe Fußnote 1.

8 Wie Fußnote 7.

9 Wie Fußnote 7.

10 Wie Fußnote 7.

11 Senz W 2004: Zur fundamentalen Bedeutung von „Quasizirkularität des Bedenkens" aus philosophisch-theologischer Perspektive – In ders.: *Der inhärente moralische Wert der nichtmenschlichen Lebewesen – Fundament zur Tierethik und Ökologischen Ethik* – Frankfurt a.M.

12 Senz W 2004: *Die „Wiener" evolutionäre Erkenntnistheorie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart – Eine kritische Würdigung* – Frankfurt a.M.

mag, an dem vorgeblichen Grundübel dieses Denkens, an der empirischen Vernunft vorbei zu argumentieren, habe er nichts geändert. Metaphysik und Idealismus bieten daher Fiktionen von ewigen, unveränderlichen Welten, hierüber die sich verändernde, materiale Welt geradezu im Ausmaß einer Realitätsverweigerung übersehend: wer offenen Auges in die Welt blickt, dem wird – Unvoreingenommenheit vorausgesetzt – rasch bewußt, nichts von alle dem, wovon Metaphysik und Idealismus sprechen, finden zu können. Nicht Eternalitätsvorstellungen etc. haben daher das Bedenken zu leiten, sondern die Beachtung der Veränderlichkeit, Geschichtlichkeit etc. Das meint Veränderlichkeit, der es immanent ist Ordnung zu generieren, die diesbezüglich also nicht auf das Walten übergeordneter Seinsebenen – die Fiktionen der Metaphysik und des Idealismus – angewiesen ist.

Diese Realitätsverweigerung wird genauerhin als *gefährliche* Realitätsverweigerung kritisiert, wie sich dem bekannten Wort Karl Poppers entnehmen läßt, daß sich die Philosophen über das Da-Sein der Welt streiten, während diese der Zerstörung anheim fällt. Aber auch die Wirtschaftsethik und moderne Ökonomie weiß das ihrige zu dieser Kritik beizutragen. So habe die scholastische Ökonomie schwer an metaphysischen Vorstellungen vom *guten Preis* zu tragen gehabt, wie ihn z. B. Thomas von Aquin vertreten hat, in völliger Verkennung davon, daß sich Wohlstand aus den geschichtlichen Konkurrenz-Bedingungen der Marktverhältnisse ergibt, nicht aber indem man diese um willen der Beachtung von Eternalität ausblendet und diskreditiert[13].

Die Moderne hat es sich so gesehen zur Aufgabe gemacht, den Menschen – die Gesellschaft – von den genannten Fiktionen zu befreien, den Menschen als mündigen Menschen den Chancen und Gefahren der Geschichtlichkeit mit ihren Ordnung generierenden Konkurrenz-Konstruktionen überlassend, einfach da der Mensch prinzipiell in der Lage ist diese Probleme zu meistern und – wichtiger noch –: die mittelalterlich-idealistischen Fiktionen haben ohnedies nicht zum Wohl des Menschen geführt. Auch wenn der Umgang mit der Realität also nicht einfach ist, dem Überwundenen braucht nicht nachgetrauert zu werden[14].

Ist daher das Auftreten gegen die Moderne der Aufruf zu einer Renaissance des auf eine Marionette der Vorbestimmung reduzierten Menschen? Keinesfalls! Es wird sich zeigen, daß die Moderne ihrerseits Gefahr läuft, den Menschen zu einer Marionette zu reduzieren, die Würde des Menschen zwar im Wort führend, tatsächlich aber negierend.

Was ist es daher, das die Transzendentalphilosophie einfordert, die Perspektive der Fachwissenschaften übersteigend? Am Beginn der hierher gehörenden Analyse steht ein sehr einfaches Argument, gleichsam eine Alltäglichkeit: blickt, hört, riecht etc. man in die Welt, so ist man ausnahms-

---

[13] Vgl. z. B. Binswanger HC 1993: Das Menschenbild der herkömmlichen Nationalökonomie: In: Prat EH (Hrsg.): *Ökonomie, Ethik und Menschenbild*; S.11–29; Wien.

[14] Explizit führt dies z. B. Freud aus; vgl. eine Diskussion hiervon in Senz W (in Arbeit): siehe Fußnote 1.

los mit hier und jetzt Gegebenem konfrontiert und man kann mit diesem entsprechend eigenen Vorstellungen umgehen bzw. sich anhand dieser in der Welt orientieren, da all dasjenige, mit dem man konfrontiert ist, zwar veränderlich ist, jedoch derart daß hierbei Regelhaftigkeiten feststellbar sind, die einem besagtes Orientieren erlauben; gemäß diesen Regelhaftigkeiten sind Dinge und Prozesse, wie sie sensualistisch wahrgenommen werden, wiedererkenn- und benennbar.

Dies bedeutet freilich nicht, daß man sämtlichen Situationen, mit denen man konfrontiert sein kann, sogleich gewachsen sein muß, also von vornherein genügend Einsicht in die Umstände hat, um sie seinen Ansprüchen gemäß meistern zu können. Man wird im Hinterfragen immer wieder in die Irre gehen, doch läßt sich im hinterfragenden Umgang mit den Dingen genügend von diesen lernen, um sie meistern zu können; mitunter wird aber zu akzeptieren sein, vor einer unlösbaren Aufgabe zu stehen.

Wichtiger aber ist, daß man offenbar genügend Wissen *mitbringt*, um das Hinterfragen *beginnen* zu können; keinesfalls ist es so, daß aktuell *alles* zu hinterfragen ist. Zumindest im Alltag bedarf es keiner großen Überlegung, ob man genügend Wissen *mitbringt*, oder das Hinterfragen *auf keinem konkreten Wissen aufbauen* muß. Entscheidend scheint nur zu sein, daß man es nicht am rechten Maß an Hinterfragung fehlen lassen darf, sich irgendwelchen Spekulationen anvertrauend, die in Abgewandtheit von der Empirie getrieben werden. „Rechtes Maß" bedeutet hierbei: weder zu wenig, noch zu viel Empirie; eben so wie die reine Spekulation nicht hilfreich ist, gilt dies auch für ein übertriebenes Hinterfragen; letztlich möchte man zu brauchbaren *Ergebnissen* gelangen, im Sinne von „lebenstauglich".

Zumindest im Alltag scheint hierbei weder Philosophie noch Fachwissenschaft sonderlich notwendig zu sein. Im Gegenteil: in gewisser Hinsicht scheinen sie sogar hinderlich bzw. irreführend bis weltfremd, behaupten sie doch, daß was im Alltag so selbstverständlich ist, weit entfernt von jeder Selbstverständlichkeit ist. Es wird nämlich behauptet, daß ein rein empirisches Lösungsverfahren, also ein wissenerweiternder Schluß aus rein kontingenten Daten, nicht möglich ist.

Ganz explizit, wiewohl nicht erstmals in der Geschichte, ist dies im Wiener Kreis zum Beispiel von Rudolf Carnap festgehalten worden. Seine Reaktion auf diese seine Feststellung kehrt aber hervor, das Sich-Orientieren weiterhin als von der Empirie geleitet verstehen zu wollen, wozu er an den Vorstellungen zu Vorwissen und Grad der Beachtung der Letztrechtfertigung feilt, deren konkrete Beachtung mit Hilfe psychologisierender Argumente unterwandernd[15]. Die Hilflosigkeit des Carnapschen Versuches hat sich in der Wissenschaftsgeschichte rasch erwiesen, was aber an der Faszination nichts geändert hat, die von dem Ziel ausgeht, um dessen Erreichung Carnap bemüht war. Der umfangreichste Versuch, dieses Ziel doch zu erreichen, ist zweifellos die Evolutionstheorie. Ihr Vorteil – aus Sicht derer, die besagter Faszination erliegen – ist, daß sie unmittelbar auf das Sein blickt, dessen Veränderlichkeit in Form erhobener paläontologischer, paläokli-

[15] Für Literatur hierzu siehe Senz W 2004: siehe Fußnote 11

matologischer, paläogeologischer u.s.w. Daten aufgreift und mit formalen Argumenten verknüpft, die unverdächtig da plausibel sind und *daher* gefahrlos das empirisch vorgegebene Hier und Jetzt übersteigen lassen.

Damit scheint tatsächlich etwas gefunden zu sein, das die akkurate Beachtung der Letztrechtfertigung wissenerweitender, induktiver Schlüsse erübrigt, ohne einen Trugschluß zu provozieren. Worauf hiermit nämlich abgezielt wird ist: Auf die angesprochen problemlose Weise läßt sich das Bedenken, Probleme-Lösen etc. des Menschen auf etwas rückführen, das Würmer und andere „niedere" Lebewesen leisten, letztlich die evolutiven Vorfahren des Menschen bzw. diesen entsprechende Lebewesen. Diesen Lebewesen nachzusagen, sie würden sich in ihrem Tun um Letztrechtfertigung, Wahrheit oder sonst dergleichen kümmern, ist jenseits jeglicher Ernsthaftigkeit. Im Gegenteil, sie scheinen aufgrund der genetischen Verankerung ihrer Triebe etc. mehr oder weniger maschinenhaft auf Umweltreize zu reagieren. Trotzdem sind es Lebewesen und sind aus ihnen die Menschen hervorgegangen, wozu gehört – so wird man unterrichtet[16] –, daß die angeborenen Verhaltensprogramme in der Phylogenese immer mehr Lernprozessen gewichen sind bzw. der Mensch als – zumindest teilweise – einsichtsvoll und willentlich handelndes Lebewesen aufgetreten ist. Entscheidend hieran ist, daß diesem Handeln die phylogenetischen Vorstufen jenes Vorwissen erbringen, das es erlauben soll, abseits jeglicher Naivität keinen akuraten Umgang mit der Letztrechtfertigungsthematik betreiben zu brauchen.

Aus Sicht der Transzendentalphilosophie – aber auch des Glaubens – erfüllt sich die hieran geknüpfte Hoffnung aber nicht bzw. kann sie nicht erfüllt werden, gleichgültig wie an der Problematik herumgefeilt wird, einen nicht akuraten Umgang mit der Letztrechtfertigungsthematik finden zu wollen. Das zentrale Problem für all jene, die diese Thematik dahingehend lösen wollen, daß letztlich die Analyse empirischer Veränderlichkeit – kombiniert mit formal plausiblen Konstruktionen (z. B. Kybernetik)! – dasjenige erbringt, das den Zugang zum Sein in der Wahrnehmung bedeutet, dieses zentrale Problem nämlich liegt in einem Umstand begründet, der von diesen Unternehmungen erst gar nicht aufgegriffen wird: *er wird ignoriert*.

Diese Unternehmungen greifen zwar den Umstand auf, in der empirischen Analyse Regelhaftigkeiten feststellen zu können, wiewohl ohne hinreichend zu bedenken, was hiermit ausgesagt ist. Das meint: In der empirischen Analyse wird ausschließlich auf hier und jetzt Seiendes getroffen – bzw. auf etwas, das dieserart begriffen wird –, also auf dieserart *Begrenztes*. Die Gesamtheit dieser Begrenzten – die empirisch wahrgenommene Welt – ist hierbei keinesfalls eine völlig regellos zusammengewürfelte Vielheit von Etwas und die hiermit ausgesagte Regelhaftigkeit ist ebenso zweifellos partizipierbar, da es ansonst gar keiner Auseinandersetzung hiermit bedürfte, also keiner empirischen Wahrnehmung. Weiters ist zweifellos richtig, daß es so etwas wie ein Vorwissen geben muß, da ansonst ebenfalls kein Umgang hiermit denkbar ist.

---

[16] Für Literatur hierzu siehe: Fußnote 5 und 12.

Letzteres ist aber genauer zu betrachten: Die empirische Analyse wird, da sie sich mit Begrenzten beschäftigt, als ein Hinterfragen begriffen, und es gilt, daß in der Wahrnehmung immer nur Ausprägungen von Etwas – dem Wahrgenommenen – partizipiert werden, ins Hier-und-Jetzt getreten durch das Da-Sein von Wechselwirkungen bzw. Regelhaftigkeiten: Das Wahrgenommene ist also durch Wechselwirkung mit anderem derartigen ins Hier-und-Jetzt gebracht worden. Diese Wechselwirkungen bzw. Regelhaftigkeiten sind also zu fordern, da ansonst alles Wahrgenommene in völliger Individualität begriffen werden muß, was eine Orientierung unmöglich und zugleich erübrigbar macht.

Das empirische Verfahren als hinterfragendes Verfahren bedeutet somit, ein Begrenztes zu anderen Begrenzten in Beziehung zu setzen und zu eruieren, ob sich hierbei prognosetaugliche Aussagen bezüglich Regelhaftigkeiten in derem Wechselwirken formulieren lassen. Tatsächlich wird man dieserart empirisch verfahren können, denn Regelhaftigkeiten müssen vorliegen, so daß man Aussagen über sie aufstellen wird können, mit dem Hinweis, daß sie im Rahmen dieser oder jener speziellen Beobachtungssituation erstellt worden sind, somit nicht uneingeschränkt prognosetauglich sein müssen, so wie sie nötigenfalls auch revidiert oder überhaupt wieder fallen gelassen werden mögen. *Damit hat man aber das eigentliche Problem nicht thematisiert*, da man das Problem des vorausgesetzten Anfangswissen nicht hinreichend bzw. überhaupt nicht beachtet hat.

Dieses zeigt sich nämlich in folgendem Umstand: Sagt man aus, daß die empirische Analyse eine solche über zeitlich/räumlich Begrenztes ist und in dieser Analyse immer nur solches wahrgenommen wird, das als „in den partizipierten Zustand gekommen" betrachtet werden muß, so ist es dies aufgrund der Wechselwirkung mit solchem, für das dies gleichermaßen gilt, also mit anderem Begrenzten: *Nur gegenüber derartigem kann es als Begrenztes Grenzen haben bzw. sagt „Grenze" eben dies aus*. Setzt man aber ein Begrenztes mit anderen Begrenzten in Beziehung, so exakt mit solchem, das seinerseits eben jenes aufweist, das das zuerst Betrachtete Zu-Hinterfragendes sein läßt, so daß dies auch für das zweite Begrenzte bzw. für jedes beliebige Begrenzte gelten muß; Zu-Hinterfragendes ist es ja, da es in einem Zustand ist. Dies ist es in *all* seinen Aspekten, insofern es in all seinen Aspekten empirisch Wahrnehmbares ist, in all seinen Aspekten also auf andere Begrenzte verweisendes Begrenztes. Greift man daher ein beliebiges Etwas – Begrenztes – in der empirischen Analyse auf, so muß man es so gesehen *sogleich* in all seinen Aspekten analysieren, was für *alle* Begrenzten – also alle wahrgenommenen Etwas – gilt.

Derartiges ist freilich nicht durchführbar und kann nur durch ein Vorwissen abgewendet sein, dem zu folge Empirie vernünftig sein kann, also vernünftig auf Regelhaftigkeiten im Eruieren zugreifen läßt. *Unvernünftig ist es jedoch*, wenn man angesichts hiervon meint, einen akuraten Umgang mit der Letztrechtfertigung nicht pflegen zu müssen. Ein *vernünftiger* Umgang stellt sich erst ein, wenn die Verweisfunktion eines Begrenzten auf andere Begrenzte in ihrer *Unendlichkeit* gesehen wird; von dieser Unendlichkeit ist ganz konkret zu sprechen, da Begrenztes also immer

nur auf Begrenztes verweist: Grenze bedeutet, zu Begrenztem Grenzen zu haben.

Das meint: es muß ein Vorwissen geben, das diese Unendlichkeit nicht derart sein läßt, daß sie Orientierung unmöglich sein läßt. *Zugleich* darf das Verstehen dieses Vorwissens aber *nicht stillschweigend* diese Unendlichkeit *auflösen*, es muß in Anerkennung dieser Unendlichkeit verstanden sein. Dies verbietet jegliches Herumfeilen an der Letztrechtfertigungsthematik mit dem Ziel, diese nicht akurat zu beachten, also unter Anerkennung dieser Unendlichkeit.

Die Evolutionstheorie, kombiniert mit formalen Konstruktionen ist aber gerade dieses Herumfeilen, ein trickreiches Herumfeilen, wie an anderem Ort gezeigt worden ist[17]. Sehr genau ist nämlich zu beachten: Die Empirie eignet ganzheitlich nicht zur Letztrechtfertigung, ganz gleich wie sie *ergänzt* wird. Sämtliche evolutionären Aussagen zu den Vorfahren des Menschen sind aber empiriegeleitete Aussagen und daher gerade nicht letztrechtfertigungsfähig. Sämtliche formal plausiblen Konstruktionen in Zusammenhang mit der Evolutionstheorie mögen zwar tatsächlich formal plausibel sein, doch was ihre Aussagekraft über den formalen Horizont anbelangt, das erhellt daraus noch gar nicht und läßt sich auch durch empirische Daten nicht letztrechtfertigbar verdeutlichen[18].

Es hilft hier auch nicht weiter, es bei Wahrscheinlichkeitsüberlegungen belassen zu wollen, da man andernfalls ohnedies einen naiven Realismus provozieren würde. Auch dieses Argument greift nicht, da es das eigene Unvermögen – also jenes der naiven Evolutionstheorie[19] –, letztrechtfertigbare Sätze in Zusammenhang mit der Seins-Analyse zu formulieren, damit verwechselt, daß das Ich dies *überhaupt nicht* leisten kann, das Aufstellen solcher Sätze also *gar nicht* möglich ist. Tatsächlich braucht man sich auf die Logik dieser Argumentation nicht einzulassen, schon deshalb da sie sich selbst nur retten kann, wenn sie mit jener Apodiktik festgehalten wird, die sie zugleich als nicht möglich festhält. Es wird sich sogleich zeigen, daß es bei Plausibilitäts- und Wahrscheinlichkeitsüberlegungen und Empiriegeleitetheit nicht belassen werden braucht, ohne daß man sich in der Abkehr hiervon einem naiven Realismus oder empiriefeindlichen Spekulationen anvertrauen muß.

Es wird also zu zeigen sein: Die Transzendentalphilosophie kehrt hervor, besagte Unendlichkeit der Verweisfunktion explizit als Ausdruck davon begreifen zu müssen, in der Empirie *nicht den primären Zugang* zum Sein sehen zu können bzw. diesen nicht derart um die Empirie herum konstruieren zu dürfen, daß diese letztlich doch besagte Funktion erhält. „Primär", wie es

---

17 Für Literatur siehe Fußnotel, 5 und 12.

18 Eine eigentümliche Zwitterkonstruktion ist in diesem Zusammenhang die Systemtheorie, da diese zugleich aus empirischen und nicht-empirischen Daten entworfen worden ist; vgl. Senz W 2004: siehe Fußnote 12.

19 Wie an anderem Ort dargelegt (vgl. Senz W 2006: siehe Fußnote 1), ist die Evolutionstheorie nicht grundsätzlich abzulehnen, sondern alleine ihre naive Ausgestaltung, dergemäß sie an die Stelle der Philosophie gestellt werden kann.

in „primärer Zugang“ auftritt, läßt sich auch mit Selbstand benennen und aussagen: der empirische Zugang besitzt keinen Selbstand, er steht nicht für sich selbst, da er für das Problem, was es bedeutet sich zu orientieren, nicht das Fundament darstellt.

Sehr genau ist hieran zu beachten, daß die Transzendentalphilosophie somit nicht aussagt, die Empirie hat nichts mit Orientierung zu tun. Bisher ist nur festgehalten worden, was die Empirie nicht leitstet, und was ihr auch nicht trickreich durch die Hintertüre doch zugewiesen werden darf, z. B. um willen der Vermeidung davon, die Transzendentalphilosophie anerkennen zu müssen. Was es aber bedeutet, die Empirie als nicht Selbstand habend zu verstehen, das ist noch nicht ausgesagt worden, so wie auch noch nicht dargelegt ist, was jenes Selbstand Bedeutende im Zugang zum Sein, von der somit ebenfalls implizit die Rede ist, ist.

3 Die Zweieinheitlichkeit-Argumentation

In der empirischen Wahrnehmung werden also Inhalte generiert, die des Selbstandes entbehren. Trotzdem sind sie unverzichtbar und: sie ergeben in Summe ein Bild einer *ganzen Welt*. Gerade hierin liegt, daß bei hinreichend unkritischer Betrachtung die irrtümliche Meinung entsteht, den fehlenden Selbstand der empirischen Wahrnehmung nicht beachten zu brauchen; die empirische Wahrnehmung und das auf ihr aufbauende Bedenken mögen die Welt zwar mehr schlecht als recht – immerhin aber genügend zur Orientierung – darstellen, aber auf jeden Fall läßt sie nichts Seiendes außen vor.

Um also nicht in diese Falle zu geraten, sei nun die propositionale Darstellung davon begonnen, in der empirischen Wahrnehmung nicht an sich Selbstand Bedeutendes, wiewohl zugleich Unverzichtbares, sehen zu müssen. Um willen hiervon sei wiederholt, daß die empirische Betrachtung ein hinterfragendes Eruieren bedeutet, im Rahmen dessen Regelhaftigkeiten bestimmt werden, von denen man meint, daß sie Etwas in der Welt entsprechen und deren Beachtung dem Sich-Orientieren des Ich dienlich ist; sie zu übersehen bzw. die irrtümliche Annahme von Regelhaftigkeiten, also von bloß eingebildeten Regelhaftigkeiten, wäre demgemäß dem Sich-Orientieren abträglich.

Ist dem aber so, und es gibt keine vernünftige Möglichkeit hieran zu zweifeln, so ist das empirische Bemühen in ein *umfassenderes Ganzes* des Sich-Orientierens einzuordnen: das empirische Bemühen gilt es also als Teil des Sich-Orientierens verstehen zu können, ohne ihm hierbei Selbstand zuordnen zu brauchen, *da dies nicht möglich ist*. „Teil“ ist hier ganz konkret im Sinne der Ausführung zu Selbstand zu begreifen: Empirie ist ein *ganzheitlich* des Selbstand entbehrender Teil und kann daher nicht dahingehend ergänzt werden, daß sie durch die Ergänzung Selbstand erhält, gleichsam da dieser in ihr enthalten und bloß freizulegen ist – gerade hierauf zielt eine naive Evolutionstheorie ab. Was hiermit eingefordert wird, das ist explizit im Lichte davon zu begreifen, daß die empirische Wahrnehmung eine

ganze Welt zeigt, wie ausgeführt worden ist. Dies schließt sogleich aus, die Empirie auf einen Teil dessen beschränken zu können, das Thema des Sich-Orientierens ist und *neben* dem es eine andere Form der Wahrnehmung für andere Teile der Welt gibt, aus der heraus letztrechtfertigende Aussagen für den empirischen Bereich erwachsen.

Dies ist auszuschließen und im Rahmen hiervon zu beachten: die empirische Wahrnehmung entbehrt des Selbstandes, *jedoch nicht da sie in Getrenntheit zu Rechtfertigung steht*; Rechtfertigung trägt sich auch im Rahmen der Empirie zu, bezeichnet das Eruieren von Regelhaftigkeiten in der empirischen Ebene. Dieses ist also nicht in Getrenntheit zur Rechtfertigung, wiewohl gemäß seinem fehlenden Selbstand in Differenz zu Letztrechtfertigung. – Sogleich sei zur Vermeidung von Mißverständnissen angemerkt: hier ist nicht davon die Rede, daß in der Empirie lediglich wahrscheinlich zutreffende Aussagen erarbeitet werden können, wohingegen in dem Selbstand bedeutenden Bereich des Bedenkens das Sein an sich betrachtet wird, und *daher* letztrechtfertigbare Sätze formuliert werden. Dies kann schon deshalb nicht ausgesagt sein, da *noch gar nichts* zum Selbstand bedeutenden Bereich ausgesagt ist.

Entscheidend ist, daß der zu fordernde Selbstand bedeutende Bereich – also jener Bereich, *ohne den die Empirie gar nicht vernünftig gedacht werden kann*, da sie sich, auf sich alleine gestellt, notwendig in der Unendlichkeit der Verweisfunktion der Begrenzten verliert – *nicht als Anderes* als die Empirie gedacht werden darf, *ohne diese an sich* sein zu können. *Anderes darf* er nicht sein, da er in diesem Falle der Empirie äußerlich wäre, in Getrenntheit zu dieser, und er *kann* es auch deshalb nicht sein, da die Empirie eine ganze Welt darlegt, nichts außer sich lassend. Zugleich muß der letztrechtfertigende Bereich *in Differenz* zur Empirie sein, da sich anders der ausgesagte Unterschied bezüglich Selbstand nicht mit Inhalt belegen läßt. Zudem ist zu beachten: der Selbstand bedeutende Bereich muß sich auf die Partizipierung des Seins beziehen, denn tut er dies nicht, so hat das Ich überhaupt keinen Zugang hierzu, außer dem nicht Selbstand darstellenden empirischen Zugang!

Fügt man all das Ausgesagte zusammen, so zeigt sich: den gebrachten Vorgaben kann nur entsprochen werden, wenn der Selbstand bedeutende und der nicht Selbstand bedeutende Bereich, wie sie also nicht als zwei Bereiche nebeneinander – in Getrenntheit – betrachtet werden dürfen, insgesamt als *ein* Bereich verstanden werden, der in *Zweieinheitlichkeit* gegeben ist. Das ist: Der Selbstand bedeutende Bereich ist notwendig dahingehend zu begreifen, daß er die Partizipation des Seins besagt und hierbei derart ist, daß er, insofern er ist, in nicht an sich seiender Form ist, also in nicht an sich Selbstand seiender Form ist. Diese nicht an sich Selbstand seiende Form ist die empirische Analyse. Sogleich zeigt sich: sie beinhaltet nicht Letztrechtfertigung, da sie nicht an sich Selbstand ist, ist zu dieser aber nicht in Getrenntheit, da sie nicht Anderes als jenes ist und weißt daher Rechtfertigung auf. Daher auch zeigt die empirische Analyse eine *ganze* Welt, da sie nicht Anderes als den Selbstand bedeutenden Bereich thematisiert, also *das* Sein.

Bezüglich der „anfängliches Wissen"-Thematik ergibt sich somit: Im Rahmen der Ebene der empirischen Analyse braucht diese Thematik nicht

als lösbar verstanden zu werden, da sich in dieser Ebene gar nicht jenes an sich zeigt, das die Unendlichkeit der Verweisfunktion des Begrenzten nicht alles sein läßt, den Umgang mit dieser Verweisfunktion begreifen lassend. Zugleich beginnt sich aber abzuzeichnen, wovon hiermit die Rede ist: Indem nämlich die empirische Analyse nicht Anderes als die Selbstand bedeutende Ebene des Vergegenwärtigens ist, und in dieser nicht bloß kontingent gültige Aussagen sind, sondern Selbstand bedeutende Aussagen, muß auch dies in nicht an sich seiender Form – gemäß Zweieinheitlichkeit – in der Ebene der empirischen Analyse eingeflochten sein.

I.a.W.: „Unendlichkeit der Verweisfunktion" ist nicht trivial verstehbar, sondern erweist sich wie folgt als „*differentielle* Unendlichkeit": Sie ist gegeben gemäß dem fehlenden Selbstand der empirischen Analyse, ist zugleich aber nicht alles, da fehlender Selbstand „nicht an sich gegebener Selbstand" bedeutet; in der empirischen Analyse ist der Selbstand in an sich seiender Form nicht gegeben, sehr wohl aber in nicht an sich seiender Form, von der also gemäß Zweieinheitlichkeit zu sprechen ist. Daher auch kann die empirische Analyse auf *Anfänge* geführt werden, deren Beachtung mittels dem Rechtfertigungsverfahren der empirischen Analyse also anzustreben ist[20]. Das ist: Aus der Analyse der Selbstand bedeutenden Ebene erwachsen inhaltliche Vorgaben für die Ebene der empirischen Analyse, da sie nicht von anderem als diese spricht, und in der empirischen Analyse muß im Sinne dieser Vorgaben, wiewohl gemäß der eigenen Kompetenz der empirischen Analyse vorgegangen werden.

Hieran ist zu beachten: die Analyse in der Selbstand bedeutenden Ebene enthält notwendig gültige Aussagen, was aber nicht gleichbedeutend ist mit: jede Aussage dieser Ebene ist notwendig gültig, also richtig und daher das Eruieren auf den Bereich der empirischen Analyse beschränkt. Ohne dies sogleich vollständig betrachten zu können, ist eine derartige Eingränzung des Bereichs des Eruierens von vorn herein ausgeschlossen, da die Zweieinheitlichkeit in der Selbstand-Thematik verankert ist und diese unmittelbar mit dem Hinterfragen verknüpft ist, so daß ein Fehlen hiervon im Selbstand bedeutenden Bereich das Gesamt nicht in Zweieinheitlichkeit begreifen läßt, sondern als das Vorliegen von „grundsätzlich verschiedenen Ebenen". Trotzdem kann das Hinterfragen nicht einheitlich in beiden Ebenen der Zweieinheitlichkeit gegeben sein, da die Selbstand bedeutende Ebene Letztrechtfertigung beinhaltet, wohingegen die empirische Analyse auf Anfänge bezogen ist.

Hierauf wird sogleich zurückzukommen sein. Zunächst sei hervorgehoben, daß beide Ebenen, wie sie mit der Zweieinheitlichkeit bezeichnet sind, *sind*, da anders die Formulierung, daß eigentlich eine Ebene in zweieinheitlicher Ausprägung *ist*, gar nicht erfüllt wäre. Die nicht an sich Selbstand bedeutende Ebene *ist* somit, wiewohl nicht an sich. Sie hat daher auch ihre eigene Kompetenz, die nicht auf die an sich Selbstand bedeutende Ebene reduziert werden kann: diese ist eben, insofern sie zweieinheitlich ist, und dies ist keine Beliebigkeit, die an sich Selbstand bedeutende Ebene ist eben

[20] Vgl. Senz W 2006: siehe Fußnote 1 und Senz W 2003: siehe Fußnote 2.

eine solche, und das damit Ausgesagte ist zu unterscheiden von: die alleine entscheidende Ebene sein.

Terminologisch sei festgelegt, die empirische Analyse als Werdewelt-Analyse benennen zu können bzw. daß das Sein, wie es in der dieser Analyse dem Partizipieren entgegentritt, als Werdewelt entgegentritt.

4 „Ich bin" in absoluter Position – das Vordringen zu *die* Daß-Aussage

Mit dem Ergebnis von Abschnitt 3 ist das Problem aber erst benannt und sogleich scheint dieses Ergebnis Gefahr zu laufen – wird es als der weiteren Hinterfragung erübrigend verstanden –, sich selbst aufzuheben. Es ist zwar Grundsätzliches zum Selbstandbereich dargelegt worden, propositional dargestellt ist er aber noch nicht, und hierzu scheint sich auf dem beschrittenen Weg kaum finden zu lassen. Es ist ja festgehalten worden, in der Werdewelt-Analyse keine Letztrechtfertigung zu finden, womit sie alles hinterfrägt, wie auch, das Hinterfragen nicht auf die Werdewelt-Analyse beschränken zu können. Impliziert dies aber nicht, das *ganzheitliche* Hinterfragen nicht auf diese Ebene beschränken zu dürfen, so daß sich scheinbar letztrechtfertigende Aussagen auch auf der Selbstand bedeutenden Ebene nicht finden lassen können, da sie der Ganzheitlichkeit des Hinterfragens entgegenstehen; wie soll dieser Ebene somit aber Letztrechtfertigung zukommen können? I.a.W.: Gemäß Abschnitt 3 läßt sich das Hinterfragen-Müssen nicht auf den Bereich der Werdewelt-Analyse begrenzen, was aber bedeutet, im Selbstand bedeutenden Bereich der Orientierungsleistung *zugleich* Letztrechtfertigung zu haben und *nichts* aus dem Bereich des Hinterfragens ausklammern zu dürfen, was zunächst tatsächlich nach einem Dilemma aussieht, nahelegend, den beschrittenen Weg doch verlassen zu müssen. – Explizit ist in dieser Situation zu beachten, keinen herbeiargumentierten Anfang akzeptieren zu dürfen; dies gilt nun genauso wie bisher.

Tatsächlich gibt es aber eine Aussage, die notwendig festzuhalten ist, an der also nicht zu zweifeln ist und die, wie zu zeigen sein wird, trotzdem nicht im Widerspruch zu dem soeben Ausgesagten steht. – Sie wird das genannte scheinbare Dilemma als scheinbar gegebenes Dilemma erweisen. – Diese Aussage ist: „Ich bin". Diese Aussage bezieht sich, wie zu fordern ist, auf das Sein und macht dies wie folgt auf das Dilemma auflösende Weise: Sie bezieht sich nicht auf Inhalte des Sich-Orientierens, für die dieses Dilemma zutrifft – aus denen heraus daher kein Fundament formuliert werden kann –, sondern bezieht sich auf das *Ausgesagt-Sein* des Dilemmas und der zu diesem führenden Aussagen, hervorkehrend daß diese Aussagen von Etwas – einem Eines, dem Ich – ausgesagt sein müssen bzw. als Problem erkannt sein müssen, um überhaupt sein zu können. Ganz gleich, wie viel und was daher mit „Ich bin" inhaltlich ausgesagt ist, an dieser Aussage kann nicht gezweifelt werden, vorausgesetzt, sie wird nicht sogleich – unkritisch! – durch Inhalte ergänzt, die sich, auf welchem Wege auch immer, aus jenem Bereich ergeben, für den besagtes Dilemma tatsächlich zutrifft. Natürlich ist eine derartige Ergänzung verlockend, um sogleich angeben zu können, wieso das Ich über-

haupt vor besagtem Dilemma stehen kann bzw. es formulieren kann. So verlockend dies auch sein mag, ein übereiltes Zugreifen auf derartige Inhalte könnte sich an dieser Stelle der Ableitung bloß aus Plausibilitätsüberlegunge n nähren, deren irrelevanter Charakter aber bereits dargelegt worden ist.

Tatsächlich muß mit „Ich bin" sehr viel ausgesagt sein; mehr als dies: Es ist *die einzige Aussage*, angesichts derer das scheinbare Dilemma bzw. das zunächst gegebene Dilemma, notwendige Aussagen treffen zu können und zugleich scheinbar nicht treffen zu können, dieses Dilemma also aufgelöst werden kann bzw. überwunden werden kann, da sie das Aussagen des Dilemmas bezeichnet. Sie ist daher die *einzige* Aussage, die das Hinterfragen erübrigt. I.a.W.: *Alleine* mit „Ich bin" ist jenes bezeichnet, das aus dem das Dilemma bezeichnenden Rahmen heraustreten läßt, ohne in Getrenntheit zu diesem zu geraten[21]. Dieser bezug auf den das scheinbare Dilemma bezeichnenden Bereich bedeutet aber nicht, *sogleich* aus diesem Bereich Informationen zur genaueren Bezeichnung von Ich, über „sein" hinaus, herausgreifen zu können. Mit der Nennung von „Ich bin" ist gleichsam erst jenes genannt, das den Weg hierzu öffnet.

Sehr genau ist hieran zu beachten, dass nicht einmal noch die Basis für die *analytische* Entfaltung des Fundaments des Orientierens gelegt sein kann, da „Ich" in „Ich bin" noch nicht in propositionaler Darlegung des Selbstand bedeutenden Bereichs in ontologischer Hinsicht vorliegt.

Bevor dies verdeutlich sei, sei hervorgehoben: eine *analytische* Entfaltung des Fundaments ist zu fordern, insofern letztlich alles nun Folgende auf die eine Aussage „Ich bin" rückgeführt werden muß, sich daher *analytisch* aus dieser ergeben muß. Zudem sei festgehalten: Die Aussagen des Selbstand bedeutenden Bereichs des Orientierens seien als Daß-Aussagen bezeichnet, jene der Werdewelt-Analyse als Warum-Aussagen[22]. Die Aussage „Ich bin" sei als *anfängliche* Daß-Aussage bezeichnet, da sie die erste Aussage ist am Wege zur Vergegenwärtigung des Fundaments des Orientierens; jene Daß-Aussage aber, die sich auf diesem Wege als erste Aussage erweisen wird, die den Selbstand bedeutenden Bereich propositional darlegt, diese Aussage soll als *die* Daß-Aussage bezeichnet werden, und *sie wird es sein*, von der aus die analytische Entfaltung zu betreiben ist, u. a. zur Vergegenwärtigung der Anfänge für die Werdewelt-Analyse führend.

Hiermit ist zugleich die anstehende Aufgabe bezeichnet, nämlich von der *anfänglichen* Daß-Aussage „Ich bin" zu *die* Daß-Aussage zu finden. Hierzu sei sogleich beachtet: Das Ich, wie es in „Ich bin" ausgesagt ist, kann nicht in Getrenntheit zu Begrenzung sein, wie sie im werdeweltlichen Bedenken von Ich gegeben ist, da es sich ansonst nicht gleich diesem bedenken könnte. Zugleich kann das Ich, wie es also mit „Ich bin" bezeichnet ist, aber auch nicht gemäß werdeweltlicher Begrenzung sein, da diese in diesem Fall nicht als auf die Werdewelt beschränkt bedacht wäre, also nicht als Repräsentation von Selbstand gemäß Zweieinheitlichkeit. Das Ich nimmt sich somit als

---

[21] Senz W 2004: *Zur Intentionalität von „Ich bin" in absoluter Position* – Wiener Jahrbuch für Philosophie, 36: 179–196.

[22] Wie Fußnote 21 und Senz W 2006: siehe Fußnote 1.

Teil der Werdewelt wahr und begreift sich in diesem Schritt gemäß den Ausführungen in Abschnitt 3 als zweieinheitlich, da es das, das es in der Werdewelt-Betrachtung partizipiert, als materiale Repräsentation von Ich begreift, also von seinem Ich-Sein an sich bzw. seinem Person-Sein, wie dies genannt sei[23]. *Dieses Person-Sein kann aber selbst nicht Selbstand an sich sein*, da es in diesem Fall als Person Selbstand wäre und in der Ebene seiner materialen Repräsentation Begrenztes, womit nicht Zweieinheitlichkeit sondern Anderes-Sein festgehalten wäre. Wäre das Ich als Person Selbstand an sich, es wäre auch nicht einsichtig, wieso es eines zweieinheitlichen Orientierens bedarf.

Das Ich muß sich daher zu dem an sich Selbstand Bedeutenden in zweieinheitlicher Beziehung begreifen. Dies gilt, da es sich nicht in Getrenntheit zu Begrenzung begreifen kann, und das Bedenken von Begrenzung dem Ich derart gegeben ist, daß es dieses als Teil eines insgesamt zweieinheitlichen Orientierens vornimmt. Die ontologische Aussage vom zweieinheitlichen Sein ergibt sich also aus der epistemologischen Aussage vom zweieinheitlichen Bedenken, da sich mit dem Schritt zu „Ich bin" nicht mehr zwischen beiden unterscheiden läßt; das Ich, wie es hiermit genannt ist, *ist* das Aussagen von „Ich bin", nicht aber ist es und sagt dies aus.

Das Ich, wie es Person ist und in der Beachtung von „Ich bin" entgegentritt, begreift sich somit als ein Eines das ist, da das an sich Selbstand Bedeutende, insofern es ist, zweieinheitlich ist. Dieses Selbstand Bedeutende sei als *das* Eines bezeichnet[24]. Eben dies, also das zweieinheitliche Verhältnis von Ich als ein Eines zu *das* Eines, ist aber die gesuchte *die* Daß-Aussage, da sie das Ich zu dem Selbstand Bedeutenden in Beziehung setzt, dieses also positiv nennt. Diese Aussage erlaubt somit prinzipiell die analytische Entfaltung des Selbstand bedeutenden Bereiches des Orientierens bzw. ist die *Bedingung der Möglichkeit* hierfür geschaffen, denn ganz offensichtlich ist hiermit erst benannt, *wie* das Ich zu begreifen ist, nicht so sehr aber, *was* hiermit benannt ist. Die Darlegung hiervon, die bereits die ersten analytischen Entfaltungsschritte von *die* Daß-Aussage erbringen wird, obliegt der *Kritik der reinen Vergegenwärtigung*, zu der somit vorgedrungen sei, wie sogleich deutlich werden wird.

Im Vorfeld hiervon seien die Begriffe „differentielles Erkennen-Können", „Vergegenwärtigen" und „Bedenken" eingebracht bzw. präzisiert, da dies bereits im Rahmen der Zweieinheitlichkeit-Argumentation möglich ist. *Die* Daß-Aussage benennt, daß das Ich nicht Anderes als *das* Eines ist, sondern dieses in nicht an sich seiender Form. Hierin liegt sogleich das *differentielle* Erkennen-Können begründet: Insofern das Ich nicht Anderes als *das* Eines ist, partizipiert es das Sein *an sich*. Gemäß der Logik der Zweieinheitlichkeit ist es aber zugleich *ganzheitlich* nicht *das* Eines in an sich seiender Form, insofern also Begrenztes und somit Hinterfragendes und somit also zu letztrechtfertigenden Sätzen vordringendes bzw. das Sein *nicht an sich* wahrnehmendes Eines. In jedem Aspekt seines Orientierens ist es also im

---

[23] Wie Fußnote 22.
[24] Wie Fußnote 22.

Hinterfragen Vordringendes und nirgendwo das Hinterfragen Übersteigen-Könnendes – dieserart würde es sich gleich *das* Eines verhalten, was nicht möglich ist – und leistet dies, wiewohl es in jedem Aspekt seines Orientierens nicht in Getrenntheit zu dem ist, das es im Hinterfragen anstrebt. Dieserart erklärt sich also, was weiter oben als Vorwissen bezeichnet worden ist, wie es nötig ist, da ansonst die differentielle Unendlichkeit der Werdewelt und das Dilemma des Hinterfragens nicht verstanden werden kann.

Die Zweieinheitlichkeit erklärt also was es bedeutet, daß das Ich ein a priorisches Wissen hat, also ein Wissen das es nicht hat erwerben müssen und kommt hierbei zu dem Ergebnis, daß es dieses Wissen hat, da es nicht nur es an sich ist. – Hiermit übersteigt die Zweieinheitlichkeit-Argumentation die Rationalismus-Empirismus-Diskussion, da sie das apriorische Wissen nicht als ein Wissen bestimmter Inhalte darlegt, sondern das *gesamte* Selbstand bedeutende Orientieren als apriorisches Wissen gemäß nicht anderes sein als *das* Eines versteht und gerade deshalb das *gesamte* derartige Wissen als *zugleich hinterfragendes* Wissen begreift, da das Ich nicht *das* Eines an sich ist. Die Rationalismus-Empirismus-Diskussion, in welcher Ausprägung auch immer, erübrigt sich hiermit.

Damit kann zu den Begriffen *Vergegenwärtigen* und *Bedenken* übergegangen werden. Als Vergegenwärtigen sei das Orientieren, wie es Selbstand bedeutet, bezeichnet, also diese Form des Hinterfragens, wie sie dem Ich an sich als Person zuzuordnen ist; als Bedenken sei die Werdewelt-Analyse bezeichnet und dem Werdewelt-Ich zugeordnet. Das bedeutet nicht, daß sich im Ich zwei Formen des Orientierens vereinigen, sondern: Das Ich vergegenwärtigt sich zweieinheitlich, und vergegenwärtigt daher eine nicht an sich seiende Ebene hiervon und weist diese dem Werdewelt-Ich zu, als etwas, das zum Verstehen des eigenen Ich gehört, ohne an sich zu sein.

5 Kritik der reinen Vergegenwärtigung

Mit *die* Daß-Aussage, wie sie im Rahmen der Zweieinheitlichkeit-Argumentation dargelegt ist, ist das Fundament des Vergegenwärtigens benannt, aber noch nicht propositional dargelegt, da gilt: es ist das Ich im Verhältnis zum Selbstand Bedeutenden gezeigt, nicht aber schon dargelegt, was hiermit konkret benannt ist. Die Darstellung *hiervon* bedeutet, aus der Zweieinheitlichkeit-Argumentation heraus zur Kritik der reinen Vergegenwärtigung vorzudringen.

Hierzu sei vorgelegt: Es ist festgehalten worden, daß das Ich in allem irren kann und trotzdem zugleich notwendig auszusagende Sätze formulieren kann, was in Folge gemäß der Zweieinheitlichkeit-Argumentation darauf rückgeführt worden ist, *das* Eines nicht an sich zu sein, worin also liegt, daß das Ich nicht in Getrenntheit zu Begrenzung ist, wiewohl es nicht Begrenzung im werdeweltlichen Sinn ist. Ist dem also so, so gilt es zu eruieren, was es mit dem Aussagen-Können von notwendigen Sätzen bei gleichzeitigem vollständigen Hinterfragen-Müssen im Lichte von „nicht in Differenz zu Begrenzung sein“ auf sich hat. Indem das Ich dieserart explizit

gemäß seinem nicht in Getrenntheit zu Begrenzung-Sein vergegenwärtigt wird, wird es propositional vergegenwärtigt. Indem hierzu vorgedrungen wird, wird also die Daß-Aussage der Zweieinheitlichkeit-Argumentation in die Darstellung gemäß der Kritik der reinen Vergegenwärtigung transformiert, *das Fundament des Vergegenwärtigens vollinhaltlich darstellend*.

Worauf somit geblickt wird, das läßt sich auch wie folgt darstellen: Da das Ich in transzendentaler Differenz gemäß Zweieinheitlichkeit zu *das* Eines ist, ist es nirgendwo an sich Selbstand, muß daher hinterfragen, denn genau dies bedeutet „nicht an sich Selbstand sein", doch kann dies nicht bedeuten, im Vergegenwärtigen nichts zu haben, das nicht der Hinterfragung bedarf. Dies gilt, da das Fehlen hiervon für die empirische Analyse festgehalten worden ist und zu ihrer Transzendierung geführt hat. Hiermit ist ein Schritt gesetzt worden, der aber weder als *erster* einer *unendlichen* Reihe derartiger Schritte verstanden werden darf, gar nicht zu einer Lösung finden lassend, wie auch nicht – angesichts hiervon – die drohende unendliche Reihe von Transzendierungen wollensentscheidlich beendet werden darf, um willen des Erhalts einer Lösung, ganz gleich ob sie begründet werden kann oder nicht.

Dank der Zweieinheitlichkeit-Argumentation reibt sich die Analyse nicht in diesem Dilemma auf, wiewohl dasjenige, das daher auszusagen ist, vollinhaltlich erst freigelegt werden muß. Die Basis hierfür ist: Die Zweieinheitlichkeit-Argumentation mit ihrer *die* Daß-Aussage erlaubt, das Ich auf den Selbstand bedeutenden Bereich – *das* Eines – zu beziehen und hierbei Vergegenwärtigung als Ausdruck von Nicht-An-Sich-Selbstand-Sein zu begreifen. Das Ich begreift sich also als Sich-Orientieren-Müssendes bzw. – so sei nun eingebracht – als Um-Sich-Bemüht-Sein-Müssendes, da es nicht an sich Selbstand hat. Entscheidend ist nun, dieses Um-Sich-Bemüht-Sein explizit als Ausdruck des Nicht-Anderes-Sein als der Selbstand – *das* Eines – zu begreifen: Das Ich vergegenwärtigt den Selbstand insofern es ein Eines in transzendentaler Differenz zu *das* Eines ist, hat also apriorisches Wissen – notwendige Aussagen –, jedoch nicht als etwas *das das Hinterfragen erübrigt*. Es muß zu diesem im Hinterfragen vordringen, obgleich dieses Vordringen also niemals nicht in Getrenntheit zu dem ist, zu dem vorgedrungen wird. Es hat das apriorische Wissen, da es nicht in Getrenntheit zu *das* Eines ist, und es hat sie als Zu-Eruierendes, da es nicht *das* Eines an sich ist.

In diesem Sinne gilt, daß *die* Daß-Aussage nicht einfach der einmal gefundene Anfang der Ableitung ist, aus dem heraus *weiter* gedacht wird, sondern zugleich Anfang und Ziel in dialektischer Einfaltung. Das ist: Aus der Entfaltung von *die* Daß-Aussage gehen jene Sätze – Daß-Aussagen – hervor, die das Sich-Orientieren des Ich bestreiten lassen, und daher auch die Anfänge ergeben, die für die Werdewelt-Analyse gebraucht werden. Diese Entfaltung bedeutet aber den Versuch, dem apriorischen Wissen zu entsprechen, da nichts freilegbar und als erledigt zur Seite legbar ist. I.a.W.: In der Entfaltung erweist sich das Zu-Entfaltende als Fundament der zu erbringenden Leistung, dahingehend daß es selbst, also sein adäquates Vergegenwärtigt-Werden, das Ziel ist. *Nur dieserart ist gewährleistet*, dem Umstand, daß das Ich keine Aussage an sich letztrechtfertigen kann, nicht

als Defizit verstehen zu brauchen und in Folge das Vergegenwärtigen nicht begreifen zu können. – Gemäß der Logik der Zweieinheitlichkeit ist das Ich in jedem seiner Aspekte teilhabend am Selbstand, aber nicht dieser an sich, kann daher keine Aussage treffen, die das Hinterfragen erübrigt – dieserart das Fundament bildend –, verfügt aber über ein apriorisches Wissen, das dies nicht zu einer unendlichen Hinterfragung werden läßt, sondern eine differentielle Unendlichkeit bedeuten lassend.

Zunächst beinhaltet dies, das Ich als Im-Gespräch-Sein-Mit-Sich betrachten zu müssen, da gilt: das Ich, wie es also in Entfaltung von „Ich bin" bedacht wird bzw. als Person-Sein, muß diese Entfaltung von *die* Daß-Aussage *sein*, da, wie angeführt, hiermit das Um-Sich-Bemüht-Sein dargelegt ist. „Gespräch" in Im-Gespräch-Sein-Mit-Sich bezeichnet daher nicht Sprache im werdeweltlichen Sinn, sondern die Dynamik des Um-Sich-Bemüht-Seins im Lichte des Vordringens zu dem apriorischen Wissen. „Gespräch" benennt daher das Nicht-An-Sich-Selbstand-Sein und ist somit in Zweieinheitlichkeit zu sehen, woraus sich sogleich ergibt, daß es nicht trivial als „Selbstgespräch" zu verstehen ist. Man spricht also mit sich insofern man nicht Anders als *das* Eines ist und betreibt *hierin* den Zugriff auf das apriorische Wissen, wie dies dem nicht an sich Selbstand bedeutenden Ich möglich ist, da es diese nicht aus sich hat. Im-Gespräch-Sein-Mit-Sich bedeutet also nicht einfach Selbstgespräch, sondern Sich-Rechenschaft ablegen über das Um-Sich-Bemüht-Sein, insofern man *das* Eines in nicht an sich seiender Form ist.

Zugleich ist hieran zu beachten, daß dieses Im-Gespräch-Sein-Mit-Sich keinen Anfang im werdeweltlichen Sinn haben kann, so wie beispielsweise der Anfang der materialen Ebene von Ich mit Zeugung bzw. Geburt festgemacht werden kann. Wiewohl dies also gilt, also keine zeitlichen Grenzen festlegbar sind, kann das Im-Gespräch-Sein-Mit-Sich aber auch nicht in Getrenntheit zu Begrenzung begriffen werden, da dies grundsätzlich für Ich nicht gilt. Lediglich *das* Eines ist in Getrenntheit hierzu, insofern es an sich ist. Wovon hier die Rede ist, das erweist sich auf der materialen Ebene von Ich als raum-zeitliche Begrenzung von Ich (Geburt – Tod) und ist als solche unumgänglich festzuhalten. Dies ist aber *ganz explizit* als Aussage zur materialen Ebene von Person zu begreifen, die nicht auf das Begreifen von Person-Sein übertragen werden kann. – Dieserart die dialektische Differenz gemäß Zweieinheitlichkeit zu übersehen provoziert cartesianische Sätze, wie dies an anderem Ort genannt worden ist[25].

Entscheidend ist nun: das Ich als Im-Gespräch-Sein-Mit-Sich zu begreifen ist seinerseits als Aussage *gemäß differentielles Erkennen-Können* zu verstehen, also nicht als naiv realistische Feststellung zum Ich, wie sie dem Ich generell nicht zukommen. Nicht hierauf zielt die Analyse ab, wie sie mit dem Überschreiten des Dilemmas in Abschnitt 3 begonnen worden ist, sondern festhalten zu können: das Ich begreift sich, bei völliger Emanzipation von reduktionistischen Inhalten – cartesianischen Sätzen – als *die Dynamik der Entfaltung von Ziel und Anfang seiendem apriorischen Wissen*, auf das es gemäß Im-Gespräch-Sein-Mit-Sich rückgreift und demgegenüber es also

[25] Vgl. Senz W 2006: siehe Fußnote 1.

niemals Anderes ist, da das Ich als Person keinen werdeweltlichen Anfang (und Ende) hat.

Dies kann sich das Ich vergegenwärtigen, ohne sich hierauf gleichsam im Hinterfragen ausruhen zu können, da in der Anerkennung hiervon sogleich der Auftrag zur Entfaltung liegt, dessen Missachtung die getroffene Aussage ad absurdum führt. Das Ich sieht also, ein Hinterfragendes zu sein, und erkennt hierbei, dies im Sinne der *Nicht-Beendbarkeit* der Zusammenführung von Ziel und Anfang des Hinterfragens zu sein.

Was hiermit ausgesagt ist, das ist zugleich *die* Daß-Aussage im Gewand der Kritik der reinen Vergegenwärtigung und es ist hervorzukehren, daß das Verstehen des Ich als „die Dynamik des um sich bemühten Zusammenführens von Anfang und Ziel sein" auf dem Im-Gespräch-Sein-Mit-Sich basiert, wie es das Gespräch-Sein im Sinne von nicht Anderes sein als *das* Eines bedeutet. Dies ist also das Fundament des Vergegenwärtigens und es ist dies, da es in sich trägt, besagte differentiell unendliche Dynamik auf nicht hintergehbare Art auszusagen, ohne hierbei ihren differentiellen Charakter zu sprengen, im Aussagen das Ich also gleich *das* Eines verstehen zu müssen.

Um dies hinreichend darstellen zu können, gilt es in folge das Um-Sich-Bemüht-Sein genauer zu betrachten. Im Rahmen hiervon wird auch zu klären sein, daß die differentiell unendliche Zusammenführung von Anfang und Ziel keine Perspektivenlosigkeit bzw. Beliebigkeit bedeutet – da ohnedies nicht erfüllbar bzw. beendbar. Im Rahmen hiervon wird sich zudem verdeutlichen, wieso die Anführung von *die* Daß-Aussage selbst nicht wider die Ganzheitlichkeit des Hinterfragen-Müssens ist.

6 Ethik im Lichte der Kritik der reinen Vergegenwärtigung: Das ganzheitliche Vergegenwärtigen von Person-Sein als *die* Aufgabe des Ich gemäß Um-Sich-Bemüht-Sein

Die bisherigen Ausführungen mögen den Eindruck erweckt haben, als wäre das Um-Sich-Bemüht-Sein letztendlich ein perspektivenloses Tun, gleichsam ein Müßiggang, da sich kein realisierbares Ziel angeben läßt, so daß es gleichgültig erscheinen mag – muß –, ob man sich im Um-Sich-Bemüht-Sein bewährt. Dies trifft aber nicht zu.

Hierzu ist zu beachten, daß Um-Sich-Bemüht-Sein in Verflechtung mit Nicht-*Das*-Eines-An-Sich-Sein zu vergegenwärtigen ist. Das meint: Das Um-Sich-Bemüht-Sein ist Nicht-In-Sich- Ruhen, ganz konkret im Sinne davon, gemäß Zweieinheitlichkeit nicht Anderes als das In-Sich-Ruhen zu sein; i.a.W.: das Ich ist nicht ein Eines in Getrenntheit zu *das* Eines und daher nicht in sich ruhend im Sinne von „einer alles seienden Geschichtlichkeit ausgesetzt sein". Sogleich kann hier ausgeschlossen werden, daß es vernünftig sein könnte auszusagen, in einer alles seienden Geschichtlichkeit die Möglichkeit der Ausbildung *partieller* Ziele annehmen zu können, also innerhalb der an sich uneingeschränkt seienden Veränderlichkeit. Dies ist im Rahmen der Zurückweisung einer naiv verstandenen Evolutionstheorie bzw. allgemein Genesetheorie gezeigt worden.

Derartige Irrtümer also beiseite lassend, gilt es festzuhalten: Dem Ich ist das Vordringen zu a priorischem Wissen gemäß *die* Daß-Aussage der Kritik der reinen Vergegenwärtigung Anfang und Ziel in einer Weise, daß es das Ziel nicht erreichen kann, da dies bedeuten würde, das apriorische Wissen an sich und nicht differentiell zu erkennen bzw. zu vergegenwärtigen. Dies kann aber einem Eines nicht zukommen, sondern alleine dem *das* Eines, zu dem das Ich gemäß der Logik der Zweieinheitlichkeit nicht werden kann. Dies besagt aber nicht Beliebigkeit im um sich bemühten Vergegenwärtigen, da gilt: das Ich hat Anfang und Ziel des Sich-Bewährens, da es nicht in Getrenntheit zu *das* Eines ist.

Insofern steht das Ich nicht in der Freiheit, sein Um-Sich-Bemüht-Sein anders als im Rahmen eines Sich-Bewährens begreifen zu können, da sich hierin ausdrückt, Repräsentation von Selbstand nicht aber von Beliebigkeit zu sein, derart daß dieser Selbstand in nicht an sich seiender Form gegeben ist. Dieser Satz wird solange Probleme bereiten, solange man ihn mit cartesianischen Aussagen zum Sich-Bewähren verknüpft, dahingehend daß dieses sich in der Werdewelt manifestieren müsse bzw. das Ich als zeitlich begrenzt verstanden wird, was beides explizit die Kritik der reinen Vergegenwärtigung ausschließt.

Diese Thematik gilt es hier nochmals aufzugreifen: Es gibt die hinlänglich bekannte Leib-Seele-Diskussion und ihr zentrales Problem, wie zwei kategorial verschiedene Entitäten zusammen kommen sollen, miteinander interagieren können sollen. Für ein aufgeklärtes Denken gehört es gleichsam zum guten Ton, dieses Problem nicht länger transzendentalphilosophisch oder im Sinne des Glaubens zu lösen, da es naiv sei, daran zu zweifeln hier und jetzt im materialen Sinne zu *sein* und irgendwann nicht mehr zu sein, da man verstorben ist; hiervon sei auszugehen, besagten Überbau erübrigend. Dieses Denken umgibt sich sehr wohl mit dem Mantel, in keine naiv-realistische Falle zu tappen, faßt dementsprechend die material-empirischen Analysen auf und verflicht jenes, das mit Seele, Person etc. angesprochen ist, *emergenztheoretisch* mit besagter Basis, diese nicht naiv alles sein lassend. Die grundsätzliche Haltlosigkeit dieses Denkens ist bereits dargelegt worden, doch ist es wichtig, dieses Denken an keiner Stelle der Ableitung gleichsam durch eine Hintertüre eindringen zu lassen. Im Lichte der Zweieinheitlichkeit ist daher explizit festzuhalten, daß dasjenige, das mit Leib-Seele bezeichnet, ist die Zweieinheitlichkeit des Ich benennt, die aber nicht naiv-realistisch als seiend auszusagen ist, sondern als Vergegenwärtigung des Person-Sein im Sinne des differentiellen Erkennen-Könnens des Ich.

Das Verstehen von Ich bedeutet somit aufzuzeigen, seine eigene Begrenzung als „nicht *das* Eines an sich sein" nicht an sich sondern differentiell vergegenwärtigen zu können, worin liegt: das Ich kann sein Nicht-Auf-Einen-Zeitabschnitt-Begrenzt-Sein nicht an sich vergegenwärtigen, wohl aber vergegenwärtigen, daß dem notwendig so ist. Es darf es also nicht bei der Aussage belassen: man muß sich so verhalten *als ob* dem so sei. Indem man sich nämlich auf das „es ist so" einlässt, öffnet man sich dem Im-Gespräch-Sein-Mit-Sich und somit der Partizipierung der Orientierungspunkte des apriorischen Wissens, wohingegen die „als ob"-Konstruktion dies nicht zu

leisten im Stande ist. Dem ist der Fall, da im „als ob" enthalten ist, daß es auch anders sein kann, was in sich trägt, dieser Möglichkeit nachgehen zu müssen, womit unumgänglich Reduktionismen und Verzerrungen des Auszusagenden provoziert sind.

Hieran ist speziell zu beachten: Das Ich nimmt bereits die *grundlegendste* seiner Aussagen – das nicht an sich Sein von *das* Eines – nicht naiv realistisch wahr, verfügt zugleich aber gemäß Kritik der reinen Vergegenwärtigung über die Einsicht, diese Aussage nicht aus sich, sondern gemäß Im-Gespräch-Sein-Mit-Sich zu haben und in diesem Sinne als ein Eines hierüber zu verfügen, wobei eben dies bedeutet: sie steht nicht zur Disposition – „es ist so". Was hiermit aber nicht zur Disposition steht, das beinhaltet in analytischer Entfaltung dieser Aussage: Das Nicht-In-Sich-Selbstand-Sein bedeutet ein Um-Sich-Bemüht-Sein gemäß Sich-Bewähren, da das Ich nicht Anderes als *das* Eines ist und somit nicht Beliebiges. I.a.W.: Selbstand bedeutet „Sich-Entsprechen" und Nicht-An-Sich-Selbstand bedeutet „Sich-Entsprechen als Aufgabe" – nicht also: anderes als Sich-Entsprechen-Sein –, deren Bewältigung notwendig Ziel ist gemäß Sich-Bewähren.

Die Gleichsetzung von Selbstand und Sich-Entsprechen, um dies hervorzuheben, ergibt sich bereits aus dem zur Vergegenwärtigung von „Ich bin" führenden Schritt, der das Ich als Hinterfragendes und also als Um-Sich-Bemühtes zeigt. Hierzu ist nun nicht Neues hinzugekommen, wie man meinen mag, da nun von Hinterfragen-*Müssen* und Sich-Entprechen-*Müssen* die Rede ist, was sich aus den Ausführungen zur Letztrechtfertigung ergibt.

Im Lichte hiervon ist nochmals hervorzuheben: bereits die *grundsätzlichste* Aussage ist nicht naiv-realistisch fassbar. Hierin liegt nämlich, was das Ziel des Vordringens zu *die* Daß-Aussage ist: das Vergegenwärtigen von Person-Sein. Dies gilt strikt im Sinne der Ganzheitlichkeit des Hinterfragens, von dem also zu reden ist, da das Ich ganzheitlich nicht *das* Eines ist. Das meint: Die Aussage vom Sich-Bewähren-Müssen im Sinne des sich als Person vergegenwärtigen ist als vergegenwärtigtes Apriori gemäß Im-Gespräch-Sein-Mit-Sich zu begreifen, zugleich aber nicht als dieses an sich sondern relational zu dem Sich-Bewähren, das keinen Anfang im werdeweltlichen Sinn hat. Diesem Sich-Bewähren ist es somit in differentiellem Sinn Anfang, nicht da es bloß näherungsweise das Sein bestimmen würde oder sonst dergleichen, sondern *relational zu der Ganzheitlichkeit* „Hinterfragen". Das Vergegenwärtigen von *die* Daß-Aussage bedeutet daher nicht, das Sich-Bewähren geschafft zu haben, da dies implizieren würde, das Hinterfragen überkommen zu haben, sondern das einem Ich mögliche in der Vergegenwärtigung des differentiell vergegenwärtigbaren apriorischen Wissens geleistet zu haben. *Die* Daß-Aussage der Kritik der reinen Vergegenwärtigung kann also immer nur in einer über sich hinausweisenden Weise vergegenwärtigt sein, nicht da aktuell defizitär vergegenwärtigt würde, sondern differentiell vergegenwärtigt wird: das Ziel trägt immer in sich, sein Anfang zu sein.

Gemäß dem Eingefaltet-Sein von Anfang und Ziel steht also diese Leistung unablässig fortgesetzt vor einem, was auch gilt, da sie auf den Umgang mit

Personen, dem eigenen Person-Sein und jenem der anderen[26], verweist und jegliche hierbei auftretende Handlung auf das Verstehen der grundsätzlichen Aussage rückwirkt. Es gilt nämlich: Das Sich-Bewähren erfüllt sich nicht im Vordringen zu einer Aussage, sondern dem Umsetzen des mit dieser Handlung Ausgesagten, deren Begreifen immer Funktion des vorangegangenen Handelns ist. Dies gilt es explizit im Lichte der Zweieinheitlichkeit zu begreifen, wie sie auch mit Handlung verknüpft ist. Das meint: Nicht gehen philosophische Reflexionen zur Kritik der reinen Vergegenwärtigung irgendwelchen Handlungen auf materialer Ebene von Ich voraus oder umgekehrt, sodaß beide Ebenen in wechselseitiger Erhellung bedacht werden könnten[27]. Die materiale Ebene ist mit „Handlung" nicht bezeichnet, sondern: Das Ich, wie es Person ist, setzt gemäß Um-Sich-Bemüht-Sein Handlungen und erfährt diese im Vergegenwärtigen zugleich gemäß materialer Repräsentation. Im Um-Sich-Bemüht-Sein bedeutet Handlung zu dem Sich-Vergegenwärtigen vorzudringen und dies bedeutet gemäß dessen Einfaltung von Anfang und Ziel: das Eines „Sich-Entsprechen" liegt in Entfaltung vor und ist in der Entfaltung niemals anderes als das Entfaltete selbst, also das Vordringen zu der Vergegenwärtigung von *die* Daß-Aussage. In entfalteter Form ist es als das Tun auf materialer Ebene von Person repräsentiert.

Das Vergegenwärtigen von *die* Daß-Aussage ist somit nicht Anfang gegenüber der Vergegenwärtigung der Handlungen bedeutenden Vergegenwärtigungen, da man nicht eines leisten kann, ohne zugleich das andere zu leisten; tatsächlich leistet man das Eines Vergegenwärtigen. In der diskursiven Entgegenhaltung freilich läßt sich diese Einfaltung derart darstellen, daß aus *die* Daß-Aussage analytisch *abgeleitet* wird. Diese Ableitung besitzt daher auch keine innere Mechanik, derart daß sich logisch zwingend aus *die* Daß-Aussage gemäß dialektisch-analytische Entfaltung zu den anderen Daß-Aussagen finden läßt. Dies würde implizieren, mit der Vergegenwärtigung von *die* Daß-Aussage das Probleme-Lösen-*Müssen* überstiegen zu haben. Nicht derartiges gilt aber, sondern: Das Vergegenwärtigen von *die* Daß-Aussage ist eine Möglichkeit der Partizipation der a priorischen Orientierungspunkte des Um-Sich-Bemüht-Seins. Es erleichtert diese Aufgabe, enthebt von ihr aber nicht; in diesem Sinne ist das Vordringen zu *die* Daß-Aussage keine Beliebigkeit.

Hierher gehört, daß es nicht zwingend nötig ist, von *die* Daß-Aussage auszugehen: das Sich-Bewähren-Können setzt nicht mit diesem Zeitpunkt ein, was nicht möglich ist, da es keinen derartigen Zeitpunkt – bzw. überhaupt keinen Zeitpunkt – auf der Ebene des Person-Seins und also von Um-Sich-Bemüht-Sein gibt. So gesehen ist die Kritik der reinen Vergegenwärtigung eine spezielle Darstellungsweise aus einem ganzen Spektrum solcher Weisen, zu denen – wie angemerkt – auch Glaube und Kunst gehören.

Keinesfalls gehören zu diesem Spektrum aber Positionen, die das Transzendieren-Müssen der Werdewelt *nicht oder inkonsequent* betreiben, auch wenn das nun Ausgesagte diesen Positionen entgegenzukom-

---

[26] Vgl. Senz W 2005: siehe Fußnote 1 und Senz W 2003: siehe Fußnote 2.
[27] Vgl. Senz W 2004: siehe Fußnote 11.

men scheint. Festzuhalten, daß nicht notwendig von *die* Daß-Aussage der Anfang zu nehmen ist, wie auch, daß das Eines Anfang-Ziel in entfalteter Form nur differentiell vergegenwärtigbar ist, scheint nämlich nahe zulegen, den gesamten hier getriebenen Aufwand beiseite legen zu können, die Ethik, wie sie scheinbar doch nicht auf eternal gültige Aussagen rückführbar ist, einer evolutionären Ethik oder sonst dergleichen anvertrauend, wie sie sich in rechtem Ausmaß der Empirie und Veränderlichkeit anvertrauen. *Gerade dies ist falsch* und hier nirgendwo nahegelegt worden. Sehr klar ist nämlich zu erkennen: Aus dem Sich-Bewähren im Vergegenwärtigen von Person-Sein ergibt sich „Würde der Person", *einheitlich jeder Person*, und sie wird unter Emanzipation von der Beachtung der materialen Ebene wahrgenommen. Was zur Vergegenwärtigbarkeit der Daß-Aussagen und also der Beachtung dieser Würde ausgesagt worden ist, hat nichts mit den Aussagen solcher Ethiken zu tun, *die die Dynamik des differentiellen Erkennen-Könnens mit der Dynamik werdeweltlicher Prozeßualität verwechseln*. Jegliche Position also, die nicht konsequent die Werdewelt transzendiert und hierbei das Vergegenwärtigte positiv nennt, begeht eine reduktionistische Verzerrung, die Würde der Person defizitär, wenn überhaupt, erkennend. Dies gilt also auch für Positionen die auf untaugliche Weise transzendieren, zu formalen Konstruktionen gelangend bzw. dies emergenztheoretisch oder sonst dergleichen maskieren.

Die Würde des Menschen anhand von Aussagen zur materialen Ebene festlegen zu wollen führt gerade zu einer Mißachtung bzw. zumindest defizitären Beachtung dieser Würde, auch wenn sehr genau zu beachten ist: im Lichte der Kritik der reinen Vergegenwärtigung ist die Beachtung der materialen Ebene keine Bagatelle, gehört sie doch zum Beachten-Können der Würde des Menschen *unumgänglich* dazu, da sich gemäß dem zweieinheitlichen Vergegenwärtigen die Würde nicht ohne der materialen Ebene begreifen läßt[28]. Dies ist aber explizit im Sinne der Zweieinheitlichkeit zu verstehen: es obliegt der Philosophie – sowie dem Glauben und der Kunst –, in der Vergegenwärtigung des Person-Seins dem Menschen Hilfe für das Vordringen zum apriorischen Wissen, also den Orientierungspunkten des Sich-Bewährens, zu sein; die Fachwissenschaften und deren angewandte Bereiche – z. B. Psychotherapie – besitzen hierzu keinen Zugang, und sind daher auf die Beachtung der materialen Ebene von Ich zu beschränken.

Damit zeigt sich, wie die Kritik der reinen Vergegenwärtigung Handeln bzw. Um-Sich-Bemüht-Sein nicht als Bedeutungslosigkeit begreift, da Anfang und Ziel nicht zur Übereinstimmung zu bringen sind: Dem Ich ist dies Aufgabe, da es sich gemäß differentielles Erkennen-Können sicher sein kann, als Person nicht im werdeweltlichen Sinn begrenzt zu sein, wozu gehört, von einer Beurteilung des Sich-Bewährens sprechen zu müssen, in eben dem Sinne wie nicht an sich Selbstand nicht Beliebigkeit bedeutet.

Dies zu analysieren würde aber den Rahmen einer Darstellung der Grundlagen der Kritik der reinen Vergegenwärtigung übersteigen.

---

[28] Vgl. Senz W 2006: siehe Fußnote 1.

Gerhard Gotz (Wien)

Das Rätsel Mensch*

Thomas Mann überschreibt das erste Kapitel seines (vor-)letzten Romans „Der Erwählte" mit der Frage: „Wer läutet?" Gefragt ist: wer läutet – irgendwann im Mittelalter – drei Tage lang sämtliche Glocken Roms, bis der designierte neue Papst, der große Büßer Gregorius, seinen Einzug in die Stadt gehalten hat und gekrönt ist. Es sind keine Menschen, die die Glocken läuten, keine Messner oder Glöckner, denn sie alle strömen zu Fest und Feier auf die Strassen. Wer läutet, sagt Thomas Mann, ist der Geist der Erzählung. Dieser hält es für angemessen, bereits am Anfang auf das gute Ende hinzuweisen, auf den Jubel über das Wunder, dass Gott das Kind aus der Verbindung von Bruder und Schwester, das Jahre später auch noch seine eigene Mutter zur Frau nimmt und mit ihr zwei Töchter zeugt, dass Gott ein derart in Sünde verstricktes Geschöpf, nachdem es seine Verfehlungen erkannt und jahrelang Buße getan hat, nicht nur ent-schuldigt, sondern sogar zum Herrscher der Christenheit, zum Papst erhebt.

Das Glockenwunder soll das noch viel größere Gnadenwunder verkünden und festlich bejubeln: so will es der Geist der Erzählung, der die Ereignisse vorträgt und kommentiert, der aber selbst kein einzelnes Ereignis und keine einzelne Person **in** der Erzählung ist, sondern die ganze Erzählung umfasst, daher über allem Erzählten steht.

Und doch ist der Geist der Erzählung nicht einfach ein gespenstisches, körperloses Wissen über die Vorkommnisse, sondern er ist gedacht als der Geist einer bestimmten Person aus Fleisch und Blut, die über das Leben anderer solcher Personen berichtet und sich uns einleitend als irischer Mönch und Zeitgenosse des Gregorius vorstellt, der im Kloster St. Gallen die wundersame Lebensgeschichte dieses Papstes niederschreibt. Aus seiner gläubigen Sicht erfahren wir alles, was ihm daran erzählenswert erscheint.

Über ihm steht noch Thomas Mann selbst, der ihn erdacht und ihm die Erzählung in den Mund gelegt hat. Der Geist der Erzählung ist selbst noch Gegenstand eines übergeordneten Geistes der Erzählung, der die gläubige Sicht des Mönches und damit auch die erzählten Ereignisse ins Komische, ins Heiter-Fantastische rückt, ohne den untergeordneten Ebenen durch diese Distanzierung ihre unmittelbar beeindruckende Kraft ganz zu rauben.

Indem wir uns jetzt das dichterische Verfahren Thomas Manns bewusst machen, sind wir auf der Stufenleiter der Reflexion eine weitere Sprosse hinaufgestiegen und vergegenwärtigen uns von dort aus die erzählten Geschehnisse, deren fiktiven Erzähler und den Autor des Ganzen. Ist das schon die höchste Aussichtswarte der Reflexion? Keineswegs! Es gibt hier überhaupt kein absehbares Ende. Auch über unsere Auffassung von Thomas

* Privater Vortrag im Wiener Rathaus, gehalten am 18. März 2006.

Manns Roman können andere reflektieren und urteilen, und über deren Urteil wieder andere. Mehr noch: die endlose Stufenleiter der Reflexion kann zwar, aber muss nicht mit verschiedenen, übereinander stehenden Personen besetzt werden, vielmehr kann jede Person in sich selbst darauf nach Belieben auf und ab turnen. So wie die Erzählung über das Leben des Erwählten und der mönchische Erzähler bereits zwei Ebenen im schöpferischen Geist von Thomas Mann waren, waren er selbst und sein Kunstwerk wieder Gegenstand seiner eigenen Reflexion. Die Endfassung des Romans hätte aus der anfänglich vagen Konzeption gar nicht entstehen können, wenn Thomas Mann diese nicht schrittweise in sich ausgebaut, verfeinert, durch Quellenstudien abgestützt und immer wieder verändert hätte.

Geistige Arbeit besteht gerade darin, durch Reflexion auf Gedanken neue Gedanken zu schaffen, diese wieder reflexiv zu überprüfen und weiterzuentwickeln. Jede neue Erfahrung, jede Meinungsänderung, jedes Lernen im täglichen Leben ist eine derartige Leistung unseres Geistes, der prinzipiell unbeschränkt lernfähig ist, wie der Wiener Philosoph H. D. Klein es formuliert. Formell beruht diese Lernfähigkeit darauf, dass jedes Wissen, jedes Denken, jedes im engeren Sinn Geistige nicht nur in Distanz zu dem von ihm Gewussten, Gedachten steht, sondern auch noch sich selbst als das darüber stehende Wissende, Denkende, Interpretierende wissen, kritisieren und korrigieren kann. Die Reflexivität des Geistigen ist prinzipiell auch selbstreflexiv.

Die Selbstreflexion greift allerdings im Versuch, sich selbst als das oberste Wissende oder Denkende zu erfassen, immer zu kurz: jedes Wissende wird dadurch wieder zum Gewussten eines Wissenden, das wieder von einem Wissenden gewusst werden kann, und so immer weiter ad indefinitum. Das Denken wird dabei immer umfassender, immer allgemeiner, und hat sich doch selbst immer als noch höhere Allgemeinheit über sich. Das Denkende als solches, der Denkakt selbst, die allumfassende Universalität, lässt sich denkend nicht erreichen und bestimmen. Weil das Geistige Selbstreflexion ist, ist es sich selbst uneinholbar vorausgesetzt.

Ist das Geistige deshalb völlig unbestimmt, ein Leeres, ein Nichts, eine bloße Negation? Sicher nicht, weil es sich selbst als Selbstreflexion ja nur entdecken und problematisieren kann, wenn es schon einen bestimmten Inhalt hat, ein Gewusstes, an dem es als Wissendes bestimmt ist und sich als solches selbst wissen kann. Das Geistige als reflexives Denken oder Wissen hat immer schon ganz konkrete Wirklichkeit, ist ein Lebewesen, das von sich selbst weiß, ein Mensch, ein Ich, das sich seiner selbst in seiner Umwelt bewusst ist und sich zugleich damit für sich selbst als die eigene Person von seiner Umwelt abgrenzt. Anders gesagt: das Geistige hat immer auch einen, seinen eigenen, individuellen Körper. Aber es ist nicht nur Körper, sondern selbstreflexiver Körper, für sich selbst Körper unter anderen Körpern, von denen es auch solche gibt, die ebenfalls von sich selbst wissen, und mit denen – wegen der Gemeinsamkeit der selbstreflexiven Struktur – ein geistiger Austauschprozess möglich ist, der in der Sprache konkrete Form annimmt.

Durch die seltsame Verflechtung von Körperlichem und Geistigem, von Empirischem und Nicht-Empirischem, ist der Mensch sich selbst

schon sehr früh in der Geschichte der Menschheit zum Rätsel geworden: als Einzelperson, als Gesellschaft oder ganz grundlegend als Lebewesen, das sich selbst zum Rätsel werden kann. Das „Erkenne dich selbst!“ am Apollo-Tempel zu Delphi hat viele Dimensionen, und sie sind bis heute nicht völlig ausgelotet. Ganz im Gegenteil sind in unserer Zeit starke Kräfte und Interessen am Werk, diesen Reichtum in uns zu verschütten und den Menschen die Armut einer empiristisch kurzgeschlossenen Rationalität als die einzig mögliche und sinnvolle Verwirklichung des Geistigen einzureden, einzutrichtern bzw. – so weit es geht – aufzuzwingen.

Der Kampf der Erfahrungswissenschaften und der von ihnen ins Schlepptau genommenen Geistesrichtungen um die Vorherrschaft in Weltsicht und Welterklärung wendet sich undifferenziert gegen alles, was dem Physischen noch eine Meta-Ebene voraussetzt, sei es die naive Dogmatik der Religionen und ihrer Spielarten, sei es eine Philosophie, die sich diesem Bereich seit Jahrtausenden mit Argumenten zu nähern versucht und dabei da, wo sie ihr gedankliches Niveau hält, derart komplex und esoterisch geworden ist, dass eine ohnehin polemisch gesinnte Beurteilung von außen nichts als ergebnislosen Streit feststellen kann.

Der Zeitgeist spielt heute zwar – wie zum Ausgleich – gerne mit fantastischen Kräften und Gestalten, aber wenn es ernst wird, z. B. wenn es um die Kanalisierung von Forschungsgeldern geht, ist er allergisch gegen alles, was den Horizont der Erfahrungswissenschaft übersteigt. Meta-Physik ist weitgehend zum Schimpf- und Spottwort geworden, das für eine subjektiv-willkürlich erdachte Hinterwelt steht. Objektive Erkenntnis von der Wirklichkeit, so weit sie überhaupt möglich ist, sei hingegen allein durch Erfahrungswissenschaft zu erreichen. Umgekehrt sei nur das wirklich, was sich durch Erfahrungswissenschaft belegen oder beweisen lässt. So gesehen ist es einzig Sache der Erfahrungswissenschaft, das Rätsel Mensch zu lösen oder es zumindest einer vollständigen Lösung immer näher zu bringen.

Überlegen wir uns kurz, worauf Erfahrungswissenschaft ihren Anspruch auf objektive Erkenntnis der Wirklichkeit stützen kann. Es sind im Wesentlichen zwei Argumente.

1.) Unser Denken kann sich nur mit Hilfe der Wahrnehmung über sich selbst hinaus auf die Wirklichkeit beziehen. Was nur denkbar, aber weder direkt noch indirekt wahrnehmbar ist, fällt in den Bereich des Unwirklichen, des subjektiv Geglaubten, Eingebildeten, willkürlich Erdachten, aber auch des Formellen der Logik und Mathematik, die zumindest als Hilfsmittel der Erfahrungswissenschaften einen gewissen Respekt verdienen. Nur die Kombination von Wahrnehmung und Denken, die Erfahrung, kann ein Wissen von Wirklichem gewährleisten.

Trotzdem ist Erfahrung zuerst einmal subjektive, durch ideologische, z. B. religiöse oder metaphysische Illusionen sowie durch individuelle Vorlieben und Schwächen verzerrte Erkenntnis, bloße Meinung, die erst von ihren Trugbildern, den „Idolen“, befreit werden müsste, wie der Empirist F. Bacon

programmatisch zu Beginn der Neuzeit fordert. Das zweite Argument lautet daher:

2.) Erfahrungswissenschaft ist imstande, Wahrnehmung und Denken zu verallgemeinern und zu objektiver Erkenntnis zu vereinen.

Erfahrungswissenschaft ist demnach Erfahrungserkenntnis von Einzelpersonen unter dem Gebot der Allgemeingültigkeit, der Nachvollziehbarkeit und Überprüfbarkeit ihrer Erkenntnisschritte durch andere Personen, also unter dem Gebot der Austauschbarkeit der Subjekte, kurz: sie ist methodisch hervorgebrachte Erfahrungserkenntnis. Sehen wir uns diese Methode etwas näher an.

Die subjektive Wahrnehmung wird zur wissenschaftlichen Beobachtung von Fakten einerseits durch konventionell vereinbarte Gegenstandsbereiche und dazugehörige wesentliche Eigenschaften, d. h. durch ein begrifflich-allgemein gedachtes System der Klassifikation, andrerseits durch möglichst exakte Messung oder Quantifizierung der unter die festgelegten Gattungen und Arten subsumierbaren Einzelfälle von Objekten und Ereignissen.

Aber Erfahrungswissenschaft erschöpft sich nicht in systematischer Beobachtung. Das Denken eröffnet darüber hinaus noch die eigentliche Theorie, die Ebene der Begründung des Beobachteten in Kräften oder Strukturen nach möglichst logisch kohärenten Gesetzmäßigkeiten, mögen sie quantenmechanisch auch nur statistischer Art sein, aus denen sich zukünftige Ereignisse deduktiv ableiten lassen. Dem Dass der Fakten wird vorerst hypothetisch ein fundierendes und erklärendes Warum vorausgesetzt. Treten die Ereignisse, wie theoretisch vorhergesagt in der Natur oder im Experiment bei beliebiger Wiederholung wirklich ein, gilt die angenommene Begründung üblicherweise als verifiziert, d. h. als der Wirklichkeit entsprechend, und dient zur Grundlage für weitere Beobachtung und Erklärung, für weitere Einsicht in die Wirklichkeit. Theorie und Beobachtung ergänzen und fördern sich gegenseitig.

Führt dieser Weg, diese Methode der Erfahrungswissenschaft, tatsächlich zu objektiver Erkenntnis der Wirklichkeit? Die Wissenschaftstheorie (K. R. Popper, I. Lakatos, P.K. Feyerabend, T. S. Kuhn, um nur die wichtigsten zu nennen) hat diesbezüglich längst schon gravierende Zweifel angemeldet, auf die ich hier aber nicht ausführlich eingehen kann. Ich beschränke mich auf folgende Überlegungen.

Eine offensichtliche Schwäche der Erfahrungswissenschaft ist ihre Abhängigkeit von der Wahrnehmung. Mag diese auch durch technische Hilfsmittel immer mehr verfeinert und erweitert werden, so hat sie doch immer eingeschränkte Reichweite und kann nicht einmal in dem von ihr abgedeckten Rahmen alles aufnehmen bzw. verarbeiten, sondern muss sich selektiv besonderen Inhalten zuwenden. Aber für die Prioritäten bei der Auswahl aus dem Beobachtbaren kann es in der Wahrnehmung selbst keine Rechtfertigung geben. Die Auswahlkriterien für Wesentliches und Unwesentliches sind auch durch den Konsens vieler Personen nie als wahr, als den Objekten selbst entsprechend gesichert. Die Ausgangsbasis der er-

fahrungswissenschaftlichen Erkenntnis, die angeblich so neutralen Fakten, sind selbst schon eine durch den wissenschaftlich nicht ausgewiesenen Hinblick auf die Dinge geprägte Interpretation.

Gegen diesen Einwand könnte die Erfahrungswissenschaft auf die eine, in sich stimmige Wirklichkeit verweisen, die aller Wahrnehmung zugrunde liegt, zu der also jede beliebige Wahrnehmung passen und nach wissenschaftlicher Bearbeitung hinführen muss. Die Erfahrungswissenschaft rückt demnach ihren Hinblick auf die Wirklichkeit selbst umso mehr zurecht, je mehr sie in ihren bisherigen Ergebnissen die Wirklichkeit aufgedeckt hat und die Beobachtungen von ihr aus interpretiert.

Die Verlässlichkeit dieses Verfahrens ist allerdings davon abhängig, dass damit die Wirklichkeit zumindest teilweise adäquat erfasst und allmählich zu einem kohärenten Ganzen verbunden werden kann. Diesbezüglich stellt sich aber ein grundlegendes Problem heraus, das die Überprüfung der hypothetischen Annahmen durch Prognose und Experiment betrifft.

Die Erfahrungswissenschaft behauptet zwar, dass diese Überprüfung an der Wirklichkeit selbst vorgenommen wird, weil es dabei ja auf das Verhalten der wirklichen Objekte außerhalb des Denkens ankommt. Aber auch wenn nach Prognose oder Experiment genau das eintritt, was die Hypothese vorhergesagt hat, zeigen sich uns dabei nur die äußerlich beobachtbaren Fakten, nie die Gründe, die zu diesen Fakten geführt haben. Wir können nur eine zeitliche Folge von Ereignissen wahrnehmen, aber nie, warum sie ablaufen. Die Gründe selbst, die in der Theorie zur Erklärung des Beobachteten erdacht worden sind, können als solche nicht beobachtet und daher auch durch keine Beobachtung überprüft oder gar verifiziert werden.

Die Erfahrungswissenschaft nimmt anhand ihrer zutreffenden Vorhersagen wieder nur an, dass die Gründe für das Geschehen genau die sind, die sie sich ausgedacht hat. Sie projiziert ihre Gedankenkonstrukte als wirkliche Gründe, als zugrunde liegende Wirklichkeit, in die beobachteten Ereignisse hinein, ohne dafür je eine Bestätigung bekommen zu können. Die Wirklichkeit selbst entzieht sich der Erfahrungswissenschaft prinzipiell und unvermeidlich. Was wirklich zu den wahrgenommenen Fakten geführt hat, bleibt unbekannt.

Daher ist – unabhängig davon, wie die ErfahrungswissenschaftlerInnen selbst ihre Tätigkeit verstehen und motivieren – das tatsächliche Kriterium erfahrungswissenschaftlicher Theorien nicht die Wahrheit ihrer begründenden Aussagen, ja nicht einmal deren logische Stimmigkeit und nachvollziehbare Plausibilität, sondern die – wenn auch nie ganz risikolose – Brauchbarkeit für bestimmte Zwecke. Von diesen Zwecken her werden die Wissenschaftsbereiche und die Forschungsschwerpunkte festgelegt, von den Zwecken ist natürlich auch die Beobachtung geleitet.

Weil Erfahrungswissenschaft im Laufe ihrer vier- bis fünfhundertjährigen Geschichte derart kompliziert und aufwändig geworden ist, dass ihr lohnender Gebrauch als Mittel nur für große, finanzstarke Organisationseinheiten wie Staaten oder Großkonzerne tragbar ist, werden auch die dahinter stehenden Zwecke gesellschaftlich relevant, ja dominant sein müssen. Um welche Zwecke und Interessen es sich handelt, ist wegen der historisch engen Verflechtung

und wechselseitigen Hilfestellung zwischen Erfahrungswissenschaft und unserem derzeitigen kapitalistischen Gesellschaftssystem leicht einzusehen: es sind hauptsächlich Profitinteressen und militärische Interessen, also Herrschaftsinteressen. Das Wissen der Erfahrungswissenschaften gibt Macht über Menschen und Natur. Vor diesem Hintergrund müsste sich auch nachvollziehen lassen, warum in den letzten hundert Jahren nach der Physik, besonders der Atomphysik, und nach der Kybernetik und Informatik nun die Biologie, besonders die Genetik und Neurophysiologie, derart zentrale Bedeutung in Wissenschaft und Forschung bekommen haben.

Wie dem auch sei: die Folge der Fortschritte in der Neurophysiologie ist, dass sich die Hirnforschung bereits in der Lage sieht, in das Dunkel der körperlich-geistigen Doppeltheit des Menschen so viel Licht zu bringen, dass manche schon von einer neuen „Bewusstseinskultur" (Th. Metzinger: Der Begriff einer „Bewusstseinskultur", in: G. Kaiser (Hg.): Jahrbuch 2002/2003 des Wissenschaftszentrums Nordrhein-Westfalen) gemäß einer „reduktionistischen Wende im allgemeinen Menschenbild" (ebd., 8) schwärmen, wonach unter anderen gravierenden Neuorientierungen auch „‚Seele' endgültig zu einem leeren Begriff" (ebd., 17) werden sollte. Ebenso überholt werden bald Worte wie das „Selbst", „subjektiv", oder „Verantwortlichkeit" sein (ebd., 5).

Weil die Hirnforschung das Licht ihrer Einsicht nur auf ihren äußeren Gegenstandsbereich, nicht aber auf sich selbst zurück werfen kann, wollen wir diese Reflexion für sie übernehmen.

Das menschliche Gehirn bzw. das ganze Zentralnervensystem (ZNS) ist durch biologische und neurophysiologische Untersuchungen längst als unmittelbare physische Grundlage für das menschliche Bewusstsein bestimmt worden. Der enge Zusammenhang zwischen Physischem und Psychischem zeigt sich angeblich schon in der Beobachtung, wenn durch Beeinträchtigungen oder Schädigungen des ZNS gewisse Fähigkeiten und Funktionen des Bewusstseins in Mitleidenschaft gezogen werden. Die Hirnforschung versucht nun, die Kausalketten innerhalb des ZNS wie auch zwischen ihm und den Bewusstseinszuständen oder Bewusstseinsaktivitäten immer genauer zu klären.

Wir haben bereits gesehen, wie problematisch es ist, die Wirklichkeit der nicht beobachtbaren Gründe von beobachtbaren Ereignissen erfahrungswissenschaftlich abzusichern. Derartige Erklärungen können immer nur hypothetisch sein. Ihr Wert wird faktisch an der Brauchbarkeit für die technische Handhabung ihrer Gegenstände gemessen. Die Biologie hat ohnehin das Privileg, zur Erarbeitung einer technisch-praktisch erfolgreichen Theorie die Frage nach der Zweckmäßigkeit von organischen Elementen und deren Zusammenwirken einbringen, also das Kausalprinzip durch Teleologie ergänzen zu dürfen, obwohl es sich dabei aus biologischer Perspektive gar nicht um ein objektivierbares Prinzip, sondern nur um ein heuristisches Hilfsmittel handelt.

In der Hirnforschung verschärft sich die Problematik insofern, als es dabei nicht mehr nur um das Verhältnis äußerlich beobachtbarer, materieller Gegenstände geht, wie z. B. in der Physik, Chemie oder weiten Teilen der Biologie. Denn diese Art von Beziehung gilt zwar für die eine Seite des Unter-

suchungsgegenstandes, nämlich für die neurophysiologischen Prozesse; aber die andere Seite, das Bewusstsein selbst in seiner subjektiven Erlebnisqualität, ist überhaupt nur durch Selbstreflexion und Selbstbeobachtung bekannt, d. h. es ist für die erfahrungswissenschaftliche Methode unzugänglich. Der Übergang von den beobachtbaren Vorgängen in Gehirn und Rückenmark zu bewussten Zuständen kann sich ebenso wenig auf erfahrungswissenschaftliche Befunde stützen wie überhaupt die Bestimmung des ZNS als hervorbringende Ursache des Bewusstseins. Denn das Bewusstsein ist kein äußerlich beobachtbarer, erfahrungswissenschaftlicher Sachverhalt.

Dennoch ist die Hirnforschung darauf angewiesen, dass ihre WissenschaftlerInnen ein individuelles Bewusstsein vom eigenen Bewusstsein und im eigenen Bewusstsein haben, allein schon deshalb, weil sie sonst ihren spezifischen Forschungsgegenstand, das ZNS, gar nicht als die körperliche Basis des Bewusstseins identifizieren, gezielt beobachten und auf funktionelle Zusammenhänge hin untersuchen könnten. Die Neurophysiologie kann aber erfahrungswissenschaftlich immer nur den menschlichen Körper untersuchen. Für Aussagen über das Verhältnis des körperlichen Geschehens zum Bewusstsein sind die außenstehenden ForscherInnen auf Reaktionen und Berichte der Versuchspersonen angewiesen, deren Aussagen sie gar nicht adäquat verstehen und wissenschaftlich verarbeiten könnten, wenn sie nicht wüssten, was Bewusstsein ist, d. h. wenn sie nicht ein eigenes, sich subjektiv wissendes Bewusstsein hätten.

Nun steht aber, wie gesagt, alle Erfahrungswissenschaft unter dem rigorosen Gebot einer an ihre eigene Methode gebundenen empirischen Objektivität der Erkenntnis. Was wirklich ist, muss prinzipiell erfahrungswissenschaftlich erkennbar sein; was nicht erfahrungswissenschaftlich erkennbar ist, kann nicht wirklich sein. Die Hirnforschung gerät daher in das Dilemma, dass es gerade jenes subjektiv-individuelle Bewusstsein gar nicht geben dürfte, das für sie selbst ein notwendiger Leitfaden ihrer Forschung und damit eine unverzichtbare Bedingung ist. Die Hirnforschung kann demnach das subjektive menschliche Bewusstsein weder gelten lassen noch ignorieren. Sie wählt den vermeintlichen Ausweg, gerade durch ihre eigene, empirisch objektivierbare Forschungstätigkeit den illusionären Charakter des Bewusstseins immer eindeutiger nachzuweisen. Tatsächlich ist das aber nicht eine schrittweise erreichte Einsicht in den wesentlichen Status des Bewusstseins, sondern die konsequente Selbstbestätigung des Vorurteils, mit dem Erfahrungswissenschaft an alles Nicht-Empirische herangeht, wonach allein die äußerlich beobachtbaren körperlichen Prozesse wirklich sein können, während die bewussten Erlebnisse nur ihr entstellter, täuschender Nachhall sind.

Von hier aus ergeben sich einige Fragen, auf die mit erfahrungswissenschaftlicher Methode keine Antworten zu finden sein werden. Am meisten erklärungsbedürftig wäre wohl, wie aus Wirklichem Unwirkliches entstehen kann bzw. welche Art von Wirklichkeit das Unwirkliche hat, nämlich die Täuschung, die Illusion oder die Subjektivität des Bewusstseins insgesamt. Gibt es zwei Wirklichkeiten, eine wirkliche und eine unwirkliche? Was ist dann die gemeinsame Wirklichkeit beider?

Um diese Widersprüchlichkeit des Bewusstseins zu vermeiden, könnten wir versuchen, es unzweideutig als nicht wirklich einzustufen, sodass nur mehr das Körperliche übrig bliebe. Eine derart radikale Reduktion des Bewusstseins auf das ZNS würde allerdings nicht nur die illusionären Bewusstseinsinhalte beseitigen, sondern alle, und zudem das Bewusstsein selbst. Es gäbe dann nicht nur keine Täuschung, sondern auch keine Wahrheit, natürlich auch kein wissenschaftliches Wissen vom ZNS, es gäbe nur völlig ungewusstes Sein, von dem wir gar nicht sagen könnten, was es ist. Sicher wäre es nicht die von der Erfahrungswissenschaft präsentierte Welt der empirischen Gegenstände und Ereignisse, denn gerade sie besteht aus hypothetischen Konstrukten in unserem Bewusstsein, für die die Wahrnehmung dem Denken das Material liefert. Und was wären unsere Wahrnehmung und unser Denken für uns, wenn sie uns nicht bewusst wären? Auch wenn wir behaupten, die Erfahrungsgegenstände existierten unabhängig von unserem Bewusstsein, denken wir sie noch als unabhängige, und zwar so, wie wir sie durch unsere bisherige Erfahrung in Erinnerung haben. Sollten sie ganz ohne unser Bewusstsein sein, dürften wir sie gar nicht bestimmen und unterscheiden, nicht einmal mehr denken. Kurz: nähmen wir die Unwirklichkeit des Bewusstseins ernst, dann gäbe es nicht nur keine Hirnforschung, sondern gar keine Erfahrungswissenschaft, ja überhaupt keine menschliche Kultur. Was es stattdessen gäbe, wissen wir nicht. Der erfahrungswissenschaftliche Blick auf das Bewusstsein wird jedenfalls der Rolle des Bewusstseins als Bedingung der Erfahrungswissenschaft in keiner Weise gerecht. Erfahrungswissenschaft kann mit ihrer Methode ihre eigenen geistigen Bedingungen nicht adäquat reflektieren. Sie verfehlt prinzipiell das Wesen des Geistigen.

Daraus resultiert zudem das Dogma der Hirnforschung, dass zwar die Wirklichkeit des Körpers den Schein des Bewusstseins hervorbringen könne, dass es aber umgekehrt diesem unwirklichen Bewusstsein unmöglich sei, auf den Körper Einfluss auszuüben, speziell Handlungen zu entscheiden und zu realisieren. Die Hirnforschung ist geradezu gezwungen, jegliche Art von Freiheit des Willens zu leugnen.

Wenn wir in unserem anscheinend immer noch von der metaphysischen Tradition geprägten Alltagsbewusstsein glauben, unsere Handlungen nach mehr oder weniger ausführlicher Überlegung aus den uns sinnvoll erscheinenden Handlungsgründen selbst zu entscheiden und zu realisieren, also so etwas wie Willensfreiheit zu besitzen, dann belehrt uns die Hirnforschung eines Besseren: aus Untersuchungen von B. Libet und anderen von 1983, wiederholt und verbessert von P. Haggard und M. Eimer 1999, geht angeblich eindeutig hervor, dass das unbewusste neurophysiologische Bereitschaftspotential zu einer Handlung schon 1–2 Sekunden vor unserem bewusst erlebten Handlungsentschluss fertig vorliegt und aktiv wird. Die Forscher ziehen daraus folgende Konsequenzen: Wenn wir glauben, bewusst eine Entscheidung getroffen zu haben, dann sei diese vorweg in unserem ZNS bereits gefallen. Unser Bewusstsein sei nur ein illusionäres Begleitgeschehen zu den für das Handeln bestimmenden körperlichen Vorgängen. Es gaukle uns eine Willensfreiheit vor, die wir nie gehabt haben.

Der deutsche Neurophysiologe G. Roth fasst die diesbezüglichen Ergebnisse ungefähr folgendermaßen zusammen (Information Philosophie, 5/2004, 14 ff): Die unbewussten, subcorticalen Zentren des ZNS rufen in unserem Bewusstsein bloße Absichten und wirkungslose Wünsche zu deren Verwirklichung hervor, übernehmen aber selbst die Handlungsplanung und Handlungssteuerung durch ihr Gedächtnis für die früheren erfolgreichen Handlungen samt deren räumlich-zeitlichem Kontext und den wesentlichen Details, wonach sie die neue Handlungssituation bewerten. Im Bewusstsein tauchen dabei positive oder negative Gefühle auf. Die Entscheidung für eine Handlung erfolgt aber ausschließlich durch die unbewussten Zentren, die auch die entsprechenden Muskel in Bewegung setzen, was uns erst im Nachhinein und fälschlich als eigener Willensakt erscheint. Das scheint doch ein ernstzunehmender, empirisch wohlbegründeter Angriff auf die Willensfreiheit zu sein. Aber überlegen wir nochmals, was da beschrieben wird.

Die unbewussten Zentren machen detaillierte Erfahrungen, beurteilen den Erfolg oder Misserfolg von Handlungen und bewahren die wesentlichen Daten in der Erinnerung auf, um neue Handlungen zu planen und zu bewerten. Schließlich entscheiden sie auch noch über den wirklichen Vollzug einer Handlung. D. h.: Entweder ist die Hirnforschung derart hoch entwickelt, dass die ForscherInnen im ZNS Bewusstseinsaktivitäten wie Urteile, Erinnerungen, Planungen oder Entscheidungen direkt wahrnehmen können – dann müssten sie dem Bewusstsein und seinen Tätigkeiten die volle Wirklichkeit zugestehen. Da sie das Bewusstsein aber gleichzeitig als illusionäres Epiphänomen abtun, werden sie es wohl doch nicht im ZNS bei der Arbeit beobachtet, sondern aus der eigenen subjektiven Selbstbeobachtung hineinprojiziert haben. Jenes planende und entscheidende ZNS, das angeblich das Bewusstsein als wirkungslose Begleiterscheinung erst hervorbringt, erweist sich selbst als Interpretation der Hirnforschung, somit als Konstrukt oder Produkt des Bewusstseins.

Damit haben wir anscheinend den Spieß umgedreht: Während die Hirnforschung bzw. die Erfahrungswissenschaft überhaupt alles Geistige auf empirische Gegenständlichkeit reduzieren möchte, deklarieren wir nun alle Erfahrungsgegenstände als Geschöpfe des Geistes. Das würde philosophisch der Position eines absoluten Idealismus entsprechen. Aber so einfach ist es nicht. Wie ich schon anfangs angedeutet habe, braucht alles Geistige einen Körper, alles Denken eine Wahrnehmung, alle Reflexion eine sinnlich-emotionale Unmittelbarkeit, um selbst etwas Bestimmtes zu sein. Allerdings ist dieses ganz Andere des Geistes nicht das, was die Erfahrungswissenschaft daraus macht (auch nicht das, was der Idealismus daraus macht). Es ist jedenfalls kein quantitativ bestimmter Einzelfall, der sich einfach unter Art, Gattung und funktionelle Gesetzmäßigkeiten subsumieren lässt. Das Andere des reflexiven, daher immer allgemeinen und prinzipiell mitteilbaren Geistigen sind jene Sinnes- und Gefühlsqualitäten, die wir einzig und allein in uns selbst, in der Individualität des eigenen Körpers erleben können, und die sich einer Aufhebung in die Allgemeinheit der Reflexion auch dann entziehen, wenn wir sie in Begriffe fassen und darüber kommunizieren. Das individuelle Erleben von Farben, Geräuschen, Lust, Schmerz oder Festesfreude usw. ist nicht intersubjektiv vergleichbar.

Die Erfahrungswissenschaft löst alles Individuelle ins Generelle auf, freilich ohne den Schritt ins Universelle des Geistes auch nur in Erwägung zu ziehen. Wir hingegen müssen nach den vorangegangene Überlegungen die Rätselhaftigkeit des Menschen noch vertiefen, indem wir ihn als die Vereinigung des größtmöglichen Gegensatzes, des Gegensatzes von unmittelbarer Individualität und reflexiver Universalität entdecken.

Wenden wir uns von hier aus nochmals der Widerlegung der Willensfreiheit durch die Hirnforschung zu, die behauptet, unser Körper allein plane und entscheide seine Handlungen, während unser Bewusstsein nicht nur nicht mitwirke, sondern sich auch erst im Nachhinein sein zudem völlig unzutreffendes Bild vom Geschehen mache.

Wenn wir von der Gesamtheit einer Person in der Spannung von individuellem Körper und selbstreflexivem Geist ausgehen, so werden sich diese beiden Seiten, wie immer sie zusammengekommen sein mögen, jedenfalls auch gegenseitig begrenzen. Im Körper wird vieles vorgehen, was die Reflexion nicht weiß oder nicht beachtet. Macht sich aber der Körper mit seinen Antrieben für die Reflexion deutlich genug bemerkbar, so integriert diese die unmittelbaren Forderungen in eine Fülle von natürlichen, sozialen und kulturellen Zusammenhängen, sodass die Vordringlichkeit des Antriebs relativiert und die Notwendigkeit zur entsprechenden Reaktion in Möglichkeit verwandelt wird. Die Person als das Ganze von Körper und Geist, Unmittelbarkeit und Reflexion, manifestiert sich in praktischer Hinsicht erst, sobald Handlungsmöglichkeiten auftreten. Umgekehrt eröffnen sich Handlungsmöglichkeiten nur aus dem Zusammenspiel von Unmittelbarkeit und Reflexion in einer individuellen Person und für eine solche. Das reflexive Individuum ist das einzige Handlungssubjekt. Wir werden also alles, was sich unreflektiert im menschlichen Körper, aber auch alles, was sich in einem und durch einen unreflektierten Körper abspielt, d. h. was anorganische Gegenstände, Pflanzen oder Tiere tun, gar nicht im eigentlichen Sinn eine Handlung nennen.

Zur Auswahl aus den Handlungsmöglichkeiten brauchen wir Handlungsgründe, das sind allgemeinere, den einzelnen möglichen Handlungen übergeordnete Zwecke oder Ziele, die wir nur durch Reflexion erfassen können. Aber auch unter den Handlungsgründen ist die Auswahl unabsehbar groß, sodass wir neuerlich höhere Gründe brauchen usw. Unsere wirkliche Wahl einer einzelnen Handlung aus den vielen Möglichkeiten kann letztlich nur im Hinblick auf einen höchsten, unrelativierbaren Handlungsgrund erfolgen.

Der höchste Handlungsgrund für unser eigenes Handeln sind unweigerlich wir selbst als das Handlungssubjekt. Aber wenn wir uns reflexiv auf uns selbst zurückwenden mit der Frage: Was soll ich mir selbst gemäß tun? – dann treffen wir in uns selbst auf die rätselhafte Spannung von Körper und Geist, Unmittelbarkeit und Reflexion, Einzelheit und Allgemeinheit. Als oberste Handlungsprinzipien relativieren sich die beiden Seiten aneinander. Die eine, egoistische Seite kennt als höchsten Zweck allein die eigene unmittelbare Lust woran auch immer, während alles andere nur Mittel dazu sein soll; die andere, ideologische Seite verlangt, dass wir uns selbst ohne Rücksicht auf die eigene unmittelbare Lust oder Unlust zum Mittel für dogmatisch

fixierte allgemeine Werte machen sollen. Da beide Ansprüche sich auf einen wesentlichen Aspekt unserer selbst berufen, muss die Reflexion ergebnislos zwischen ihnen hin und her schwanken, kommt daher nie zu einem höchsten Handlungsgrund und demnach auch zu keiner wirklichen Handlung. Bestünden wir Menschen nur aus dem Gegensatz von Unmittelbarkeit und Reflexion, dann hätten wir noch nie gehandelt. Faktum ist hingegen, dass die ganze Geschichte der Menschheit bis auf uns und über uns hinaus eine Folge von menschlichen Handlungen ist.

Weil Handlung wirklich ist, muss es in uns selbst immer schon eine Instanz gegeben haben, die weder nur Unmittelbarkeit noch nur Reflexion ist, sondern beides in sich umfasst und praktisch entscheidet. Diese Instanz ist unser Wille. Er betreibt und dirigiert die Reflexion, schränkt sie daher auch ein. Vor allem bricht er die reflexive Suche nach einem unrelativierbaren Handlungsgrund irgendwann ab und bestimmt von sich aus, was subjektiv für die eigene Person höchster Zweck sein soll. Ebenso kürzt er die unbeschränkt möglichen Überlegungen über die zweckmäßigsten Mittel für die festgelegten Zwecke ab und entscheidet sich für eine bestimmte Handlung.

Durch den Willen geben wir der Relativität von Unmittelbarkeit und Reflexion in uns selbst eine bestimmte Richtung, durch den Willen prägen wir unser eigenes Sein, schaffen wir uns einen Charakter, in dem sich Unmittelbarkeit und Reflexion durchdringen und das Ganze unserer psychophysischen Person bilden. Unsere willentliche Selbstbestimmung in reflexiver, distanzierender wie auch in entschieden gestaltender Auseinandersetzung mit dem, was wir schon sind, schlägt sich immer auch körperlich nieder, und zwar bereits im Reflexions- und Motivationsprozess, nicht erst und nur im Handeln.

Was die Hirnforschung auf ein unbewusstes, neurophysiologisches Bereitschaftspotential reduziert, das durch rein materielle Prozesse unser Handeln hervorruft, ist in Wahrheit nur ein Aspekt der Selbstbestimmtheit eines Willens, der Unmittelbarkeit und Reflexion im eigenen, individuell einmaligen Körper zusammengeführt hat. Der willentlich geprägte eigene Körper wirkt sicherlich in jeder Entscheidung mit. Sollte er nach einem kürzeren oder längeren reflexiven Motivationsprozess tatsächlich 1–2 Sekunden vor unserer bewussten Zustimmung den spontanen Anstoß zu einer Handlung geben (worüber vermutlich auch neuropsychologisch noch nicht das letzte Wort gesprochen ist), so liegt die Verantwortung dafür nicht bei einem von der Reflexion und dem Willen unabhängigen Organismus, sondern bei unserer durch die eigene willentlich-geistige Tätigkeit modifizierten Unmittelbarkeit. Es ist ohnehin nie die ins Uferlose gehende, alles Gedachte an anderem Gedachten relativierende Reflexion, die über Handlungsgründe und Handlungen letztlich entscheidet, sondern der Wille, der Reflexion und Unmittelbarkeit noch übersteigt, beide aufeinander bezieht und sich dadurch selbst auch als physische Individualität bestimmt. Im sogenannten neurophysiologischen Bereitschaftspotential wirkt der Wille auf sich selbst zurück.

Allerdings sind auch die früheren Entscheidungen und der dadurch gesetzte, sich oft auch spontan äußernde Charakter einer Person selbst wieder Gegenstand der eigenen Reflexion, können daher problematisiert und vom

Willen neu entschieden, also schrittweise verändert werden. Der Wille ist allen bewussten Inhalten, sogar seinen eigenen Setzungen, seiner eigenen Selbstbestimmtheit gegenüber frei, sie als Wert anzuerkennen oder auch nicht. Selbst B. Libet, der Initiator der (oben, 94) genannten neurophysiologischen Untersuchungen, räumt dem Willen eine „Vetofunktion" gegenüber dem Bereitschaftspotential ein (s. dazu: Dieter Sturma, Ausdruck von Freiheit. Neurowissenschaften und die menschliche Lebensform, in: derselbe (Hg.), Philosophie und Neurowissenschaft, Frankfurt/M., 2006, 211).

Haben wir mit dieser Rettung der Willensfreiheit das Rätsel Mensch ein wenig lösbarer gemacht? Vielleicht. Zunächst haben wir es jedenfalls in den Willen selbst verschoben. Denn wenn der Wille über alle Bewusstseinsinhalte, die unmittelbaren und die reflexiven, noch entscheiden muss, weil sie sich allesamt aneinander relativieren, dann kann er doch selbst keinen inhaltlich bestimmten Grund oder Maßstab für seine Entscheidungen mehr haben. Ist der Wille also maßlose Willkür? Oder kann er sein Maß in sich selbst finden? Aber da er alle Reflexion übersteigt, dürfte er ihr doch nur als Grenze ihrer selbst erscheinen und nicht in positiver Weise zugänglich sein. Wir könnten ihn dann lediglich an seinen Auswirkungen erkennen, über ihn als deren Grund aber allein negative Aussagen machen und so seine Unfassbarkeit dekretieren. Doch wie sollte aus ihm als unbestimmter Kraft irgend ein gezieltes, gar sinnvolles, wohlbegründetes Handeln resultieren? Sind wir also durch unseren eigenen Willen einem blinden, unerforschlichen Geschick ausgeliefert? Ist seine Freiheit unsere Unfreiheit?

So kann und wird es wohl nicht sein. Aber darüber wäre noch vieles zu denken und zu sagen.

Vittorio Hösle (Notre Dame)

Was ist neohegelianisch an *Moral und Politik*?

Das Wagnis, ein Werk wie *Moral und Politik*[1], das den Test der Zeit noch lange nicht bestanden hat, mit einem der bedeutendsten Klassiker des politischen Denkens zu vergleichen, scheint geradezu schamlos zu werden, wenn der Verfasser dieses Vergleichs mit dem Autor jenes Werkes identisch ist. Dennoch hat er sich, und d. h.: habe ich mich entschieden, der an mich ergangenen Bitte um einen solchen Vergleich zu entsprechen, und zwar aus zwei Gründen. Erstens ist es zwar unstrittig, daß der Verfasser eines Werkes dessen Mängeln gegenüber in der Regel weniger objektiv und kritisch ist als der Außenstehende, aber es ist ebenso wahr, daß nur er zu bestimmten Interpretationshilfen in der Lage ist, die sich aus seiner besonderen Vertrautheit mit dem eigentlichen Anliegen seines Werkes ergeben. Zweitens versteht sich *Moral und Politik* ja als Einlösung eines Teils des in meinem früheren Werke *Hegels System*[2] skizzierten Programms einer zeitgemäßen Form einer objektiv-idealistischen Philosophie, und da die Philosophie des objektiven Geistes derjenige Teil des Hegelschen Systems ist, der in jenem Werke am ausführlichsten besprochen wird, mag eine Analyse des Verhältnisses von *Moral und Politik* zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*[3] für all diejenigen interessant sein, die an einer Aktualisierung und Weiterentwicklung des Hegelschen Projektes interessiert sind, bzw. die sehen wollen, wie philosophiehistorische und systematische Arbeit einander beeinflussen.

Wiederbelebungen des Hegelianismus hat es im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts in zahlreichen Ländern gegeben. Wenn ich richtig sehe, ist die von mir versuchte durch drei Eigentümlichkeiten gekennzeichnet. Erstens ist der Rückgriff auf eine Philosophie der Vergangenheit durch eine Theorie des Gangs der Philosophiegeschichte legitimiert, die zwar selbst von Hegel beeinflußt ist, aber doch durch den Zyklengedanken das Phänomen von

---

1 München 1997, Sonderausgabe 2000 (englische Übersetzung Notre Dame 2004). (Im folgenden zitiert als: MP.) An Stellungnahmen zu dem Werke siehe insbesondere: B.Goebel/M.Wetzel, Eine moralische Politik? Vittorio Hösles Politische Ethik in der Diskussion, Würzburg 2001 (mit meiner Replik, 291–314). (Im folgenden zitiert als: EMP.) Ergänzende Aufsätze finden sich in: V.Hösle, Philosophie und Öffentlichkeit, Würzburg 2004.

2 Hamburg 1987 (2 Bde.); [2]1998 (1 Band). (Im folgenden zitiert als: HS.) Ich zitiere nach der zweiten, um ein Nachwort und einen Anhang erweiterte Ausgabe.

3 Hegel wird zitiert nach der Theorie Werkausgabe des Suhrkamp Verlags in 20 Bänden (Frankfurt 1969–1971), und zwar mit Angabe der Band- und Seitenzahl. Im Fall der *Rechtsphilosophie* (im folgenden zitiert als: R) und der *Enzyklopädie* (im folgenden zitiert als: E) gebe ich außerdem – bei generischen Verweisen nur – die Paragraphenzahl an, um das Nachschlagen in anderen Ausgaben zu erleichtern.

Renaissancen grundsätzlicher zu denken erlaubt, als es von Hegels – vom Fortschrittsgedanken bestimmter – Theorie her möglich ist.[4] Gleichzeitig erscheint von jener Konzeption aus die Hegelsche Philosophie zwar als der letzte große philosophische Leitstern, aber bei weitem nicht als der einzige: Alle Philosophien vom objektiv-idealistischen Typus werden von jener Theorie ausgezeichnet, und etwa Platon gilt als weiterer, obgleich älterer, so doch, was die Originalität seiner Gedanken betrifft, keineswegs unterlegener Leitstern. Das erlaubt, ebenso wie der Gedanke, daß wir uns in einem neuen, von material unterschiedlichen Problemen bestimmten Zyklus befinden, eine Distanzierung von Hegel, die bei manchen anderen Neohegelianern nicht möglich ist, für die Hegel letztlich der einzige Klassiker ist, der anerkannt wird, und die – ganz unhegelsch – die spezifischen Probleme der Gegenwart und die philosophische Arbeit nach Hegel oft ignorieren. Während in dieser Hinsicht in meiner Form des Neohegelianismus Hegels Präsenz schwächer ist als in alternativen Neohegelianismen, führt zweitens die systemtheoretische Rekonstruktion des Hegelschen Oeuvres zu einem stärkeren Ernstnehmen der Gesamtarchitektur des Hegelschen Systems als bei jenen, wie ich sie nennen möchte, Steinbruchhegelianern, für die paradigmatisch Benedetto Croce steht, [5] die sich aus der Hegelschen Philosophie jene Elemente herauspicken, die ihnen besonders zusagen. Dagegen ist die von mir vertretene Version des Hegelianismus durch das Bekenntnis nicht so sehr zu bestimmten Ideen als vielmehr zur systematischen Verfahrensweise charakterisiert. Drittens wird, als Konsequenz aus den beiden ersten Punkten, die Hegelsche Philosophie als zwar transzendentalphilosophisch begründete, aber doch metaphysische Theorie in der Tradition der rationalen Theologie verstanden, deren phänomenologische Kraft in realphilosophischen (z. B. rechts- und sozialphilosophischen) Zusammenhängen zwar durchaus eigenen Rechtes ist, deren Wahrheitsanspruch argumentativ aber nur innerhalb einer Ersten Philosophie der genannten Art eingeholt werden kann. Diese metaphysische Fundierung unterscheidet meinen Ansatz etwa von Robert Pippins amerikanistischer Form des Linkshegelianismus [6] (wobei ich letzteren Terminus metaphysisch, nicht politisch verstehe, denn die Moderne, die Pippin rechtfertigen möchte, mag nach europäischen Maßstäben sozialpolitisch konservativ erscheinen).

Meine drei umfangreichsten Werke – WG, HS, MP – bilden, im weiteren Sinne des Wortes, einen Syllogismus.WG ist gleichsam der Obersatz, insofern er eine Theorie bietet, wie man am sinnvollsten von der Vergangenheit lernen kann; HS, gleichsam der Untersatz, versucht, das letzte große objektiv-idealistische System so zu analysieren und zu durchdenken, daß es die Grundlage abgeben möge für eine jene Tradition fortführende und doch zeitgemäßere Philosophie; MP als Konklusion bietet dann, wenn auch nur für die praktische

[4] Siehe mein Buch: Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984 (italienische Übersetzung Milano 1998). (Im folgenden zitiert als: WG.)

[5] Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie (ital. 1906), Heidelberg 1909.

[6] Idealism as Modernism, Cambridge 1997.

Philosophie, diese den Bedürfnissen der Gegenwart entsprechende Variante. Was an dieser Variante ist von Hegelschem Geist beeinflußt – und zwar insbesondere von der Hegelschen Rechtsphilosophie –, was weicht von den Hegelschen Positionen ab, und warum tut es das? Dies sind die drei Fragen, denen ich in den folgenden drei Abschnitten nachgehen werde.

I.

In seinem Beitrag *Hegelianische Weltpolitik. Hösles Beitrag zur Politischen Philosophie der internationalen Beziehungen* sieht Christan Thies den offenen Hegelianismus von MP durch drei Momente charakterisiert: den Holismus, die Kantkritik und die Staatszentrierung.[7] Zu dem zweiten Punkt, der nur bedingt zutrifft, wird später Stellung zu nehmen sein; von besonderer Bedeutung sind hier der Holismus und die Staatstheorie. In der Tat ist die erste Gemeinsamkeit zwischen R und MP der Versuch, unter Rückgriff auf die Kategorisierungsleistungen der Tradition möglichst viel Phänomene zu umfassen und in einen architektonisch komplexen Ordnungszusammenhang zu bringen. Insbesondere fallen die triadischen Einteilungen in beiden Werken auf, auch wenn sie sich in MP oft nur auf die Grobgliederung beschränken. In beiden Fällen ist eine grundsätzliche Ablehnung zumindest des Begriffsempirismus methodologischer Ausgangspunkt (R § 31; MP 219 ff.). Hegels R ist freilich die Ausarbeitung des Teils eines schon vorliegenden Systems (E), während MP ein entsprechendes System nicht voraussetzen kann.[8] Dies ist natürlich ein schwerer Mangel, weil für eine Klärung vieler Voraussetzungen MP nicht auf ein anderes Werk verweisen kann; andererseits ist dies nicht nur Ausdruck der Dringlichkeit einer Politischen Philosophie für unsere Zeit (MP, 19 f.), vielmehr entspricht die größere Autonomie von Ethik und Politischer Philosophie dem bewußten Anliegen, die praktische Philosophie nicht einfach theoretizistisch absorbieren zu lassen.[9] Immerhin enthält MP in Kap. 6 und 7 nicht nur ein Äquivalent der Philosophie des objektiven Geistes (einschließlich der Geschichtsphilosophie); in Kapitel 4 und 5 finden sich, freilich ohne Anspruch auf systematische Vollständigkeit, auch Ausführungen, die der Hegelschen Organik, also dem dritten Teil der Naturphilosophie, und der Philosophie des subjektiven Geistes entsprechen. Das ist ausreichend, um zu verhindern, daß im eigentlich rechtsphilosophischen Zusammenhang so wie in Kants *Rechtslehre* Dinge wie das Angewiesensein des Menschen auf Eigentum oder seine Sexualität plötzlich eingeführt werden müssen, ohne daß ihre Notwendigkeit begreiflich gemacht wird. Auch gewisse Themen der Philosophie des absoluten Geistes werden in MP berührt, kaum die Kunst, aber doch die Religion (583 ff.) und die Philosophie – Kap. 1 bietet eine phi-

---

7 EMP, 201–227, besonders 205–208.

8 Als vorläufige Skizze der grundlegenden Prinzipien der theoretischen Philosophie mag der dritte Teil von *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie* (München 1990, [3] 1997) gelten.

9 HS, 415 ff.

losophische Geschichte der Politischen Philosophie. Von E finden keine Entsprechung in MP die beiden ersten Teile der Naturphilosophie, aber auch die meisten Themen der Wissenschaft der Logik. Ich sage: die meisten, und nicht: alle, weil die ganz andersartige Interpretation des Moralischen in MP dazu führt, daß manche Überlegungen des zweiten und besonders des dritten Kapitels von MP ein Funktionsäquivalent von Hegels logischer Idee sind: In beiden Fällen geht es um einen Gegenstandsbereich, der der Welt des Realen vorausliegt und eine eigentümliche Autonomie genießt. Wie bei Platon und Leibniz, ist es ja in MP die Axiologie, die die Ontologie begründet.

Die weitestgehenden materialen Ähnlichkeiten zwischen R und MP sind im siebten Kapitel des letzteren zu finden, insbesondere in 7.3. *Das System des Naturrechts*. Dessen Struktur ist der der R offenbar nachgebildet, auch wenn das Fehlen eines Äquivalentes des Moralitätskapitels, die Verlagerung des Strafrechts aus der synthetischen Position des ersten Teils in den zweiten, antithetischen, die Verschiebung des Vertragsrecht in die dritte Position des ersten Teils und das Zusammennehmen von Wirtschaft und Religion klare Abweichungen darstellen. Aber abgesehen von der letzteren, die mit dem modernen Bekenntnis zum pluralistischen, weltanschaulich neutralen Staat zu tun hat,[10] sind diese Veränderungen schon früh von Hegels Schülern vorgenommen worden – ich denke insbesondere an Karl Rosenkranz' *System der Wissenschaft* von 1850.[11] Wer Kap. 7 von HS und Kap. 7 von MP vergleicht, wird immer wieder feststellen, wieviele der kritischen Vorschläge des früheren Werkes im späteren aufgegriffen und positiv ausgeführt sind. Man vergleiche etwa zur Eigentumsübertragung HS 502 f. und MP 828. (Allerdings wird in beiden Versionen nicht die dritte logisch mögliche Lösung erörtert, daß das Eigentum übergeht, wenn nur eine der beiden Parteien leistet; sie ist freilich als generische Lösung in kaum einem Rechtssystem realisiert – obgleich eine entsprechende explizite Übereinkunft möglich ist –, da sie dem Symmetrieprinzip widerspricht.) Man kann die Analogien zwischen HS und MP entweder so verstehen, daß die systemtheoretischen Arbeiten das spätere systematische Werk beeinflußt haben – oder aber so, daß die systemtheoretischen Studien unter dem leitenden Gesichtspunkt ihrer Nützlichkeit für ein späteres systematisches Werk betrieben wurden (wobei die beiden Interpretationen einander nicht ausschließen).

Was die inhaltlichen Analogien betrifft, so kommen R und MP darin überein, in einem ganz bestimmten Sinne liberale Theorien und doch zugleich kritisch gegenüber dem herrschenden Verständnis von Liberalismus zu sein. Beide Theorien sind insofern liberal, als sie den Staat als Garanten des Rechts legitimieren und ein vorstaatliches, in der Vernunft gegründetes Recht – also was die Tradition mit einem irreführenden Namen „Naturrecht" genannt hat – als normative Instanz ansehen, an der das positive Recht zu messen ist. In der objektiven Ordnung des Naturrechts spielen die subjektiven Rechte der einzelnen Personen eine konstitutive Rolle. Die

---

[10] Siehe meine Replik in EMP, 298 und überhaupt 296 ff. besonders zu Ch.Illies' trefflichem Beitrag *Die Architektur der Synthese* (37–58).

[11] Vgl. HS 492.

Geltung dieser Rechte ist absolut und folgt aus der rationalen Autonomie der praktischen Vernunft; von einer eudämonistischen Rechtfertigung der Rechtsidee ist in beiden Werken nicht die Rede (R. § 20 vs. §§ 21 ff., insbesondere § 27; MP 773 ff.). Insofern folgen beide Werke Kants kopernikanischer Wende in der Ethik, heißt es doch in seiner *Rechtslehre*, in der Vereinigung der Freiheitsgesetze im gewaltenteiligen Rechtsstaat bestehe das H e i l des Staats – „worunter man nicht das W o h l der Staatsbürger und ihre G l ü c k s e l i g k e i t verstehen muß; denn die kann vielleicht (wie auch Rousseau behauptet) im Naturzustande, oder auch unter einer despotischen Regierung, viel behaglicher und erwünschter ausfallen: sondern den Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprinzipien versteht, als nach welchem zu streben uns die Vernunft d u r c h einen k a t e g o r i s c h e n I m p e r a t i v verbindlich macht".[12] Die Fundierung der Rechtsidee in einem kategorischen Imperativ unterscheidet diese Form des Liberalismus von einem Liberalismus nach Art Hobbes' oder Fichtes, der nur hypothetische Imperative kennt und daher die Rechtsidee von einer Balance des rationalen Egoismus verschiedener Individuen abhängig macht. Ja, über Kant hinausgehend sehen R und MP in den Institutionen, die zur Verwirklichung der Freiheit unabdingbar sind wie Familie, Wirtschaftsordnung und Staat, keineswegs bloß notwendige Übel, sondern vielmehr Konkretisierungen der Freiheit, denn Freiheit wird nicht primär als das Recht verstanden zu tun, was man wolle, sondern als die Fähigkeit, das Vernünftige zu wollen (R § 29; MP 796 f.). Die Sozialität des Menschen hat einen intrinsischen Wert, und in der Gestaltung affirmativer sozialer Institutionen wird Freiheit nicht beschränkt, sondern bewährt. Daß das, was ein bloßes Mittel zu sein scheint, sich im nachhinein in Wahrheit als der eigentliche Zweck erweist, ist eine zentrale Idee Hegels, die in MP, freilich in Anschluß an Jonas' Philosophie der Biologie und Gehlens philosophische Anthropologie, immer wieder geltend gemacht wird (177 f., 207, 312, 368 f.). In diesem Gedanken hat die von Thies hervorgehobene Staatszentrierung ihren letzten Grund: Das öffentliche Rechts ist nicht nur ein Mittel zur Sicherung der durch das Privatrecht garantierten Freiheiten, sondern selbst höchster Ausdruck von Freiheit; es hat nicht nur extrinisischen, sondern auch intrinsischen Wert (vgl. MP 887). Der dem Staat gewidmete Teil ist daher sowohl in R als auch in MP der umfangreichste; beide Werke sehen in politischer Tätigkeit, ganz wie die klassische antike Staatsphilosophie, das Siegel moralischer Betätigung.

Ein anderer R und MP gemeinsamer Punkt betrifft die Tatsache, daß es beiden Werken um eine Rechtfertigung des m o d e r n e n Staates geht, ja, daß beide eine Theorie der Moderne im allgemeinen bieten. Zwar ist der systematische Ort der geschichtsphilosophischen Überlegungen in MP ein ganz anderer als in R.[13] Aber darin kommen beide Werke überein, daß sie eine Staatsphilosophie ohne Geschichtsphilosophie für unvollständig halten. Nicht bedeutet dies, daß sie Normen durch die Faktizität des

---

[12] *Metaphysik der Sitten* § 49, in: I.Kant, Werkausgabe, hg. von W. Weischedel, 12 Bde., Frankfurt 1976–1977, 8.437.

[13] Vgl. zu den Gründen schon HS, 457 ff.

Geschichtslaufs rechtfertigen wollen; im Gegenteil interpretieren beide die Geschichte als langsame Annäherung an die Rechtsidee. Für beide zeigt sich etwas Göttliches im Rechtsgedanken der Moderne, und beide Werke entwickeln eine Geschichtsmetaphysik, die im Aufstieg der Moderne etwas Notwendiges zu erblicken erlaubt (R §§ 341 ff.; MP 671 ff., wobei auf die spätere Geschichtskonzeption neben Hegel auch der Marxist Anderson und der Weberianer Michael Mann einen starken Einfluß ausgeübt haben). Gleichzeitig ist die Huldigung an die Moderne nicht absolut, weil beide Werke immer wieder das antike Modell als etwas zwar Überwundenes, von dem aber gleichwohl zu lernen sei, ins Spiel bringen. Für das selbstzerstörerische Potential der Moderne ist Hegel, anders als die amerikanischen Neohegelianer, wahrlich nicht blind (vgl. R §§ 241 ff.), und in MP ist der kritische Blick noch ausgeprägter. Der Evolutionismus wird nur mit Vorbehalten übernommen (233 ff.), der Totalitarismus wird als mit der Modernisierung notwendig verknüpft gedeutet (733 ff.), und vor der Entwicklung der normativen Staatstheorie wird eine sehr pessimistische Gegenwartsanalyse geboten (743 ff.). Offenbar ist MP nicht willens, jene Versöhnung mit der Gegenwart um jeden Preis zu leisten, die R weitgehend kennzeichnet.

II.

Dies hat mit dem wichtigsten Unterschied zwischen R und MP zu tun – der Aufrechterhaltung einer unbedingten Differenz zwischen normativer und deskriptiver Ebene. Zwar gibt es auch bei Hegel ein Funktionsäquivalent dieser Unterscheidung in Gestalt der platonisierenden Differenz zwischen Begriff und Erscheinung bzw. der aristotelisierenden zwischen Wirklichkeit und Existenz;[14] aber diese decken sich nicht mit jener, weil sie die gesamte Realität durchwalten und das Spezifikum menschlicher Normativität verfehlen. Zwar hat Gans aus der *Vorlesung über Naturrecht und Staatswissenschaft* von 1822/23 in die *Vorrede* eine Passage eingefügt, in der Hegel zwischen Naturgesetzen und Rechtsgesetzen unterscheidet (7.15 ff.), aber das ändert nichts daran, daß Hegel nicht über begriffliche Ressourcen verfügt, um die Normativität eines deskriptiven Begriffs wie ‚Organismus' oder ‚Staat' von derjenigen eines moralischen Begriffs wie ‚Naturrecht' zu unterscheiden. So großartig es auch ist, daß R sowohl auf der deskriptiven als auch auf der normativen Ebene geniale Einsichten in das Wesen des Staates und der sozialen Welt im allgemeinen bietet, so unerträglich ist deren unklares Schwanken zwischen Sozialontologie und normativer Theorie, das etwa von Gans gerügt wurde, wenn er fragte: „Muß der Pöbel bleiben? Ist er eine nothwendige Existenz? … Er ist ein Faktum, aber kein Recht." [15] Nun heißt das Anerkennen der kantischen Differenz von normativer und deskriptiver Ebene keineswegs, daß diese in einem absoluten Dualismus

[14] Siehe etwa E § 6, 10.47 ff.

[15] E. Gans, Naturrecht und Universalrechtsgeschichte, hg. von M. Riedel, Stuttgart 1981, 92. – Vgl. HS, 417 ff. und 677 ff.

verharren müssen; denn ein solches Sollen wäre in der Tat machtlos gegenüber der Wirklichkeit und tendenziell leer wie die Kelsensche Grundnorm. (Es ist kein Zufall, daß von den drei großen philosophischen Staatsrechtlern der Weimarer Zeit in MP Kelsen fast ganz abwesend ist, Schmitt primär als Kontrastfolie benutzt wird und Heller affirmativ zitiert wird.) Aber Vermittlung ist etwas anderes als Identifizierung, und der komplexe praktische Syllogismus, als der sich MP in seinen drei Teilen darstellt, setzt zunächst einmal die Unterscheidung der Ebenen voraus – auch wenn beide zu einer gültigen normativen Konklusion vereinigt werden können und auch wenn die Existenz einer Sphäre, auf die die Normen angewandt werden können, nicht als bloßes kontingentes Faktum gilt: Denn das Sollen prinzipiiert das Sein zumindest mit, und zwischen ontischer und Wertentwicklung besteht ein (partieller) Parallelismus (MP 204 ff.; vgl. R § 32). Von zentraler Bedeutung in der Struktur des Buches ist Kap. 4.1.2., in der die deskriptive Theorie der Soziobiologie so umgedeutet wird, daß sie mit den normativen Forderungen von Kap. 3 kompatibel erscheint. (Dies wird erleichtert durch die apriorische Entwicklung des Begriffs des Organismus in Kap. 4.1.1., die stark von Hegel und Jonas beeinflußt ist.) Auf jeden Fall beansprucht MP, schon durch den Platz in der Architektonik klarzumachen, ob es sich um deskriptive oder normative Ausführungen handelt. (Kap. 4.4. und 5.3. sind normativer Natur und verhalten sich zu Kap. 4.1.–3. bzw. 5.1.–2. wie Kap. 7 zu Kap. 6.) Das erlaubt gleichzeitig eine Integration des sozialwissenschaftlichen Wissens, das sich im 19. und 20. Jahrhundert angehäuft hat; diese Integration ist dabei keineswegs Selbstzweck, sondern wird durchaus benötigt, um die konkreten Fragen der Politischen Ethik präzise zu beantworten, wozu sowohl allgemeine normative Prinzipien als auch demographisches, ökonomisches und politikwissenschaftliches Wissen erforderlich sind. Das Festhalten an der kantischen Differenz zwischen Sollen und Sein bedeutet übrigens nicht ein Bekenntnis zum Formalismus; ganz im Gegenteil ist die Ethik von MP universalistisch, aber material (154 ff.). Hierin, insbesondere auch in der Integration des Begriffs des Tragischen in die Ethik folgt MP zwar primär Scheler, aber durchaus auch Hegel (der sogar einige Ideen des Utilitarismus in seinen Ansatz integriert: R §§ 122 ff. und MP 162, Anm. 77).

Der weitergehende Kantianismus von MP zeigt sich zweitens darin, daß es in ihm keineswegs nur um eine normative Institutionenlehre geht, die das nahezu ausschließliche Anliegen von R ist; nicht minder wichtig ist das Verhalten des einzelnen, politisch tätigen Individuums. Kap. 5 ist offenbar von Machiavelli und den frühneuzeitlichen Theoretikern der Staatsräson geprägt; aber das, worum es in ihm eigentlich geht, ist die moralische Bändigung der Kratologie, ja – über die moralische Evaluierung der einzelnen Maximen und Machtformen hinaus – gleichsam der Versuch, das gefährdete Seelenheil des politischen Akteurs trotz aller Versuchungen möglichst nicht verloren zu geben. Das ist kein hegelianisches Anliegen mehr, wohl aber ein kantisches, ja allgemeiner: ein christliches (und daß es bei Hegel keine Rolle spielt, deutet darauf hin, daß in Hegels Rationalisierung des Christentums zuviel verlorengegangen ist). Ganz allgemein ist der wesentlichste Unterschied zwi-

schen R und MP die unterschiedliche Verhältnisbestimmung von Moral und Politik. Der „Moralität" genannte zweite Teil der R ist viel zu heterogen, um überzeugen zu können – enthält er doch zivil- und strafrechtlich relevante Kategorien, eine Handlungstheorie und eine Kritik der Kantischen Ethik. Allerdings bietet diese Kritik nur ein Zerrbild dessen, was die Kantische Perspektive kennzeichnet; und insbesondere findet sich in Hegels „Moralität" keine positive Pflichtenlehre. Schon früh haben Hegelschüler sich darum bemüht, diese Lücke zu schließen;[16] und es besteht kaum ein Zweifel daran, daß diese Lücke in Hegels System auch das nachfolgende „Sittlichkeit" betitelte Kapitel gefährdet. Treffend schreibt Ch. Jermann, daß an dieser Darstellung der Moralität als einer Krankheitserscheinung der ganze Aufbau der Hegelschen Rechtsphilosophie krankt.[17] MP bietet dagegen nicht nur eine ausgearbeitete Lehre der Tugenden und Laster (362 ff.); die entscheidende Differenz zu R besteht vielmehr darin, daß in MP mit Moral eine der ganzen sozialen Welt gegenüber transzendente Sphäre eingeführt wird (104 ff.). Das schließt keineswegs aus, sondern erlaubt auf einer anderen Grundlage die Weiterverwendung der Hegelschen Begriffe von Moralität und Sittlichkeit, die nun auf ihre Moral hin abgefragt werden können (947 f., 991 ff.). Ja, ganz allgemein ist MP nicht blind gegenüber der Möglichkeit, die moralische Einstellung als Teil der sozialen Wirklichkeit zu objektivieren; es wird nur daran festgehalten, daß komplementär zu dieser Objektivierung die moralische Betrachtung der sozialen Welt irreduzible Autonomie genießt (107 ff.).

Aus der andersartigen Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Recht ergibt sich, warum das Naturrecht in MP als der Inbegriff jener Normen definiert wird, die aus moralischen Gründen mit Zwangsmitteln durchgesetzt werden dürfen bzw. sogar sollen, sofern dies nicht unzweckmäßig ist (777). Das scheint radikal gegen Hegels Auffassung zu verstoßen: „Das abstrakte oder strenge Recht sogleich von vornherein als ein *Recht* definieren, zu dem man zwingen dürfe, heißt es an einer Folge auffassen, welche erst auf dem Umwege des Unrechts eintritt". (R § 94 Anm., 7.180) Aber in Wahrheit lehrt natürlich auch MP schon in Kap. 4, daß Personalität ein Wert ist, bevor es die Frage der zu ihrem Schutz gestatteten Sanktionen berührt (357 ff.), auch wenn dies zu gewissen Überschneidungen mit den späteren Überlegungen führt (806 ff.). Hegels *Abstraktes Recht* behandelt wie Kants *Rechtslehre* grundlegende moralische Normen, die eben deswegen, weil sie grundlegend sind, wie sich später zeigt, erzwungen werden dürfen; das siebte Kapitel von MP stellt sich dagegen von vornherein auf diejenigen Normen ein, die erzwungen werden dürfen, weil schon in Kap. 5 im Zusammenhang mit den Machtformen gezeigt worden war, warum Zwang, als Gegengewalt verstanden, unter bestimmten Bedingungen moralisch gerechtfertigt ist (539 ff.). Auch in MP geht also der Norm- bzw. der ihn fun-

---

[16] Vgl. K. L. Michelet, Das system der philosophischen moral, Berlin 1828.

[17] Die Moralität, in: Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie, hg. von Ch. Jermann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, 101–144, 133.

dierende Wertbegriff der Diskussion der zu seiner Durchsetzung zulässigen Mittel voraus. Positives ist stets ursprünglicher als Negatives.

Was die konkreten materialen Differenzen zwischen R und MP betrifft, so folgt MP selbstredend jenen frühen Hegel-Kritikern, die das Fehlen einer Theorie des Sozialstaates sowie einer Theorie der Demokratie ebenso wie Hegels affirmative Stellung zum Kriege bemängelt haben.[18] Hinzu kommt als weiterer Unterschied die Anerkennung einer weitestgehenden Symmetrie der Geschlechter bis hin zur Option für gleichgeschlechtliche Ehen (850 ff.). Die Option für Sozialstaat und Demokratie steht in losem Zusammenhang mit der für HS zentralen These Habermas' und Apels, das Paradigma der Intersubjektivität habe das der Subjektivität abgelöst. Für die Legitimation des Sozialstaates ist es offenbar wesentlich, den Unterschied von individualethischen und naturrechtlichen Normen nicht, wie bei Hegel (R § 38), mit demjenigen von Handlungen und Unterlassungen zusammenfallen zu lassen; in diesem Zusammenhang ist das Argument wichtig, Rechtspflichten gegen sich selbst, die Hegel wie Kant annimmt, seien plausibler, wenn man eine rechtliche Solidarpflicht gegenüber anderen anerkenne, und letztere impliziere geradezu die Existenz von Rechtspflichten gegen sich selbst (MP 797 ff.). Ganz allgemein vertritt MP im Rahmen der allgemeinen Ethik eine relativ weitgehende, aber keine vollständige Symmetrie von Handlungen und Unterlassungen (193 ff.). Im Zusammenhang der gegenwärtigen Situation der europäischen Wohlfahrtsstaaten plädiert MP freilich für eine Einschränkung jener Umverteilungen im Inneren, die nicht zugunsten der Ärmsten erfolgen, um dem Staat größeren Handlungsspielraum zu sichern, auch und gerade was internationale Gerechtigkeit angeht (752 ff., 1114ff.). Als vermittelnde Sphäre zwischen Privatem und Öffentlichem werden Stiftungen gepriesen – dazu werden auch Veränderungen im Erbrecht empfohlen, das derzeit in Deutschland gilt und durchaus Hegelschen Prinzipien entspricht (858, 878). Universitäten etwa sollten nicht hauptsächlich staatlich sein (1133 f.), wie sie es in Deutschland seit der massiven Säkularisierung von Stiftungsvermögen – u. a. der Klöster – am Anfang des 19. Jahrhunderts geworden sind, die Hegel R § 64 zu rechtfertigen scheint (eine analoge Entwicklung wurde in den USA durch die berühmte Entscheidung des Supreme Court *Trustees of Dartmouth College vs. Woodward* zum Segen des Landes verhindert).

In der Demokratietheorie folgt MP R darin, daß der Gedanke der Gewaltenteilung als wesentlicher angesehen wird als derjenige des Mehrheitsprinzips und derjenige allgemeiner Repräsentation; MP erwägt sogar Formen des Pluralwahlrechts mit überraschender Ernsthaftigkeit – um sie freilich zu verwerfen – (890 f.) und zeigt Sympathien für eine nicht nach dem allgemeinen Wahlrecht konstituierte zweite Kammer (914). Auch für eine parlamentarische Erbmonarchie ist MP offener als die meisten politischen Theorien der Gegenwart (922 f.; vgl. HS 574, Anm. 287). Entscheidend ist in MP die richterliche Kontrolle von Gesetzen; die durch die Verfassung garan-

[18] Vgl. K.L.Michelet, Die Frage des Jahrhunderts, in: Jahrbücher für speculative Philosophie 1 (1846), Heft 2, 90–101, besonders 98 ff.

tierten Grundrechte gelten nicht als von Gnaden des Volkes (892 f., 894 ff., 929 ff.), die Verfassung daher nicht eigentlich als gemacht (583, 608, 894 ff. mit Bezugnahme auf R § 273 Anm.).

Von Hegels Lehre vom äußeren Staatsrecht heißt es in HS, sie gehöre zum Unerfreulichsten, was Hegel geschrieben hat (581); denn sie enthalte die Legitimation eines jeden Krieges. Um so mehr Gewicht wird in MP auf eine differenzierende Theorie des gerechten Krieges gelegt, die stark von der christlichen Tradition geprägt ist (1022 ff.). Auch wenn angesichts des Fehlens eines Konsenses über gerechte Kriege im Deutschland der Nachkriegszeit die Position von MP als bellizistisch erscheinen mußte, ist ihre Pointe, die meisten, aber nicht alle Kriege für unmoralisch zu erklären; ein universaler Bundesstaat gilt als Ziel der Geschichte (932 ff.). Die Lehre vom gerechten Krieg wird im Zusammenhang einer Theorie der Politik unter nicht-idealen Bedingungen entwickelt; in demselben Kontext findet sich auch eine Theorie vom Widerstand in all seinen Formen. Das Fehlen einer solchen Theorie bei Hegel und das Leugnen eines Widerstandsrechts bei Kant haben wohl zum Versagen der deutschen Eliten während der Zeit des Totalitarismus mitbeigetragen, und wenig erschien dem Autor von MP dringlicher, als durch Rezeption der angelsächsischen Lehren – insbesondere Lockes und der Federalist Papers – in dieser Frage für einen Wandel gegenüber der klassischen deutschen Staatsphilosophie zu plädieren.

Während die Veränderungen in der Lehre vom Sozialstaat, von der Demokratie und vom Krieg Forderungen des 19. Jahrhunderts weiterführen, ist die zentrale Stellung des Umweltproblems das eigentliche Novum von MP; vermutlich ist MP die erste politische Philosophie, die sowohl der Struktur nach klassisch oder klassizistisch ist[19] als auch von der Umweltfrage her traditionelle Themen wie Rechtssubjekt, Eigentum, Repräsentation neu durchdenkt. Die Diskussion des eigentümlichen Status der Rechte kommender Generationen und von Tieren (806 ff.) hat ebenso wie die Forderung nach Klagerechten für Umweltverbände (816), nach Umweltsteuern und -zöllen (871 ff.), nach einem Staatsorgan, das die Interessen kommender Generationen vertritt (913 f.), und nach einem Umweltrat innerhalb der Vereinten Nationen (1066) naturgemäß keine Entsprechung in R; explizit von R setzt sich die Eigentumstheorie von MP ab (821 ff.), und zwar sowohl was die ursprüngliche Besitznahme als auch was die konkreten Gebrauchsrechte des Eigentümers betrifft. Die Zurückweisung der Idee des absoluten Eigentums zeigt sich etwa bei der Diskussion der Entäußerung (826 f.). Die Gedanken eines ursprünglichen Gemeineigentums der ganzen Folge menschlicher Generationen an der Natur (siehe auch 1066 f.) und des Umweltraumes sind denkbar unhegelsch. Innovativ gegenüber fast der ganzen Tradition ist die Bestreitung eines unbegrenzten Rechtes auf Fortpflanzung (861 ff.), die mit der Verknüpfung der demographischen und der ökologischen Frage gerechtfertigt wird.

---

[19] Vgl. J. Hörisch, Stil statt Moral. Vittorio Hösles Grundlegung einer Politischen Ethik, in: Die Neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte 3/1998, 277–281, 281: „Klassiker des Theorieklassizismus".

Während Hegel letztlich der Ansicht ist, daß der moderne Rechtsstaat das Privileg eines winzigen Teils der Menschheit ist – die Inder etwa sind unrettbar verloren, an Natur gebunden (19.540) –, spielt die Idee der Entwicklungspolitik eine zentrale Rolle in MP (1019 ff., 1092 ff.). Nicht nur ein eurozentrischer Monismus, auch ein uneingeschränkter Pluralismus in Nachfolge von Wittgenstein II gilt als tödlich für jene Idee (1093). Das Eigenrecht, die Werte und Tugenden früherer Entwicklungsstufen der Menschheit werden immer wieder anerkannt (233 ff., 689 f., 694 f.), der Preis der Moderne, was den Verlust bestimmter Tugenden angeht, wird als hoch angesehen (723 f.). Ja, es wird sogar die Vermutung geäußert, daß der ostasiatische Kulturkreis eine andere, erfolgreichere Moderne entwickeln könnte (1083 f.). Eine Synthese von christlicher und fernöstlicher Weltsicht wird gewünscht, das Projekt Weltethos wird positiv bewertet (1069 ff.). Trotz, oder besser: gerade wegen, der Antizipation der Gefahren des islamischen Fundamentalismus (352 f., 748 f., 1086 ff.) wird etwa eine Integration des islamischen Religionsunterrichts in westeuropäische Schulen (884 f., 1127) empfohlen, ebenso die Erweiterung der EU um die Türkei (1081 f.). Dieser Sicht entspricht, daß zu den Autoritäten des Buches auch außereuropäische Klassiker gehören.

III.

Die Gründe, die zu den genannten (und vielen anderen) Veränderungen gegenüber R geführt haben, sind in MP, teilweise schon in HS genannt und sollen hier nicht nochmals aufgelistet werden. Ich will mich vielmehr damit begnügen, anzudeuten, auf welche epochalen Veränderungen in der Philosophie-, Wissenschafts- und politischen Geschichte, die in der Zeit nach der Abfassung von R erfolgt sind, MP zu reagieren sucht.

Die Geschichte ist nach Hegels Tod weitergegangen – was außer einigen verstockten Hegelianern kaum jemanden überraschen konnte. Wenn aber die Geschichte nach Hegel noch eine Aufgabe hat, dann ist es unsinnig anzunehmen, daß zu einem bestimmten Zeitpunkt Sein und Sollen in absolute Entsprechung gekommen sind, und d. h.: An der Differenz zwischen deskriptiver und normativer Ebene ist nicht zu rütteln. Zwar ist es durchaus möglich, die These zu vertreten, daß die Welt als ganze, einschließlich der von heute an späteren Entwicklung und vielleicht auch einer eschatologischen Dimension, die Hegel zu schnell verabschiedet hat, so ist, wie sie sein soll;[20] aber dieser metaphysisch sub specie aeternitatis mögliche Standpunkt hilft dem moralisch Handelnden nicht, der Gutes von Schlechtem unterscheiden, ja Gutes bewirken muß, ohne eine Garantie zu haben, daß es sich durchsetzen wird. Die Zeitlichkeit des Handelnden macht jene Sein-Sollens-Differenz

[20] Vgl. Verf., Hegel und Spinoza, in: Tijdschrift voor Filosofie 59 (1997), 69–88, jetzt in: HS 685 ff. sowie ders., Theodizeestrategien bei Leibniz, Hegel, Jonas, in: Leibniz und die Gegenwart, hg. von F.Hermanni und H.Breger, München 2002, 27–51.

unabdingbar, deren Aufhebung eine eigenständige praktische Philosophie unmöglich macht und sie in der theoretischen Philosophie aufgehen läßt.[21] Diese schon in HS (415 ff.) zentrale Kritik an Hegel machte eine partielle Rückkehr zu Kant unabdingbar – und zwang damit auch zu einer Korrektur der in WG mehr impliziten als expliziten These, im synthetischen Denker sei die frühere Entwicklung vollständig aufgehoben. Ein Neohegelianismus, der wirklich auf der Höhe der Zeit ist, muß Kant und den Neukantianismus in ganz anderer Weise ernstnehmen, als es die Neohegelianer der 1920er Jahre getan haben.

Die Differenz zwischen Sein und Sollen ergibt sich nicht nur aus der generischen Offenheit der Zukunft für den Handelnden; der Wiedereinbruch des Bösen in die Geschichte, der dem 20. Jahrhundert im Unterschied zum 19. seinen unverwechselbaren Stempel aufgedrückt hat, hat ganz konkret die Notwendigkeit gelehrt, an einer der Geschichte gegenüber transzendenten Norm festzuhalten. Es mag hier offenbleiben, ob Hegels Geschichtsmetaphysik wirklich nicht über die intellektuellen Ressourcen verfügt, um das zu begreifen, was im 20. Jahrhundert geschehen ist, und es soll nicht bestritten werden, daß es natürlich war, nach dem Niedergang des Totalitarismus wieder auf eine Hegelsche Geschichtsvision zurückzugreifen. Aber das, was an einem Fukuyama stört, ist jener Triumphalismus, der z. B. nicht begreift, daß die Universalisierung des American way of life die Erde zerstören würde – was impliziert, daß jener way of life nicht moralisch ist. In der gegenwärtigen ökologischen Bedrohung das Äquivalent der früheren totalitären Bedrohung zu erkennen, ist Hans Jonas' bleibende Leistung gewesen, und solange diese Bedrohung nicht bewältigt ist, ist ein Schwelgen in der Vernunft des Wirklichen, das ex post vielleicht einmal wieder möglich sein wird, zutiefst unverantwortlich. Die Kritik an den zerstörerischen Tendenzen der modernen Rationalität, die von Heidegger beeinflußt ist, ist selbstverständlich mit einem Bekenntnis zum Rationalismus kompatibel, ja letztlich nur auf seiner Grundlage überzeugend.

Dem Unterschied zwischen deskriptiver und normativer Dimension entspricht derjenige zwischen den empirischen Sozialwissenschaften auf der einen und der rational-choice-Theorie und der transzendental begründeten Ethik auf der anderen Seite. Daß ich Apels transzendentalpragmatische Ethikbegründung auch und gerade von der Position des objektiven Idealismus aus für einen wichtigen Schritt in der Geschichte der Ethik halte, habe ich schon früh deutlich gemacht.[22] Freilich spielt der Konsens in MP eine wesentlich geringere Rolle als in der Diskursethik (530 ff.), was MP erlaubt, Konfliktualität in ganz anderer Weise in den Blick zu be-

[21] Siehe K.-O. Apel, Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht, in: Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981. Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie, hg. von D. Henrich, Stuttgart 1983, 597–624. – Daß freilich auch in MP der Standpunkt der Endlichkeit nicht ausreichend zur Geltung komme, befürchtet nicht zu Unrecht M. Wetzel, Zwei Diskrepanzen in Hösles opus magnum und eine Alternative, in: EMP, 13–35, besonders 29 ff.

[22] Vgl. WG, 330 ff.

kommen. Dagegen mag überraschen, daß ich soeben die rational-choice-Theorie mit der transzendental begründeten Ethik zusammen genannt habe; denn die rational-choice-Theorie ist oft mit einem Bekenntnis zum rationalen Egoismus verbunden. Das ist zwar richtig, aber nicht begriffsnotwendig; eine der entscheidenden Thesen von MP ist vielmehr, daß Entscheidungs- und Spieltheorie moralisch neutral sind und daher mit einer auf einen kategorischen Imperativ gegründeten Ethik verbunden werden können (180 ff.). Es besteht ein bedingtes Gebot, zweckrational, und d. h.: ökonomisch, zu verfahren, wenn man die moralisch richtigen Zwecke hat; in jedem Falle ist die rational-choice-Theorie eine präskriptive, keine deskriptive Theorie. Ihre Entwicklung, die der großartigen neoklassischen Wirtschaftstheorie zugrunde liegt, ist eine der für eine zeitgemäße synthetische praktische Philosophie maßgeblichen Leistungen, die Hegel noch nicht bekannt sein konnten. Eine andere Leistung ist die Entfaltung wertfreier Sozialwissenschaften. Zwar entstehen die Sozialwissenschaften im 18. Jahrhundert mit Vico und Montesquieu, und mit dem zweiten ist Hegel sehr gut vertraut gewesen (leider nicht mit dem ersteren und seiner Entdeckung der Eigentümlichkeiten der archaischen Denkweise). Aber eine deskriptive Politikwissenschaft, die sich sowohl von der Politischen Philosophie als auch von dem Staatsrecht emanzipiert hat, ist ein Kind frühestens des 19., wenn nicht sogar des 20. Jahrhunderts, und die Fülle an Einsichten, die sie gewonnen hat, macht das Geschäft des Politischen Philosophen, der nicht geradezu naiv sein will, besonders schwierig; sie bedingte, im Falle von MP, daß dem Staate zwei Kapitel gewidmet sind, die selbst die längsten des Buches sind.

Die andere große nachhegelsche Theorie, die den Hintergrund von MP bildet, ist der Darwinismus. Das mag überraschen, ergibt sich aber folgerichtig aus der Ansicht des Autors, der Darwinismus sei eine allgemeine metaphysische, keineswegs nur eine biologische Theorie.[23] Wer an Gemeinsamkeiten zwischen Natur- und Geisteswissenschaften – etwa zwischen Biologie und Ökonomie – interessiert ist, wer die Geistesgeschichte als Verlängerung der Naturgeschichte sehen und gerade angesichts der ökologischen Krise den Menschen in die umgebende Natur einbetten möchte – und welcher objektive Idealist wollte das nicht? –, wird den Darwinismus als philosophische Theorie sehr ernst nehmen müssen. Dies um so mehr, als das Bekenntnis zu ihm keineswegs ein Bekenntnis zum Naturalismus darstellt; wenn man im Organischen eine notwendige Manifestation der Vernunft erkennt, braucht man keine Angst davor zu haben, zwischen Natur und Geist Kontinuität anzuerkennen – natürlich neben allen Differenzen, die die philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts so klar herausgearbeitet hat. Die Interpretation der Emergenz des Geistes als einer Negation des Lebens und zugleich als einer Fortsetzung der Tendenz des Lebens (288 ff.) versucht, mit Hegelschen Begriffsmitteln diesem Phänomenbefund gerecht zu werden.

---

[23] Vgl. V.Hösle/Ch.Illies, Der Darwinismus als Metaphysik, in: Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 9 (1998), 97–127; jetzt in: V.Hösle, Die Philosophie und die Wissenschaften, München 1999, 46–73.

Neben der ökologischen Frage ist das andere aktuelle Problem, auf das MP zu reagieren sucht, die Globalisierung. Sowenig bestritten wird, daß die letztere das erste Problem verschärft (872), sosehr wird daran festgehalten, daß es keine Alternative zur zunehmenden rechtlichen und wirtschaftlichen Vereinheitlichung des Planeten gibt, der mit der Zeit eine politische Einheit entsprechen muß. In der gegenwärtigen US-amerikanischen Hegemonie wird für eine Übergangszeit ein Surrogat für die Einheit der Welt gesehen, zumal die USA selbst schon eine Rechtsordnung darstellen, die allen möglichen Kulturen der Welt ein friedliches, ja kooperatives Zusammenleben erlaubt. Freilich ist die konkrete Gestalt, die diese Einheit einst annehmen wird – denn die gegenwärtige asymmetrische Machtverteilung zugunsten der USA kann nicht dauerhaft sein –, noch völlig offen. In dieser letzten Vagheit von MP liegt etwas Amorphes, wenn man es mit den festen Konturen von R vergleicht. Aber will man in einer Politischen Philosophie Offenheit gegenüber der Zukunft bewahren, gibt es kaum eine Alternative dazu. Die Hoffnung darf der Autor von MP jedenfalls hegen, daß sein System der praktischen Philosophie, auch wenn es von R wesentlich stärker abweicht, als er zur Zeit der Abfassung von HS gedacht hatte, im Geiste Hegels einiges von dem auf den Begriff gebracht hat, was seit Hegels Tode in der praktischen Philosophie gedacht worden und in der politischen Wirklichkeit geschehen ist.

Hisaki Hashi (Wien/Tokyo)

Quantenphysik und ihre Aspekte zur neuen Seinsdynamik

I. Die Unschärferelation

Die „Kopenhagener Deutung" ist eine allgemein bekannte, maßgebende Position für die Quantentheorie, die von Heisenberg u. a. vertreten wird.[1] Darin wurden einige Aspekte bekanntgegeben, welche Unterschiede zwischen der herkömmlichen Physik und der Quantentheorie zeigten. Einstein und seine Gruppe äußerten gegen die Quantentheorie verschiedene Argumente. Thematisch wurde die Debatte auf die rein physikalischen Erscheinungen von Quanten und die der konstruktiven Gestaltung der Theorie im Fach Physik konzentriert. Jedoch ist es unübersehbar, dass der Schwerpunkt des Themas auf die Auffassung des Seins und des Nicht-Seins über die kleinste Einheit auf der Mikroebene gerichtet ist. Philosophie dient *nicht* dazu, einzelne Forschungsergebnisse der Quantenphysik aufzunehmen und davon eine geisteswissenschaftliche Interpretation zu führen. Vielmehr dient die Philosophie dazu, *auf dem gegenwärtigen Forschungsstand* der Quantenphysik das Thema gründlich zu reflektieren und zu überlegen, was der *Grundbegriff von Substanz, ihr Sein und Nicht-Sein*, überhaupt ist.

In dieser Arbeit werden zuerst einige wichtige Grunlagen der Quantentheorie erläutert. Erst daraus entfaltet sich die Möglichkeit, den allgemein erkannten Teil des gegenwärtigen Forschungsstands der Physik von der Position der Philosophie zu durchleuchten, damit eine interdisziplinäre Sicht für Wissenschafts- und Erkenntistheorie klargestellt werden kann.

1. Prinzip der Unschärferelation

Die Grundlage der Unschärferelation lässt sich in aller Kürze wie folgt formulieren:

Zum Messen eines Quantums gehört die Regel, dass der Ort eines Elektrons nicht exakt gemessen werden kann. Zum Messen muss das Elektron von einem Lichtquant beleuchtet werden: Gerade durch diesen

[1] Heisenberg, „Die Kopenhagener Deutung der Quantentheorie", in: *Quantentheorie und Philosophie*, Stuttgart 1994, *Physik und Philosophie*, Stuttgart 1990. N. Bohr, „Das Quantenpostulat und die neuere Entwicklung der Atomistik", in: *Die kopenhagener Deutung der Quantentheorie*, hrsg. von Heisenberg u. N. Bohr Stuttgart 1963. A. Hermann, „Die kopenhagener Deutung der Quantentheorie. Wissenschaftliche Bemerkungen", in: Heisenberg u. Bohr, a.a.O., 1963.

Stoß des Lichtquants bewegt sich das Elektron.[2] Der Impuls des Elektrons kann nicht gleichzeitig mit der Ortsmessung geführt werden. Der Wert des Impulses kann – ebenso wie der Ortswert – nicht exakt gemessen werden. Der Orts- (x) und Impulswert (p_x) werden einschließlich ihrer Unschärfe multipliziert. Diese gleicht sich mit der Planckschen Konstante aus[3]:

$$(\Delta p_x \cdot \Delta x \approx h)$$

2. Zum „Ort" von Quanten

Der *Dualismus von Wellen und Teilchen* ist ein bekanntes Phänomen des Verhaltens eines Quantums. In der klassischen Physik hat es die Erscheinung nicht gegeben, dass eine bestimmte Materie in einem bestimmten Messungs- und Beobachtungssystem als Welle *und* Nicht-Welle (Teilchen) hintereinander protokolliert wird. Im Experiment der Quantenphysik wird aber dieser Dualismus nachgewiesen: Es wird ein Lichtquant aus der bestimmten Ausgangsposition durch einen Spalt am Wandschirm gesendet. Daraus ergeben sich die Möglichkeiten, dass das Lichtquant entweder als Teilchen (*Diskretum*) oder als Welle (*Kontinuum*) erscheint.

Das Doppelspaltexperiment nimmt folgenden Verlauf: Hinter dem ersten Wandschirm wird der zweite Wandschirm mit den zwei Spalten (oben und unten) gestellt. Die von dem Spalt des ersten Wandschirms aus erschienenen Wellen gehen durch die beiden Spalten des zweiten Wandschirms hindurch. Beim Durchgang durch den oberen und unteren Spalt entstehen stärkere und schwächere Wellenteile. Wenn die zwei Wellen in die gleiche Richtung verdoppelt werden, wird die Welle stärker, im umgekehrten wird sie schwächer. Das ist die sog. Interferenzerscheinung. Hinter dem zweiten Wandschirm wird die letzte Wand aufgestellt, ausgerüstet mit einer lichtempfindlichen (photographischen) Platte. Wenn die Welle des Lichtquants stärker ist, wird die Platte heller. Wenn sie schwächer ist, bleibt die Platte halbdunkel. In der Weise erscheint auf der lichtempfindlichen Platte eine „Wellenerscheinung"[4].

---

[2] Über den Compton-Effekt, Heisenberg: *Physikalische Prinzipien der Quantentheorie*, Stuttgart 1991, S. 16. *Physik und Philosophie*, Stuttgart 1990, S. 31.

[3] Pietschmann, *Quantenmechanik verstehen*, Berlin/Heidelberg 2003, S. 26. In der klassischen Physik kann die Energie in beliebigen Portionen emittiert oder absorbiert werden. Um die Strahlungsgesetze schwarzer Körper zu erklären, schlug Max Planck ein neues Gesetz vor, wonach die Energie immer nur in bestimmten Quanten emittiert oder absorbiert werden kann. Für eine gegebene Frequenz v der Strahlung sollte der Energiewert mit der Formel $E = hv$ bestimmt werden, wobei h die neue Planck'sche Konstante mit der Dimension einer Wirkung (das sogenannte Plancksche Wirkungsquantum) ist.

[4] Interferenzerscheinung: Pietschmann, S. 62f., siehe Abbildung 1 u. 2.

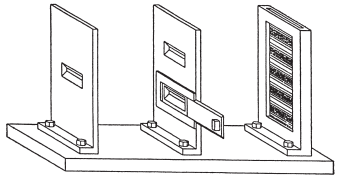


Abb. 1: Das Doppelspaltexperiment, skizziert von Niels Bohr

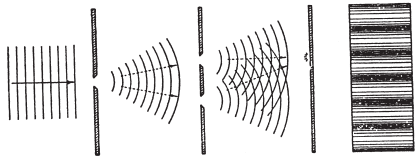


Abb. 2: Schematische Darstellung des Doppelspaltexperiment (nach Niels Bohr)

Das war das von Niels Bohr vorgestellte Gedankenexperiment. Dies wird seit dem Ende der 80er Jahre durch wirkliche Experimente vergegenwärtigt. Dabei wird folgender Aspekt als besondere Erscheinung des Quantums bekanntgegeben: Wenn ein Lichtquant als diskretes Teilchen durch einen Spalt kommt, ergibt sich daraus ein heller Punkt auf der photograpischen Platte der letzten Wand. Im wiederholten Experiment kommt es dazu, dass das Quantum als diskretes Teilchen auf mehrere Orte der photographischen Platte trifft. Die Lokalisierung des datierten Lichtquantes ist mannigfaltig. In den anderen Fällen erscheint das Lichtquant als Welle. Die Höhe und die Tiefe der Welle ist jedesmal unterschiedlich. Durch das Doppelspalt-Experiment der Gruppe von Dr. *Sotomura* (1987) ist bekannt, dass ein Lichtquant, das jedesmal als einzelnes Teilchen gesandt wird, in den Wiederholungen eine Reihe sich steigernder Interferenzbilder ergibt, so dass das Verhalten des Lichtquantes sowohl als Ansammlung diskreter Teilchen als auch als Interferenz von Wellenkontinua dargestellt werden kann (siehe Abbildung 3).

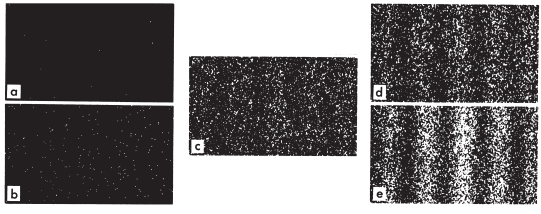


Abb. 3: Unterlage von Sotomura[5]

[5] Siehe Wada, *Aspekte zur Quantenphysik*, Tokyo 2004, S. 14. Die Abbildung von a) bis e) zeigt die Veränderung der photographischen Platte. a) ist die Projektion beim 10. Mal der Sendung des Lichtquants, b) das vom 100. Mal, c) das vom 3.000. Mal, d) 20.000. Mal, und e) 70.000. Mal. Es ist ersichtlich, dass die zunehmenden Punkte durch die emittierten Lichtquanten kontinuierlich die Form der Wellen abbilden.

Das Faktum, ob das Lichtquant als Diskretum (Teilchen) oder Kontinuum (Welle) erscheint, kann nicht vorausgesehen werden. Die Häufigkeit der Erscheinung von Eigenschaften kann durch Wahrscheinlichkeitsberechnung ermittelt werden. Dazu folgendes Merkmal, das in der Quantenphysik typisch ist: Die Quantenerscheinung hängt davon ab, welche Stärke der Strahl des Lichtquants hat, wie groß die Öffnung des Spaltes ist, wie weit der Zähler von der letzten Wand entfernt ist usw. Die Zählanlage ist so gerichtet, dass sie beim Empfang eines einzelnen Teilchens unmittelbar ertönt. Wenn man die eine Spalte am zweiten Wandschirm verschließt, dann verschwindet das Interferenzbild aus den beiden Spalten (die sog. Reduktion des Wellenpaketes). Wenn man den Strahl des Lichtquants so schwach wie möglich hält, erscheint das Zeichen des diskreten Teilchens: Das einzelne Lichtquant wird vom Zähler bzw. von der lichempfindlichen Platte empfangen. Aus dieser Reihe der Beobachtungen folgt, dass sich *die Teilchennatur erst durch die Messung am Bildschirm einstellt*.[6]

3. Denkansätze der neuen Physik

Die physikalische Methode des Denkens hat eine konstruktive Einheit von Messen, Beobachten, Ableiten der Hypothese und Deduktion der Erkenntnis im Zusammenhang des mathematischen Schematismus. Die Konsistenz der Experimente und die widerspruchslose Konstruktion der physikalischen Logik ist sowohl für die klassische Physik als auch für die Physik seit dem 20. Jhdt. aktuell. Entscheidende Unterschiede zwischen der alten und der neuen Physik liegen darin, dass in den Experimenten der Quantenphysik eine Reihe von Erscheinungen entdeckt wird, die durch die herkömmliche Physik nicht erklärt werden können.

a) Angenommen, es sollte eine „Bahn" des sich bewegenden Elektrons geben. Das Elektron macht eine rotierende Bewegung und umkreist den Atomkern. Die Richtung der Rotation ist aber nicht einheitlich. Wenn eine elektromagnetische Welle von dem sich bewegenden Elektron emittiert wird, verringert sich der Energiewert des Elektrons, so dass es zur Nähe des Atomkerns angezogen wird. Die Rotation und die kreisförmige Bewegung des Elektrons wird weiter geführt. Eine weitere Emittierung der elektromagnetischen Welle ist möglich. Die klassische Physik vertritt die These, dass die Bewegung und die Ausstrahlung der elektromagnetischen Welle *unbegrenzt* weitergeführt werden. Dabei wird der Energiewert des Elektrons unbegrenzt verringert, so dass das Elektron letztlich in den Atomkern hineinfällt. Von der Quantenphysik wird

---

[6] Pietschmann, a.a.O., S. 63. Vgl. Pietschmann: „Die Quantenmechanik als Grundlage für Realitätskonzepte", Vortrag auf dem Kongress „Features of Constructivism", Wien 1999. „Versuch zur Entwicklung des Denkansatzes der Quantenphysik", in: *intellectus universali*s, hrsg. von W. Gabriel u. H. Hashi, Wien 2005.

aber erkannt, dass es bei einem bewegten Elektron einen Mindestwert der Energieerhaltung gibt.

b) Mehrfache Orte der Lokalisation eines Quantums: In der klassischen Physik hat eine beobachtbare Materie eine bestimmte Lokalisation. Ein sichtbarer Gegenstand (z. B. ein Ball) kann sich nicht gleichzeitig in unterschiedlichen Orten *X* und *Y* lokalisieren. Dies ist in der Quantenphysik nicht der Fall. Wenn auch ein Teilchen am bestimmten Ort (auf der lichtempfindlichen photographischen Platte) aufgefunden wird, lässt sich die Lokalisierung des Teilchens nicht eindeutig auf dem Punkt bestimmen. In der Quantenphysik wird die These vertreten, dass der Ort des Teilchens *mehrfach* sein kann, während in dem Experiment eine bestimmte punktuelle Lokalisation protokolliert wird. Im wiederholten Experiment kann das Teilchen an einem anderen Punkt erscheinen.[7] Ein Quantum, das durch die zwei Spalten durchkommt, erscheint in einer Wellenform. In der Experimentalphysik sammelt man jedes Ergebnis auf der hochsensiblen photographischen Platte, so dass sich aus den aufeinander bezogenen Projektionen eine Reihe von Interferenzbildern ergibt. Wenn die Aussendung des Quantums 10mal hintereinander gegeben wird, wird ersichtlich, dass die Lokalisation des Teilchenbildes jedesmal unterschiedlich ist. In der Quantenphysik wird angenommen, dass der Ort des Teilchens als ein *gesammeltes Gesamtbild*, bestehend aus den Ergebnissen des wiederholten Experiments, aufgefasst wird. Die in einem Experiment datierte Lokalisation ist *ein Teil* der Gesamtergebnisse. Der Ort des Quantums ist *mehrfach*, wobei jedes Ergebnis als eine nachweisbare Lokalisation mit Wahrscheinlichkeit angegeben ist.

II. Theorie der Wahrscheinlichkeit

1. Phänomen der Wahrscheinlichkeit in der Quantenphysik

Man sieht, dass das Sein des Quantums nicht mit der herkömmlichen Vorstellung der klassischen Physik aufgefasst werden kann. Gemäß der Auffassung der klassischen Physik sollte ein Teilchen mit einer punktualen Lokalisation bestimmt werden. Diese Auffassung stößt auf eine Schwierigkeit: Ein Beam wird jedesmal aus der selben Position mit dem selben Winkel ausgesendet. Einmal erscheint die Welle, im anderen Mal ein Teilchen. Der Ort, wo das Teilchen bzw. die Welle lokalisiert wird, ist jedesmal (trotz gleich bleibender Bedingungen des Experiments) unterschiedlich. In der Quantenphysik interpretiert man so, dass es mehrere Zustände zur Lokalisation eines Quantums gibt. Das Quantum, das durch einen Beam zum Wandschirm gesandt wird, zeigt sich in mehrfachen Lokalisationen. Der

---

[7] Niels Bohr, „Quantenpostulat und die neuere Entwicklung der Atomistik", in: *Die Kopenhagener Deutung der Quantentheorie*, hrsg. von Heisenberg u. Bohr, Stuttgart 1963.

Zustand, der in einem Experiment gefunden wird, ist nur mit der Wahrscheinlichkeitsrechnung als physikalisches Faktum zu erklären. Die Erscheinung der Welle aus einem Quantum ist für die Quantenphysik real, aber man muss sie als die Welle der Wahrscheinlichkeit auffassen, weil die Welle der Quantendynamik sich von einer realen Welle wie der des Wassers unterscheidet. Wenn das Teilchen an einem bestimmten Punkt gefunden wird, interpretiert man so, dass in dem Moment eine Kontraktion des Wellenpaketes gegeben ist. Diese Aussage zeigt eine rein physikaliche Denkweise: Wenn ein bestimmter Zustand in einer bestimmten Experimentieranlage objektiv beobachtet wird, wird angenommen, dass *der Zustand* faktisch erkennbar ist. Dabei sind allfällige andere mögliche Zustände nicht real. Ein anderer Zustand ist erst dann erkennbar, wenn er im weiteren Experiment gefunden und beobachtet wird.

Dieses Faktum führt uns zur Überlegung, dass der physikalisch beobachtbare Zustand der Quantendynamik *nicht* mit der herkömmlichen Auffassung des physikalisch seienden Faktums gleich ist. Eine beobachtbare Lokalisation der physikalischen Materie kann nur in einer Unbestimmtheit durch die Wahrscheinlichkeitsformel erkannt werden. Diese Wahrscheinlichkeitstheorie hat in der mathematischen Konstruktion keinen Widerspruch. Allerdings hat das Objekt der Rechnung von *vornherein eine Unbestimmtheit*: Dies zeigt sich in der Grundlage der Quantentheorie; die Unschärferelation von Orts- und Impulsmessung. Selbst der Akt des Messens bewirkt Einflüsse, und daraus ergeben sich Änderungen des Orts- und Impulswertes des gemessenen Quantums. Selbst der Akt des Beobachtens am Doppelspaltexperiment, welche Spalte zum fliegenden Quantum offen ist, wie groß die Öffnung ist, in welcher Entfernung der Zähler vor der Wand aufgestellt ist, wie schwach der Lichtstrahl ist usw., hat Einfluss auf das beobachtete Ergebnis. Die Natur des Quantums wird jedesmal *geschaffen*, wenn es in einer Anlage des physikalischen Experiments gemessen wird.[8] Dies hat allerdings mit der psychologischen Annahme des Beobachters nichts zu tun. Das Bewusstsein des physikalisch Beobachtenden ist absolut frei von Subjektivität, wie es seit der klassischen Physik üblich ist. Von der ungewöhnlichen Erscheinung der Quantendynamik darf man sich nicht beirren lassen. Gegeben ist das physikalische Faktum, dass die Erscheinung der Natur eines Quantums *erst nach jedem Experiment klar* wird.

Im Doppelspaltexperiment ist das Quantum ein einziges Teilchen. Trotzdem fliegt es bei den zwei Spalten oben und unten durch. Die Welle von Spalt 1 und die von Spalt 2 geschehen gleichzeitig. Die Ausdehnung der Welle beschreibt man mit der Funktionszahl ψ_α und ψ_β. Die Addition von $(\psi_{\alpha+\beta})$ wird durch $(\psi_\alpha + \psi_\beta)$ bestimmt. Die Funktionalzahl ψ muss grundsätzlich quadriert werden: $|\psi|^2$. Die Wellenhöhe (bzw. Tiefe) wird von einem Punkt

---

[8] Pietschmann: *Quantenmechanik verstehen*, Berlin 2003. „Die Quantenmechanik als Grundlage für Realitätskonzepte", Vortrag auf den Kongress „Features of Constructivism", Wien 1999. „Versuch zur Entwicklung des Denkansatzes der Quantenphysik", in: *intellectus universalis*, hrsg. von W. Gabriel u. H. Hashi, Wien 2005.

aus mit der Plus- oder Minuszahl angegeben. Die Zahl $|\psi|^2$ kann auch mit einem Minuswert durch Komplexzahl (*i*, mit der Multiplikation $\sqrt{-1}$) gegeben werden.[9]

2. Das Gedankenexperiment von Schrödinger

2.1. Das originale Denkmodell: „Schrödingers Katze"

Das Gedankenexperiment von Schrödinger aus dem Jahr 1935 ist allgemein bekannt. In aller Kürze lässt es sich wie folgt wiedergeben[10]:

In einer Kammer ist eine lichtempfindliche Anlage eingebaut. Darin ist eine Katze eingesperrt. Sobald ein Teilchen auf die Anlage auftrifft, wird ein Hammer angehoben und zerschlägt ein Gefäß, das das Gift enthält. Es wird jedesmal nur ein Teilchen ausgesandt. Es ist jedes Mal nicht voraussehbar, ob es als Teilchen erscheint oder als eine Welle. Wenn es als Teilchen auf die Stelle trifft, betätigt sich der Hammer und zerschlägt das Gefäß mit dem Gift: Die Katze stirbt. Wenn das nicht der Fall ist, bleibt die Katze am Leben. Es ist im Experiment des Quantums die Regel, dass die Erscheinung des Quantums entweder als Teilchen oder Wellenkontinuum *erst beim Beobachten* erkannt wird. Man kann den Zustand nicht im voraus sehen. Wenn das Quantum mehrmals hintereinander ausgesandt wird, ist die Lokalisation des Quantums als Teilchen oder Welle als Wahrscheinlichkeitsergebnis gerechnet.

Schrödinger zeigt diesen Punkt auf und folgert daraus, dass dem Beobachter bis zum „*Sehen*" niemals klar ist, ob die „Katze" tot oder am Leben ist. Wenn die Lokalisation des fliegenden Quantums nur mit Wahrscheinlichkeit dargestellt werden kann, ist der Zustand der Katze bis vor dem Einsehen in die Kammer „*sowohl am Leben als auch tot*". Letzteres ist absurd; hiermit sieht man: Die Substanz des Quantums als physikalische Materie bildet ein Rätsel.

2.2. Die Variante des Denkschemas: „Wigners Freund"

Dieses Gedankenexperiment hat ein großes Echo ausgelöst. In der Theorie von Neumann und Wigner gibt es dazu eine Variante: Anstelle der Katze befindet sich in der Kammer ein Freund von Dr. Wigner. Sobald das Quantum als Teilchen in der Anlage eintrifft, leuchtet eine Lampe auf. Der Freund notiert jedes Mal, ob die Lampe leuchtet oder nicht. Um das Ergebnis zu erfahren, hat Dr. Wigner nur eine einzige Möglichkeit: Er muss seinen Freund

---

[9] Die Quadrierung von $\psi\,(\psi_\alpha + \psi_\beta)\,(\psi_\alpha + \psi_\beta)$ wird mit der Formel $(\psi_\alpha\psi_\alpha + \psi_\beta\psi_\beta + \psi_{\alpha\beta} + \psi_{\beta\alpha})$ bzw. $(\psi_\alpha{}^2 + 2\psi_\alpha\psi_\beta{}^2 + \psi_\beta{}^2)$ bekanntgegeben. Vgl. Wada, *Aspekte der Quantenphysik*, I.4., S. 9.

[10] Schrödinger, „Die gegenwärtige Situation in der Quantenmechanik", in: *Die Naturwissenschaften*, Bd. 23, 1935. Vgl. Zeilinger, 2005, S. 99ff.

telefonisch anrufen. Wigner hat durch diese Variante die These vertreten, dass das physikalische Sein des Quantums erst durch den Akt des menschlichen Subjekts (des physikalischen Beobachtens) klar gestellt werden kann.[11] Die Behauptung dieser These hat bei Physikern Missverständnisse und Fehlinterpretationen verursacht, und zwar in die Richtung, dass das streng physikalische Experiment von einem *willkürlichen Akt des „Sehens" eines metaphysischen Ich-Subjekts* ausgeführt werden kann.

2.3. Kritische Denkansätze aus interdisziplinärer Sicht

Meines Erachtens gibt es in diesen Gedankenexperimenten einige konfuse Momente. Bei Schrödinger ist jener Punkt, dass das Faktum auf der Mikro-Ebene (des fliegenden Quantums) mit dem Faktum der Katze auf der Mezo-Ebene assoziiert ist. Technische Schwierigkeiten, ob und wieweit ein Teilchen einen entsprechenden Stoß auf einen Hammer geben kann, kann man auf der Ebene des *Gedankenexperiments* auslassen.[12] Man kann auf der gedanklichen Ebene annehmen, dass alle technischen Schwierigkeiten überwunden werden und dass die Anlage sich jederzeit betätigen kann. Philosophisch gesehen wurde trotz allem folgendes Faktum *ohne Reflexion nur kurz* geführt: Der Zustand der Katze, dass sie entweder am Leben oder tot ist, ist *in dem Zeitpunkt* entschieden, als das Teilchen die Giftanlage mit dem Hammer betätigt. Die Wahrscheinlichkeit ist entweder *X* oder nicht *X*. Der Zustand von lebendig oder tot ist *nicht unmittelbar vom Akt des „Sehens"* des physikalischen Beobachters *abhängig*, sondern ist bereits in dem Moment des Auftreffens des Quantums entschieden. Nicht im Moment des *Sehens*, sondern im Moment des Auftreffens des Teilchens wird entschieden, ob die Katze tot oder lebendig ist. Dies geschieht unabhängig vom Akt des Sehens. Anstelle des „Sehens" eines Menschen kann man die Anlage mit einem Zähler ausrüsten, der unmittelbar nach dem Auftreffen des Teilchens ertönt. – Die Freiheit des Willens, ob man das Ergebnis des Experiments sieht (überprüft) oder offen lässt, liegt sicher beim Beobachter. Der Wille zum Sehen (Wahrnehmen) des Beobachters und die funktional-logische Mechanik, dass das Auftreffen des Quantums die Giftanlage betätigt, – diese beiden Aspekte stehen nicht im kausallogischen Zusammenhang.

Die psychische Annahme, dass die Katze *vor dem „Sehen" sowohl lebendig als auch tot* sein kann, ist eine *Möglichkeit der Vorstellung* in unserem Bewusstsein, die faktisch *nicht wirklich* ist. Faktisch ist die Katze entweder am Leben oder tot, ganz unabhängig davon, wer sie sieht. Hier ist ersichtlich, dass in diesem ganzen Gedankenexperiment die „*Wahrscheinlichkeit in der*

---

[11] Namiki, *Einführung in die Quantentheorie*, Tokyo 1996, S. 167f.

[12] Das ist ein rein technisches Problem, das nicht unmittelbar mit dem *gedanklichen Experiment* zu tun hat. In unserer Zeit ist der Bau der Anlage so vorstellbar, dass eine Bombe in eine lichtempfindliche Box gestellt wird. Sobald der Detektor das Lichtquant empfängt, kann die Bombe explodieren. Dazu doch ein Ausweg: Siehe Zeilinger, *Einsteins Schleier*, 2005, Kap. IV.7.

Vorstellung unseres Bewusstseins“ und das konkrete Faktum des Zustands der Katze miteinander *gemischt behandelt* werden.

Das Problematische jenes Gedankenexperiments liegt darin, dass Quantum als mikroweltliche Erscheinung und das Geschehnis der Mezowelt („Katze“ u. a.) ohne logisch genaue Überprüfung vage zusammengeführt wurden: Dies wurde später von Schrödinger selbst gezeigt.[13] Bei manchen theoretischen Physikern ist dieses Problem mit dem Schlagwort des „*Heisenbergschen Schnittes*“ gelöst[14]: Dies zeigt eben die Realitätskonzepte, nämlich die Unmöglichkeit, dass ein Quantum des Mikrophänomens nicht unmittelbar auf die Materie eines mezoweltlich Seienden Einfluss haben kann.

2.4. Dominanz der Akzidentialität

Im Bereich der *formalen* Bedingung ist sowohl die Vorstellung der lebenden Katze als auch der toten Katze *möglich*. Ob dieser Doppelzustand ein faktisch materieller, realer Bestand sein kann, ist im Phänomen der Mezo-Welt *nicht wirklich*. *Notwendig* ist die Vorstellung nur, wenn die formale und materielle Bedingung übereinstimmt.[15] Im Gedankenexperiment der Katze bei Schrödinger stimmen die formale Bedingung des Verfahrens und die materielle Bedingung desselben *nicht* überein. Eine Mischinterpretation zur Anleitung der Rätsel der Quantenwelt ist hierbei *nicht notwendig*.

Oder: Zur Quantenerscheinung gehören immer Akzidentien: Die Quantennatur wird erst bei der Messanlage *geschaffen*; je nach dem Experiment erscheint sie in ihren unterschiedlichen Formen. Die formale Bedingung der Möglichkeit und die Akzidenz (Zufälligkeit) stimmen überein und es ergibt sich daraus *notwendigermaßen* die Wirklichkeit. Die letzte Wirklichkeit des Geschehenisses ist die absolute Notwendigkeit der realen Welt.[16] Das gedankliche Experiment der Quantenphysik führt zu einer *Notwendigkeit der Vorstellung*, dass die Katze in der Kammer *je nach der Akzidenz* sowohl lebend als auch tot gefunden werden kann. Dabei hat man Überlegungen folgender Denkfaktoren vernachlässigt:

a) Der Stoß eines Quantums auf die Giftanlage zeigt, dass die Möglichkeit und die Wirklichkeit der *formalen* und *materiellen* Bedingungen in allen Teilen übereinstimmen, so dass die Katze notwendigermaßen zum Tod geführt wird. Hier ist das Geschehen im Phänomen der Mezo-Welt.
b) Im Phänomen der Mikro-Welt der Quanten ist die Regel, dass die Lokalisation eines Quantums uneindeutig und unbestimmbar ist. Die Lokalisation eines Quantums ist mehrfach. Sein Zustand ist *sowohl sei-*

---

13 Siehe Oeser, *Popper, der Wiener Kreis und die Folgen*, Wien 2003, S. 56.
14 Pietschmann, 2003, Kap. 5.8., S. 77f.
15 Kant, *Kr.d.r.V.*, B 265ff., A 218ff.
16 Vgl. die Denkungsart von Hegel, *Wissenschaft der Logik*, `Die Lehre vom Wesen´, III.2.

end als auch nicht-seiend. Diese Aussage kann *nicht* mit dem Geschehen vom *biologischen Tod eines Lebewesens* in Einklang gebracht werden.

2.5. Kritischer Ansatz zum „metaphysischen Ich"

Die gedankliche Grundlage von „Wigners Freund" ist an sich nicht falsch. Jedes physikalische Faktum wird *erst dann* aktuell, wenn der Beobachter den Zähler liest oder den Wandschirm für das Interferenzbild beobachtet. Allerdings gibt es hier einen heiklen Punkt, der die *Grenzgebiete* Physik und Philosophie *überschneidet*: Es gibt im Denken des Faches Physik keinen offenen Raum, in dem ein „*abstraktes, metaphysisches Bewusstsein eines Ich*" als solches hineingeschaltet werden kann. Das physikalisch beobachtende Bewusstsein leistet jedem Experiment seinen Beistand, während sein Inhalt *keineswegs* auf das Themengebiet eines „*metaphysisch ontologischen Seins eines Ich-Subjekts*" gerichtet ist. Denn das metaphysisch bzw. ontologisch denkende Bewusstsein eines Ich richtet sich auf ein anderes Problem. Es geht um die Beschäftigung mit der Frage, was das Wesen eines Gegenstands des Denkens, seine Erscheinung, seine Begrifflichkeit usw. eigentlich sind. Diese Problematik sollte vom reflexiv denkenden Bewusstsein eines Ich vermittelt, überprüft und beschrieben werden. Das physikalisch beobachtende Bewusstsein stellt sich – zumindest im Experiment – als ein absolut objektiver Seher *zum Zweck der Wiedergabe des datierten Ergebnisses* dar. Beim Gedankenexperiment des Wigner kann man sich anstelle des „Freundes von Wigner" einen mechanischen Zähler vorstellen. Mit einem weiteren Anschluss an eine technische Funktion wäre es möglich, dass der Zähler an einen Computer gekoppelt ist: Sobald das Signal ertönt, wird eine E-Mail mit der Ja-Aussage an Dr. Wigner abgesandt.

Jedenfalls betätigt sich der Zähler zur Sendung eines Signalzeichens, sobald er das Lichtquant empfängt. Dies hat mit dem „Beistand des Bewusstseins eines abstrakt denkenden Ich" als solches nichts zu tun. Wichtig ist, dass der Zähler *nur gelesen und protokolliert werden* muss. Diese Grundlage ist *nicht spezifisch für Quantenphysik*, sondern gilt *für alle* physikalische Experimente.

2.6. Gedankenexperimente der Physik und ihre Anregung

Aus der Serie der Gedankenexperimente ist ersichtlich, dass das Problem an dem rein physikalischen Faktum des Verhaltens von Quanten liegt. Das beobachtende Bewusstsein ist nichts anderes als eine Funktion der Wiedergabe der gegebenen Realität. Es ist objektivistisch und real, hat keinen weiteren Freiraum zur Reflexion des Wesens oder Begriffes eines denkenden Ich.

Manche Termini, die bei Physikern und bei Philosophen *ohne klare Reflexion gemischt* behandelt werden, muss man gegenseitig abgrenzen und überprüfen, was dieser oder jener Terminus zeigt. Wichtig ist zu beobachten, was in der jeweiligen Problemstellung in der Physik oder in der Philosophie

faktisch und *wirklich* behandelt ist. Beim aufmerksamen Folgen der physikalischen Gedankenexperimente kann man darauf aufmerksam machen: In unserer Vorstellung gibt es unausgesprochen die Voraussetzung, dass die Substanz einer physikalisch messbaren Materie nicht *gleichzeitig seiend und nicht-seiend* sein kann. Der Zustand der Materie, ob sie *substantiell seiend* ist oder nicht, kann zumindest in der klassischen Physik wohl sichtbar gemacht werden. Dies ist in der Quantenphysik nicht der Fall.

Zwar gibt ein emittiertes Quantum auf eine lichtempfindliche Anlage eine punktuelle Schwärzung. Dies kann nicht als das Sein des Quantums als konstante Materie aufgefasst werden. Denn im darauffolgenden Moment ist das Verhalten des Quantums unbekannt. Die Schwärzung ergibt sich aus der physikalischen Wechselwirkung zwischen dem auftreffenden Quantum und der lichtempfindlichen Materie, nicht mehr, nicht weniger.

Ob das Quantum als Teilchen erscheint oder nicht, ergibt sich erst dann, wenn es an einen faktischen Gegenstand ausgesandt wird und dass dieser Vorgang bei der Experimentieranlage exakt beobachtet wird. Auch wenn das Teilchen in der bestimmten Intensität des Beams am bestimmten Ort wiederholt beobachtet wird, kann man daraus nicht gleich schließen, dass die Substanz des Teilchens als konstante Materie an dem Ort bestimmt ist. Denn das Ergebnis ist als ein Teil der beobachtbaren Wahrscheinlichkeit des Quantenzustands angenommen. Gerade weil die Unschärferelation von Ort und Impuls dem sich bewegenden Quantum zugrunde liegt, ist die Seinsvorstellung der Materie zumindest im Bereich der Quantenphysik zu einer Wende gebracht.

3. Die „Viele-Welten-Theorie"

Im Fach Physik wurde wiederholt versucht, Erscheinungen der Quanten mit einer allgemein verständlichen Seinstheorie zu interpretieren. Die im vorletzten Abschnitt vorgestellten Gedankenexperimente (Schrödinger, Wigner u. a.) sind die Fragestellung und der Versuch zur widerspruchsfreien Interpretation der Quantenerscheinung. Zum Bewältigen des „widersprüchlichen" (konsequenzlosen) Verhaltens der Quanten wurden einige Prinzipien zur Lösung durchgedacht. Eine hiervon ist die „*Viele-Welten-Theorie*". Sie lässt sich im Umriss wie folgt darstellen:

Ein Quantum, das als diskretes Teilchen zu einem bestimmten Zeitpunkt beobachtet wird, ist als physikalisches Ereignis abgeschlossen. Sobald das Diskretum (Teilchen) erscheint, gibt es zu dem Zeitpunkt keine Erscheinung das Wellenkontinuums auf dem Wandschirm. Wenn das Quantum bei einer weiteren Sendung des Beams als Wellenkontinuum protokolliert ist, wird zu diesem Zeitpunkt kein einziges Teilchen vom Zähler abgefangen. Ein fliegendes Quantum kann je nach der Experimentieranlage in einer unterschiedlichen Form der Welle erscheinen. Dies erzeugt ein Interferenzbild. Beim Empfang eines intensiven Lichtquants wird die photographische Platte heller, im Fall des schwachen Lichtes bleibt sie halbdunkel. Beim Empfang eines Teilchens ist die Erscheinung eindeutiger, bei den Wellen

kommt die Interferenzerscheinung auf der Platte als Bild von Streifen. Die beiden Erscheinungen, das Diskretum und das Kontinuum, machen als physikalische Fakta *kein Interferenzbild* aus. *Wenn keine Interferenz gegeben ist, muss man die eine Erscheinung von der anderen trennen*. Sie bildet gegenüber der anderen eine eigene *Welt*. In dieser Weise gibt es *Viele Welten* aus der Serie der Quantenexperimente.[17]

Dabei interpretiert man, dass die Erscheinung als *Diskretum* und die Erscheinung des *Kontinuums* als zwei gegenseitig abgrenzbare *Welten* aufgefasst werden müssen. D.h., sobald das Interferenzbild protokolliert wird, bleibt das weitere Phänomen „ohne Interferenz" *hinter der protokollierten Welt*. Das Phänomen *mit oder ohne Interferenz* bildet jeweils *eine abgeschlossene Welt* der physikalischen Erscheinung, während die eine Welt die „weitere Welt" hinter sich hat. Die beiden Welten sind gegenseitig abgrenzbar und machen keinen Selbstwiderspruch aus: Hiermit ist im Bereich der Physik die „widersprüchliche" (konsequenzlose) Erscheinung zu bewältigen.

Bei einigen Physikern scheint es, dass die *Viele-Welten-Interpretation* damit einen Weg zur widerspruchslosen Theorie der physikalischen Realität bietet. M.E. begleiten diese Denkungsart im Phänomen der Mezo- und Makro-Welt *viele kritische* Probleme:

a) Im Phänomen der Mezo-Welt (sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen auf dem Erdball und in der Nähe desselben) ist jedes Messergebnis eine eindeutige physikalische Tatsache: Faktisch zeigt ein Körper durch einen bestimmten Maßstab einen bestimmten Wert in seiner Länge. Dabei sind die Möglichkeit und die Wirklichkeit des Messergebnisses *notwendigerweise* bestimmt. Nimmt man an, dass dieses Messergebnis eine „*Welt*" bildet, so wird dann ein anderer Gegenstand mit einer anderen Länge wieder eine andere „*Welt*". Im Phänomen der klassischen Physik ist plausibel, dass der Gegenstand mit der Länge von x cm nichts anderes als x cm ist. Es gibt keine weitere „*Welt*" hinter dieser Erscheinung. So gesehen ergibt sich aus *jedem* physikalischen Messergebnis eine bestimmte „*Welt*". Solange die eine Welt mit einer anderen nicht in physikalische Berührung kommt, ist sie abgeschlossen. Jede „Welt" ist gegenüber den anderen bezugslos, solange sie mit einer anderen keine physikalische Interfrenz ausmacht.

   In der Weise wird in der Viele-Welten-Theorie unzählige *Welten* im Phänomen der Mikro-, Mezo- und Makro-Welt geschaffen. Vertreter der Viele-Welten-Interpretation meinen, dass der elementäre Bestandteil der *substantiellen Materie*, nämlich Quantum, in allen Bereichen des Universums besteht, so dass die Mikro-, Mezo- und Makro-Welt damit in Verbindung gesetzt werden können. Dies ist aber ein rein gedankliches Schema. Das Verhalten eines Quantums ist im Phänomen der Mikro-Welt und im Phänomen der Mezo-Welt (z. B. *im biologischen*

---

[17] Wada, a.a.O., S. 157. Wada, *Das Weltbild der Quantenmechanik*, Tokyo 1994. Zeilingers Stellungnahme befindet sich in: Zeilinger, a.a.O., S. 150ff.

Organ eines animalischen Lebewesens) ganz anders.[18] Eine fehlerfreie systematische Verbindung von *Mikro-* und *Mezo-Welt* mit Quantum (als kleinster Substanz) gilt im gedanklichen Experiment von Physikern, und zwar ausschließlich *zum Zweck des Löschens der „konsequenzlosen Erscheinungsart von Quantum*". Dabei ist ersichtlich, dass das Gedachte mit der *Realität* nicht in allen Teilen übereinstimmen kann.[19]

b) Die Auffassung der „Welt" ist eine rein physikalistische Position, dass ein physikalisches Phänomen gegenüber dem anderen ohne Interferenz besteht. Im Feld der interdisplinären Forschung ist sie eine problematische Auffassung, gerade weil die „Welt" nicht nur in der Philosophie, sondern in den meisten soziophänomenologischen, wirtschaftlichen, geistes- und kulturwissenschaftlichen Richtungen ein Aggregat des Gesamtheitsbegriffes bildet. Mit anderen Worten ist die „Welt" eine als Allmenge auffassbare *Gesamtheit*, worunter *mehrfache Teilklassen mit ihren Elementen* zählbar sind. Die quantenphysikalische Auffassung der „Welt" im Rahmen der „Viele-Welten-Theorie" ist aber *keine solche*. Die physikalisch datierte Realität des Verhaltens eines Quantums ist eine Welt, die an sich (im gegenwärtigen Forschungsstand) *nicht weiter teilbar* ist. Eine Einheit, die sich nicht weiter zerteilen lässt, konnte in der langen Geistesgeschichte und Philosophie verschiedener Kulturen nicht als eine „*Welt*" bezeichnet werden. Hat man zur „*Welt*" des protokollierten Verhaltens eines Quantums ein weiteres Schema, z. B., ob das Quantum als eine substantielle Einheit geradlinig oder krummlinig durch den Spalt des Doppelspaltexperiments geflogen ist, so gehört dies zur *Möglichkeit der Vorstellungen*, die im Bewusstsein des physikalisch Denkenden projiziert werden. Diese Möglichkeit ist *als Projektion* im Bewusstsein des Menschen vorstellbar. Jedoch kann man sie *nicht* in eine „*weitere Welt*" *hinter der physikalischen Realität* einordnen.

So gesehen ist die „Viele-Welten-Theorie" im breiten Feld der interdisziplinären Forschung problematisch. Diese Theorie erscheint als ein argumentationstechnisches Werkzeug, das *ausschließlich* zum Zweck der Beseitigung des physikalischen „Widerspruchs" (konsequenzlose und einander unvereinbare Erscheinungsarten von Quantum als kleinste Substanz) geschaffen wurde: Ihre Auffassung der „Welt" ist minimalistisch-physikalistisch. Erkenntnistheoretisch gesehen ist sie ein verkehrter Weg zur Theoriebildung: Anstelle des umfassenden Begriffes der „Welt" (Gesamtheit der gesammelten Vielfältigkeit) nimmt man eine minimale Einheit aus der Experimentalphysik an, die ausschließlich dem physikalisch nachweisbaren Zustand, der *mit oder ohne Interferenz* erscheint, entspricht. Mit diesem minimalistischen Konzept wird versucht, eine ganzheitliche „Welt" (bestehend aus „vielen Welten") zu konstruieren: Darunter ist jede „Welt" gegenüber einer anderen *bezugslos*

---

[18] Kuramoto, *Die neue Naturlehre – Die Möglichkeit der non-lienearen Physik*, Tokyo 2004, I.13.

[19] Vgl. Zeilinger, a.a.O., S. 158f.

isoliert. Wenn auch an die Stelle der „Viele-Welten" ein anderer Begriff, z. B. „Viele-Ortschaften" eingefügt wird, wird die Konstruktion eines konsequenten Weltbildes *nicht* gelingen, da der „Ort" in der Philosophiegeschichte (trotz aller Unterschiede der Kulturen) grundsätzlich eine *begriffliche Einheit* von vielen Einzelfaktoren bildet: Daraus ist ersichtlich, dass der „Ort" (eine begriffliche Einheit) viele Ideen und Möglichkeiten zu weiteren Diskursen über einen weiteren „Ort" bietet, so dass ein bestimmter „Ort" mit einem anderen im konstruktiv logischen Zusammenhang steht (*xora*, *hedra* bei Platon, *topos* bei Aristoteles, *basho* bei Nishida u. a.).

Hierdurch muss es gesagt werden: Die Viele-Welten-Theorie führt die Reflexion in eine physikalistisch- reduktionistische Richtung, indem sie sich wegen ihrer minimalistischen Auffassung der Realität von der Welt der interdisziplinär-wissenschaftlichen Forschung isolieren lässt.[20]

4. Beobachtendes und Beobachtetes

In der Quantenphysik ist das Faktum auffallend, dass der Erscheinungszustand des Quantums durch jeweilige Anlage des Experiments „geschaffen" wird. Die Möglichkeit, welch ein Zustand faktisch erscheint, hängt von den Bedingungen des Experimentsvorgangs und der Experimentieranlage ab. Man weiß nicht im voraus, welcher Zustand von Quanten sich ergibt. Erst wenn der Akt des Bereitstellens der Anlage und des Beobachtens des Ergebnisses ausgeführt wird, wird daraus das Verhalten des Quantums als Materie auf der Mikro-Ebene präsent. Der an die Quantenanlage gebundene Hammer mit dem Gift und das davon abhängige Leben der Katze (im Gedankenexperiment bei Schrödinger) ist an sich die physikalisch materielle Einheit auf der Mezo-Ebene. Auch wenn das biologische Organ der Katze als eine Einheit der physikalischen Zusammensetzung von Quanten gedacht werden kann, ist das Verhalten des Quantums im biologischen Organ von dem der Mikro-Ebene unterschiedlich. Nicht unser Akt des „Sehens" entscheidet das Schicksal der Katze, sondern ihr Schicksal von Leben oder Sterben war *davor* entschieden. Erst durch die Realisierung des Aktus des „Sehens" wird der *geschehene Zustand entdeckt*.

Dies ist aber *keine* für Quantenverhalten spezifische Erscheinung, sondern dies gehört *zu jedem* physikalischen Experiment als notwendige Bedingung: Jede physikalische Messung muss – gleich, ob es sich um die klassische oder die neue Physik handelt – erst gesehen und erkannt werden. Ohne diesen Aktus des „Sehens" geht nichts.

---

[20] Oesers Argumentation zur Viele-Welten-Theorie stützt sich auf den Grund, 1. dass sie zwecks der Eliminierung physikalischer Widersprüche einen theoretischen Überbau mit der Verschwendung ontologischer Begriffe ausführt, 2. dass sie in diesem Sinne ins vereinfachte Prinzip der Denkökonomie verfallen kann und 3. dass sie völlig neue Erscheinungen der Quanten ohne ontologische Reflexion zur Begründung der von ihnen vorweggenommenen Position missbraucht hat. Vgl. Oeser, *Popper, Wiener Kreis und die Folgen*, Wien 2003, S. 58.

Das physikalische Verhältnis vom Beobachten und Beobachteten lässt sich *keineswegs* mit einer psychologischen Problematik, etwa den Einflüssen des Willens und der Neugierde des Sehers, vertauschen. Gegeben ist das physikalische Faktum, dass der Erscheinungszustand eines Quantums erst durch die Gestaltung der Experimentieranlage „produziert" wird und dass dieser erst durch den Akt des „Beobachtens" erklärt wird. Dieses Verhältnis vom Beobachtenden und Beobachteten ist durchaus objektiv. Das war genauso in der klassischen Physik der Fall. In der klassischen Physik fehlt nur der Aspekt, dass der Zustand der beobachteten Materie beim wiederholten Experiment nur durch die Theorie und Formel der Wahrscheinlichkeit bekanntgegeben werden kann.[21]

III. Einstein und Heisenberg

1. Die Theorien der neuen Physik des 20. Jahrhunderts

Die Relativitätstheorie Einsteins hat die Denkweise der Philosophie und Naturwissenschaft zu einem Wendepunkt gebracht. Im allerkürzesten Umriss kann man das Merkmal der Relativitätstheorie wie folgt angeben:

Jeder physikalische Körper macht mit seiner Masse, Bewegung und Energie einen beweglichen raumzeitlichen Ort aus. Der Ort eines Körpers steht mit einem anderen in einem physikalisch proportionalen, relativ veränderbaren Bezugsverhältnis. Die proportionale Änderung wird durch das relative Verhältnis vom ruhenden Beobachter und dem bewegten Beobachteten bestimmt. Die spezielle Relativitätstheorie behandelt das Phänomen im ‚Lokalen' (auf der Erde und in der Nähe des Erdballs). Die allgemeine Relativitätstheorie erweitert die Dimension der Beobachtung auf die makrokosmischen Phänomene. Sie öffnet die Möglichkeit zur Entwicklung der neuen physikalischen Kosmologie. Die Dreidimensionalität ist nicht das einzige ausschlaggebende Konzept für die Gestaltung des Raums. Masse und Energie befinden sich in der Relation, während die schwere Masse und die Trägheitsmasse im Äqivalenzprinzip der allgemeinen Relativitätstheorie als eine Einheit gedacht werden. Dabei ist eine *Unschärfe der Messung* grundsätzlich *ausgeschlossen*.

Nishida Kitarō (1870–1945), der Philosoph der Kyoto-Schule, machte einsichtig darauf aufmerksam. Er meinte, dass die unterschiedliche Denkungsart der neuen Physik des 20. Jhdts. darin liegt, dass der physikalische Messwert durch das physikalisch messbare Bezugsverhältnis vom Beobachtenden und Beobachteten bestimmt ist. Dieser Grundzug gilt so-

---

[21] M.E. ist die Erklärung der Quantenerscheinungen in der Dimension der Physik, nämlich in der objektiven Beobachtung der Materie, abgeschlossen. Eine Mischinterpretation von Psychologie und der Willensfreiheit des Beobachters führt den Diskurs zu einer irrigen Annahme. Vgl. Friedrich Wallner, „The Split in Austrian Philosophy: Wittgenstein and Popper", in: *Konstruktion der Realität*, Wien 1992, S. 50, S. 47ff.

wohl in der Relativitätstheorie als auch in der Quantenphysik. Dies war in der klassischen Physik nicht der Fall: Der Messende hat einen absolut einheitlichen Maßstab für Raum und Zeit. Sein Bewegungszustand spielt keine Rolle. Der Beobachtende und Messende in der klassischen Physik ist der stille, unbewegte Seher. Nun in der Quantentheorie kommt ein anderer Faktor dazu, nämlich dass der Akt des Messens auf das gemessene Quantum eine proportional unbestimmte Änderung ausmacht. Diese Grundregel der Unschärferelation macht uns darauf aufmerksam, dass der Zustand des Quantums bei jedem Experiment in der *Relation vom Beobachtenden und Beobachteten*, und zwar *nur in einer Unschärfe und durch die Formel der Wahrscheinlichkeit* gerechnet werden kann: Im Letztgenannten liegt nämlich ein eindeutiger Unterschied von Relativitätstheorie und Quantentheorie. Von jener Unschärfe der Quantentheorie aus gesehen ist die proportionale Änderung des Messwertes in der Relativitätstheorie jedoch „klassisch", so Nishida.

> ‚Man kann sagen, dass die Relativitätstheorie – trotz aller neuartigen Grundgedanken – auf den Theorien der klassischen Physik aufbaut. […] Sie lässt sich als das essentielle Endergebnis der klassischen Physik, als objektivistische Logik des physikalisch Realen darstellen.'[22]

Obwohl Nishida niemals Details der physikalischen Kenntnisse erörtert hat, trifft diese Einsicht den Unterschied von Relativitätstheorie und Quantenphysik. Die Erscheinungen auf dem Erdball außer der Ebene des Mikrophänomens kann durch die Modifikation der klassischen Physik und der Relativitätstheorie behandelt werden. Nun lässt sich die Quantenerscheinung auf der Mikro-Ebene doch nicht von den bisherigen Theorien erklären. Aus diesem entscheidenden Unterschied innerhalb der Theorien der neuen Physik des 20. Jhdts. ergibt sich die Spannung zwischen den Thesen von Einstein und Heisenberg.

2. Die Auffassung des „physikalisch Realen"

Als Heisenberg im Rahmen eines kollegialen Gesprächs Einstein über sein neues Forschungsergebnis der Unschärferelation berichtete, reagierte Einstein mit bemerkenswertem Widerstand.[23] Die Diskrepanz zwischen Einstein und Heisenberg lag in der Interpretation der Quantenerscheinung: Es war das Experiment von Willson, dass ein fliegendes Elektron in einer Nebelkammer mit seiner Strahlung eine bestimmte Spur zeigt.[24] Heisenberg

---

[22] Nishida, *Gesamtausgabe*, Bd. XI, S. 50. Zusammengefasst von d. Verf. dieses Aufsatzes.

[23] Heisenberg, „Die Quantenmechanik und ein Gespräch mit Einstein", in: *Quantentheorie und Philosophie*, Stuttgart 1979, S. 22ff.

[24] Heisenberg, *Physikalische Prinzipien der Quantentheorie*, Stuttgart 1991, S. 3ff., Abb. 1.

erkannte die faktische Richtigkeit dieses Experiments an, jedoch wollte er die Spur des Elektrons nicht als die „Bahn des Elektrons" bezeichnen. Heisenbergs Position: Bei der bestimmten Anlage des Experiments zeigen sich Eigenschaften des Elektrons in bestimmten Formen. Allein damit kann man nicht definieren, dass das sich bewegende Elektron im Atom eine „Bahn" hat. Hier kann die Denkungsart Wittgensteins in Erinnerung gerufen werden. Wittgenstein meint, dass die Wahrheit nicht eine einzige statische Absolutheit ist. Wahrheit zeigt sich *von Fall zu Fall,* in dem der Mensch als beurteilendes Subjekt faktische Daten sammelt und diese zum Zweck der Gestaltung der Wahrheitsaussage, in Form von Subjekt-Objekt-Prädikat einordnet.[25] Die in der Willson-Kammer beobachtbare Spur des Elektrons ist ein faktisch gegebener Fall, den man mit der Anlage des Experiments geschaffen hat.[26]

Dagegen hat Einstein die Spur der Willson-Kammer als das wiederholt nachweisbare (konsistente) *Faktum des physikalisch Realen* verstanden: Die Bahn des sich bewegenden Elektrons ist mit der physikalischen Konsistenz bemerkbar. Die Bahn des sich bewegenden Elektrons kann es auch im Atom geben.

Heisenberg ist anderer Ansicht. Er weiß, dass die Beobachtung des Zustands des Quantums eine schwerwiegende Problematik in ihrer Ausgangsposition hat, nämlich: Durch die Unschärferelation gibt es im Mikrophänomen *keinen eindeutig definitiven* Zustand des Verhaltens eines Quantums.[27] Die Ortsgröße des Quantums und seine Geschwindigkeit, diese Werte mit der Unschärfe ist für Heisenberg das einzige Konzept, das man als die physikalische Realität des Mikro-Phänomens verstehen kann.[28]

Einstein dagegen findet, dass eben diese relative Unschärfe zwischen der Lokalisation und dem Impuls eines Quantums den unvollständigen Zustand der Quantenphysik aufzeigt. Die Messgröße muss definitiv und exakt sein: Eine prinzipielle Unschärfe gehört nicht zum Faktum des physikalisch Realen, so dass sie der unveränderlichen Grundregel der Physik als strenger Wissenschaft widerspricht.

Erstaunt war Heisenberg über die Argumentation Einsteins. Denn Heisenberg hatte angenommen, dass die Relativitätstheorie selbst ein Denkmodell vertrat, dass das Maß des Messens eines physikalischen Bezugskörpers nicht im absoluten Einzigen fixiert ist, sondern dass es im proportionalen Verhältnis vom Messenden und Beobachteten beweglich ist: Von ihm aus gesehen ist die Relativitätstheorie ein Vorfahr der Quantentheorie als neue Physik im 20. Jhdts.[29] Einstein erwiderte darauf, dass er seine Theorie des physikalischen Realismus nicht durch eine philosophische Interpretation verfälschen wolle. Ihm ist das physikalisch Reale

[25] Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.541, 5.542.
[26] Heisenberg, Stuttgart 1979, S. 10, S. 30f. Heisenberg, *Physikalische Prinzipien der Quantentheorie*, Stuttgart 1991, S. 3ff. mit Abbildung.
[27] Heisenberg, a.a.O., 1991, S. 16f. Compton-Rückstoß: Vgl. Pietschmann, „Quantenmechanik verstehen", Berlin/Heidelberg 2003, Kap. 2.6., S. 26f.
[28] Heisenberg, *Quantentheorie und Philosophie*, Stuttgart 1994, S. 30.
[29] Heisenberg, *Quantentheorie und Philosophie*, S. 31.

ein eindeutig messbarer Gegenstand. Ein physikalischer Gegenstand wie ein Ball lässt sich aus verschiedenen Aspekten messen und definieren. Man gibt dem Gegenstand eine allgemeine Namensbezeichnung: „Ball". Auch ein Kleinkind sammelt mit seinen Erfahrungen Konzepte zum Verstehen des Spielballs. Die Intensität des Verstehens des Gegenstandes „Ball" ist bei jedem unterschiedlich. Trotzdem versteht man den Gegenstand einheitlich mit dem Begriff als „Ball". Das ist eine Art der „*Denkökonomie*". Ein physikalischer Forscher darf sie benutzen, jedoch darf er nicht bei ihr stehenbleiben. Dass man in der Quantenphysik die Unschärferelation als maßgebendes Prinzip versteht und verwendet, erscheint Einstein so, als ob eine Art der *Denkökonomie* sei, die die physikalischen Forscher an diesem Prinzip festhalten und keinen weiteren Schritt machen lässt.[30]

Heisenberg vertrat die Meinung, dass die Physik aus dem Phänomen des physikalisch Realen eine komprimierte Aussageform mit der mathematischen Transzendentalität schaffen kann. Das ist die Grundlage der Physik als rigoros systematischer Wissenschaft. Das physikalisch Reale zeigt sich mit der Formel. Formeln der Physik sind komprimierte Aussagen in Form der mathematischen Schemata. Solange es keinen Widerspruch zwischen der Formel und den Fakten des Experiments gibt, darf man die mathematischen Formeln als Theorie des physikalisch Realen halten.[31]

In der Weise stockt das Gespräch zwischen Einstein und Heisenberg bei jedem Streitpunkt. Entscheidend wichtig war die Diskrepanz der Interpretation, was *das physikalisch Reale* bei Einstein und in seiner Gruppe bedeutet hat.

3. Das EPR-Paradoxon

„Gott würfelt nicht – !" So hat Einstein seinen Zweifel an der Quantentheorie lebenslänglich geäußert.[32] Wie bereits erwähnt, hängt die Erscheinung eines Quantums als *Wellen-Kontinuum* oder als *Teilchen-Diskretum* davon ab, welche Anlage des Experiments verwendet wird und in welchem Vorgang das Experiment geführt wird. Die Gestalt des Diskretums oder Kontinuums wird als die *Wahrscheinlichkeit* des seienden Quantums verstanden. Ebenso wird der Umfang der Welle im Experiment gemessen und gerechnet. Dies wird aber als die Welle der *Wahrscheinlichkeit* aufgefasst. Einstein zweifelte daran, dass dieses Prinzip die Unsicherheit der Experimente und der Theoriebildung der Quanten aufzeigt. Niels Bohr verteidigt dagegen die These, dass die Dualität von Diskretum und Kontinuum als die *komple-*

---

30 Heisenberg, a.a.O., S. 31f. „Denkökonomie": Konzept von Ernst Mach.

31 Heisenberg, a.a.O., S. 40f.

32 Karl Popper, *Objektive Erkenntis. Ein revolutionärer Entwurf*, IV.11., Hamburg 1973, S. 204. Max Born, *Natur Philosophy of Cause and Chance*, 1949, S. 122. Pietschmann, „Albert Einstein: Gott und Physiker", Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung „Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jhdts.", Universität Wien, Dezember 2005.

mentären Erscheinungbilder des Quantums betrachtet werden muss.[33] Die Lokalisation eines Quantums ist nicht definitiv zu beschreiben. Dies zeigt sich im Grundsatz der Heisenbergschen Unschärferelation.[34]

Einstein fand die Erklärung nicht zufriedenstellend. Er formuliert seinen Zweifel auch in der Korrespondenz mit Max Born.[35] Im Umriss lässt sich seine Argumenation im Folgenden darstellen:

a) Wenn man eine physikalische Materie misst, sollte es eine dementsprechende Realität des physikalischen Gegenstands geben. Das ist das *physikalisch Reale*.
b) Das System der physikalischen Theorie besteht aus den zusammengesetzten Teilen des physikalischen Seienden. Jeder einzelne Teil zeigt sich als das physikalisch Reale, und zwar durch seine Messbarkeit und den sich dadurch ergebenden sicheren Wert.
c) Fehlt in einer Theoriebildung dieser Grundzug von a) und b), so ist sie nicht als eine Theorie der Physik erkennbar.

In der Korrespondenz an Max Born zeigte Einstein ein Gedankenexperiment, das zum Großteil als eine Variante des *Einstein-Podolsky-Rosen*-Paradoxons aufgefasst werden kann.[36] Hier kann man in aller Kürze das EPR-Paradoxon so umreißen:

Angenommen, es gibt die zwei Quanten *A* und *B*. Der Impuls von *A* und *B* wird durch die Addition des Impulses *A* und des Impulses *B* gerechnet. Einstein stellt den Grundgedanken vor: Wenn das eine Quantum *B* von der Lokalisation des Quantums *A* weit genug entfernt ist, lässt sich der Zustand *B* von *A* nicht beeinflussen. *A* und *B* sind beides das separate physikalische Reale. Der Zustand des einen ist von dem des anderen nicht abhängig. Im EPR-Paradoxon stellt man sich vor:

Angenommen, es ist am Quantum *A* zum Zeitpunkt *t* ein bestimmter physikalischer Zustand zu beobachten. Die Funktionalzahl der Welle (ψ) muss dabei eine solche sein, die den Zustand des *physikalischen Realen* eindeutig, also ohne Einführung der Wahrscheinlichkeit, bestimmt. Dazu ein Gedankenexperiment: Das Quantum *A* kann in Richtung +*x* fliegen, wobei das andere Quantum *B* in die entgegengesetzte Richtung –*x* fliegen kann. Wenn *A* selbst in die Richtung –*x* fliegt, sollte *B* in Richtung +*x* fliegen. Die

---

[33] Niels Bohr, „Das Quantenpostulat und die neuere Entwicklung der Atomistik", in: Heisenberg u. Bohr (Hrsg.), *Die Kopenhagener Deutung der Quantentheorie*, Stuttgart 1963, Abs. 5. Zeilinger, a.a.O., München 2005, S. 58f., 177ff.

[34] Heisenberg, *Physikalische Prinzipien der Quantentheori*e, Stuttgart 1991, Abs. 2. a), S. 15ff.

[35] Albert Einstein – Max Born, *Briefwechsel* 1916–1955, München 2005, 88. Brief von Einstein mit dem Aufsatz „Quantenmechanim und Wirklichkeit", S. 272–279. Eine ähnliche Position äußerte Einstein am 11.9.1935 in seinem Brief an Karl Popper: Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London 1959, Appendix xii, S. 457ff.

[36] Einstein, Podolsky, Rosen: „Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete?", in: Physical Review, 47, 1935.

Quantentheorie hält die beiden Zustände (*A*+; *B*–) und (*A*–; *B*+) *für wahrscheinlich*: Einer der beiden Zustände sollte im darauffolgenden Experiment beobachtbar sein, nämlich im Zerfall von Meson in Meuon und in Neutrino.[37]

Im realen Experiment werden zwei Zähler gestellt, beide reagieren beim Teilchen Mueon mit dem elektrisch positiven Wert (μ^+). Hat ein Zähler das Teilchen *A* (Meuon) in der Richtung +*x* gefunden, so ist das Teilchen *B* (Neutrino) in der Richtung –*x* geflogen. Dieser Zustand wird durch die Funktionalzahl der Welle ψ wie folgt dargestellt: ψ (*A*+; *B* –). Einstein meint: Wenn die beiden Zähler weit genug entfernt sind, sollte der Teilchenzustand *A* auf den des *B* keinen Einfluss haben. Ist *B* in der Richtung –*x* gefunden, so ist *B* vom Zustand *A* absolut unabhängig. Die Wahrscheinlichkeit der Bewegungsrichtung des Teilchens *B* in –*x* war eindeutig: 1 (Eins). Zum Zustand des physikalisch Realen *B* hätte man die exakte Prognose, dass die Bewegungsrichtung *B* eindeutig (*B*; *B* –) ist, machen können. Diese Eindeutigkeit der Aussage wird aber in der Quantentheorie nicht anerkannt. Sie definiert ihre Wahrscheinlichkeit nur so: Vor Beginn des Experiments ist der Zustand von *A* und *B* in zwei Arten möglich:

$$\psi\ (A+;\ B-)\ \textit{und}\ \psi\ (A-;\ B+).$$

Die beiden wahrscheinlichen Zustände stellt man mit der Addition dar. ψ_0 als der Zustand zum Zeitpunkt zu Beginn des Experiments ist:

$$\psi_0 = c_+\psi\ (A+;\ B-) + c_-\psi\ (A-;\ B+).$$

(Hierbei ist „c“ eine Komplexzahl.)

Hier ist ersichtlich, dass die Wahrscheinlichkeit der Bewegungsrichtung des Teilchens *B* (Neutrino) nicht eindeutig als „1“ bestimmbar ist, sondern gemäß der oben angegebenen Formel ist ihre Wahrscheinlichkeit *kleiner als* „1“. Die Unmöglichkeit der Stellung einer exakten Prognose sowie die unmögliche Übereinstimmung von einem definitiven „Zustand der Materie (*A* und *B* als *voneinander unabhängigen physikalisch Realen*)“ und dem „Ergebnis des Messens“; diese Fakten wurden im EPR-Paradox für eine mangelhafte Grundlage der Quantentheorie gehalten.

Weiters wird im EPR-Paradoxon behauptet: Wenn *A* und *B* weit genug entfernt sind, sollte folgender Gedanke nicht als Grundregel gelten: Wenn *A* in Richtung +*x* fliegt, dann ist *B* in der entgegengesezten Richtung –*x*. *B* sollte nicht durch *A* beeinflusst werden, insofern *B* von *A* weit entfernt ist. Falls *B* trotz allem ohne Messung nur durch den Zustand *A* bestimmt wird, so muss der Zustand *A* und *B* ohne Wahrscheinlichkeit eindeutig prognostiziert werden.[38]

---

[37] Das Meson π^+ zerfällt innerhalb von 10^{-8} Sekunde in Meuon (μ^+) und Neutrino (ν): ($\pi^+ \rightarrow \mu^+ + \nu$). Das Quantum *A* kann man als μ^+, das *B* als ν auffassen. Hier wird ein vereinfachtes Denkmodell dargestellt: Der Zustand von + und – der Teilchen *A* und *B* zeigt, dass ihre Bewegung, ihr Spin und Impuls jeweils in einer entgegengesetzten Richtung gegeben sind. Machida, Hara, Nakajima, *Quantenphysik in der Gegenwart*?, Tokyo 1990, S. 26ff.

[38] Vgl. hierzu: Pietschmann, 2003, S. 105ff. Zeilinger, 2005, S. 66f.. Namiki, 1995, S. 193ff.. Sam Treiman, *The Odd Quantum*, Princeton Univ.-Press 1999, S. 181ff.. Machida, Hara, Nakajima, 1990, S. 25ff.

Zum EPR-Paradoxon wurden in den letzten Jahren einige entscheidende kritische Sichtweisen im Fach Physik bekannt. In der Experimentalphysik wurde in jüngster Zeit erklärt, dass die Erscheinung von Diskretum, Kontinuum u. a. kaum prognostiziert werden kann, weil die Eigenschaft des Quantums erst durch das Experiment geschaffen wird. Niels Bohr hat bei der Bekanntgabe des EPR-Paradoxons argumentiert, dass bei Einstein ein grundlegender Fehler im Gedankengang gegeben ist. Der Zustand der beiden Teilchen *A* und *B* kann *nicht* separiert werden. Der Zustand (*A*+; *B*–) und (*A*–; *B*+) muss als *ein Paar* aufgefasst werden. (Die sog. *verschränkten Zustände*.) Wenn das Teilchen *A* in Richtung +*x* geht, dann geht das Teilchen *B* in Richtung –*x*. Das ist das faktisch Reale. Das „physikalisch Reale" darf in der Quantenphysik *nicht* wie in der klassischen Physik *als substantielle Materie* bestimmt werden.

Später, als die Gruppe von Aspect, die von Kleinpoppen und die von Zeilinger die Behauptung Bohrs durch ihre Experimente nachgewiesen hatten, wurde geklärt, dass die Vorstellung des *physikalisch Realen* bei Einstein durch die neue Konsistenz der Experimente der Quantenphysik widerlegt und modifiziert werden darf.[39]

Die Schwierigkeit des EPR-Paradoxons liegt darin, dass es die Grundkenntnis des Systems der Materie der klassischen Physik festgehalten hat.[40] Die Auffassung der Materie als das *physikalisch Reale* von Einstein zeigte sich auch im Gespräch mit Heisenberg. Die Theorie des physikalisch Realen war an die Vorstellung der Lokalisation der physikalischen Materie gebunden. Die Lokalisation der Materie war als das physikalische Sein bestimmt; ihre Abwesenheit als physikalisches Nicht-Sein. Die Denkungsart wird durch faktische Gegebenheiten der Quantenphysik modifiziert.

IV. Reale Fakten in der Quantenphysik

In der gegenwärtigen Konsistenz der Theorie und der Experimente der Quantenphysik dürfen folgende Teile der Auffassung der Materie modifiziert werden:

a) Die Lokalisation eines Lichtquants ist nicht an einem Ort fixierbar, auch wenn es am bestimmten Ort gefunden wird. Es ist einer der mehrfachen Zustände und der Lokalisationsmöglichkeiten eines Quantums. Dadurch behandelt man seine Lokalisation mit der Wahrscheinlichkeitstheorie.
b) Die Eigenschaft des Lichtquants als physikalisch datierbare Materie ist nicht dieselbe wie die des Atoms. Ein Quantum bewegt sich in einer ho-

---

[39] Namiki, 196f. Zeilinger, a.a.O., 66f. Popper war ständig auf der Seite Einsteins: *The Logic of Scientific Discovery*, London 1959, Abs. 77. *Objektive Erkenntnis*, Hamburg 1973, S. 329ff.

[40] Vgl. Zeilinger, 2005. Kap. IV.5. Vgl. Wallner, *Acht Vorlesungen über den konstruktiven Realismus*, Wien 1992, S. 59.

hen (der des Lichtes annähernden) Geschwindigkeit und verschwindet in einer kurzen Zeitstrecke.

c) Das Quantum erscheint in einem Fall als diskretes Teilchen, in einem anderen Fall als Wellenkontinuum. Die dualistische Erscheinungsart ist oft nicht prognostizierbar. Die Eigenschaft als Teilchen oder Welle wird erst durch die Anlage des Experiments *geschaffen*. Das hat aber keinen Bezug darauf, dass eine subjektivistische Sicht eines Menschen beim Beobachten des Quantums hineingeschaltet ist. Eine quantenphysikalische Erscheinung hat an sich mit der psychologischen Problematik des Sehens nichts zu tun.

d) Ein Quantum zerfällt während seiner Bewegung in zwei Teilchen. Eines hiervon zeigt gegenüber dem anderen eine gegensätzliche Bewegungsrichtung. Sein Ort, Impuls und sein Spin zeigen sich gegenüber dem anderen im bipolaren Verhältnis von + und –. Wenn auch die beiden Teilchen weit genug entfernt sind, bleibt die Regel gleich. Diese Art der Wechselwirkung von einem Teilchen zum anderen ist unabhängig von der Strecke der Entfernung. Das in der klassischen Physik gültige physikalisch Reale, seine Abgeschlossenheit als Materie und seine Unabhängigkeit von einer anderen Materie usw. gelten nicht im Phänomen der Quantenphysik.

ad a): Das physikalisch Reale außerhalb der Quantentheorie hat mit seiner Lokalisation, seiner Bewegungsrichtung, seiner Geschwindigkeit, seiner schweren Masse usw. eine bestimmte Selbstidentität. Diese Selbstidentität wurde in der Philosophiegeschichte bei einigen Autoren unterschiedlich definiert: Bei Aristoteles als *ousia*, bei Leibniz als Monade; zu den beiden Definitionen gehört die metaphysische Problematik der Seele (*psyche*) oder die des Geistes. Im rein materiellen Bereich war die Atomlehre des Demokritos eines der ältesten Denkmodelle. Diese selbstidentisch bestimmbare Einheit fehlt beim Messen und Beobachten des Verhaltens eines Quantums.

In der Wahrscheinlichkeitstheorie bei Schrödinger sieht man, dass die Lokalisation eines Quantums bis zum Vollziehen des Experiments (Beobachten und Sehen des Endergebnisses) nicht voraussehbar ist. Der eine *substantiell beobachtbare Zustand* (z. B. Quantum als Teilchen am Ort x) steht mit einem anderen (Quantum als Wellenkontinuum) als offene Möglichkeit im Zusammenhang. Wenn man den Erstgenannten *den substantiell seienden Zustand A* nennt, ist dies zugleich das *Nicht-Sein* des anderen, *substantiell seienden Zustands B*. Auf der Grundtheorie der *Wahrscheinlichkeit* bestimmt die Quantenphysik den Zusammenhang in umgekehrter Art: Der substantiell beobachtbare Zustand *B* und dessen Nicht-Sein (substantiell beobachtbarer Zustand *A*) sind *beide offen gehalten*. Der substantiell beobachtbare Zustand *A* und dessen Nicht-Sein, der substantiell beobachtbare Zustand *B* und dessen Nicht-Sein; das entgegen-

gesetzte Paar wird ständig als *Möglichkeit der realen Erscheinung* durch Wahrscheinlichkeit zusammengehalten.

ad b): Der Zustand des Quantums geht kurzzeitig von einem zum anderen über. Der Zerfall des neutralen Mesons in zwei Photonen zeigt, dass sich die Einheit des Mesons auflöst und in den weiteren Zustand der Photonen verwandelt[41]. Hier muss man den Aspekt des Wandels in die Seinsdynamik einführen. Die Lokalisation eines neutralen Mesons lässt sich vom Zustand seines Zerfalls abgrenzen. Der substantiell beobachtbare Zustand ist gegen seinen Zerfall abgrenzbar. Jedoch ist der erste Zustand mit dem Darauffolgenden im Zusammnehang; der letztere wird vom ersteren vermittelt. Hier betone ich, dass dieser Wandel vom substantiell beobachtbaren Zustand in dessen Nichts, von dem Nichts aus dieser Ebene (Zerfall des Mesons) ausgehend wieder in den substantiell beobachtbaren Zustand der weiteren Ebene (Photonen) beobachtbar ist.

ad c): Die Eigenschaft des physikalisch Seienden richtet sich danach, welches Experiment mit welchem Vorgang im Detail durchgeführt wird. Diese Regel gilt auch in der klassischen Physik. Das durch das Prisma reflektierte Licht zeigt sich z. B. gemäß seiner Frequenzzahl in unterschiedlichen Farben. Ein Unterschied zwischen der klassischen Physik und der Quantenphysik liegt darin, dass in der ersteren eine eindeutig bestimmbare Relation zwischen der bestimmten Schwingungszahl und der dementsprechenden Farbgebung vorliegt. Im Experiment des Quantums ist diese eindeutige Entsprechung zwischen einer Voraussetzung und dem daraus resultierenden Endergebnis nicht gegeben. Wenn auch der Beam mit derselben Intensität aus demselben Winkel ausgesandt wird, erscheint im Doppelspaltexperiment in einem Fall das Wellenkontinuum, im anderen Fall das diskrete Teilchen. Dies weist darauf hin, dass die Erscheinung eines substantiell beobachtbaren Zustands mit seinem Gegensatz ständig im Zusammenhang steht und dass die beiden Fälle mit der offenen Wahrscheinlichkeit betrachtet werden müssen. Im Phänomen der Quanten gehört das substantiell beobachtbare Sein eines physikalischen Zustands mit dessen Nicht-Sein zusammen.

ad d): Einerseits ist die Eigenschaft eines Quantums nicht mit der anderen Materie in der klassischen Physik gleichsetzbar. Andererseits kann man auf diese Eigenschaft aufmerksam machen: Es ist nicht ausgeschlossen, dass dieser Aspekt zur substantiell beobachtbaren Materie in der klassischen Physik im Hintergrund blieb und gerade dadurch vergessen worden ist. Die Möglichkeit des Wandels eines neutralen Mesons in die zwei Photonen zeigt sich als der Wandel der energetischen Form von einer substantiell

---

[41] Piestchmann, 2003, 7.3., S. 105f. Zur „Verschränkung" der Doppelteilchen: Pietschmann, 2003, 7.2., S. 103f.

beobachtbaren Materie zu einer anderen. Die Wechselwirkung des Zustands eines Teilchens zum anderen ist gerade wegen ihrer weiten Entfernung ungewöhnlich. Man kann dieses physikalische Faktum annehmen und bedenken, dass die Relation und Wechselwirkung der substantiell beobachtbaren Materie unabhängig von der quantitativen Entfernung im Phänomen der Quanten nachgewiesen ist. Die Auffassung des „*phyikalisch Realen*" darf dem Phänomen des Quantums entsprechend geändert werden. Das „physikalisch Reale" als sichtbare feste Materie zerfällt bei der faktischen Realität des sog. Tunneleffekts des α-Teilchens.[42]

V. Transkulturelle Epistemologie zur neuen Seinsdynamik

1. Nāgārjuna

Um die Quantenphysik zu begreifen, muss man die herkömmliche Auffassung des Seins als Materie von naiver Art aufgeben. Allerdings muss ich erneut betonen, dass die Problematik der Existenzphilosophie oder der Psychologie ausgeklammert werden sollte. Das Ziel der interdisziplinären Studien in diesem Themenfeld ist es, die gegebenen Fakten der Quantenphysik ohne Interpretation verständlich zu erörtern. Daraus ergibt sich, dass die Seinsdynamik auf eine neue Art und Weise geklärt werden kann.

Quantenerscheinungen wurden bisher häufig mit folgenden Schlagworten gekennzeichnet: Wunderliches, irreales Phänomen der Quanten mit einer gefühlsmäßigen Annahme von Mysterie. Diese Annahme geht davon aus, dass manche Quantenerscheinungen über die Grenze der naiven Auffassung von Substanz und der physikalischen Materie hinausgehen. Die unbestimmbare „Bahn" eines fliegenden Quantums, der Tunneleffekt, die dualistische Erscheinung als Kontinuum und Diskretum, Wahrscheinlichkeitstheorie wegen der nicht eindeutig bestimmbaren Lokalisation eines Quantums usw., verweisen eindeutig darauf, dass eine Diskrepanz zwischen der herkömmlichen Vorstellung der seienden Materie und der Quantenerscheinung besteht. Im Folgenden versuche ich, diese Diskrepanz diskursiv zu lösen, und zwar mit der Einführung der Seinslehre außerhalb der abendländischen Denktraditionen. Eindeutig ist aber die Tatsache, dass es *keinen historischen Zusammenhang* zwischen der Quantentheorie und der Philosophie im außereuropäischen Raum gibt. Das Fehlen des historischen Zusammenhangs der beiden Denkungsarten ist aber in der interdisziplinären und der Kulturen verbindenden Philosophie kein Hindernis. Sie dient dazu, unabhängig von der Entwicklung der unterschiedlichen Denkmethoden den Quantenerscheinungen zu folgen und einige klare Hinweise zum Verstehen hiervon zu geben.

---

[42] Pietschmann, „Versuch zur Entwicklung des Denkansatzes in der Quantenphysik", in: *intellectus universalis*, hrsg. von W. Gabriel u. H. Hashi, Wien 2005, S. 88. Zum *α*-Zerfall siehe W. Lucha, M. Regler, *Elementarteilchenphysik*, österreichische Akademie der Wissenschaften, 1997, S. 62.

Es ist bekannt, dass in der Philosophie des frühen Mahayana-Buddhismus die Schule Mādhyamika (Schule des mittleren Weges zum Anschauen des Seins und Nicht-Seins) eine dominante Position einnimmt. Der bedeutende Vertreter dieser Schule war Nāgārjuna (2.–3. Jhdt. n. Chr.). Er repräsentiert die Position, dass die Auffassung von Sein und Nicht-Sein, das Wesen eines Seienden (*svabhāva*) und dessen Nicht-Sein (*bhāva* u. *abhāva*), mit keiner einzigen kategorischen Bestimmung fixiert werden kann. Zur Ablösung von der herkömmlichen Auffassung einer Kategorie wird ein Grundbegriff vorgeschlagen: *shūnyata, emptiness, Leere*. Dies entspricht einem breiten Grundkonzept, das dazu dient, das Sein und das Nicht-Sein, das Wesen eines Seienden (*svabhāva*) und dessen Nicht-Sein (*bhāva* u. *abhāva*), beide als einen umfassenden Grundbegriff zu erschließen. *shūnyata / emptiness / Leere* liegt dem Sein und Nicht-Sein zugrunde und lässt sich keineswegs entweder an die Kategorie des Seins (Wesen eines Seienden, *bhāva*) oder die des Nicht-Seins (Negation des Wesens eines Seienden, *abhāva*) fixieren. Mit dem Grundbegriff der *shūnyatā* löst man sich von der fixierten Vorstellung los und wendet sich zum transparenten Sehen des gegebenen Phänomen der daseienden Wirklichkeit.[43]

Die Behauptung stützt sich auf die Realität, dass das Denken eines Menschen im Feld seines Bewusstseins immer bestimmte Vorstellungen und Kategorien bildet, wobei der Denkende mehr oder minder dazu neigt, Erscheinungen der gegebenen Realität in herkömmlichen Kategorien einzuteilen. Andere neigen dazu, mit trivialem Alltagswissen die Wirklichkeit in naiver Art zu verstehen. Nāgārjuna gibt dazu eine scharfe Negation. Das Sein (Wesen und Begriffliches des Seienden) einer herkömmlichen Kategorie muss überprüft werden, und zwar mit einer radikalen Negation, dass die alte Kategorie von einem anderen Aspekt aus gesehen nicht mehr bestehen kann. Häufig erscheint seine Negation in „Mūlamādhymakakārikā" in scharsinniger Radikalität. Manche neigen bei der Wort-für-Wort-Interpretation dazu, daran zu glauben, dass Nāgārjuna eine Art des radikalen Nihilismus vertrete. Im Wesentlichen ist das nicht so. Das, was mit dem Grundbegriff der *shūnyatā* (*emptiness, Leere*) benannt wird, verweist auf eine unbeschränkte Flexibilität und Offenheit, die den Denkenden und Handelnden dazu führt, sich von der Schranke der herkömmlichen Kategorie loszulösen und sich der Gestaltung eines neuen Denkansatzes zuzuwenden.

Die Radikalität des Denkens bei Nāgārjuna erscheint auf folgender Weise: „*Der Geher geht nicht.*" Nehmen wir an, ein Mensch geht über ein

---

[43] Im Folgenden erkläre ich die Lehre Nāgārjunas mit Übersetzung-, Kommentar- und Interpretationswerken von: B. Weber-Brosamer u. D.M. Back (Hrsg.). *Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamādhyamakakārikās Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen*, Wiesbaden 1990. Nishijima, *Nāgārjuna: Mūlamādhyamaka- kārikā* (中論), Tokyo 1996. Kenneth Inada, *Nāgārjuna. A Translation of his Mūlamādhyamaka- kārikā with an Introduction Essay*, State University of New York, 1970. David J. Kalupahana, *Nāgārjuna – The Philosophy of Middle Way*, State University of New York Press, 1986. *Taishō Tripitaka* (大正大蔵経), Tokyo 1960, Bd. 30.

Feld. „*Der Geher geht*“, das nimmt man üblicherweise an. Nāgārjuna gibt dazu eine kritische Sichtweise: Isoliert vom realen Phänomen des Gehenden (des sich Bewegenden) besteht keine fixe Aussage, die das Faktum bestätigt, dass „*der Geher geht*“.[44]

Im Moment vom Anfang der Bewegung hat das Gehen noch nicht begonnen. Mitten im Phänomen des Gehens gibt es außerhalb vom Gehenden kein weiteres Sein eines abstrakten Gehens.[45]

Wenn das Gehen aufhört, ist der Mensch gegangen. Seine Bewegung des Gehens ist vergangen. Im Zusammenhang mit der Temporalität zeigt das Gehen einen *Übergang in das Nicht-Sein* des Gehens. Der Gegangene ist nicht im gegenwärtigen Phänomen, sondern nur im Bewusstseinsfeld des Sehenden bzw. Gehenden. Faktisch ist das Gehen vergangen, während das *Gegangen-Sein* als eine Projektion im Bewusstsein des Denkenden aufbewahrt wird.

In dieser Weise führt Nāgārjuna seine Überprüfung der Kategorie des Gehens. Gezeigt wird eine scharfe Aufmerksamkeit, dass man die zwei Ebenen, nämlich das faktisch Gegenwärtige und das gedanklich Abstrahierbare, klar unterscheidet, wobei die beiden Ebenen, *das faktisch Objektive* und *das meta-physisch Vorgestellte* in absolut kritischer Sichtweise zusammengehalten werden können. Sollte das *faktisch Objektive überbetont* werden, so wird alles nichtig, weil alles mit der der Temporalität ins Vergangene entschwindet. Wird nur *das metaphysisch Vorstellbare überbetont*, so vernachlässigt man den Vergleich des gedanklichen Inhaltes und der gegebenen Faktizität der Objekte. Der Geher, der in seinem Akt des Gehens aufgehört hat, ist auf der Ebene des gegenwärtigen Faktums das „*Nicht-Sein des präsenten Gehens*“. Auf der anderen Seite ist er, wenn man sich seinen Akt des beendeten Gehens auf der Ebene der Meta-Physik vorstellt, das „*Sein des vergangenen Gehens*“, das im Gewahren des Denkenden existiert. Im „mittleren Weg“ des Denkens (*mādhyamika*) hebt Nāgārjuna hervor, dass das *Sein* (*bhāva*, Wesen und Begriffliches eines Seienden) und das *Nicht-Sein* (*abhāva*, Negation des Wesens und Begrifflichen eines Seienden) *beide zu ein und demselben Faktum*, nämlich dem *Phänomen des Gehers*, gehören können. Dabei darf man klar sehen, *in welchem Aspekt* (bzw. Seinsfaktor) das Sein eines

---

[44] M*ū*lamādhymakakārikā, Kap. II. „gatāgata parikśa“, in: Kenneth Inada, S. 44, Vers 1: „Indeed, that which has transpired does not come to pass nor does that which has not transpired. Separated from these (gatāgata), the present passing way cannot be known.“ Derselbe in: David J. Kalupahana, „Nāgārjuna – The Philosophy of middle Way“, State University of New York Press, 1986, S. 120: „What has been moved, in the first instance, is not be moved. What has not been moved is also not being moved. Separated from what has been moved and what has not been moved, present moving is not known.“

[45] Vers 7: „If it is thought that a movement separated from a mover is not appropriate, them, when no movement exists, how could there be mover?, in: Kalupahana, S. 122. Inada übersetzt denselben: „If now the coming to pass which is devoid of passed entity does not take place, then, in turn, where will the passing entity be without the coming to pass?“, Inada, S. 46. Siehe Vers 10. 11. u. 12. Vers desselben. Kalupahana, S. 123f. Inada, S. 44f.

Faktums behauptet werden kann. Dies begleitet auch die Überprüfung, in welchem Aspekt *das Nicht-Sein des gleichen Faktums* hervorgehoben werden kann. Gegeben ist im Akt des „Gehenden" eine Kontinuität: *Entstehung* und *Anfang,* das *Werden* und seine hohe *Entwicklung*, sein *Entwerden*, das *Vergehen* und *Aufhören* des Gehens. Scharf zu sehen ist dieser Vorgang von *Werden und Entwerden*, wobei man darauf achten muss, ob man mit der Überbetonung einer bestimmten Kategorie das Phänomen der gegebenen Wirklichkeit in einer subjektiven Projektion seines Bewusstseins abbildet.

Ich darf hierbei aber betonen, dass ich nie beabsichtige, das Problem der „*Projektion und Abbildbarkeit der Erscheinung und Wirklichkeit*" an die Interpretation der Quantenerscheinung einfach anzukoppeln. Im Gegenteil: In der Quantenphysik ist das Verhalten von Quantum als ein *substantiell beobachtbarer Zustand* aufgefasst. Bei Nāgārjuna ist der Gegenstand des scharfen Überprüfens *unser Akt des Denkens*. Es geht darum, wie unser Denken dem Phänomen der gegebenen Realität entgegensteht und wie das Erstere von dem Letzteren „Wahrheitsaussagen" in seiner Art ableiten kann: Deutlich gezeigt wird dabei die Vorwegnahme und Fixierung unseres Gedankens an eine fixierte Kategorie. Eben diese *kategorisch fixierte Vorwegnahme* zum *bhāva* (Sein, Wesen, Begriffliches) und *abhāva* (Negation desselben) erschafft eine *Diskrepanz zwischen der scheinbaren Kategorie und der gegebenen Wirklichkeit*: Im letzteren trifft nämlich das Problem auf das Themengebiet der „Quantenerscheinung und ihrer Interpretation". Wenn man die Spur der Quanten auf einer Experimentieranlage als eine *bloß momentane Wechselwirkung* von Lichtquant und der photographsichen Platte auffasst, so steht diese physkalische Realität mit dem herkömlichen Seinskonzept *nicht* im Widerspruch: Hier wird das Quantum als eine zeitweilig seiende Realität zum Entschwinden aufgefasst, nicht mehr, nicht weniger.

Zum Entwickeln unseres Denkens verwenden wir die Sprache. Man hält mehr oder weniger daran fest, dass die von ihm verwendete Sprache der Wahrheit in allen Teilen entpricht. Der Geher, sein Gehen und der Raum seines Gehens, alle diese Kategorien sind im Bewusstsein des Denkenden das dreifache Sein mit jeglicher *Substanz*. Dazu äußert Nāgārjuna seine kritische Ansicht: ‚Nein, es gibt *keinen* Geher, *kein* Gehen und auch noch *keinen* Raum des Gehens.' ‚Tatsächlich gegeben ist nur *das einzelne Phänomen der daseienden Realität*, dass ein Mensch an einem Ort geht.' Gemäß der Denkungsart Nāgārjunas kann man sagen: *Keine* einzige Kategorie existiert *ohne* Zusammenhang mit dem daseienden Phänomen. *Kein* Geher, *kein* Gehen oder *kein* Raum des Gehens besteht als *eine vom Phänomen des Daseienden isolierte Kategorie*. Geher, Gehen und der Raum des Gehens sind *nur in dem voneinander abhängigen Zusammenhang*, indem jedes einzelne Konzept auch *nicht mit dem absoluten Sein fixiert* werden kann. Denn: Jeder Augenblick verschwindet (*kshana bhanga*) und kommt nie wieder.

> „An existent mover does not carry out the movement in any of the three ways. Neither does a non-existent mover carry out the movement in any of these three ways. Nor does a person carry out the movement, both existent and non-existent,

in any of three ways. Therefore, neither motion, nor the mover, nor the space to be moved is evident."[46]

Wenn man dem äußeren Anschein dieses Abschnittes nach glaubt, dass „*kein* Raum, *kein* Geher, *kein* Gehen usw." überhaupt bestünde, so dass alles in dieser Denkrichtung *nichtig* sei, so gerät man außerhalb des „*mittleren Weges*" im Sinne von Nāgārjuna. Bei ihm wurde durch die Negation behauptet, dass *kein einziges Konzept* unserer Aussage *ohne gegenseitigen Zusammenhang* mit den üblichen Konzepten bestehen kann.[47]

Gegeben ist ein Netz des Zusammenhangs des Faktischen: der gegebene Ort, die gegebene Zeit und die vom Aussagegeber aufgenommenen Daten und ihre Ausarbeitung. Hier in diesem Sinne kann man wohl die Denkungsart Wittgensteins in Erinnerung rufen: „Die Welt ist alles, was der Fall ist."[48] Der Fall wird im Bewusstsein eines Subjekts zu einer Wahrheitsaussage ausgearbeitet. Die Aussageart ist von Fall zu Fall unterschiedlich, welche Bruchteile der Mensch aus dem gegebenen Ganzen in sein Bewusstsein aufnimmt und wie er sie in seinem Denken ausarbeitet. In diesem Sinne kann man sagen, dass die Konstruktion des Denkens bei Nāgārjuna und bei Wittgenstein parallel erscheinen. Allerdings kann man die beiden Denkweisen nicht zu einem gemeinsamen Grund hinführen. Bei Nāgārjuna ist jener *Aspekt des Entwerdens* betont: Dieser Zeitpunkt vergeht, verschwindet und lässt sich nicht wiederholen. Das Moment des Entwerdens (*kshana bhangha*) wurde seit dem Frühbuddhismus mit dem Konzept *anitya* (Zeitlichkeit, Vergänglichkeit, Unbeständigkeit, im weiteren Sinne Substanzlosigkeit) betont.[49] Im Frühbuddhismus zeigt man das faktisch Vergängliche. Im Mahayana-Buddhismus bei Nāgārjuna wird dies als metaphysischer Begriff *im untrennbaren Zusammenhang mit dem ontisch Faktischen* aufgefasst: Dies entspricht der *shūnyatā / Leere / emptiness.*

Zwischen dem Phänomen des Seienden und unserer Auffassung des Seienden besteht stets eine Diskrepanz. Das Seiende ist im Wandel von Werden und Entwerden. Man darf ständig eine bestimmte Auffassung mit der Negation durch einen weiteren Aspekt überprüfen. Der Hauptbegriff der *shūnyatā / Leere / emptiness* dient dazu, jegliches Gefälle unseres Subjektivis-

---

[46] Nāgārjuna, Vers 24–25, Kalupahana, S. 131.

[47] Sprachwissenschaftler halten die originale Aussageart Nāgārjunas für wichtig und interpretieren manchmal, dass auch „Zeit", „Raum", „Sein", „Gehen" usw. insgesamt „*shūnya*" / leer und absolut nichtig seien. Vgl. Kalupahana, a.a.O. Die Aussageart ist im Fach der Sprachwissenschaft geregelt, philosophisch gesehen ist dies eine irreführende Interpretation: Wenn alle Aussagen, die Nāgārjuna macht, insgesamt „nichtig" und „nichts" sind, so verfällt das ganze Werk Nāgārjunas der Vernichtung anheim; sämtliche Kommentarwerke dazu werden nutzlos. Es musste den verbalen und nonverbalen Grund geben, wodurch Nāgārjuna zu jeder Kategorie, die allgemein für selbstverständlich angesehen wird, mit seiner negativen Aussage zur kritischen Reflexion und Überprüfung geführt hat, und zwar mit seinem Grundkonzept *shūnyatā.*

[48] Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicu*s, I.

[49] Vgl. Kalupahana, S. 131.

mus im Phänomen der Wirklichkeit der Objekte zu korrigieren, so dass man ein unbeschränkt offene Feld zum Empfang der Wirklichkeit in unserem Bewusstsein bereithalten kann.

Zum Verstehen der Phänomene der Quantendynamik ist dieser Ansatz bedeutsam. Das Sein eines Faktums und dessen Nicht-Sein werden im Denken Nāgārjunas stets aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet. Wenn das *Nicht-Sein* des Aspekts α vordergründig gehalten wird, ist das *Sein* desselben im Hintergrund bewahrt. Beide Positionen werden in der dynamischen Balancierung der faktisch objektiven und der metaphysisch begründbaren Denkebene zusammengehalten, während die Entfaltung der weiteren Reflexion ständig mit dem Begriff der *shūnyatā*, der unbeschränkten Offenheit von Sein und Nicht-Sein, Wesen und Begriff samt deren Negation, überprüft wird.

2. Aristoteles und Platon

Manche meinen, dass bei außereuropäischen Denkern wie Nāgārjuna die Logik in einer völlig anderen Art konstruiert sei, wobei die traditionelle Logik von Aristoteles widerlegt wird. M.E. ist dies nicht der Fall. Die grundlegende Position der Logik bei Aristoteles, des Satzes der Identität, des Satzes des Widerspruchs und des Satzes des ausgeschlossenen Dritten u. a.[50], wird bei Nāgārjunaa u. a. eingehalten, wenn man aufmerksam den Kontext des Originals liest und seinen Inhalt *semantisch und semiotisch* überprüft, was mit der Aussage gezeigt ist und *in welchem Fall* der Originalautor wie Nāgārjuna diese Aussageart verwendet. *Thematische Schwerpunkte* und die *Orientierung der Aspekte* sind bei Nāgārjuna in allen Teilen anders als bei Aristoteles. Reine logische Grundzüge von Aristoteles *gelten* auch im Phänomen der Quantenphysik, besonders wenn man bei Quantenerscheinungen durch die mathematische Formel operiert. Allerdings ist die Art der Definition von Sein und Nicht-Sein in der Metaphysik des Aristoteles für die Deskription der Quantenerscheinung nicht passend, gerade weil die Logik des Aristoteles stets rigoros *auf einen bestimmten Faktor* des Seins, *einen bestimmten Aspekt* zur Begründung und die *Verbindung des Faktischen* und *Logischen* gerichtet ist. Wenn eine seiende Erscheinung *A* durch den bestimmten Aspekt *α* als Sein beurteilt wird, ist das Negativum hiervon, nämlich das Nicht-Sein A durch den gleichen Aspekt α zum selben Zeitpunkt t_n ausgeschlossen.

Die Überprüfung dieser Richtigkeit der Aussage wird bei Aristoteles durchaus rigoros geführt. Aussagen zur bestimmten Thematik werden *auf einen bestimmten Aspekt* fokussiert, wobei verschiedene übliche Aspekte betreffend die Richtigkeit der Aussage nicht interpretiert werden.

Bei Platon wird dieses Merkmal aber nicht in der gleichen Intensität und Rigorosität wie bei Aristoteles hervorgehoben. Bekanntlich hat Platon dem Parmenides aus Elea eine bahnbrechende Idee vorgeschlagen: Bei Parmenides war das Sein der Wahrheit stets im Phaenomenon des Seienden.

---

[50] Aristoteles, *Metaphysik*, Buch Δ, Abs. 6.–10., Buch Γ, Abs. 7, Buch I, Abs. 1.

Durch das Denken klärt sich die Wahrheit. In dieser Klärung ist das Sein und das Denken „dasselbe“.[51] Der Gegensatz hiervon, die Negation der Wahrheit, entspricht keinem *Sein* der Wahrheit. Platon hingegen führt zu diesem groben Umriss eine Korrektur durch[52]: Das Sein der Wahrheit ist nicht einerlei. Es muss aufgeklärt werden, durch welchen Aspekt das Ding als das Sein bestimmt werden kann. Die Negation hiervon, das Nicht-Sein des Gleichen, kann wohl auf der Ebene der Ideen geführt werden. Das Nicht-Sein einer Idee ist durch eine bestimmte Begründung auch seiend. Dabei muss man darauf aufmerksam machen, aus welchem weiteren Aspekt das Nicht-Sein behauptet werden kann. Im „Parmenides“-Dialog Platons wurde diese Problematik in der Entgegensetzung und Relation der beiden Gebieten, des anwesend Seienden und der ideenhaften Begriffen, ausführlich behandelt. Die Grundlage des Seins wurde damit vielfältig aufgefächert: das Eine als Seiendes, das Nicht-Sein des Einen, das seiende Nicht-Eins, das nicht-seiende Nicht-Eins, Nichts usw.

Der Kern des Gedankens bei Platon ist dem des Aristoteles naheliegend. Allerdings stellt sich Platon vor: Philosphisch Denkende sind dazu da, das Sein und das Nicht-Sein der vielfältigen Ideen zusammenzuhalten. Die gesammelte Vielheit der Ideen orientiert sich an der Klärung des Seins der einen Wahrheit. Im „Sophistes“ wirft Platon die Frage auf, ob das Universum eine gesamtheitliche Einheit ist oder ob es die zusammengesetzte Vielheit mehrerer Teile ist. Ob das Universum still ist oder ob es sich bewegt, ist umstritten. Dazu ließ Platon den weisen Fremden sagen: Philosophisch Denkende können und dürfen die beiden Ideen, das Sein des Universums als eine Einheit und die Negation, nämlich die Vielheit desselben, zusammenhalten. Wie die Kinder danach begehren, kann man die Einheit des einen Wahren begehren, worunter die Mehrfachheit der vielfältigen Ideen mit der klaren Begründung jeglicher Aspekte bewahrt wird.[53]

M.E. ist die Perspektivierung der vielfältigen Ideen bei Platon zum Verstehen der Quantenphysik geeigneter als die bei Aristoteles. Es darf nicht missverstanden werden, dass der Satz des ausgeschlossenen Dritten bei Aristoteles die Geltung verliert.[54] Das Wesentliche der Logik des Aristoteles ist wie gesagt gültig, besonders wenn es sich um die mathematische Operation handelt. Der Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs ist in der genauen Überprüfung jedes logischen Kontextes sowohl im Alltag als auch in allen Fachgebieten der Wissenschaften gültig. Irreleitend ist aber ein falscher Anschluss zwischen der Logik und der anderen Topik, dass ein Quantum als physikalisch reale Materialität entweder am Ort α oder ß mit bestimmten Werten lokalisiert werden muss. ‚Fehlt diese eindeutige Lokalität, so ist es kein physikalisch realer Gegenstand.‘: Diese Anknüpfung und

---

[51] Vorsokratiker, hrsg. von Wilhelm Kapelle, Abs. Parmenides, Stuttgart 1968, S. 167.

[52] Platon, „Sophistes“, 245e–249d. Vgl. Platon, „Parmenides“-Dialog, 144e–166c.

[53] Platon, *Sophistes*, 249d.

[54] Aristoteles, *Metaphysik*, Buch Γ, Abs. 7.

Fixierung der Kategorien an unterschiedliche Sprachebenen, „*das physikalisch Reale*“ (Ebene der neuzeitlichen Physik), „*Realität der Materie*“ (Ebene der Erkenntnistheorie) und das „*Sein*“ (Ebene der Metaphysik u. Ontologie) erzeugen einen Fehlschluss, der in die Richtung geht: ‚Quantenphysik ist an sich irreal und noch nicht auf dem Stand der vollen Entwicklung. Denn in der Logik bei Aristoteles wird gesagt: Unmöglich ist zu behaupten, dass ein Körper im bestimmten Ort zur bestimmten Zeit nicht zugleich seiend und nicht seiend ist.‘ Hierin ist das Wesentliche der metaphysischen Logik des Aristoteles an die klassische Auffassung der physikalischen Materie ohne genügende Begründung geknüpft. Darin wird der reine logische Inhalt von Aristoteles mit einem anderen empirischen Faktum, nämlich mit dem Körper als fester Materie in der Auffassung der klassischen Physik *unkritischerweise gemischt behandelt*.

Das „physikalisch Reale“ in der Auffassung von Einstein war die materielle Abgeschlossenheit, Unumtauschbarkeit gegen eine andere und ihre eindeutig bestimmbare Lokalisation. Dies stützt sich auf der Auffassung der Materie der klassischen Physik. In der Quantenerscheinung musste diese vorausgesetzte Vorstellung des „physikalisch Realen und seiner festen materiellen Einheit“ überprüft werden.

3. Nishida

Ein Lichtquant bewegt sich mit Lichtgeschwindigkeit. Es hat gemäß der Relativitätstheorie seine Eigenzeit und kann ebenso im kurzen Zeitraum verschwinden. Die physikalische Realität von Quantum kann man nicht mit dem substantiell fixen Sein des physikalisch Realen auffassen. Vielmehr zeigt sich ein Quantum als eine Wechselerscheinung von Sein und Nichts, Werden und Entwerden.[55]

Nishida (1870–1945), der Philosoph der Kyoto-Schule, kannte einen Teil der Anfänge der Quantenphysik. Das Prinzip der Unschärferelation war ihm bekannt, allerdings hat Nishida in seinen Schriften keine Details seiner physikalischen Kenntnisse bekanntgegeben. Seine Darstellung der Systemlehre in der „Welt der Physik“ war am ehesten *meta*-physisch (*post*-physikalisch auf der Meta-Ebene der Philosophie), obwohl Nishida seine Ausgangsdimension der Philosophie im weiten Feld der „Erfahrungen und der daraus erworbenen Wirklichkeit“ bestimmt hat. Obwohl die Art der Darlegung Nishidas *meta*-physisch (*post*-physikalisch) und z. T. ziemlich spekulativ ist, ist seine Aussage auf die daseiende Wirklichkeit bezogen. Im Unterschied zur Ausgangsposition der transzendentallogischen Deduktion in Kantischer Art („Das Ich denke“) versucht Nishida, mit dem Grundansatz des *reflektierend-erfahrenden Selbst* ein epistemologisches System der Seinslehre zu gestalten. (Siehe die frühere Schriften von Nishida, Gesamtausgabe Bd. I u. II.)

---

[55] Bosonen können verschwinden, während sich Fermionen erhalten.

Häufig kommt bei Nishida ab der mittleren Schaffensperiode der Terminus *mu* vor; eines der vom Begriff *shūnyatā* ausgegangene Grundkonzepte im Zen-Buddhismus. Als wörtliche Übersetzung aus der modernen Sprache Ostasiens bedeutet *mu* das Hauptwort „Nichts", das Adverb „nicht" bzw. „nichts". Terminologisch zeigt das *mu* den Gedankengang, dass eine wirkliche Wahrheit des Unendlichen von keiner bestimmten Kategorie definiert werden kann. Durch die Negation jeglicher faktischen bzw. kategorischen Bestimmung kommt man dazu, die bisherige Schranke der Definitionen zu durchbrechen und eine absolute Offenheit zum Erfassen der Wirklichkeit im tätigen Bewusstsein zu halten. Bei Nishida wird das *mu* im *Gewahren der daseienden Wirklichkeit* aktuell.

Nishida versteht die Welt des physikalischen Seienden als ein konstruktiv systematisches Phänomen der Materialität. Der Körper *A* lässt sich als ein Bezugssystem von dem weiteren Körper *B* abgrenzen. Wenn der Ball (*A*) aus der Ruheposition hinunterfällt und wenn das Netz (*B*) wegen der schweren Masse des (*A*) gekrümmt wird, so stehen (*A*) und (*B*) in physikalischer Wechselwirkung. (*A*) macht durch seinen Impuls eine Arbeit, die eine Wirkung auf (*B*) ausübt. Die Wirkung der Arbeit (*A*) wird am (*B*) als die Krümmung des Netzes gezeigt. Das Bezugssystem (*A*) und das System (*B*) sind gegenseitig abgrenzbar, jedoch befinden sie sich durch die „Arbeit" von (*A*) zu (*B*) in einer systematischen Einheit. Nishida verwendet dazu seinen originalen Terminus der *absolut-widersprüchlichen Identität* von (*A*) und (*B*). Diesen Terminus muss man genau betrachten. Gemeint ist hier kein Durchbruch des Satzes des ausgeschlossenen Widerspruchs. Gegeben ist eigentlich kein logischer Widerspruch, sondern eine synthetische Einheit aus den uneinheitlichen Gegensätzen. (*A*) und (*B*) lassen sich gegenseitig abgrenzen, jedoch bilden sie einen Ort der physikalischen Wechselwirkung des Betätigenden und Betätigten. Die Energie des (*A*) im Stillstand geht in die Energie des Impulses über und krümmt die Fläche des (*B*). Die Energie bleibt erhalten, wobei ihre Form mit diesem Übergang eine „widersprüchliche Einheit" aufzeigt.[56]

Dem äußeren Anschein nach ist die Erklärung von Nishida, des physikalischen Laien, absolut elementar. Jedoch kann sie im Folgenden einige Hinweise geben, die Anregungen zum Begreifen der Theorien der Physik des 20. Jhdts. liefern:

Im Hinblick auf die veränderlichen Messwerte in der speziellen Relativitätstheorie sieht Nishida, dass das physikalische Bezugssystem je nach seinem Bewegungszustand einen proportional unterschiedlichen Messwert zeigt. Vom Ruhsystem (*A*) aus gemessen hat das System (*B*) ein unterschiedliches Maß, von (*B*) aus gemessen hat (*A*) ein anderes Maß: Der Ort (*A*) und der Ort (*B*) stehen in einer absolut-widersprüchlichen Selbstidentität. Die allgemeine Relativitätstheorie war in der Zeit Nishidas noch nicht in allen Teilen etabliert. Aber der grundlegende Denkansatz Nishidas

[56] Nishida, „Die Welt der Physik", in: Gesamtausgabe Bd. XI, Tokyo 1965, Abs. 2, S. 22ff.

kann jenen Teil der allgemeinen Relativitätstheorie ohne viel Schwierigkeiten akzeptieren, dass ein Körper (*A*) durch seine Masse eine Krümmung seines daseienden Raums ausmacht und dass er wegen der Krümmung des Raums auf die Fläche (*B*) fällt. Der Ort des Stoßes von (*A*) und (*B*) kann bei Nishida als der Treffpunkt der widersprüchlichen Identität von (*A*) und (*B*) interpretiert werden. Bei Nishida ist die Perspektive eindeutig, dass er das physikalisch Seiende als ständig im Feld (Ort) der Wechselwirkung der gegensätzlichen Faktoren auffasst.

Zur Quantenphysik nahm Nishida am ehesten intuitiv Stellung. Mit der Selbstwarnung zur Stellungnahme eines Laien im Fach Physik äußerte er sich jedoch dahingehend, dass der Wellen-Teilchen-Dualismus in der Quantenphysik eine *absolut-widersprüchliche Selbstidentität* des Quantums als minimaler Materie aufzeigen kann. Die Wahrscheinlichkeit, ob das Quantum als Diskretum oder Kontinuum erscheint, zeigt das Sein und Werden der einen Seite (Diskretum), wobei die andere Seite (Kontinuum) mit ihrem Nicht-Sein und Entwerden im Hintergrund bleibt: „Die Welle der Wahrscheinlichkeit zeigt sich als eine punktuelle Ortschaft, in welcher das Werden und das Entwerden ständig im Wechsel der Erscheinungen sind."[57] Zu bemerken ist hier der Aspekt, dass die Realität eines Quantums mit dem Prinzip des entelechialen Zusammenhangs von Werden und Entwerden aufgefasst ist.

Mit dieser absolut intuitiven Auffassung zeigte Nishida die Richtung der Interpretation, dass sich das substantiell beobachtbare Sein des Quantums und dessen Nicht-Sein, die physikalisch wechselseitige Erscheinung von Kontinuum und Diskretum, in einer komplementären Paar-Bildung befinden. Im Fach der reinen Quantenphysik vertrat die komplementäre Theorie von Diskretum und Kontinuum Niels Bohr. Nishida hat ohne gründliche Kenntnis der Quantenphysik ausschließlich philosophisch und einsichtig darauf verwiesen, dass das Werden und Entwerden des einen Seinsfaktors (Kontinuum) gegenüber seinem Gegensatz (Diskretum) als komplementäres Begriffspaar fokussiert werden müssen. Die Grundlage dieses Werdens und Entwerdens bildet das *mu*, welches mit anderen Worten eine offene Dimension der schrankenlosen Nullheit (im frühen Mahayana-Buddhismus bei Nāgārjuna die *shūnyatā*) ausmacht.

Bei der Orientierung der Einsicht Nishidas kommt ein dialektischer Charakter des *mu* zum Vorschein. In der Ausgangsposition dieser Dialektik liegt – im Unterschied zu der Hegels – das *mu*. *mu* begleitet als Grundlage der Dialektik den Denkenden und bildet einen unbeschränkt dynamischen *Ort* (*xora*) der Episteme: Der Denkende setzt sich mit dem einen Begriff (Diskretum) auseinander, bis sein Verstand mit dem behandelten Begriff eine absolute Einheit erreicht. Der Denkende wendet sich an den Gegenbegriff (Kontinuum) und denkt sich solange hinein, bis der Verstand wieder eine Dimension eines gründlichen Verstehens des behandelten Begriffes erreicht. Die Gegensätzlichkeit der beiden Begriffe (Kontinuum und Diskretum) muss auf der Ebene des physikalisch Faktischen nochmals klar definiert

[57] Nishida, Bd. XI, S. 50.

werden. Erst dann nimmt man die beiden Gegensätze als die komplementären Seiten des Dualismus auf. Die aufgehobenen Gegensätze bilden eine neue Dimension der Erkenntnis, indem die herkömmliche Auffassung der physikalischen Materie (des „*physikalisch Realen*" als *unverändert-beharrliche Seinssubstanz*) modifiziert wird. Der in der Dialektik aufbewahrte Teil der alten Kennntis lässt sich durch eine neuartige ersetzen. Nishida versteht diese dynamische Offenheit und Bereitschaft als die unbeschränkte Aktivität des *mu*, die unserem Denken und Handeln zugrunde liegt.[58]

Meines Erachtens nach bleibt die Quantenphysik trotz aller „*irrealen*" Erscheinungen eine objektivistische Naturwissenschaft des materiell Seienden. Die Physik hat sich seit der Neuzeit mit ihren Grundmethoden der Experimentalphysik und der Mathematik daran orientiert, nicht Gemessenes messbar zu machen und daraus durch mathematische Logik eine deduktive Systemlehre des materiell Seienden zu konstruieren. Nicht richtig ist, eine klassische Auffassung des *physikalisch Realen* auf die neuartige Quantenerscheinung anzuwenden. Eine klare Trennung von Messendem und Gemessenem ist auch für die Quantenphysik grundlegend, genauso, wie die Physik seit der Neuzeit gerade auf dieser Grundlage ihre Fortentwicklung gesteuert hat. Anstelle einer Mischinterpretation von Physik und Philosophie auf halbem Weg sollte eine gründliche Überlegung folgender Art notwendig sein: Zum Verstehen der Quantendynamik sind wir dazu motiviert, die herkömmliche Auffassung des physikalisch Seienden samt unserer Grundauffassung von Sein und Nicht-Sein zu überlegen und diese z. T. zu modifizieren. Es gibt *kein drittes Feld* im Gedankenexperiment der „Katze", in dem ein animalisches Lebewesen sowohl am Leben als auch tot sein kann. *Das dritte Feld*, das das Sein sowohl als auch das Nicht-Sein umschließt, ist m.E. die Konstruktion der Logik der *Leere / shūnyatā / emptiness*. Darin sind sowohl das Sein als Materie als auch sein Entschwinden (*vanishing point*) enthalten. Dabei sind eine subjektive *Vor*wegnahme und die sich daran fixierende Vorstellung in einer kritisch gründlichen Reflexion und der sich daraus ergebenden Selbstkorrektur gegeben. Das Phänomen der Realität bewegt sich. Die Einsicht des Menschen ist mitten darin. Sie ist bereit, sich bei jedem Wandel der gegebenen Realität dynamisch und flexibel umgestalten zu lassen. Darin besteht nämlich der Vorzug der Idee der *shūnyatā*, des Feldes der *Leere*.

mu bzw. *shūnyatā* zeigt sich als ein umfassender Grund von Sein und Nicht-Sein. Das komplementäre Gegensatzpaar von Sein und Nicht-Sein und seine Grundlage der unbegrenzt offenen Potentialität (*mu*, *shūnyatā*) kann sowohl auf der Ebene des faktisch objektiven Seienden als auch auf der Ebene der metaphysisch durchdenkbaren Ideen überprüft und behandelt werden. Ich betone, dass diese Grundbegriffe des *mu* bzw. *shūnyatā keinen historischen Zusammenhang* mit der Entfaltung der Quantentheorie hatten. Im Verzicht auf jegliche subjektive Interpretation kann man behaupten: Der

---

[58] Über das Verhältnis des „operationalen Denkens" der Physik und der Epistemologie Nishidas siehe „Empirische Naturwissenschaft", in: *Gesamtausgabe,* Bd. IX, 1965, S. 223–304.

Grundbegriff, dass *das Sein und das Nicht-Sein, das dynamische Sein und dessen Nichts* ständig aufeinander bezogen sind, sollte zum Verstehen der Seinsdynamik der Quanten reich an Anregungen sein. Dieser Grundbegriff kann uns zu einem Wendepunkt des Denkens führen. Meiner Ansicht nach gibt dieses Konzept der interdisziplinären Forschung einen wichtigen Denkansatz.

Literatur

Aristoteles: *Metaphysik*, hrsg. von F. Schwarz, Stuttgart 1984.

Bohr, Niels: „Das Quantenpostulat und die neuere Entwicklung der Atomistik", in: *Die kopenhagener Deutung der Quantentheorie*, hrsg. von Heisenberg u. N. Bohr Stuttgart 1963.

Born, Max: *Natur Philosophy of Cause and Chance*, 1949.

–, Albert Einstein – Max Born, *Briefwechsel* 1916–1955, München 2005.

Capelle, Wilhelm (Hrsg.): *Die Vorsokratiker*, Stuttgart 1968.

Einstein, A., Podolsky, B. u. Rosen, N: „Can quantum-mechanical description of physical reality be considered compelete?", in: Physical Review, 47, 1935.

Heisenberg, Werner: „Die Kopenhagener Deutung der Quantentheorie", in: *Quantentheorie und Philosophie*, Stuttgart 1994.

–, „Die Quantenmechanik und ein Gespräch mit Einstein", in: *Quantentheorie und Philosophie*, a.a.O. 1994.

–, *Physik und Philosophie*, Stuttgart 1990.

–, *Physikalische Prinzipien der Quantentheorie*, Stuttgart 1991.

Hermann, Armin: „Die kopenhagener Deutung der Quantentheorie. Wissenschaftliche Bemerkungen", in: Heisenberg u. Bohr, a.a.O., 1963.

Hegel, Georg W. F.: *Wissenschaft der Logik*, neu hrsg. von H.-J. Gawoll, Hamburg 1999.

Inada, Kenneth: *Nāgārjuna. A Translation of his Mūlamādhyamakakārikā with an Introduction Essay*, State University of New York, 1970.

Kalupahana, David J.: *Nāgārjuna – The Philosophy of Middle Way*, State University of New York Press, 1986.

Kant, Immamuel: *Kritik der reinen Vernunft,* hrsg. von R. Schmidt, Hamburg 1990.

Kuramoto Yoshiki: *Die neue Naturlehre – Die Möglichkeit der non-lenearen Physik* (新しい自然学ー非線形科学の可能性), Tokyo 2004.

Lucha, Wolfgang, u. Regler, Meinhard: *Elementarteilchenphysik*, österreichische Akademie der Wissenschaften, 1997.

Machida Shigeru, Hara Yasuo, Nakajima Sadao: *Quantenphysik in der Gegenwart?* (いまさら量子力学?), Tokyo 1990.

Namiki Mikio: *Einführung in die Quantentheorie* (量子力学入門), Tokyo 1996, S. 167f.

Nishida Kitarō: „Die Welt der Physik" (物理の世界), in: *Gesamtausgabe*, Bd. XI, Tokyo 1965.

–, „Empirische Naturwissenschaft“ (経験科学), in: *Gesamtausgabe*, Bd. IX, Tokyo 1965.

Nishijima Kazuo: *Nāgārjuna: Mūlamādhyamaka- kārikā* (中論), Tokyo 1996.

Oeser, Erhard: *Popper, der Wiener Kreis und die Folgen*, Wien 2003.

Pietschmann, Herbert: *Quantenmechanik verstehen*, Berlin/Heidelberg/New York 2003.

–, „Die Quantenmechanik als Grundlage für Realitätskonzepte“, Vortrag auf den Kongress „Features of Constructivism“ von Friedrich Wallner, Wien 1999.

–, „Versuch zur Entwicklung des Denkansatzes der Quantenphysik“, in: *intellectus universalis*, hrsg. von W. Gabriel u. H. Hashi, Wien 2005.

–, „Albert Einstein: Gott und Physiker“, Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung „Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jhdts.“, Universität Wien, Dezember 2005.

Platon: „Sophistes“, in: *Sämtliche Werke* Bd. 4, hrsg. von E. Grassi u. G. Plamböck, Hamburg 1989.

Popper, Karl: *Objektive Erkenntis. Ein revolutionärer Entwurf*, IV.11., Hamburg 1973.

–, *The Logic of Scientific Discovery*, London 1959.

Schrödinger, Erwin: „Die gegenwärtige Situation in der Quantenmechanik“, in: *Die Naturwissenschaften*, Bd. 23, 1935.

Takakusu J. u. WATANABE K.: *Taishō Tripitaka* (大正大蔵経), Tokyo 1960, Bd. 30. Treiman, Treiman, Sam: *The Odd Quantum*, Princeton University Press 1999.

Wada Sumio, *Aspekte der Quantenphysik* (量子力学のききどころ, Vorlesungsreihe an der Universität Tokyo), Tokyo 2004.

–, *Das Weltbild der Quantenmechanik* (量子力学が語る世界像), Tokyo 1994.

Wallner, Friedrich: „The Split in Austrian Philosophy: Wittgenstein and Popper“, in: *Konstruktion der Realität*, Wien 1992.

–, *Acht Vorlesungen über den konstruktiven Realismus*, Wien 1992.

Weber-Brosamer B. u. Back, Dieter M. (Hrsg.): *Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamādhyamakakārikās Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen*, Wiesbaden 1990.

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicu*s, hrsg. von B. McGuinness u. J. Schulte, Stuttgart 2001.

Zeilinger, Anton: *Einsteins Schleier. Die neue Welt der Quantenphysik*, München 2005.

Ludwig Nagl (Wien)

Pragmatistische Handlungshorizonte: Erwägungen zur *Tiefenstruktur* des Zukunftsbegriffs bei Rorty, James, Peirce und Royce[1]

Die Hauptpointe des Pragmatismus, die im zeitgenössischen Neopragmatismus aufgegriffen und zugespitzt wird, besteht – *temporalitätstheoretisch betrachtet* – in dessen emphatischer Zuwendung zur *Zukunft*. William James drückt das in seiner Vorlesung aus 1906, *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethoden*[2], so aus: „Anstatt zurückzublicken auf Prinzipien […]. verschiebt der Pragmatismus den Standpunkt und blickt nach vorn […]. Die wirklich vitale Frage für uns ist die: Was will die Welt *werden*?" In einer Analyse des Werks von Ralph Waldo Emerson, des amerikanischen Dichters aus dem Umfeld des frühen Pragmatismus[3], bestimmt heute Stanley Cavell dieses Motiv, nicht unähnlich, als „the need for philosophy to discover the future, the genuinely new"[4]: d. h., als die Aufgabe, ein Neues zu erkunden, das, mit Nietzsche gesprochen, nicht nur dem Morgen, sondern dem Übermorgen („the day after tomorrow") zugehört. „Future-orientedness", so schreibt auch der Neopragmatist Richard Rorty, ist die Leitkategorien aller pragmatischen Reflexion.

Im Zentrum seines vielgliedrigen Denkprogramms akzentuiert der Pragmatismus somit ein Vertrauen in das *Freiheitspotential* der Menschen – in jenes Potential, das in der jeweiligen Gegenwart (und in der darin unaufkündbaren Erinnerung ans Gewesene) zugleich, zentral, auf *das Ausstehende im Bestehenden* hingespannt bleibt – und bringt dieses Vertrauen gegen jene „kausalistischen" – oder, wie Peirce sagen wird, „nezessitaristischen" – Großtheorien ins Spiel, denen zufolge die Handelnden, quasideterministisch, an lähmenden *„Ketten", seis eines naturisch Vorgegebenen und Vorhergehenden*

---

[1] Diesem Text liegt ein Vortrag zugrunde, der im Rahmen des Internationalen Kongresses „Pragmatismus – Philosophie der Zukunft" im Juni 2006 an der Technischen Universität Darmstadt gehalten wurde.

[2] William James, Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethoden, Hamburg 1977 (im folgenden = P).

[3] Emerson, so Cavell, kann dem Pragmatismus freilich keineswegs *umstandlos* zugerechnet werden: vgl. dazu Cavells kritischen Einspruch gegen Versuche dieser Art in seinem Aufsatz "What's the Use of Calling Emerson a Pragmatist?", in: Stanley Cavell, The Revival of Pragmatism, edited by Morris Dickstein, Duke University Press, 1998, S. 72–80.

[4] Stanley Cavell, Cities of Words. Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life, Harvard University Press, 2004, S. 215. (Der emphatische Zukunftsbezug im Denken Emersons korrespondiert, so Cavell, demjenigen Nietzsches, „who characterized the philosopher as the man of tomorrow and the day after tomorrow"; siehe dazu: Stanley Cavell, Philosophy the Day after Tomorrow, Harvard University Press, 2005, S. 118.)

oder eines institutionell in Interpretationen stillgestellten Vergangenen hängen. Im Blick auf den menschheitsgeschichtlich dimensionierten Selbstverständigungsprozess der Philosophie, markiert die emphatische Zuwendung des Pragmatismus zur „Zukunft" den (denkgeschichtlich *späten und – nach Kants und Hegels transzendentalphilosophischen und dialektischen Projekten – neuerlichen*[5]) Versuch, denjenigen Aporien zu entrinnen, in die sich die (wie Luhmann später sagen wird *„alteuropäischen"*) metaphysischen Diskurse insistent verstricken: d. h. den Versuch, jene „toten Oppositionsvokabularien" einer binär verfassten Verstandesmetaphysik hinter sich zu lassen, die, auch philosophisch, den Blick auf das „genuinely new" verstellen.

„Future" – verstanden als Befreiungsversuch von handlungslähmenden Interpretamenten – ist die Schlüsselkategorie der pragmatistischen Revolte: jener Revolte, die (schon bei Peirce) auf eine „Re-semiotisierung" unserer Interpretationsverhältnisse drängt, und in deren Umfeld sich die erste „genuine" Philosophie der USA – *als eine Philosophie der „Neuen Welt"* – formiert. Freilich: *wie* diese *Aufwertung, ja Zentralisierung des Aspekts des Futurischen* in den vielfältigen Konstellationen des frühen, mittleren und (post)modernen Pragmatismus näherhin *auszudifferenziert* wird: das ist keineswegs von homogener Gestalt. Einige Grundelemente dieser *Vielfalt* der Zugangsweisen sollen daher im folgenden Vortrag dargestellt und untersucht werden.

0. Einleitung und Überblick.

Betrachten wir die pragmatistische Schlüsselkategorie – „future-orientedness" – in einem handlungstheoretischen Bezugsnetz, dann hat sie zumindest *drei Dimensionen*: 1) die Dimension der technisch-instrumentellen Planung, d. h. der „Prognose" künftiger Erfahrungen und der „zweckrationalen" *Mittelwahlen* im framework herstellenden „Machens"; 2) die Dimension der praktisch-institutionellen Reform, d. h. der *argumentierenden Zielwahl und Zieldifferenzierung* in den (individuell oder sozial konfigurierten) Versuchen ändernden „Verbesserns", und 3) die Dimension des Umgangs mit dem (der Gestaltbarkeit zuletzt entzogenen) Auf-uns-Zukommenden (das *defaitistisch* abgeschottet, „immunisiert", „ironisch" eingeklammert oder in religiösen [respektive postreligiösen] Interpretationen „aufgeladen" werden kann): d. h. den Bezug auf ein (wie Derrida sagen wird) *„to come"* („*il y à venir*")[6], auf dasjenige, was (so Derrida) „unvorhersehbar auftaucht, meine Verantwortung

---

[5] Erst in einem aufmerksamen Re-reading des Kantischen und Hegelschen Projekts, der älteren Metaphysik „transzendentalphilosophisch" und „begriffsdialektisch" zu entrinnen, wird der (Neo)Pragmatismus die Validität seiner erneuten Metaphysikkritik demonstrieren können: die pragmatistische Beerbungsgeschichte Kants und Hegels ist, wie die Diskurskonstellation post Rawls und im Umfeld von Brandom z.Z. deutlich zeigt – trotz einer Pause von Dekaden – nirgendwo zu Ende gekommen.

[6] Jacques Derrida, "Remarks on Deconstruction and Pragmatism", in: Deconstruction and Pragmatism, edited by Chantal Mouffe, London/New York, 1996, S. 83.

aufruft und zugleich über meine Verantwortung hinausgeht."[7] Jede dieser Dimensionen *antizipierenden Hoffens* (auf das Eintreten eines prognostisch-technisch Erwarteten, auf die ameliorisierende Ausgestaltbarkeit von Institutionen, auf das Unverfügbare, als „Glücken" des nicht selbst *in toto* Bewirkbaren) ist, wie Wittgenstein (*proto*pragmatisch gestimmt) in den *Philosophischen Untersuchungen* schreibt, nicht von unspezifisch-allgemeiner Qualität, sondern allein „*unserer komplizierten Lebensform*"[8] zugehörig – ist Sprachspiel und Handlungsform im Modus der *conditio humana*: denn, so Wittgenstein, „man kann sich ein Tier [zwar] zornig, furchtsam, traurig, freudig und erschrocken vorstellen. Aber hoffend?" Es scheint[9], dass nur der hoffen kann, der auch sprechen kann: „Nur der, der die Verwendung einer Sprache beherrscht."[10]

Zukunftsorientiertheit (die temporal strukturierte Konfigurationslogik *unseres* sprach- und zeichenvermittelten Handelns) tritt somit, zumindest, auf *drei analytisch separierbaren* Ebenen auf. In den unterschiedlich strukturierten Pragmatismen von Rorty (und Dewey), von James, von Peirce und von Royce werden diese *drei* Facettierungen des Zukunftsbezugs: die beiden Modi der *handelnden* Versuche, Zukunft *prognostisch-instrumentell* und *ethisch argumentierend zu gestalten*, und der *Grenzmodus* des Handelns (der Interpretationsmodus des *Un*verfügbaren im *Zukommenden*) – wie wir sehen werden – sehr unterschiedlich gewichtet. Der folgende Vortrag geht diesen Gewichtungen *in drei Abschnitten* nach: *Zunächst* wird jene *politisch-institutionell* akzentuierte Zukunftsorientierung, die Rorty aus Deweys Schriften ableitet und ins Zentrum des Neopragmatismus rückt – „the hopes for a global, cosmopolitan, democratic, egalitarian, classless, castless society"[11] – dargestellt, wobei – in einem kurzen Exkurs zu Deweys Handlungskonzept (das Rorty inspiriert) – gezeigt wird, dass – anders als es die feuilletonistisch-triviale Verwendungsweise des Wortes „Pragmatismus" nahelegt – diese Denkposition in *keiner* ihrer klassischen oder rezenten Ausprägungen je *primär* der *abstrakten* Maxime des „operational Machbaren" – d. h. der Maxime *zielblinder* Kurzfrist-„Nützlichkeit" oder gar dem skrupellos „undogmatischen", herrschafts-instrumentell motivierten politischen Eingriff – zuarbeiten wollte: im Gegenteil. In seinen vollen, *klassischen wie postklassischen* Ausgestaltungen ist der Pragmatismus jederzeit (mit)charakterisiert durch klare, „szientismusdistante" Vorbehalte gegenüber den *unkritischen Modi* der Machbarkeits*euphorie*. Anders und positiv gewendet heißt dies, dass das pragmatische Denken stets dem *praktisch-ethischen* Leitgedanken einer *politischen* „Ameliorisierung" der sozialen *Institutionen der Menschheit*

---

7 Jacques Derrida / Elisabeth Roudinesco, Woraus wird Morgen gemacht sein ? Ein Dialog, Stuttgart: Klett-Cotta, 2006, Kapitel 4, „Unvorhersehbare Freiheit", S. 92.

8 Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Teil 2, Frankfurt a.M. 1971, S. 277.

9 Die Erkundungsbewegung bei Wittgenstein bleibt unabgeschlossen, führt also zu keiner „anthropologischen" *These*.

10 Ludwig Wittgenstein, a.a.O.

11 Richard Rorty, Philosophy and Social Hope, London: Penguin, 1999, S. XII.

(d. h. dem *zweiten* Zukunftsbegriff in seinem vollen, emanzipatorisch-universalistischem Sinn: einem „third [pragmatic] enlightenment", so Putnam[12]) und nirgendwo bloß der technologisch-operationalen, *herrschaftskonformen* Funktionalisierung (ungerecht bleibender) sozialer Strukturen verpflichtet ist (d. h. nirgendwo dem enggeführten Zukunftsbegriff *eindimensionaler „Planungslogiken*", in denen die Analyse der „ends in view" [Dewey] vor dem Hintergrund einer abstrakten Kalküllogik der Mittel ausgeklammert wird).[13]

Im *Abschnitt zwei* des Vortrags geht es um die Resituierungsversuche dieses *ethisch-politischen* Zukunftsbezugs – der in den Pragmatismen von Rorty und Dewey der Leitgedanke ist, aber *auch in jeder anderen Form* des Pragmatismus wirksam bleibt – im Blick auf eine *weitere*, „hoffnungslogische" *Hintergrunds*dimension. D.h. es geht um *Zukunft im dritten Sinn*, um die pragmatistischen Reflexionen am Ort des „Ungestaltbaren", an der *realen* (individuellen und gesellschaftlichen) Handlungsgrenze unseres (jederzeit endlich bleibenden und in Teilen scheiternden) Tuns. Diese (im kantische-postkantischen Sinn) *religionsphilosophische* Rekonfiguration des pragmatistischen Zukunftsbegriffs, die dessen Gesamtdimension erst zu erschließen beginnt, erkunden wir im Blick auf ein temporalitätstheoretisches Gedankenexperiment, das William James in seinen Pragmatismus-Vorlesungen anstellt. Der abschließende *dritte Teil* des Vortrages wird der Frage nachgehen, wie die – bei James noch weitgehend „*individualistisch*" dimensionierten – pragmatistischen „Hoffnungslogiken" in anderen Konzeptionen des Pragmatismus weiterbestimmt werden: in Charles Sanders Peirce's semiotischer Dimensionierung des „objektiven Idealismus", derzufolge die natürliche und historische Welt als Ausdrucksmodi einer „evolutionary love" gedeutet werden können; und in dem mit der Peirceschen Theorie tief verknüpften „absolute pragmatism" von Josiah Royce, der um ein Sequenzlogik von „community"-Begriffen kreist. Behält man den Facettenreichtum der pragmatistischen Argumentationsfiguren am Denkort des Futurischen, *ohne ihn reduktionistisch engzuführen,* im Auge, dann bringt die These, dass der Pragmatismus die „Philosophie der Zukunft" sei, nicht allein zum Ausdruck, dass er (im Gesamtmodus seiner vielfältigen Theorieformationen) zuletzt jederzeit auf die Zeitdimension des Futurischen fokussiert ist, sondern auch, dass Leitmotive diese Denkposition (z. B. die

---

[12] Hilary Putnam, „The Three Enlightenments", in, ders.: Ethics without Ontology, Harvard University Press 2004.

[13] Diese *feulletonistische Folklorevariante* des Worts „Pragmatismus" (die dessen handlungstheoretische Pointe in einem technizistisch verfassten Nutzenbegriff sieht), *nicht aber dessen Vollsinn* liegt vielen Einsprüchen gegen „den Pragmatismus" zugrunde: nicht nur den neomarxistisch inspirierten Argumenten, die Herbert Marcuse in seiner Studie *Der eindimensionale Mensch* vorträgt, sondern auch der theologisch motivierten Kritik, die sich in der päpstlichen Philosophie-Enzyklika „Fides et ratio" findet (in welcher der *ethische* und *religionsphilosophische* Diskurs, der in den Schriften der klassischen Pragmatisten eine wichtige Rolle spielt, völlig ausgeblendet bleibt.)

Kritik an der „fact-value dichotomy“[14]) – nach der Krise der analytischen, und in den Zeiten einer sich ankündigenden intellektuellen Exhaustion der postmodern-dekonstruktiven Diskurse – sehr gute Chancen haben, prominent in die *avancierten Denkkonfigurationen des einundzwanzigsten Jahrhunderts* miteinzugehen: beerbt der Pragmatismus, auf eine *post-szientistische* Weise, die Metaphysik*kritik* doch so, dass dabei *zugleich* diejenigen Fragestellungen, die James „the genuine metaphysical questions“ nennt, *aufbewahrt*, de-dogmatisiert und *nachdenkend rekonfiguriert* werden.[15] James und Dewey, so schrieb Richard Rorty schon 1982, „are not only waiting at the end of the road which analytic philosophy travels, but are waiting at the end of the road which, for example, Foucault and Deleuze are currently travelling.“[16]

1. Richard Rorty: Zukunftsorientiertes Philosophieren und “soziale Hoffnung“ – der Deweysche Argumentationsstrang, neopragmatisch aktualisiert.

In den letzten Dekaden des zwanzigsten Jahrhunderts hat Richard Rorty die zweifellos *öffentlichkeitswirksamste* neue Variante des amerikanischen Pragmatismus formuliert. Rortys „Neopragmatismus“ kreist – vor dem Hintergrund der entfalteten sprachanalytischen Philosophie, deren Entwicklung und Binnenkrise er im Sammelband „The Linguistic Turn“ (1967) ausführlich dokumentierte – um eine (angesichts der wachsenden „Wissenschaftsgläubigkeit“ anhaltend an Aktualität gewinnende) metaphysik- (*und zugleich szientismus-)*kritische Hauptpointe: Bei aller Wertschätzung der Leistungen der modernen Naturwissenschaften und ihres *(auch so- zio-)*technischen Potentials kritisiert Rorty nämlich jene *dogmatische Überinterpretation* der „sciences“, in der diese in den Status einer neuen *objektivistischen Supermetaphysik* erhoben werden: d. h. in den Status einer *Theorie „des Realen“* (die, scheinbar metaphysikfrei, im Gewande einer *„empiristischen“ Kritik am älteren metaphysischen Denken* daherkommt, zugleich aber *unthematisch* eine massive, exklusivistische „Ontologie“ transportiert). „Hoffung statt Erkenntnis“ ist Rortys – hin und wieder zum feuilletontauglichen „soundbite“ zugespitzte – *kritisch-polemische Maxime*, die er gegen allen (neodogmatischen) Theoretizismus ins Spiel bringt. Einlässig entfaltete er, was im Hintergrund dieser kritischen Maxime steht, z. B. 1999 in *Philosophy and Social Hope*[17]. Dort bestimmt Rorty sein Projekt als ein

[14] Siehe dazu auch: Hilary Putnam, “David Ross Boyd Lectures at the University of Oklahoma“, Oktober 2005, Lecture 3, “Pragmatism and the Future of Philosophy“ (unveröffentlichtes Manuskript).

[15] Für eine umfänglichere Darstellung dieses doppelten Jamesschen Projekts siehe Ludwig Nagl, “Pragmatismus: Zwischen Kritik und Postulat“, in: William James, Pragmatismus. Klassiker Auslegen (Hg. Klaus Oehler), Berlin: Akademie Verlag 2000, S. 69–91.

[16] Richard Rorty, Consequences of Pragmatism, Brighton 1982, S. XVIII.

[17] Richard Rorty, Philosophy and Social Hope, London: Penguin, 1999.

– im Zentrum – „*antiplatonisches*“, das (geschult an der Spätphilosophie Wittgensteins) nicht mehr an der Erkundung von „Wesenheiten“, sondern (informiert durch Deweys gesellschaftstheoretisch gewendeten Pragmatismus) an der sozialen Ausgestaltung der Zukunft orientiert ist: „Most of what I have written in the last decade consists of attempts to tie in my social hopes – hopes for a global, cosmopolitan, democratic, egalitarian, classless, castless society – with my antagonism towards Platonism“[18]. Durch die emphatische Zurückweisung aller *kognitivistisch festgeschriebenen* „Essenzbegriffe“ (der wissenschaftlichen wie der metaphysischen) wird, so Rorty, der Neopragmatismus zum legitimen Erben des Denkens von Dewey, eines der „founding fathers“ des amerikanischen Pragmatismus.

Was Rorty mit Dewey teil, ist der *Verdacht* gegenüber all jenen dichotomisch verfassten Begriffen, die in der Geschichte der Philosophie (als – wie Hegel sagen würde – abstrakt fixierte „Verstandesansichten“ des Objektiven) *for better or worse* eine prominente Rolle spielen: der Verdacht gegenüber jenen ausweglosen Antagonismen, die als ein „gesunkenes Kulturgut“ auch den *reontologisierten Wissenschaftsdiskurs* der Gegenwart im Zentrum bestimmen. Rorty charakterisiert die Lage – mit Dewey – so: „‘Platonism’ […] refers to a set of philosophical distinctions (appearance – reality, matter – mind, made – found, sensible – intellectual): what Dewey called ‘a brood and nest of dualisms’. These dualisms dominate the history of Western Philosophy […]. Dewey thought, as I do, that the vocabulary which centers around these traditional distinctions has become an obstacle to our social hope.“[19]

Mit Dewey nimmt Rorty gegen diese (so abgelebten wie insistent sich wiederholenden) Oppositionsvokabularien Partei für eine – offen auf die Zukunft hin gerichtete – *Volatilität und kontextuelle Re-situierbarkeit* der „Begriffs-*Bewegung*“: eine *dichotomiendistante Beweglichkeit*, die er als jenes Erbstück Hegels versteht, das der Pragmatismus – in de-dialektisierter Form rekonfiguriert – aneignen kann und soll.[20] In seinem Aufsatz „Philosophie und die Zukunft“ schreibt er in diesem Sinn: „Dewey deutete Hegels Betonung der Geschichtlichkeit“ dahingehend, dass es die Aufgabe der Philosophen ist, Probleme zu lösen, die in Situationen auftreten, *„in denen die Sprache der Vergangenheit mit den Bedürfnissen der Zukunft in Konflikt gerät*“[21]. Für diese – jeweils *konkret lozierte* – pragmatistische „Begriffsarbeit“ gibt Rorty mehrere Beispiele, u. a. ein *historisches*: „die Notwendigkeit, die in die Sprache der christlichen Theologie gehüllten moralischen Intuitionen mit dem neuen, im 17. Jahrhundert aufkommenden wissenschaftlichen Weltbild in Einklang zu bringen“ (eine Frage, die in den „Systemen von Leibniz, Kant und Hegel“

---

[18] Ebd. S. XII.

[19] Ebd.

[20] Für einen kritischen Blick auf Rortys Hegellektüren siehe: Ludwig Nagl, „Hegel – ein ‘Proto-Pragmatist’? Rortys halbierter Hegel und die Aktualität von Royces ‘absolute pragmatism’“, in: Von der Logik zur Sprache. Stuttgarter Hegel-Kongress 2005, herausgegeben von Rüdiger Bubner und Gunnar Hindrichs, Stuttgart, 2007, S. 390–411.

[21] Rorty, „Philosophie und die Zukunft“, in, ders: Philosophie und die Zukunft, Frankfurt/Main, 2000, S. 16

aufgegriffen wurde)[22]; *aber auch ein rezenteres*, nämlich: die Implikationen der „Herausbildung der Massendemokratien" zu untersuchen, durch die, so Rorty, eine Reihe älterer Dichotomien (der Weise vs. die Masse, Kognitives vs. Nicht-Kognitives, Logik vs. Rhetorik) zum Problem werden.[23] „Eine der Aufgaben, die den Philosophen mit dem Erfolg der Massendemokratien gestellt waren," besteht z. B. darin, „diese Gegensatzpaare im Sinne der *politischen* Unterscheidung zwischen einem freien und einem erzwungenen Konsens zu reformulieren, statt im Sinne der *metaphysischen* Differenz des Unbedingten und des Bedingten."[24] In solch einer Resemiotisierungspraxis kehrt „die Philosophie die Abfälle der Vergangenheit weg, um Platz für die Gestaltung der Zukunft zu bekommen."[25] Leitidee ist dabei *eine Ethik, die darauf abzielt, unnötige Repression zu vermeiden.* Rorty sieht solche – pragmatismus*nahe* – „Re-semiotisierungsversuche im Gegenwartsdiskurs auf *vielfache* (d. h. nicht bloß *„schul"pragmatistische*) Weisen am Werk. Dem Deweyschen Bestreben, die Philosophie von binären Oppositionen zu befreien ist – Rorty zufolge – „das Habermassche [sehr ähnlich], „der von ihm so bezeichneten 'Bewußtseinsphilosophie'" zu entrinnen, aber auch „das Derridasche, sie von dem zu befreien, was er 'die Metaphysik der Präsenz' nennt": alle derartigen Bestrebungen sind nämlich, wie Rorty schreibt, „*mit Prophezeiungen einer vollständig demokratischen Gesellschaft verwoben*, deren Ankunft durch solche Befreiungsversuche beschleunigt werden soll."[26]

Wir halten an diesem Punkt inne: Das Rortysch-Deweysche Projekt, das dem pragmatischen Philosophieren bei der „Gestaltung der Zukunft" eine wichtige Rolle zuweist – so zeigt sich hier deutlich – ist nirgendwo *abstrakt* technizistisch verfasst, sondern hat jederzeit (universal-)ethische Statur: dies freilich nirgendwo auf „subsumtiv-deduzierende" Weisen, sondern in je situational bestimmter, spezifischer Art. (Rorty meint dieses komplexe Ameliorisierungsprojekt *kantkritisch-postkantisch* denken zu müssen, wofür es m.E. zuletzt freilich keinen überzeugenden Grund gibt.) Zum ethisch Richtigen – darauf verweist Rorty mit Recht – kann nicht durch machtpolitische Zugriffe *genötigt* werden: „Die Vorstellung, demokratische Verhältnisse durch Zwang und nicht durch Überredung einzuführen […], Männer und Frauen also zum Freisein zu zwingen, ist in sich widersprüchlich. Aber es ist nicht selbstwidersprüchlich, die Absicht zu verfolgen, sie zur Freiheit zu überreden. Wenn wir Philosophen weiterhin eine Funktion zu erfüllen haben, so besteht sie in genau dieser Art von Überredung"[27]: einer argumentierenden „persuasion", die sich – so Rorty – freilich nicht *analytisch strikt* vom „Überzeugen" unterscheiden lässt.[28]

---

22 Ebd.
23 Ebd. S. 17
24 Ebd. S. 18.
25 Ebd. S. 19.
26 Ebd.
27 Ebd. S. 24f.
28 Richard Rorty, „Persuasion is a good thing", in: Take care of freedom and truth will take care of itself. Interviews with Richard Rorty, edited and with an introduction by Eduardo Mendieta, Stanford University Press 2006.

Rorty übernimmt von Dewey die These, dass jede Institutionenreform, die sich im Antizipationsraum einer möglichen (oder, wie Derrida sagt – „kommenden") Demokratie bewegt, eine normative, *diskursiv-praktische* Statur hat: d. h. dass „technizistisch-analytisch" (und gar: technizistisch-manipulativ) *enggeführte* Handlungsbegriffe zum Gegenstand ethisch politischer Kritik werden müssen.[29] Diese zentrale These soll (mit Blick auf Dewey) im weiteren knapp erläutert werden.

1.1 Exkurs zu Dewey. Zukunftsgestaltung und „ethisches Experiment": Die pragmatische Redimensionierung der Mittel-Zweck-Relation (Zwecke als „ends in view")

Die sogenannte "fact/value-dichotomy" – d. h. die These, dass, *erstens*, Faktenwissen und Werturteile streng voneinander unterschieden sind, und dass, *zweitens*, in praktischen Belangen Rationalität allein zur Abklärung jener „technisch" notwendigen Mittel, die zur Erreichung eines beliebig gewählten Zweckes wichtig sind, nicht aber zur rationalen Erkundung der obersten, handlungsmotivierenden Zwecke selbst dienen kann – wird *im analytischen „mainstream"* vielfach für schlüssig erachtet.[30] Kritiker dieser Dichotomie – wie der mit zentralen Motiven des Pragmatismus sympathisierende Logiker Hilary Putnam – beziehen sich, wenn sie die Gegenüberstellung von Faktenwissen und Werturteil problematisieren (siehe dazu Putnams „The Collapse of the Fact/Value Dichotomy"[31], „Ethics without Ontology"[32], sowie seine drei „Oklahoma Lectures" aus dem Jahr 2005[33]) oftmals auf Dewey, der beiden Behauptungen widerspricht: *derjenigen*, dass Wissenschaft insgesamt „wertfrei" sei, sowie *derjenigen*, dass dort, wo sie zur praktisch-"angewandten" Wissenschaft wird, allein technisch-instrumentelle „Mittelwahlen" möglich werden, die argumentativ verbindliche Thematisierung der Leitwerte dieser „Wahl" jedoch ausgeschlossen bleibt. Für Dewey ist, ganz im Gegenteil, sowohl die Wissenschaft (als das Insgesamt der auf kognitive Welterkenntnis abzie-

---

[29] Diese Parallele gilt auch für die Szientismuskritik, die Derrida, Dewey, Rorty und Habermas – in Grundzügen – teilen. Derrida bestimmt sie mit knappen Worten so: Der „Szientismus ist nicht die Wissenschaft […]. Wenn der Szientismus darin besteht, das Feld eines wissenschaftlichen Wissens auf illegitime Weise auszudehnen oder wissenschaftliche Theoremen einen philosophischen oder metaphysischen Status zu geben, der nicht der ihre ist, dann beginnt er da, wo die Wissenschaft aufhört und da, wo man ein Theorem über das Feld seiner Gültigkeit hinaus exportiert. Der Szientismus ist eine Entstellung des Achtenswertesten an der Wissenschaft." (Jacques Derrida/Elisabeth Roudinesco, Woraus wird Morgen gemacht sein ?, a.a.O., S. 85.)

[30] Vgl. dazu Hilary Putnam und Ruth Anna Putnam, "Dewey's *Logic*: Epistemology as Hypothesis", in: Hilary Putnam, Words and Life, Harvard 1995, S. 199.

[31] Harvard University Press 2002.

[32] Harvard University Press 2004.

[33] Hilary Putnam, "David Ross Boyd Lectures at the University of Oklahoma", Oktober 2005 (unveröffentlichtes Manuskript).

lenden „warranted assertions“) als auch der ethische Diskurs (als die Reflexion auf rationale Handlungszwecke) einem Argumentations„kontinuum“ zugehörig, in dem es darum geht, jeweils von limitierten Problemlagen zu interimistisch gültigen Lösungen überzugehen. Beide Rationalitätsformen, die Wissenschaft wie der praktisch-normative Diskurs, haben es nicht bloß mit Mitteln, sondern immer auch mit (End-)Zwecken zu tun. Diese Zwecke sind freilich nicht von überzeitlich stabiler Struktur, sondern limitiert. Sie sind, in Deweys Terminologie, nicht „Zwecke“ überhaupt, sondern „ends in view“[34]: d. h. jene situationsabhängigen Leitzwecke, die wir zur Zeit konkret ins Auge fassen. Diese (endlichen, „situational“ geprägten) Zwecke werden, da im Regelfall weder das Forschen noch das Handeln in der Gegenwart zum Stillstand kommt, neuerlich hinterfragbar im Weiterforschen und Weiterhandeln. (Genau in diesem Sinn bestimmt schon Peirce den Charakter endlich-prozessualer Zeichen“fixierung“ als „interimistisch“.) Dewey versucht, die klassische Gegenüberstellung von „Mittel“ und „Zweck“ radikal zu unterlaufen: Jedes „Mittel“ ist limitierter Zweck, jeder Zweck kann, als ein limitiertes „end in view“, selbst – in concreto betrachtet – zum Mittel werden. Diese zentrale Pointe seines (komplex dimensionierten, d. h. nirgendwo *im trivialen Sinne „utilitätstechnisch“ enggeführten*) „Instrumentalismus“ wird von jenen Dewey-Kritikern verkannt, die dessen Konzept des „Experimentierens“ entlang der traditionellen Zweck-Mittel Distinktion lesen (und zurückweisen).[35] (Max Horkheimers Kritik an Deweys „instrumenteller Vernunft“ kann – zumindest in einigen Hinsichten – als Beispiel für dieses Mißverständnis dienen.)[36] Dewey unterläuft mit seiner These freilich nicht nur jene „fact/value-dichotomy“, die die analytische „mainstream“-Philosophie so insistent belastet. Dewey lehnt – gut kantianisch (freilich ohne sich explizit auf Kant zu beziehen) – alle Formen einer „objektivistisch“ auftretenden inhaltlichen Wertmetaphysik strikt ab.[37] Der ethische Lernprozess hat, pragmatisch betrachtet, nicht eine fixe, repetitive, sondern eine argumentativ ausdifferenzierbare Struktur: Wir sind in der Lage, unsere moralische Sensibilität – im Blick auf neue Situationen – zu schärfen; Ethik hat eine futurisch offene Dimension, ihre Regeln, so Dewey, „müssen als intellektuelle Instrumente verstanden werden, die getestet, bestätigt – und verändert – werden können im Blick auf die Konsequenzen, die durch ihre Befolgung bewirkt werden.“[38]

---

[34] John Dewey, The Late Works, 7, S.186, und 12, S.17.

[35] Einen (*traditionell* konzipierten) „Instrumentalismus“, der die technisch gedeutete Mittellogik verabsolutiert und die Wahl der Werte („Zwecke“) dezisionistisch fasst, kritisiert – mit Dewey – auch Hilary Putnam: „Without *values* we would not have a *world*. Instrumentalism, although it denies it, is itself a value system, albeit a sick one.“ Hilary Putnam, „Beyond the fact/value dichotomy“, in: ders., Realism with a Human Face, (James Conant, ed.) Harvard 1990, S. 141.

[36] Horkheimer beschäftigt sich mit Deweys „Instrumentalismus“ vor allem im ersten Kapitel seines Buches Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt 1967.

[37] Die Ethik Deweys ist ontologiedistant: sie ist eine “ethics without ontology“, wie die – durch Deweysche Motive mitinformierte – Ethikkonzeption Hilary Putnams. (Vgl. Hilary Putnam: Ethics without Ontology, Harvard University Press, 2004.)

[38] John Dewey, The Late Works, 4, S. 221.

Dieser malleable, die Handlungsresultate beim Weiterhandeln in Sicht haltende Zugang zur Ethik ist freilich nirgendwo das, was im Feuilleton gern „relativistisch" genannt wird. Denn obzwar jeder Zweck (und d. h.: auch jeder ethisch valide Handlungszweck) pragmatisch – d. h. situational-konkret – betrachtet, ein „end in view" ist, kann er mit dem Prädikat *gut* rechtens doch nur dann bezeichnet werden, wenn stimmige Argumente zur Verteidigung der Akzeptabilität seiner antizipierbaren Konsequenzen bereitstehen: idealiter die besten, die in einem gegebenen historischen Zeitpunkt argumentativ „in Sicht" sind.[39] Das ist die zentrale Pointe seines Versuchs, die rationale Argumentation auf ethisch-sozialen Diskurs auszudehnen.

---

[39] Deweys Versuch, die Mittel-Zweck-Dichotomie zu unterlaufen, steht freilich vor einem Problem. Wenn nämlich *jeder* Endzweck zu einem (in futurischer Perspektive selbst als „Mittel" betrachtbaren) *vorläufigen* „end in view" werden kann, dann ist – diesem antifundamentalistischen Leitgedanken zufolge – *jene* Bestimmung eingezogen, die alle *formalen* neuzeitlichen Ethiken (am explizitesten diejenige Kants) charakterisiert: dass es nämlich einen „moralischen Selbstzweck" gibt, der, als *formale* Präsupposition, in der offenen Variabilität konkreter ethischer Lernprozesse, solange sie „ethisch" genannt werden können, *nicht* zur Disposition steht. Kant argumentiert, dass *jedes* menschliche Individuum (als ein zur Selbstbestimmung fähiges, potentiell autonomes Subjekt), ein „Selbstzweck" ist, den niemand, der gut handeln will, zu einem *bloßen* Mittel depotenzieren darf. Denn ein jeder Handelnder hat, so Kant, nicht nur wie die Dinge der Warenwelt einen (äquivalenzfähigen) „Preis", sondern – als autonomiefähiges Subjekt – eine „Achtung" gebietende „Würde", die durch keine kompensatorischen Substitute („Mittel") abgeltbar wird. (Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 77.)
Diesen formal-universal bestimmten, unverfügbaren „Selbstzweck" muss Dewey in seiner Theorie der „ends in view" zu unterlaufen suchen: zwar artikuliert Kant ein (in aller postkantischen Ethik bewahrenswertes) *Motiv*, die *apriorische* Fassung, die der Gedanke des „Selbstzwecks" in Kants Theorie erfährt, ist für Dewey jedoch unakzeptabel. Dass dies Folgeprobleme erzeugt, wird offenkundig, wenn Dewey jene „anthropologischen" Hintergrundannahmen artikuliert, in denen sein offener Lernprozess *in ethicis* angesiedelt ist. Auch für eine – den Mittelbegriff (gegen die klassische Zweck-Mittel-Distinktion) „kontinuierlich" ausdehnende – pragmatisch-experimentelle Ethik erweist sich nämlich eine Art von „schwach" gefasster „Selbstzweck"struktur als unverzichtbar. Putnam/Putnam weisen darauf hin, dass Dewey auf eine „thin theory of human nature" zurückgreift, wenn er jene „activity" moralisch Handelnder zu denken sucht, durch die sie sich von bloßer Fremdbestimmung abgrenzen. Putnam/Putnam umreißen Deweys Variante des „Selbstzweck"postulats, die den klassischen Ort der „Autonomie" naturalistisch nachzubesetzen sucht, so: Deweys „Grundannahme ist, dass das, was Menschen wertschätzen – und nicht bloß wertschätzen, sondern brauchen – nicht ein *passiver* Zustand der Befriedigung und Annehmlichkeit ist, sondern die *produktive Aktivität*. Zwar sind die menschlichen Begriffe vom Guten in der Tat vielfältig. Was wir uns aber am meisten wünschen ist, dass wir das, was wir uns als unsere Gutes vorstellen, durch unsere *eigene* Aktivität hervorbringen und nicht einfach passiv – als ein ‚Gegebenes' – erhalten." Ohne dass Dewey selbst explizit darauf zu sprechen kommt, stellen sich in seiner Ethikkonzeption, unter dem Titel einer „productive activity" des Menschen, Residuen jenes klassischen Autonomiebegriffs wieder ein, der es ermöglicht, „Heteronomie", „the passive state of satisfaction or pleasure", zu kritisieren.

1.2 Rortys „humanistisch" dimensionierter Zukunftsbegriff.

Nach diesem kurzen Blick auf *einige Grundelemente* der Deweyschen Handlungstheorie kehren wir zurück zu Rorty. Der Zukunftsbezug, den der Rortysch/Deweysche Pragmatismus ins Zentrum rückt, kreist um die *gesellschaftspolitische* Frage nach der Implementation und *Ausgestaltbarkeit* von Demokratie: d.h. um die Frage der Verwirklichung der Grundsätze moderner Verfassungsstaatlichkeit, die in keiner empirischen Institution *voll* durchgeführt ist – überall also (im Sinne einer, mit Habermas zu sprechen, „auf Dauer gestellten Revolution") auf ein „to come" hingespannt bleibt. „Creative democracy", so Dewey 1939, „is *the task before us*"[40]. *Diskursiv-partizipatorische* Lebensformen institutionelle Realität werden zu lassen, sie auf innovative Weisen zu „erfinden", ist jene Aufgabe, der wir uns – u.a. durch die Einrichtung von Bildungsinstitutionen, die den Prozess der Erkundung politischer „ends in view" kommunal einüben – stellen müssen. Hilary Putnam nannte Dewey jüngst "the best philosopher of a third enlightenment": „a pragmatist enlightenment", das die *platonische* und die *historisch kantische* Form der Aufklärungsphilosophie de-ontologisiert bzw. de-transzendentalisiert, dabei auf kritische Weisen um „deliberative democracy" kreist, und „simultaneously fallibilist and anti-sceptical" ist.[41] Zu den Lern- und Erziehungsprozessen eines „pragmatist enlightenment" gehört, wie Rorty zeigt, zu Recht auch der Aneignungsversuch des – detotalisierten, d.h pragmatisch restrukturierten – Erbes der Marxschen und postmarxschen Sozialphilosophie des neunzehnten Jahrhunderts: „We should raise our children to find it intolerable that we who sit behind desks and punch keyboards are paid ten times as much as people who get their hands dirty cleaning our toilets, and a hundred times as much as those who fabricate our keyboards in the Third World."[42] Nicht allein die Differenzierung der theoretischen Weltkenntnis, sondern auch die Ameliorisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse ist das (je konkret zu spezifizierende) Ziel der „future-orientedness" unseres Handelns. Das steht bei Dewey selbst und in allen post-Deweyschen Pragmatismen außer Streit. Freilich: die Rortyschen und Deweyschen Erkundungen zur Logik der Institutionenreform terminieren nicht in der (lerngeschichtlich malleablen, offenen und offenbleibenden) Zweckbestimmungsstruktur unseres endlichen Handelns selbst (nicht im internen, jederzeit finit bleibenden Re-semiotisierungsprozess von Mitteln und Zwecken); ihr *Fluchtpunkt* ist vielmehr eine *größer dimensionierte, „humanistisch" verfasste, quasi-unendliche* Hintergrundshoffnung: dass die *Scheiterns- und Endlichkeitserfahrungen* am Ort des sozialen Handelns – in einem sich historisch ausdifferenzierenden „fallibilistic humanism"[43] – zu-

[40] Vgl. dazu: Richard J. Bernstein, „John Dewey on democracy: The task before us", in, ders.: Philosophical Profiles, University of Pennsylvania Press 1986, S. 260–272.

[41] Hilary Putnam, „The Three Enlightenments", a.a.O., S. 97–99.

[42] Richard Rorty, „Failed Prophecies, Glorious Hopes", in: ders.: Philosophy and Social Hope, Penguin: London, 1998, [=FG], S. 203.

[43] Hilary Putnam, „The Three Enlightenments", a.a.O., S. 272.

letzt „gattungsgeschichtlich" überwindbar werden (könnten). Für einen anders gelagerten Hoffnungshorizont (à la James, Peirce, und Royce): einen Hoffnungshorizont, der sich selbstkritisch *am Rand* des institutionenkritischen Projekts im *positiven* Rekurs auf den *Eigenwert* jener semantischen Potentiale *der Religionen* rekonfiguriert, in denen das *un*verfügbar Unendliche (als Endlichkeitsgrund) thematisch ist – d. h. genauerhin: auf jene Potentiale, die sich *nicht* vollständig ins Projekt „Humanismus" übersetzen lassen, sondern, *post Kant*, dessen widerständiges „Komplementum" bilden – bleibt im (enger gefassten) „zukunftsgerichteten" Rortysch-Deweyschen Projekt *wenig oder kein* Platz. Das zeigt, z. B., Rortys Aufsatz „Failed Prophecies, Glorious Hopes", in dem er auf knappe Weise das Kommunistische Manifest und das Neue Testament miteinander vergleicht. Obzwar Rorty beide Schriften (*in a Popperian mood*)[44] als *Prophezeihungen*, *die gescheitert sind,* liest („both were pretended by their authors as predictions of what was going to happen", FG, S. 201), schätzt er *aus gutem Grund*, was die Erziehung der Heranwachsenden betrifft, beide als *wichtige, ja unverzichtbare* Bücher, ordnet zuletzt allerdings die Marxsche Schrift dem Neuen Testament mit folgendem Argument *explizit vor*: „There are many respects in which the Manifesto is a better book to give to the young than the New Testament. For the latter document is morally flawed by its otherwordliness"[45]. Die Evangelisten, so Rorty, verweilen nicht im Paradigma der Möglichkeit der humanen Gesellschaften zur handelnden Selbstreparatur, sondern leiten die Aufmerksamkeit ihrer Leser um „from the possibility of a better human future to the hope of pie in the sky when we die."[46]Auch in Rortys jüngsten Erwägungen zur Religion, die sich in seinem Gespräch mit Gianni Vattimo, *The Future of Religion*[47], finden, wird dieser Einspruch wiederholt. Rorty insistiert hier – zum einen – gut Deweysch darauf, dass (im Unterschied zu Vattimos post-theologischem, einem „schwachen Denken" verpflichteten *religionsnahen* Projekt) in einem humanistischen Geschichtsbild, das gattungsgeschichtlich fokussiert bleibt, „Heiligkeit" (d. h. soziale „Versöhntheit") nirgendwo mehr, wie bei Vattimo, rückgebunden werden kann an ein *vergangenes* „Heilsereignis", sondern – sofern die Kategorie „holiness" in solch einem Bezugsnetz überhaupt noch eine Rolle spielt – sich deren Sinn allein im Futurischen erschließt (d. h., so Rorty, „dass Heiligkeit allein einer idealen Zukunft innewohnt"[48]). Die *in-*

---

[44] Dass die *Verallgemeinerung* des Zukunftsbegriffs, die den Prognosebegriff der Naturwissenschaften informiert, die Vorbedingung solch eines „Prophetie"-Begriffs ist – eines Begriffs, der dem Sprachspiel der Religion (das den Hoffnungshintergrund des Handelns thematisiert) unangemessen bleibt –, hat Herta Nagl-Docekal in ihrem Vortrag auf dem 28. Internationalen Wittgenstein Symposium, Kirchberg 2005, „'Zukunft' als Schlüsselkategorie der Geschichtsphilosophie", dargelegt.

[45] Ebd., S. 207.

[46] Ebd., S. 208.

[47] Richard Rorty and Gianni Vattimo, The Future of Religion, edited by Santiago Zabala, Columbia University, New York, 2005 (Dt.: Die Zukunft der Religion, Suhrkamp: Frankfurt 2006)

[48] Ebd. (Dt.), S. 46.

haltlichen Erkundungsversuche dieses (ausstehenden) *Zukommenden* können freilich keiner (religiösen) Institution zugemutet werden, sondern dieses „ideal Futurische" – soweit wir es nicht selbst, als „Menschengattung", *kommunal zu implementieren vermögen* – bleibt (als *Grenz*begriff des je *implementierten* „Humanismus") ein intransingentes „Geheimnis". Hören wir Rorty selbst: „Mein Gefühl für das Heilige, soweit ich eines habe, ist an die Hoffnung geknüpft, dass eines Tages, vielleicht schon in diesem oder im nächsten Jahrtausend, meine fernen Nachfahren in einer globalen Zivilisation leben werden, in der Liebe so ziemlich das einzige Gesetz ist. In einer solchen Gesellschaft wäre die Kommunikation herrschaftsfrei, Klassen und Kasten wären unbekannt, Hierarchien zweckmäßige Einrichtungen auf Zeit, und Macht läge allein in der Verfügungsgewalt einer frei übereinkommenden, belesenen und gebildeten Wählerschaft. Ich habe nicht die geringste Ahnung, wie es zu einer solchen Gesellschaft kommen könnte. Man könnte geradezu von einem Mysterium sprechen."[49] Der Rortysche *Tiefenhorizont* der Hoffnung (Zukunft 3) – „hope for a better human future" [50] – erweist sich somit in Rortys eigenem Begriffstableau als *toto genere* „unrechtfertigbar": der Fluchtpunkt der „future-orientedness" hat also den Status einer – „ironisch" gebrochenen – „unjustifiable hope"[51]. Dass der *theologische* Diskurs im Umfeld der institutionellen Religionen und der sich kritisch-affirmativ darauf beziehende *philosophische* Diskurs nicht nur von der Antike bis zu Hegel, sondern *innerpragmatisch* auch bei James, bei Peirce und bei Royce an diesem Denkort *konkretere und differenzierte* Aussagen formuliert haben, klammert Rorty – eher umstandslos – aus. Er folgt in der Frage nach dem *dritten* Sinn von Zukunft (dem an der Endlichkeitsgrenze des Handelns angesiedelten „Zukommenden") nicht den Denk-und Erkundungsbewegungen von James, Peirce oder Royce, sondern dem *prekärsten Subsegment* der Marxschen Gesellschaftstheorie, *deren polittheoretisch konfigurierter (die Hegelsche Dialektik von endlich und absolut im Handstreich aufkündigender) Religionskritik*, wenn er schreibt: „Natürlich gibt es für uns Antikleriker, die wir zugleich politisch links stehen" Grund zu hoffen, „dass die institutionalisierte Religion letztlich verschwinden wird. Uns erscheint Jenseitsgerichtetheit gefährlich, weil, um John Dewey zu zitieren, 'die Menschen […] ihre Kräfte niemals voll dazu genutzt haben, das Gute im Leben zu fördern, da sie darauf gewartet haben, dass eine ihnen und der Natur äußerliche Macht ihnen diese Arbeit, für die sie verantwortlich sind, abnimmt'. ('A Common Faith', in Later Works of John Dewey, vol. 9, 1986, 31.)"[52]

Wie dieses Zitat zeigt, situiert sich Rortys Rede *vom „Geheimnis"charakter der Hoffnung zuletzt* vor dem Hintergrund einer Denkfigur, die ihre Herkunft aus der feuerbachianisch inspirierten Religionskritik des neunzehnten Jahrhunderts nirgendwo zum Gegenstand kritischer Nachbesichtigungen macht. Das gibt der Rortyschen Denkposition – im kontemporären Diskursraum, wo die Frage nach

---

[49] Ebd. (Dt.), S. 47.
[50] Ebd. (Engl)., S. 40.
[51] Ebd.
[52] Ebd. (Dt.), S. 108 (Fußnote 2).

dem Status und den Validitätskonditionen *der „nach der Religionskritik" weithin unverabschiedeten* Religionen wieder auf der Diskurs-Agenda steht[53] – zumindest an diesem Denkort, so Rortys Kritiker, *einen eher* altbackenen *Geschmack*. Auf Defizite in Rortys Erkundungsversuchen des dritten Sinns des Futurischen, der Religion, verwies jüngst z. B. Jürgen Habermas. Rorty, so Habermas, „schließt sich in Sachen Religion an Dewey an. Er teilt dessen humanistische Hoffnung auf die kollektive Beförderung einer 'besseren' Welt." Dadurch werden für ihn „religiöse Glaubensrichtungen nichts anderes als ethische Lebensentwürfe, die wesentlich privater Natur sind und daher schmerzlos aus der politischen Öffentlichkeit verschwinden können. In dieser Hinsicht" unterschätze Rorty, so Habermas, „den kognitiven Sinn religiöser Geltungsansprüche, der eine schiedlich-friedliche Privatisierung verbietet."[54]

Denn genauer betrachtet, entsteht ja – wie schon Kant gezeigt hat (und wie Pragmatisten wie Royce, Peirce und James zumeist auch im Auge behielten) – die (religiös aufladbare) Frage nach dem Hoffungshintergrund des Handelns, als Frage nach dem handelnd *unverfügbar* Zukommenden, *erst dort*, wo (*trotz des vollen Einsatzes unserer Kräfte*) unser Handeln an seine realen Grenzen stößt, wo sich in unserer Imperfektheit und unserem Scheitern unsere unüberschreitbare *Endlichkeit* zeigt. *Nirgendwo legitimerweise freilich dort*, wo wir (*statt* des Handelns) auf rettende „Ereignisse" hoffen und dabei den Ernst unserer Anstrengung (in falschem „Trost") suspendieren. So spannend Rortys Zukunftsbegriff im Hinblick auf das offene Geschäft einer (das abstrakte Theoretisieren überwindenden) *konkreten Institutionenreform* ist (die, philosophisch betrachtet, jederzeit um die experimentierende *Re-interpretation von handelnsbestimmenden Interpretamenten* kreist); und so wichtig die Akzentuierung bleibt, dass diese Reformbestrebungen *zu keiner Zeit „instrumentalistisch"-abstrakt (d. h. soziotechnisch-manipulativ)* unterbestimmt werden dürfen: so prekär sind zugleich seine Erkundungsversuche *am Ort der Tiefenstruktur von Hoffnung (d. h. seine Reflexionen und „asides" im Bezugsnetz des Zukunftsbegriffs drei*). Dieses Erkundungs*defizit* – so eine der Hauptpointen meiner Erwägungen – fand sich im klassischen Pragmatismus *vor Dewey* auf vergleichbare Weise *nicht*: James, Peirce und Royce hatten im Blick auf unsere Handlungs*grenze* und unsere Hoffnungslogik *modo pragmatico* mehr zu sagen als später Dewey und heute Rorty.[55] Das soll im weiteren kurz dargestellt und diskutiert werden.

---

[53] Siehe dazu: Ludwig Nagl (Hg.), Religion nach der Religionskritik, Wien / München-Berlin, 2003.

[54] Jürgen Habermas, „Replik auf Einwände, Reaktionen auf Anregungen", in: Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas (Hg. Herta Nagl-Docekal und Rudolf Langthaler), Akademie Verlag: Berlin; Oldenbourg: Wien / München, 2007, S. 392.

[55] Siehe dazu auch: Ludwig Nagl, „Die unerkundete Option. Pragmatistische Denkansätze in der Religionsphilosophie. Anmerkungen zur Habermasschen Skizze nachkantische Religionsbegriffe (Hegel, Schleiermacher, Kierkegaard), in: Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas (Hg. Herta Nagl-Docekal und Rudolf Langthaler), Akademie Verlag: Berlin; Oldenbourg: Wien / München, 2007, S. 188–215.

2. William James' hoffnungslogische Re-evaluierung der Begriffsopposition Materie / Geist.

James ist Pragmatist im Bezug auf **alle drei** Zukunftsdimensionen: nicht nur hat er – ähnlich wie später Dewey und Rorty – im Blick darauf, wie die Geltungsansprüche wahrer Aussagen rückgebunden sind an die *Praktiken ihrer Erstellung und Vermittlung* (an die „wahr-*machenden*" Struktur der Verifikation) gewichtige Einsprüche gegen eine unkritisch-*realistisch* verfasste „copy theory of truth" in den Raum gebracht. Er ist auch in vielen seiner Aufsätze und Studien *der inneren Struktur der ethischen und edukativen Rede* mit Aufmerksamkeit nachgegangen. „Future-orientedness" ist dabei, als der *temporale Aspekt* einer *argumentierenden Zweck- und Mittelwahl jenseits der prekären „fact-value dichotomy"*, sowohl in den Prozessen *wissenschaftlicher Prognose und Planung (Zukunft 1*), als auch in jenen der *Institutionenreform (Zukunft 2),* jederzeit bestimmend. Freilich: für James erschöpft sich die pragmatische Erkundung der Rolle des Futurischen *nicht* in diesen beiden wichtigen Aspekten von Antizipation. James gibt dem pragmatischen Rekurs auf „Zukunft" eine über die Ebene des *„Machens"* und des ethisch-institutionellen *Ameliorisierens* hinausreichende *weitere* (erst im Modus einer expliziten pragmatistischen Erkundung *religiöser und postreligiöser Hoffnungshorizonte* sondierbare) *Tiefendimension*. Diese Jamessche Gedankenbewegung soll, in einer knappen Skizze, im folgenden vorgestellt werden.

Alle Philosophie, schreibt James in seinen *Pragmatismus*-Vorlesungen, wird *ab ovo* vom (unauflösbar scheinenden) *theoretischen* Antagonismus Materie / Geist umgetrieben. Diese alte, zwar immer wieder für überwunden erklärte, doch stets neu zu Tage tretende Oppositionsdublette (heute z. B. im Umfeld der Cognitive Science Debatten), läßt sich – *negativ*-pragmatisch betrachtet – *aufklären und unterlaufen*, zugleich aber, *positiv*-pragmatisch beleuchtet, auf interessante Weise *resituieren*.

James fasst den ersten Pol der Opposition, den „*Materialismus*", breit und bestimmt ihn als jenen Weltzugang, der (ob er sich nun im engeren Sinn *explizit* „materialistisch", oder in einem weiten [und heute zumeist verwendeten] Sinn *„naturalistisch"* nennt) dadurch charakterisiert ist, dass er „die höheren Phänomene durch die niederen erklärt und die Geschicke der Welt durch ihre blinden Teile und ihre blinden Kräfte bestimmt sein lässt."[56] Im Modus der alten, metaphysisch konfigurierten Oppositionskonstellation wird dieser Blick auf die Welt jederzeit sogleich konterkariert durch die *idealistische* (oder, theologisch gewendet, *theistische*) Gegenposition, die besagt, „dass der Geist nicht nur Zeuge und Berichterstatter des Weltlaufs ist, sondern dass er tätig in denselben eingreift, indem die Welt nicht durch ihr niedriges, sondern durch ihr höheres Element geleitet wird."[57] Auf inner*theoretische* Weise, so James, lässt sich der Antagonismus dieser beiden Grundpositionen *nicht* mit Schlüssigkeit entscheiden. Wird nämlich von den Idealisten die materialistische Reduktion als

---

[56] James, P 57.
[57] P 58.

eine bloße Übervereinfachung geschmäht, dann ist dabei deren komplexe Leistung verkannt, durch die es möglich wird, die „unglaublich feine Struktur der Materie“ (zumindest für den operativen Gebrauch) aufzuschlüsseln. Umgekehrt jedoch lässt die materialistische Reduktion, genau genommen, keinerlei Raum für einen positiven Begriff des sinnsetzenden Handelns, dessen Möglichkeit wir in unseren Alltagserfahrungen zugleich in der Regel unterstellen.

Die Kontroverse zwischen Materialismus und Idealismus / Theismus mündet, *in ihrer älteren metaphysischen Konstellation*, in ein unauflösbares Geflecht „toter Oppositionen“. Um „den abgestandenen Fragen der Intellektualisten“ aus dem Weg zu gehen, fragt James: „Welcher *praktische Unterschied* ergibt sich für uns daraus, dass der Weltlauf durch die Materie oder durch den Geist bestimmt wird?“[58]

Zur Klärung dieser Frage führt er ein Gedankenexperiment ein, in dem die *Zeitdimension* unserer Erfahrung – im Speziellen deren antizipatorische Dimension, *Zukunft – disponibel* gesetzt wird: wären wir Wesen, die *nur Vergangenes* registrieren, so würde es „nicht ein Jota Unterschied“ machen, ob wir „die Welt als Werk der Materie betrachten, oder ob wir glauben, dass ein göttlicher Geist ihr Urheber ist.“[59] Denn wenn die Welt verlaufsfixiert, d. h. aber „schon zu Ende“ wäre, dann könnten *beide* Hypothesen, die materialistische und die theistische, auch wenn sie von gleicher Erklärungskraft sind, nichts anderes, als den *Status quo* erklären. Der Streit zwischen zwei „gleich brauchbaren“ Erklärungen gegenwärtiger Phänomene wäre aber – im schlecht metaphysischen Sinn, der der pragmatischen *Kritik* sogleich verfällt – „ein *bloßer Wortstreit*“, da er sich nur auf „differences which make no difference“ bezieht.

Freilich: Wir sind keine Wesen, die bloß Vergangenes registrieren (d. h. innerhalb der Kausallogik vergangener Determinaten passiv „weitergeführt“ werden). Indem James, in einem zweiten Schritt, das *Defizit* des Konstruktionsprinzips seines Gedankenexperiments aufzeigt, macht er – *ex negativo* – deutlich, dass „unsere Welt“, *realiter*, eine *sehr andere* Zeitstruktur hat: Wir sind nicht Objekte, die sich in einem unilinear strukturierten Zeitschema bewegen, *in dem die Gegenwart an die Vergangenheit gefesselt ist. Unsere* Welt ist eine Welt, „die eine Zukunft hat, die, während wir sprechen, noch nicht vollendet ist.“ (Jacques Derrida hat jüngst, in seinem Dialog mit Elisabeth Roudinesco, eine der Jamesschen *sehr ähnliche* Gedankenfigur in den Raum gestellt: „Mit dem Determinismus“, sagt Derrida, ist „alles bereits Vergangenheit oder Gegenwart und es gibt keine Zukunft. Doch da, wo (das) kommt, was zu kommen bleibt, bin ich in dem Maße, wie ich nicht vorhersehen, vorherbestimmen und prognostizieren kann, ausgesetzt, verurteilt frei zu sein und zu entscheiden.“[60])

Am Ort der genaueren Analyse *der Temporalitätsstruktur unseres Handlungsraumes* soll jedes „falsche Bild“ ausgeschlossen bleiben: Weder die Metaphysik noch die Wissenschaft, so James, „protokollieren“ die Welt „objektiv“, so als ob sie „vollendet“ wäre: die Unendlichkeitsusurpation – der „God‘s Eye

---

58 P 59.

59 Ebd.

60 Jacques Derrida / Elisabeth Roudinesco, Woraus wird Morgen gemacht sein?, a.a.O., S. 94.

View“ (so Hilary Putnam später ironisch) – ist uns allemal unmöglich. Jede unserer Theorien hat eine *temporale und d. h.: zukunftsoffene* Konnotation. Theorien sind *endliche* und *falsifizierbare* Versuche, sich (durch Vorhersagen, Intentionen und Antizipationen) auf ein Künftiges vorzubereiten, das wir partiell (mit)formen, aber *nur imperfekt* vorhersagen und „herstellen“ können. Theorien sind, konstitutionell, stets eingebettet in (finite) Praktiken. Unter dieser Perspektive gewinnt die Distinktion Materialismus / Spiritualismus, so James, neue Relevanz. Theistische und materialistische *Antizipationshorizonte* sind – in Bezug auf die handelnsstabilisierenden Sinnhorizonte „unserer Zukunft“ – keineswegs gleichwertig. Im Gegenteil. Die materialistische Interpretation dessen, „was kommen wird“, limitiert – genau betrachtet – die Reichweite unseres Hoffens dramatisch, schließt sie doch *für das Zukünftige* all dasjenige aus, was nicht schon im formativen Prinzip des Materialismus, *Kontingenz*, in nuce enthalten ist. Ein *aus Zufallskonstellationen* sich aufbauende Welt hat die besten Chancen, wieder *in einem total dekomponierten* Sinn – d. h. im *Sinnlosen* – zu enden. In einer so gedachten Welt, so James, werden „die Gesetze der Andersverteilung von Materie und Bewegung […] das, was sie geschaffen haben, wieder zerstören, und alles, was sie entwickeln ließen, wieder vernichten […]. Die Materie wird sich selbst nicht mehr kennen.“[61] Insistieren wir, in latentem oder manifestem ontologischen Naturalismus, auf diesem – zwar *methodologisch-operativ* erfolgreichen, zugleich aber *reduktiven* – Erklärungsprinzip, dann impliziert dies, dass, genau genommen, unser moralisches Bemühen zuletzt auf Sand gebaut ist. Die *langfristige Zukunfts*perspektive des Materialismus (die mit dem Nützlichkeits-Optimismus seiner *kurzfristigen*, operationalen *Prognoselogiken* nicht verwechselt werden darf) ist – mindestens so „wie man ihn heute auffasst“ – „endgültiger Schiffbruch“, so James, und „tragischer Untergang“.[62]

Freilich: Wir sind *nicht nur* „Produkte“ vergangenheitsbestimmter Ausgangslagen, nicht ausschließlich temporal-kausale „Resultate“. Jeder unserer (Selbst)beschreibungsversuche bezieht sich zwar auch auf Gewesenes, ist zugleich aber eingebettet in Vorwegnahmen, Hoffnungen und Befürchtungen: jeder ist somit – als sollenshaltig und antizipatorisch – *futurisch* aufgeladen.[63] James re-situiert den Materialismus – temporalitätsreflexiv – auf kritische Weise: er liest ihn als ein *abstraktes* Erklärungsschema, das – trotz seines unleugbaren *funktionellen* Werts – aller wirklichen „ontologischen“ Dignität entbehrt. James schafft damit – auf eine *nachkantisch-pragmatische* Art – „Raum für die praktische Vernunft“.

Ja, er geht noch beträchtlich weiter. Im Vergleich zum düsteren Erwartungshorizont der „materialistischen Reduktion“ – wo, wie James schreibt, alle „Bedeutung“ dort enden wird, wo sie angefangen hat: *in der „Kontingenz“*, und

---

61 P 64.

62 P 65.

63 Das war, im diskursiven Umfeld des sich konstituierenden Pragmatismus, bereits ein *Hauptthema* im Spätwerk von Josiah Royce. Siehe dazu: Ludwig Nagl, „Beyond ‘absolute pragmatism’. The concept of ‘community’ in Josiah Royce’s mature philosophy, in: Cognitio. Revista de Filosofia, São Paulo, Brasilien, 2004, Vol 5., S. 44–74.

wo die „Sonne des Materialismus in einem Meer der Enttäuschung untergeht“[64] – kann der „theism“, wenn er von theoretischem Überschwang, vom Dogmatismus und von „fanatischen“ Engführungen freigehalten wird, einen „wirklichen Unterschied“ machen, da er uns befähigt, auf eine Art zu handeln, die eine bessere Welt zum *möglichen* Resultat hat. Auch wenn sein Leitbegriff, so James, sich „an Wahrheit mit den mathematischen Begriffen, wie sie in der mechanistischen Philosophie geläufig sind“, nicht messen kann, hat er vor ihnen „den praktischen Vorzug voraus, dass er eine ideale Weltordnung gewährleistet […]. Eine Welt, in der Gott das letzte Wort zu sprechen hat, kann wohl auch verbrennen oder erfrieren, aber […] wo Er ist, da ist die Tragödie nur vorübergehend und nie vollständig, da sind Schiffbruch und Vernichtung nicht die unbedingt letzten Dinge.“[65]

Reflexionen dieser Art sind freilich strikt auf *Hoffnungsfunktionalität* beschränkt: sie untersuchen rivalisierende „Großtheorien“ der Welt allein mit Blick *auf deren motivbildende Kraft*. James verteidigt, wie Kant sagen würde, das „Reich der Zwecke“ gegen den nihilistischen Sog bloßer „Zufälligkeit“. Weder für ihn (noch für Kant) ist Gott ein Begriff, der theoretisch „gesichert“ werden kann: seine praktische Validität lässt sich nicht von „metaphysischen Wesenheiten“, wie dem Begriff der „Substanz“, herleiten, und er ist auch nicht induktiv erschließbar durch „wissenschaftliche“ Argumente. Kants Kritik der Gottes*beweise* hat, wie James weiß, allen „intellektualistischen“ Deduktionen des Theismus (freilich aber auch: allen theoretischen Herleitung des Atheismus) den Garaus gemacht. Die Struktur und die Verbindlichkeit religiöser Sprache können nur mit Blick auf ihren „Sitz im Leben“ stimmig erkundet werden.

Der Pragmatismus, so James, hält sich, *was die Gegenstände seiner Erkundungen betrifft*, offen. Er hat „keine Vorurteile, keine bahnsperrenden Dogmen […]. Er geht auf jede Hypothese ein, beachtet jedes Zeugnis der Tatsachen. Daraus folgt, dass er auf religiösem Gebiet einen großen Vorteil hat, sowohl vor dem positivistischen Empirismus mit seiner antitheologischen Tendenz, als auch vor dem religiösen Rationalismus“ [und seinem elitistischen Gestus], d. h. „seinem ausschließlichen Interesse für das Weltfremde, das Vornehme, das Einfache und das Abstrakte“.[66]

3. Peirce und Royce. Die Kritik am „individualistischen“ Status der Jamesschen „Hoffnungslogik“: „Communities“ als Referenzmodi des Futurischen.

Dass sich *„future-orientedness“ im dritten Sinn* nicht nur als Handlungshintergrund des *Individuums* bestimmen lässt, sondern, zuletzt, auch *spekulativ* auszulegen vermag: das ist seit Peirce's Pragmatizismus, in dem der forschend und handelnd erzielbare Erkenntnisfortschritt (d. h. der offene Prozess der „Semiosis“) an eine – *objektiv idealistisch* – deutbare Konzeption der „evolutionary love“ rückgebunden wird, auch inner-

[64] James, P 67.
[65] P 66.
[66] James, P 50f.

pragmatistisch ein Thema. Nirgendwo wird dieser spekulative Frageraum freilich entschlossener betreten als im Hauptwerk der Spätphilosophie von Josiah Royce, *The Problem of Christianity*[67]. Dieses Buch kann mit Recht – neben William James's *Varieties of Religious Experience* – als das zweite große *religionsphilosophische* Werk des frühen amerikanischen Pragmatismus gelten. Royce entwickelt in den Kapiteln 11–14 seiner Schrift, in dauerhaftem Rückbezug auf Peirce's Konzept der „community of investigators", drei über Peirce hinausgehende Begriffe von „Gemeinschaft", durch die er dessen pragmatizistische Semiotik auf interessante Weisen weiterentwickelt. Royce war (zur Zeit der mainstream-analytisch purifizierten Pragmatismuslektüren) unverdientermassen für Dekaden „in limbo". Wie Frank M. Oppenheim 2005 – vor dem Hintergrund einer einlässigen Neuuntersuchung der intellektuellen Interaktionen zwischen Royce, Peirce, James und Dewey – schrieb, ist es freilich für ein „overall staging" des Pragmatismus von größter Wichtigkeit „to bring the late Royce to front center stage with Peirce as the true protagonists in the drama of pragmatism's development."[68] Mit Blick auf die Erkundungsversuche von Hoffnungslogik (= Zukunft 3) im Pragmatismus betonte jüngst auch Jürgen Habermas die zentrale Rolle von Peirce und Royce: "Charles Sanders Peirce ist für eine religionsphilosophische Fährtensuche unter allen Pragmatisten – wenn man von Royce absieht, bei dem die Zusammenhänge manifest sind – die ergiebigste Figur."[69]

Wir beschäftigen uns nun, zum Abschluss, in einer knappen Skizze mit Royce, diesem so oft übergangenen Denker an der Schnittstelle von Pragmatismus und Spekulation.

In Abgrenzung vom Projekt seines älteren Freundes und Kollegen in Harvard, William James, bestimmt Royce – von Peirces Semiotik inspiriert – seinen Zugang *zum dritten Modus des Futurischen* durchgängig „kommunal": „In one very important respect the religious experience upon which I [Royce] most depend differs very profoundly from that whose 'varieties' James described. He deliberately confined himself to the religious experience of individuals. My main topic is a form of social religious experience, namely that form which in ideal the Apostle Paul viewed as the experience of the Church."[70] Da auf die verzweigten Architektonik der Royceschen „community"-Begriffe hier nicht eingegangen werden kann[71], konzentrieren wir uns auf einige der Leitgedanken von Royce's Erkundungen der *zukunftsgerichteten* Tiefenstruktur des (vielglied-

---

67 Josiah Royce, The Problem of Christianity, 1913 (wiederveröffentlicht Washington: Catholic University Press, 2001 [im folgenden = PC]).

68 Frank M. Oppenheim, Reverence for the relations of life. Re-imagining pragmatism via Josiah Royce's interactions with Peirce, James, and Dewey. University of Notre Dame Press 2005, S. 431f.

69 Jürgen Habermas, „Replik auf Einwände, Reaktionen auf Anregungen", in: Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas (Hg. Herta Nagl-Docekal und Rudolf Langthaler), Akademie Verlag: Berlin; Oldenbourg: Wien/München, 2007, S. 392.

70 PC 40.

71 Siehe dazu: Ludwig Nagl, „Beyond 'absolute pragmatism'", a.a.O.

rig dimensionierten) kommunalen Handelns. „Communities“ sind für Royce, logisch gesprochen, jederzeit komplexe (im Sinne der Peirceschen Zeichentheorie „triadische“) Relationen. Sie sind nirgendwo sozio-ontologisch kompakt, sondern implizieren, mit Notwendigkeit, *voneinander unterschiedene Individuen*. In ihrer basalen Form haben „communities“ die folgenden temporalen und strukturellen Charakteristika: „Zwei voneinander unterschiedene Selbste, die gewillt sind, dieselben vergangenen Fakten als zu ihnen gehörig anzuerkennen bzw. zu interpretieren, konstituieren eine *‘community’ der Erinnerung*; gleichermaßen konstituiert der Wille zweier Individuen, die gleiche erhoffte Zukunft mit ihren Selbsten zu verknüpfen, sie als eine *‘community’ der Hoffnung.* Dem liegt eine Struktur zugrunde, die aus *drei* differenten Relata besteht – den beiden individuellen Selbsten und dem gemeinsamen Faktum, auf das sich jedes in der gleichen Weise bezieht.“[72]

Royce erkundet die Rolle von „community“ freilich nicht vor allem im Alltagsleben, sondern in verschiedenen *spezifischeren* Kontexten, von denen wir im folgenden *vier* kurz charakterisieren werden. *Erstens* verweist er (noch ganz auf der Linie von Peirce) darauf, dass bereits die Naturwissenschaften nirgendwo „dyadisch“ (d. h. im Begriffssystem der individuellen Bezugnahme eines „Subjekts“ auf ein „Objekt“) verstanden werden können. Die Wissenschaftslogik, so Royce, hat allemal tiefsitzende *soziale* Implikationen, die die subjektivistisch lesbare Relation zur Gegenständlichkeit (wie sie in engeren Varianten des Pragmatismus – der Jamesschen z. B. – vor allem untersucht wird) *transzendieren*. Schon die Naturwissenschaften sind, in wichtigen Teilen, „transsubjektiv“ konfiguriert: hängen sie doch, für jede Einlösung ihrer Wahrheitsansprüche, nicht nur von den Interaktionen einer *empirischen* „commmunity of investigators“ ab, sondern darüber hinaus auch davon, dass diese „community“ – als Legitimierungsinstanz – in einer „*idealen*“ Form (d. h.: *futurisch*) antizipiert wird. *Zweitens* zeigt Royce – wobei er seine (von Peirce inspirierte) Analyse dessen, was Experimentatoren“community“, „community 1“, genannt werden kann, *signifikant erweitert* –, dass soziale Prozesse eine zentrale Rolle nicht nur in den „natural sciences“, sondern auch *in allen Zweigen der Humanwissenschaften* spielen und insbesondere in der Philosophie selbst („community 2“). Durch diese These befreit der reife Royce den Begriff der Semiosis von jenem szientistischen Beigeschmack, der Peirce’s Zeichenbegriff gelegentlich belastet. *Drittens* fügt Royce dem Analysegang des Kommunalen eine weitere Ebene hinzu, indem er – in seinen Erwägungen zum *Hoffnungshintergrund* des (endlichen, scheiternden) Handelns – *Glaubensgemeinschaften („Kirchen“)* im Medium seiner Interpretationstheorie semiotisch resituiert. Dabei stützt er sich, *u.* a., – bei seiner Deutung der „community“-Struktur des Christentums – auf die Theologie des Apostels Paulus, *aber auch, indirekt*, auf zentrale Motive, die Hegel in den *Vorlesungen zur Philosophie der Religion* – in deren Schlussteil, „Die offenbare Religion“ – unter dem Titel „Gemeinde“ erkundet hat („community 3“, die „Beloved Community“). Royce, so könnte man sagen, bringt (gerade weil er dabei zugleich *kritische Distanz zu den totalisierenden und hierarchisierenden* Aspekten von Hegels „System“ hält) – im Modus seiner *dritten Lektüre* des

[72] PC 24

„community"-Begriffs – die für die künftige argumentative Ausgestaltung des (Neo)Pragmatismus stets wichtiger werdende Frage mit in den Raum, ob das letzte großen Resemiotisierungsprojekt: *die Hegelsche Philosophie* atavistisch sei *oder potentiell futurischen Gehalt* habe; jene Frage, die heute (*post Brandom*) nicht nur den Inferentialismusdiskurs zu beschäftigen beginnt, sondern die kürzlich auch Jacques Derrida stellte: „Does Hegel, the philosopher" – so Derrida – „*have* a future, in the sense of: 'has he (*thought*) the future? Will he have had a *concept* of the future?' Is there a future, or a place for the future according to his vision and in his philosophy? Will he have thought the future *as such*?"[73] Royce's (pragmatistisch gebrochener) Beerbungsversuch des Zentralbegriffs der Hegelschen Religionsphilosophie, „Gemeinde", könnte dazu beitragen, dass diese Frage – in einem *unverengt* argumentierenden kontemporären (Neo)Pragmatismus – wieder deutlich in Sicht kommt.

Freilich: Royce bleibt in seinen Analysen von „community" und Zukunft nicht bei Hegel stehen: seine Erwägungen führen ihn weiter zu Reflexionen auf einer *vierten* Ebene, in denen es um den rationalen Kern, d. h. um die philosophische Komplettierung der Ebenen 1 bis 3 geht. Zum Abschluss seiner denkenden Sondierung der Vielfalt des Kommunalen untersucht Royce die regulative Idee einer „universellen 'community'" („community 4"). Er unterzieht dabei Kants Begriff des „Reiches der Zwecke" einer semiotischen Redimensionierung, die im folgenden Imperativ, der auf alle „communities" von den „sciences" bis hin zu den Glaubensgemeinschaften anwendbar ist, kulminiert: „Unterziehe jede soziale Maßnahme, jede vorgeschlagene Reform, jedes lokale Unternehmen dem einen Test: trägt dies zum Realwerden einer universalen 'community' bei?"[74]

In allen vier Ausfaltungen steht „community" nicht nur für den empirisch-historischen Prozess sozialer Interaktion, sondern *zugleich* für den darin mittransportierten *antizipationsleitend-„futurischen"* „höheren Standpunkt", dessen volle und konkrete Ausbestimmung, so Royce, ein *subjektivistisch gedeuteten* Pragmatismus à la James (oder gar: ein technizistisch-operational verkürzter „Instrumentalismus") nicht stimmig zu erbringen vermag.[75] „Communities" sind endlich verfasst; zugleich freilich sind sie doppelt codiert: gehen in sie doch jederzeit die Potentiale eines *kritischen, über das Bestehende hinaustreibenden* Vorgriffs auf das *Un*endliche mit ein, obgleich nur in schwacher, nach-rationalistischer Form.[76] Der *theologisch-metaphysische* Gehalt des älteren, rationalistisch

---

[73] Jacques Derrida, „Preface. A time for farewells: Heidegger (read by) Hegel (read by) Malabou", in: Catherine Malabou, The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic, London / New York 2005, S. VII f.

[74] PC 404, Dt. L.N.

[75] Zu Royces elaborierter Kritik an James siehe Abschnitt 2.1, „Mit Hegel gegen den enggefassten Pragmatismus: Royces peirceanische Kritik am 'Instrumentalismus'", in: Ludwig Nagl, „Hegel, ein 'Proto-Pragmatist'? Rortys halbierter Hegel und die Aktualität von Royces 'absolute pragmatism'", Von der Logik zur Sprache, a.a.O.

[76] In seiner Spätphase verwendet Royce den Terminus „absolut" nicht sehr oft, er neigt eher dazu, diesen Begriff – in theologischen Kontexten – durch den Begriff „Interpreter-Spirit" zu ersetzen. Frank M. Oppenheim kommentiert diesen Wechsel wie folgt: „Royce's significant revision of his mid-period emphasis on

artikulierten Konzeptes von Gott, der Royces frühphilosophisches „argument from error" informierte[77], wird in den „communities 3 und 4" im pragmatizistisch-semiotischen Sinne *nach-rationalistisch* ausgelegt: „Kirchen"/Glaubensgemeinschaften, als der primäre *locus* dieser Resituierung, können demnach – da sie sich nirgends *empirisch* im Status der (antizipierten) Perfektion befinden – keineswegs sicher sein, dass sie „das Unendliche", das ihr Thema ist, auch stimmig *repräsentieren*. Royces Spätphilosophie erkundet, verteidigt und erläutert im Begriff der „universal community" zentrale Aspekte jenes *Grenzbegriffs, der das Endliche* als *Endliches situiert,* ohne dabei den Begriff des Absoluten auf jene Art „methodologisch" zu überanstrengen, die für den klassischen theologischen Rationalismus (d. h. für das, was Heidegger später unter dem Titel „Onto-Theologie" kritisieren wird) signifikant ist. Royce reartikuliert in seiner Religionssemiotik Kants Frage nach einem „denkenden Glauben". Die mögliche Antwort am Denkort der „Hoffungslogik" kann weder im Rückzug auf innere Frömmigkeit bestehen (in jener *denkflüchtig-„unmittelbaren*" Regression auf „Spiritualität", die schon bei Hegel – in seiner Auseinandersetzung mit Schleiermacher – der schneidenden Kritik unterzogen wurde), noch in der Rückführung von Religion auf Moral. Denn, so weiß Royce mit Kant: religiöse Fragen stellen sich erst dort, wo unser (individuelles *und kollektives*) Handeln ernsthaft scheitert. Die inhaltliche Struktur der Hoffnung, in der sich Religion konstituiert, ist nirgendwo einfach identisch mit der Struktur unserer ethischen Selbstbestimmung (denn diese – so Kant – trägt sich, so weit sie reicht, selbst); und sie ist auch nicht deren (formal)logische Voraussetzung oder gar deren (theoretisch herleitbares) „theonomisches" *Fundament*. Erst *an den Rändern der autonomen Selbstbestimmung* ist Religion (als der Hoffnungshorizont unserer endlichen Praxis) legitim angesiedelt. Da die Artikulation unseres Hoffens jederzeit zeichenvermittelt ist, hängt sie, für Royce – anders als dies James, seinem „individualistischem" Zugang zufolge, annimmt – *unaufkündbar* (*d. h. selbst noch im Widerstand gegen bestimmte Kommunalität*) mit der symbolisch-sprachlich

---

the'Absolute' into his late stress on the Interpreter-Spirit of the Universe" war – zum Teil – ausgelöst durch Peirces kritische Bemerkung „about Royce's ineffective, 'Pickwickian' god in *The World and the Individual*." Royce vermeidet den Terminus „absolut" in seinem Spätwerk jedoch nicht zur Gänze: „For in *Problem of Christianity* he refers […] to divine reality as 'Absolute' (PC 211, 229, 350), speaks of absolute deeds, etc." (während er gleichzeitig für den „Fallibilismus" und für „selbstkorrektive Prozesse" votiert). Im Royceschen Gottesbegriff freilich gibt es einen signifikanten Wechsel: dieser wird kommunal resituiert: „Royce steered his audience away from any image of a distant deity […]. Instead of a Knower as Impersonal as Aristotle's Thought-Thinking-Though, Royce lead his readers to imagine a caring Community of Persons whose Spirit immerses itself in each choice and deed of the trillions of finite interpreters called to cooperate in promoting a yet closer realization of the Universal Community." (Frank M. Oppenheim, Foreword, PC, S. XXIX.)

77 Siehe dazu: James Conant, „The James/Royce dispute and the development of James's 'solution'", in: Ruth Anna Putnam, The Cambridge Companion to William James, Cambridge University Press, 1997 (vor allem S. 184–194, "Royce's Challenge"); und: Ludwig Nagl„Beyond 'absolute pragmatism'", a.a.O. (vor allem S. 51–53, "The 'argument from error").

strukturierten Interpretationsgeschichte einer *„Gemeinde"* zusammen. So wie schon die „community of investigators" und die hermeneutische Interpretations gemeinschaft (die „communities" 1 und 2), sind für Royce auch „the Churches" Kristallisationsorte eines transsubjektiv verfassten „higher viewpoint", durch den es uns möglich wird, die Expressionsformen einer bloß „subjektivistisch-pragmatisch" verfaßten Subjektivität (um die – noch defizitär – das James'sche hoffnungslogische Projekt kreist[78]) mit semiotischen Mitteln zu überschreiten. Freilich: Die „wahre Kirche" ist nirgendwo (voll) implementiert, ihr universaler Gehalt (d. h. die Darstellung ihrer Idee *in nicht-repressiver Inklusivität*) nirgendwo präsent. Die Geschichte, z. B., der christlichen „communities" ist vom blutigem Verrat an ihren besten Idealen durchzogen. „The true Church is still a sort of ideal challenge to the faithful, rather than an already finished institution […]. 'Create me' – this is the word that the Church, viewed as an idea, addresses to mankind."[79] Royce fordert uns auf, die Idee der „Beloved Community" *nicht* in einer realen Institution (die es nur noch zu verbreiten gälte) *verwirklicht* zu sehen. Er drückt das so aus: „Look forward to the human and visible triumph of no form of the Christian church. Still less look to any sect, new or old, as the conqueror."[80] Die Annäherung an das Ideal einer universellen Gemeinschaft aller Menschen ist vom Erfolg oder Misserfolg *dieser oder jener* expansionistisch operierenden „sichtbaren" Kirche nicht abhängig. Unsere *künftige* Aufgabe (am Ort der Institutionen, die – reflexiv und rituell – auf das "Unverfügbare" Bezug nehmen) ist vielmehr „the task of inventing and applying the arts which shall win men over to unity, and which shall overcome their original hatefulness."[81] Royce fordert dazu auf, den engstirnigen Parochialismus empirischer "religious communities" (der sich im dogmatischen Rekurs auf eine unmodifizierbare „Herkunft" zu stabilisieren sucht) denkend und handelnd zu konterkarieren: nur so könnte es gelingen, dass sich die dritte Form *futuritätsbezogener* "Kommunalität" (mit Blick auf die *regulative Idee* einer *universellen, vierten* "Kommunalität", welche die Thematisierungsmodi des "Unverfügbaren" transformiert und von den *Schlacken* ihrer historisch-institutionellen „Abkunft" befreit) ausdifferenziert. Zukunftsorientiertheit steht auch hier für *reflexive Weiterbearbeitung*, d. h., für die lernend-kritische *„Re-semiotisierung"* des Vergangenen: für einen selbstkritischen Bildungsvorgang, der alle abstrakt-iterative, autoritätsgestützte, nur innerkommunal konfigurierte *Insistenz* auf „Kontinuität" hinterfragt.

In den Royceschen „communities" 3 und 4 ist der Fluchtpunkt der Denk- und Handlungsbewegungen „das *Ausstehende* im Bestehenden", die hoffende Antizipation eines Futurischen: *eines „Zukommenden" freilich*, das sich – anders als bei Dewey und Rorty – nicht auf das „Glücken" eines (finiten) kommunalen *Selbst*erzeugungsprozesses limitiert.

---

[78] Siehe dazu Ludwig Nagl, „Hegel – ein 'Proto-Pragmatist'? Rortys halbierter Hegel und die Aktualität von Royces 'absolute pragmatism'" (speziell Teil 2, „Mit Hegel gegen den enggefassten Pragmatismus: Royces peirceanische Kritik am 'Instrumentalismus'"), in: Von der Logik zur Sprache, a.a.O..

[79] PC 77.

[80] PC 404.

[81] Ebd.

Wird unser Hoffen (als der Referenzhorizont unseres endlichen, scheiternden Tuns) in diesem Vorgriff auf ein „to come“ *schwärmerisch und „überfliegend“,* oder ist es ganz anders: wird es – im dritten Futuritätsbegriff, den James, Peirce und Royce sondieren – *vielfältiger* bestimmt, als dies in den „humanistisch“ geminderten Lesarten des Futurischen selbst je möglich ist? Die Diskussion darüber (wieder) zu eröffnen: das setzt voraus, dass das reichhaltige Panorama *alternativer* pragmatistischer Zukunftsbegriffe nicht (wie dies bisher im postdeweyschen und rortyschen Pragmatismus geschah) *verkürzt*, sondern – mit Blick auf die *reiche* Geschichte des *classical pragmatism proper – unverkürzt* zur Darstellung gebracht wird. Zur Eröffnung dieser Debatte beizutragen, ist das Anliegen meiner Ausführungen.

Stephan Fock (Wien)

Zur Untersuchung der Sprache und ihrer Beziehungen zu Affekten und zum Unbewussten in der psychoanalytischen empirischen Forschung

Einleitung

Im Folgenden möchte ich einige Überlegungen präsentieren, die sich während meiner Auseinandersetzung mit der Multiple-Code-Theorie von Wilma Bucci (Bucci 1997, 2004), mit der Wissenschaftsphilosophie der Psychoanalyse (Giampieri-Deutsch 2002b, 2004b, 2005b) sowie mit der psychoanalytischen Forschung (Giampieri-Deutsch 2002a, 2004a, 2005a) ergeben haben. Der Fokus richtet sich dabei auf mögliche Strategien zur Untersuchung von mentalen Phänomenen und ihren Zusammenhängen, insbesondere der Sprache und ihrer Beziehungen zu Affekten und zum Unbewussten.

Mentale Phänomene werden in der Psychoanalyse auf verschiedenen Ebenen erfasst. In der modernen psychoanalytischen Forschung lassen sich vier Ebenen unterscheiden: die begriffliche, die klinische, die empirische und die experimentelle Ebene der Forschung (Giampieri-Deutsch 2004c), wobei mein Beitrag vor allem die empirische Ebene betreffen wird. Die folgenden Ausführungen basieren darüber hinaus auf einer modernen Wissenschaftsphilosophie der Psychoanalyse, wie sie von Patrizia Giampieri-Deutsch entwickelt wurde. In ihren Arbeiten (2002a, 2004a, 2005a) kann Giampieri-Deutsch aufzeigen, dass sich die Lage der Psychoanalyse als Wissenschaft seit Adolf Grünbaums Kritik an der Psychoanalyse (1984) deutlich verändert hat, und dass auf internationaler Ebene psychoanalytische Forschungsprojekte identifiziert werden können, die damit begonnen haben, die zentralen Annahmen der Psychoanalyse empirisch und experimentell zu untersuchen. Während Grünbaum insbesondere den Mangel an guten empirischen Untersuchungen psychoanalytischer Postulate kritisierte, stellt Giampieri-Deutsch sowohl die prinzipielle Möglichkeit Psychoanalytisches empirisch zu erforschen dar, als auch die Arbeiten jener WissenschaftlerInnen, die durch neuartige Integration verschiedener Methodologien in die Forschungsdesigns psychoanalytische Forschung bereits praktizieren. Die beiden von ihr herausgegebenen Bände *Psychoanalyse im Dialog der Wissenschaften* (2002a, 2004a) sowie der in englischer Sprache erschienene Band *Psychoanalysis as an Empirical, Interdisciplinary Science* (2005a) bezeugen einerseits diese internationalen Bemühungen (z. B. Shevrin 2004, Brakel 2004, Bucci 2004, Krause 2002) – dass die Zusammenführung dieser Forschungen durch den von Giampieri-Deutsch entwickelten wissenschaftsphilosophischen Rahmen, der in den Bänden dargestellt wird (2002b, 2004b, 2005b), in Wien ermöglicht werden konnte, bezeugt darüber hinaus

eindrucksvoll die große Chance für diese Stadt, neuerlich ein internationales Zentrum der Psychoanalyse zu werden.

Da ich im Folgenden über die Untersuchung sprachlicher Phänomene aus der Perspektive der psychoanalytischen Forschung schreiben werde, betrifft ein wichtiger Punkt dieser Ausführungen die Rolle der sprachlichen Phänomene in der Erkenntnis der Psychoanalyse. Giampieri-Deutsch hat dargestellt (2002b), dass sich die Erkenntnis der Psychoanalyse nicht bloß auf sprachliche Phänomene bezieht, wie fälschlicherweise immer wieder angenommen wird, sondern in erster Linie auf Gefühle, Stimmungen, Phantasien und andere nonverbale Erlebnisse:

„Die schwebende Aufmerksamkeit im Rahmen der Gegenübertragung kann nicht auf ein linguistisches Phänomen reduziert werden. Was geschieht mir und in mir durch die einmal emotionslos, einmal gefühlvoll vermittelten Fantasien der AnalysandIn, und zwar welche Fantasien, Bilder, Tagträume, Erinnerungen an Träume drängen sich auf? Wie geht sie mit mir um, meistens völlig nonverbal, und wie fühle ich mich dabei?

Die Deutung wird erst auf diesem vielschichtigen Boden wachsen, der nicht auf die sprachliche Ebene zurückgeführt werden kann.

In der klinischen Theorie haben besonders die britischen Objektbeziehungstheorie und die KleinianerInnen die Stimmungen, das Präverbale und das Nichtsprachliche der PatientIn und der AnalytikerIn in der Behandlung hervorgehoben, sowie auf vorsprachliche Subjekte (Säuglinge, Psychotiker) hingewiesen und dadurch die Pionierzeit der Psychoanalyse, die Diskussion zwischen Freud und Sándor Ferenczi […], zu bristanter Aktualität wiederbelebt." (Giampieri-Deutsch 2002b, S. 67)

In der folgenden Darstellung, die vor allem auch die Methodologie der wissenschaftlichen Forschung betreffen wird, werde ich mich bemühen die Komplexität der psychoanalytischen Erkenntnisse nicht zu reduzieren, und sprachliche Phänomene nicht auf Kosten anderer mentaler Phänomene überzubewerten, wie es in der Geschichte der Philosophie immer wieder der Fall war, insbesondere in der analytischen Philosophie vor der mentalistischen Wende der analytischen Philosophie hin zur Philosophy of Mind (vgl. Giampieri-Deutsch 2002b, S. 63).

Ich möchte nun mit einer kurzen Darstellung einiger Überlegungen von Wilma Bucci fortfahren, einer Kognitionswissenschaftlerin, die in der von ihr entwickelten Multiple-Code-Theorie versucht, auf der Basis der Unterscheidung zweier Mentationssysteme, der symbolischen und der subsymbolischen Verarbeitung, einen empirisch fundierten theoretischen Ansatz für die weitere Erforschung des Mentalen zur Verfügung zu stellen. Bucci integriert in ihre Forschung auch die Psychoanalyse, indem die emotionale und nonverbale Domäne des Mentalen, auch auf intersubjektiver Ebene, in die theoretische Auseinandersetzung einbezogen werden.

Die von Bucci vorgeschlagene Einteilung in symbolische und subsymbolische Verarbeitungssysteme gründet sich auf eine Vielzahl von Ergebnissen der empirischen kognitionswissenschaftlichen Forschung (Bucci 1997). In diesem Zusammenhang sei die systematische Arbeit von Drew Westen und Glen Gabbard erwähnt. Westen und Gabbard sind zwei

Wissenschaftler, die seit langem eine Vermittlerrolle zwischen Psychoanalyse, Kognitionswissenschaften und kognitiven Neurowissenschaften einnehmen, und in vielen Arbeiten von den Konvergenzen und Divergenzen der Forschung berichten. Westen und Gabbard sprechen von zwei kognitiven Wenden (2002):

– die erste, klassische kognitive Wende in den späten 1950er Jahren, die den symbolbasierten Ansatz in den Kognitionswissenschaften hervorbrachte;
– die zweite kognitive Wende, die nun für die Psychoanalyse sehr relevant zu sein scheint, und die interessante Konzeptionen im Bereich der Gedächtnisforschung (implizites versus explizites Gedächtnis, deklaratives versus prozedurales Gedächtnis) und im Bereich der Modellierung von Informationsverarbeitungssystemen (serielle versus parallele Verarbeitung) hervorbrachte, sowie, nach Gabbard und Westen auch zu einer Verschiebung weg von der Sichtweise „das Mentale als Computer" hin zur Sichtweise „das Mentale als Gehirn" führte.

Wilma Bucci kombiniert die beiden Verarbeitungssysteme, das symbolbasierte der klassischen kognitiven Wende, sowie das parallele, verteilte und nicht diskrete der zweiten kognitiven Wende, in ihrer Theorie (1997, 2004), und führt den *Referentiellen Prozess* als jenen Vorgang ein, der die beiden Systeme, das subsymbolische und das symbolische, miteinander verbindet. Subsymbolische Verarbeitung liegt Emotionen, viszeralen, kinästhetischen und sensorischen Empfindungen wie Geruch und Geschmack zugrunde. Die subsymbolische Verarbeitung kennt unendlich viele Grade der Verfeinerung, hat nicht-diskreten, globalen Charakter und verläuft in kontinuierlichen Dimensionen. Beispiele sind die Emfindung des Windes auf der Haut oder verschiedene Stimmungen. Die symbolische Verarbeitung teilt sich in nonverbale und verbale Formen. Nonverbale Formen umfassen visuelle Vorstellungen, oder spezifische sensorische Muster. Ihre Verarbeitung erfolgt parallel oder sequentiell, ihre Modellierung erfolgt in den klassischen symbolischen Systemen. Für die Elemente der symbolisch-verbalen Verarbeitung gilt zusätzlich, dass sie phonologische, syntaktische und semantische Eigenschaften besitzen.

Die beschriebenen drei Systeme, das subsymbolische, das symbolisch-nonverbale sowie das symbolisch-verbale System werden in der Theorie Buccis durch den referentiellen Prozess miteinander verbunden. Bucci bezeichnet den referentiellen Prozess als Funktion, die jedoch Beschränkungen unterlegen ist. Diese werden nach Bucci offensichtlich, „wenn man versucht, eine Erfahrung mit Worten zu beschreiben, die man bislang noch nie in Worten ausgedrückt hat, wenn man einen Geschmack oder Geruch beschreibt oder wenn man jemandem eine sportliche oder motorische Fähigkeit beibringen möchte oder auch wenn man damit ringt, eine Emotion auszudrücken und ‚die Worte dafür nicht finden' kann" (2004, S. 101)

Die Konzeption des Referentiellen Prozesses bietet nun die Möglichkeit, den psychoanalytischen Behandlungsprozess, aber auch Fragestellungen,

die in anderen Zusammenhängen auftauchen, wie in der Erforschung des Zusammenspiels zwischen Sprache und Affekt, mit der Anwendung empirischer Methodologien zu verbinden.

Referentielle Aktivität

Basierend auf dem soeben vorgestellten Referentiellen Prozess definiert Bucci die sogenannte *Referentielle Aktivität* (RA): „Die Fähigkeit sämtliche Arten nonverbaler Erfahrung, speziell emotionaler Erfahrung, in verbaler Form auszudrücken, wurde Referentielle Aktivität genannt." (Bucci 1997, S. 185). Im Laufe ihrer Forschung entwickelte Bucci die Referentielle Aktivität zu einer bedeutsamen, eigenständigen kognitiven Funktion: „Es konnte gezeigt werden, dass Referentielle Aktivität unabhängig von Standard-Messinstrumenten der verbalen Intelligenz […] variiert, und dass mit der Referentielle Aktivität bedeutsame emotionale, interpersonale und klinische Implikationen verbunden sind" (S. 185).

Die Referentielle Aktivität ist ein Messinstrument, das misst, wie stark sich die Verbindung zwischen symbolischen und subsymbolischen Systemen auf sprachlicher Ebene niederschlägt. Unter symbolischen Systemen versteht Bucci wie erwähnt sowohl Vorstellungen als auch Worte. Subsymbolische Systeme beinhalten hingegen Emotionen, sowie jene Vorgänge, die sensomotorischen Fähigkeiten zugrundeliegen, wie z. B. Radfahren oder Klavierspielen, aber auch Verarbeitungsvorgänge der Wahrnehmung, insofern die entsprechende Sinnesmodalität stetige, nicht-diskrete Formen der Informationsverarbeitung annimmt.

Die Konstruktvalidität der Referentiellen Aktivität wurde sehr ausführlich und mit Erfolg erhoben, indem sie mit anderen Messverfahren verglichen wurde. In Studien zur Konstruktvalidität fanden Bucci und ihr Team heraus, dass Individuen mit hoher Referentieller Aktivität eine hohe Geschwindigkeit in der Fähigkeit, etwas zu benennen, aufweisen, wenn sie vertraute Farben oder Objekte benennen (1997, S. 192). Diese Korrelation bleibt bestehen nachdem die generelle, persönliche motorische und kognitive Aktivität, die alle Testverfahren betreffen würde, korrigiert wurde, so dass die Variation der Geschwindigkeit im Benennen aufgrund von Unterschieden der peripheren Funktion des Sprachapparats, oder motorischer Fähigkeiten im allgemeinen, ausgeschlossen werden konnte.[1]

Die vier Skalen der Referentiellen Aktivität Konkretheit, Spezifität, Bildlichkeit und Klarheit wurden von Bucci ausgehend von Standards in der Literaturkritik sowie Standards in der psycholinguistischen und kognitiven experimentellen Forschung konzipiert. Sie basieren auf den Merkmalen expressiver und evokativer Sprache, sowie darauf, wie diese Merkmale in unterschiedlichen Sprech-Situationen bedeutsam werden.

---

[1] Für eine ausführliche Darstellung der Validität und der Reliabilität der Referentiellen Aktivität siehe Bucci (1993, 1995, 1997).

Bucci zitiert Strunk und White, die Regeln des literarischen Stils formuliert haben. Sie weisen AutorInnen wie folgt an:

> „Ziehe das Spezifische dem Allgemeinen vor, das Eindeutige dem Vagen, das Konkrete dem Abstrakten.
> Wenn jene, die die Kunst des Schreibens studiert haben an irgendeinem Punkt übereinstimmen, dann darin: der sicherste Weg die Aufmerksamkeit des Lesers zu erwecken und zu halten liegt darin, spezifisch, eindeutig und konkret zu sein. Die größten Schriftsteller – Homer, Dante, Shakespeare – sind großteils deshalb so effektiv, weil sie Einzelheiten verwenden und jene Details schildern, auf die es ankommt. Ihre Worte rufen Bilder hervor. (…) Wenn die Erfahrungen von Walter Mitty, Dick Diver, Harry „Rabbit" Angstrom für unzählige Leser für einen Moment lang wirklich erscheinen, wenn wir, indem wir Faulkner lesen, geradezu das Gefühl haben, Yoknapatawpha County zur Zeit des Niedergangs der Südstaaten zu bewohnen, dann deshalb, weil die verwendeten Details eindeutig sind, die Begriffe konkret. Der Autor darf in der Darstellung gleichermaßen wie in der Argumentation das Konkrete nie aus den Augen verlieren; und selbst wenn er über allgemeine Prinzipien schreibt, muss er bestimmte Fälle ihres Auftretens einarbeiten." (S. 15–16, zitiert nach Bucci 1992, S. 41, m.Ü.)

Strunk und White zitieren eine Passage aus Herbert Spencers Philosophie des Stils, die den Unterschied zwischen allgemein-abstrakter und konkret-eindeutiger Darstellung deutlich macht:

a) *Im selben Ausmaß, wie das Verhalten, die Sitten und die Belustigungen einer Nation grausam und barbarisch sind, werden die Regeln ihres Strafgesetzbuches schwerwiegender sein.*

b) *Im selben Ausmaß wie die Menschen sich an Schlachten, Stier- und Gladiatorenkämpfen erfreuen, strafen sie durch Erhängen, Verbrennen und Pfählen.*

Die erste Aussage ist allgemein und abstrakt, und würde mit niedriger Referentieller Aktivität bewertet werden; die zweite Aussage drückt dieselbe Idee aus, jedoch in einer metaphorischen, lebendigen und evokativen Sprache, mit den Qualitäten, durch die eine hohe Referentielle Aktivität charakterisiert ist.

Buccis Entscheidung, Elemente der Literaturkritik für die Entwicklung der Referentiellen Aktivität zu verwenden scheint schlüssig, muss aber nicht als notwendiger Schritt angesehen werden. Auch andere methodologische Überlegungen könnten zum Tragen kommen, und sind bereits zum Tragen gekommen, wie im Fall von Buccis Erweiterung der Referentiellen Aktivität, der Computergestützten Referentiellen Aktivität.

Zum besseren Verständnis soll im Folgenden das RA-Kriterium Konkretheit (die anderen drei Kriterien sind: Spezifität, Bildlichkeit und Klarheit) dargestellt werden (siehe Bucci 1992). Die Dimension Konkretheit reflektiert Wahrnehmungs- oder sensorische Qualitäten; beziehungsweise

das Ausmaß in dem sich verbale Ausdrücke auf sensorische Eigenschaften aktueller Ereignisse oder anderer vorstellungs- oder gefühlsmäßiger Erfahrungen beziehen. Dies kann Bezugnahmen zu Vorstellungen jeder Sinnesmodalität beinhalten; somatische oder viszerale Erfahrung; oder auch Vorstellungen motorischer Aktivität, also alle Komponenten der nonverbalen Repräsentationen und Verarbeitungssysteme.

Ein hohes Level in Konkretheit des manifesten Inhalts schließt die Möglichkeit der Verwendung abstrakter Begriffe nicht aus. Effektive Metaphern und andere poetische Ausdrücke, die eine große Bandbreite an Assoziationen und abstrakter Ideen hervorrufen, würde als hohe Konkretheit bewertet werden.

Es ist jedoch nicht notwendig, dass ein Text ästhetisch besonders ansprechend ist um mit hoher Konkretheit bewertet zu werden. Der Satz „Er kratzte seinen Bauch und wetzte auf dem Stuhl herum" würde auch als ziemlich konkret bewertet werden.

Bei der Bewertung emotionaler Erfahrung ist die Konkretheit höher, je körperlicher und evokativer die Schilderung ist. Die Benennung einer Emotion allein bedeutet noch keine hohe Bewertung. Z. B., „Ich war ärgerlich" ist nur eine Spur konkreter zu bewerten als ein emotional neutraler Zustand wie z. B. „Ich war beschäftigt".

Die folgenden Beispiele zeigen eine graduelle Steigerung der emotionalen Bewertung in Konkretheit: Ich war böse auf ihn, Ich war voller Wut, Ich musste mich zusammenreißen um ihn nicht zu verprügeln, Ich war wutentbrannt und mein Herz klopfte aus Leibeskräften.

Textanalyse, Sprache und Kommunikation

Es ist wichtig zu berücksichtigen, dass die Referentielle Aktivität auf Texte angewendet wird. Texte entstammen der gedanklichen oder der geäußerten Anwendung von Sprache. Sprache ist jedoch nicht die einzige Kommunikationsform, die Menschen zu Verfügung steht, um Bedürfnisse oder andere mentale Inhalte mitzuteilen. Die psychoanalytische klinische Forschung brachte zum Vorschein, dass neben dem sprachlichen Kommunikationssystem ebenfalls weitere, nonverbale mentale Aktivitäten existieren, durch welche sich mentale Phänomene vermitteln. Einer der prominentesten Theoretiker der Psychoanalyse, Otto Kernberg, unterscheidet in seinen Arbeiten regelmäßig zwischen 1. der verbalen Kommunikation, 2. der nonverbalen Kommunikation und 3. der Gegenübertragung, die ebenfalls einen Aspekt nonverbaler Kommunikation beinhaltet (z. B. Yeomans, Clarkin & Kernberg 2002). Gegenübertragungsphänomene sind mentale Phänomene, die in der PsychoanalytikerIn während der Behandlung auftauchen. Es sind also Gefühle oder auch Phantasien, die die PsychoanalytikerIn während der psychoanalytischen Sitzung empfindet, und die von ganz unterschiedlicher Beschaffenheit sein können. Zum Beispiel obliegt es der PsychoanalytikerIn, die Gegenübertragungsphänomene als konkordante oder komplementäre Phänomene einzustufen. Unter die erste Gruppe fallen

jene Phänomene, die als Gefühle oder Phantasien der PatientIn auftauchen. Es sind z. B. verdrängte oder abgespaltene Gefühle der PatientIn, die sie jedoch über nonverbale, unbewusste Kanäle so kommuniziert, dass sie in der AnalytikerIn als eigene Gefühle erlebt werden. Unter die zweite Gruppe, die komplementären Gegenübertragungsphänomene, fallen jene mentalen Phänomene, die von der AnalytikerIn erlebt werden als eigene Gefühle oder Phantasien, die als Antwort, als Reaktion einer anderen Person auf das Verhalten der PatientIn anzusehen sind.

Auch nonverbale Kommunikation und Gegenübertragung kann empirisch untersucht werden, dies zeigt z. B. die Forschung von Rainer Krause, der mittels Videoaufzeichnungen mimische und gestische Kanäle in intersubjektiven Situationen analysiert (z. B. Krause 2002).

In jeder Textanalyse, unabhängig davon, ob sie Merkmale des sprachlichen Stils oder inhaltliche Merkmale untersucht, insbesondere aber im Zusammenhang mit psychoanalytischen Fragestellungen, die empirisch erforscht werden, sollte berücksichtigt werden, dass der Großteil der Kommunikation nonverbal erfolgt, und dass die kommunizierten Inhalte keinesfalls nur sprachlich aufzufassen sind, sondern dass es sich um Phänomene handelt, die eine körperliche Basis haben und als starke körperliche oder emotionale Phänomene vom Individuum erlebt werden. Empirische Forschung, die Textanalyse miteinbezieht, erfordert die Implementierung von Ideen darüber, in welchem Verhältnis die sprachliche Kommunikation zur nonverbalen Kommunikation steht. In Buccis Theorie spiegelt sich die Unterscheidung zwischen Sprache und Emotionen in der Differenzierung zwischen einem symbolischen und einem subsymbolischen Verarbeitungssystem wider.

Textanalyse, Bewusstsein, Vorbewusstes und Unbewusstes

Während die soeben geschilderten nonverbalen Kommunikationsformen eher das Unbewusste betreffen, scheint Textanalyse zu erlauben, Unbewusstes, Vorbewusstes und Bewusstes in Kombination empirisch zugänglich zu machen. Dies wird auch in Freuds Buch *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* (1905c) deutlich. Witze sind sprachliche Äußerungen, die die rationale Logik bewusster Vorgänge, die Freuds zweitem Modell des Mentalen zufolge auf der Organisationsform des Sekundärvorgangs beruhen, suspendieren. In einem theoretischen Teil seines Buches untersucht Freud die Beziehungen zwischen dem Witz und dem Unbewussten, und stellt zur Verdeutlichung Vergleiche mit dem Traum an. Traumarbeit vollzieht sich Freud zufolge durch drei große Leistungen: 1. Umwandlung zur Darstellbarkeit, 2. Verdichtung und 3. Verschiebung.

1. Umwandlung zur Darstellbarkeit: Die Traumarbeit hat nach Freud eine Tendenz zur sinnlichen Darstellbarkeit. Der den Kern des Traumes bildende Wunsch erfährt eine Umwandlung in konkrete Bilder. Diese Umwandlung nennt Freud auch einen Schritt vom Optativ zum Präsens, das „O möchte doch“ wird ersetzt durch ein: Es ist (Freud 1905c, S. 185).

2. Verdichtung: Die Traumgedanken werden durch die Traumarbeit zusammengedrängt: „Ausgangspunkte [der Verdichtung] sind die Gemeinsamkeiten, die sich zufällig oder dem Inhalt gemäß innerhalb der Traumgedanken vorfinden; da dieselben für eine ausgiebige Verdichtung in der Regel nicht hinreichen, werden in der Traumarbeit neue, künstliche und flüchtige Gemeinsamkeiten geschaffen, und zu diesem Zwecke werden mit Vorliebe selbst Worte benützt, in deren Laut verschiedene Bedeutungen zusammentreffen“ (S. 186).
3. Verschiebung: Freud unterscheidet zwischen dem manifesten Trauminhalt – woran wir uns im Traum erinnern – und den latenten Traumgedanken, den durch die Traumanalyse zum Vorschein kommenden Gedanken. Der Traum wird gewissermaßen durch die Traumanalyse korrigiert, aus den teils bizarren Formen des manifesten Inhalts werden die korrekten Traumgedanken identifiziert. Der Mechanismus der Verschiebung ist an dieser Umarbeitung des Traums insofern beteiligt, als die Besetzungsenergie ungehemmt von den wichtigen Vorstellungen (die sich in den Traumgedanken zeigen) auf die unwichtigen übergehen (Freud 1905c, S. 187).

Freud ist der Ansicht, dass die Vorgänge bei der Traumarbeit in mancher Hinsicht auf die Vorgänge der Witzbildung übertragen werden können: „Die Regression des Gedankenganges zur Wahrnehmung fällt für den Witz sicherlich weg; die beiden anderen Stadien der Traumbildung aber, das Herabsinken eines vorbewußten Gedankens zum Unbewußten und die unbewußte Bearbeitung würden uns, wenn wir sie für die Witzbildung supponieren, gerade das Ergebnis liefern, das wir am Witz beobachten können. Entschließen wir uns also zur Annahme, daß dies der Hergang der Witzbildung bei der ersten Person ist. *Ein vorbewußter Gedanke wird für einen Moment der unbewußten Bearbeitung überlassen, und deren Ergebnis alsbald von der bewußten Wahrnehmung erfaßt.*“ (Freud 1905c, S. 189)

Patrizia Giampieri-Deutsch zeigt in einer Arbeit (1992), dass Freuds Theorie des Witzes als Modell für die Kunsttheorie herangezogen werden kann. Dies ist insbesondere auch aufgrund der Unterschiede zwischen Traum und Witz möglich: „Freud hat den Witz vom Traum klar differenziert, und gerade diese Unterschiede lassen den Witz, im Gegensatz zum Traum, zum brauchbaren Modell für das Kunstwerk werden. In der Möglichkeit der allgemeinen Teilnahme am Witz unterscheidet sich er am entschiedensten vom Traum.“ (Giampieri-Deutsch 1992, S. 333)

Über die Eigenschaften des vorbewussten Gedankens, wie ihn Freud in oben stehendem Zitat (Freud 1905c, S. 189) vorstellt, merkt Giampieri-Deutsch an: „Nicht der Inhalt dieses Gedankens (sexuell oder aggressiv), sondern seine Form wird dem Primärvorgang des Unbewußten überlassen, so daß ein Gedanke durch Verdichtung, Verschiebung, durch indirekte Darstellung eine besondere Form bekommt.“ (S. 332)

Freuds Ausführungen zeigen, dass sprachliche Äußerungen mit bewusster, vorbewusster und unbewusster Tätigkeit verbunden sein können, wie es bei Witzen der Fall ist. Es wäre denkbar, Messverfahren zu entwickeln, die wie

die Referentielle Aktivität auf Bewertungen von Ratern beruhen, die jedoch auf die Zusammenhänge zwischen bewusster, vorbewusster und unbewusste Tätigkeit ausgerichtet sind. Wie Freud im Fall des Witzes ausführt, wird ein vorbewusster Gedanke kurzzeitig für die unbewusste Bearbeitung zugänglich gemacht. Im Rahmen einer solchen Unternehmung ginge es darum ein Know-How zu entwickeln, das Ratern vermittelt, auch im Fall von anderen sprachlichen Darstellungsformen als Witzen, z. B. Interviews, Momente des Textes zu identifizieren, die Merkmale unbewusster Bearbeitung aufweisen. Freuds Arbeit über den Witz zeigt, dass die Verbindung zwischen bewussten, vor- und unbewussten Vorgängen im Bereich sprachlicher Äußerungen prinzipiell möglich ist. Selbst wenn sich heraus stellen sollte, dass diese Verbindungen in anderen sprachlichen Darstellungsformen nur schwer in einer so systematischen Art und Weise zur Geltung kommen wie beim Witz, wäre darüber hinaus ein Experiment denkbar, in dem versucht wird, die Beziehungen zwischen bewusster, vorbewusster und unbewusster Verarbeitung beim Erzählen eines Witzes ebenso neurophysiologisch zu erfassen. Vermutlich sind bildgebende Verfahren wegen der geringen zeitlichen Auflösung dazu weniger geeignet als eine EEG-basierte Methodologie zur Erhebung solcher Daten. Folgende Eigenschaften der Theorie des Witzes könnten sich bei der Duchführung eines solchen Experiments als nützlich erweisen:

1. Beim Hörer des Witzes können verschiedene Stadien unterschieden werden: Das Zuhören, das Schließen, das Verstehen, Lachen und/oder Lusterleben.

2. Der Effekt der unbewussten Bearbeitung zeigt sich affektiv durch die lustvolle Reaktion: Das Ergebnis jedes gut erzählten, und von der HörerIn verstandenen Witzes erzeugt eine Lustreaktion.

3. Es sind unter anderen auch Eigenschaften der Sprache, die der kurzzeitigen unbewussten Bearbeitung förderlich sein können, wie Freud im Abschnitt „Die Technik des Witzes“ seines Buches zeigt. Die von Freud aufgezeigten Witztechniken, z. B. die Verdichtung oder Verkürzung mit Ersatzbildung („Trauring, aber wahr“ oder von Heine: „er behandelte mich ganz wie seinesgleichen, ganz famillionär) oder die doppelte Verwendung, Unifizierung, Doppelsinn, usw. nutzen phonologische oder syntaktische Eigenschaften der Sprache, um den Vorgang des Witzes in Gang zu bringen. Die Verdichtung/Unifizierung/doppelte Verwendung findet dann auf der Ebene des Denkens statt, das auch vorstellungsmäßig und prozedural ist. Auf der Ebene des Denkens bedeutet die Anwendung der Witztechnik einen Kurzschluss, der die Möglichkeit der vollständigen Integration der beteiligten Gedanken oder Vorstellungen in die Dimension des rationalen Denkens verhindert. Das Witzige wird nicht durch eine einzelne Vorstellung realisiert, sondern durch einen Vorgang, der bei einer oder mehreren Vorstellungen beginnt, und dann zu einer neuen Vorstellung führt. Das Witzige ist aber nicht bedingt durch diese neue Vorstellung, sondern durch den

Vorgang von den ersten Vorstellungen hin zur neuen Vorstellung. In der neuen Vorstellung wird also eine Verbindung deutlich, die witzig ist.

Diese witzige Verbindung wird aber in einem sehr stark abgegrenzten rationalen Rahmen bewusst. Wie Freud ausführt, kann nur durch diese Abgegrenztheit der Witzeffekt hervorgerufen werden, die unbewussten Kräfte sind nur kurzzeitig, „eingekapselt", am Werk. Der Witz wäre nicht anders möglich, weil die Abwehr sofort zu Greifen beginnen würde, und das rationale, sekundärprozesshafte Denken wieder etabliert wäre.

Dieser Vorgang wird von der KonsumentIn des Witzes auf vorbewusster Ebene erfasst, was wiederum die bewusste Wirkung, Schmunzeln, Lachen, oder bloßes Lusterlebnis, ermöglicht. Die unbewusste Bearbeitung dringt also selbst – „eingekapselt" – ins Vorbewusste, wird dort als z. B. doppelsinnig erkannt, und zeigt sich bewusst als Lust. Der Witz beginnt beim Bewusstsein des Erzählers, macht sich Eigenschaften der Sprache zu nutze, um die durch die Sprache ausgedrückten Vorstellungen (nun auf der Ebene des Denkens) kurz der unbewussten Bearbeitung zu überlassen. Das Denken verarbeitet diesen Lapsus vorbewusst und integriert ihn ins Bewusstsein durch die Lustempfindung.

Die von Freud entworfene Forschung zum Witz könnte untersucht werden, indem die Effekte der Erzählung von Witzen durch EEG-basierte ereigniskorrelierte Potentiale dargestellt werden.

Psychoanalytische Prozessforschung

Ein anderer psychoanalytischer Forschungszweig, für den die Untersuchung der Sprache relevant ist, ist die psychoanalytische Prozessforschung. Mentale Vorgänge können auf einer Mikroebene und auf einer Makroebene hinsichtlich des Behandlungsprozesses untersucht werden. Der Begriff psychoanalytischer Prozess bezieht sich normalerweise auf jenen makroskopischen mentalen Vorgang, der eine gesamte psychoanalytische Behandlung umfasst. Die Möglichkeit, vom Gesamtprozess auf Abschnitte der Behandlung zu „zoomen", eröffnet Fragen rund um die Thematik, in welcher Beziehung die einzelnen Schritte und Teile des Prozesses, begonnen bei Interaktionssequenzen im Sekunden- oder gar Millisekundenbereich zwischen AnalytikerIn und PatientIn, über die einzelnen Sitzungen bis zum Gesamtprozess stehen. Wie Erhard Mergenthaler darlegt, lässt sich in der Psychoanalyseforschung in den letzten Jahren verstärkt ein Denken hin zu zyklischen Modellen auf der Grundlage von Iteration und Rekursion beobachten (Mergenthaler 2002). Wilma Buccis Prozessforschung, die ich im Folgenden präsentieren möchte, basiert ebenfalls auf einem zyklischen Modell, dem Referentiellen Zyklus. Neben diesem sind das Role-Relationship Model (States of Mind) von Mardi Horowitz (Horowitz 1987, 1991), das Assimilation-Model von William Stiles (Honos-Webb et al. 1998, 1999; Stiles et al. 1990, 1991, 1992), sowie das Therapeutische Zyklusmodell von Erhard Mergenthaler (Mergenthaler 1996, 1997, 2002) bekannt geworden.

Bucci stellt in ihrem Buch (1997) Prozessforschung vor, die auf der Erhebung der Referentiellen Aktivität (RA) beruht, und auf verbatim Transkripten von Tonbandaufnahmen von Therapiesitzungen angewendet wurde. Insbesondere kommt bei dem von Bucci dargestellten empirisch untersuchten Fall die von Mergenthaler und Bucci (1993) entwickelte computerbasierte referentielle Aktivität (CRA) zum Einsatz. Zusätzlich werden von Mergenthaler (1996, 1997) entwichelte Emotions-Abstraktions-Muster verwendet, die aus zwei computerisierten Wörterbüchern bestehen (Emotionale Tönung, ET & Abstraktion, AB). „Um der Einschränkung auf Transkripte als Datenquelle begrifflich gerecht zu werden, wird hier Emotion als „Emotionale Tönung" (emotional tone) eines Textes verstanden. Betrachtet werden also Äußerungen oder Wörter, die geeignet sind, Emotionen zum Ausdruck zu bringen, die aber nicht notwendigerweise im Augenblick des Aussprechens mit physiologischen Korrelation wie Schweißausbruch, Herzklopfen, Erröten oder Ähnlichem erlebt werden müssen." (Mergenthaler 2002, S. 302) Die Abstraktion beschreibt Mergenthaler folgerndermaßen: „*Abstraktion* wird oft dann gebraucht, wenn Gefühle, Zustände und Seinsweisen nicht erlebnisnah beschrieben, sondern eher distanziert reflektiert werden. Bezogen auf die psychoanalytische Situation können wir also erwarten, dass dann, wenn Patienten sich selbst oder ihre Beziehung zu anderen überdenken, sie sich nicht nur kognitiv, sondern auch sprachlich zunehmend des Mittels der *Abstraktion* bedienen werden." (Mergenthaler 2002, S. 303)

Die Instrumente ET, AB, RA und CRA sind geeignet, den von Bucci entwickelten Referentiellen Zyklus abzubilden. Im Rahmen des referentiellen Zyklus repräsentieren diese Messinstrumente (bzw. Kombinationen davon) verschiedene Phasen des Zyklus. Die drei Phasen des Referentiellen Zyklus sind:

1. Subsymbolische Phase: Die PatientIn ist hier dominiert von sensorischen und somatischen Reizen. Diese Phase ist gekennzeichnet durch relativ geringe Klarheit und Spezifizität betreffend RA, hohe ET und geringe CRA bzw. AB. Die Vorgänge in dieser Phase sind durch linguistische Mittel am schwierigsten zu erfassen, da die sensorischen, viszeralen und motorischen Erfahrungen meist direkt durch Gesichtsausdruck bzw. Körperbewegungen repräsentiert sind. Videoaufnahmen bzw. das Anhören von Tonbandaufnahmen (im Unterschied zu den Transkripten) können eingesetzt werden um diese Daten zu erfassen. Mergenthaler definiert diese Phase in seinem Therapeutischen Zyklusmodell als *Experiencing*.
2. Symbolisierungsphase: alle vier Skalen der RA sind hoch; diese Phase ist durch Narrative charakterisiert, durch Erzählungen von Träumen, Erinnerungen, Episoden. Diese Phase entspricht in Mergenthalers Modell ungefähr dem *Connecting*.
3. Reflexion & Verifikation: Die Person reflektiert über die Bedeutung der Narrative, die erzählt wurden, es kommt zu neuen Verknüpfungen mit dem Verbalsystem, und der Diskurs wird eher mitgeteilt; CRA geht hier eher zurück, Konkretheit und Bildhaftigkeit gehen zurück. ET und AB

steigen eher an, die PatientIn benennt die emotionale Erfahrung, die sie in der narrativen Phase „ausgespielt“ hat, es kommt zu einer emotionalen Einsicht. Bei Mergenthaler wird auch diese Phase *Reflecting* genannt.

Mergenthalers Modell kennt eine vierte Phase, *Relaxing*, die durch geringe ET und geringe AB gekennzeichnet ist: „Man könnte diesen Zustand als „Entspannung“ bezeichnen, da er weder von Leidensdruck noch von therapeutischer Arbeit geprägt ist. Aus psychodynamischer Sicht können dies aber auch Momente sein, die von Abwehr geprägt sind, Momente, in denen schmerzhafte ebenso wie lustvolle Erfahrungen zugelassen werden.“ (Mergenthaler 2002, S. 304)

Der Referentielle Zyklus kann sowohl in Makro- als auch in Mikroanalysen des Prozesses untersucht werden. Die Mikroanalyse erlaubt eine synchronische Darstellung der mentalen Vorgänge und Ereignisse, die durch die Messungen erfasst werden können.

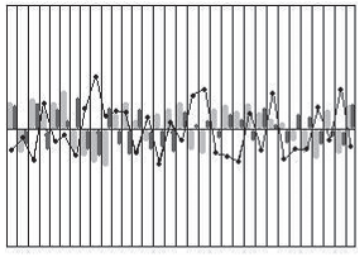


Abbildung 1: Schematische Skizze einer Darstellung aus (Bucci 1997); die Felder entsprechen von links nach rechts den Wortblöcken, auf die die Messinstrumente angewendet werden; die Höhe der Balken und Punkte gibt die Abweichungen der Messungen vom Durchschnitt wieder (z. B.: Punkte – CRA, hellgraue Balken AB, dunkelgraue Balken ET)

Die Abbildung veranschaulicht mögliche Verlaufsformen der Messungen von ET, AB und CRA. Es handelt sich um eine schematische Rekonstruktion einer Abbildung aus Bucci (1997), die ihrerseits die Maße einer psychoanalytischen Behandlung darstellt, die auf Tonband aufgenommen wurde. Einige der Aufnahmen wurden transkribiert, und konnten durch die Computeranalyse erfasst werden.

Das hier präsentierte Schema gibt nicht die tatsächlichen Werte der empirischen Untersuchung wieder, wie sie in (Bucci 1997) vorgestellt wird, sondern dient zur Veranschaulichung der empirischen Vorgehensweise. Ebenso wie es möglich ist, durch solche Abbildungen einen ganzen Behandlungsabschnitt darzustellen, ist es auch möglich, die Rede während einer einzelnen therapeutischen Sitzung in Wortblöcke zu unterteilen, und so die Verlaufsformen – „mikroskopisch“ – im Rahmen einer einzelnen Sitzung zu untersuchen. Im Folgenden soll eine solche Mikroanalyse einer einzelnen Sitzung aus (Bucci 1997) vorgestellt werden. Dabei umfasste ein Block 150 Wörter, wodurch sich für diese Sitzung 30 Wortblöcke ergaben. Für jeden Wortblock wurden

Messungen durchgeführt, die Verlaufsformen der Instrumente während der Sitzung konnten dadurch, wie in der Abbildung verdeutlicht, dargestellt werden. Die Patientin (Mrs. C) war sechs Jahre lang fünf Sitzungen pro Woche in Psychoanalyse (insgesamt 1114 Sitzungen). Sie war eine junge verheiratete Frau, die schwere sexuelle Probleme in ihrer Ehe erlebte, und darüber hinaus über generelle Gefühle der Angst, Unzufriedenheit in der Arbeit und in ihren persönlichen Beziehungen berichtete. Die im Folgenden vorgestellte Sitzung zeigte den höchsten kombinierten Wert aller drei Skalen – ET, AB und CRA. Die Sitzung wurde für eine Mikroanalyse ausgewählt, weil die Chancen groß waren, dass aufgrund der hohen Werte alle drei Phasen des Referentiellen Zylus identifiziert werden konnten. Der Analytiker spricht in dieser Sitzung sehr wenig, nur in den Blöcken 8 und 12, und kurz in Block 20, sowie später in den Blöcken 27 und 28. Das ist etwas unter dem Durchschnitt seiner Interventionen während der Behandlung.

Wie Bucci ausführt (1997, S. 286) verläuft diese Sitzung im Sinne einer „guten Stunde" wie sie Kris (1956) beschrieben hat. Die Stunde beginnt nicht übermäßig günstig; nach den Messinstrumenten passiert nur wenig in den ersten 15 oder 20 Minuten. Die Patientin erzählt von ihren Gefühlen der Zurückweisung durch ihre Mutter; sie sagt, dass sie Angst hat, ihre Wut auf ihre Mutter nicht kontrollieren zu können.

„In Wortblock 12 fragt der Analytiker:

A: Was wollen Sie tun?

Die Patientin antwortet lebhaft, wie der hohe ET-Wert reflektiert:

P: Ihr irgendetwas Entsetzliches sagen, irgendetwas nach ihr werfen oder etwas zerbrechen, für Unruhe sorgen…Ich würde sie gerne angreifen, ihr auf irgendeine Art auch weh tun." (Bucci 1997, S. 287)

Darauf folgt eine Serie von Narrativen, cirka von Block 15 bis 25. Dabei geht es zu Beginn um eine Situation, wo sie einen Mann sah, und bei dem Gedanken, mit ihm zu tanzen, vor Angst wie gelähmt war, später jedoch mit ihm tanzte und sich dabei gut amüsierte, weil „er als Führender wild und stark genug war, also habe ich Dinge gemacht, die ich andernfalls nicht gewagt hätte." (S. 287)

Wie die darauf folgenden Sequenzen zeigen, kann diese Episode leicht als Referenz auf die Beziehung mit dem Analytiker erkannt werden. Sie berichtet von einem Traum – immer noch im Sinne von Kris' „guter Stunde", und auch den Mustern des referentiellen Zyklus folgend. Sie war auf einer Versammlung, wo auch getanzt wurde. Der Analytiker war dort und sagte ihr, dass er wisse, was sie tut, und dass sie besser aufhören sollte. Diese Episode führte zu einem Film, den sie kürzlich sah, über ein Mädchen, das geistig frei sein wollte, dann zu anderen Assoziationen, schließlich erzählte sie von Ängsten, alleingelassen und zurückgewiesen zu werden. Träume sind charakteristisch für hohe RA Werte.

Den Höchstwerten der RA folgend, interveniert der Analytiker durch eine Frage in Block 27 (1997, S. 287):

„A: Sie sagten, dass, ähm, ich in dem Traum zu Ihnen gesagt habe, in der Tat, „Sie wissen was Sie da tun, hören Sie damit auf." Ja? Was war es?

P: Was Sie gesagt haben?

A: Worauf hat sich das bezogen? Erinnern Sie sich daran?

P: Ich glaube, ich war sozusagen, äh, ich habe mich mehr und mehr hingekauert, habe meine Hände aufs Gesicht gelegt, und mein Gesicht verborgen.

A: Ah, darauf habe ich mich also bezogen."

Die Patientin fährt fort und erzählt für die verbleibende Sitzung großteils alleine. Sie sagt, dass sie sich verstanden, umsorgt und gut behandelt fühlt. Jedoch wird ihre Rede zunehmend abstrakt. Sie versucht die Bedeutung davon zu erforschen, dass der Analytiker in ihrem Traum auftauchte, und ihre Gefühle darüber; sie fühlt sich nicht wohl dabei, dass der Analytiker in ihrem Traum war, dass „der Analytiker bloß auf der Ebene einer Phantasie wichtig für mich wurde". Zur selben Zeit hat sie ein Gefühl der Freiheit, dass sie sagen kann, was sie denkt. Sie hat dieses Gefühl eher wenn sie daran denkt, in der Behandlung zu sein, als wenn sie wirklich dort ist. Sie spricht darüber, sich selbst zu täuschen, sie misstraut allem, was sie sagt.

Man sieht in dieser Sitzung die Eröffnung eines Zyklus, mit emotionaler Erregung, angezeigt durch eine hohe ET, die dann zu Narrativen führt, über einen Unfall, einen Traum, und der Beschreibung eines Films, die zu einem hohen Wert in CRA führt. Die kurze Frage des Analytikers in Wortblock 12 könnte dazu beigetragen haben diese Narrative auszulösen. Optimalerweise, dem Modell des Referentiellen Zyklus folgend, würden auf die Sequenz der Narrative mit hohen CRA-Werten begleitende Anstiege von ET und AB folgen, die emotionale Einsicht anzeigen. In der besprochenen Sitzung folgen jedoch bloß hohe Werte in AB, während die ET niedrig ist, was auf Reflexion ohne Verbindung mit Emotionen hindeutet. Die Patientin ist verstrickt in grüblerische Zweifel über die Gefühle, die aufgekommen sind, anstatt durch die Gefühle weiterzukommen. Sie bewegt sich weg von der Verbindung mit emotionaler Erfahrung, und zieht sich auch vom Analytiker zurück. Bis zu einem gewissen Grad ist sie in der Lage, diesen Rückzug zu bemerken und zu reflektieren.

Schlussbemerkung

Buccis Forschung zeigt auch sehr anschaulich, dass psychoanalytische empirische Forschung nicht bloß eine hypothesenüberprüfende Disziplin, sondern ebenfalls eine hypothesengenerierende Disziplin ist. Neue, für die Erkenntnis des Mentalen und für die klinische Behandlung wichtige Fragestellungen können anhand empirisch erhobener Daten abgeleitet und erfasst werden. Anhand der Abbildung, die einen Eindruck vermittelt, wie die erhobenen Messdaten zur Darstellung gebracht werden, lässt sich nachvollziehen, wie solche neuen Fragestellungen auftauchen können. Zum Beispiel könnte die Identifizierung von Regelmäßigkeiten in den Messdaten zu Postulaten über Regelmäßigkeiten der intrapsychischen Verarbeitung von Emotionen führen. Durch die kombinierte und wiederholte Anwendung von Messinstrumenten können so neue Zusammenhänge zwischen den Daten er-

kennbar werden. Insbesondere die Kombination der von Bucci entwickelten, den Sprachstil betreffenden Messinstrumente mit anderen, die inhaltlichen Aspekte der Rede erfassenden Verfahren, wie das von Bucci ebenfalls einbezogene *Core Conflictual Relationship Theme* (CCRT; Luborsky & Crits-Cristoph 1988, 1990; Luborsky et al. 1993), erlauben Schlüsse, die ihrerseits als Basis für die Entwicklung neuer Hypothesen dienen.

Bibliographie

Brakel, L.A.W. (2004). Der Primärvorgang: Experimentelle Evidenz für a-rationale Organisationsprinzipien und ein philosophischer Fall a-rationaler Referenz. In *Psychoanalyse im Dialog der Wissenschaften. Anglo-amerikanische Perspektiven. Band 2*, hg. P. Giampieri-Deutsch. Stuttgart: Kohlhammer, S. 143–171.

Bucci, W. (1993). The development of emotional meaning in free association. In *Hierarchical Concepts in Psychoanalysis: Theory, Research and Clinical Practice*, hg. A. Wilson & J.E. Gedo. New York: Guilford Press, S. 3–47.

Bucci, W. (1995). The power of the narrative: A multiple code account. In *Emotion, Disclosure and Health*, hg. J.W. Pennebaker. Washington, D.C.: American Psychological Association, S. 71–92.

Bucci, W. (1997). *Psychoanalysis and Cognitive Science. A Multiple-Code Theory.* New York: Guilford Press.

Bucci, W. (2004). Kognitionswissenschaften und Psychoanalyse: Neue Perspektiven zur Multiple-Code-Theorie. In *Psychoanalyse im Dialog der Wissenschaften. Anglo-amerikanische Perspektiven. Band 2*, hg. P. Giampieri-Deutsch. Stuttgart: Kohlhammer, S. 95–113.

Bucci, W., Kabasakalian-McKay, R. & the RA Research Group (1992). *Instructions for Scoring Referential Activity (RA) in Transcripts of Spoken Narrative Texts.* Ulm: Ulmer Textbank.

Freud, S. (1905c). *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten. G.W.* 6.

Giampieri-Deutsch, P. (1992). Freuds Theorie in der zeitgenössischen Kunst. In *Kontinuität und Identität*, hg. P. Weibel, C. Steinle & G. Pochat. Wien: Böhlau Verlag, S. 331–342.

Giampieri-Deutsch, P., Hg. (2002a). *Psychoanalyse im Dialog der Wissenschaften. Europäische Perspektiven.* Bd. 1. Stuttgart: Kohlhammer.

Giampieri-Deutsch, P. (2002b). Die psychoanalytische Theorie des Mentalen und die analytische Philosophie des Geistes. In *Psychoanalyse im Dialog der Wissenschaften. Europäische Perspektiven.* Bd. 1, hg. P. Giampieri-Deutsch. Stuttgart: Kohlhammer, S. 58–75.

Giampieri-Deutsch, P., Hg. (2004a). *Psychoanalyse im Dialog der Wissenschaften. Amerikanische Perspektiven.* Bd. 2. Stuttgart: Kohlhammer.

Giampieri-Deutsch, P. (2004b). Auswirkungen der Kooperation zwischen der analytischen Philosophie des Geistes und der Psychoanalyse auf die empirische psychoanalytische Forschung. In *Psychoanalyse im Dialog der Wissenschaften. Amerikanische Perspektiven.* Bd. 2, hg. P. Giampieri-Deutsch. Stuttgart: Kohlhammer, S. 80–91.

Giampieri-Deutsch, P. (2004c). Vorlesung „Zum Bewusstsein und zur Erste-Person-Perspektive in der Psychoanalyse, in der analytischen Philosophie des Geistes und in den empirischen Wissenschaften. Teil 2". Institut für Philosophie, Universität Wien, Sommersemester 2004.

Giampieri-Deutsch, P., Hg. (2005a). *Psychoanalysis as an Empirical, Interdisciplinary Science. Collected Papers on Contemporary Psychoanalytic Research.* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Giampieri-Deutsch, P., Hg. (2005b). Approaching contemporary psychoanalytic research. In *Psychoanalysis as an Empirical, Interdisciplinary Science. Collected Papers on Contemporary Psychoanalytic Research*, hg. P. Giampieri-Deutsch. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Grünbaum, A. (1984). *Die Grundlagen der Psychoanalyse. Eine philosophische Kritik*. Stuttgart: Reclam 1988.

Krause, R. (2002). Psychoanalytische Affektforschung: Anwendungen auf die psychoanalytische klinische Arbeit. In *Psychoanalyse im Dialog der Wissenschaften. Band 1*, hg. P. Giampieri-Deutsch. Stuttgart: Kohlhammer, S. 273–286.

Kris, E. (1956). On some vicissitudes of insight in psychoanalysis. *International Journal of Psycho-Analysis* 37: 445–455.

Stiles, W.B., Elliot, R., Firth-Cozens, J.A., Llewelyn, S.P., Margison, F.R., Shapiro, D.A. & Hardy, G. (1990). Assimilation of problematic experiences by clients in psychotherapy. *Psychotherapy* 27: 411–420.

Honos-Webb, L., Surko, M. & Stiles, W.B. (1998). Manual for Rating Assimilation in Psychotherapy: February 1998 Version. Oxford, OH: Miami University.

Honos-Webb, L., Surko, M., Stiles, W.B. & Greenberg, L.S. (1999). Assimilation of Voices in Psychotherapy: The Case of Jan. *Journal of Counseling Psychology* 46(4): 448–460.

Horowitz, M.J. (1987). *States of Mind. Configurational Analysis of Individual Psychology*. New York, London: Plenum.

Horowitz, M.J. (1991). States, schemas, and control: General theories for psychotherapy integration. *Journal of Psychotherapy Integration* 2: 85–102.

Luborsky, L., Barber, J.P., Binder, J., Curtis, J., Dahl, H., Horowitz, L.M., Horowitz, M., Perry, J.C. & Schacht, T. (1993). Transference-related measures: A new class based on psychotherapy sessions. In *Psychodynamic Treatment Research*, ed. N. Miller, L. Luborsky, J. Barber & J. Docherty. New York: Basic Books, S. 326–341.

Luborsky, L. & Crits-Cristoph, P. (1988). The assessment of transference by the CCRT method. In *Psychoanalytic Process Research Strategies*, ed. H. Dahl, H. Kaechele & H. Thomae. New York: Springer Verlag, S. 99–108.

Luborsky, L. & Crits-Cristoph, P. (1990). *Understanding transference: The CCRT method*. New York: Basic Books.

Mergenthaler, E. (1996). Emotion-Abstraction Patterns in verbatim protocols: A new way of describing psychotherapeutic processes. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 64: 1306–1318.

Mergenthaler, E. (1997). *Emotions-/Abstraktions-Muster in Verbatimprotokollen*. Frankfurt am Main: VAS-Verlag für Akademische Schriften.

Mergenthaler, E. (2002). Psychoanalytische Prozessforschung: Emotions-/ Abstraktions-Muster und das therapeutische Zyklusmodell zur Untersuchung von Veränderungsprozessen. In *Psychoanalyse im Dialog der Wissenschaften. Europäische Perspektiven. Band 1*, hg. P. Giampieri-Deutsch. Stuttgart: Kohlhammer, S. 301–315.

Mergenthaler, E. & Bucci, W. (1993). *Computer-Assisted Procedures for Analyzing Verbal Data in Psychotherapy Research*. Paper presented at the 24th Annual International Meeting of the Society for Psychotherapy Research, Pittsburgh, PA.

Shevrin, H. (2004). Die experimentelle Untersuchung von unbewusstem Konflikt, unbewusstem Affekt und unbewusster Signalangst. In *Psychoanalyse im Dialog der Wissenschaften. Anglo-amerikanische Perspektiven. Band 2*, hg. P. Giampieri-Deutsch. Stuttgart: Kohlhammer, S. 114–142.

Stiles, W.B., Meshot, C.M., Anderson, T.M. & Sloan, W.W. (1992). Assimilation of problematic experiences: The case of John Jones. *Psychotherapy Research* 2: 81–101.

Stiles, W.B., Morrison, L.A., Harper, H., Shapiro, D.A., Haw, S.K. & Firth-Cozens, J. (1991). Longitudinal study of assimilation in exploratory psychotherapy. *Psychotherapy* 28: 195–206.

Strunk, W., Jr. & White, E.B. (1972), *The Elements of Style*. New York: The Macmillan Co.

Westen, D. & Gabbard, G.O. (2002). Developments in cognitive neuroscience: I. Conflict, compromise, and connectionism. *Journal of the American Association of Psychoanalysis* 50: 53–98.

Yeomans, F., Clarkin, J.F. & Kernberg, O. (2002). *A Primer for Transference-Focused Psychotherapy for Borderline Personality Disorder*. New York: Jason Aronson.

Katsuhito Inoue (Osaka)

Die metaphysische Systemlehre im Neo-Konfuzianismus bei *Zhūzǐ*

I. Das Hauptmerkmal der Systemlehre des Neo-Konfuzianismus

Der Neo-Konfuzianismus in der Song-Zeit wurde von *Zhōu Lián-xī* (周濂溪, 1017–1073), *Chéng Míng-dào* (程明道, 1032–1085), *Chéng Yī-chuān* (程伊川, 1033–1170), *Zhūzǐ* (朱子 bzw. *Zhūxǐ* 朱熹, 1130–1200) zu einer metaphysischen und ethischen Systemlehre entwickelt. Der originale Konfuzianismus, etabliert von Konfuzius, strebte nach der Verwirklichung der Ethik der edlen, geistig gebildeten Menschen (君子 *jūn-zǐ*), die auch bei der Staatspolitik mitwirken konnten. Nach dem Tode des Konfuzius wurde seine Lehre von Kaiser *Shǐ* (始皇帝) des Qin-Reichs (秦) verfolgt. Die Schriften des Konfuzianismus wurden verbrannt und Anhänger des Konfuzianismus wurden hingerichtet.

In der Zeit des Han-Reichs (漢) nahm die Philosophie des Taoismus eine dominante Rolle bei Intellektuellen ein, wobei die Philosophie des Konfuzianismus in den Hintergrund gerückt wurde. In der darauffolgenden *Zeit der Sechs Reiche* (六朝時代) breitete sich der Buddhismus in China aus. Die originale Ethik des Konfuzianismus, nämlich die Mitmenschlichkeit und Gerechtigkeit, wurde durch die dominanten Einflüsse des Taoismus bzw. des Buddhismus an den Rand gedrängt. Aus diesem Hintergrund entstand der neue Konfuzianismus als die erneuerte Lehre: Sie entwickelte sich als bodenständiges Denken in China als eine Systemlehre für Metaphysik und Ethik. Dies war der Neo-Konfuzianiusmus in der Song-Zeit. Diese Lehre basierte auf der antiken Naturphilosophie in China, *yì-jīng* (易経), und entfaltete sich als eine kosmologische Entwicklungslehre für das ganze Universum. Ihre Theorie stützte sich auf die herkömmliche Lehre von *yì-jīng* und gestaltete die *Aktivität der fünf Urstoffe alles Seienden auf dem harmonischen Gegensatzpaar yīn und yáng* (陰陽五行; fünf Urstoffe: Holz, Feuer, Erde, Metall u. Wasser). Außerdem gründete sich die neo-konfuzianische Systemlehre auf die sogenannten *vier wichtigen Schriften des originalen Konfuzianismus*: „*Lún-y*“ (論語, Gespräch zur Erörterung der Wahrheit von Konfuzius), „*Menzius*“ (孟子, Aussagen und Erörterung über die Wahrheit von Menzius), „*Dà-xué*“ (大学, Lehre zur universellen Wahrheit), „*Zhōng-yōng*“ (中庸, *Die Mitte der ausgewogenen Wahrheit). All das orientierte sich an der Vollziehung der ethischen Praxis. Diese umfassende Systemlehre des Neo-Konfuzianismus hatte gegenüber der systematischen Philosophie des Huayen-*(華厳 Kegon-) Buddhismus und auch noch dem Zen, einer der dominantesten Schulen des chinesischen Buddhismus, eine bedeutende Position. Zugleich hat der Neo-Konfuzianismus die systematische Seinslehre der buddhistischen Huayen-Philosophie und auch noch einen Teil der taoistischen Philosophie ins Zentrum seiner Lehre aufgenommen. Man kann den Neo-Konfuzianismus als eine spekulative Systemlehre in China bezeichnen.

Einerseits vertritt der Neo-Konfuzianismus die so genannten fünf Grundprinzipien der Ethik des originalen Konfuzianismus (五常 *wǔ-cháng*): 1. Mitmenschlichkeit (仁 *rén*), 2. Gerechtigkeit (義 *yì*), 3. Ritualität (礼 *lǐ*: Hochschätzung der gegenseitigen Ehre auf der Beziehungsebene), 4. Hochschätzung des Wissens (智*z hì*), 5. Vertrauen der Mitmenschen auf Beziehungsebenen (信 *xìn*).

Die weiteren fünf Prinzipien für die gesellschaftliche Ethik beziehen sich auf folgende Ebenen des menschlichen Verhältnisses:

1. Verhältnis von Herren und Bediensteten, 2. Verhältnis von Eltern und Kindern, 3. Verhältnis von Ehemann und Ehefrau, 4. Verhältnis zwischen Geschwistern, 5. Verhältnis von Freunden/innen bzw. Kollegen/innen. Auf der einen Seite ist die kategorische Ordnung zum Fördern der harmonischen menschlichen Beziehungen auf verschiedenen Ebenen bemerkbar. Auf der anderen Seite ist unübersehbar, dass folgende metaphysische Idee der ganzen Systemlehre des Neo-Konfuzianismus zugrunde liegt: „*Himmel, Erde und Ich; diese Drei-Einheit stammt aus dem gleichen Ursprung des Kosmos.*" Die Menschheit und die Natur stammen aus dem selben Prinzip. Prinzipien der menschlichen Ethik sind in der Einheit von *Himmel-Erde-Mensch* zu finden. Das Ziel der neo-konfuzianischen Ethik liegt darin, dass sich der Mensch von egoistischem Willen und egoistischer Gier in jeglicher Art ablöst, so dass seine Existenz mit der kosmischen Ordnung von Himmel und Erde vereinigt werden kann. Die Grundlage der menschlichen Ethik ist in der konsequenten Logik des Kosmos und der Natur, *lǐ* (理), zu finden und zu erklären. Die neo-konfuzianische Systemlehre vertritt die Position, dass die Moralität der menschlichen Gesellschaft auf dem *lǐ* begründet werden kann.

1. Das Schema der kosmischen Prinzipien ***tài-jí***

In der Metapysik und Naturphilosophie des Neo-Konfuzianismus sagt man, dass das ursprüngliche Wesen des Universums das Prinzip des absolut Unbeschränkten, *tài-jí* (太極), ist. Dieser Grundgedanke basiert auf der systematischen Darlegung von *Zhōu Lián-xī* (周濂溪). Darin wird behauptet, dass der Ursprung des Universums und alles Seienden frei von jeglicher Fixierung an Substanz ist. Er ist ebenso frei von jeglicher Form bzw. Gestalt. Er hat keinen Ton, keinen Geruch; sein Wesen ist also sinnlich nicht erfassbar. Aus diesem substanzleeren *tài-jí* entsteht das sich bewegende Gegensatzpaar, *yīn* (陰) und *yáng* (陽). In der Vereinigung von *yīn* und *yáng* entsteht *qì* (気)**,** die Kraft des sich selbst Bewegenden. *qì* ist das Erste, das sich selbst bewegt. In dieser selbsttätigen Bewegung ermöglicht das *qì* die Vereinigung der fünf Urstoffe: 1. Holz, 2. Feuer, 3. Erde, 4. Metall, 5. Wasser. Aus der Zusammensetzung und Vereinigung der unterschiedlichen Urstoffe entwickelt sich das Seiende. *Zhūzǐ* versteht das *tài-jí* als das ursprüngliche *lǐ*, das jedem Seienden zugrunde liegt. Charakteristisch lässt sich das *lǐ* aber vom *qì* unterscheiden. *lǐ* ist das erste, *qì* ist das danach Folgende: Bei *Zhūzǐ* ist das Verhältnis von *lǐ* und *qì* hierarchisch geordnet. Diese Reihenfolge ist unaustauschbar. Diese Denkungsart stammt aus dem Prinzip, das von *Chéng*

Yī-chuān (程伊川) vertreten wurde: Die wesentliche Natur aller Dinge (性, *xìng*) und das ursprüngliche Prinzip alles Seienden (*lǐ*) sind in einer untrennbaren Relation. (*xìng* bezieht sich auf *lǐ*; *lǐ* bezieht sich zugleich auf *xìng*.) *Zhūzǐ* vertritt in seiner metaphysischen Systemlehre die Position, dass sich jedes Seiende im Universum in seiner eigenen Art betätigt. Beeinflusst von *Chéng Yī-chuān* betont *Zhūzǐ*, dass *lǐ* ein transzendental-logisches Prinzip ist. An sich ist dieses Prinzip still und unbewegt. Diese Unbewegtheit und Stille des transzendentalen Prinzips *lǐ* wurde in der Schule *Zhūzǐ*s betont. Davon ausgehend entfaltet sich die Lehre *jìng* (敬), dass alles Seiende in einer gegenseitigen Verehrung besteht und dass man mit der Haltung dieser Ehre im Streben nach der eigenen Vollkommenheit sein soll. (Die Ethik aus dem Prinzip *jìng* (敬) erkläre ich später.) Die absolute Stille des *lǐ* bei *Zhūzǐ* schließt keineswegs die Möglichkeit und Verwirklichung der Bewegung aus. Im Gegenteil, das *lǐ* umschließt eine unbegrenzte Potenzialität der Bewegung, indem das *lǐ* selbst unbewegt und still bleibt. „Bewegung in Stille, Stille in Bewegung"; diese bekannte Aussageweise zeigt eben diesen Charakter.

2. Die Relevanz der „dà-xué"
Das Drei-Stadiengesetz und die Acht Grundsätze

Im Neo-Konfuzianismus in der Song-Zeit wurden die vier wichtigen Schriften des originalen Konfuzianismus geschätzt, worunter die „*dà-xué*" als Nachlass des Konfuzius besonders bewertet war. Darin ist das Drei-Stadiengesetz erklärt:

1. einsichtvolles Verstehen der klaren Tugendlehre,
2. ständige Förderung zur Erneuerung des Wissens der Bevölkerung,
3. Praxis zum Streben nach dem höchsten Guten.

Weiteres gibt es im Neo-Konfuzianismus die acht Grundsätze:

1. Erkennen der Existenz jedes Seienden, 2. Streben zum erkennenden Wissen, 3. Ehrlichkeit (im Denken und im Verhalten), 4. Haltung des richtigen Geistes, 5. Ordnen des eigenen Lebens, 6. Ordnen des eigenen Hauses, 7. Ordnung des Staates und 8. Frieden der Erde.

Besonders in den letztgenannten vier Grundsätzen zeigt sich, dass die Zurückhaltung des egoistischen Willens jedes Individuums auf einer breiteren Ebene der gesellschaftlichen Ethik hochgeschätzt wird. In Japan beeinflusste diese Grundidee auf die Gestaltung des *bushidō*, des ethischen Weges für *bushi* (*samurai*). Es ging darum, wie ein *bushi* in der Öffentlichkeit seine Pflicht erfüllt und wie er seiner Verantwortung auf verschiedenen Ebenen nachkommen soll. Der sogenannte ***bushidō*** wurde seit dem Ende des 19. Jhdts. in den Ländern des Westens bekannt gemacht. Es ist zu bemerken, dass dieser „*Weg des ethischen Lebens*" seine Quelle zum Großteil im Neo-Konfuzianismus hatte. In der Position des Neo-Konfuzianismus wurde betont, dass ihre Ethik stets auf Praxis in der Welt bezogen ist. In diesem Sinne stand die neo-konfuzianische Ethik der des Buddhismus entgegen. Seitens

der Neo-Konfuzianer musste die buddhistische Ethik kritisiert werden, und zwar folgendermaßen: „Die klösterliche Gemeinschaft von Buddhisten steht außerhalb des weltlichen Lebens; sie lässt sich von der Ethik der allgemeinen Gesellschaft isolieren." Ebenso kritisierten Neo-Konfuzianer die Position des Taoismus: „Die taoistischen Prinzipien wie *wú-wèi* (無為, Handeln des Nicht-Handelns, Verzicht auf gewaltiges und egozentrisches Handeln)*, zì-rǎn* (自然, das So-Sein der gegebenen Natur jedes Seienden) u. a. sind dem Fortschritt der Zivilisation der menschlichen Gesellschaft sinnwidrig."

*3. Haltung des Geistes im Streben nach dem Prinzip der höchsten Tugend Das Streben nach dem **lǐ***

Das Prinzip der neo-konfuzianischen Ethik aus der Song-Zeit hat ihre Richtlinie in der Grundthese von *Chéng Yī-chuān*: *xìng* und *lǐ* in einer untrennbaren Relation. *xìng* (性) umfasst die Prinzipien, dass jedem einzelnen Menschen ein *lǐ* (理) für seine eigene Existenz innewohnt. Unter dem *xìng* gibt es die zwei Kategorien:

1. Das *ursprünglich-universelle* Wesen der Menschheit aus der Natur und
2. das Wesen aus der Gemütsanlage *jedes einzelnen* Seienden.

Die beiden Kategorien sind entgegengesetzt. Die erstrebenswerte Aufgabe der Ethik der Menschheit liegt darin, dass jeder Einzelne seine ihm innewohnende, subjektive Gemütsanlage (ad 2.) selbst korrigiert, so dass sie auf die ursprüngliche Naturanlage, nämlich auf das „universelle Wesen der ganzen Menschheit aus der Natur" (ad. 1.), zurückgeführt werden kann. Dieses ursprünglich-universelle Wesen ist das ursprüngliche Gute. Unsere Gier, die sich an bloßer Sinnlichkeit und Egozentrik orientiert, muss beseitigt werden. Erst dann leuchtet unsere Fähigkeit zum Wissen der klaren Tugend auf. (Siehe hierzu „*dà-xué*".) Der Sinn der neo-konfuzianischen Ethik, die „Haltung des Geistes im Streben nach der höchsten Tugend und Verehrung alles Seienden" zeigt sich eben darin. *Zhūzǐ* sagt, dass das universell-allgemeine Wesen der Menschheit aus der Natur" im folgenden Zustand gezeigt wird: In dem Zeitpunkt, wenn noch keine bestimmte, an egozentrischer Gier orientierte Gemütsanlage aktiviert ist, erscheint das ursprüngliche Wesen der menschlichen Natur. Dieser Terminus, „*das sich noch nicht Aktivierende*" befindet sich in der Schrift des Konfuzianismus, „Die Mitte der ausgewogenen Wahrheit". Daher wird der Gedanke manchmal wie folgt bezeichnet: „*die Mitte des sich noch nicht Aktivierenden* (Subjektivismus)". Dies ist der Zustand, in dem verschiedene Emotionen wie Freude, Zorn, Trauer oder Genuss *noch nicht* erscheinen. Dieser ist als das (ur-reine) Wesen der Natur des Menschen verstanden. Dieses Wesen ist absolut still und liegt in der Mitte der ausgewogenen Wahrheit, mit anderen Worten zwischen extremen Polen der menschlichen Gefühle jeglicher Art. Wenn sich dieser Zustand der Stille bewegt, geht er in den Zustand der „*bereits geschehenen Gemütsanlage*" über, so dass menschliche Emotionen verschiedener Art in Erscheinung treten.

Das Prinzip für die „Haltung der Tugend“ (居敬 *jū-jìng*)[1] dient dazu, allfällige Faktoren vom „bereits Aktivierten“ zum ursprünglichen Stillstand zu bringen, wobei der Mensch des ursprünglichen Wesens der universell-allgemeinen Natur selbst gewahr wird.

Aber ohne Vermittlung irgendeiner Theorie kann man schwer begreifen, was das *lǐ* in seiner ursprünglichen Natur eigentlich ist. Ohne Anleitung kann man sich auf der Suche nach dem *lǐ* irreführen lassen. Dazu gibt es folgendes Prinzip: „In jedem Lebewesen wie in einem Grashalm, in einem Baum, auch in einem kleinen Insekt ist sein eigenes *lǐ* vorhanden; *lǐ* als das Prinzip seiner eigenen Existenz.“[2] Dabei wird erklärt, dass man das Wesen des Seienden einsichtvoll anschauen kann, und zwar in der Hineinversetzung in die gesehenen Dinge, bevor jegliche subjektive Sichtweise eines Individuums eingeschaltet wird. Man vereinigt sich mit dem Ursprung des Lebens des ganzen Universums. Die ursprüngliche Kraft des Universums ist das Wahre und das Gute. Im Begreifen dieses ursprünglichen Guten leuchtet auch das universell-allgemeine Wesen der menschlichen Natur auf. Hierin zeigt sich das wichtige Prinzip der metaphysisch-ethischen Systemlehre: das „*Streben nach dem lǐ* “. Dieses Streben ist nichts anderes als das „*Erreichen des Wissens für Existenz jedes Seienden*“ (格物致知). Dies ist ein grundlegendes Prinzip, das in der Schrift des Konfuzianismus, „*dà-xué*“, erklärt ist.

So in der Systemlehre *Zhūzǐ*s werden die folgenden beiden Richtlinien für wichtig gehalten: 1. *die Haltung der eigenen Vollkomenheit,* und 2. *das Streben nach dem lǐ* als „Weg der Tugend der geistig gebildeten Menschen“. Dazu gehört die Voraussetzung, dass das *lǐ* der geistigen Ebene und das *lǐ* auf materieller Ebene ursprünglich dasselbe ist.

4. Der Geist des „Strebens nach dem Wissen jedes Seienden“

Der Aktus des „*Strebens nach dem lǐ* “ im Neo-Konfuzianismus wird im Phänomen des unmittelbar Seienden ausgeführt. Dies steht mit dem weiteren Prinzip, dem „*Streben nach dem Wissen für die Existenz jedes Seienden*“, in Zusammenhang. Dabei ist zu bemerken, dass es mit dem *Streben nach dem positiven Wissen* am unmittelbar seienden Phänomen verbunden werden kann. Theoretisch gesehen gab es in der neo-konfuzianischen Systemlehre eine Grundlage, die dazu dient, deduktive Denkweisen der Naturwissenschaft zu rezipieren und zu fördern.

In Japan gibt es einige Exempel dafür: *Kaibara Ekiken* (貝原益軒, 1630–1714) verfasste die „Pflanzenkunde in Japan“. *Miyazaki Yasusada* (宮崎安貞, 1623–1697) verfasste die „Enzyklopädie der Bodenkultur“. *Yamagata Bantō* (山片蟠桃, 1748–1821), *Sakuma Shōzan* (佐久間象山, 1811–1864) sind unter vielen anderen die Gelehrten, die die Naturwissenschaft der Neuzeit aus dem Westen rezipiert und gefördert haben. Dass der Neo-

---

[1] Dieses Tugendprinzip impliziert folgende Grundregel: *Regulierung der egozentrischen Begierde und Verehrung des/der anderen*.

[2] Gesammelte Aussagen *Zhūzǐ*s, Bd. 15.

Konfuzianismus zur Modernisierung der Gesellschaft in Japan einige Beiträge leistete, ist ein wichtiger Aspekt. *Lù Xiàng-shān* (陸象山, 1139–1193), ein Gelehrter der Song-Zeit in China, zeigte einen umfassenden Charakter der neo-konfuzianischen Systemlehre, und zwar mit dem Ausspruch: „Alles phänomenale Seiende im Universum gehört zum Bereich des Wissens unseres Neo-Konfuzianismus."

Betrachtet man die *Haiku*-Dichtkunst von *Matsuo Bashō* (松尾芭蕉 1644–1694) in Japan, so lassen sich seine Kunsttheorie und Kunstphilosophie in dominanten Einflüssen des Zen-Buddhismus und des Taoismus von *Zhuāngzǐ* (莊子) erkennen. Diese Interpretation wird häufig vertreten und auch nach den Ländern des Westens überliefert. In jüngster Zeit gibt es aber eine kritische Sichtweise, dass diese Interpretation z. T. einseitig gewesen sei. In Anbetracht der geistigen Strömung der damaligen Gesellschaft kann man wohl darauf hinweisen, dass die bekannte Aussage von Bashō – „*Das Wesen von Kiefern lernt man von Kiefern selbst; das Wesen von Bambus lernt man von Bambus selbst.*" – auch Einflüsse aus der Grundkenntnis des Neo-Konfuzianismus enthält, nämlich: aus der des „*Strebens nach dem **lǐ** für die Existenz jedes Seienden*".

*5. Die Reihenfolge von **lǐ** und **qì** bei **Zhūzǐ** und ihre Gegenposition*

Zhūzǐ hat das Bezugsverhältnis von *lǐ* (理) und *qì* (気) mit folgender Grundregel aufgefasst: „*lǐ* geht vor; *qì* folgt nach." Hier wird die Transzendentalität des *lǐ* hervorgehoben, wobei das *qì* als empirisches Faktum dem *lǐ* untergeordnet ist. Zu diesem spekulativen Charakter der Philosophie *Zhūzǐ*s entstanden wohl ihre Gegenthesen. Sie vertraten die Meinung, dass das *lǐ* keineswegs spekulatives Prinzip jenseits des Lebens ist, sondern dass das *lǐ* sich mitten im Phänomen der empirischen Welt befindet. *lǐ* unterstützt *qì* als empirische Erscheinung. Aus dieser Denkweise entstand der Aspekt, dass *lǐ* und *qì* keineswegs dualistisch behandelt werden können. Diese Position vertrat *Lù Xiàng-shān* (陸象山). Am Anfang des 16. Jhdts. wandten sich einige Kritiker gegen die Position *Zhūzǐ*s: *Luó Qīn-shùn* (羅欽順, 1465–1547), *Wáng Yáng-míng* (王陽明, 1472–1528) u. a. Das war in der Mitte der Ming-Zeit in China. Gegenüber der spekulativen Metaphysik *Zhūzǐ*s vertraten sie die Philosophie des Phänomens des Seienden, *qì* (気).

In der Neuzeit in Japan (*Tokugawa*-Zeit) wurde der Neo-Konfuzianismus als staatlich anerkannte Wissenschaft gefördert. Trotz der Bezeichnung der „Lehre *Zhūzǐ*s" hat der japanische Neo-Konfuzianismus von vornherein die Grundzüge der Schule *Wáng Yáng-míng* übernommen. Anstelle der spekulativen Metaphysik des *lǐ* schätzte man die praktisch orientierte Ethik in der Lebenswelt. Die Mentalität der Japaner wird manchmal mit folgendem Merkmal beschrieben: „Man denkt und handelt je nach der gegebenen Situation."

Selbst *Wáng Yáng-míng* war im „Streben nach dem Prinzip *lǐ*" *Zhūzǐ*s an eine Grenze gestoßen. Kritisch sah er an der Lehre *Zhūzǐ*s, dass die beiden metaphysischen Prinzipien, das Wesen der Natur (性, *xìng*) und das

ursprüngliche Prinzip aller Dinge (理, *lǐ*), sich in einem gegensätzlichen Verhältnis befinden. Dagegen vertrat Wáng Yáng-míng seine eigene Position: Der Geist des Menschen (心, *xīn*) *vermittelt unmittelbar* das *lǐ*, das Prinzip aller Dinge. Weiters vertrat er die Meinung, dass das Wissen des Guten (das Gewahren des Guten) für wichtig gehalten werden muss. Er gestaltete seine eigene Lehre, dass das zentrale Prinzip *Zhūzǐs*, „Streben nach dem Wissen der Existenz jedes Seienden" (格物致知) andersartig gelesen und dementsprechend andersartig interpretiert werden soll, und zwar: „*Durch die Realisierung des guten Wissens ordnet man die Existenz jedes Seienden*."

Zum Erkennen des ursprünglichen Prinzips *lǐ* hat *Zhūzǐ* das meditative Stillsitzen geschätzt. Demgegenüber sagt *Wáng Yáng-míng*, dass die Beziehung von *lǐ* und *qì* im Streben nach dem *vereinigten Wissen und Handeln* ergriffen werden kann. Ebensosehr hat er die Relevanz der *Handlungspraxis zum Erreichen der Einheit von Wissen und Handeln* (知行合一) vertreten.

II. Das Hauptmerkmal der metaphysischen Systemlehre des Neo-Konfuzianismus

Es wird in der Metaphysik des Neo-Konfuzianismus behauptet, dass *lǐ*, das ursprüngliche Prinzip alles Seienden, transzendental ist, während jedes einzelne Seiende an diesem Prinzip *lǐ* in seiner eigenen Art und Weise *teilhat*. In der Schule *Zhūzǐs* wird behauptet, dass *lǐ*, welches jedem Seienden innewohnt, je nach der gegebenen Situation aktiviert werden kann. In dem Moment tritt das *lǐ* als aktuelle Erscheinung in den Vordergrund. Dies bezeichnet man mit folgendem Stichwort: die „*Teil-Habe des lǐ an jedem partikularen Seienden*". Diese Idee hat beträchtliche Einflüsse auf die Geistesströmung in der Song-Zeit in China. Parallel dazu breitete sich in derselben Zeit der *dialogische Zen-Buddhismus* mit seiner *Kōan*-Praxis aus. Dies hatte ebenfalls einen dominanten Einfluss auf die intellektuelle Schicht in der chinesischen Gesellschaft. Alle diese Denkungsarten basierten auf der breiten geschichtlichen Ebene der chinesischen Philosophie, worunter die Philosophie des *Huayen*-(華厳 *Kegon*-)Buddhismus auch mit ihrer eigenen Systemlehre einen wichtigen Platz einnimmt. Ihre Grundidee lässt sich stichwortartig wie folgt darstellen: „*lǐ* (理) als transzendierendes Prinzip und *shì* (事) als ontisch-reales Seiendes; beide befinden sich in gegenseitiger Verschmelzung. Auch jedes Seiende im Phänomen der Welt ist mit einem anderen in einer gegenseitigen Stützung und Verschmelzung." Diese Logik über das Bezugsverhältnis von Transzendentalität und Weltimmanenz hat an der neo-konfuzianischen Systemlehre einen entsprechenden Anteil. Mit anderen Worten ist die Relation von Transzendentalität und Weltimmanenz die „*Logik für die unmittelbar daseiende Vermittlung vom Wesen* (体, *tǐ*) *und seiner empirischen Aktivität* (用, *yòng*)".

Zhūzǐ sagte dazu: „Das Ursprüngliche ist das Wesen des *dào* (道, Weg der universellen Wahrheit). Wer den Sinn des *dào* gründlich begreift, der verkörpert die Aktivität des *dào*."[3]

In „Gesammelte Aussagen *Zhūzǐs*", Kap. 1, Abs. 1 steht:

> „In der Grundtheorie des Gegensatzpaares von *yīn* und *yáng* kann man sagen, dass die empirische Aktivität (用, *yòng*) auf der Seite des *yáng* liegt, während das Wesen des Seienden (体, *tǐ*) auf der Seite *yīn* liegt. Außerdem: Die Aktivität und Stille dieses Gegensatzpaares ist unbegrenzt. *yīn* und *yáng* sind ohne Anfang und ohne Ende. Es darf keine hierarchische Ordnung zwischen *yīn* und *yáng* geben; kein Teil dieses Gegensatzpaares hat Vorrang."

Manchmal sagt man, dass die Gemütsanlage jedes Seienden (性, ***xìng***) zum Prinzip des Wesens (体, *tǐ*) gehört, während die Emotion (情, *qíng*) zum Aktivitätsprinzip (用, *yòng*) gehört.

Eigentlich wird diese Logik für das Bezugsverhältnis des transzendentalen Wesens des Seienden (*tǐ*) und seiner empirischen Aktivität (*yòng*) in der Philosophie des Buddhismus häufig verwendet. Den historischen Ursprung dieser Prinzipien kann man in der Schrift des Mönches *Zhào* (肇法師, 374–414) (肇論, „Lehre des Mönches *Zhào*") finden. Der Gelehrte *Tāng Yòng-dān* (湯用彤) kommentiert dazu:

„Von der Zeit des *Yi* und *Jin* bis hin zur Zeit der beiden Reiche des Nordens und Südens (3.–6. Jhdt.) entstanden in der Gelehrtenwelt in China verschiedene heterodoxe Meinungen. Es gab Streitgespräche darüber. Dem äußeren Anschein nach ist der Verlauf der Geschichte ziemlich kompliziert. Inhaltlich gesehen ging es meistens darum, wie die Prinzipien des Wesens des Seienden (*tǐ*) und dessen Aktivität (*yòng*) interpretiert werden können."[4]

Es heißt, dass die Schrift „*daijō kishinron*" (大乘起信論, „Vom Ursprung des Wissens und Glaubens des Mahayana-Buddhismus") vom indischen Autor *Ashvaghosha* verfasst wurde. Ins Chinesische wurde sie von *Zhēn-dì* (真諦) übersetzt. Die Schrift war zwischen dem 5. und dem 6. Jhdt. erschienen. Allerdings fehlt dazu die Originalschrift des Sanskrit. Es wird daher vermutet, dass sie eigentlich von (einem) chinesischen Autor(en) verfasst und herausgegeben wurde, während sie nur formell mit einem „originalen Autor aus Indien" betitelt wurde. In dieser Schrift wird folgende Position dargelegt: Die so genannte Lehre der Buddha-Natur (*tathāgata garbha*) vertritt die Meinung, dass in jedem einzelnen Seienden ein unbegrenztes Potential, *buddha* (Mensch, der zu einer universellen Wahrheit erwacht ist) zu werden,

---

[3] *Zhūzǐ*, „Anleitung zur Schrift des Konfuzius, „Die Mitte der ausgewogenen Wahrheit", Kap. 1.

[4] „Die Geschichte des Buddhismus in China – mit besonderer Berücksichtigung der Zeiten von *Han*, *Yi,* dem östlichen und dem westlichen *Jin*, der beiden Reiche des Südens und Nordens", hrsg. von *Tāng Yòng-dān*, Taipei 1955, S. 333. Siehe hierzu: *Shimada Kenji*, „Zur Geschichte der Prinzipien von *tǐ* und *yòng*", in: „Gesammelte Schriften der Geschichtswissenschaft des Buddhismus", Festschrift für Dr. *Tsukamoto*, hrsg. von der Gemeinschaft für buddhistische Geschichte, Tokyo 1971, S. 426.

verborgen ist. Diese Idee der Buddha-Natur wird in dieser Schrift mit dem Prinzip erklärt, dass das *tathatā*, das So-Sein der Wahrheit, je nach der gegebenen Beziehung der Seienden in empirischer Welt aufleuchtet. Hierzu wird das Verhältnis zwischen dem transzendierenden, unveränderlichen Wesen (*tǐ*) und seiner empirischen Aktivität (*yòng*) beschrieben: Analogisch lässt sich ihr Bezugsverhältnis mit dem von *Wasser und Welle* darstellen. Das Verhältnis vom Wesen des Seienden und seiner Aktivität kann man mit dem von Ursache und Wirkung vergleichen. Analogisch lässt sich das so darstellen, dass das Verhältnis von *Ursache-Wirkung* (jap. *inga*, 因果, sanskr. *hetu-phala*) mit dem des Windes und der daraus resultierenden Wasserwelle zu vergleichen ist. *tǐ* und *yòng*, das Wesen der Dinge und seiner Aktivität, ist mit dem Bezugsverhältnis des immer seienden Wassers (Wasser als Ding-selbst) und seiner Welle als zeitweiliger Erscheinung zu erklären. *tǐ* ist also das Wesentliche, perennierend Unveränderliche, während *yòng* die Erscheinung in der empirischen Welt ist, die vom Wesen ausgeht und die als Funktion des Wesens in Empirie erscheint.

Im Verhältnis von *Ursache-Wirkung* ist sichtlich, dass eine Ursache und ihre Wirkung in den unterschiedlichen beiden Dingen zu finden sind, genauso, wie der Wind als Ursache für die von ihm bewegten Wasserfläche zu verstehen ist. Die entstandene Welle ist die Wirkung, während ihre Ursache außerhalb von ihr, nämlich im Wind, liegt. Das Verhältnis von *tǐ* und *yòng* hingegen ist mit dem Analogon von „*Wasser und seiner Welle*“, also in einer *einheitlichen Relation* erklärt. Man sagt dazu: *tǐ soku yòng*, *yòng soku tǐ* (jap. Leseart, *soku* 即, chines., *jí*: zugleichseiende Bezugnahme der beiden Dinge, die auch als Gegensatzpaar verstanden werden können). Das Wasser und seine Welle sind niemals unterschiedliche Materien. Wasser ist das Ding-selbst, die Welle ist die dazu gehörende Erscheinung. In dieser Weise sind *tǐ* und *yòng* in einer unmittelbaren, sich gegenseitig vermittelnden Relation. Auch wenn der Umfang der Welle größer oder kleiner wird, bleibt das Wesen des Wassers als das *unveränderliche Ding-selbst*. Mit anderen Worten: Das Wesen des Wassers *transzendiert* alle empirischen Erscheinungen (z. B. den unterschiedlichen Umfang der Wellen) und bleibt perennierend unendlich. Zum Wesen des Wassers gehört die Funktion, dass es alles Seiende befeuchten kann: Das ist das *yòng* des Wassers. Diese Funktion ist vom Wesen des Wassers untrennbar.

Nun, betrachtet man *von der Position des Wesens des Wassers aus* die umgebende Situation, so ist folgende Realität klar: *Das Wasser lässt sich selbst nicht befeuchten*, während es alles Seiende befeuchtet. Darin ist das Wasser als *Ding-selbst* und seine eigene *Selbst-Identität* gezeigt. In dieser Weise ist *tǐ*, das Empirische transzendierende Wesen aller Dinge, *eine übergeordnete Einheit* von verschiedenen Funktionen und Erscheinungen (*yòng*). *tǐ* und *yòng* befinden sich in einer doppelseitigen Relation: *Sie sind nicht gleich, jedoch sind sie auf der Ebene der einheitlichen Relation in der gegenseitigen Vermittlung; in diesem Sinne sind sie un-unterschiedlich.* Das Wasser als Ding-selbst ist perennierend; es ist das empirische Transzendierende. Diese Transzendentalität liegt aber nicht jenseits des Horizontes von empirischer Erscheinung. Ich mache darauf aufmerksam,

dass sie eine Transzendentalität ist, die doch *mitten in der Weltimmanenz* bleibt. Das, was Empirisches transzendiert, behält seine Selbst-Identität als transzendentales Ding-selbst, während es sich mit verschiedenen Funktionen und Aktivitäten selbst entwickelt. Dieser Entwicklungsvorgang ist in jeder Erscheinung des empirischen Daseienden ersichtlich. Die Logik von *tǐ* und *yòng* ist sozusagen die *daseiende Transzendentalität mitten in der Weltimmanenz*.

Die Frage bleibt offen, ob diese Grundidee von *tǐ* und *yòng* aus der buddhistischen Philosophie stammte oder ob ihr Prototypon eigentlich im Konfuzianismus vorhanden war. Dieser Punkt ist noch umstritten. *Shimada Kenji* (島田虔次) sagt:

> „Im Christentum ist der Gedanke der *creatio ex nihilo* bekannt. Dabei ist Gott, das absolute und das höchste Urwesen, welches personifiziert werden kann, als die Ursache aller Ursachen dargestellt. Die von Gott geschaffene Welt ist die Wirkung jener Schöpfung. In der chinesischen Philosophie und Geistesgeschichte hingegen gibt es keinen Gott in der Art und Weise (wie in der jüdischen und christlichen Tradition anerkannt). Meiner Ansicht nach ist die spekulative Philosophie in China, sei es im Konfuzianismus oder im Buddhismus, (gegenüber der jüdischen und der christlichen Tradition) in eine andere Richtung entwickelt: Bei ihnen sind die Transzendenz und Immanenz oder die Transzendentalität und Empirie stets in einer untrennbaren Relation wie *tǐ* und *yòng*, als die *perennierende Transzendentalität mitten in der Weltimmanenz* aufgefasst. Diese Tendenz ist für die chinesische Philosophie wesentlich. Man kann auch sagen, dass sie als eine charakteristische, potentiale Grundlage in ihr immer vorhanden ist."[5]

Ins Deutsche übersetzt von Hisaki HASHI

(Dieser Aufsatz ist eine überarbeitete Fassung des gleichnamigen Vortrages, gehalten im Rahmen der „Denkwerkstatt für vergleichende Philosophie" am 10. März 2005, Institut für Philosophie der Universität Wien; Gestaltung und Leitung: Hisaki HASHI.)

Literaturverzeichnis

(*Namensangabe der Ostasiaten in originaler Reihenfolge, Familienname, Vorname.)

Shushigorui (朱子語類) (Gesammelte Aussagen Zhūzǐs), Taipei 1962.

Zhūzǐs Kinshiroku (近思録), hrsg. von Ichikawa Yasuji, Tokyo 1975.

Tāng Yòng-dān, *Die Geschichte des Buddhismus in China – mit besonderer Berücksichtigung der Zeiten von Han, Yi, dem östlichen und dem westlichen Jin, der beiden Reiche des Südens und Nordens* (湯用彤撰 <漢魏兩晉南北朝佛教史>), Peking 1955.

[5] *Shimada*, „Der Neo-Konfuzianismus bei *Zhūzǐ* und *Wáng Yáng-míng*" Tokyo, 1985, S. 5.

Gesammelte Schriften der Geschichtswissenschaft des Buddhismus, Festschrift für Dr. Tsukamoto, (塚本博士頌壽記念　佛教史學論集), hrsg. von der Gemeinschaft für buddhistische Geschichte, Tokyo 1971.

Shimada Kenji, *Shushigaku to Yōmeigaku* (朱子学と陽明学) (Der Neo-Konfuzianismus bei Zhūzǐ und Wáng Yáng-míng), Tokyo 1985.

Daijyō Kishinron (大乗起信論), hrsg. von Hirakawa Akira, Tokyo 1973.

Açvaghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahayana, by Suzuki Teitarō, Chicago 1983.

The Awakening of Faith Attributed to Aśvaghosha, Translated, with commentary by Hakeda Yoshito, New York & London 1967.

Sōgō Bashō jiten (総合芭蕉事典) (Sachwörterbuch von Bashō), hrsg. von Kuriyama Riichi, Ogata Tsutomu, Yamashita Kazumi, Fukumoto Ichirō, Tokyo 1982.

Haiku Hairon (俳句・俳論) (Haiku u. seine Erzählung), hrsg. von Komiya Toyotaka, Yokoyawa Saburō, Ogata Tsutomu, Tokyo, 1970.

Gianluigi Segalerba (Wien)

Aristoteles' Entdeckung des wahrhaft Allgemeinen *

Inhalt

a) Präambel: Vorhaben, Definitionen und Stellungnahmen.
b) Elemente der Substanz in der *Kategorien-Schrift*.
c) Kontrapunkt: Ontologische Voraussetzungen des Regresses des Dritten Menschen.
d) Zwei konträre ontologische Verfassungen von prädizierten Entitäten in den *Sophistischen Widerlegungen 22*, 178b36–179a10.
e) Zur Unterscheidung zwischen Einzeldingen und Universalien in *De Interpretatione 7,* 17a38–17b1.
f) Abschluss: Ideen als widersprüchliche Entitäten und die Unangemessenheit der früheren Auffassungen der Universalien in *Metaphysik My 9,* 1086a31–b13.
g) Bibliographie.

---

* Die hier vorgelegte Arbeit ist aus der Überarbeitung eines Textes entstanden, den ich am Institut für Philosophie der Universität zu Wien am 17. Mai 2006 anlässlich eines Vortrages vorlegte. Der Titel des Vortrages lautete: „Aristoteles' ontologische Entdeckung des wahrhaft Allgemeinen". Dem Institut für Philosophie bin ich für die mir gegebene Gelegenheit, den erwähnten Vortrag zu halten, zu aufrichtigem Dank verpflichtet. Der Vortrag wollte einen Überblick über die Ergebnisse verschaffen, die ich als Stipendiat des Österreichischen Fonds zur Förderung der Wissenschaftlichen Forschung im Rahmen des Lise-Meitner-Programms bis dahin erlangt hatte. Die Änderungen, die im Vergleich mit der ursprünglichen Fassung durchgeführt worden sind, betreffen hauptsächlich die Präambel, die in einem gewissen Maße erweitert worden ist.
Ich möchte mich hiermit bei Herrn Doktor Wilhelm Schwabe vom Institut für Philosophie der Universität zu Wien für die sprachlichen Korrekturen und für die inhaltlichen Ratschläge, die er mir sowohl in der Vorbereitung des Textes für den Vortrag wie auch in der Überarbeitung desselben Textes gegeben hat, herzlich bedanken.
Ich übernehme die ganze Verantwortung für den Inhalt der Thesen, die ich in dieser Studie erörtern werde, und für die die deutsche Sprache betreffenden Fehler, die ich in dieser Studie trotz der mir großherzig geleisteten Hilfe dennoch begangen habe.
Zusätzliche Materialien und Erklärungen über die Themen und Probleme, mit welchen ich mich in dieser Arbeit auseinander setzen werde, sind in den beiden Aufsätzen „Numerische Einheit als ontologisches Kriterium. Zur Unterscheidung der Entitäten bei Aristoteles" und „Eins neben den vielen Dingen und Eins bei den vielen Dingen: Anzeichen einer alternativen Ontologie in Aristoteles" – deren genaue Angaben in der am Ende dieser Auslegung beigefügten Bibliographie geliefert werden – schon zu finden. Überdies arbeite ich seit einiger Zeit an zwei Monographien, die die Substanz respektive die Universalien betreffen: Diese Monographien werden voraussichtlich in Form von autonomen Bänden veröffentlicht.

a) Präambel: Vorhaben, Definitionen und Stellungnahmen.

Dieser Vortrag wird zu zeigen versuchen, dass die beiden von Aristoteles nachdrücklich befürworteten Unterscheidungen, einerseits zwischen erster Substanz und zweiter Substanz, wie wir es in der *Kategorien-Schrift* lesen, und andererseits zwischen Substanz und Allgemeinem, wie wir es in mehreren Büchern der *Metaphysik* und in einigen weiteren Schriften finden[1], dass diese Unterscheidungen weitgehend parallel laufen und einander decken. Insbesondere zielen beide Unterscheidungen darauf ab, eine Vervielfältigung der Einzelentitäten zu verhindern: Damit soll der Plan des Aristoteles nicht darin situiert werden, eine Vervielfältigung der Entitäten überhaupt zu verhindern, sondern ausschließlich eine Vervielfältigung der Einzelentitäten; diese Spezifikation wird sich im Laufe dieser Studie erklären lassen und dementsprechend als unabdingbar erweisen.

Zugleich ist das sichtbare Ziel des Aristoteles, dem Allgemeinen den notwendigen ontologischen Raum und eine sichere Legitimation zu verschaffen: Das Allgemeine wird in die korrekte Ontologie eingeführt dadurch, dass es an den richtigen Platz zugewiesen wird; ausschließlich eine richtig interpretierte Entität darf als gerechtfertigt, als legitimiert und insofern als tatsächlich in die Ontologie eingeführt angesehen werden: Das Allgemeine hält daher dank und nur dank der Operation der Bestimmung seiner eigenen Merkmale und dank der Befreiung aus den mit seiner eigenen Natur inkompatiblen Kennzeichen Einzug[2].

---

[1] Für die generelle Unterscheidung zwischen Konkretisierungen, welche die Einzelentitäten der Realität ausmachen und in welche die Substanzen einzuschließen sind, und Entitäten, welche von den Konkretisierungen ausgesagt werden und an sich selbst keine Instantiationen bilden, kann man die nachstehenden Stellen sehen: *Kategorien-Schrift 2*, 1a20–b9, *5*, 3b10–23; *Sophistische Widerlegungen 22*, 178b36–179a10; *Erste Analytiken I* 27, 43a25–36; *Zweite Analytiken I* 11, 77a5–9, *I* 24, 85b15–22; *Metaphysik Beta* 4, 999b33–1000a1, *Beta* 6, 1003a5–12, *Zeta* 13, 1038b8–16, *Zeta* 13, 1038b30–1039a3, *Zeta* 16, 1040b16–1041a5, *Iota* 2, 1053b9–24.

[2] Dieser Punkt könnte – falls er nicht von der angemessenen Erläuterung begleitet wäre – zum Missverständnis führen, dass das Allgemeine von Aristoteles als eine Entität angesehen würde, welche vom menschlichen Intellekt erschaffen wäre. Diese ist meiner Ansicht nach nicht der Plan des Aristoteles: Das Allgemeine wird in die Ontologie in dem Sinne eingeführt, dass seine Existenz und seine richtigen Merkmale anvisiert, beobachtet, festgestellt, registriert – und somit nicht erfunden – werden; sowohl die Existenz des Allgemeinen wie auch dessen Merkmale sind ganz unabhängig von der Operation der Anerkennung durch den Intellekt da. Das Allgemeine bildet, mit anderen Worten, eine Entität, welche eigentlich ganz abgesehen von ihrem tatsächlichen Gedacht-Werden oder Erkannt-Werden durch den Intellekt existiert (wenngleich – dies muss immer bedacht werden – es nicht auf der Ebene der Einzelentitäten existiert. Denn das Allgemeine ist keine Einzelentität, sondern stellt ein Programm für die Charakteristiken dar, welche eine Einzelentität in sich selbst realisiert). Das Allgemeine ist demgemäß keine Entität, welche vom Intellekt konstruiert wird und welche nicht da wäre, falls der Intellekt sie nicht konstruierte oder, anders gesagt, ersönne. Vielleicht sollte man sich bezüglich der Operation des Aristoteles in Sachen Universalien so ausdrücken: Das Bewusstsein einesteils der Existenz der Universalien und der ihnen mit

Zweite Substanzen und Universalien[3] gehören der Realität an, obgleich sie nicht derjenigen Ebene der Realität angehören, welche den Konkretisierungen von Eigenschaften zuzuschreiben ist; daher bilden sowohl die Einzelentitäten einerseits wie auch die Universalien und die zweiten Substanzen andrerseits Aspekte oder Bestandteile der Realität: Das Unternehmen des Aristoteles lässt sich in diesem Sinne als die Wiedergabe einer Ontologie erachten, welche nicht nur Einzelentitäten vorsieht, sondern auch Entitäten, welche als (biologische) Programme[4] für den Realisierungsprozess in den Einzelentitäten existieren, einbezieht.

Recht gebührenden Merkmale und andernteils der Irrtümlichkeit der Ideen hält im Werke des Aristoteles Einzug; sonach wird – strikt gesagt – nicht die Existenz des Allgemeinen an sich selbst in die Ontologie eingeführt. Denn diese Existenz liegt schon vor. Eigentlich wird von Aristoteles nicht die Ontologie in ihrer Sachlichkeit modifiziert – denn diese besteht an sich selbst –, sondern die Auffassung, die man von der Ontologie hat: Von einer Ontologie der Idee geht man in eine Ontologie der Universalien bewusst über. Nicht das Allgemeine wird schließlich geboren – denn dieses existiert vor seiner Entdeckung durch den Intellekt – sondern das Bewusstsein des Allgemeinen und dessen Existenz.

3 Zweite Substanzen und Universalien sind zweifelsohne miteinander verwandte Entitäten, denn eine zweite Substanz ist ein Allgemeines (dazu siehe auch Fußnote 59, worin ich die Gründe für den Einschluss der zweiten Substanzen in den Umfang der Universalien entfalte); es ist allerdings umgehend darauf hinzuweisen, dass zwar die zweiten Substanzen als allgemeine Entitäten gelten und gelten können, dass sie jedoch das ganze Feld der Universalien nicht ausschöpfen: Eine zweite Substanz wie „Mensch“ ist gewiss ein Allgemeines; ein Allgemeines wie „einer Winkelsumme von zwei Rechten gleich“ ist hingegen keine zweite Substanz. Die Menge der zweiten Substanzen ist, mit anderen Worten, in der Menge der Universalien eingeschlossen oder, anders gesagt, der Umfang des Allgemeinen ist weiter als der Umfang der zweiten Substanzen; eine zweite Substanz könnte als ein Allgemeines definiert werden, welches ausschließlich diejenigen biologischen Eigenschaften betrifft, die die Essenz einer ersten Substanz tatsächlich ausmachen (in diesem Sinne bilden Mensch und Sinnenwesen Exempel für die zweiten Substanzen, denn sie manifestieren die Essenz einer ersten Substanz; zweibeinig stellt hingegen kein adäquates Beispiel für eine zweite Substanz deshalb, weil zweibeinig die Essenz einer ersten Substanz nicht offenbart).

4 Diese These lässt sich auch auf folgende Weise formulieren: Die natürlichen Arten und Gattungen existieren; sie entsprechen nicht einer rein subjektiven Klassifizierung des Intellektes; der Intellekt findet die Arten und Gattungen, er erfindet sie nicht. Die biologischen Einzelentitäten bringen in sich selbst bestimmte Programme oder, anders gesagt, Naturen hervor, welche jeweils der Beschaffenheit gleichkommen, die von jedem Mitglied der in Betracht gezogenen Art eben als Mitglied dieser Art aufgewiesen wird: Die Einzelentität „Mensch“ bewerkstelligt zum Beispiel in sich selbst in den verschiedenen Phasen ihrer eigenen Entwicklung das biologische Programm, welches jeglichem Element der Art „Mensch“ zukommt. Die den Arten und Gattungen entsprechenden Universalien wie Mensch und Sinnenwesen dienen dazu, eine Einzelentität an eine bestimmte Art und Gattung zuzuweisen und dieser Einzelentität die besondere Beschaffenheit zuzuschreiben, die derjenigen Beschaffenheit gleichkommt, welche die Bedingung für die Angehörigkeit zu einer Art und Gattung bestimmt und welche die Eigenschaft bildet, die die jeweils entsprechende Art oder Gattung kennzeichnet.

Ein Text, welcher in dieser Erörterung zitiert werden wird, ist die Schrift „*De Ideis*“. Bezüglich dieser Schrift, welche in der Aristotelesforschung bisher nur wenig beachtet wird – oder wenigstens nicht in dem Maße, das dieser Text meinem Ermessen nach verdienen würde –, muss erklärt werden, dass es sich zwar um einen verloren gegangenen Text handelt, dessen Inhalte jedoch im Kommentar des Alexanders von Aphrodisias zu Aristoteles' *Metaphysik* paraphrasiert werden: Darin will Alexander sich auf jenen Passus *Metaphysik Alpha* 9, 990b9–17 beziehen, in dem Aristoteles einige Argumente zur Existenz der Ideen[5] aufzählt und auf die Folgen – wie zum Beispiel den Regress des Dritten Menschen – hindeutet, welche von diesen Argumenten hervorgerufen werden. Aristoteles legt dennoch in diesem Passus der *Metaphysik* weder die Logik der erwähnten Argumente noch seine eigene Kritik an denselben Argumenten dar, die ihrerseits das Eintreten dieser Folgen beweisen sollte: Es mutet diesbezüglich so an, als erachtete Aristoteles sowohl dieselben Argumente wie auch seine eigene Kritik für schon genügend bekannt, so dass er nicht brauchte, sie zu wiederholen. Eben in *De Ideis* hatte Aristoteles gleichwohl diese Argumente und die einschlägige Kritik ausführlich entwickelt, weshalb Alexander sie in seinem Kommentar darüber eingehend referiert. Alexander verschafft uns hiermit Einblick in einen heute verlorenen wichtigen Text, der wahrscheinlich zu den frühesten Schriften gehört, die Aristoteles verfasst hat.

Diese Schrift wird von mir verwendet aus dem Grunde, weil ich der Meinung bin, dass eine sehr starke Kontinuität zwischen den ontologischen Auffassungen, die von Aristoteles in diesem Text vertreten werden, und den Auffassungen, welche von Aristoteles in späteren Texten entfaltet werden, gilt. Diese Kontinuität lässt sich z. B. bezüglich der Entitäten ersehen, welche die Wissenschaften als Objekte ihrer eigenen Untersuchung haben, da diese Entitäten von Aristoteles in der Schrift „*De Ideis*“ innerhalb des Argumentes der Wissenschaften in den gemeinsamen Entitäten, in späteren Texten wie *Metaphysik Beta* 6, 1003a13–15 und *De Anima II* 5, 417b22–24 in den allgemeinen Entitäten individuiert werden[6]; dieselbe Kontinuität lässt sich weiterhin bezüglich des Status der Entitäten erblicken, die von einer Pluralität prädiziert werden, welche nie als getrennte Entitäten bewertet werden können, wie es einerseits in der Schrift „*De Ideis*“ in der Kritik am Argument des Eins über vielen Dingen und andererseits in *Metaphysik Zeta* 13 und *Zeta* 16 deutlich in Erscheinung tritt. Zahlreiche Aspekte, welche die spätere ontologische, epistemologische und logische Spekulation des Aristoteles kennzeichnen, haben demgemäß schon in der Schrift „*De Ideis*“ eine bestimmte Reife und Entwicklung erworben; dementsprechend lassen sich viele Äußerungen des Aristoteles, welche zum Beispiel in der *Metaphysik* zum Ausdruck gebracht werden und welche sich auf die Inkompatibilität

---

[5] Er erwähnt das Argument der Wissenschaften, das Argument des Eins über vielen Dingen, das Argument vom Denken her, das Argument aus den Bezüglichen und die Argumente, welche den Regress des Dritten Menschen verursachen.

[6] Zwischen gemeinsamen Entitäten und allgemeinen Entitäten besteht eine enge Verbindung, wie es in der Fußnote 57 dargelegt wird.

zwischen Getrennt-Sein und Allgemeinem beziehen, mit Hilfe der Schrift „*De Ideis*“ besser verstehen und auslegen, und damit in eine gesamte ontologische Strategie einarbeiten.

Um die wichtigsten Konzepte, welche dieser Arbeit zugrunde liegen, zu erklären, so dass möglichst wenige Missverständnisse hervorgerufen werden, will ich fürs erste die Definitionen der stufenartigen Ontologie und der typologischen Ontologie erläutern. Denn diese ontologischen Konstellationen betreffen jeweils die Art und Weise der Ontologie, die Aristoteles vermieden wissen will, und die Art und Weise der Ontologie, die Aristoteles durchzusetzen beabsichtigt.

i) Ich verstehe unter dem Konzept „stufenartige Ontologie“ jene bestimmte ontologische Konstellation, die sich grundsätzlich durch die folgenden Charakteristiken auszeichnet:

a) Sie vertritt die Existenz von Abstufungen in Bezug auf den Grad der Verwirklichung einer und derselben bestimmten Eigenschaft[7].
b) Sie vertritt neben der Anwesenheit der oben erwähnten Abstufung auch die Existenz eines unabhängig existierenden Vorbildes, welches seinerseits die jeweils betreffende Eigenschaft in vollkommener Weise ist[8].

---

[7] Unter „Eigenschaft“ wird in diesem Kontext ausschließlich die tatsächliche Beschaffenheit einer Entität verstanden: Das Mensch-Sein entspricht in diesem Sinne einer Eigenschaft, eben da Mensch-Sein eine biologische und infolgedessen eine reale Beschaffenheit bildet; „Nicht-Mensch“ stellt hingegen ein vom Intellekt erfundenes Charakteristikum dar und wird insofern innerhalb dieser Studie nicht als eine Eigenschaft angesehen oder, anders gesagt, nicht als ein Beispiel für eine Eigenschaft verwendet. Mit anderen Worten: In dieser Studie gilt als Eigenschaft nur eine reale Eigenschaft.

[8] Hinsichtlich des hierdurch zur Sprache kommenden Konzeptes der stufenartigen Ontologie ist unabdingbar zu präzisieren, dass die Differenz zwischen der Ewigkeit des unbewegten Bewegenden und der Vergänglichkeit der irdischen Entitäten in diese Art von stufenartiger Ontologie nicht einbegriffen wird. Wenn in dieser Studie der Begriff von stufenartiger Ontologie benützt wird, wird hiermit ausschließlich auf die Existenz einerseits eines Vorbildes für eine Eigenschaft (oder, anders gesagt, auf ein Vorbild, das mit der Eigenschaft zusammenfällt) und andererseits eines Abbildes oder einer Reihe von minderwertigen Abbildern derselben Eigenschaft Bezug genommen: Eine Eigenschaft wird in Form eines unerreichbaren Vorbildes interpretiert, an welchem die Entitäten der wahrnehmbaren Realität nur teilhaben können und im Vergleich mit welchem dieselben Entitäten immer Unvollkommenheiten aufweisen. Meine Konzeption der stufenartigen Ontologie betrifft dementsprechend allein die unterschiedlichen Stufen in der Realisierung einer und derselben jeweils eine Anzahl von Entitäten kennzeichnenden Eigenschaft. Dieser Punkt kann deutlicher werden, wenn man bedenkt, dass eine Entität als Abbild einer anderen Entität definiert wird, falls sie eine oder mehrere Eigenschaften des Vorbildes abbildet (in der hier angenommenen Konzeption der stufenartigen Ontologie wird immer von nur einer Eigenschaft, die abgebildet wird, die Rede sein); die irdischen Entitäten stellen in diesem Sinne keine Abbilder des unbewegten Bewegenden dar. Denn viel zu verschieden sind die Eigenschaften, welche den irdischen Entitäten einesteils und dem unbewegten Bewegenden andernteils meiner Ansicht nach in der aris-

Diesbezüglich möchte ich die nachstehenden Präzisierungen anfügen:

1. Es sind in dieser determinierten Art von stufenartiger Ontologie immer die wahrnehmbaren Entitäten, welche als schwächere Abbilder eines seinerseits vollkommenen Vorbildes abgewertet werden. Die ganze Sphäre der wahrnehmbaren Realität wird als eine nicht authentische Realität erachtet.
2. Die unterschiedlichen Vorbilder, welche ihrerseits jeweils einer bestimmten Eigenschaft entsprechen (jede einzelne Eigenschaft wird nämlich als ein unabhängig existierendes Vorbild gedacht) und deren Existenz von der Existenz, welche den wahrnehmbaren Entitäten zukommt, unabhängig ist, bilden die einzige authentische Realität; ausschließlich die Realität der Vorbilder in ihrer Gesamtheit wird demgemäß als eine authentische Realität angesehen[9]. Die Realität, welche den Abbildern zusteht, ist demgegenüber eine ärmere Realität.
3. Die Existenz von Vorbildern ist keine innerhalb dieser Konzeption der stufenartigen Ontologie unbedeutende Bedingung. Denn wenn zwar Stufen in der Realisierung einer Eigenschaft vorlägen, dennoch die Eigenschaften nicht als unabhängig existierende Vorbilder aufgefasst wären und infolgedessen nicht eine

totelischen Perspektive zukommen. Diese Erklärung will jeglichem Einwand vorbeugen, dass die stufenartige Ontologie auch den Unterschied zwischen unbewegtem Bewegenden und irdischen Entitäten einbeziehe oder einbeziehen solle (diese Diversität würde z. B. in der Ewigkeit des unbewegten Bewegenden und hinwieder in der Sterblichkeit der anderen Entitäten liegen), so dass auch die aristotelische für eine stufenartige Ontologie zu erachten sei: Ich verwende in dieser Arbeit dieses letztere Konzept der stufenartigen Ontologie nicht, denn die Stufen in der Verwirklichung einer Eigenschaft in verschiedenen Entitäten betreffen in meiner Deutung der stufenartigen Ontologie die nämliche Eigenschaft; ausschließlich Stufen innerhalb derselben Eigenschaft dürfen miteinander verglichen werden (als Beispiele für diese Eigenschaften können „Mensch-Sein“ oder „Gleich-Sein“ erwähnt werden).

[9] Das in diesem Zusammenhang vorgelegte Konzept der stufenartigen Ontologie entspricht nicht demjenigen der „Scala Naturae“ (Stufenleiter der Natur), welches zum Beispiel in Bezug auf die unterschiedlichen Arten von Seelen je nach der Erweiterung ihrer eigenen Fähigkeiten hervortreten könnte: Von der Seele der Pflanzen über die Seele der Sinnenwesen bis zur Seele der Menschen vermag man tatsächlich einer Entwicklung und Erweiterung der Fähigkeiten beizuwohnen, welche diesen Seelen zueigen sind (die Seele der Pflanzen hat nur die Ernährungsfähigkeit, die Seele allesamt Sinnenwesen besitzt die unterschiedlichen Wahrnehmungsfähigkeiten, die Seele der Menschen weist auch die Erkenntnisfähigkeit auf, welche zum Beispiel sich in eine theoretische und eine erzeugende Wissenschaft übertragen lässt). Die Stufenleiter der Natur sieht Entwicklungen von verschiedenen Fähigkeiten in einem gesamten Gefüge vor (die Seele und seine Veranlagungen können eben ein Beispiel dafür repräsentieren); das von mir gebrauchte Konzept der stufenartigen Ontologie betrifft dagegen ausschließlich die unterschiedlichen Stufen in der Realisierung einer einzigen und bestimmten Eigenschaft.

im Unterschied zur Erfahrungsrealität authentische Realität bildeten, würde die sich damit ergebende Konstellation überhaupt nicht mit der soeben festgelegten Konzeption der stufenartigen Ontologie korrespondieren; dazu ist das Vertreten der Existenz einer authentischen Realität erforderlich.

Als tragender Eckpfeiler dieser ontologischen Konstellation soll das Verhältnis Vorbild / Abbilder gelten[10].

Diese Konstellation lässt sich meiner Ansicht nach auf die Ontologie anwenden, welche von den Gegnern des Aristoteles – die als Anhänger des Platonismus gelten sollen – in der Schrift „*De Ideis*" befürwortet wird: In dieser Schrift kommt die Idee als das Vorbild heraus, während die Erfahrungsentitäten als Abbilder der Ideen geschildert werden. Das ganze Argument aus den Bezüglichen kann die Gültigkeit dieser Anwendung bezeugen: Es erweist sich in diesem Sinne als besonders aufklärend dessen Stelle *De Ideis* 83.20–22, worin es deutlich behauptet wird, dass das die Ideen am meisten auszeichnende Merkmal darin besteht, dass sie Vorbilder sind, welche in primärer Weise sind.

ii) Unter dem Begriff „typologische Ontologie" verstehe ich in dieser Studie jene Art Ontologie, welche die Einzelentitäten wie z. B. der individuelle Mensch als Konkretisierungen einer Eigenschaft ansieht, die ihrerseits die Essenz dieser nämlichen Einzelentitäten ausmacht. Im Zentrum dieser Ontologie steht folglich eine Reihe von Eigenschaften, die in Einzelentitäten instantiiert werden und die weder selbständig noch unabhängig von diesen Einzelentitäten existieren können. Mindestens manche der Entitäten dieser Ontologie werden auf der Basis ihres Instantiation-Seins[11] oder

---

[10] Wollte man die vorliegende Konzeption der stufenartigen Ontologie mit einem bestimmten Sachverhalt unbedingt vergleichen, dürfte man diese Konzeption an diejenige besondere Konzeption wahrscheinlich annähern, welche dem Argument „e gradibus" zueigen ist und welche diesem Argument zugrunde liegt, das seinerseits einen Beweis zur Existenz Gottes darstellen will. In diesem Argument wird die Existenz Gottes durch die Anwesenheit einer Stufenartigkeit in der Vollkommenheit der unterschiedlichen Entitäten und ihrer Eigenschaften bewiesen; die Stufenartigkeit soll die Schlussfolgerung zur tatsächlichen Existenz gerade einer vollkommenen Entität rechtfertigen: Wenn eine Hierarchie oder, anders gesagt, eine Stufenfolge im Grad der Vollkommenheit der Entitäten und der verschiedenen Eigenschaften (z. B. Gerecht-Seins, Gut-Seins, Weise-Seins und so weiter) bestehen, existiert folglich eine Entität, welche an sich selbst die Vollkommenheit jeder Eigenschaft verkörpert. In der für diese Studie angenommenen Konzeption der stufenartigen Ontologie wird jede Eigenschaft mit einem Vorbild, nämlich der Idee gleichgestellt: Jede Idee verkörpert eine unterschiedliche Eigenschaft, und jede Idee gilt als Vorbild für eine verschiedene Gruppe von Abbildern, die eine Sorte „Schatten" von der Idee repräsentieren. Im Argument „e gradibus" vereinigt Gott in sich selbst durch seine Vollkommenheit alle Eigenschaften: Jegliche Eigenschaft findet seine vorbildhafte Realisierung in Gott; allesamt zusätzliche Konkretisierungen derselben Eigenschaften sind ihrerseits schwächere Instantiationen dieser Eigenschaften.

[11] Dieses Merkmal bringt das Merkmal „Numerisch-Eins-Sein" mit sich.

Nicht-Instantiation-Seins[12] differenziert: In dieser Konstellation bildet die Einzelentität „Sokrates" die Instantiation der Wesen-Eigenschaft „Mensch-Sein", während das Allgemeine „Mensch", welches von sämtlichen Einzelentitäten der Art „Mensch" ausgesagt wird, selbst keine Instantiation der Eigenschaft „Mensch-Sein" bildet. Die Eigenschaften werden hierin nicht als Vorbilder interpretiert: Sie stellen ausschließlich Programme dar, welche ihre Realisierung in den Einzelentitäten finden; sie gebieten dementsprechend über keine unabhängige Existenz[13]. Jede Entität, welche eine Instantiation bildet, ist numerisch eine; jede Entität, welche keine Instantiationen ist, ist hingegen nicht numerisch eine. Die in der Kategorie der Substanz aufscheinenden Instantiationen der jeweils in Betracht gezogenen Wesen-Eigenschaft bilden gleichwertige Verwirklichungen dieser selben Eigenschaft, denn kein Mensch der gegebenen Pluralität von Menschen konkretisiert die Eigenschaft „Mensch-Sein" besser als ein anderer Mensch[14]; das jeweilige Allgemeine hängt mit der dazugehörigen Eigenschaft zusammen und teilt den unterschiedlichen Instantiationen, von denen es affirmativ ausgesagt wird, die Eigenschaft zu[15] (es muss allerdings darauf verwiesen werden, dass das Allgemeine in einigen aristotelischen Texten mit jener Eigenschaft, welche eben durch das Allgemeine den Einzelentitäten zugewiesen wird, zumindest dem Anscheine nach koinzidiert[16]). In dieser Konstellation bildet das Verhältnis Instantiation – Eigenschaft das Traggerüst.

Diese Konstellation darf meinem Ermessen nach auf die Ontologie appliziert werden, deren grundlegende Organisation Aristoteles durch die im Passus *Kategorien-Schrift 5*, 3b10–23 dargelegte Unterscheidung zwischen erster Substanz als einem Dieses Etwas – und somit als einer Konkretisierung – einesteils und zweiter Substanz als einem Qualitativen – und sonach als Programm zur Realisierung in den ersten Substanzen – andernteils entfaltet.

In Bezug auf die Interpretation der Schrift „*De Ideis*" in der aristotelischen Perspektive empfiehlt es sich, einzugestehen, dass ich im Vergleich mit den Studien von Gail Fine zu dieser Schrift – obzwar ich diese Studien ständig benützt habe und obwohl diese Studien zu meinem Verständnis der Probleme dieses Textes in entscheidender Weise beigetragen haben – dazu

---

[12] Dieses Merkmal schließt das Numerisch-Eins-Sein aus.

[13] Die Eigenschaft „Mensch-Sein" ist in diesem Gefüge ein biologisches Programm – und somit keine Instantiation – welches, wenn es konkretisiert wird, der Existenz einer Einzelentität mit einer bestimmten biologischen Entwicklung gleichkommt: Diese Art Eigenschaft ist demgemäß an sich selbst keine Konkretisierung, sondern stellt ein Programm dar, welches von einer Einzelentität in sich selbst befolgt und bewerkstelligt wird.

[14] Diese Gleichwertigkeit bezieht sich ausschließlich auf die Art und Weise der Realisierung der biologischen Eigenschaft „Mensch-Sein"; sie berücksichtigt nicht metaphorische oder ethische Bedeutungen dieser Eigenschaft selbst.

[15] Zum Beispiel entspricht das Allgemeine „Mensch" der Eigenschaft „Mensch-Sein" und teilt den vielfachen Instantiationen, von denen es affirmativ ausgesagt wird, die Eigenschaft „Mensch-Sein" zu.

[16] Hierüber siehe das ganze Kapitel *Zweite Analytiken I* 4.

neige, die Kritik des Aristoteles an den ontologischen Auffassungen Platons als radikaler einzuschätzen, als es bei Fine der Fall ist: Kurz gesagt, wenn Fine unter anderem meint, Aristoteles wolle gegen die Ideen hauptsächlich nur einwenden, dass sie getrennt seien, während er in vielen anderen Punkten mit dieser Lehre Platons grundsätzlich übereinstimme[17], bin ich hingegen der Meinung – darin schließe ich mich der Interpretationsstrategie von Leszl an –, dass die Kritik des Aristoteles als eine härtere zu interpretieren ist, und zwar in dem Sinne, dass Aristoteles die Ideen im Großen und Ganzen ablehnt, da er sie als absolut widersprüchliche Entitäten bewertet, die er durch seine Universalien ersetzen will, wobei er zwischen Allgemeinem und Idee keine eigentlich gemeinsamen Punkte ortet.

Die Universalien, wenn sie richtig gedacht werden, sind nach der Auffassung der Aristoteles etwas grundsätzlich Neues, denn sie sind vorher dermaßen missdeutet worden, dass man nicht von einer tatsächlichen Präsenz und Anerkennung der Universalien in den früheren Ontologien sprechen darf; man hat infolgedessen in den früheren Perspektiven von Entitäten gesprochen, welche mit den korrekt interpretierten Universalien nur den Namen gemeinsam haben, und hat dementsprechend gewiss nicht von den wahrhaften Universalien gehandelt.

Eben hinsichtlich jeder beliebigen Bezugnahme auf Platon, welche im Laufe dieser Erörterung gemacht werden könnte, möchte ich umgehend darauf hinweisen, dass es sich immerhin um des Aristoteles Platondeutung, und somit nicht direkt um Platon selbst handeln wird: In diesem Zusammenhang ist nämlich von der aristotelischen Auffassung Platons und eventuell von der Härte seiner Kritik die Rede; unter keinen Umständen darf hingegen diese Darlegung als eine Diskussion über Platon genommen werden.

Da hierneben Aristoteles meiner Ansicht nach als Realist im Verhältnis zur Existenz der Universalien gelten muss dahingehend, dass er die Universalien als der Realität echt angehörende Entitäten ansieht, schlägt sich diese nämliche Ansicht in der Tragweite nieder, welcher der Kritik zu bescheiden ist, die Aristoteles an Platon und an den Ideen ausübt: Diese Kritik soll meiner Auffassung nach so interpretiert werden, dass Aristoteles mit den Universalien eine sich auf der Ebene der realen Entitäten abspielende Alternative zu den Ideen vorschlagen will. Es ist nicht so, dass Aristoteles die Ideen zu Gunsten einer konzeptualistischen Position eliminieren will; es verhält sich desgleichen nicht so, dass Aristoteles ausschließlich die Einzelentitäten als existierende Entitäten einschätzen will[18]: Aristoteles will

---

[17] Hierzu siehe insbesondere den 6. Paragraphen, „*Compresence, knowledge, and separation*“ (Seiten 57–61), im 4. Kapitel, „Platonic Questions“ ihres Buches.

[18] Eigentlich betrachtet Aristoteles, zumindest meinem Ermessen nach, die Ideen als vorbildhafte, selbständig existierende Einzelentitäten: Er streitet ihnen somit den Status von Universalien ab. Die Kritik des Aristoteles an den Ideen ist folglich meiner Einschätzung nach keine Kritik an Universalien, die irrtümlich als tatsächlich existierende Entitäten eingeschätzt würden, wohingegen sie nur als Konzepte interpretiert werden sollten. Diese Interpretationslinie der aristotelischen Auffassung – die ich persönlich nicht teile – ließe sich insofern folgendermaßen formulieren:

nicht sagen, dass, da die Ideen als existierende Entitäten nicht akzeptiert werden können, und da die einzige Weise, die Universalien als echt der Realität angehörende Entitäten zu begreifen, ist, die Universalien als Ideen aufzufassen, dann die Universalien nicht als der Realität tatsächlich angehörende Entitäten, sondern nur als konzeptuelle Entitäten angesehen werden müssen (die Ablehnung der Ideen würde in dieser Perspektive die Ablehnung der Universalien als realen Entitäten mit sich bringen).

Aristoteles will hingegen meiner Ansicht nach sagen, dass die Universalien unter keinen Umständen als Ideen interpretiert werden dürfen: Einesteils dürfen die Ideen nicht als existierende Entitäten akzeptiert werden und andernteils können – und müssen – statt der Ideen die Universalien als existierende Entitäten angenommen werden. Das kritische Manöver des Aristoteles richtet sich, mit anderen Worten, auf die Ebene der Realität und auf die Ebene der Komponenten, der Bestandteile der Realität: Die Ideen können nicht als existierende Entitäten eingeschätzt werden, da sie widersprüchlich sind; statt der Ideen liegen in der Realität die Universalien vor. Die Bestandteile der Ontologie müssen daher in einer alternativen Weise im Vergleich mit der Ontologie der Ideen interpretiert werden.

- Ideen = tatsächlich existierende Universalien (d. h.: keine nur konzeptuellen Entitäten).
- Nein zu den Ideen = Nein zu den tatsächlich existierenden Universalien.

Deswegen:

- Universalien als nur konzeptuelle Entitäten.
  In dieser interpretatorischen Perspektive würde ein Nein zu den Ideen gleichzeitig ein Nein zu den Universalien als der Realität angehörenden Entitäten nach sich ziehen und demgemäß eine konzeptualistische Interpretation der Universalien befördern. Mit dieser Ansicht stimme ich, wie schon angedeutet, meinerseits nicht überein. Die Kritik des Aristoteles an den Ideen liegt meiner Auffassung nach hinwieder darin, dass die Ideen absurde Einzelentitäten sind; sie müssen infolgedessen mit den Universalien ersetzt werden. Zur Wirksamkeit dieser Substitution muss gleichwohl das Allgemeine richtig aufgefasst werden. Die Ideen, welche an sich selbst vorbildhafte Einzelentitäten und keine allgemeinen Entitäten bilden, existieren nicht. In einer korrekten Ontologie existieren sowohl Einzelentitäten, die jedoch eine unterschiedliche Verfassung von derjenigen der Ideen aufweisen, als auch Universalien, die unter keinen Umständen mit den Ideen gleichgestellt werden dürfen.
  Das Vorhaben des Aristoteles ist meiner Meinung nach, mit anderen Worten, nicht ein solches, welches die Ideen und damit die Universalien eliminieren will, auf dass keine allgemeinen Entitäten in der Realität vorliegen und ausschließlich die Einzelentitäten als echt reale Entitäten angesehen werden; das Vorhaben des Aristoteles ist dagegen ein solches, welches die Ideen von der Ontologie entfernen und zugleich den allgemeinen Entitäten den Raum der Realität öffnen und gewähren will. Des Aristoteles Unternehmen ist keine konzeptualistische, sondern eine „realistische" Revolution, insofern als Aristoteles die Interpretation der tatsächlich existierenden Entitäten verändern will: Der Realität gehören nicht die Ideen, sondern die Universalien an. Das Nein zu den Ideen, das bedeutet, dass die Ideen der Realität nicht angehören, impliziert daher ein Ja zu den Universalien, das seinerseits bedeutet, dass die Universalien der Realität angehören.

Ich will schließlich darauf hinweisen, dass ich, wenn ich von der Entdeckung[19] des Allgemeinen spreche, eine vollständige Bearbeitung der Universalien und deren Merkmale meine: Diese ist meiner Meinung nach ein Verdienst des Aristoteles. Obgleich Aristoteles im Passus *Metaphysik My* 9, 1086a31–b13, welcher im Laufe dieser Studie zitiert wird, Sokrates als denjenigen vorstellt, der als erster das Problem der Universalien eingeführt habe, gilt gleichwohl das Allgemeine meiner Ansicht nach erst dann als „entdeckt", wenn die ihm zukommenden Merkmale gebührend überprüft, angemessen dargestellt und widerspruchslos gerechtfertigt worden sind und wenn zugleich diejenigen Merkmale bestimmt worden sind, die einem Allgemeinen als Allgemeinem nicht zustehen können: Nur so darf das Allgemeine als eine in die Ontologie richtig eingeführte Entität gelten, weil nur so die Position des Allgemeinen bestimmt und infolgedessen legitimiert wird. Aristoteles ist insofern als der Entdecker des Allgemeinen zu bewerten, als er das Allgemeine als Allgemeines zum Thema erhoben hat: Er hat nämlich die Merkmale des Allgemeinen als Allgemeinen thematisiert und analysiert, da er den Fokus auf das Allgemeine als Allgemeines, ganz abgesehen von sämtlichen besonderen Inhalten, gelegt hat und die Verfassung des Allgemeinen untersucht und dementsprechend protokolliert hat, und da er gleichzeitig das Allgemeine von all denjenigen Merkmalen wie zum Beispiel dem Dieses-Etwas-Sein, dem Getrennt-Sein und dem Substanz-Sein (dazu siehe insbesondere *Metaphysik Zeta* 13, 1038b30–1039a3 und *Zeta* 16, 1040b21–27) befreit hat, die dem Allgemeinen als solchem nicht zukommen.

[19] Die in diesem Zusammenhang angenommene Verwendung des Ausdruckes „Entdeckung" mag wohl den Leser wundernehmen, erfolgt dennoch nicht zufällig: Ich benütze diesen Ausdruck vorsätzlich, um klarzustellen, dass das Allgemeine nach der Einschätzung des Aristoteles keine vom Intellekt erfundene Entität ist; das Allgemeine entspricht nicht dem Produkt einer einfachen mentalen Operation, wie diejenige einer Klassifizierung sein könnte, welche nur subjektiv ausgeführt wäre und ihrerseits keine Entsprechung in der Struktur der Realität hätte. Das Allgemeine gehört der Realität an; da das Allgemeine der Realität angehört, kann der menschliche Intellekt das Allgemeine ausschließlich finden, nicht erfinden. Das Allgemeine wird, mit anderen Worten, vom menschlichen Intellekt rekonstruiert, nicht konstruiert: Der menschliche Intellekt fügt sich in die Realität, baut nicht die Realität auf. Anders gesagt, empfängt der Intellekt die Formen der Realität; er übermittelt der Realität nicht seine eigene Struktur. Folglich denke ich, dass das Allgemeine vom Intellekt eigentlich „einfach" entdeckt wird. Dieses Bild lässt sich mit demjenigen der Entdeckung eines Kontinentes vergleichen. Denn das Allgemeine existiert ganz unabhängig davon, ob es vom menschlichen Intellekt gedacht wird oder nicht, wie ein Kontinent ganz unabhängig von seiner Entdeckung existiert; sowohl ein Kontinent wie jeglicher Aspekt der Realität wie auch schließlich ein jedes Allgemeines existieren vor, und unabhängig von, ihrer tatsächlichen Entdeckung.

b) Elemente der Substanz in der *Kategorien-Schrift*[20].

Für meine Auslegung der Substanz werde ich mit der Analyse etlicher Stellen der *Kategorien-Schrift*[21] anfangen, in welchen sich Aristoteles mit dem Thema der Substanz auseinander setzt. Die erste Stelle, welche ich in Betracht ziehen werde, macht gleichsam den Leser mit dem Begriff „Substanz" bekannt in dem Sinne, dass in diesem Passus einige Entitäten, welche dem biologischen Universum deutlich angehören, als adäquate Beispiele von Entitäten angeführt werden, welche als Substanzen gelten und gelten können. Die Stelle *Kategorien-Schrift 4*, 1b27–28 lautet folgendermaßen:

> «Substanz (οὐσία), um es im Umriss zu erklären, ist zum Beispiel ein Mensch, ein Pferd.»[22]

Menschen und Pferde sind demnach Substanzen, so dass man daraus den Eindruck gewinnen kann, dass die Entitäten, welche den Status von

---

[20] Die altgriechischen Ausgaben der aristotelischen Werke, welche ich in dieser Arbeit verwendet habe, sind die nachstehenden: Für die Schrift „*De Ideis*" die Ausgaben von M. Hayduck (die in seiner Ausgabe vom Werk des Alexander von Aphrodisias, „*Alexandri Aphrodisiensis In Aristotelis Metaphysica Commentaria*", enthalten ist), von W. D. Ross und von D. Harlfinger (die im Buch von W. Leszl „Il "De Ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle idee", angegeben wird); für die *Kategorien-Schrift* und *De Interpretatione* die Ausgabe von L. Minio-Paluello; für die *Topik* und für die Schrift „*Sophistische Widerlegungen*" die Ausgabe von W. D. Ross; für die *Metaphysik* insgesamt die Ausgabe von A. Schwegler, die Ausgabe von H. Bonitz, die Ausgabe von W. D. Ross und die Ausgabe von W. Jaeger.

[21] Die in dieser Arbeit zitierten Texte wurden von mir übersetzt, nachdem ich folgende Vorlagen hinzugezogen hatte: Für die Schrift „*De Ideis*" die Vorlage von A. Graeser; für die *Kategorien-Schrift* die Vorlage von E. Rolfes und die Vorlage von K. Oehler; für die Schrift „*De Interpretatione*" die Vorlage von E. Rolfes; für die *Topik* die Vorlage von E. Rolfes; für die *Sophistischen Widerlegungen* die Vorlage von E. Rolfes; für die *Metaphysik* die Vorlage von A. Schwegler, die Vorlage von H. Bonitz – a. in der Bearbeitung von H. Seidl und b. in der neuen Ausgabe von U. Wolf, welche sich auf die Bearbeitung von H. Carvallo und E. Grassi stützt –; noch für die *Metaphysik* die Vorlagen von F. Bassenge, von H. G. Zekl und von T. A. Szlezák.

[22] Die Kommentare, die ich für die Vorbereitung und Ausarbeitung dieser Analyse genützt habe, sind die folgenden (erwähnt werden von mir hier ausschließlich Kommentare von denjenigen Texten, deren Stellen in dieser Arbeit tatsächlich zitiert werden): für die Schrift „*De Ideis*" (Buch I und II) W. Leszl, „Il "De Ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle idee"; für das erste Buch der Schrift „*De Ideis*" G. Fine, „On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms"; für die *Kategorien-Schrift* und für *De Interpretatione* J. L. Ackrill, „Aristotle's Categories and De Interpretatione"; für die *Kategorien-Schrift* K. Oehler, „Aristoteles Kategorien"; für *De Interpretatione* H. Weidemann, „Peri Hermeneias"; für die *Topik* A. Zadro, „Aristotele. I Topici"; für die *Metaphysik* insgesamt W. D. Ross, „Aristotle's Metaphysics"; für die Bücher *My* und *Ny* der *Metaphysik* J. Annas, „Aristotle's Metaphysics. Books M and N".

Substanzen beanspruchen dürfen, in diesem Kontext denjenigen des Reiches sämtlicher Lebewesen gleichkommen[23] (in anderen Texten wird Aristoteles ferner von Gestirnen und von den unbewegten Bewegenden sprechen[24]): Dieser erste Eindruck wird tatsächlich in zusätzlichen Stellen der *Kategorien-Schrift* seine Bestätigung finden, die in dieser Studie zitiert werden. Dies ist deswegen ein erster wichtiger Punkt im Aufbau der Deutung von Substanz in der *Kategorien-Schrift*: Die Entitäten des Reiches der Lebewesen wie Menschen, Pferde und Bäume sind Substanzen[25].

Es erweist sich bezüglich des Inhaltes der zitierten Stelle als unumgänglich, sofort darauf hinzuweisen, dass diese Art von Entität kein leeres Substratum ist. Denn diese Entität ist, ganz im Gegenteil, etwas Determiniertes auf der Ebene der Eigenschaften; es kommt nämlich eine bestimmte Eigenschaft zum Vorschein, welche den wesentlichen Inhalt bildet, der einer Substanz gleichkommt. Die Entität „Substanz" ist, mit anderen Worten, nicht indifferent im Verhältnis zur Eigenschaft, welche besagt, was diese Entität an sich selbst ist: Es gibt einfach keine Trennung zwischen Entität einesteils und ihrer konstitutiven Eigenschaft andernteils[26]. Ferner gelten eine bestimmte

---

[23] Strikt gesagt werden die Pflanzen in diesem Kontext nicht erwähnt; trotzdem werden nicht nur die Sinnenwesen, sondern auch die Pflanzen als Substanzen eingeordnet: Den Pflanzen wird in *Metaphysik Zeta* 2, 1028b9–10, *Zeta* 7, 1032a18–19, *Lambda* 1, 1069a30–32 der Status von Substanzen zuerkannt; sowohl Sinnenwesen als auch Pflanzen werden als Substanzen im Passus *De Caelo III* 1, 298a29–32 anerkannt. Ferner werden im Passus *Kategorien-Schrift 5*, 2b13–14 je Baum als Beispiel für eine Art und Pflanze als Exempel für eine Gattung angeführt; da Art und Gattung zweite Substanzen sind, darf hieraus auf die These geschlossen werden, daß der einzelne Baum und die einzelne Pflanze eben als Konkretisierungen von den einschlägigen zweiten Substanzen ihrerseits ersten Substanzen gleichkommen.

[24] Für die Schilderung vom Himmel und von den Gestirnen als Substanzen kann man die Stellen *Metaphysik Zeta* 2, 1028b12–13, *Metaphysik Lambda* 8, 1073a34–36, *De Caelo III* 1, 298a29–32 sehen. Für die Verleihung des Status von Substanz zu Gunsten der unbewegten Bewegenden können die Kapitel *Metaphysik Lambda* 6–10 konsultiert werden.

[25] Es darf in diesem bestimmten Zusammenhang nicht außer Acht gelassen werden, dass Aristoteles in einigen Stellen – wie z. B. in *Metaphysik Eta* 2, 1043a18–19 – auch handwerklichen Gegenständen den Status von Substanz zuschreibt – im soeben erwähnten Passus wird z. B. der Status von Substanz dem Hause zugeteilt –. Aristoteles zeigt allerdings Oszillationen bezüglich der Legitimität der Zuteilung vom Substanz-Status zu Gunsten der handwerklichen Gegenstände, wie es vom Passus *Metaphysik Eta* 3, 1043b21–23 bezeugt wird, worin er eben das Exempel des Hauses als Substanz in Frage stellt und zur Ansicht neigt, ausschließlich den natürlichen Entitäten den Status von Substanz zu gewähren.

[26] Die Tatsache, dass die erste Substanz nicht von seiner konstitutiven Eigenschaft geschieden werden kann, bedeutet an sich nicht, dass die erste Substanz von dieser Eigenschaft irgendwie abhängig ist, als ob diese Eigenschaft ihrerseits an sich selbst autonom existieren könnte; denn dies ist genau der Punkt: Eine konstitutive Eigenschaft, welche – wie man in Kürze mithilfe anderer Zitate aus der *Kategorien-Schrift* wird konstatieren können – von der zweiten Substanz dargestellt wird, existiert nicht selbständig. Demgegenüber ist eine erste Substanz an sich

Eigenschaft oder ein bestimmter Komplex von Eigenschaften als konstitutiv in Bezug auf die Entität „Substanz“: Es kommt darum eine Eigenschaft hervor, die sich tatsächlich als konstitutiv für eine Substanz erweist; eine Substanz als Substanz kann ihrer absolut nicht entbehren: Ansonsten würde sie aus dem Feld der Existenz verschwinden. Jede Substanz ist an sich selbst die Instantiation einer bestimmten Eigenschaft; Aristoteles verficht insofern keine Theorie des leeren Substratums: Im Gegensatz dazu ist die Entität „Substanz“ auf der Ebene der Eigenschaften fest definiert[27].

In *Kategorien-Schrift 5*, 2a11–19 wird sodann die Substanz als die Entität erklärt, welche sich von keiner anderen Entität prädizieren lässt; in diesem Passus wird ferner der Begriff der zweiten Substanz eingeführt:

> «Substanz im eigentlichsten, ersten und vorzüglichsten Sinne ist die, welche weder von einem zugrunde Liegenden ausgesagt wird, noch in einem zugrunde Liegenden ist, wie zum Beispiel ein bestimmter Mensch oder ein bestimmtes Pferd (Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν). Zweite Substanzen heißen die Arten, denen die Entitäten, welche im ersten Sinne Substanzen genannt werden, angehören, diese und die Gattungen dieser Arten (δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη): So gehört zum Beispiel ein bestimmter Mensch der Art Mensch an (οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἐν εἴδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ), und die Gattung der Art ist das Sinnenwesen (γένος δὲ τοῦ εἴδους ἐστὶ τὸ ζῷον); diese also heißen zweite Substanzen, wie sowohl der Mensch als auch das Sinnenwesen (δεύτεραι οὖν αὗται λέγονται οὐσίαι, οἷον ὁ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῷον).»

Die Substanz wird durch ihre dem Anschein nach als prinzipiell eingestuften Charakteristiken geschildert, nämlich:

- ✓ weder von einem zugrunde Liegenden ausgesagt zu werden,
- ✓ noch in einem zugrunde Liegenden zu sein.

---

selbst etwas: Solche ist ihre ontologische Verfassung, so dass sie nicht von diesem „etwas“ abhängt, als ob dieses „etwas“ geschieden von einer ersten Substanz existieren könnte. Die Struktur der Realität sieht vor, dass allerlei Einzelentitäten und im Besonderen die ersten Substanzen an der Oberfläche der Existenz als die Konkretisierungen einer determinierten Eigenschaft auftauchen; es liegt ein bestimmtes Wesen für sämtliche Einzelentitäten vor. Die möglichen „Weichen“, die Abteilungen für die Realisierung der Entitäten sind in diesem Sinne im Voraus festgelegt.

[27] Für wichtige Elemente über Aristoteles' Essentialismus ist auf die Studien von B. Brody und M.-T. Liske zu verweisen. Für eine Studie, die sich vornehmlich mit Aspekten des zeitgenössischen Essentialismus auseinander setzt, die jedoch auch interessante Beobachtungen über die Charakteristiken bietet, welche den aristotelischen Essentialismus kennzeichnen, ist auf die Arbeit von R.-P. Hägler zu verweisen.

Die erste Substanz wird infolgedessen durch ihr Merkmal, auf keine weitere Entität als auf ihr zugrunde Liegendes bezogen zu werden, eingeführt; die Verfassung, welche jedweder ersten Substanz als Substanz zusteht, lässt sich in einem generellen Nicht-Bezogen-Sein auf anderes zusammenfassen. Das erste Merkmal, mit welchem man in der Darstellung der Substanz konfrontiert wird, besteht daher in der Tatsache, dass eine Substanz nie auf anderes zurückgeführt wird: Die erste Substanz ist sonach diejenige Entität, welche vermutlich am besten den Platz des zugrunde Liegenden besetzt, wie es im Übrigen in einem späteren Zitat ersichtlich wird. Wiederholt wird in diesem Zusammenhang, dass ein bestimmter Mensch oder ein bestimmtes Pferd Beispiele für die Substanz darstellen.

Hierin wird auch zwischen der ersten Substanz und der zweiten Substanz differenziert: Die Position der zweiten Substanz ist im zitierten Text diejenige des Behälters oder, anders gesagt, der Klasse[28] der ersten Substanz; Arten und Gattungen üben tatsächlich die Funktion der Behälter oder der Klassen derjenigen Entitäten aus, welche in sie fallen. Die ersten Substanzen sind somit Mitglieder oder Elemente der Klassen, welche den zweiten Substanzen entsprechen: Die erste Substanz „Mensch" ist zum Beispiel ein Mitglied oder, anders gesagt, ein Element der Klasse „Mensch", die ihrerseits eben mit einer zweiten Substanz korrespondiert. Erforderlich ist dennoch in dieser Hinsicht, zu präzisieren, dass der Umfang der zweiten Substanzen ausschließlich auf diejenigen Entitäten beschränkt wird und werden muss, welche den wesentlichen Inhalt einer ersten Substanz aussagen und aussagen können. Denn nur die zweiten Substanzen drücken das „Was ist" der ersten Substanzen aus, wie es im nachstehenden Zitat deutlich wird. Folglich muss eine Entität, die als zweite Substanz gilt, den wesentlichen Inhalt einer ersten Substanz manifestieren; ansonsten ist sie keine zweite Substanz.

---

[28] Bezüglich der Verwendung vom Wort „Klasse" muss spezifiziert werden, dass die Klassen, von denen in dieser Arbeit die Rede ist, Mengen entsprechen, welchen Mitglieder oder, anders gesagt, Elemente angehören, die ausschließlich Konkretisierungen von realen Eigenschaften bilden; im Kontext der *Kategorien-Schrift* kommen diese Eigenschaften derartigen Eigenschaften wie Mensch-Sein oder Sinnenwesen-Sein gleich, welche biologische Arten, d. h. Spezies, und biologische Gattungen determinieren: Arten und Gattungen werden nämlich von biologischen Eigenschaften wie Mensch-Sein und Sinnenwesen-Sein individuiert. Es handelt sich hierin nicht, mit anderen Worten, um Klassen, welche die ersten Substanzen nach Eigenschaften sammeln, die zu den die Mitglieder der Kategorie der Substanz wesentlich kennzeichnenden Eigenschaften nicht gehören (wie es der Fall sein könnte, wenn man als eine vertretbare Klasse die Klasse der Schwarzhaarigen vorstellen wollte); desgleichen handelt es sich darin nicht um Eigenschaften, welche die ersten Substanzen gemäß erfundenen Kennzeichnungen zusammenfassen, wie es der Fall für eine erfundene Eigenschaft wie „Nicht-Mensch-Sein" sein könnte, die eben als ihre eigene Mitglieder sämtliche Nicht-Menschen hätte. Eine Klasse ist im Zusammenhang der *Kategorien-Schrift* eine Menge, die immer von einer artbestimmenden oder gattungbestimmenden biologischen Eigenschaft individuiert wird: Infolgedessen sind Klassen in diesem Kontext ausschließlich biologische Arten oder Gattungen.

Ebendieser Punkt bestimmt den Inhalt der Stelle *Kategorien-Schrift 5*, 2b29–37, worin Aristoteles' Sorge ist, die Rolle und die Funktion der zweiten Substanzen weiter zu spezifizieren. In diesem Text wird der Unterschied zwischen einer Prädikation in der Substanz und einer solchen in den anderen Kategorien dargelegt; dieser Unterschied wird in der Fähigkeit oder in der Unangemessenheit geortet, die Angabe des Wesens tatsächlich zu vermitteln, welches seinerseits der jeweils in Erwägung gezogenen ersten Substanz eigen ist: Dieser Inhalt wird allein von den zweiten Substanzen, nicht aber von den anderen Entitäten angegeben. Die Prädikation der zweiten Substanz ist in diesem Sinne immer eine Prädikation, welche das „Was ist[29]" der ersten Substanzen zum Ausdruck bringt:

> «Es ist aber wohl begründet, wenn nach den ersten Substanzen nur noch die Arten und die Gattungen unter allen anderen Entitäten zweite Substanzen heißen (Εἰκότως δὲ μετὰ τᾶς πρώτας οὐσίας μόνα τῶν ἄλλων τὰ εἴδη καὶ τὰ γένη δεύτεραι οὐσίαι λέγονται). Denn sie sind die alleinigen Prädikate, welche die erste Substanz erkennbar machen (μόνα γὰρ δηλοῖ τὴν πρώτην οὐσίαν τῶν κατηγορουμένων); denn, wofern man angibt, was ein bestimmter Mensch ist (τὸν γὰρ τινὰ ἄνθρωπον ἐὰν ἀποδιδῷ τις τί ἐστιν), so wird man, indem man die Art oder die Gattung angibt (τὸ μὲν εἶδος ἢ τὸ γένος ἀποδιδοὺς), die geeignete Angabe machen (οἰκείως ἀποδώσει), – und zwar wird man sie besser ins Licht stellen, wenn man den Menschen, als wenn man das Sinnenwesen angibt –; mit sonstigen Angaben, die man eventuell macht, wird man etwas Andersartiges angegeben haben (ἀλλοτρίως ἔσται ἀποδεδωκώς), wie wenn man angibt: Es ist weiß, oder: Er läuft, oder etwas Ähnliches; es ist also wohl begründet, wenn allein diese unter allen anderen Entitäten Substanzen heißen.»

Die Identifizierung einer ersten Substanz gemäß dem Wesen, das der nämlichen ersten Substanz eignet, erfolgt allein mittels des Inhaltes, welcher von einer zweiten Substanz ausgedrückt wird. Denn keine andere Eigenschaft eignet sich nach der Auffassung des Aristoteles für die Identifizierung einer ersten Substanz in Bezug auf die Essenz der Substanz selbst. Aristoteles bewegt sich meiner Ansicht nach auf einer unmittelbar essentialistischen Position[30]: Eine erste Substanz ist etwas aus ihrer eigenen Natur heraus; die Eigenschaften, welche dieser Entität eventuell zugeteilt werden könnten, sind ferner nicht alle auf dieselbe Ebene zu stellen, weil nicht alle möglichen Eigenschaften die Essenz einer Entität aussprechen. Die Eigenschaften haben eigentlich nicht den nämlichen Wert im Hinblick auf die Fähigkeit,

---

[29] Die Prädikation, welche das „Was ist" zum Ausdruck bringt, entspricht meiner Ansicht nach der Angabe der wesentlichen Bestimmung, welche der zugrunde liegenden Entität eignet.

[30] Es scheint mir legitim und angemessen, zu sagen, dass die Sorte von Essentialismus, welche in der *Kategorien-Schrift* in Bezug auf die ersten Substanzen vorliegt, eine biologische ist: Dies bedeutet, dass, da die Entitäten, welche Substanzen sind, dem Reich der Lebewesen angehören, die Eigenschaften, die dementsprechend das Wesen dieser Entitäten ausmachen, biologische Eigenschaften sind.

das Wesen einer ersten Substanz auszudrücken. Ausschließlich die in der Kategorie der Substanz aufscheinenden Eigenschaften entsprechen tatsächlich den wesentlichen Eigenschaften einer ersten Substanz[31].

Überdies bringt die Tatsache, dass die Entitäten eine bestimmte ontologische Verfassung haben, mit sich, dass sie nicht einfach auf eine Summe von akzidentellen Eigenschaften reduzierbar sind; dieser Zustand ist besonders auf die Substanzen anzuwenden: Die Substanzen werden in dieser ontologischen Perspektive mittels einer Essenz determiniert. Dies hindert natürlich nicht, dass sie auch von akzidentellen Eigenschaften gekennzeichnet werden; der relevante Punkt ist aber, dass die Substanzen eine präzise Verfassung besitzen, welche sich aus einem Komplex von wesentlichen Eigenschaften zusammensetzt; diese Verfassung darf nicht mit den rein akzidentellen Eigenschaften gleichgestellt werden: Eine Substanz kann gewiss der akzidentiellen Eigenschaften, nicht dennoch der wesentlichen Eigenschaften entbehren[32].

---

[31] In Anknüpfung an diesen Punkt ist wichtig zu notieren, dass Aristoteles in zahlreichen Passagen seiner Werke eine besondere Aufmerksamkeit darauf zeigt, zu determinieren, was das Wesen und die Definition einer Substanz nicht sind: Das Wesen der Substanz ist nicht z. B. auf die materiellen Komponenten zurückführbar (dazu siehe *Metaphysik Zeta* 7, 1033a5–23 und *Theta* 7, 1049a18–27); die Substanz der Dinge wird weder vom Sein noch vom Einen dargestellt (ziehe man dafür die Aporie 7 und 11 in Erwägung, welche jeweils in *Metaphysik Beta* 3, 998b13–999a23 und *Beta* 4, 1001a4–b25 entfaltet werden, und das ganze Kapitel *Metaphysik Iota* 2); außerdem kann auch die Stelle *Zweite Analytiken II* 7, 92b13–14 hiezu nützlich sein, in welcher dem Sein abgesprochen wird, dass es die Substanz von etwas sein kann, weil das Sein keine Gattung ist. Diesem letzten Punkt sind die Beobachtungen vom Passus *Metaphysik Iota* 2, 1054a13–19 anzuschließen, in welchem dem Einen und dem Sein aberkannt wird, dass sie etwas dem Inhalte des Wesens hinzufügen können. Gegen weitere Formen von Reduktionismen gelten auch die Stellen *Metaphysik Zeta* 11, 1036b7–20 und *Topik Zeta* 3, 140a23–32. Daneben muss man beachten, dass die Essenz einer Entität vom Faktor dargestellt wird, der – immerhin einem Bereich von Eigenschaften angehörend, welche der Biologie eigen sind – bis zur Herausstellung der jeweils entsprechenden Angehörigkeitsart die Entitäten differenziert: Der letzte Unterschied determiniert die Art (siehe diesbezüglich das ganze Kapitel *Metaphysik Zeta* 12). Die aristotelischen Überlegungen zur Essenz gehen folglich nicht in Richtung der Versuche von Reduktion der Entitäten auf wenige Prinzipien, wie sie vom Seienden und vom Einen – um zwei von Aristoteles selbst abgewiesenen Optionen bezüglich des Wesens der Entitäten zu erwähnen – dargestellt werden könnten. In Bezug auf die Bestimmung der Essenz jeder beliebigen ersten Substanz lässt sich jedoch nicht weiter als zur Erlangung der jeweils einschlägigen Art verfahren, und dies in dem Sinne, dass der aristotelische Essentialismus bezüglich der Lebewesen ein Essentialismus der (natürlichen) Arten und der (natürlichen) Gattungen ist: Das Wesen einer Einzelentität inkludiert nicht zum Beispiel die Eigenschaften, welche zur Einzelentität als Einzelentität gehören, sondern nur diejenigen Eigenschaften, welche die nämliche Einzelentität als Mitglied einer Art tatsächlich kennzeichnen.

[32] Die wesentlichen Eigenschaften zu verlieren heißt, nicht mehr als diejenige bestimmte Entität zu existieren, welcher die wesentlichen Eigenschaften jeweils entsprechen, wie es aus dem Passus *Topik Delta* 5, 125b37–39 zu entnehmen ist:

Gebührende Beachtung soll außerdem dem doppelten Aspekt gezollt werden, welcher der zweiten Substanz als zweiter Substanz zueigen ist: Die zweite Substanz hat gemäß ihrer Beschreibung bei Aristoteles die doppelte Rolle des Behälters oder, anders gesagt, der Klasse einerseits und des Wesens der ersten Substanz andererseits; beide Aspekte, nämlich Behälter-Sein und Wesen-Sein, fallen meiner Ansicht nach nicht zusammen, bringen sie doch offensichtlich unterschiedliche Funktionen zum Ausdruck. Eine Verbindung in diesen beiden Aspekten lässt sich wohl aber darin finden, dass eine Art und eine Gattung eine bestimmte Definition nach sich ziehen: Diese Definition stellt durch ihren eigenen Inhalt, welcher seinerseits eine bestimmte reale Eigenschaft zum Ausdruck bringt, das Erfordernis – das im Komplex der jeweils dazugehörigen Eigenschaften liegt – dar, welchem ein determinierter Gegenstand nachzukommen hat, um der einschlägigen Art oder Gattung tatsächlich anzugehören. Dieser Inhalt bildet die für die Angehörigkeit zu einer Art oder Gattung geltende Bedingung, d. h. den Besitz einer bestimmten Eigenschaft. Ebendieser Inhalt ist das „Was ist", welches die ersten Substanzen zeigen sollen, um eben Substanzen von dieser Art oder Gattung zu sein, in die bestimmte Art oder Gattung zu fallen und dementsprechend definiert werden zu dürfen.

Fazit: Jeder Art oder Gattung kommen sowohl eine biologische Klasse wie eine Eigenschaft gleich, welche ihrerseits die Art oder die Gattung individuiert. Diese Erklärung lässt sich vielleicht besser mit dem nachstehenden Beispiel verdeutlichen: Der zweite Substanz „Mensch" ist die Art, welche die einzelnen Menschen unter sich versammelt; in diesem Sinne bildet sie die biologische Klasse, denen die einzelnen Menschen angehören. Gleichzeitig bringt die zweite Substanz „Mensch" die Eigenschaft, nämlich Mensch-Sein zum Ausdruck, welche die Art „Mensch" individuiert und determiniert und welche die Beschaffenheit darstellt, die eine Einzelentität konkretisieren muss, um eben als eine erste Substanz „Mensch" zu gelten und um der Art, d. h. der zweiten Substanz „Mensch" anzugehören.

Anhand dieser Stellen der *Kategorien-Schrift* lässt sich meiner Einschätzung nach konstatieren, dass eine bestimmte Pluralität von Bezugnahmen und Bedeutungen für das Konzept „Substanz" in der *Kategorien-Schrift* vorliegt, denn tatsächlich werden die erste Substanz als Einzelentität einesteils und die zweite Substanz zugleich als Behälter (Klasse) und als „Was ist" der ersten Substanz andernteils auseinander gehalten; die Darstellung der Substanz in der *Kategorien-Schrift* ist darum, genau besehen, nicht so uniform, wie man auf den ersten Blick zu denken

---

«Denn es ist unmöglich, dass dasselbe noch fortbesteht, falls es ganz aus der Art herausfällt (οὐ γὰρ ἐνδέχεται τὸ αὐτὸ ἔτι διαμένειν, ἄνπερ ἐκ τοῦ εἴδους ὅλως μεταβάλῃ), wie es auch nicht möglich ist, dass dasselbe Sinnenwesen bald Mensch sein kann, bald nicht (καθάπερ οὐδὲ τὸ αὐτὸ ζῷον ὁτὲ μὲν ἄνθρωπον εἶναι ὁτὲ δὲ μή).»
Eine lebendige Entität kann nicht zuerst Mensch sein, dann nicht mehr Mensch sein: Wenn eine Entität einer Art angehört, konkretisiert sie in sich selbst notwendig die Eigenschaften, welche die Angehörigkeit zu dieser Art definieren, für ihre ganze Existenz.

tendierte: Eine feste Mehrwertigkeit des Konzeptes „Substanz" zeigt sich in der *Kategorien-Schrift* deutlich; die Tragweite des Konzeptes „Substanz" lässt sich demgemäß nicht auf die Einzelentität beschränken[33].

Fernerhin muss man sein Augenmerk auf die impliziten Inhalte des Differenzierungsmanövers richten, welches sich in der Vorführung der ersten und der zweiten Substanz abspielt. Denn es ist nicht allein wichtig, welche Organisation der Entitäten mittels der Auslegung direkt durchgesetzt wird, sondern auch, welches System der Entitäten durch die durchgesetzte Organisation verhindert wird, welcher Art von Ontologie nämlich hierdurch Einhalt geboten wird. Meiner Ansicht nach wird durch die vorliegende Organisation der Entitäten eine klare Absage an das Teilhabe-Modell und an die Form der stufenartigen Ontologie erteilt, die am anschaulichsten in jenen Positionen entfaltet werden, welche die Schrift „*De Ideis*" genau den Gegnern des Aristoteles zumisst.

Genau diesen Positionen widersetzt sich Aristoteles entschieden. Im von Aristoteles ausgearbeiteten Deutungsmodell für die Entitäten wird eigentlich nicht einmal eine Andeutung gemacht, dass eine vorbildhafte Entität existiert, durch die Teilhabe an deren Natur eine Reihe von minderwertigen Abbildern[34] eine irgendwie ähnliche Natur konzediert bekommt. Denn die ersten Substanzen nehmen überhaupt nicht an der Natur der zweiten Substanzen teil (als ob die zweiten Substanzen selbst wiederum Konkretisierungen bildeten). Die ersten Substanzen konkretisieren in sich selbst die Eigenschaft, welche von den zweiten Substanzen ausgedrückt wird, in einer gleichwertigen und vollwertigen[35] Weise zugleich und werden somit nicht hinsichtlich der Wirksamkeit dieser Realisierung als einem Vorbild unterlegen erachtet[36]; die ersten Substanzen sind unmittelbar – d. h. aus ihrer eigenen Natur heraus – etwas. Keine Teilhabe irgendwelcher Art ist deshalb erforderlich, um den Besitz einer determinierten Natur seitens der ersten Substanzen zu erklären[37]; kein Zurückgreifen auf eine andere ei-

---

[33] Die Mehrwertigkeit von „Substanz" lässt sich meiner Ansicht nach auch generell in der *Metaphysik* und vor allen Dingen in deren zentralen Büchern finden; für dieses Thema verweise ich auf Arbeiten über die Substanz, die ich künftig publizieren werde.

[34] Die erwähnte Minderwertigkeit ist eben dem Merkmal vom „Abbild-Sein" anzurechnen: Ein Abbild bekommt durch die Teilhabe die Natur des Vorbildes in einer schwächeren Form vermittelt. Die Position der Abbilder ist nicht äquivalent der Position des Vorbildes.

[35] In diesem Kontext ist besonders auf die besagte Vollwertigkeit hinsichtlich der Realisierung einer Eigenschaft seitens einer bestimmten Pluralität von Entitäten zu achten. Denn eben die Vollwertigkeit impliziert, dass diese Entitäten nicht einer anderen Entität, nämlich einem Vorbild, in der Realisierung der jeweils in Rede stehenden Eigenschaft unterlegen sind; man eliminiert hierdurch das Vorbild-Modell.

[36] Man kann mithilfe der Stellen *Kategorien-Schrift 5*, 2b7–28 und 3b33–4a9 konstatieren, dass Aristoteles die Hypothese einer stufenartigen Ontologie zumindest im Bezug auf die ersten Substanzen dezidiert verwirft.

[37] Gewiss betrifft dieser Punkt den Besitz einer Eigenschaft, welche sich auf diejenigen der Kategorie der Substanz bezieht; es ist gleichwohl möglich, auf der Basis

genständig existierende Entität über die erste Substanz selbst hinaus wird in diesem Gefüge befürwortet, um diesen selben Besitz zu rechtfertigen; außerdem sind die zweiten Substanzen an sich keine Konkretisierungen der Eigenschaft, welche von ihnen ausgedrückt wird. Die ontologischen Komponenten – nämlich Vorbild und Abbilder[38] – des Teilhabe-Modells werden in Aristoteles durch die ersten und zweiten Substanzen und durch die mit der Konzeption der ersten und zweiten Substanz verknüpfte Interpretation der Verfassung einer Entität substituiert[39].

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, auf die Funktion der ersten Substanz als des existentiellen Stützpunktes für die anderen Entitäten hinzuweisen: Ohne erste Substanzen besteht einfachhin keine Möglichkeit für die Existenz der anderen Entitäten, da die anderen Entitäten immer die Anwesenheit einer Substanz brauchen, um konkretisiert zu werden;

---

anderer Texte zu konstatieren, dass Aristoteles der Anwesenheit von Vorbildern und dem Rekurs auf ein Teilhabe-Modell in Bezug auf allesamt Eigenschaften eine nachdrückliche Abfuhr erteilt, wie es sich in den *Zweiten Analytiken I* 22, 83a30–35 ereignet, wo die Existenz der Ideen auf alle Fälle als unnützlich herauskommt. Tatsächlich interpretiert Aristoteles die Eigenschaften nie als unabhängig existierende Vorbilder.

[38] Die nachstehende Stelle aus dem Argument aus den Bezüglichen (*De Ideis* 83.12–17) dient dazu, das Modell von Vorbild und Abbildern zu veranschaulichen und desgleichen dessen Anwesenheit in der Auffassung, welche den Rivalen des Aristoteles eigen ist, zu bezeugen:

> «Wenn aber auch jemand annimmt, dass das Abbild dem Vorbild nicht homonym ist (εἰ δὲ καὶ δέξαιτό τις μὴ ὁμώνυμον εἶναι τὴν εἰκόνα τῷ παραδείγματι), folgt immer, dass diese gleichen Entitäten im Sinne von Abbildern des in primärer Weise und wahrhaft Gleichen gleich sind (ἀεὶ ἕπεται ταῦτα τὰ ἴσα ὡς εἰκόνας εἶναι ἴσα τοῦ κυρίως καὶ ἀληθῶς ἴσου). Wenn dieses so ist, so gibt es ein Gleiches selbst und in primärer Weise, in Bezug auf das die Entitäten von hier als Abbilder entstehen und gleiche genannt werden (εἰ δὲ τοῦτο, ἔστι τι αὐτόισον καὶ κυρίως, πρὸς ὃ τὰ ἐνθάδε ὡς εἰκόνες γίνεταί τε καὶ λέγεται ἴσα), dies aber ist die Idee, Vorbild [und Abbild] für die gemäß ihm entstehenden Entitäten (τοῦτο δέ ἐστιν ἰδέα, παράδειγμα [[καὶ εἰκὼν]] τοῖς πρὸς αὐτὸ γινομένοις).»

In diesem Passus wird die Struktur „Vorbild / Abbilder" sichtbar. Ausschließlich das Vorbild, das der Idee entspricht, ist die Entität, welche eine bestimmte Eigenschaft in primärer Weise ist.

[39] Man sollte vielleicht diesen Punkt dadurch ergänzen, dass eigentlich das ganze Modell Instantiation / Eigenschaft, welches sämtliche Kategorien (und sonach nicht nur die Kategorie der Substanz) betrifft, das Teilhabe-Modell ersetzt; es ist nämlich die gesamte Struktur der Instantiationen von Eigenschaften einerseits und Eigenschaften selbst andererseits – die meiner Ansicht nach die Differenzierung der verschiedenen Kategorien in sich selbst einschließt und die darüber hinaus dieser Differenzierung selbst vorausgeht –, welche das Modell der Vorbilder und Abbilder eliminiert; diese Eliminierung erfolgt auch dadurch, dass die Eigenschaften nie in Form von unabhängig existierenden und für die übrigen Verwirklichungen unerreichbaren Vorbildern interpretiert werden: Die Eigenschaften bilden Programme oder Beschaffenheiten, welche in den Instantiationen konkretisiert werden. Ein Realitätsmodell „Vorbild / Schatten" wird durch ein Realitätsmodell „Beschaffenheit / Instantiation" ersetzt.

Aristoteles stellt diesbezüglich im Passus *Kategorien-Schrift 5*, 2a34–2b6 klar, wie die reziproken Verhältnisse der Entitäten sind, und zwar in dem Sinne, dass sämtliche Entitäten, welche nicht erste Substanzen sind, für ihre eigene Existenz von ihrer Zugehörigkeit zu einer ersten Substanz deutlich abhängen:

> «Alles andere wird entweder von den ersten Substanzen als den zugrunde Liegenden ausgesagt, oder ist in ihnen als den zugrunde Liegenden (τὰ δ' ἄλλα πάντα ἤτοι καθ' ὑποκειμένων λέγεται τῶν πρώτων οὐσιῶν ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν)[40]. Dies ist ersichtlich aus den in Betracht gezogenen Einzelfällen: So wird Sinnenwesen von Menschen ausgesagt; folglich muss es auch vom bestimmten Menschen ausgesagt werden, – denn wenn es von keinem bestimmten Menschen ausgesagt wird, dann auch nicht von Menschen überhaupt (εἰ γὰρ κατὰ μηδενὸς τῶν τινῶν ἀνθρώπων, οὐδὲ κατὰ ἀνθρώπου ὅλως) –; ebenso ist die Farbe an dem Körper, folglich muss sie auch an dem bestimmten Körper sein. Denn wenn sie an keinem einzelnen Körper ist, dann auch nicht am Körper überhaupt; alles andere wird mithin entweder von den ersten Substanzen als den zugrunde Liegenden ausgesagt, oder ist in ihnen als den zugrunde Liegenden. Wenn somit die ersten Substanzen nicht sind, so ist es unmöglich, dass sonst etwas ist (ὥστε τὰ ἄλλα πάντα ἤτοι καθ' ὑποκειμένων τῶν πρώτων οὐσιῶν λέγεται ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν. μὴ οὐσῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι).»

Es fällt auf, dass die erste Substanz als Realisierungsbasis oder, anders gesagt, als Existenzgrundlage für den Realisierungsprozess der anderen Entitäten eine unabdingbare Voraussetzung darstellt. Die ersten Substanzen bilden die Entitäten, ohne welche die anderen Entitäten nicht konkretisiert werden könnten; sowohl zweite Substanzen einerseits wie auch die Entitäten andererseits, welche einer anderen Kategorie als der Kategorie der Substanz angehören, weisen eine manifeste Abhängigkeit von den ersten Substanzen hinsichtlich der Bedingungen für ihre eigene Existenz und gleichsam bezüglich des „Bodens" ihrer eigenen Realisierung auf (d. h. die ersten Substanzen bilden den Raum, welchen die Entitäten der anderen Kategorien brauchen, um an die Oberfläche der Realität zu kommen: Die Farbe „Grün" braucht z. B. eine erste Substanz, in welcher sie auftreten kann). Die erste Substanz

---

[40] Der Begriff „zugrunde Liegendes" ist meiner Ansicht nach in diesem Kontext nicht als ein solcher zu interpretieren, welchem eine rein logisch-grammatikalische Valenz zu bescheiden ist. Denn die Benützung des Begriffes hat meiner Meinung nach hingegen eine ontologische Valenz; die Substanz stellt das ontologische zugrunde Liegende für die anderen Entitäten dar. Die tatsächliche Anwesenheit dieser ontologischen Valenz wird vom Sachverhalt bezeugt, dass die Substanz die existentielle Basis für die Entitäten der anderen Kategorien ausmacht; die logisch-prädikativen Strukturen stellen in diesem Zusammenhang eine Widerspiegelung der ontologischen Verhältnisse dar: Sie sind, mit anderen Worten, eine Folge dieser Verhältnisse; die ontologische Position der Substanz als zugrunde Liegenden in der Realität verlangt die logische Position der Substanz als zugrunde Liegenden in der Aussage.

hängt im Gegensatz dazu von keiner anderen Entität ab (sie scheint in keiner anderen Entität auf). Der Status der Entitäten, welche anderen Kategorien als der Kategorie der Substanz angehören, und der Entitäten, welche der Kategorie der Substanz angehören, wird dadurch determiniert, dass die Substanz das zugrunde Liegende für die anderen Entitäten darstellt. Die Substanz stellt die existentiell unentbehrliche Basis dar: Und die ontologische Basis in der Realität konstituiert das logische zugrunde Liegende in der Aussage (d. h. die Aussage spiegelt die Struktur der Realität wider).

Es ist hierzu wichtig, zu bemerken, dass die zweiten Substanzen, was ihre Angehörigkeit zum Existenzfeld anbelangt, in derselben Weise als die Entitäten der anderen Kategorien behandelt werden: Sowohl die zweiten Substanzen wie die Entitäten der anderen Kategorien hängen nämlich in Bezug auf ihre tatsächliche Existenz von einer ersten Substanz ab; zugleich werden sie so begriffen, dass kein Unterschied im Bezug auf ihre Existenz vorhanden ist: D.h. sowohl zweite Substanzen wie Entitäten der anderen Kategorien werden von Aristoteles mit gleichem Recht in die Realität eingeschlossen; sie gehören alle ausnahmslos der Realität an. Die zweiten Substanzen – so lässt sich wenigstens meines Erachtens aus der Bestimmung folgern, die Aristoteles von ihnen gibt – gehören der Realität an, sie machen einen tatsächlichen Bestandteil der Realität aus: Sie stellen in ihrer Funktion als wesentliche Eigenschaften der ersten Substanzen die möglichen Arten und Gattungen des Reiches der Lebewesen dar; sie drücken den Bereich der möglichen biologischen Arten aus und zeigen die Grenzen dieses Bereiches zugleich auf.

Ein in Bezug auf die aristotelische Interpretation der Position der Entitäten in der Realität zentraler Punkt muss jetzt in Betracht gezogen werden. Im Hinblick auf die Deutung der Substanz bei Aristoteles stellt sich als unausweichlich heraus, die von ihm befürwortete Einschätzung der ersten Substanz als eines „Dieses Etwas (τόδε τι)“ und der zweiten Substanz als eines „Qualitativen (ποιόν)“ zu erwähnen, ist diese Einschätzung doch relevant für die Einführung einer neuen Ontologie, und ganz speziell für die Einführung von Entitäten, die von einer Pluralität ausgesagt werden und die echt allgemeine Entitäten bilden[41]. Aristoteles' Gleichstellung der ersten Substanz mit einem „Dieses Etwas“ und der zweiten Substanz mit einem „Qualitativen“ bedeutet die Zuweisung dieser Entitäten an die ihnen zukommenden Stellen in der Ontologie und die Vorlegung eines Modells zur Erklärung der Struktur der Realität, welches als typologische Ontologie bezeichnet werden darf. In der Stelle *Kategorien-Schrift 5*, 3b10–23 sagt Aristoteles über die Differenz von erster und zweiter Substanz nämlich Folgendes:

---

[41] Von Allgemeinem ist im Passus, der in Kürze zitiert werden wird, (noch) nicht die Rede. Man wird jedoch mit Hilfe der Stelle *De Interpretatione 7*, 17a38–17b1 konstatieren können, dass die zweiten Substanzen der *Kategorien-Schrift* dieselbe Funktion der Universalien der Schrift „*De Interpretatione*“ ausüben und infolgedessen als Universalien eingeordnet werden können.

«Jede Substanz scheint ein Dieses Etwas zu bezeichnen (Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι[42] σημαίνειν). Bei den ersten Substanzen ist es also zweifellos und wahr, dass sie ein Dieses Etwas bezeichnen (ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἐστιν ὅτι τόδε τι σημαίνει). Denn das, was erkennbar gemacht wird, ist unteilbar und der Zahl nach eins (ἄτομον γὰρ καὶ ἓν ἀριθμῷ τὸ δηλούμενόν ἐστιν). Bei den zweiten Substanzen aber wird zwar ähnlich durch die Form der Benennung der Schein erweckt, als ob sie ein Dieses Etwas bezeichneten (ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων οὐσιῶν φαίνεται μὲν ὁμοίως τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας τόδε τι σημαίνειν), wofern man Mensch oder Sinnenwesen sagt (ὅταν εἴπῃ ἄνθρωπον ἢ ζῷον); der Schein ist allerdings überhaupt nicht wahr, sondern man bezeichnet vielmehr in diesem Falle etwas Qualitatives (ἀλλὰ μᾶλλον ποιόν τι σημαίνει) – denn das zugrunde Liegende ist nicht eins (οὐ γὰρ ἕν ἐστι τὸ ὑποκείμενον) wie die erste Substanz, sondern der Mensch und das Sinnenwesen werden von vielen zugrunde Liegenden ausgesagt (κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῷον) –; indessen bezeichnet das Wort nicht schlechthin etwas Qualitatives (οὐχ ἁπλῶς δὲ ποιόν τι σημαίνει), wie zum Beispiel das Weiße tut: Das Weiße bezeichnet tatsächlich nichts anderes als ein Qualitatives (οὐδὲν γὰρ ἄλλο σημαίνει τὸ λευκὸν ἀλλ᾽ ἢ ποιόν), dagegen bestimmen die Gattung und die Art das Qualitative in Bezug auf die Substanz (τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιὸν ἀφορίζει) – denn sie bezeichnen eine Substanz von einer solchen Qualität (ποιὰν γάρ τινα οὐσίαν σημαίνει)[43] –. Man bestimmt die Substanz bei der Gattung weiter als bei der Art; denn wer Sinnenwesen sagt, umfasst mehr, als wer Mensch sagt.»

Eine erste Substanz ist ein Dieses Etwas: Dieses Merkmal fasse ich als die Formel auf, welche den besonderen Sachverhalt in sich wiedergibt, in dem eine Entität die Konkretisierung eines bestimmten Umfangs von Eigenschaften

[42] Ich übersetze den altgriechischen Ausdruck „τόδε τι“ mit dem deutschen Ausdruck „Dieses Etwas“: τόδε steht meinem Ermessen nach für das deutsche Demonstrativpronomen, τι steht seinerseits für das Wesenswort (es soll in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, dass diese nicht die einzige Weise ist, die Bestandteile des Ausdrucks selbst zu interpretieren; über die verschiedenen Möglichkeiten, diese Formel zu interpretieren, ist die Lektüre der Studie von Smith, „Tóde ti in Aristotle“, empfehlenswert). Diese Verbindung entspricht z. B. dem Ausdruck „dieser [τόδε] Mensch [τι]“ (in diesem besonderen Zusammenhang wird von der Gattungskonkordanz abgesehen): Das Wort „dieser“ steht für das Demonstrativ, „Mensch“ demgegenüber für das Wesen. In diesem Sinne dient τόδε τι als Mittel, um einen Gegenstand zu bezeichnen: Dies erfolgt meiner Einschätzung nach in direktem Widerspruch zum Allgemeinen, das wiederum an sich selbst keine Selbst-Instantiation und keine Instantiation überhaupt darstellen darf.

[43] Aristoteles will nicht, dass die zweiten Substanzen als einfache Qualitäten ohne eine zusätzliche Spezifikation eingestuft werden; in einer anderen Stelle, nämlich dem Kapitel *Metaphysik Delta* 14, welches sich diesmal mit der Analyse des Begriffes der Qualität selbst befasst, zollt Aristoteles seine Beachtung dem Punkt (siehe Zeilen 1020a33–b2 und 1020b13–18), dass zwischen Qualität als Unterschied im Hinblick auf die Substanz einerseits und den anderen Werten für Qualität andrerseits differenziert werden muss: Daraus muss gefolgert werden, dass sich unter „Qualität“ verschiedene Begriffe verstehen lassen, die miteinander nicht verwechselt oder gleichgestellt werden dürfen.

darstellt. Da wir uns in einem definitorischen Zusammenhang der Merkmale befinden, welche jeglicher ersten Substanz als erster Substanz zukommen, lässt sich daraus entnehmen, dass jede erste Substanz das Merkmal „Dieses-Etwas-Sein" zeigen muss.

Das Dieses-Etwas-Sein wird den ersten Substanzen zuerkannt aus dem Grunde, weil sie unteilbar und der Zahl nach eine sind: Die Legitimation dazu, ein Dieses Etwas zu sein, ist auf den Besitz der beiden Merkmale „Unteilbar-Sein" und „Der-Zahl-nach-eins-Sein"[44] direkt angewiesen. Das Der-Zahl-nach-eins-Sein für sich selbst genommen erscheint in diesem Text äquivalent mit dem Dieses-Etwas-Sein, so dass einer Entität, welche nicht numerisch eine ist, dementsprechend das Dieses-Etwas-Sein aberkannt wird. Es ist eigentlich die Tatsache, dass eine und dieselbe Entität von vielen Entitäten ausgesagt wird, welche mit sich bringt, dass diese Entität selbst nicht eine der Zahl nach ist oder sein kann. Denn diese Entität wird insofern zu Recht von einer Pluralität ausgesagt, als die Beschaffenheit, der sie entspricht, gerade in einer Pluralität konkretisiert ist. Der wesentliche Inhalt der ersten Substanzen, welcher den zweiten Substanzen entspricht, liegt eben in einer jeden ersten Substanz konkretisiert vor, so dass die zweite Substanz von der jeweils in Betracht gezogenen Pluralität von ersten Substanzen prädiziert werden darf[45].

---

[44] Vorsicht ist in Hinsicht darauf angezeigt. Denn im Passus *Kategorien-Schrift 2*, 1b6–9 wird gerade von einer Entität gesprochen, welche unteilbar und der Zahl nach eine ist; dieselbe Entität stellt dennoch kein Dieses Etwas dar, da sie keine Substanz ist. Das Dieses-Etwas-Sein wird ausschließlich den Entitäten, welche der Kategorie der Substanz angehören, gegönnt: Um einen Beweis davon zu erhalten, siehe z. B. den Passus *Sophistischen Widerlegungen 22*, 178b36–179a10, worin das Dieses Etwas seinerseits allen anderen Kategorien entgegengesetzt wird, oder das Kapitel *Metaphysik Zeta* 1 – siehe insbesondere die Zeilen 1028a10–13 –, worin das Dieses Etwas zusammen mit dem „Was ist" gleichsam als eine Ersatzformel für die Substanz benützt wird und wieder den Entitäten der anderen Kategorien gegenübergestellt wird. Man sollte im Hinblick auf die Rechtfertigung dafür, ein Verhältnis zwischen dem Dieses-Etwas-Sein einerseits und dem Unteilbar-Sein und Der-Zahl-nach-eins-Sein andererseits zu setzen, die bestimmte Voraussetzung nachtragen und immer sich gegenwärtig halten, dass man sich immerhin innerhalb der Substanz findet und finden muss, d. h., dass man tatsächlich mit Substanzen konfrontiert wird; ansonsten ist die Beziehung von Dieses Etwas einesteils und Unteilbar zu sein und der Zahl nach eins zu sein andernteils nicht ohne weiteres gestattet, denn, wie der oben genannte Passus *Kategorien-Schrift 2*, 1b6–9 es attestiert, kann man Entitäten vor sich haben, welche zwar der Zahl nach eine und unteilbar sind, gleichwohl kein Dieses Etwas bilden, weil sie, wenngleich sie der Zahl nach eine und unteilbar sind, nichtsdestoweniger keine Substanz bilden. Denn jede Konkretisierung ist an sich selbst numerisch eine, und dies ganz abgesehen von der Kategorie, welcher sie angehört (wie es im Übrigen auch aus dem Passus *Kategorien-Schrift 5*, 4a10–21 zu entnehmen ist, worin es sich herausstellt, dass das Numerisch-Eins-Sein nicht nur Konkretisierungen in der Kategorie der Substanz, sondern auch Konkretisierungen in den sonstigen Kategorien betrifft).

[45] Die von Aristoteles dargelegte Kette funktioniert folgendermaßen: Eine Entität wird von vielen Entitäten ausgesagt; deswegen ist sie nicht numerisch eine; folglich ist sie kein Dieses Etwas.

Die zweite Substanz darf an sich selbst unter keinen Umständen als eine Verwirklichung einer Eigenschaft gelten, weil sie nur das wesentliche Programm der ersten Substanzen repräsentiert, das an mehreren Stellen der Realität konkretisiert werden kann und faktisch konkretisiert wird. Will man die Verhältnisse von erster und zweiter Substanz kurz kennzeichnen, ergeben sich nach diesem Passus folgende Entsprechungen:

- Dieses-Etwas-Sein – Unteilbar-Sein – Der-Zahl-nach-eins-Sein.
- Ein-Qualitatives-Sein – Nicht-Numerisch-Eins-Sein – Von-vielen-Ausgesagt-Werden.

Beide Reihen von Merkmalen sind miteinander inkompatibel: Keine Entität kann nämlich Merkmale aus beiden Reihen besitzen; die zweiten Substanzen dürfen im Besonderen nicht als numerisch eine seiende Entitäten betrachtet werden, da sie von einer Pluralität von Entitäten ausgesagt werden. Denn eben die Tatsache, dass eine Entität von vielen Dingen ausgesagt wird, widerspricht der Möglichkeit, dass diese selbe Entität numerisch eine sein kann; der Status, kraft dessen eine Entität von vielen Dingen ausgesagt wird, bringt mit sich, dass diese Entität keine Instantiation sein kann und hingegen an sich selbst die Weise des Seins, nämlich das Beschaffen-Sein der tatsächlichen Konkretisierungen repräsentieren muss. Es lässt sich aus diesem Text ersehen, dass Aristoteles die zweiten Substanzen nicht wie die ersten Substanzen behandeln will, sofern er den zweiten Substanzen den Rang vom Dieses-Etwas-Sein und somit vom Instantiation-Sein abspricht: Die zweiten Substanzen sind nicht Konkretisierungen; sie konstituieren dahingegen etwas Qualitatives, wenn auch Qualitatives immerhin innerhalb der Bestimmungen in der Kategorie der Substanz. Eben diese letzte Spezifikation ist unerlässlich: Aristoteles ist bei aller Verschiedenheit zwischen erster und zweiter Substanz nicht dazu gewillt, die zweite Substanz als ein Qualitatives schlechthin einzuordnen; er warnt deshalb davor, die zweite Substanz einfach als äquivalent mit einem Qualitativen einzuschätzen. Denn die zweite Substanz manifestiert immerhin das Wesen einer ersten Substanz, wie im Passus *Kategorien-Schrift 5*, 2b29–37, der früher zitiert worden ist, klar zutage kommt, so dass sie nicht einem bloßen Qualitativen gleichkommen kann, und dies aus dem Grunde, weil ein Qualitatives, das nicht in der Kategorie der Substanz eingeschlossen ist, nur eine akzidentielle und nicht eine wesentliche Eigenschaft repräsentiert.

Im Hinblick auf die gesamte Strategie, die meiner Ansicht nach in diesem Text zur Entfaltung kommt, muss unbedingt spezifiziert werden, dass Aristoteles, wenn er zwischen Entitäten unterscheidet, welche ein Dieses Etwas sind, und Entitäten, welche nicht ein Dieses Etwas, sondern ein Solches sind, nur eine Vervielfältigung der Einzelentitäten zu verhindern beabsichtigt, und nicht eine Vervielfältigung der Entitäten überhaupt; der Zweck der aristotelischen Unterscheidung liegt nämlich meiner Einschätzung nach nicht in der absoluten Bestreitung der Realität der Entitäten, welche als zweite Substanzen gelten, sondern in der richtigen Zuweisung dieser Entitäten an den ihnen zustehenden Platz: Die zweiten Substanzen sind

zwar nicht Einzelentitäten, aber sie sind trotzdem Entitäten; gewiss gehören sie nicht der Realitätsebene der Instantiationen an, aber sie gehören dennoch der Realität an[46]. Aristoteles will meiner Ansicht nach damit besagen, dass die zweiten Substanzen einen anderen Typ von Entitäten darstellen und somit auf eine andere Existenzebene gestellt werden sollen: Statt den zweiten Substanzen den Raum für die Existenz zu schließen, will er daher diesen Raum öffnen genau dadurch, dass er, indem er den zweiten Substanzen die richtige Position in der Realität gewährt, deren Existenz, Position in der Realität und ontologische Verfassung zugleich rechtfertigt und legitimiert[47]. Die Adäquatheit dieser selben Position und Verfassung wird in diesem Sinne dadurch bezeugt, dass die Funktion, welche die zweiten Substanzen in der Realität ausüben, eine sachliche Erklärung und somit einen angemessenen Platz bekommt. Denn eben durch die Auslegung des Aristoteles wird man dazu befähigt, die Rolle der zweiten Substanzen und hiermit die zweiten Substanzen selbst als notwendige Bestandteile der Realität zu verstehen. Die Rolle der zweiten Substanzen muss gefunden und ausgelegt werden, damit die Notwendigkeit ihrer Existenz gerechtfertigt wird.

Die zweiten Substanzen bringen in dieser Perspektive das Wesen der ersten Substanzen zum Ausdruck, da sie das Qualitative innerhalb der Substanz entfalten; sie existieren in diesem Sinne als Entitäten, welche die unterschiedlichen (biologischen) Programmsmöglichkeiten für die wesentlichen Eigenschaften der ersten Substanzen darstellen: Die zweite Substanz „Mensch" stellt mit ihrer eigenen Existenz ein Programm für die Reihe der ersten Substanzen dar, in welchen eben die zweite Substanz „Mensch" konkretisiert wird. Ferner determinieren die zweiten Substanzen die Grenzen des Bereiches der möglichen ersten Substanzen; sie repräsentieren in ihrer Gesamtheit das Eigenschaftsgebiet der möglichen ersten Substanzen, deren Sorten und Varietät zugleich. Man dürfte diesen Betrachtungen hinzufügen, dass das Resultat des Realisierungsvorganges einer zweiten Substanz (und desgleichen eines Allgemeinen) eine Einzelentität ist. Die damit erfolgende Einführung von verschiedenen Ebenen der Existenz heißt die Einführung einer typologischen Ontologie.

Man muss schließlich das Bestehen einer gewissen Darstellungsvielfältigkeit der zweiten Substanz innerhalb der *Kategorien-Schrift* beachten: Die zweite Substanz wird im Laufe der *Kategorien-Schrift* zuerst als die artgemäße oder die gattungsgemäße Klasse der ersten Substanzen beschrieben, dann als der wesentliche Inhalt oder, anders gesagt, als die Definition der er-

---

[46] Hierzu lohnt es sich, zu verklausulieren, dass zu sagen, dass eine Entität etwas Bestimmtes nicht ist, nicht unmittelbar der Aussage gleichkommt, dass die Entität selbst nicht existiert. Wenn die zweite Substanz kein Dieses Etwas ist, impliziert dies nicht, dass die zweite Substanz überhaupt nicht existiert, denn das Dieses-Etwas-Sein stellt nicht die alleinige Weise der Existenz dar.

[47] Wieder muss präzisiert werden, dass diese Operation eine Feststellung, nicht eine Erschaffung der Merkmale einer jeden zweiten Substanz ist.

sten Substanzen geschildert und sodann als ein Qualitatives in der Substanz dargestellt, welches direkt von vielen ersten Substanzen prädiziert wird[48].

c) Kontrapunkt: Ontologische Voraussetzungen des Regresses des Dritten Menschen.

Um die Positionen, welche dem Aristoteles zueigen sind, besser hervorzuheben, muss man diese Positionen mit ganz verschiedenen Interpretationen vergleichen, welche in ganz anderer, konträrer Weise die Bedingungen sowohl für die Bedeutungsgleichheit der Prädikation wie auch für die Zugehörigkeit einer Eigenschaft zu einer Entität und zu einer Pluralität von Entitäten erklären. Diese Verschiedenheit beruht auf der Anwesenheit von unterschiedlichen Bestandteilen in der Ontologie. Denn sowohl die Position der Eigenschaften wie auch die Verfassung der bestimmten Konkretisierungen derselben Eigenschaften wie auch die Gründe für den Besitz jeder beliebigen Eigenschaft finden eine im Verhältnis zur *Kategorien-Schrift* ganz unterschiedliche Erklärung. Ich werde zu diesem Zweck meine Analyse mit der ersten Rekonstruktion des Regresses des Dritten Menschen fortsetzen, die sich in der Schrift „*De Ideis*" in den Zeilen 83.34–84.7 findet[49]:

> «Das Argument, welches den dritten Menschen einführt, ist folgender Art. Sie sagen, dass das gemeinsam von Substanzen Prädizierte (τὰ κοινῶς κατηγορούμενα τῶν οὐσιῶν) auch in primärer Weise von solcher Art sei (κυρίως τε εἶναι τοιαῦτα),

[48] Man könnte über diese Themen daneben anmerken, dass eigentlich eine widersprüchliche und insofern nicht annehmbare Entität diejenige ist, welche aus ihrer eigenen Verfassung heraus widersprüchlich ist: Diese wäre genau eine zweite Substanz, welche als eine Konkretisierung aufgefasst würde, denn sie wäre zugleich – als Konkretisierung – numerisch eine und – als von vielen Entitäten ausgesagte – nicht numerisch eine; hinwieder ist eine Entität, welcher widerspruchlose Merkmale beigelegt werden und welche an den ihr zustehenden Platz zugewiesen wird, eine tatsächlich verwendbare Entität.

[49] Ich werde beide Versionen des Regresses des Dritten Menschen gebrauchen, auch wenn Alexander von Aphrodisias in seinem Kommentar darauf hinweist, dass eigentlich die erste hier zitierte zwar von Eudemus in seinem Werk „*De Dictione*" verwendet, sie jedoch von Aristoteles selbst nie tatsächlich genützt worden sei. Ich bin der Meinung, dass auch die erste Version verwendet werden kann, weil sie immerhin Elemente zeigt, die Aristoteles in anderen Stellen erwähnt und ablehnt: Die Möglichkeit, dass das, was von einer Pluralität von Entitäten prädiziert wird, eine Entität sein kann, welche eine der Zahl nach ist (siehe dazu die erste Rekonstruktion des Arguments des Dritten Menschen, Zeile 84.7), wird z. B. von Aristoteles bezüglich der zweiten Substanzen in *Kategorien-Schrift* 5, 3b13–21 deutlich verworfen. Die Einschätzung der Idee „Mensch" als eine Entität, welche etwas in primärer Weise ist (siehe dazu Zeilen 83.34–84.2 der ersten Rekonstruktion), wird in *Kategorien-Schrift 5*, 2b7–28 und 5, 3b33–4a9 entschieden abgelehnt, worin jedwede Stufenartigkeit im Verhältnis zu den ersten Substanzen zurückgewiesen wird. Auch wenn Aristoteles die erste Version nicht direkt benützt hat, zeigt er sich dennoch derjenigen Auffassungen wohl bewusst, welche in dieser Version von seinen Gegnern vertreten werden.

und diese seien Ideen (καὶ ταῦτα εἶναι ἰδέας). Ferner seien die Dinge, die einander ähnlich sind (τὰ ὅμοια ἀλλήλοις), durch die Teilhabe an einer bestimmten Sache (τοῦ αὐτοῦ τινος μετουσία)[50] einander ähnlich, welches in primärer Weise dieses ist (ὃ κυρίως ἐστὶ τοῦτο); und dieses sei die Idee (καὶ τοῦτο εἶναι τὴν ἰδέαν). Wenn jedoch dieses so ist, und wenn das von den Dingen gemeinsam Prädizierte (καὶ τὸ κατηγορούμενόν τινων κοινῶς), wenn es nicht identisch mit einem von den Dingen ist (ἂν μὴ ταὐτὸν ᾖ ἐκείνων τινὶ ὧν κατηγορεῖται), von denen es prädiziert wird, etwas anderes neben ihnen ist (ἄλλο τί ἐστι παρ' ἐκεῖνα) (deshalb nämlich ist der Selbst-Mensch Gattung, weil er, von den Einzeldingen prädiziert, mit keinem von ihnen identisch war (διὰ τοῦτο γὰρ γένος ὁ αὐτοάνθρωπος, ὅτι κατηγορούμενος τῶν καθ' ἕκαστα οὐδενὶ αὐτῶν ἦν ὁ αὐτός)), dann wird es einen dritten Menschen geben neben dem Einzelding (τρίτος ἄνθρωπος ἔσται τις παρά τε τὸν καθ' ἕκαστα), wie Sokrates und Platon, und neben der Idee, welche selbst auch eine der Zahl nach ist (ἥτις καὶ αὐτὴ μία κατ' ἀριθμόν ἐστιν).»

Nicht zu vernachlässigen ist selbstverständlich die zweite Rekonstruktion des Dritten Menschen, welche in der Schrift „*De Ideis*" in den Zeilen 84.22–85.3 dargeboten wird:

«Auch auf diese Weise wird der dritte Mensch dargetan. Wenn das von mehreren Dingen wahr Prädizierte auch anderes neben den Dingen ist, von denen es prädiziert wird (εἰ τὸ κατηγορούμενόν τινων πλειόνων ἀληθῶς καὶ ἔστιν ἄλλο παρὰ τὰ ὧν κατηγορεῖται), getrennt von ihnen (κεχωρισμένον αὐτῶν) (dieses glauben ja die zu zeigen, welche Ideen annehmen (τοῦτο γὰρ ἡγοῦνται δεικνύναι οἱ τὰς ἰδέας τιθέμενοι); deswegen ist ja Selbst-Mensch etwas gemäß ihrer Ansicht, weil der Mensch von den einzelnen Menschen, die mehrere sind, wahr prädiziert wird und verschieden von den Einzelmenschen ist (ὅτι ὁ ἄνθρωπος κατὰ τῶν καθ' ἕκαστα ἀνθρώπων πλειόνων ὄντων ἀληθῶς κατηγορεῖται καὶ ἄλλος τῶν καθ' ἕκαστα ἀνθρώπων ἐστίν)) – freilich wenn dieses, so gibt es einen dritten Menschen (ἔσται τις τρίτος ἄνθρωπος). Wenn nämlich der prädizierte Mensch verschieden ist von denen, von welchen er prädiziert wird (κατηγορεῖται δὲ κατά τε τῶν καθ' ἕκαστα καὶ κατὰ τῆς ἰδέας ὁ ἄνθρωπος), und selbständig besteht (κατ' ἰδίαν ὑφεστώς), aber der Mensch sowohl von den einzelnen Menschen als auch von der Idee prädiziert wird (κατηγορεῖται δὲ κατά τε τῶν καθ' ἕκαστα καὶ κατὰ τῆς ἰδέας ὁ ἄνθρωπος), wird es einen dritten Menschen neben den einzelnen Menschen und der Idee geben (ἔσται τρίτος τις ἄνθρωπος παρά τε τοὺς καθ' ἕκαστα καὶ τὴν ἰδέαν). Auf diese Weise aber auch als vierten den von diesem und der Idee und den Einzelmenschen prädizierten, ähnlich aber auch einen fünften, und dies ad infinitum.»

Folgende Punkte sind in Bezug auf die Realitätsorganisation, welche durch diese Texte hindurch ans Licht kommt, meinem Ermessen nach besonders zu beachten:

---

[50] Statt den altgriechischen Ausdruck „τοῦ αὐτοῦ τινος μετουσία" mit „durch die Teilhabe an derselben Sache" wiederzugeben, könnte man diesen nämlichen Ausdruck auch folgendermaßen wiedergeben: „durch das Dabeisein einer bestimmten Sache".

- Das ontologische System, mit welchem man in diesem Gefüge konfrontiert ist, stellt sich eigentlich als ein solches heraus, welches einerseits eine vorbildhafte Konkretisierung einer Eigenschaft, nämlich die Idee, vorsieht und andererseits mit einer Reihe von minderwertigen Konkretisierungen derselben Eigenschaft aufwartet. Sowohl die Entität, welche die Eigenschaft in vollkommener Weise verwirklicht, als auch die Entitäten, welche eben der gegebenen Gruppe von Entitäten angehören, die in sich selbst die Eigenschaft in einer schwächeren Weise realisieren, sind Trägerinnen der entsprechenden Eigenschaft; genau dieses Trägerinnen-Sein, dieses Eine-Konkretisierung-Sein, wenngleich die tatsächliche Realisierung der Eigenschaft auf verschiedenen Stufen erfolgt – dieser letzte Punkt muss immer bedacht und betont werden –, bildet den Grund, weshalb allesamt diese Entitäten numerisch eine sind: Das Eine-Konkretisierung-Sein impliziert das Eins-der-Zahl-nach-Sein[51].
- Die Entitäten, welche die determinierte Gruppe der minderwertigen Entitäten konstituieren, bekommen diese Eigenschaft durch die Teilhabe an der Entität, die in primärer Weise die Eigenschaft ist. Ein genaues Exempel von der Konzeption der stufenartigen Ontologie, welche in der Präambel dieser Studie dargelegt worden ist, scheint jetzt endlich auf. Denn im Grad der Realisierung der bestimmten Eigenschaft manifestiert sich eine bemerkbare Diversität an zwischen der Entität, welche die Eigenschaft im vollständigen Sinne ist, und hingegen den anderen Entitäten, welche ihrerseits nur in sekundärer Weise diese Eigenschaft sind.
- Die von einer Pluralität gemeinsam prädizierte Entität ist in primärer Weise die Eigenschaft, welche die anderen Entitäten, von denen sie prädiziert wird, allem Anscheine nach nur in einer sekundären Weise sind (die Legitimation dazu, das Konzept einer „sekundären Weise" einzuführen, in der eine Entität in sich selbst eine bestimmte Eigenschaft konkretisiert, lässt sich meiner Einschätzung nach als eine Folge davon erkennen, dass ausschließlich[52] die Idee in primärer Weise etwas ist).

---

[51] Die Idee muss auch darum eine der Zahl nach sein, weil sie den alleinigen Grund darstellen muss, kraft dessen eine Pluralität eine bestimmte Eigenschaft besitzt; wenn, mit anderen Worten, eine Uniformität in der Ursache, weswegen eine Pluralität eine Eigenschaft besitzt, herrschen muss (ansonsten würde jedes Element dieser Pluralität jeweils aus einem verschiedenen Grund eine Eigenschaft besitzen, oder auch, anders gesagt, würde die Eigenschaft einfach nominell, nicht zwar inhaltlich, dieselbe sein), muss auch die Ursache für diesen Besitz numerisch eine sein: Die Idee muss infolgedessen eine der Zahl nach sein.

[52] Eigentlich könnte gegen meine eigene Einschätzung der Einspruch eingelegt werden, dass im Text der ersten Version des Arguments – worin die Darstellung der Ideen als einer Entität, welche in primärer Weise etwas ist, in Erscheinung tritt – von keinem „ausschließlich" die Rede sei: Gewiss werde gesagt, die Idee sei in primärer Weise etwas; es werde dieser Schilderung wohl aber nicht zugleich hinzugefügt, dass „nur" die Idee in primärer Weise etwas sei. Ich denke aber, dass eine Kontraposition zwischen der Idee einerseits und den anderen Entitäten andererseits bezüglich ihrer eigenen Fähigkeit in der Realisierung einer Eigenschaft schon in diesem Text ablesbar ist; dies legt meiner Ansicht nach die Auffassung nahe, dass, wenn die Idee als eine Entität, welche etwas in primä-

- Es dürfte im Hinblick auf diese ontologische Konstellation mit Recht behauptet werden, dass die Idee an sich selbst die Eigenschaft ist oder, anders gesagt, dieselbe Eigenschaft verkörpert. Jede Idee wird als ein unerreichbares und eigenständiges Vorbild gedeutet unter anderem deshalb, weil sie keine akzidentiellen Kennzeichen aufweist, von denen hingegen die zusätzlichen Konkretisierungen infiziert werden.
- Jede Eigenschaft, die mit einer Idee korrespondiert, wird als ein Vorbild interpretiert. Die Eigenschaften an sich selbst werden in diesem ontologischen Gefüge als selbstständig existierende und unerreichbare Vorbilder gedeutet, die einer authentischeren – und der alleinigen authentischen – Realität angehören als derjenigen, welcher ihre Abbilder ihrerseits angehören.
- Das, was von einer Pluralität gemeinsam prädiziert wird, wird von einer selbstständig existierenden Entität konstituiert: Die Erwähnung des Etwas-in-primärer-Weise-Seins, des Numerisch-Eins-Seins, des Getrennt-Seins, und des selbständig Bestehens veranlassen mich zur Feststellung, dass die Anhänger der Position der Ideen die Idee als die alleinige authentische Entität erachten, gegenüber welcher die Entitäten der Erfahrung so etwas wie „Schatten" ausmachen; die Idee konstituiert den Ansatzpunkt ihrer Ontologie; nur danach gibt es Raum für die anderen Entitäten: Zuerst kommt die Idee, dann das sonstige Existierende[53].
- Die von einer Pluralität gemeinsam prädizierte Entität befindet sich neben den Entitäten, von welchen sie prädiziert wird: Sie wird den an ihr teilhabenden Entitäten hinzugezählt, da sie auch eine Verwirklichung und somit eine numerisch eine seiende Entität bildet, wiewohl eine Differenz in Bezug auf den Grad an tatsächlicher Realisierung der Eigenschaft zwischen den Entitäten besteht[54]; man kann jedoch auch die

---

rer Weise ist, beschrieben wird, dies die Konsequenz nach sich ziehen soll, dass dasselbe „Etwas-in-primärer-Weise-Sein" den anderen Entitäten abgesprochen wird. Zudem kommt klar mittels des vorangehenden Zitates aus dem Argument aus den Bezüglichen heraus (siehe dazu Fußnote 38), dass die Idee als Vorbild und die anderen Entitäten als Abbilder der Idee gelten sollen; dies soll meiner Ansicht nach die ergänzende Bemerkung zulassen, dass allein die Idee als eine Entität gilt, welche etwas in primärer Weise ist. Ferner ist nicht zu vergessen, dass im Passus *De Ideis* 83.20–22 das Vorbild-Sein als das die Ideen als Ideen vornehmlich kennzeichnende Merkmal beschrieben wird: Eben die Tatsache, dass die Ideen immer und ausnahmslos Vorbilder darstellen, bringt mit sich, dass jede beliebige Eigenschaft ausschließlich in der einschlägigen Idee in vollkommener Weise konkretisiert wird.

[53] Diese Punkte lassen sich dank den nachstehenden Aussagen gewinnen: «Sie sagen, dass das gemeinsam von den Substanzen Prädizierte auch in primärer Weise (κυρίως) von solcher Art sei, und dieses seien Ideen.» (*De Ideis* 83.34–84.1); «… neben der Idee, welche selbst auch eine der Zahl nach ist.» (*De Ideis* 84.7); «Wenn das von mehreren Entitäten wahr Prädizierte auch anderes neben den Entitäten ist, von denen es prädiziert wird, getrennt von ihnen…» (*De Ideis* 84.22–24); und: «Wenn nämlich der prädizierte Mensch verschieden ist von denen, von welchen er prädiziert wird, und selbständig besteht…» (*De Ideis* 84.27–28).

[54] Der in Rede stehende Unterschied liegt nicht in einer Art von typologischer Ontologie wie derjenigen, in welcher das Einzelding und das Allgemeine auf

These vertreten, dass eigentlich die Entitäten, welche jeweils die gegebene Pluralität zusammensetzen, ihrerseits der Idee hinzugezählt werden, da die Existenz der Idee tatsächlich nicht auf die Existenz der Elemente der Pluralität angewiesen ist, denn eigentlich erweist sich die Existenz der Idee als ganz unabhängig von der Existenz eines jeglichen Elementes der Pluralität und von der Existenz der nämlichen Pluralität insgesamt.

- Die von einer Pluralität gemeinsam prädizierte Entität, die Idee, bildet eine Entität, welche numerisch eine ist: Folglich weist dieses besondere ontologische Gefüge – sowohl was die zugrunde Liegenden wie auch die von einer Pluralität gemeinsam prädizierte Entität angeht – ausschließlich Entitäten auf, die alle je der Zahl nach eine sind; in dieser bestimmten Konstellation unterscheiden sich die Entitäten voneinander jeweils auf Grund ihres spezifischen Grades an Realisierung einer determinierten Eigenschaft und nicht – zum Beispiel – auf der Basis ihres Eine-Konkretisierung-Seins (oder auch ihres Eins-Seins) oder ihres Keine-Konkretisierung-Seins (oder auch ihres Nicht-Eins-Seins) aus. Das Eins-Sein, welches all diese Entitäten zugeteilt erhalten, stellt eine direkte Konsequenz dessen dar, dass allesamt diese Entitäten als Verwirklichungen einer Eigenschaft eingeschätzt werden, wenngleich sie sich je nach ihrer Vollkommenheit (dies gilt für die Idee) und nach ihrer Unvollkommenheit (dies gilt für die sonstigen Verwirklichung) differenzieren.
- Dass dieselbe Eigenschaft an mehreren Gegenständen vorliegt, wird hier also ganz anders erklärt als in der *Kategorien-Schrift*. Denn hier greift man auf einen selbstständig existierenden Gegenstand[55] zurück, der neben der gegebenen Pluralität existiert, um zu erklären, warum eine determinierte Pluralität eine Eigenschaft hat. Der Grund davon, etwas Determiniertes zu sein, geht nicht mehr unmittelbar von der eigentlichen Natur der Erfahrungsentität aus, sondern beruht auf deren Teilhabe an einem bestimmten eigenständig existierenden Vorbild. Das Mittel zur Erklärung der Zugehörigkeit einer Eigenschaft zu einem Gegenstand wie auch das Mittel zur Erklärung der Gemeinsamkeit der Eigenschaft besteht in der Teilhabe der Mitglieder der Pluralität an einer von der Pluralität selbst unabhängig[56] existierenden Entität. Es ist schließlich

---

verschiedenen Ebenen der Ontologie infolge ihres Gegenstand-Seins respektive Nicht-Gegenstand-Seins zu stellen sind; dieser Unterschied liegt im Gegensatz hierzu in den verschiedenen Stufen der Vollkommenheit im Hinblick auf die tatsächliche Verwirklichung einer Eigenschaft, welche eigentlich nur von der Idee realisiert und von der Idee sogar verkörpert wird.

55 Die Eigenständigkeit der Idee lässt sich meiner Meinung nach mittels der folgenden Äußerungen beweisen, welche alle die Position der Idee im Verhältnis zu der Pluralität beschreiben, von denen die Idee prädiziert wird: «…etwas anderes neben ihnen ist…» (*De Ideis* 84.4); «Wenn das von mehreren Dingen wahr Prädizierte auch anderes neben den Dingen ist, von denen es prädiziert wird …» (*De Ideis* 84.22–23); «…getrennt von ihnen…» (*De Ideis* 84.23–24); «… und selbständig besteht …» (*De Ideis* 84.28).

56 Die Unabhängigkeit ist meinem Erachten nach aus dem Getrennt-Sein abzuleiten.

meiner Ansicht nach die Deutung selbst der Eigenschaft das Element, welches in der *Kategorien-Schrift* und in der Schrift „*De Ideis*" am meisten verschieden ist. Denn in der *Kategorien-Schrift* wird die Eigenschaft (z. B. Mensch-Sein) als ein Programm dargestellt, welches von und in den Einzelentitäten konkretisiert wird, und nicht als ein eigenständig existierendes Vorbild, welches einer authentischeren Realität angehören soll als der Realität, die den Abbildern eignet.

Der in beiden Versionen des Argumentes des Dritten Menschen zutage kommende Status der Entitäten ist völlig divers im Vergleich zu demjenigen, welcher von der aristotelischen Perspektive dargereicht wird: Die Lage, mit welcher man hierdurch konfrontiert wird, entspricht eigentlich derjenigen einer Entität, der Idee, welche die primäre Verwirklichung einer Eigenschaft bildet und die zugleich von einer bestimmten Pluralität gemeinsam prädiziert wird; hiergegen wird der aristotelische Zusammenhang von einer solchen Disposition geprägt, in welcher das Ausgesagt-Werden mit dem Eine-Verwirklichung-Sein schlichtweg unvereinbar ist. Hinzu kommt, dass auch die Entitäten, von denen etwas ausgesagt wird, in beiden Systemen keinen gemeinsamen Punkt zeigen. Denn Eines ist es, die Entitäten einer determinierten Pluralität als Instantiationen auszulegen, d. h. als ausreichende Konkretisierungen einer Eigenschaft, die ferner über sich selbst kein Vorbild haben; innerhalb einer derartigen ontologischen Perspektive hat man mit keiner Abwertung der gewöhnlichen Realität zu tun. Etwas anderes ist es hiergegen, ein Vorbild in den ontologischen Vordergrund zu platzieren und danach eine Reihe von sekundären Verwirklichungen, welche den Erfahrungsentitäten entsprechen, in den Hintergrund zu stellen. Denn es tritt hiermit eine augenfällige Abwertung der Erfahrungsentitäten hervor. Überdies kündigen sich völlig divergente Verhältnisse von den Entitäten dieser Systeme an: Einem Teilhabe-Modell setzt sich ein Instantiation-Modell entgegen. Beide ontologischen Gefüge sind in allen ihren eigenen Aspekten schlechthin inkompatibel.

d) Zwei konträre ontologische Verfassungen von prädizierten Entitäten in den *Sophistischen Widerlegungen 22*, 178b36–179a10.

Nachdem wir eine Art Kontrapunkt zu einigen Thesen der Ontologie und der Prädikation in Aristoteles analysiert haben, ist es an der Zeit, sich wieder an die Positionen des Aristoteles selbst zu begeben und im Besonderen etliche Elemente in Erwägung zu ziehen, welche dazu behilflich sein können, die Punkte zu veranschaulichen, an denen Aristoteles Anstoß nimmt. Was den ontologischen Status einer prädizierten Entität betrifft, lassen sich solche Elemente dem Passus *Sophistischen Widerlegungen 22*, 178b36–179a10 entnehmen:

> «Und dass ein dritter Mensch ist neben dem Betreffenden selbst und den anderen Individuen (καὶ ὅτι ἔστι τις τρίτος ἄνθρωπος παρ' αὐτὸν καὶ τοὺς καθ' ἕκαστον). Denn das Wort „Mensch" bezeichnet (σημαίνει) wie alles Gemein-

same kein Dieses Etwas (τὸ γὰρ ἄνθρωπος καὶ ἅπαν τὸ κοινὸν οὐ τόδε τι), sondern eine Qualität (τοιόνδε τι) oder eine Quantität oder eine Relation u. dergl. Es ist ebenso mit der Frage, ob Koriskus und gebildeter Koriskus dasselbe oder verschieden sind. Denn das eine bezeichnet ein Dieses Etwas, das andere eine Qualität, so dass man es nicht heraussetzen kann. Jedoch macht nicht das Heraussetzen den dritten Menschen, sondern die Konzession, dass Mensch ein Dieses Etwas ist (οὐ τὸ ἐκτίθεσθαι δὲ ποιεῖ τὸν τρίτον ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ὅπερ τόδε τι εἶναι συγχωρεῖν). Denn das, was Mensch ist (ὅπερ ἄνθρωπός ἐστιν), kann kein Dieses Etwas sein wie Kallias (ὥσπερ Καλλίας). Es wird kein Unterschied bestehen, wenn man sagen wird, dass das Herausgesetzte kein Dieses Etwas sei, sondern es eine Qualität sei. Denn es wird immer noch ein Eines neben den vielen Dingen sein (ἔσται γὰρ τὸ παρὰ τοὺς πολλοὺς ἕν τι), wie das Wort „Mensch". Man darf also offenbar nicht zugeben, dass das von allem gemeinsam Prädizierte ein Dieses Etwas ist (οὐ δοτέον τόδε τι εἶναι τὸ κοινῇ κατηγορούμενον ἐπὶ πᾶσιν), sondern muss sagen, dass es Qualität, Relation, Quantität u. dergl. bezeichnet.»

Folgende Punkte sind in diesem Text zu beachten:

- Das Gemeinsame oder, anders gesagt, das von einer Pluralität gemeinsam Prädizierte[57] ist kein Dieses Etwas; zwischen diesen Entitäten herrscht eine absolute Inkompatibilität.

---

[57] Das Allgemeine und das Gemeinsame sind eng verbunden, wie die folgende Stelle *Metaphysik Zeta* 13, 1038b11–12 erklärt:

> «Das Allgemeine aber ist gemeinsam (τὸ δὲ καθόλου κοινόν). Denn dieses heißt allgemein, was seiner Natur nach mehreren Entitäten zukommt (τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ᾧ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν).»

Das Allgemeine ist dieser Stelle zufolge eben als Allgemeines gemeinsam: Es ist deswegen mit dem Gemeinsamen untrennbar verzahnt. Auch die Begriffe des Allgemeinen, des Gemeinsamen und des von einer Pluralität gemeinsam Prädizierten zeigen sich als miteinander auf das Engste verknüpft und als miteinander austauschbar, wie es der nachstehende Passus *Metaphysik Beta* 6, 1003a5–12 klar bezeugt:

> «Man muss sowohl sich diese Fragen über die Prinzipien stellen, als auch, ob die Prinzipien allgemein sind oder ob sie sind in der Art und Weise, wie wir sagen, dass die Einzeldinge sind. Sind sie nämlich allgemein, so werden sie nicht Substanzen sein (εἰ μὲν γὰρ καθόλου, οὐκ ἔσονται οὐσίαι) (denn nichts Gemeinsames bezeichnet ein Dieses Etwas, sondern ein solches, die Substanz aber ist ein Dieses Etwas (οὐθὲν γὰρ τῶν κοινῶν τόδε τι σημαίνει ἀλλὰ τοιόνδε, ἡ δ' οὐσία τόδε τι). Wenn jedoch das gemeinsam Prädizierte ein Dieses Etwas sein wird und herausgesetzt werden muss, wird Sokrates viele Entitäten [Sinnenwesen] sein, nämlich er selbst und Mensch und Sinnenwesen, wenn nun ja jedes von diesen ein Dieses Etwas und Eines bezeichnet (εἰ δ' ἔσται τόδε τι καὶ <δεῖ> ἐκθέσθαι τὸ κοινῇ κατηγορούμενον, πολλὰ ἔσται [ζῷα] ὁ Σωκράτης, αὐτός τε καὶ ὁ ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῷον, εἴπερ σημαίνει ἕκαστον τόδε τι καὶ ἕν)).»

Zu bemerken in diesem Passus ist unter anderem, dass das Allgemeine, das Gemeinsame und das von einer Pluralität gemeinsam Prädizierte kein Dieses Etwas, sondern nur ein solches bezeichnen. Die Inkompatibilität zwischen Subs-

- Das Gemeinsame ist eine Qualität oder eine Quantität oder eine Relation, aber keine Substanz; das Gemeinsame und das von einer Pluralität gemeinsam Prädizierte können keine Substanz sein, denn alles Gemeinsame ist nie ein Dieses Etwas.
- Das Heraussetzen tritt für sich selbst genommen, d. h. ohne zusätzliche dazu spezifizierende Implikationen, als für die Entfesselung des Regresses des Dritten Menschen nicht ausreichend hervor: Es wird dazu auch der weitere Schritt erfordert, dass das Gemeinsame ein Dieses Etwas konstituiert. Es verhält sich so, als ob das Heraussetzen an sich selbst ein einfaches Denkexperiment darstellte, ohne dass damit dieses Experiment an sich selbst einen Anspruch auf eine tatsächliche Entsprechung in der Realität erhöbe: Das Erfordernis, welche zum Regress verlangt wird, ist demgemäß stärker als ein bloßes mentales Experiment.
- Die Ursache des Regresses liegt in der Auffassung vom Gemeinsamen, wie es z. B. der Fall für Menschen ist, der von vielen Entitäten prädiziert wird, als wäre es ein Dieses Etwas, nämlich eine eigenständige, unabhängig existierende Entität.
- Es herrscht eine strenge Unvereinbarkeit zwischen einerseits dem Sein, was etwas ist (d. h. das Wesen), und andererseits ein Dieses Etwas zu sein: Kein Wesen darf ein Dieses Etwas sein.

Was von einer Pluralität gemeinsam prädiziert wird, bildet kein Dieses Etwas: Es kann deswegen keinen Anspruch auf eine selbstständige Existenz erheben; somit ist es kein unabhängiger Gegenstand. Angenommen, dass die Prädikation korrekt ist, liegt folglich eine absolute Inkompatibilität zwischen dem von einer Pluralität gemeinsam Prädiziert-Werden und dem Gegenstand-Sein vor: Jede Ontologie, welche ein gemeinsam Prädiziertes als ein Dieses Etwas erachtet, ist infolgedessen von Grund auf irrig.

- Eine bezüglich der nicht-prädizierten und der prädizierten Entitäten korrekt formulierte Ontologie impliziert:
  - Nicht gemeinsam prädizierte Entität = Dieses Etwas = Selbstständige Entität.
  - Gemeinsam prädizierte Entität = Kein Dieses Etwas = Unselbstständige Entität.

- Eine hinsichtlich der nicht-prädizierten und der prädizierten Entitäten unkorrekt formulierte Ontologie bringt mit sich:
  - Nicht gemeinsam prädizierte Entität und gemeinsam prädizierte Entität = Dieses Etwas = Selbstständige Entität.

---

tanz einesteils und Allgemeinem, Gemeinsamem und von einer Pluralität gemeinsam Prädiziertem andernteils wird hiermit manifest: Substanz ist Dieses Etwas und Eines, während Allgemeines, Gemeinsames und von einer Pluralität gemeinsam Prädiziertes ein solches sind.

e) Zur Unterscheidung zwischen Einzeldingen und Universalien in *De Interpretatione 7*, 17a38–17b1.

Jetzt ist meine Absicht, einige Elemente über die Vorstellung der Universalien seitens Aristoteles zu liefern, um aufzuzeigen, dass es des Aristoteles feste Absicht ist, das ontologische Gebiet unter anderem in die beiden miteinander inkompatiblen Ebenen einerseits der allgemeinen Entitäten und andererseits der Einzelentitäten einzuteilen; es muss diesbezüglich hinzugefügt werden, dass diese beiden Ebenen nach Auffassung des Aristoteles[58] tatsächlich der Realität angehören: D.h. sie bilden Gefüge, welche real und nicht frei erfunden sind. Dieser Aspekt ist wichtig selbstverständlich in Bezug auf die Interpretation der Position der Universalien in der Realität. Denn in dieser bestimmten Optik entsprechen die Universalien weder einer subjektiven Erfindung noch einer Erdichtung und kommen keinem rein subjektiven Instrument zur Klassifikation der Einzeldinge gleich, sondern besitzen eine vom Intellekt autonome existentielle Konsistenz. Die Einteilung der Dinge in Einzeldinge und Universalien wird in *De Interpretatione* 7, 17a38–17b1 klar ausgesprochen:

> «Da von den Dingen die einen allgemein (τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων), die anderen Einzeldinge (τὰ δὲ καθ᾽ ἕκαστον) sind – unter Allgemeinem verstehe ich, was naturgemäß von mehreren Entitäten (λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι), unter Einzelding, was nicht von mehreren Entitäten prädiziert wird (καθ᾽ ἕκαστον δὲ ὃ μή), wie zum Beispiel Mensch[59] etwas Allgemeines (ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου), Kallias ein Einzelding ist (Καλλίας δὲ τῶν καθ᾽ ἕκαστον)…».

Diesem Passus zufolge lässt sich die Struktur der Realität, welche in Bezug auf diese Entitäten Geltung hat, folgenderweise ausmachen:

- Das Allgemeine ist die Entität, welche naturgemäß von mehreren Entitäten prädiziert wird.

---

[58] Derartige ist zumindest die Einschätzung, welche ich vom Vorhaben des Aristoteles bezüglich der Universalien befürworte: Aristoteles ist nämlich meiner Ansicht nach ein „Realist" in Sachen Existenz der Universalien.

[59] Das von Aristoteles gewählte Beispiel für das Allgemeine, nämlich „Mensch", lässt mich folgern, dass auch die zweite Substanz der *Kategorien-Schrift* – die genau dem Inhalt von der Eigenschaft „Mensch-Sein" gleichkommt und welcher die nämliche Aufgabe (d. h.: von einer Pluralität prädiziert zu werden) zugewiesen wird als diejenige Aufgabe, die im vorliegenden Text der Schrift „*De Interpretatione*" dem Allgemeinen zugedacht wird – als ein Allgemeines eingeschätzt werden darf. Mit anderen Worten: Die zweite Substanz wird mit Fug und Recht als eine allgemeine Entität aus dem Grunde erachtet, weil „Mensch" sowohl als Allgemeines wie auch als zweite Substanz angesehen und weil der zweiten Substanz das Vonmehreren-Entitäten-Ausgesagt-Werden eingeräumt wird; da Aufgabe und Exempel (d. h. Mensch) für beide Elemente, nämlich zweite Substanz und Allgemeines, tatsächlich dieselben sind, fühle ich mich dazu berechtigt, die zweite Substanz der *Kategorien-Schrift* als ein authentisches Allgemeines einzuordnen.

- Das Einzelding ist die Entität, welche nicht von mehreren Entitäten prädiziert wird[60].

Die Quintessenz des Allgemeinen besteht demnach in seinem „von mehreren Entitäten prädiziert zu werden". Dass ein Allgemeines von einer bestimmten Pluralität prädiziert wird, leuchtet sofort ein, wenn man berücksichtigt, dass durch die Prädikation eines jeden Allgemeinen den Mitgliedern einer gegebenen Pluralität eine bestimmte Eigenschaft zugeschrieben wird[61]: Die Prädikation eines Allgemeinen kommt nämlich der Feststellung der in einer Pluralität erfolgten Realisierung einer bestimmten Eigenschaft gleich, welche dem Allgemeinen entspricht. Damit kommt auch der Grund deutlich zutage, weswegen eine Einzelentität nicht von einer Pluralität prädiziert wird. Denn eine Einzelentität ist an sich selbst keine Eigenschaft, sie lässt sich sonach nicht in einer Pluralität konkretisieren und wird daher nicht von einer Pluralität prädiziert.

Der vorliegende Kontext der Unterscheidung zwischen Entitäten tritt als ein solcher der wechselseitigen Abgrenzung der beiden Gruppen von Entitäten hervor: Es entsteht in dieser Hinsicht der Eindruck, dass dieser Text zumindest die Determinierung der Aufgaben oder, anders gesagt, der Positionen in der Realität betrifft, welche diesen beiden Gruppen von Entitäten belegen. Insofern trennen die beiden Merkmale:

– „von mehreren Entitäten prädiziert zu werden"
und
– „von mehreren Entitäten nicht prädiziert zu werden"

die beiden Gruppen rigoros voneinander ab; beide Gebiete der Entitäten sind miteinander unvereinbar: Es kann nämlich keine Sachlage eintreten, in welcher eine Entität sowohl allgemein wie auch individuell wäre oder sein könnte[62]. Die Realität wird daher in zwei sich gegenseitig ausschließende

---

[60] Zur Bestätigung dieser Unterscheidung ziehe man zum Beispiel den Passus *Metaphysik Beta* 4, 999b33–1000a1 in Erwägung:
«Denn der Zahl nach Eines und Einzelding zu sagen bedeutet ganz dasselbe; Einzelding nennen wir ja eben das, was der Zahl nach Eines ist, Allgemeines aber das von diesen Einzeldingen Ausgesagte (τὸ γὰρ ἀριθμῷ ἓν ἢ τὸ καθ' ἕκαστον λέγειν διαφέρει οὐθέν· οὕτω γὰρ λέγομεν τὸ καθ' ἕκαστον, τὸ ἀριθμῷ ἕν, καθόλου δὲ τὸ ἐπὶ τούτων).»

[61] Für zusätzliche Elemente dazu siehe das Kapitel *Zweite Analytiken I* 4.

[62] In Bezug darauf lässt sich die Einwendung erheben, dass auch das Allgemeine als eine numerische eine seiende Entität eingeordnet werden könne. Denn schließlich sei ein determiniertes Allgemeines wie „Mensch" anderes als ein Allgemeines wie „Pferd", und beide seien immerhin als Universalien der Zahl nach eins, eben da sie jeweils *ein* Allgemeines darstellen. Eine mögliche Antwort darauf soll meiner Auffassung nach folgendermaßen formuliert werden: Aristoteles will das Merkmal „Numerisch-Eins-Sein" nur den Instantiationen einer Eigenschaft vorbehalten, denn das Eins-der-Zahl-nach-Sein heißt, eine Instantiation zu sein. Man darf deswegen nicht diesen Ausdruck verwenden, um zu sagen, dass das Allgemeine eine Instantiation darstellt. Denn jedwedes Allgemeine

Bereiche aufgeteilt: Universalien und Einzeldinge besetzen diese unterschiedlichen Bereiche, die miteinander nicht vertauscht werden dürfen. Das Allgemeine darf seinerseits nicht als ein Einzelwesen gedeutet werden, denn es gehört einem anderen Gebiet der Realität an als demjenigen, welchem das Einzelwesen wiederum angehört; jegliche Verwechslung würde überdies die Natur des Allgemeinen an sich selbst unheilbar kompromittieren.

Beide Arten von Entitäten, nämlich die Universalien und die Einzeldinge, gehören der Realität an, denn sie werden beide als „prágmata" eingeordnet: Dem Allgemeinen wird somit ein tatsächlicher Raum in der Realität zuerteilt; das ist der wichtige Punkt: Das Allgemeine ist eine reale Entität; es stellt kein rein intellektuelles Objekt dar. Diese Entität wird folglich nicht von einer Operation des Intellektes erfunden; gerade von einer solchen Operation ist in diesem Zusammenhang überhaupt nicht die Rede[63]. Denn, falls

ist an sich selbst keine Instantiation. Instantiationen und Universalien dürfen keineswegs auf die nämliche Ebene gestellt werden; dies ist des Aristoteles eigener Zweck, wenn er z. B. den zweiten Substanzen das Numerisch-Eins-Sein aberkennt: Infolgedessen würde das Eins-der-Zahl-nach-Sein für ein Allgemeines etwas immerhin Verschiedenes von dem sein, was das Numerisch-Eins-Sein für die Instantiationen einer Eigenschaft bedeutet, auch wenn man den Universalien das Numerisch-Eins-Sein unbedingt zusprechen wollte.

63 Um etliche Bestätigungen bezüglich der tatsächlichen Angehörigkeit zur Realität seitens der Universalien zu erhalten, wenngleich sie sicherlich nicht Einzelentitäten gleichkommen und nicht in der den Einzelentitäten eigenen Weise existieren, kann man einige Elemente aus dem Passus *De Anima II* 5, 417b22–24 und aus dem Passus *De Anima III* 8, 431b20–432a6 dazu verwenden. Denn im ersten Passus werden die Universalien als die Objekte der Erkenntnis eingeordnet; im zweiten Passus wird der Status vom Erkenntnisobjekt den intelligiblen Formen zugeteilt. Intelligible Formen und Universalien laufen somit auf dasselbe hinaus, da sie die Erkenntnisobjekte ausmachen; wären nun die Universalien nur einfache Gedankensobjekte, ohne eine tatsächliche Entsprechung mit den Strukturen der Realität zu besitzen, so würde der Intellekt durch den Erkenntnisprozess nur seine eigenen Gedanken erkennen. Es kommt hinzu, dass die intelligiblen Formen im Kapitel *De Anima III* 8 so geschildert werden, als wären sie in den wahrnehmbaren Formen (vergleiche *De Anima III* 8, 432a4–5): Obwohl es sich damit nicht um eine gleichsam materielle Anwesenheit handelt, ist nichtsdestotrotz der Status, welcher meiner Ansicht nach Aristoteles der Position der intelligiblen Formen erteilen will, ein realistischer: Die intelligiblen Formen, und mitsamt den intelligiblen Formen die Universalien, existieren, obwohl sie nicht in der Weise der Einzelentitäten existieren und obgleich das Erfassen von beiden intelligiblen Formen und Universalien durch einen Prozess erfolgt, der zweifelsohne komplizierter ist als derjenige, welcher der Wahrnehmung zugrunde liegt. Hierüber erweisen sich die Bemerkungen von W. Leszl, denen ich persönlich beipflichte, welche an den Seiten 327–329 von seinem Buch über die Schrift „*De Ideis*" enthalten sind, als besonders erhellend. Intelligible Formen und Universalien werden vom Intellekt einfach gefunden, nicht erfunden. Im Übrigen scheint der Inhalt des Kapitels *Zweite Analytiken II* 19, worin der Vorgang der Geburt der Universalien im erkennenden Subjekt geschildert wird, darauf hinzuweisen, dass die Universalien vom menschlichen Intellekt rekonstruiert, nicht zwar konstruiert werden: Die Universalien werden in den Einzelentitäten realisiert; der Intellekt entdeckt sie, erfindet sie nicht. Der Intellekt geht gleich-

Aristoteles das Allgemeine für eine Entität erachtet hätte, die vom menschlichen Intellekt gedacht wäre, ohne dass dabei eine präzise Kongruenz zwischen Denken und Struktur der Realität bestünde, hätte Aristoteles nicht die Universalien mit den Einzelentitäten in diesem Kontext zusammengetragen. Stellt hingegen Aristoteles beide Gruppen von Entitäten auf derselben Ebene von „prágmata", so soll dies ein relevantes und überhaupt nicht zu unterschätzendes Zeichen dafür sein, dass die Universalien der Realität tatsächlich angehören[64].

Hierneben wird von Aristoteles nicht behauptet, dass die einen Entitäten einen Vorrang über die anderen Entitäten bezüglich der Realitätsangehörigkeit aufwiesen[65]; ganz im Gegenteil bekommen beide Arten von Entitäten eine tatsächliche Gleichwertigkeit im Hinblick auf ihre Angehörigkeit zur Realität, obzwar den nämlichen Entitäten verschiedene Aufgaben innerhalb der Realität selbst und innerhalb des prädikativen Systems zugewiesen werden. Es wirkt so, als ob jede dieser Arten von Entitäten je einen bestimmten Bereich der Realität ausschöpfte; es mutet ferner so an, als wäre die Realität

---

sam einen Weg, der an sich selbst schon da ist. Denn das Allgemeine stellt das Eine (d. h. die den Mitgliedern einer gegebenen Pluralität gemeinsame Beschaffenheit) dar, welches seinerseits identisch in allen Elementen einer bestimmten Pluralität vorliegt; diese Sachlage besteht allem Anscheine nach ganz abgesehen davon, ob ein Intellekt die Universalien erkennt oder nicht (dazu siehe insbesondere *Zweite Analytiken II* 19, 100a5–9).

64 Es ist in diesem Zusammenhang – eben um die Angehörigkeit zur Realität seitens des Allgemeinen zu bekräftigen – nicht belanglos, auf den Passus *Ersten Analytiken I* 27, 43a25–36 hinzuweisen. Denn in diesem Passus werden sowohl die Entitäten, die nicht von anderen Entitäten prädiziert werden, wie die Entitäten, welche von anderen Entitäten prädiziert werden und welche ihrerseits den von Aristoteles vorgebrachten Beispielen für Universalien wie Menschen entsprechen, so behandelt, als gehörten beide der Realität an; diese beiden Bereiche von Entitäten werden tatsächlich als „ὄντα" eingeordnet; dies veranlasst mich zur Folgerung, dass auch die Entitäten, welche von anderen Entitäten ausgesagt werden, tatsächlich der Realität angehören. Wahr ist es, dass die Bezeichnung „Allgemeines" in diesem besonderen Text nicht gebraucht wird; da jedoch die ausgesagten Entitäten dieselbe Funktion als die Universalien ausüben, fühle ich mich dazu berechtigt, diese Entitäten auch als Universalien zu erachten. Damit wird meiner Ansicht nach ein zusätzlicher Beweis oder zumindest ein weiteres Indiz für die nach Aristoteles bestehende Realitätsangehörigkeit der Universalien erbracht.

65 Man könnte einwenden, die Universalien hingen nichtsdestoweniger von den Einzelentitäten und deren tatsächlicher Existenz im Verhältnis zu ihrer eigenen Existenz ab, so dass sie den Einzelentitäten irgendwie unterlegen sind. Dieser Punkt ist zweifelsohne vertretbar; dennoch wird von Aristoteles die Diversität in der Weise der Existenz nicht als eine „Unterlegenheit" seitens der Universalien ausgelegt in dem Sinne, dass sie sozusagen einem minderwertigen oder unauthentischen Existenzgebiet angehörten; der Unterschied zwischen Einzelentitäten und allgemeinen Entitäten wird hingegen von Aristoteles in der Ausführung von verschiedenen Aufgaben in der Realität und in dem Verhältnis von Konkretisierung (dies entspricht der Einzelentität) und Programm/Ausdruck der Eigenschaft (dies kommt dem Allgemeinen gleich) individuiert.

in diesem Zusammenhang zwischen tatsächlichen Trägern einer definierten Eigenschaft (= Menschen, welche die Eigenschaft „Mensch-Sein" instantiieren[66]) und Universalien organisiert – die ihrerseits die Aufgabe erfüllen, von den Einzelwesen prädiziert zu werden. Desgleichen resultiert klar, dass eine Entität im Bereich der Einzeldinge die Instantiation einer Eigenschaft ist und dass innerhalb dieser ontologischen Perspektive keine Stufenartigkeit im Verhältnis zur tatsächlichen Verwirklichung der Eigenschaften vorgesehen wird. Denn allesamt Einzelentitäten einer Spezies werden als gleichwertige Substrate für das betreffende Allgemeine angesehen. Außerdem verdient es sich in diesem Zusammenhang, unterstrichen zu werden, dass das Allgemeine nicht als ein Träger derselben Eigenschaft geschildert wird, welche die Einzeldinge ihrerseits besitzen: Das Allgemeine „Mensch" ist selbst kein Mensch und bei weitem kein Mensch in primärer Weise, es besitzt nämlich nicht die Eigenschaft „Mensch-Sein" – denn innerhalb dieser ontologischen Konstellation ist von etwas in primärer Weise Seiendem und etwas in abgeleiteter Weise Seiendem zumindest in Bezug auf die Substanzen keinesfalls die Rede –, so dass das Allgemeine keine Konkretisierung und daraufhin auch keine numerisch eine Entität bildet. Sonach hat das Allgemeine als Allgemeines eine grundlegende Determination erhalten.

f) Abschluss: Ideen als widersprüchliche Entitäten und die Unangemessenheit der früheren Auffassungen der Universalien in *Metaphysik My* 9, 1086a31–b13.

Ich möchte nun zum Abschluss eine Passage vorführen, wo Aristoteles explizit die platonischen Ideen kritisiert; der Zweck dieser Analyse liegt hauptsächlich darin, zu zeigen, dass Aristoteles eine sehr harte und kompromisslose Kritik an den Ideen ausübt: Da die Ideen für ihn widersprüchliche Entitäten darstellen, streitet Aristoteles ihnen letztlich den Rang von wahren allgemeinen Entitäten dezidiert ab. Die Strategie des Aristoteles ist gleich-

---

[66] Die Struktur der Einzeldinge lässt sich auch z. B. durch die nachstehende Stelle *Metaphysik My* 10, 1087a19–21 erklären:

> «Aber in akzidenteller Weise sieht der Gesichtssinn auch die allgemeine Farbe, weil diese bestimmte Farbe, die er sieht, Farbe ist; und das bestimmte Alpha, welches der Grammatiker betrachtet, ist ein Alpha (ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς ἡ ὄψις τὸ καθόλου χρῶμα ὁρᾷ ὅτι τόδε τὸ χρῶμα ὃ ὁρᾷ χρῶμά ἐστιν, καὶ ὃ θεωρεῖ ὁ γραμματικός, τόδε τὸ ἄλφα ἄλφα).»

Die Instantiation einer allgemeinen Farbe ist eine bestimmte Farbe, die Instantiation einer allgemeinen Alpha ist eine bestimmte Alpha: Diese Konkretisierungen sind die Konkretisierungen bestimmter Eigenschaften (in diesem Kontext stellen sie die Konkretisierung der Eigenschaften „Farbe-Sein" respektive „Alpha-Sein" dar). Eine jegliche Instantiation stellt die Realisierung einer bestimmten Eigenschaft dar: Die Konkretisierung einer determinierten Eigenschaft ist immer ein Individuelles, das an sich selbst die Instantiation einer Eigenschaft ist (in dem Sinne, dass sie kein leeres Substratum ist) und von dieser nämlichen Eigenschaft nicht trennbar ist; derlei ist die Struktur dieser Entitäten.

wohl nicht nur darum bestrebt, zu beweisen, dass die Ideen widersprüchliche Entitäten sind, sondern auch darum, aufzuzeigen, dass die Universalien als solche in der Auffassung der Befürworter von der Existenz der Ideen total missverstanden worden sind: Zwar ist das erste Ziel evidenter; das zweite soll jedoch nicht außer Acht gelassen werden.

Der Passus *Metaphysik My* 9, 1086a31–b13 lautet folgendergestalt:

> «…bei denen aber, welche die Existenz der Ideen behaupten, kann man zugleich mit ihrer Lehrweise auch die Schwierigkeit, welche in derselben liegt, erkennen. Denn zugleich stellen sie die Ideen als allgemein und auch als getrennt und als Einzeldinge auf (ἅμα γὰρ καθόλου τε [ὡς οὐσίας] ποιοῦσι τὰς ἰδέας καὶ πάλιν ὡς χωριστὰς καὶ τῶν καθ' ἕκαστον). Dass dies aber nicht möglich ist, haben wir früher erörtert. Der Grund, weshalb diejenigen, welche die Substanzen als allgemein beschreiben, diese beiden entgegengesetzten Bestimmungen in Eines verknüpften, liegt darin, dass sie die in Rede stehenden Substanzen als nicht dieselben wie die wahrnehmbaren Substanzen ansetzten: Also dachten sie, dass die einzelnen Entitäten einerseits im wahrnehmbaren Bereich flössen und nichts davon beharre, das Allgemeine hinwiederum neben diesen Entitäten sei und etwas Verschiedenes von diesen Entitäten sei (τὸ δὲ καθόλου παρὰ ταῦτα εἶναί τε καὶ ἕτερόν τι εἶναι). Diese Auffassung brachte, wie wir früher darlegten, Sokrates durch seine Definitionen voran, allerdings trennte er diese sicherlich nicht von den einzelnen Entitäten (οὐ μὴν ἐχώρισέ γε τῶν καθ' ἕκαστον): Und darin dachte er richtig, insoweit als er sie nicht trennte (καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἐνόησεν οὐ χωρίσας). Das zeigt sich auch in den Folgen. Denn ohne Allgemeines ist unmöglich, Wissenschaft zu erlangen, das Trennen ist jedoch die Ursache der Schwierigkeiten, welche in Bezug auf die Ideen aufscheinen. Ihre Anhänger nun, welche für notwendig hielten, dass, wenn einige Substanzen existieren werden, die neben den wahrnehmbaren und fließenden Substanzen seien (εἴπερ ἔσονταί τινες οὐσίαι παρὰ τὰς αἰσθητὰς καὶ ῥεούσας), diese getrennt seien (χωριστὰς εἶναι), hatten zwar keine anderen, setzten dennoch diese allgemein ausgesagten Substanzen heraus (ἄλλας μὲν οὐκ εἶχον ταύτας δὲ τὰς καθόλου λεγομένας ἐξέθεσαν), so dass die Lage eintritt, dass die allgemeinen und einzelnen Substanzen gleichsam dieselben Naturen sind (ὥστε συμβαίνειν σχεδὸν τὰς αὐτὰς φύσεις εἶναι τὰς καθόλου καὶ τὰς καθ' ἕκαστον). Diese würde also eine Schwierigkeit sein, welche in den Behauptungen an sich liegt.»

Es ist deutlich, dass die Ideen widersprüchliche Eigenschaften besitzen: Das nämliche Ding kann nicht gleichzeitig allgemein und einzeln sein. Die Ideen kommen in ihrer Verfassung etwa einem „viereckigen Kreis" gleich; sie dürfen daher nicht in einer korrekten Ontologie vertreten werden. Denn wenn sie in einer Ontologie angenommen werden, wird diese Ontologie selbst von einem inneren Widerspruch unheilbar kompromittiert. Aristoteles schildert den Denkensvorgang, welcher den Befürwortern von der Existenz der Ideen eigen ist, mittels der nachstehenden Behauptungen:

- Die Ideen werden einesteils als allgemeine Entitäten, andernteils als getrennt und als Einzeldinge angesehen.
- Das Allgemeine wird als eine Substanz gedeutet, welche neben den wahrnehmbaren Substanzen existiert, so dass beide Merkmale „Allgemein-

Sein“ und „Einzeln-Sein“ in eine und dieselbe Entität zusammengefasst werden.

Die Unterstützer der Ideen haben das Allgemeine als etwas von den Einzelentitäten Verschiedenes aufgefasst dahingehend, dass die Einzelwesen vergänglich sind, das Allgemeine seinerseits über die Individuen hinaus bestehen bleibt. Dies ist ein Punkt, der nicht zu bestreiten ist. Denn das Allgemeine ist sicherlich von den Einzelentitäten verschieden. Dies ist aber auch der Punkt, wo man äußerst vorsichtig sein muss, wenn man daran geht, den Sinn dieser Verschiedenheit zu bestimmen, da man sich selbst im Hinblick auf die Bestimmung der Natur dieser Verschiedenheit großen Fehlern ausliefern kann.

Gerade ein Fehler in der Bestimmung der Art und Weise der zur Diskussion stehenden Verschiedenheit ist das, was eingetreten ist. Denn genau die Trennung der Universalien von den Einzeldingen, welche bei den Platonikern auch die Eigenständigkeit der Universalien im Verhältnis zu den wahrnehmbaren Entitäten nach sich zieht, ist der Schritt, welcher die betreffenden allgemeinen Entitäten zu widersprüchlichen Entitäten werden lässt und zugleich den Mangel an Verständnis der Natur eines Allgemeinen als Allgemeinen verrät. Das Getrennt-Sein bringt tatsächlich mit sich, dass die Entität, welcher eben das Getrennt-Sein zugeschrieben wird, als individuell gilt; dass das Getrennt-Sein das Einzeln-Sein mit sich bringt, hängt vermutlich davon ab, dass nach dem Befinden des Aristoteles eine Entität, welche getrennt ist, eine Selbständigkeit besitzt im Verhältnis zu den Entitäten, von denen sie eben getrennt ist: Da sie im Verhältnis zu den anderen Entitäten feste Grenzen hat, ist sie auch selbstständig und infolgedessen kann sie nicht einer Pluralität gemeinsam sein[67]; das Ergebnis ist, dass jede getrennte Entität als individuell gelten soll[68]. Die Universalien werden dann innerhalb dieser Perspektive als Objekte der Wissenschaften angesehen, sie werden indes auch mit den ewigen Substanzen identifiziert; sie gelten als die ewigen Substanzen und, als Substanzen, werden sie als getrennt und als individuell

[67] Die Idee sollte hingegen sowohl getrennt wie auch einer Pluralität gemeinsam sein; dies ist für Aristoteles lauter Unsinn, wie es z. B. im Passus *Metaphysik Zeta* 16, 1040b25–27 unmissverständlich ans Licht kommt:

> «Ferner wäre das Eine nicht zugleich in vielen Entitäten vorhanden, das Gemeinsame ist jedoch zugleich in vielen Entitäten vorhanden (ἔτι τὸ ἓν πολλαχῇ οὐκ ἂν εἴη ἅμα, τὸ δὲ κοινὸν ἅμα πολλαχῇ ὑπάρχει): Daher ist offenbar, dass keine der allgemeinen Entitäten neben den Einzelnentitäten getrennt existiert (ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπάρχει παρὰ τὰ καθ’ ἕκαστα χωρίς).»

Eine strenge Inkompatibilität herrscht demgemäß zwischen Gemeinsamem und Allgemeinem einesteils und Getrennt-Sein andernteils; nun sollte jede Idee als solche eben diese beiden Merkmale in sich selbst vereinigen: Dies macht die Idee zu einer widersprüchlichen Entität.

[68] Für eine Analyse des Merkmales „Getrennt-Sein“ verweise ich auf die Studien von G. Fine, „Separation“ und „Separation: A Reply To Morrison“, und auf die Studien von D. Morrison, „Separation in Aristotle’s Metaphysics“ und „Separation: A Reply to Fine“ zurück.

gedeutet: Sie sind daher Universalien, die auch individuell sind, was nach dem Dafürhalten des Aristoteles ein Unding ist.

Die Trennung des Allgemeinen ist an sich selbst eine widersprüchliche Operation, weil die Natur der Merkmale, welche dem richtigen Allgemeinen zueigen sind, eigentlich die Trennung verabscheuen: Das Allgemeine, eben weil es eine einer Pluralität gemeinsame Entität bildet, kann an sich selbst nicht eine eigenständige Entität darstellen; die Trennung bedeutet dennoch just die Negation des Gemeinsam-Seins und somit die Annullierung des Allgemeinen als Allgemeinen, falls sie dem Allgemeinen zugesprochen wird. Der Sinn der Trennung muss infolgedessen in seiner eigentlichen Tragweite bewertet werden: Trennung repräsentiert mehr als einen Nebenfehler; Trennung hat die Zerstörung des Allgemeinen selbst zur Folge. Deshalb darf die Auswirkung der Missdeutung des Allgemeinen weder verharmlost noch marginalisiert werden: Es handelt sich nicht um etwas, dem abgeholfen werden kann; es handelt sich hingegen um die Zerstörung des Allgemeinen; anders gesagt, das Allgemeine verschwindet, bevor es tatsächlich auftaucht.

Was im Besonderen die Bewertung betrifft, welche Aristoteles von den Ideen gibt, so erachtet Aristoteles die Ideen meiner Ansicht nach als so mangelhafte und widersprüchliche Universalien[69], dass die Ideen selbst letztendlich nicht als wahrhafte Universalien gelten können. Den Ideen werden tatsächlich Merkmale zugesprochen, welche den korrekt interpretierten Universalien schlechterdings nicht zustehen und nicht zustehen können, wie das Getrennt-Sein und das Individuell-Sein, die allein den Einzeldingen zukommen und zukommen können: Diese Eigenschaften kommen in Wahrheit ausschließlich den tatsächlichen Einzelentitäten zu.

Indem Aristoteles die Mangelhaftigkeit mancherlei früherer Positionen über die Universalien darlegt, will er seine eigene Position bezüglich der Deutung des Allgemeinen als eine solche präsentieren, welche als erste die Universalien in einer richtigen Weise in das ontologische Feld einführt, d. h. als die Position, welche, eben da sie die Universalien in ihrer eigenen Funktion und mit den korrekten Merkmalen darstellt, eigentlich die echte Geburt[70] des Allgemeinen bedeutet. Zugleich will er die Bedingungen für ein korrektes System der Entitäten erstellen dadurch, dass die Realität unter anderem in die miteinander inkompatiblen Bereiche der Einzelentitäten und

---

[69] Generell gesagt, dürfte man hierzu hinzufügen, dass Aristoteles die Ideen für mangelhafte und widersprüchliche Entitäten überhaupt ansieht.

[70] Im Anschluss an die Fußnoten 2 und 19 muss hierüber präzisiert werden, dass mit dem Ausdruck „Geburt“ nicht gemeint ist, dass das Allgemeine vor dessen Anerkennung durch Aristoteles nicht existierte; es muss im Gegensatz dazu darunter verstanden werden, dass das Allgemeine in den früheren Auffassungen nicht richtig gedeutet worden war, so dass es in den unterschiedlichen Interpretationen der Ontologie nicht existierte: Es schien, mit anderen Worten, kein Bewusststein der Existenz des Allgemeinen und der Merkmale, welche dem Allgemeinen zustehen und nicht zustehen können, auf. Das Allgemeine an sich selbst existiert demgegenüber unabhängig davon, ob es erkannt wird oder nicht: Es wird infolgedessen nur in Bezug auf das Bewusstsein geboren, welches man von ihm durch die richtige Bestimmung seiner Position in der Realität erwirbt.

der allgemeinen Entitäten eingeteilt wird. Da die Universalien jetzt als richtig eingeführt und infolgedessen überhaupt als eingeführt bewertet werden dürfen, da die Ontologie also jetzt mit Einzelentitäten als Instantiationen von Wesen-Eigenschaften und mit Universalien als den Repräsentanten der Eigenschaften, welche den Konkretisierungen eignen, ausgestattet ist, ist eine ontologische Revolution – zumindest gemäß dem Vorsatz des Aristoteles und nach seinem eigenen Urteil – eingetreten. Denn die Ära des Allgemeinen, insofern als das Allgemeine richtig und vollständig beleuchtet worden ist, ist jetzt, mit ihm und nur mit ihm, wirklich angebrochen.

g) Bibliographie

Ackrill, J. L., Aristotle's Categories and De Interpretatione, Translated with Notes, Oxford 1963.

Alexandros von Aphrodisias, Alexandri Aphrodisiensis In Aristotelis Metaphysica Commentaria, ed. M. Hayduck, Berlin 1891.

Annas, J., Aristotle's Metaphysics. Books M and N, Oxford 1976.

Aristoteles, De Interpretatione, übersetzt von E. Rolfes, Hamburg 1995.

Aristoteles, Kategorien. Übersetzt und Erläutert von Klaus Oehler, Berlin 1984.

Aristoteles, Kategorien-Schrift, übersetzt von E. Rolfes, Hamburg 1995.

Aristoteles, Metaphysik, in der Übersetzung von H. Bonitz, neu bearbeitet mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von H. Seidl, griechischer Text in der Edition von W. Christ, 2 Bde., zweite, verbesserte Auflage, Hamburg 1982; dritte, verbesserte Auflage Hamburg 1989 (erster Halbband, Bücher I-VI) – Hamburg 1991 (zweiter Halbband, Bücher VII–XIV).

Aristoteles, Metaphysik, in der Übersetzung von F. Bassenge, Berlin 1990.

Aristoteles, Metaphysik, in der Übersetzung von H. Bonitz, mit Gliederungen Registern und Bibliographie herausgegeben von H. Carvallo und E. Grassi, Reinbek bei Hamburg 1966; auf der Grundlage der Bearbeitung von H. Carvallo und E. Grassi neu herausgegeben von U. Wolf, Hamburg 1994.

Aristoteles, Metaphysik, übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von H. G. Zekl, Würzbug 2003.

Aristoteles, Metaphysik. Übersetzt und eingeleitet von T. A. Szlezák, Berlin 2003.

Aristoteles, Peri ideon (Über Ideen – Beweise der Akademiker), übersetzt von A. Graeser und mit einer Einleitung versehen von A. Malmsheimer, in: «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter», 3 (1998), Seiten 122–143.

Aristoteles, Sophistische Widerlegungen, übersetzt von E. Rolfes, Hamburg 1995.

Aristoteles, Topik, übersetzt von E. Rolfes, Hamburg 1995.

Aristotelis Categoriae et Liber De Interpretatione. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit L. Minio-Paluello, Oxford 1949 (1), 1992 (10).

Aristotelis Fragmenta Selecta, ed. W. D. Ross, Oxford 1955.

Aristotelis Metaphysica, ed. H. Bonitz, 2 Bde., Bonn 1848–1849.

Aristotelis Metaphysica, Brevique Adnotatione Critica Instruxit W. Jaeger, Oxford 1957.

Aristotelis Opera, ex recensione Immanuelis Bekkeri; ed. Academia Regia Borussica; accedunt fragmenta, scholia, index aristotelicus/ addendis instruxit fragmentorum collectionem retractavit Olof Gigon, 5 Bde., Berlin-West 1960–1987.

Aristotelis Topica Et Sophistici Elenchi, Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit W. D. Ross, Oxford 1958 (1), reprinted with corrected sheets from the first edition 1963, with further corrections 1970.

Armstrong, D. M., Universals and scientific realism, 2 Vols., Cambridge 1978.

Bonitz, H., Index Aristotelicus, Darmstadt 1960. Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe von 1870.

Brody, B., Identity and Essence, Princeton 1980.

Butchvarov, P., Resemblance and Identity: an examination of the problem of universals, Bloomington; London, 1966.

Copi, I. M., The Theory Of Logical Types, London 1971.

Fine, G., Separation, in: «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 2, (1984), Seiten 31–87.

Fine, G., Separation: A Reply To Morrison, in: «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 3 (1985), Seiten 159–165.

Fine, G., On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms, Oxford 1993.

Graeser, A., Die Platonischen Ideen als Gegenstände sprachlicher Referenz, in: «Zeitschrift für Philosophische Forschung», 29 (1975), Seiten 218–234.

Hägler, R.-P., Kritik des neuen Essentialismus: logisch-philosophische Untersuchungen über Identität, Modalität und Referenz, Paderborn; Zürich 1994.

Kung, J., Aristotle on Thises, Suches and the Third Man Argument, in: «Phronesis», XXVI, 3 (1981), Seiten 207–247.

Leszl, W., Il "De Ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle idee. Edizione critica del testo a cura di Dieter Harlfinger, Florenz 1975.

Liske, M.-T., Aristoteles und der aristotelische Essentialismus, Freiburg (Breisgau)/München 1985.

Morrison, D. R., Separation in Aristotle's Metaphysics, in: «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 3 (1985), Seiten 125–157.

Morrison, D. R., Separation: A Reply to Fine, in: «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 3 (1985), Seiten 167–173.

Ross, W. D., Aristotle's Metaphysics, A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford 1924.

Schwegler, A., Die Metaphysik des Aristoteles. Grundtext, Übersetzung und Commentar nebst erläuternden Abhandlungen. Erster Band. Grundtext und Kritischer Apparat, Tübingen 1847–1848. Unveränderter Nachdruck Frankfurt am Main 1960.

Segalerba, G., Numerische Einheit als ontologisches Kriterium. Zur Unterscheidung der Entitäten bei Aristoteles, in: «Wiener Jahrbuch für Philosophie», XXXV (2003), Seiten 59–96.

Segalerba, G., Eins neben den vielen Dingen und Eins bei den vielen Dingen: Anzeichen einer alternativen Ontologie in Aristoteles, in: «Internationale Zeitschrift für Philosophie», Heft II (2005), Seiten 44–73.

Smith, J. A., Tóde ti in Aristotle, in «Classical Review», 35, (1921), Seite 19.

Weidemann, H., Peri Hermeneias, Berlin 1994.

Wolterstorff, N., On Universals: an essay in ontology, Chicago 1970.

Zadro, A., Aristotele. I Topici. Traduzione Introduzione e Commento di A. Zadro, Neapel 1967.

Gérard Bensussan (Strasbourg)

Kraft und Begriff. Über die Frage der Dialektik in Schellings *Weltaltern*

Ich möchte hier versuchen zu zeigen, wie Schelling, in den *Weltaltern*, der Mitte seiner philosophischen Laufbahn, mit den um die Themen der Zeit und der Temporalität gegliederten Fragen des Erzählens, der erzählenden Philosophie, eine neue, außerordentliche Form der Wiedergabe (eigentlich der traduktiven, der übersetzungsmäßigen Wiedergabe) des Absoluten entdecken will. Diese Form bleibt in den *Weltaltern* (und während der ganzen Periode der *Weltalter*) eine noch zu findende, zu entwickelnde. Das Finden dieser Form beschäftigt aber unaufhörlich die ganze positive Philosophie. Und diese Form eben, ob gefunden oder nicht, soll für Schelling vielleicht die Dialektik ersetzen, in jedem Fall aber ihr engegengehalten werden.

Zuvor möchte ich an einige Punkte erinnern, die ich der *Einleitung* von 1811[1] entnehme – damit ich mich auf diese Punkte stützen kann, um meinen Gedanken weiterzuführen.

1) Es gibt nur Wissen der Vergangenheit: das Wissen bemächtigt sich einer Geschichte, eine Historie der Welt, der Dinge der Welt (wie die griechische Etymologie *istoria* zeigt). Wissen ist genetisch, das heißt: damit ich das Wissen eines Objektes konstituieren kann, muss ich die Erscheinungs- und Bildungsbedingungen dieses Objektes zurückverfolgen, wiedergeben, da diese Bedingungen seine aktuelle Verfassung bestimmen.
2) Diese Schellingsche These über das Wissen der Vergangenheit und die Vergangenheit des Wissens ist von ihm sehr radikal verstanden, das heißt sehr ernst genommen worden, in ihrer zeitlichen Dimension. Diese These (es gibt nur ein Wissen der Vergangenheit, eines vergangenen Objektes) ist eine These über die Zeit. Sie bedeutet, dass die Modi, die Weisen unter denen wir unser Verhältnis zur Welt, zu den Weltdingen, erfassen (und Wissen ist eine solche Weise) – selber *Zeiten* sind, unterschiedliche Weisen, Zeit, Zeiten, Verhältnisse zur Welt – die auch zeitliche Verhältnisse sind.
3) Dies bedeutet, dass die Inhalte, der Stoff (so Schelling) des Wissens geschichtlich sind, genetisch im Sinne, den ich vorher erwähnte. Wiederum nimmt Schelling seine These über die Zeitlichkeit der Verhältnisweisen zur Welt, zu den Objekten, sehr ernst. Die Inhalte des Wissens, wenn sie geschichtlich sind, schliessen eine wahre Narrativität, ein Erzählen, ein. *Story* und *History* – um mich beispielsweise auf die englischen Termini zu beziehen – laufen streng parallel und gehören zusam-

[1] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Die Weltalter. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, ed. Manfred Schröter, München, C. H. Beck 1946 (*WA*).

men. Die genetische Dynamik der Wissensobjekte zwingt zu einer Erzählung als Wiedergabe ihrer Geschichtlichkeit. Wissen, versuchen zu wissen, bedeutet erzählen, gemäß einem Prinzip erzählen (wie in der Formulierung ‚es war einmal': ‚es war', also eine Vergangenheit, und dies ‚einmal', diese Vergangenheit, sollte in ihrem einmaligen Ursprung erfasst werden). Es gilt also bis zu einem Prinzip, bis zu einem Anfang zurückzukommen, sich in ein zeitliches, zu erzählendes Abenteuer hineinzubegeben. Es gilt, wenn man wissen will, wenn man irgendein Wissen von irgendetwas realisieren will, fähig zu sein, sich nicht zu täuschen, und nicht so zu tun, als ob es dabei um eine Transtemporalität, um eine Überzeitlichkeit ginge, im Sinne schlechter Ewigkeit, wie sie die Ewigkeit des Begriffs darstellt. Es gilt also unter dem Diktat der Zeit (im doppelten Sinn von Befehlen und bloßen Nachschreiben) zu denken, da „alles nur Werk der Zeit" ist und da „jedes Ding nur durch die Zeit seine Eigentümlichkeit und Bedeutung erhält"[2].

4) Diese Fähigkeit, der ihr entsprechende Mut zwingen dazu, dass eine narrative (erzählende) Form des Wissens, dessen, was gewusst wird, gesucht wird – und diese Form sollte der Narrativität der Inhalte entsprechen. Wie gesagt, diese Form wird in den *Weltaltern* nicht gefunden, sie wird sozusagen in der Spannung einer Unbeständigkeit dargestellt, so dass sie sich nur schwer umreißen lässt. Erst die positive Philosophie wird im Grunde das Philosophieren in einer Erzählung einigermaßen fassen, als Mythologie und als Offenbarung. Schelling verwirft energisch jegliche „gemeine Enzyklopädie", wie Hegel sagt, und er tut es aus den selben Gründen wie Hegel, das heißt aus den Gründen, die vom Schwung des deutschen Idealismus getragen werden. Eine ‚gemeine Enzyklopädie' meint ein bloßes System der Erkenntnisse, genauer gesagt – jetzt nach Schelling, „eine bloße Folge und Entwicklung eigener Begriffe und Gedanken", daher ein möglicherweise „leerer Missbrauch der Gabe zu sprechen und zu denken" oder, noch schlechter, „eine tote das Wesen in Formen und Begriffen suchende Philosophie", eine Philosophie also, die gegen „die erzwungenen Begriffe einer leeren und begeisterungslosen Dialektik" sich nicht zu „verwahren" in der Lage ist[3]

Wenn aber die Kritik des Verstandesdenkens von Hegel und Schelling im Grunde geteilt wird (aber mit sehr unterschiedlichen Akzenten), ist das Suchen, das Formsuchen des einen und des anderen ganz verschieden. Das, was sie teilen, das Gemeinsame besteht sicherlich in dieser Unzufriedenheit, Unzufriedenheit mit der Bestimmung des Absoluten, die auch in der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* ihren klaren Ausdruck findet. Hegel sucht in Richtung auf das absolute Wissen, in Richtung auf den Geist, begriffen als in seiner Rückkehr zur daseienden Unmittelbarkeit. Schelling sucht

---

2 *WA*, Druck I, 1811, S. 12.
3 *WA*, ebd., S. 3, S. 8, S.6.

in Richtung auf die Form [4]. Er sucht in Richtung auf den „Punkt", da die Wissenschaft „frei und lebendig" zu werden hat [5].

Schelling gibt sich also nicht zufrieden, mit dem, was Hegel im Gegensatz zur ‚gemeinen Enzyklopädie' eine ‚philosophische Enzyklopädie' nennt. Erst in seiner positiven Philosophie wird das alles erläutert und artikuliert – dieser Punkt, dieser Augenblick, wird dann in der Berliner Einleitung zur *Philosophie der Offenbarung* von 1841 „Ekstasis der Vernunft" genannt. Er stellt den Moment dar, in welchem die Vernunft außer sich gesetzt wird, bei dem die Vernunft „verstummt, sich beugt, niedergeschlagen wird"[6]. 1811 werden die Dinge anders ausgedrückt. Sie werden implizit in Beziehung zur Vorrede der *Phänomenologie* formuliert[7]. Sie werden explizit in Beziehung zu der Frage der Dialektik formuliert.

Ausgehend von diesen wenigen Grundgedanken möchte ich einige Bemerkungen über die Beziehung Schelling / Hegel hinzufügen. In dem schon erwähnten Vorwort zur *Phänomenologie* warnt Hegel vor der Versuchung der Schwärmerei, der Begeisterung, vor jeglicher ‚Erbauung' oder Erbaulichkeit, das heißt vor der Anschauung irgendwelchen Daseins, wie es im Absoluten da sein sollte. Das Wahre ist nichts anderes als das Werden seiner Selbst, es wird nur wahr als und in der Bewegung einer differenzierenden Vermittlung zwischen diesem Werden als Anders-Werden und dem Werden als Sich-Selbst-Werden durch die Negativität des Anderswerdens. Der Philosoph hat also nicht „das Leben Gottes und das göttliche Erkennen (als) ein Spielen der Liebe mit sich selbst auszusprechen", wie Hegel schreibt [8]. Dieser Satz kann natürlich, rein chronologisch gesehen, nicht die *Weltalter* treffen – er richtet sich gegen Jacobi und die Theosophen, aber er wirft ein ganz bestimmtes Problem auf: die Frage des Spielens eben, aber nicht des Spielens mit Begriffen, für Schelling, sondern des Spielens mit Kräften, Kraftspiel – hier nehme ich vorweg, was ich zeigen möchte. Worauf es bei dem Hegelschen Philosophieren ankommt, ist die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen [9] – und nicht „wie aus der Pistole" [10] anzufangen. So sieht der lange Weg des Geistes aus, der sich selbst als ‚was Beziehung hat', als was in diesem Beziehen, in diesen Vermittlungen, sich selbst an sich, Substanz des Geistes, dann für sich, Wissen seiner selbst als Geist, und schließlich

---

4 So lautet der Vorwurf Hegels in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: „er [Schelling] hat sich in verschiedenen Formen und Terminologien herumgeworfen. Es war immer Suchen nach einer neuen Form" (*Werke*, Bd. 20,S. 422).

5 *WA*, S. 8.

6 *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke* (*SW*), Stuttgart – Augsburg. J. G.. Cotta, 1856–1861, *Philosophie der Offenbarung*, Bd. XIII, S. 161–162.

7 Horst Fuhrmans (*Schellings Philosophie der Weltalter*, Düsseldorf, Schwann, 1954, S. 289) sieht sogar darin eine Antwort auf den Hegelschen Angriff gegen einen bestimmten philosophischen Schellingianismus, wenn nicht gegen Schelling selber.

8 *Phänomenologie des Geistes*, ed. 1807, S. XXII.

9 Ebd., S. LXXII.

10 S.XXXII.

als an-und-für sich durch die ganze Reihe der Vermittlungen bestimmt. Um jetzt das Wichtigste zu sagen: Die Größe des Geistes, seine eigentliche Macht, hängt von den Mannigfaltigkeit seiner äußeren Gestalten ab. Seine eigentliche Tiefe ist nicht ‚die leere Tiefe der Anschauung', sie ist „nur so tief als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut"[11]. Worauf also Hegel immer besteht ist gerade diese Ausbreitung, diese Erweiterung des Geistes, das heißt die Dialektik der Äußerung (Ver-, Ent-äußerung) und natürlich der Zurücknahme dieser äußeren Gestalten. Diese Seiten der Vorrede zur *Phänomenologie* hat Schelling natürlich gelesen, als er die verschiedenen Entwürfe der *Weltalter* durcharbeitete. Auch er ist zweifellos überzeugt, noch immer überzeugt, würde ich sagen, dass „alle Wissenschaft duch Dialektik hindurchgehen muss": „Hindurchgehen also durch Dialektik muss alle Wissenschaft. Aber kommt nie der Punkt, wo sie frey und lebendig wird, wie im Geschichtschreiber das Bild der Zeiten, bey dessen Darstellung er seiner Untersuchungen nicht mehr gedenkt? Kann nie wieder die Erinnerung vom Urbeginn der Dinge so lebendig werden, dass die Wissenschaft, da sie der Sache und der Wortbedeutung nach Historie ist, es auch der äussern Form nach sey könnte, und der Philosoph, dem göttlichen Platon gleich, der die ganze Reihe seiner Werke hindurch dialektisch ist, aber im Gipfel und letzten Verklärungspunkt aller historisch wird, zur Inhalt der Geschichte zurückzukehren vermöchte" [12].

Es gibt einen eindeutigen Unterschied, den man unmöglich übersehen kann, zwischen diesem ‚Hindurchgehen' durch Dialektik (was ergibt sich daraus? Es lässt sich da vielleicht so etwas wie ein Ausgang aus der Dialektik erspüren) und der spekulativen Dialektik des Seins, die Hegel ganz genau und differenziert durcharbeitet. Die spekulative Dialektik setzt in ihrer eigenen Bewegung eine tendenzielle Entsprechung, eine Adequatio des Seins zu sich selber, eine Entsprechung oder gar Gleichheit des Seins und des Denkens, das heißt schließlich eine zweckorientierte, zielbewusste Herstellung eines Sinns. Im Gegensatz dazu gibt es auch bei dem ‚Dialektiker' Schelling, auch wenn Schelling ‚Dialektik' treibt, diese einfache Vorstellung, dass es sich bei der Dialektik bestenfalls um ein methodisches Mittel zum Erfassen und Herstellen von Wahrheiten handle. Um etwas also, das keinesfalls das letzte Wort der Philosophie – oder ihre innigste Bewegung – darstellen darf. Das drückt Heidegger so aus: „Wird diese Methode aber abgelöst von den Grunderfahrungen und Grundstellungen des absoluten Idealismus, dann wird die „Dialektik" statt zum wahrhaften Mittel philosophischer Erkenntnis zu ihrem Verderb. Daraus, dass das Wesen des Seyns in dem genannten Sinne „dialektisch" ist, folgt nicht ohne weiteres, die Methode der Philosophie müsste allemal Dialektik sein. Wo diese nur äußerlich als eine Denktechnik aufgegriffen und gehandhabt wird, ist sie eine Verlegenheit und eine Verführung"[13]. Und ich zitiere gleich im selben

---

[11] S.XII.

[12] *WA*, S. 8.

[13] *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Freiburg, hrsg. von H. Feick, Niemeyer, Tübingen,1971, S. 99.

Text von Heidegger, etwas, das im eigentlichen Sinne Schelling betrifft – die Grundhypothese meines Erachtens, die Heidegger umreißt, und auf der ich mich hier stütze: „Schelling denkt nicht ‚Begriffe', er denkt Kräfte und denkt in Willensstellungen, er denkt im Streit von Mächten, die sich nicht durch Begriffskunst zum Ausgleich bringen lassen"[14]. Was dieses ‚Schelling denkt Kräfte' bedeutet, genauer seine Antidialektik, werde ich sofort erläutern.

Ich setze meine Argumentation fort: Was Schelling Erzählung, Erzählen, usw. nennt, das heißt dieses formelle Ziel, das der Philosophie zugeschrieben wird, gemäß ihrem Wissensstoff narrativ zu werden – diese erzählende Philosophie also soll eben die Dialektik „frei und lebendig" ablösen, indem sie die Dialektik sozusagen zu ihrer eigenen Wahrheit bringt und erhebt, das heißt über ihre eigenen Unzulänglichkeiten hinaus. Die Narrativität der *Weltalter* scheint mir im Grunde ganz in der Kontinuität des Schellingschen Denkens seit seinen Anfängen. Sie verfolgt z. B. das selbe Ziel, das in dem ältesten Systemprogramm von 1796 (ob von Schelling oder von Hölderlin oder auch von Hegel – das lasse ich hier ganz beiseite) ohne weiteres ausgesprochen wird, dass die Philosophie sich in der Dichtung zu vollenden hätte. Nur dass jetzt, 1811, Schelling einige philosophische Thesen, insbesondere Hegelsche Thesen, in Betracht zieht. Es geht jedesmal darum, dass „im Philosophischen eine Verschiebung, ein Auseinanderdriften und eine Umdrehung des Philosophischen eingeleitet wird"[15]. Ein solcher philosophischer Gestus ähnelt zweifellos demjenigen von zeitgenössischen Philosophen, von Deleuze bis Derrida. Das Erzählende zielt auf eine solche Aufspaltung, auf die Aufgabe der Philosophie aus sich selbst heraus. Die Dialektik hingegen[16] kann und darf nur über alle Spaltungen, Zerrissenheiten, Negativa, Verschiebungen, alles Negative hinaus, jegliche Entzweiung aufheben, jegliche bloße Negation negieren.

Bei Schelling kann sich die Dialektik überhaupt nicht als eine solche umfassende Ganzheit darstellen, das Ganze des Denkens als das Ganze des Denkens und des Nichtdenkens oder dem Denken Äußerliches. Sie ist ein Zeichen, ein Symptom, und keine Lösung. Sie bezeichnet sozusagen einen Übergangszustand der Philosophie: „Wir dürfen unsere Zeit nicht verkennen. Verkündiger derselben, wollen wir ihre Frucht nicht brechen, ehe sie reif ist,

---

[14] Ebd., S. 133.

[15] Ich zitiere hier den Kommentar meines Strassburger Kollegen Philippe Lacoue-Labarthe zum *Ältesten Systemprogramm* in *L'absolu littéraire*, Seuil, 1978, S. 54.

[16] Ich spreche hier lediglich von der spekulativen Dialektik, wie sie Hegel erarbeitet hat, d. h. bloß zusammenfassend die logische Bewegung in ihren drei Seiten, um mit dem Absatz 79 der *Enzyklopädie* zu sprechen: die abstrakt-verständige, die negativ-vernünftige (die dialektische im engsten Sinne) und die positiv-vernünftige. Bis zur Hegelschen Jenaer Logik (1804–1805) bleibt die Dialektik überhaupt von der Aristotelischen Bestimmung wesentlich geprägt –in ihrer Funktion, eine Logik des Wahrscheinlichen, und in ihrer Methode, eine Kunst, mit Hypothesen etwas abzuleiten. Bis Hegel also –-Kant eingeschlossen, für den die Dialektik eine Methode des Denkens ist (die auch nicht die beste ist), wenn man das Wahre fassen und darstellen will— bleibt die Dialektik eine Art Theorie der Rede. Mit Hegel erst wird sie zu einer ‚Ontologie'.

noch die unsrige verkennen. Noch ist sie eine Zeit des Kampfs. Noch ist des Untersuchens Ziel nicht erreicht; noch muss … Wissenschaft von Dialektik getragen und begleitet werden. Nicht Erzähler können wir seyn, nur Forscher, abwägend das Für und das Wider jeglicher Meynung …“[17]. Diese Zeilen, mit der Wiederholung von ‚noch‘ und ‚noch nicht‘, können programmatisch gelesen werden. Schelling versucht in den *Weltaltern* verschiedene Elemente zu bestimmen (und dazu benutzt er Plato, die Jakob-Böhmesche Theosophie, wie einst die Dichtung), um so etwas wie eine nicht-dialektische Dramaturgie der Verschiebung, der narrativen Verschiebung in den *Weltaltern* und in seiner ganzen Mittelperiode, des Philosophischen in der Philosophie aufzuzeigen.

Die Dialektik also, wie wir gelesen haben, soll ein Mittel sein, eine Waffe vielleicht, in dieser Zwischenzeit, in der erzählende Philosophie noch nicht auf der Tagesordnung steht, in der sie noch ins Werk zu setzen ist. Es gibt eine seltsames Clair-obscur in diesen Worten der *Weltalter*, das die Deutung einiger Stellen nicht gerade erleichtert. Worum aber geht es eigentlich, wenn Schelling so von der Dialektik spricht, als einem Zeichen des Übergangs? Geht es um eine relative, geminderte Wiederaufnahme der spekulativen Dialektik, geht es also um eine begrenzte Wiedergutmachung an Hegel durch Schelling? Zuerst muss daran erinnert werden, dass sich Schelling als der Erfinder einer solchen Dialektik in der Form seiner Potenzenlehre ständig präsentiert, d. h. in der Form einer Gliederung von sukzessiven und prozessiven Faktoren des Seins, wie sie in seiner Identitätsphilosophie zu finden ist (der Frage der Schellingschen Empfindlichkeit werden wir hier nicht nachgehen – wer ist Autor, wer Erbe, usw.). Geht es tatsächlich darum? Das heißt um eine Wiederaufnahme der allgemeinen Strukturen der Dialektik, denen aber nur ein begrenzter und bestimmter Platz zugewiesen wurde – und der dadurch nicht mehr als Spiegel des Seins verstanden werden konnte. Nicht einmal das stimmt, meiner Meinung nach. Und man soll deswegen sehr vorsichtig sein, wenn man in den *Weltaltern* Stellen findet, wo anscheinend ein Lob der Dialektik betrieben wird. Es scheint mir angebracht, darin ein Zeichen dafür zu sehen, dass die Form der erzählenden Philosophie keine Fixierung erfährt, dass sie nicht gefunden, sondern nur umrissen wird.

Wie wird in der Einleitung von 1811 diese Frage der Dialektik eingeführt und thematisiert?

Ganz ostentativ beruft sich Schelling auf Plato und nicht auf Hegel. Er bezieht sich ausdrücklich auf die Form des Dialogs, des inneren Zwiespächs der Seele mit sich selbst, die Sokrates mehrmals in verschiedenen Dialogen benutzt, um zu bestimmen, was es heißt zu philosophieren. Es ist aber höchst wichtig, diesem banalen Zitat große Aufmerksamkeit zu schenken. Es soll in diesem Zusammenhang daran erinnert werden, dass Schelling etwas anscheinend ganz anderes in den ‚Erlanger Vorlesungen‘ von 1821 beim Kommentieren einer anderen Formel Platos, der des Erstaunens, des *thaumatzein*, sagte – nämlich dass die Innerlichkeit immer eine Illusion sei[18]. Gibt es also einen Widerspruch,

---

[17] *WA*, S. 9.

[18] „Es gibt so viele dumpfsinnige Menschen, die dem Anfänger in der Philosophie immer zurufen, in sich selbst hineinzugehen – in seine tiefsten Tiefen, wie sie

eine contradictio in adiecto, zwischen der Innerlichkeit des Zwiesgeprächs als Ursprung der Dialektik von 1811 und dem des Außer-sich-gesetzt-Werdens als philosophisch unaufgehbar von 1821? Eigentlich nicht. Aber das Lesen dieser Stelle der Seite 5 des Drucks I der *Weltalter* soll mit Vorsicht erfolgen. Was sagt Schelling 1811[19]? Er erklärt, dass es eine „innere Unterredungskunst" gäbe („das eigentliche Geheimnis des Philosophen"), von welcher die Dialektik das ‚äußere Nachbild" wäre – die Dialektik wäre also nur ein Nachbild, mit dem Risiko, das Heidegger erwähnt, des „nur Äußerlichen", der Reduzierung auf „eine Denktechnik", der Instrumentalisierung also, die möglicherweise in „Verlegenheit" und „Verführung" (Heidegger) führt. So wie es hier Schelling ausdrückt, könnte man glauben, dass es eine selbständige Matrix gäbe, die „innere Unterredung", die die Subjektivität in ihrer inneren Wahrheit bedeutete – eine sich selbst in ihrer Innerlichkeit wohl beherrschende Subjektivität. Und es genügte dann diese Matrix richtig nachzubilden, um sowas wie eine gute und gut funktionnierende Dialektik zu erhalten. Aber Schelling erläutert ganz klar, worum es in dieser inneren Unterredung geht. Geht man im Text ein wenig zurück, stellt man fest, dass die Dialektik überhaupt keine selbstständige Matrix oder Modell ist – ganz im Gegenteil. Es handelt dabei um ein Prinzip der Heteronomie, da es um das Prinzip selbst der Zeitigung der Zeit im menschlichen Subjekt geht. Was ist also dieses Zwiegespäch, Unterredung, Dialog als Möglichkeitsbedingung einer bloß äußeren Dialektik? Es ist, nach der Schellingschen Kennzeichnung, ein ‚geheimer Verkehr' zwischen zwei Wesen in uns, eine „Scheidung" also, eine „Verdoppelung". Und diese Scheidung in zwei Wesen wird von Schelling als ein Spiel zwischen Kräften verstanden, das in uns tätig ist, ohne dass wir davon wissen können. Diese zwei Kräfte, diese zwei Prinzipien wie Schelling auch sagt, bestimmen sich einerseits als eine wissende, antwortende, höhere, klare Kraft und andererseits als eine unwissende, fragende, niedere, dunkle Kraft. Dieses Spiel, dieser Kampf löst etwas im Subjekt aus, etwas Zeitliches – erst mit ihm lässt sich die Schellingsche These („*Der Mensch enthält die Zeit eingewickelt*"[20]) verstehen. Überhaupt ist über diese Punkte, über das „Band" zwischen den beiden Kräften und der Zeitlichkeit insbesondere, die zweite Fassung der *Weltalter*, die von 1813, viel präziser:

> „Dieses aber [dieser Prinzip, diese Kraft] fühlt sich nicht weniger zu ihm [dem anderen] gezogen. Es ruht in ihm die Erinnerung aller Dinge, ihrer ursprüng-

sagen, was aber nur so viel heisst: tiefer in seine eigne Beschränktheit. Nicht das in sich hinein, das ausser sich Gesetztwerden ist dem Menschen Noth" (*SW*, IX, S. 216–217).

19 *WA*, S. 5: „Diese Scheidung, diese Verdoppelung unsrer selbst, dieser geheime Verkehr, in welchem zwey Wesen sind, ein fragendes und ein antwortendes, ein wissendes oder vielmehr das die Wissenschaft selber ist, und ein unwissendes nach Klarheit ringendes, diese innere Unterredungskunst, das eigentliche Geheimnis des Philosophen ist es, von welcher die äussere, die davon Dialektik heißt, nur das Nachbild, und wo sie zur blossen Form geworden, der leere Schein, und Schatten ist".

20 *WA*, S. 112.

> lichen Verhältnisse, ihres Werdens, ihrer Bedeutung. Aber dieses Ur-Bild der Dinge schlummert in ihm…Sicher würde es nie wieder erwachen, wenn nicht in jenem Unwissenden selbst die Ahndung und die Sehnsucht der Erkenntnis läge. Aber unaufhörlich von diesem angerufen um seine Veredlung bemerkt das Höhere, dass das Niedere ihm beygegeben ist, nicht um von ihm in der Unthätigkeit erhalten zu werden, sondern damit es ein Werkzeug habe, in dem es sich beschauen, aussprechen und sich selbst verständlich werden könne…Es ist also im Menschen eines, das wieder zur Erinnerung gebracht werden muss, und ein anderes, das es zur Erinnerung bringt; eines in dem die Antwort liegt auf jede Frage der Forschung, und ein anderes, das diese Antwort aus ihm hervorholt"[21]

Also diese innere Unterredung, dieses Zwiegespäch, von dem Schelling anfänglich sagte, die Dialektik sei dessen äußeres Nachbild, eine Art äußere Regulierung, dieser innere Dialog also ist in der Tat überhaupt kein Dialog, keine intrasubjektive Kommunikation, von sich zu sich – deren intersubjektive und theoretische Form die Dialektik wäre.

Denn dieser Dialog läßt dem Logos keinen Platz, er stellt sich als Spiel der Kräfte heraus, als geheimer und infrasprachlicher Verkehr im Menschen, Kampf[22] und Konflikt zwischen zwei Kräften, einer dunklen und einer bewussten Kraft. Dieses Kraftspiel ist wie ein Licht- und Schattenspiel: Was einerseits gewusst wird ist andererseits verdunkelt, was nicht gewusst, was dunkel ist, sehnt sich auch nach Wissen, Erhellung. Es geht im Subjekt um eine Scheidung, eine Verdoppelung, eine bestimmte Dynamik, die etwas ganz Anderes darstellt, als eine Bewegung des Bewusstseins, das sich gemäß einem Sich-Selbst-Aneignen ausbreitet, in der Form einer Erfahrung, wodurch das Fremde zum Eigenen wird, in der Form einer Wiedergewinnung, wobei alles zum Selben, zum Selbst zurückkehrt.

Deswegen schwächt Schelling erheblich, in einer seltsamen rhetorischen Wendung, seine eigene Hypothese ab. Er ist sich vollkommen des Risikos des Formalismus, des dialektischen Formalismus bewusst, so bewusst, dass er das Nachbild (die Dialektik als äußeres Nachbild) als ein Nur-Nachbild, als eine niedrigere Form deutet, und gleich in der Folge schreibt er: „wo sie zur blossen Form geworden, der leere Schein und Schatten ist". In einem anderen Fragment zu der Einleitung fügt er sogar hinzu: „Wäre es aber möglich, dass die Erinnerung vom Urbeginn der Dinge im Menschen so lebendig würde, dass an eine Verwandlung der Philosophie in Wissenschaft gedacht werden dürfte: so würde diese dann am wenigsten im hohlen Geklapper einer seelenlosen, gehaltleeren, bloß formalen Dialektik erscheinen können: eher als das größte Heldengedicht, das die Zeit selbst dichtet"[23]. Er erklärt übrigens ganz explizit, dass die Dialektik nichts als eine vorübergehende Form der Philosophie sei: „unsere Wissenschaft ist noch nicht die volle Erinnerung sondern nur ein Streben nach dem Wiederbewusstwerden"[24]. Anders gesagt: das Ziel der Weltalter-Philosophie ist eben die wissenschaft-

21 *WA*, S. 113.
22 *WA*, S. 39.
23 *WA*, S. 208.
24 *Ibid.*

liche Forschung, die eigentlich Historie ist, unter eine erzählende Spannung zu setzen, damit die neue narrative Form der Philosophie entsteht. Es gibt eine gewisse Notwendigkeit der Dialektik, d. h. sie kann und soll benutzt werden, aber *provisorisch* – ganz in dem Sinne wie Descartes im *Discours de la méthode* von einer „morale provisoire" spricht. *Es gibt in den* Weltaltern *eine ‚dialectique provisoire'*.

Diesen Unterschied zwischen Hegel und Schelling (Kraft, Kräfte, statt Selbstbewegung; epistemologischer und ontologischer Status der Dialektik) kann man auch bei der Verwendung der Kategorie ‚Widerspruch' feststellen.

Wie bekannt steht der Widerspruch in der Mitte der Hegelschen Ontologie, die ihm, dem Widerspruch, eine wahrhaft heuristische Macht zuschreibt, das heißt eine bewegende Kraft. Aber, ich sage es im Voraus, es geht hier um eine bewegende Kraft des Begriffs und dessen Selbstbewegung. Hier ist es höchst wesentlich, auf die mögliche und immer drohende Verwechslung zwischen einer Kraft, die den Begriff bewegt, selbstbewegt, wenn ich so sagen darf, und einer Kraft, die im Subjekt etwas antreibt, durch Anziehung und Kontraktion, durch Wollen, Sich-sehnen-nach, usw. aufmerksam zu machen.

Bei Hegel hat der Widerspuch nichts zu tun mit dem, was er in der alten Substanzmetaphysik bedeutete, wo er nämlich nur die logische Bezeichnung einer metaphysischen Unmöglichkeit meint. Der Hegelsche Widerspruch bezeichnet im Gegensatz dazu die Negativität jeglichen Denkprozesses, das Gesetz der dialektischen Bewegung, deren Horizont immer die Produktion eines Sinnes, das heißt eines Wahren, nicht äußerlich, sondern immanent, gemäß der Bewegung der Dinge selbst, in ihrer Beziehung zu sich selbst, in ihrer negativen Selbstbeziehung. Der Widerspruch ist das Denken, könnte man sagen, er ist die Negativität, wodurch es erst Positivität gibt, das Nichts wodurch Sein ist, das heißt die absolute Tätigkeit und der absolute Grund des Denkens. Es besteht hier die Notwendigkeit, sehr genau zu unterscheiden: Die Hegelsche Rede von Beweglichkeit, Kraft, Drang, Tätigkeit, usw. meint Begriffe oder genauer gesagt Strukturmomente des Begriffes, eben dessen Selbstbewegung. Und Schelling ist sicherlich der erste, der die Aufmerksamkeit darauf lenkte. Insbesondere indem er zeigte, dass diese Momente, diese Begriffsmomente, nie den Begriff überflügeln können, es sei denn, man nähme an, dass das Denken in der Lage wäre, seine eigene Äußerlichkeit (die Natur als Anderswerden der Idee z. B.) herzustellen. Es steht natürlich außer Zweifel, dass Hegel durch seine spekulative Dialektik, durch die neue Bewertung des Widerspruchs das ganze System der traditionnellen Logik umstürzt, das Verstandesdenken mit seinen flachen Tautologien, mit dem Widerspruchsatz, dem Identitätsatz, usw. umstößt. Er setzt das Denken in Bewegung. *Das Denken, nicht weniger, aber auch nicht mehr …*

Nach diesen sehr kursorischen Bemerkungen möchte ich eine Stelle der *Weltalter* zitieren, wo Schelling auch über den Widerspruch spricht:

> „Also sind die Principien, die wir in der Zeit wahrnehmen, die eigentlichen innern Principien alles Lebens, und der Widerspruch ist nicht allein möglich, sondern nothwendig …

> Obwohl nun die Menschen im Leben und im Wissen nichts so sehr zu scheuen scheinen, als den Widerpsruch, müssen sie doch daran, weil eben das Leben selbst im Widerspruch ist. Ohne Widerspruch wäre kein Leben, keine Bewegung, kein Fortschritt, ein Todesschlummer aller Kräfte. Nur der Widerspruch treibt, ja er zwingt zu handeln. Also ist eigentlich der Widerpsruch das Gift alles Lebens, und alle Lebensbewegung nicht anderes, denn die versuchte Überwindung dieses Gifts …
> Wie kommt es aber, dass, wenn der Widerspruch, wie es scheint, nothwendig, er doch allem Leben so unleidlich ist und nichts darinn verharren will, sondern immerfort strebt, sich ihm zu entreissen? Dies wäre nicht zu begreifen, wenn nicht hinter allem Leben, gleichsam als beständiger Hintergrund, das Widerspruchlose ware … Erkennen wir also den Widerspruch, so erkennen wir auch das Widerspruchlose. – Ist jener das Bewegende in der Zeit, so ist das Widerspruchlose das Wesen der Ewigkeit … Nach Ewigkeit sehnt sich alles“[25].

Das Leben, so schreibt Schelling, ist im Widerspruch, der Widerspruch treibt das Leben zum Leben, gleichsam zum Handeln. Alles Lebendige enthält den Widerspruch sozusagen als Pharmakon: der Widerspruch ist in der Tat „das Gift alles Lebens“, Gift und Gegengift, „versuchte Überwindung dieses Gifts“. Die Schellingsche Kraft hat mit dieser sozusagen pharmazeutischen Idee des Gifts zu tun. Die *Weltalter* beziehen sich mehrmals auf die angenommene etymologische Verwandschaft zwischen Kraft und Krankheit. Wie dem auch sei entnimmt Schelling seine ‚Kraft‘ der Physiologie, der Biologie, der *Körperlichkeit*[26] als dem Ort, an dem Kraft sich im Widerstand empfinden, erleben kann. Der Schellingsche Widerspruch ist, wie man hier sieht, ein Mittel der Beschreibung der Kräfte und deren widerständige Artikulation und *keine logische Kategorie*. Deswegen, auch logisch gesehen, hat der Widerspruch immer sich selbst zu widersprechen. Er muss gedacht werden als ein Widersprechen zwischen dem Widerpruchsvollen und dem Widerspruchlosen und gerade das würde das Lebendige, das Leben kennzeichnen: „alles Leben ist im Widerspruch“ und „hinter allem Leben, gleichsam als beständiger Hintergrund, ist das Widerspruchslose“ – denn „nach Ewigkeit sehnt sich alles“. Anders gesagt: der Widerspruch bei Schelling wirkt immer auf dem Grund oder dem Hintergrund des Widespruchslosen. Vor dem Abgrund des Seins könnte man auch sagen, wo Kräfte sich ständig gegenseitig empfinden – keine Dialektik im Sinne einer ausbreitenden Bewegung, wobei die Äußerlichkeit dem Übergehen durch Äußerlichkeit nur zur Aufhebung oder Überwindung des Grundes und dessen Dunkelheit dient.

Um zusammenzufassen: der Widerspruch, auch wenn er eine logische Funktion hat oder haben kann, auch wenn er teilweise in einer Dialektik des Begriffs Platz finden kann, kann nie darauf reduziert werden. Denn auch unter diesem Hinsicht betrifft er und betrifft die Dialektik überhaupt das Erkennen und nicht das Begreifen[27].

---

[25] *WA*, S. 123–125.

[26] *WA*, S. 38–39.

[27] *WA*, S. 220: „Auch ist ein Unterschied zu machen zwischen Begreifen und Erkennen. Denn unbegreiflich ist was nicht gegriffen in einem Begriff umschrieben, eingeschlossen werden kann“.

Widerspruch bedeutet also vom Schellingschen Standpunkt eher Widerstand – und das ist der Sinn des Widerspruchs als Leben, des Lebens als Widerspruch. Spannung, Dynamik, Spiel der Kräfte, aber ohne die Form der Aufhebung. Es geht um Geburt, Gebärung, Entspringen eines Neuen: „Nur durch Entwicklung entsteht alles, unter dem beständigen Widerspruch einer einhüllenden, einschließenden, zurückdrängenden Kraft“[28]. Hier könnte man auch die sogenannte Schellingsche ‚Dialektik‘ von Grund und Existenz erwähnen, wie sie in der *Freiheitsschrift* von 1809 entwickelt wird. Nur eine Bemerkung: in dieser ‚Dialektik‘ hebt die Existenz nie den Grund auf. Der Grund als Spannungsort der Kräfte verbleibt als solcher. Die Existenz entreißt sich dem Grund und darf es nur weil sie auch eine Kraft, eine Gegenkraft, ein Gegengift ist – das nicht die andere Kraft vernichtet oder logisch aufhebt, noch auch zu einem Dritten, zu einer synthetischen Komposition wird, sondern umgekehrt den Grund bestätigt, weil die Existenz aus dem Grund existiert. Es gibt dabei überhaupt kein Anderswerden des Grundes in die Existenz, um es in der Weise Hegels auszusprechen. Hier darf man natürlich Kant erwähnen – ich denke an den *Versuch über den Begriff der negativen Größen*, wo Kant den Begriff eines Gegenverhältnisses, einer Realopposition einführt, um einen Unterschied zum logischen Widerspruch erläutern zu können[29].

Dasselbe könnte man auch feststellen, wenn Schelling nach dem Anfang, dem Anfang der Zeiten, der Vergangenheit, der *implicatio dei* fragt. Auch da sieht man, dass die provisorische ‚Dialektik‘ der *Weltalter* (Schelling spricht ab und zu von einer „Realdialektik“) keine begriffliche Selbstbewegung ist, sondern so etwas wie das Außer-sich-gesetzt-Werden, wie Schelling in seinen Erlanger Vorlesungen sagt. Was hier ins Spiel gebracht wird, ist eine Art Szenographie des Konfliktes zwischen Realem und Idealem, die eine reine intralogische Bewegung darstellt.

Dasselbe könnte auch gezeigt werden, von der außergewöhnlichen Schellingschen Lehre der organischen Zeiten. Zeit, Zeitlichkeit lassen sich nur mit Kategorien wie Widerstand, Spannung, An- und Zusammenziehen, Zersplitterung, Augenblick und Dissemination fassen, damit die verschiedenen ekstatischen Zeiten sich untereinander differenzieren. Nicht nach einem Modell des daseienden Begriffs, vom Keim zur Frucht, nach dem also die Wahrheit der Zeit ihre Vollendung in der Gegenwart hätte.

---

[28] *WA*, S. 231.

[29] „Diese Entgegensetzung ist zwiefach; entweder logisch durch den Widerspruch, oder real, d.i. ohne Widerspruch. … Demnach müssen in jeder Realentgegensetzung die Prädikate alle beide positiv sein, doch so, daß in der Verknüpfung sich die Folgen in demselben Subjekte gegenseitig aufheben. Auf solche Weise sind Dinge, deren eins als die Negative des andern betrachtet wird, beide vor sich betrachtet positiv, allein, in einem Subjekte verbunden, ist die Folge davon das Zero. Die Fahrt gegen Abend ist eben so wohl eine positive Bewegung, als die gegen Morgen, nur in eben demselben Schiffe heben sich die dadurch zurückgelegte Wege einander ganz oder zum Teil auf“ (*Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, Kant-Werke, Bd. 2, S. 783 und 789).

Jedesmal (über den Anfang, über die Zeit, über das Leben, über die Existenz) sieht man, wie ganz außerhalb den Strukturen der spekulativen Dialektik gedacht wird: je äußerer, desto tiefer, aber nicht weil dabei das Gleiche sich selbst ver-ändert, ent-fremdet, und sich dann wieder-gleicht usw. sondern weil es immer, beständig, bei einem Konflikt, einer Realopposition bleibt. Die Schellingsche ‚Dialektik' übersteigt und hebt schließlich die eigentliche spekulative Dialektik auf. Die Benutzung des Terminus, nicht ohne Einschränkung, wie man an den Zitaten feststellen kann, will etwas besagen. Es geht immer darum, einen Weg ins Äußere zu öffnen, eine Art von Gewalt, die dem Logisch-Dialektischem entgegensteht. Sicher hat das Schellingsche Denken seinen Ansatz in einer Art Teleologie der Verwirklichung, wie im ganzen Idealismus. Aber am Text selbst, in der eigentümlichen Erfahrung des Lesens dieses Textes, merkt man, wie die logische Funktion sich ständig abschwächt und für etwas Platz macht, das sie selber sucht, die Kraft, das Vermögen des Realen sich am Realen selbst zu erzeugen, die Kraft, die „den Grund einer Wirklichkeit" bewirkt [30]. Der Weg, von dem ich vorher gesprochen habe, ist der Weg zur Wirklichkeit und für Schelling selber der Weg zur positiven Philosophie.

Zum Schluss könnte man folgendes sagen: In den *Weltaltern* entdeckt sich, erfindet sich, nicht ohne Schwierigkeit natürlich, ein Denken, ein Art Denken, das nicht logisch-dialektisch verfährt. Indem die falsche Bewegung, „die blosse Bewegung im Gedanken" der Dialektik, radikal verweigert wird[31], stellt Schelling Hegel die Frage des Unbegreiflichen, das heißt die Frage dessen, „was nicht gegriffen in einem Begriff umschrieben, eingeschlossen werden kann", die Frage nach dem unbegreiflichen Prius, wie die *Philosophie der Offenbarung* sagen wird. Was verweigert wird, ist also nicht, dass das Denken denkt, und auch dialektisch denkt. Schelling verwahrt sich dagegen, Denken nur als Begriffsdenken zu begreifen. Es gilt, „Kräfte zu denken", das heißt man kann sich nicht mehr mit „dem blossen Klappern des Mühlwerks begnügen und damit (mit der Dialektik also) seine Freude zu haben", wie Schelling schreibt [32]. Es gilt jetzt „das Mehl" zu verlangen, das heißt die Dinge selbst, die Welt, das große Faktum und Rätsel des Lebens.

---

30 *WA*, S. 226.

31 *SW, Philosophie der Offenbarung, SW* XIII, S. 96–97: « Die blosse Bewegung im Gedanken schliesst alles wirkliche Geschehen aus ; will nun diese bloss logische Bewegung dennoch als erklärend sich geltend machen, so erscheint sie dabei als nicht von der Stelle kommend…und erregt eben dadurch Schwindel".

32 *Ibid*., S.56.

Tom Rockmore (Pittsburgh)

Marx zwischen Feuerbach und Hegel

Ein Denker, jeder Denker, kann unterschiedlich betrachtet werden, im Hinblick auf sein eigenes Denken oder im Hinblick auf den Nutzen, der aus ihm gezogen wird. Dies ist kein Aufsatz zu Feuerbachs eigener Position, sondern eher zu ihrem Nutzen für die marxistische Hagiographie als Teil des Prozesses der konzeptuellen Kanonisierung von Marx.

Unser Verständnis von Marx, einschließlich seiner Beziehung zu Hegel und Feuerbach, basiert seit langem auf dem Marxismus. Engels, der erste Marxist, hält viel von der Beziehung von Marx zu Feuerbach, die er als entscheidend dafür betrachtet, daß Marx mit Hegel, dem Idealismus im Allgemeinen und der Philosophie gebrochen hat. Der Gedanke, daß Marx entscheidend auf Feuerbach vertraut, um sich aus Hegels konzeptueller Umarmung zu lösen, ist in der Diskussion seit der Veröffentlichung von Engels *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* weit verbreitet. In seinem Aufsatz entwickelt Engels den Gedanken einer grundlegenden Veränderung in der deutschen Philosophie, die weitgehend von Feuerbach und ihm allein in die Wege geleitet wurde, indem sie Marx den Ausweg aus Hegel zeigten und damit aus dem, was Marxisten gern die klassische deutsche Philosophie nennen. Diese Art, die Lage philosophisch zu interpretieren findet Unterstützung u. a. in dem Vertrauen des offiziellen Marxismus, angefangen mit Lenin, auf Engels zurückzugehen, um Marx zu verstehen. Unterstützt wird die Position aber auch durch Feuerbachs eigene scharfe Kritik an Hegel und nicht zuletzt durch Marx' „Thesen zu Feuerbach", in denen er die Unzulänglichkeiten von Feuerbachs Position kritisiert, die als Zwischenstadium zwischen Hegels früherer Ansicht und Marx' eigenen Theorien gesehen werden können.

Diese Sichtweise, für die Engels Pionierarbeit geleistet hat, wurde von vielen Marxisten unkritisch wörtlich genommen, weil sie entweder die Philosophiegeschichte nicht kannten oder nicht dazu geneigt waren, mit dem in Macht stehenden offiziellen Marxismus zu brechen. Zum Beispiel schreibt Lukacs, der vielleicht einflußreichste aller marxistischen Denker: „Nur von diesem Standpunkt aus [d. h. der Universalgeschichte] wird Geschichte wirklich zu einer Geschichte der Menschheit. Denn er beinhaltet nichts, das nicht letztendlich zurückführt zum Menschen und zu den Beziehungen zwischen Menschen. Weil Feuerbach der Philosophie diese neue Richtung gab, war er in der Lage solch einen entscheidenden Einfluß auf die Ursprünge des historischen Materialismus auszuüben."[1]

Die marxistische Interpretation dieser Beziehung basiert auf der unkritischen Annahme der Jung-Hegelianer Hegel als Höhepunkt und Ende der westlichen philosophischen Tradition zu verstehen, die zu der Sicht von

[1] Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, in: *Georg Lukács-Werke*, Neuwied u. Berlin: Luchterhand, 1968, Bd. II, S. 373.

Marx und des Marxismus insgesamt führt – laut Lenin ist Marxismus die Wissenschaft der Sicht von Marx – beide als jenseits des Idealismus angesiedelt zu betrachten, und damit, da die Philosophie einen Höhepunkt in hegelianischem Idealismus erreicht, jenseits der Philosophie. Der plötzliche nicht rekuperierbare Verfall des „offiziellen" Marxismus schafft nun eine Gelegenheit, Marx von einer nicht-marxistischen Perspektive aus erneut zu lesen. Feuerbach beeinflußt Marx' unverwechselbare Auffassung von Subjektivität, führt ihn aber nicht entlang der Hegel'schen Philosophie und auch nicht dazu, mit der Philosophie zu brechen. Obwohl Marx Hegel kritisierte, ist er in hohem Maße Hegelianer und damit auch ein idealistischer Philosoph.

Dieser Aufsatz ist untergliedert in zwei Hauptteile. Im ersten Teil werde ich Engels Verständnis der Beziehung zwischen Marx und Feuerbach besprechen und kritisieren. Nach Engels sind gemäß ihrer Kritik an Hegel weder Marx noch Feuerbach Hegelianer. Ich werde argumentieren, daß es Engels nicht gelingt, sie als Nicht-Hegelianer auszuweisen. Der zweite Teil des Aufsatzes wird auf Marx' Bezüge auf Feuerbach in seinen Schriften eingehen. Ich werde darlegen, daß, obwohl Feuerbach in der Debatte nach Hegels Tod eine große Rolle gespielt hat, sein direkter Einfluß auf die Formulierung von Marx' Position einschließlich Marx' Beziehung zu Hegel wohl recht schwach war. Obwohl Marx wie Feuerbach Hegel kritisierte, bleiben beide wohl auf unterschiedliche Art Hegelianer. Doch Marx hält offensichtlich auch Distanz zu Feuerbach. So teilt er weder Feuerbachs Sorge um eine Philosophie der Zukunft noch die um eine neue Form des Christentums. Mit dem Blick auf Marx ist Feuerbach wahrscheinlich am bedeutsamsten in Bezug auf die Sicht Fichtes von dem im dritten der Pariser Manuskripte umrissenen Thema aber weniger bedeutsam im Hinblick auf Hegel, hegelianische Dialektik und andere Fragen. Die grundlegenden Elemente, die zur Formulierung von Marx' Position führten, können verstanden werden aufgrund seiner Interpretation von und Reaktion auf Hegel in den frühen 1840er Jahren ohne die Notwendigkeit, Feuerbach direkt zu betrachten. Ich werde schlußfolgern, daß was die „konstruktivistische" Perspektive angeht, die sich durch den deutschen Idealismus zieht, Marx ein Idealist bleibt.

Engels' marxistische Interpretation von Feuerbach

Engels' Einfluß auf den Marxismus behindert ein korrektes Verständnis von Marx' Beziehung zu Hegel. Er behandelt Hegel ständig so als ob dessen Philosophie vor-wissenschaftlicher Unsinn sei. In der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts betrachtete Engels, der Feuerbach sehr ernst nahm im Unterschied zu Denkern wie Kierkegaard, Nietzsche und Marx, diesen als „das zur Zeit hervorragendste philosophische Genie in Deutschland…"[2]

[2] Siehe Engels Brief, Barmen 2. Februar 1845, in Marx-Engels Werke, Dietz-Verlag, Berlin, 1972, Bd. II, S. 514.

Engels' bekannteste und einflußreichste Darstellung der marxistischen Position im Allgemeinen und Feuerbachs Rolle für die Entwicklung der Marx'schen Position im besonderen ist sein Aufsatz *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie.* Diese Kritik ist eine Streitschrift und dazu geschrieben, einen gewissen Dr. Starcke zu korrigieren. Es erschien anfänglich als eine Artikelserie in *Die Neue Zeit* 1886, also nach Marx' Tod. Es bietet die klassische marxistische Position hinsichtlich der Beziehung von Marxismus und Philosophie.

Nach Engels ist Marxismus eine Wissenschaft, oder die Wissenschaft des dialektischen Materialismus, eine Meinung, die er im vierten und letzten Kapitel seines Werkes darlegt. Wie andere Junghegelianer, z. B. Heine, die glaubten, daß die Philosophie ihren Höhepunkt und ihr Ende in Hegels Gedanken gefunden habe, deutet Engels durch den Titel seiner Abhandlung an, daß ein nach vorne gerichteter Weg nach Hegel nur in der Positionierung der Wissenschaft jenseits der Philosophie liegen kann, die Engels einfach mit Ideologie gleichsetzt.

In Engels Diskussion nimmt Feuerbach eine Schlüsselrolle ein als die Übergangsfigur, die einen grundlegenden Perspektivenwechsel einleitet, welches Kuhn später „Paradigmenwechsel" nannte. Engels glaubt, daß dieser Wandel im Fortschreiten des Idealismus, der seinen Gipfel in Hegels Gedanken erreicht, zum Materialismus auftritt, dessen immense Bedeutung sich aus dem neuen Blickwinkel ergibt, den Marx und er selbst repräsentieren. Diese Interpretation bietet eine klare, jedoch eingeschränkte Analogie zu Hegels Sichtweise. Es ist bekannt, daß Hegel die gesamte frühere Philosophiegeschichte als in seiner eigenen Theorie kulminierende ansieht in der Form einer neuen Synthese auf hoher bildungsgeschichtlicher Ebene. Engels beansprucht ähnliches für den Marxismus als Elaborat der Wahrheit früherer Gedanken, die sich in einer neuen Theorie vereinen und eben dadurch über den bloßen philosophischen Status von früheren Ansichten hinausgehen um Wissenschaftlichkeit zu erreichen.

Engels' Argument, das in diskursiver Form dargestellt ist, basiert u. a. auf einer Unterscheidung zwischen Idealismus und Materialismus, einem Verständnis von Feuerbach als ein Hybriden, der sowohl Idealismus als auch Materialismus widerspiegelt im Unterschied zu Marx selbst als einem nichtidealistischen Materialisten. Jede dieser Unterscheidungen ist fragwürdig.

Engels versteht unter Materialismus einen Standpunkt der „Natur als einzig Wirkliches"[3] kennt. Materialismus unterscheidet sich dadurch vom Idealismus eines Hegels, da er nicht die Natur aus der absoluten Idee ableitet, sondern umgekehrt die Idee aus der Natur. Feuerbach interveniert deshalb und stellt die Unabhängigkeit der Natur wieder her. „Natur existiert unabhängig von jeglicher Philosophie."[4] Doch Idealisten wie Hegel

---

[3] Friedrich Engels: „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" in: Karl Marx/Friedrich Engels – Werke. (Karl) Dietz Verlag, Berlin. Band 21, 5. Auflage 1975, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1962, Berlin/DDR. S. 272.

[4] Friedrich Engels, a. a. O., S. 272.

glaubten an die Vorrangstellung des Geistes über die Natur. So betrachtet ist Hegel ein Idealist und Marx ein Materialist. Mit Hegel vollendet sich die gesamte Philosophie, die mit Kant[5] ihren Anfang genommen hat, und ist wie Engels und auch Heine behaupten, sogar das Ende der Philosophie selbst, genauer, „das Ende aller Philosophie im bis heute akzeptierten Sinn des Wortes".[6] Feuerbachs Rolle liegt so betrachtet im Übergang von Idealismus zum Materialismus. Feuerbach, der niemals ein vollkommen orthodoxer Hegelianer war, wird dadurch zum Materialisten, daß er mit dem bricht, was vorausgeht[7] oder anders formuliert, einfach vollkommen mit Hegel bricht.[8]

Feuerbach ist eine Übergangsfigur. Obwohl er auf den Materialismus verweist und de facto eine materialistische Seite hat, hält er auf halbem Weg ein, da er sowohl Materialist als auch Idealist sei.[9] Sein Materialismus bestehe darin, das hinter sich zu lassen, was Engels als idealistische Phantasie beschreibe. In einem wichtigen Abschnitt schreibt Engels: „ […] man entschloß sich, die wirkliche Welt – Natur und Geschichte – so aufzufassen, wie sie sich selbst einem jeden gibt, der ohne vorgefaßte idealistische Schrullen an sie herantritt; man entschloß sich, jede idealistische Schrulle unbarmherzig zum Opfer zu bringen, die sich mit den in ihrem eignen Zusammenhang, und in keinem phantastischen, aufgefaßten Tatsachen nicht in Einklang bringen ließ. Und weiter heißt Materialismus überhaupt nichts. "[10] Bezüglich des Wissens, schlägt Engels nun vor indem er sich auf die berüchtigte Wiederspiegelungstheorie beruft, daß Materialismus darin bestehe, Konzepte materialistisch zu verstehen, das heißt als „ Abbilder der wirklichen Dinge ".[11] Feuerbachs verbleibender Idealismus besteht in seiner anhaltenden Verbundenheit mit der Religion, die er nicht abschaffen sondern vervollkommnen will.[12]

Engels ist der urprüngliche Marxist und damit wenigstens offiziell überzeugt von der überragenden Bedeutung von Marx. Doch sein Verständnis von Feuerbachs Rolle vermindert klar die Bedeutung von Marx. Marx' Kritik und Berichtigung von Feuerbachs Materialismus ist offensichtlich weniger bedeutsam als die Führungsrolle, die Feuerbach darin einnimmt, Idealismus durch Materialismus zu ersetzen. Bei dieser Interpretation von Marx als Materialist gibt es nichts idealistisches in seiner Position. Doch Feuerbachs Argumentation ist unzureichend und muß aus mehreren Gründen korrigiert werden. Obgleich Feuerbach Erneuerungen beinhalte, indem er Aufmerksamkeit auf den Menschen lenke und damit den Wandel zu philosophischer Anthropologie einleite, sei ein besonders großes Problem seine Teilnahme am Kult des abstrakten Menschen, der durch die

---

5 Friedrich Engels, a.a.O., S. 267.
6 Friedrich Engels, a. a. O., S. 269.
7 Siehe Friedrich Engels, a. a. O., S. 272.
8 Siehe Friedrich Engels, a. a. O., S. 272.
9 Siehe Friedrich Engels, a. a. O., S. 283.
10 Engels, a. a. O., S. 292.
11 Engels, a. a. O., S. 293.
12 Engels a. a. O., S. 284.

Wissenschaft von der historischen Entwicklung des wirklichen Menschen ersetzt werden müsse.[13]

Die Rolle, die Engels Feuerbach im Prozeß des philosophischen Paradigmenwechsels zuweist, ist stark von der Interpretation Feuerbachs als Jung-Hegelianer geprägt, wobei aus der Sicht Engels die Jung-Hegelianer Idealismus und Materialismus zwar prinzipiell, aber nicht graduell unterscheiden – eine Interpretation, die Feuerbachs Selbsteinschätzung als Nicht-Hegelianer widerspricht. Denn im Status des Nicht-Hegelianer ist es Feuerbach nämlich erlaubt, zugleich materialistisch und idealistisch zu argumentieren. Daher muß der Gedanke, daß mit Hegel die Philosophie zu ihrem Ende gekommen sei, wohl als falsch zurückgewiesen werden. Allenfalls endet eine bestimmte Art der Philosophie. Zwar ist es nicht einfach für die Hegel-Nachfolge, den Meister zu überbieten, dennoch entwickelt sich die Philosophie weiter, mit Hegel und gegen ihn.

Insofern ließe sich sagen, daß der Idealismus öfter kritisiert als sorgfältig studiert wird. Die Unterscheidung zwischen Idealismus und Materialismus, so wie Engels sie fällt, ist einfach unpräzise. Ich bezweifle, daß es Idealisten gibt, die Moores Vorwurf verstärken, daß der Idealismus die Existenz der äußeren Welt leugne oder die, wie Engels unterstellt, die Existenz der Natur leugnen. Dies entspricht nicht der Hegel'schen Auffassung von Idealismus. Auf der Grundlage seiner Differenzierung ist Engels eigentlich nicht in der Lage, zwischen Hegel, Feuerbach und Marx wirklich zu unterscheiden. Nach Engels scheint Feuerbachs Materialismus bloß darin zu liegen, den Menschen als das wirkliche Thema der Philosophie zu definieren. Hierin sei Feuerbach abhängig von Fichte, dessen Sicht vermittelt durch Hegel auf Feuerbach und Marx Einfluß nehme.

Schließlich ist der Gedanke, daß Marx der Gegenstandpunkt zum Idealismus markiere und darum in keiner Weise als Idealist zu verstehen sei, insgesamt zu allgemein, zu unpräzise, als daß man ihn evaluieren könnte. Man müsste zuvor begrifflich klarstellen, was „Idealismus" bedeutet. Engels, der richtig auf die Beziehung zwischen Denken und Sein als entscheidendes Moment für die Erkenntnistheorie hinweist, verschmelzt ontologische und epistemologische Forderungen. Seine Aussage über die Existenz oder die unabhängige Existenz der äußeren Welt ist ein ontologischer Anspruch, den meines Wissens niemand, der je als Idealist bezeichnet wurde, leugnet, einschließlich des viel geschmähten aber selten gelesenen Berkeley. Dieser unterscheidet sich vom traditionellen epistemologischen Anspruch, von dem Engels durch die sogenannte Widerespiegelungstheorie überzeugt ist, daß Erkennen bedeutet, die vom Geist unabhängige Welt, so wie sie ist, zu erkennen. Engels' Sicht der Erkenntnis hängt nicht so sehr vom Materialismus ab als vielmehr vom Empirismus. Eine frühe Form dieses Ansatzes formuliert Francis Bacon und wird wiederbelebt durch den frühren Wittgenstein. Engels Empirismus ist, so betrachtet, nicht nur unvereinbar mit dem Idealismus bzw. mit jeglicher bekannten Form des deutschen Idealismus. Er ist ebenso unvereinbar mit Marx' Position, der in der Einleitung zu den

[13] Engels, a. a. O., S. 280.

Grundrissen einen kategorialen Ansatz erkenntnistheoretisch skizziert, der dem Hegels sehr ähnelt oder fast gleich ist und insofern in Widerspruch zu der Art Empirismus steht, den Engels klar vorzieht.[14]

Marx' nicht-marxistische Einstellung zu Feuerbach

Engels' Verständnis von Hegel, Feuerbach und Marx stützen seine Behauptung nicht, daß Marx durch das Eingreifen Feuerbachs in der Lage gewesen wäre, Hegel hinter sich zu lassen. Engels überschätzt Feuerbachs Einfluß auf Marx sehr. Auch einige der scharfsinnigeren unabhängigen Marxisten lehnen Engels' Sichtweise ab. Im Vorwort von 1967 zu *Geschichte und Klassenbewußtsein* zeigte Lukacs, wohl der profundeste marxistische Denker, später auf, daß „Plekhanov und andere Feuerbachs Vermittlerrolle zwischen Hegel und Marx weit überschätzt hatten…"[15]

Engels' Ansicht über Feuerbachs Einfluß auf Marx wird indirekt von Marx selbst bestritten. Scheinbar nimmt Marx Feuerbach, den Engels als philosophisches Genie betrachtet, nie so ernst wie Engels. In einem Brief an Schweitzer von 1865 schreibt Marx: „Verglichen mit Hegel ist Feuerbach sehr arm."[16] In einem Brief an Engels beschreibt Marx 1867 den „Kult um Feuerbach" als „amüsant".[17] Und in einem wenig späteren Brief an Engels schreibt er ironisch: „Die Herren in Deutschland… denken, daß Hegels Dialektik passé ist. In dieser Hinsicht hat Feuerbach viel auf seinem Gewissen."[18]

Marx' intensivste Auseinandersetzung mit Feuerbach fällt in die Mitte der 1840er Jahre. Nachdem er die „Thesen zu Feuerbach" in den späten 1840er Jahren geschrieben hat, ließ Marx' Interesse an seinen Gedanken offenbar nach. Im *Kapital* gibt es keinen Bezug auf Feuerbach. Die „Thesen zu Feuerbach" schrieb er offenbar zu einer Zeit, als die Beziehung zu Feuerbach schon vorüber war und als seine Meinung zu Feuerbach sich schon geändert haben könnte. Wenn Marx bei der Formulierung seiner Position wirklich Feuerbach im Blick gehabt hätte, läßt sich dadurch gerade nicht ein sogenannter Anit-Hegelianismus ableiten. Was der Feuerbach'schen Philosophie fehle, sei eine Theorie der *Praxis* auf der Marx besteht und die, wenigstens aus seiner Perspektive, nötig ist um Hegel zu übertreffen.[a20] Sogar die berühmte Idee der Rückkehr, von der Feuerbach viel hält und die Marx über-

---

[14] Siehe Einleitung: 3. "Die Methode der politischen Ökonomie," in Karl Marx, „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, (Rohentwurf)", Berlin: Dietz Verlag, 1953, S. 21–29.

[15] *Geschichte und Klassenbewußtsein*, in Georg-Lukács Werke, Bd. II, S. 23.

[16] Marxs Brief an J. B. v. Schweitzer, in Karl Marx/Friedrich Engels-Werke, (Karl) Dietz Verlag, Berlin. Band 16, 6. Auflage 1975, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1962, Berlin/DDR. S. 25.

[17] Marx an Engels, Hannover den 24. April 1867, in Marx-Engels Werke, Bd. 31, S. 290.

[18] Marx an Engels, London den 11. Januar 1868, in Marx-Engels Werke, Bd. 32, S. 18.

nimmt, wird früher von Hegel thematisiert. Sie wird im Detail analysiert in der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes*, in der Hegel „die Umkehrung des Bewußtseins selbst“[19] beschreibt. In einem typischen Abschnitt in der Darlegung der „sinnlichen Gewißheit“ schreibt Hegel: „so hat es sich hier umgekehrt“.[20]

An diesem Punkt stellen sich einige Fragen einschließlich der korrekten Analyse von Feuerbachs Beziehung zu Hegel und seines Einflußes auf die Entwicklung von Marx' Theorie der Praxis. Ich werde nicht in der Lage sein, die erste Frage hier zu diskutieren, welches eine detaillierte Beschreibung von Feuerbachs eigener Lektüre von Hegel nötig machen würde. Es soll hier genügen zu sagen, daß Engels Behauptung, Feuerbach setze sich in jedem Punkt scharf von Hegel ab, sogar im Hinblick auch *Das Wesen des Christentums*, übertrieben erscheint. Obwohl Feuerbach und andere Junghegelianer wie Marx Hegel kritisieren, ist Feuerbachs eigene Position wohl eine Variante der Hegel'schen Methode. Wie Kojève zum Beispiel herausgestellt hat, zeigt eine intensive Lektüre von Hegels *Phänomenologie*, daß die Hauptthesen von Feuerbachs zu Recht gefeiertem anthropologischem Verständnis von Religion schon von Hegel klar formuliert wurden.

Obwohl Engels auf die Begeisterung hinweist, mit der die Veröffentlichung von Feuerbachs *Wesen des Christentums* aufgenommen wurde, und obwohl Marx Feuerbach in seinen frühen Schriften erwähnt, bezieht er sich signifikanterweise nicht auf Feuerbach in seinen frühen Schriften zu Hegel, in denen seine eigene Position sich herauskristallisiert. Marx geht es letztendlich und zentral um Eigentum in Bezug zu menschlicher Freiheit oder dem vielseitigen, vollständig realisierten Menschen. Seine Position hat ihren Ursprung in seiner frühen Kritik von Hegels *Philosophie des Rechts*, in der er Hegels juristischen Ansatz durch ein ökonomisches Konzept von Eigentum ersetzt. Auf dieser Grundlage unterstellt er Hegel, den modernen Staat mißzuverstehen, und kritisiert die orthodoxe politische Ökonomie, weil sie ein statisches oder homeostatisches Konzept des modernen Staates vorsehe, während er die moderne Industriegesellschaft als eine historische Phase auf dem Weg zur Verwirklichung der menschlichen Freiheit in einem sozialen Kontext verstehe. Wenn dies zutrifft, dann folgt daraus, daß Marx die Hauptelemente seiner grundlegenden Theorie, einschließlich seiner kritischen aber dennoch höchst respektvollen Haltung gegenüber Hegel, fand, bevor er Engels traf, und zwar zu einer Zeit als Feuerbach keine erkennbare Rolle in seinen Schriften spielt.

Ich habe nicht die Absicht zu leugnen, daß Marx etwas später, das heißt, nachdem er zu seinen zentralen Positionen gelangt war, von Feuerbach angezogen wurde. Dies schließt seine komplexe und sich entwickelnde Beziehung zu Hegel ein. Aber im Gegensatz zu Engels Behauptungen ist es nicht der Fall, daß Marx' Bemühungen, Hegel zu begreifen, mit einer frühen Aufmerksamkeit für Feuerbach begannen, noch mit ihr zu einem Höhepunkt

---

[19] Sie G. W. F. Hegel-Werke, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, Bd. 3, *Phänomenologie des Geistes*, S. 79.

[20] Siehe Hegel, *Phänomenologie*, S. 86.

kamen oder mit ihr endeten. Marxs' Hegel-Studien durchdringen vielmehr das Gesamtwerk, sowohl vor als auch nach seinen Thesen zu Feuerbach.

Es ist interessant, die Bezüge auf Feuerbach in den *Pariser Manuskripten* (1844) und in der *Deutschen Ideologie* (1845), die Marx zusammen mit Engels schrieb, zu vergleichen. In den *Pariser Manuskripten* insistiert Marx darauf, daß Feuerbach im Übertreffen der so genannten kritischen Schule das zerstört hat, was er „das innere Prinzip der alten Dialektik und Philosophie" nennt und schreibt in einer wichtigen Passage Feuerbach drei Errungenschaften zu, die alle mit seiner Anstrengung zu tun haben, seine Beziehung zu Hegel zu bestimmen:

1. Gezeigt zu haben, daß Philosophie nichts weiter ist als Religion in Gedanken umgesetzt und entwickelt und daß sie ebenso als eine weitere Form und Art und Weise der Existenz menschlicher Verfremdung verurteilt werden muß;
2. den ursprünglichen Materialismus und die positive Wissenschaft begründet zu haben, indem er die soziale Beziehung von „Mensch zu Mensch" zum Grundprinzip seiner Theorie machte;
3. der Negation der Negation, die sich als das absolut Positive sieht, ein aus sich selbst fortdauerndes und in sich selbst begründetes Prinzip gegenübergestellt zu haben.[21]

Vieles könnte über diesen interessanten Abschnitt gesagt werden. Man könnte, wie Engels, aus dieser Passage lesen, daß Marx behaupte, Feuerbach hätte ihm den Ausweg aus dem hegelianischen Labyrinth gewiesen. Marx könnte sogar hieran geglaubt haben. Aber das kann nicht zutreffen, wenn Marx seinen Gegenstandpunkt schon herausgearbeitet hat, wie in den frühen Schriften zu Hegel, wie ich glaube, in denen Feuerbach überhaupt nicht erwähnt wird und keine Rolle zu spielen scheint. Schon der ganz junge Marx ruft nach der Verwirklichung der Philosophie ohne jemals Feuerbach zu erwähnen, dem er erst im Rückblick entscheidende Einsicht zuschreibt. Es sieht so aus, als ob Marx, der an diesem frühen Punkt seiner Karriere gänzlich unbekannt war, an eine Autorität appelliert, um ihr einige Einsichten zuzuschreiben, die jedoch seine eigenen sind und m.E. Feuerbachs Hegelkritik bei weitem übertreffen. Im Gegenteil, die wenig späteren Passagen in der *Deutschen Ideologie*, die sich auf Feuerbach beziehen, wurden zu einer Zeit geschrieben, als Marx, wenigstens in dem Moment glaube, die Fesseln der Philosophie durchtrennt zu haben und noch nicht sein späteres Zurückgreifen auf hegelianische Kategorien in den Vorarbeiten zum *Kapital* voraussieht. In der *Deutschen Ideologie* kritisiert er besonders Feuerbachs angebliches abstraktes Konzept des Menschen, ebenso wie Feuerbachs Unbesonnenheit sich in einer Art und Weise als Kommunist zu bezeichnen, die gegen Marx' eigene politische Auffassung steht. Das Konzept des Menschen ist es, das in den etwas späteren „Thesen zu Feuerbach" zum zentralen Gegenstand wird.

---

[21] Marx-Engels-Werke, Ergänzungsband, Erster Teil, S. 569–570.

In der Rückschau gibt es einen deutlichen Unterschied zwischen den Abschnitten in den *Pariser Manuskripten*, in denen Marx Feuerbach darum bittet, seine Beziehung zu Hegel auszuarbeiten, der *Deutschen Ideologie*, in der die Unangemessenheit des Konzepts Feuerbachs zum Menschen betont wird und schließlich in den *Thesen zu Feuerbach*, in denen Marx diesen Punkt ausführt. Feuerbach wird in seinem Verhältnis zu Hegel in den *Pariser Manuskripten* zwar thematisiert, berührt aber nicht den entscheidenden Paradigmenwechsel, der sich einem entgegengesetzten Verständnis von Eigentum verdankt.

Feuerbach zwischen Marx und Hegel

Ich komme nun zu meiner Schlußfolgerung. Ich habe Engels' Verständnis von Feuerbachs Einfluß auf Marx kritisiert und zugleich eine alternative Sicht von Marx' Beziehung zu Feuerbach angeboten. Gegen Engels, der argumentiert, daß Feuerbach Marx in die Lage versetzt hatte mit Hegel zu brechen, habe ich argumentiert, daß Marx wie Feuerbach Hegel wohl kritisiert aber nie mit ihm gebrochen habe. Mein Aufsatz verringert gewissermaßen Feuerbachs Einfluß auf Marx, hebt ihn aber nicht auf, und beharrt zugleich auf der Kontinuität zwischen Marx und Hegel.

Obwohl ich hier diesen Fall nicht in allen Einzelheiten erörtern kann, lassen Sie mich wenigstens ausführen, wie diese These, die über die Grenzen des vorliegenden Aufsatzes geht, aufgestellt werden könnte. Es wäre ein Fehler, die wirklichen Unterschiede zu leugnen und damit die wichtigen Unterschiede zwischen den Hauptakteuren des Deutschen Idealismus. Bedeutsame Denker unterscheiden sich immer voneinander. Dennoch gibt es eine Reihe von Faktoren, die sie auch miteinander verbinden, einschließlich Marx. Auch er steht in der Tradition des Deutschen Idealismus, der ein ganzheitlicher ist, auch wenn er höchst unterschiedliche Positionen und Philosophen hervorgebracht hat. Angefangen mit Kant sind sie auf unterschiedliche Art und Weise alle mit Kants Kopernikanischer Wende verbunden, das heißt mit dem Gedanken, daß wir nur das erkennen, was wir in irgendeinem Sinne machen, konstruieren oder herstellen im Gegensatz zu Erfindungen, Entdeckungen oder Enthüllungen. Diese konstruktivistische Einsicht, die sich durch diese ganze Zeit zieht, wird, ausgehend von Fichte, umgeformt in die Idee, daß Menschen durch ihre Aktivitäten eine menschliche Welt schaffen, die sie erkennen können. Diese Ansicht, die bei Hegel voll entwickelt ist, wird von Marx übernommen und weiter ausgearbeitet als die Idee, daß wir in der Welt nicht nur leben und uns fortpflanzen, sondern diese Welt auch schaffen und erkennen können. Ich schließe damit, daß in diesem Sinne und vielleicht auch in einem anderen Marx trotz seiner Kritik an Hegel ein Hegelianer ist und bleibt.

Thomas Posch / Franz Kerschbaum / Karin Lackner (Wien)

Bruno Thürings „philosophische" Kritik an Albert Einsteins Relativitätstheorie[1]

1. Einleitung

Während die Diskussion über die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Einsteinschen Relativitätstheorie heute beinahe verstummt ist – oder sich zumindest weit jenseits öffentlicher Wahrnehmbarkeit abspielt –, gab diese Theorie in den auf ihre Publikation folgenden Jahrzehnten bekanntlich Anlass zu heftigen Kontroversen. Nur wenige von Einsteins meist antisemitisch motivierten Kontrahenten sind – allerdings mehr durch ihre sonstigen wissenschaftlichen Produktionen und weniger infolge ihrer gegen die Relativitätstheorie vorgebrachten Argumente – nach wie vor in der einschlägigen physikalischen und wissenschaftshistorischen Literatur präsent, so etwa Philipp Lenard und Johannes Stark. Zu den Wissenschaftlern, die im Unterschied dazu als Kritiker Einsteins kaum mehr bekannt sind, zählt der Astronom Bruno Thüring (1905–1989). Da dieser nominell von 1940 bis 1945 (faktisch allerdings nur von 1941 bis 1943) Direktor der Wiener Universitätssternwarte war und da er den Anspruch erhob, auch *philosophische* Argumente gegen Einstein vorzubringen, sahen wir uns veranlasst, seine Polemik gegen Einstein etwas näher zu beleuchten.

Die diesem Zweck dienende vorliegende Arbeit ist folgendermaßen strukturiert: Zunächst werden kurz die Rahmenbedingungen skizziert, welche die Wiener Universitätssternwarte in den 1930er- und 1940er-Jahren prägten (Abschnitt 2). Anschließend analysieren wir einige Grundzüge der Thüringschen Einstein-Kritik, vornehmlich anhand der Schrift von 1941: „Albert Einsteins Umsturzversuch der Physik und seine inneren Möglichkeiten und Ursachen" (Abschnitt 3). Eine solche Analyse wäre unvollständig ohne Betrachtung wenigstens jener Autoren, welche Thüring besonders stark beeinflussten. Dazu zählen der bereits erwähnte Physiker Philipp Lenard und der Philosoph Hugo Dingler (Abschnitt 4).

---

[1] Vorliegender Aufsatz beruht auf einem Vortrag, der an der Universität zu Köln im Rahmen der Tagung der Astronomischen Gesellschaft am 26. September 2005 gehalten wurde.

2. Bruno Thüring, Direktor der Wiener Universitätssternwarte während der NS-Zeit: eine kurze biographische Skizze[2]

Bruno Thüring wurde 1905 im fränkischen Warmensteinach geboren. Er studierte in Bamberg, Erlangen und München die Fächer Philosophie, Astronomie, Mathematik und Physik. Nach seiner Dissertation (1928 in München) und Habilitation (1935 in Heidelberg) erhielt er im Jahre 1937 eine Stelle als Observator an der Münchner Sternwarte, wo zwei Jahre zuvor der wesentlich ältere, 1934 seines Lehrstuhls in Darmstadt enthobene Hugo Dingler als Lehrbeauftragter für Philosophie gewirkt hatte und weiterhin Wirksamkeit zu entfalten im Begriff war – sowohl als Buchautor wie auch als Schulhaupt des sogenannten *„Dingler-Kreises"*.

Mit Wirkung vom 1. September 1940 wurde Thüring als Universitätsprofessor und Sternwarte-Direktor nach Wien berufen.[3] Diese Berufung verdankte Thüring maßgeblich seinem Freund Wilhelm Führer, einem Obersturmführer der Waffen-SS, der gleichfalls Astronom war und als leitender Beamter im Reichswissenschaftsministerium die akademische Besetzungspolitik im Dritten Reich mitbestimmte. Ab Januar 1941 entfaltete der neue Direktor – den an seine Person geknüpften Erwartungen entsprechend – eine weit gespannte wissenschaftspolitische Aktivität. So etwa bat er den Präsidenten des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschland, Walter Frank, um den Auftrag, „der Tätigkeit des berüchtigten Wiener Kreises meist jüdischer und marxistischer Philosophen, Mathematiker und theoretischer Physiker (Einstein-Gruppe)" nachzugehen.[4] Der um Moritz Schlick, Rudolf Carnap und Otto Neurath zentrierte Wiener Kreis hatte sich zwar nach der Ermordung Schlicks 1936 bereits weitgehend aufgelöst, jedoch vermutete Thüring offenbar ein Fortwirken dieser Tradition auch noch zu seiner Amtszeit. In das Jahr 1941 fällt auch die Publikation der „Untersuchungen zur Wellenkinematik und zur Aberration des Lichtes" sowie des noch zu betrachtenden Büchleins „Albert Einsteins Umsturzversuch der Physik"[5].

Zwischen Ende 1941 und Anfang 1942 versuchte Thüring in Absprache mit Wilhelm Führer, beim Universitätsrektor und dem zuständigen Dekan Stimmung für einen mit Hugo Dingler zu besetzenden neuen Lehrstuhl für Geschichte und Methodik (heute würde man sagen: Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftstheorie) zu machen. Am 7. Februar 1942 berichtete er Führer brieflich von seinen erfolglosen Gesprächen. In diesem Schreiben geißelte er besonders die „Geistesverhärtung der Naturwissenschaftler", de-

---

[2] Eine ausführliche Darstellung des Direktorats Thüring findet sich in: F. Kerschbaum, Th. Posch, K. Lackner, Die Wiener Universitätssternwarte unter Bruno Thüring, in: Beiträge zur Astronomiegeschichte, Band 8, hg. von Wolfgang R. Dick und Jürgen Hamel, S. 185–202, Frankfurt a.M. 2006

[3] Vgl. Personalakt Thüring, Institut für Astronomie der Universität Wien (im Folgenden zitiert als: PAT).

[4] Vgl. Brief vom 8. August 1941, PAT.

[5] B. Thüring, Albert Einsteins Umsturzversuch der Physik, Berlin 1941 (im Folgenden zitiert als: Umsturzversuch)

ren „Denkfaulheit“ bzw. „Denkunvermögen“, den „scharfen Relativisten“ Flamm oder auch die „kindischen Einwände“ und das „dumme Grinsen“ des Physikers Ortner und des Mathematikers Huber. Enttäuscht zeigte er sich auch von dem Physiker Krisch, über welchen er schrieb: „Dieser angebliche Einsteintöter plädiert im Ernstfall für Heisenberg und gegen Dingler“. Thüring meinte, sich auf Ernst Mach berufend, dass „Dingler in der Tat die wertvolle Wiener Tradition, die mit Mach abgerissen ist, fortsetzen könnte“.[6]

Thüring nützte seine Wiener Zeit auch als Ausgangspunkt für Vortrags- bzw. Forschungsreisen ins benachbarte Ausland. Ein bezeichnendes Beispiel dafür ist seine Vortragsreise nach Budapest im Juli 1942. Sein Reisebericht vom 13. August 1942 ans Reichserziehungsministerium beinhaltet nur kurze Passagen zu wissenschaftlichen Inhalten, aber längere Ausführungen über den Neid der dortigen Kollegen auf die „radikale Lösung der Judenfrage“ im Dritten Reich, kritische Bemerkungen zur „Selbstverständlichkeit und Frechheit“, mit der Juden dort aufträten, und darüber, wie ein „Reichsdeutscher mit Parteiabzeichen“ ihren „missbilligenden Blicken“ ausgesetzt sei. Die „Schuld“ dafür wurde unter anderem dem „philosemitischen“ Reichsverweser Horty und seinem Sohn zugeschrieben.[7]

Ab 15. März 1943 wurde Thüring zum Wehrdienst einberufen (als Funker) und konnte trotz vielfacher Ansuchen um den Status der Unabkömmlichkeit bis zum Kriegsende faktisch nicht mehr seines Amtes als Sternwartedirektor walten. Thüring erlebte das Kriegsende fern der Sternwarte und setzte sich nach einem Aufenthalt in Tirol nach Deutschland ab. Im März 1945 erfolgten die letzten Zahlungen an Thüring.[8] Am 23. August 1945 erging die Anweisung, ihn aus dem Personalstand der Universität Wien zu löschen, da er nicht österreichischer Staatsbürger gemäß Staatsbürgerschafts-Überleitungsgesetz (StGBl. Nr. 59/1945) sei und so nicht für den österreichischen Hochschuldienst in Betracht käme.[9] Thüring wehrte sich bis Anfang der 1950er-Jahre gegen diese Vorgehensweise und forderte überdies wiederholt die Herausgabe von eindeutig nationalsozialistischen Schriften aus seinem Privatbesitz, die in Wien zurück geblieben waren.[10]

Schon ab 22. Juni 1945 war Bruno Thüring bei der Wiener Meldestelle zur Registrierung der Nationalsozialisten eingetragen – Aufenthaltsort unbekannt.[11] Thüring kehrte erst Mitte 1946 wieder kurz nach Wien zurück und hielt sich in weiterer Folge in Karlsruhe auf. 1949 stufte die Bayerische Spruchkammer – für den ehemaligen Wiener Sternwartedirektor wohl deshalb zuständig, weil dieser vor seiner Wiener Zeit an der Münchner

---

6 Vgl. PAT, Brief an Wilhelm Führer vom 7.2.1942.

7 Vgl. ebd.

8 Wenige Jahre später sollte Thüring von der westdeutschen Regierung in Bonn eine Rente zugesprochen bekommen, welche rechtlich auf seiner Wiener Professur beruhte.

9 Vgl. PAT.

10 Werke von H. St. Chamberlain, Dwingers „Letzte Reiter“, Grunskys „Seele und Staat“, Günthers „Rassenkunde“, Ludendorffs „Weg zur Feldherrnhalle“ und neben einigem anderem mehr Hitlers „Mein Kampf“. Vgl. PAT.

11 Bestätigt durch Graff, vgl. PAT.

Sternwarte tätig gewesen war – Thüring als „Minderbelasteten“ und 1950 als „Mitläufer“ ein.[12]

Dass Thüring nach 1945 keine Anstellung als Astronom mehr bekam, hielt ihn freilich keineswegs davon ab, weiterhin Bücher und Beiträge in naturwissenschaftlichen Fachzeitschriften zu veröffentlichen. Im Rahmen dieser Schaffensphase stellen Arbeiten zum Themenkreis Gravitation einen wesentlichen Schwerpunkt dar.[13] Daneben publizierte er mehrere Artikel zur Himmelsmechanik[14] sowie zur Aberration des Lichts.[15] – Thüring starb am 6. Mai 1989 in Karlsruhe an den Folgen eines Schlaganfalls.

3. Thürings Einwendungen gegen Einsteins Relativitätstheorie

Im Kontext der obigen kurzen biographischen Skizze stellt sich zunächst die Frage, welchen Stellenwert Thürings Kritik an und Polemik gegen Einstein – der wir uns nun zuwenden wollen – in seinem Lebenswerk einnimmt. Schematisch lässt sich dazu feststellen, dass (wie bereits angedeutet) einerseits zwar Abhandlungen über die Gravitation – sowie über die philosophischen Grundlagen der Mechanik – sehr wohl auch nach dem Krieg einen wesentlichen Teil der Arbeit des ehemaligen Wiener Sternwartedirektors ausmachen. Andererseits fehlt diesen späteren Publikationen Thürings der polemische Ton, den wir an der Schrift von 1941, „Albert Einsteins Umsturzversuch der Physik“, nachweisen werden (vgl. unten Abschnitt 3.2). Dies impliziert jedoch keinen radikalen Wandel in Thürings Einschätzung der Relativitätstheorie, sondern eine – wahrscheinlich auch politisch (opportunistisch?) motivierte – Beschränkung auf denjenigen Teil seiner Kritik an Einstein, welcher sich auf die erkenntnistheoretischen Fragen bezieht, die die Relativitätstheorie – auch in den Augen Hugo Dinglers und vieler anderer Zeitgenossen – aufwarf.

---

[12] Vgl. F. Litten, Astronomie in Bayern 1914–1945, Stuttgart 1992, S. 256.

[13] Vgl. B. Thüring, Der Gravitations-Stoß, in: Astronomische Nachrichten 282, 1959; ders., Die Gravitation und die philosophischen Grundlagen der Physik, Berlin 1967; ders., Methodische Kosmologie, Frankfurt a.M. 1985

[14] Vgl. B. Thüring, Numerische Untersuchungen zu den Bewegungstheorien der Planeten der Jupitergruppe, Astronomische Nachrichten 279, 1951; ders., Die Librationsbahnen der Trojaner als nicht-geschlossene Bahnkurven, Astronomische Nachrichten 280, 1952, S. 226ff.; ders., Programmgesteuerte Berechnung der Librationsbahnen, Astronomische Nachrichten 285, 1959, S. 71ff.; ders., Numerische Untersuchungen über nicht-periodische Trojaner-Bahnen, Astronomische Nachrichten 292, 1970, S. 49ff.

[15] Vgl. B. Thüring und F. Schmeidler, Vertical-circle observations of the aberration of stellar light of different spectral types, Astronomische Nachrichten 299, 1978

3.1 Der sachlich-rationale Kern

Thürings Kritik an Einsteins Relativitätstheorie, wie sie sich in der Schrift „Umsturzversuch" von 1941 (2. Aufl. 1943) darbietet, ist nicht nur nebenbei, sondern *primär* von einem polemischen Stil geprägt. Dennoch lässt sich in (oder neben) aller Polemik so etwas wie ein sachlich-rationaler Kern der Thüringschen Einstein-Kritik rekonstruieren, was im Folgenden skizzenhaft versucht wird.

Thüring stellt im Vorwort zu seiner Schrift fest, nicht sosehr auf naturwissenschaftlicher Basis gegen Einstein argumentieren, sondern vor allem geisteswissenschaftliche und philosophische Argumente vorbringen zu wollen.[16] Unter den philosophischen – oder als solche ausgegebenen – Einwänden Thürings wider die Relativitätstheorie sind vor allem drei zu nennen:

a) Einstein sei einem unhaltbaren empiristischen Wissenschaftsideal verpflichtet.
b) Einstein habe sich einer Ausweitung des physikalischen Relativitätsprinzips in Richtung eines allgemeinen Begriffs- und Werterelativismus schuldig gemacht.
c) Er habe versucht, Dogmen in die Naturwissenschaft einzuführen, wofür „spezifisch jüdisches talmudisches Denken" die Grundlage sei.

Neben den philosophischen Einwänden Thürings gegen die Relativitätstheorie lassen sich – trotz der erwähnten geisteswissenschaftlichen Orientierung der Schrift von 1941 – auch einige „physikalische" Einwände rekonstruieren. Der wichtigste unter diesen Einwänden ist:

d) Einstein und die Anhänger der Relativitätstheorie hätten empirische Ergebnisse – wie etwa den negativen Ausgang des Michelson-Morley-Experiments (wonach keine Relativbewegung der Erde gegen den Äther feststellbar ist) – unzureichend interpretiert und willkürlich verallgemeinert.

Zu a) Ein oder vielleicht schlechthin *der* Vorwurf, welchen Thüring Einstein in Bezug auf dessen Wissenschaftsverständnis macht, ist der (auch von Dingler und anderen) erhobene Vorwurf, dem Empirismus verpflichtet zu sein. In diesem Sinne heißt es im „Umsturzversuch": „Der im 19. Jahrhundert Mode gewordene passive Empirismus in Verbindung mit dem Bekanntwerden der nichteuklidischen Geometrien gab Einstein und seiner jüdischen Schule erst die Möglichkeit, den passiven Empirismus zu einem naturwissenschaftlichen Thoraglauben zu steigern und andererseits sich aus der Fülle der sich bietenden nichteuklidischen Geometrien diejenigen auszusuchen, die als Midraschim verwendbar waren."[17]

---

[16] Vgl. Thüring, Umsturzversuch, S. 6
[17] Ebd., S. 41

Unter „Midraschim“ versteht Thüring jene Elemente der Relativitätstheorie, die eine vermittelnde Stellung zwischen Natur bzw. experimenteller Naturerfahrung einerseits und Postulaten der theoretischen Physik andererseits einnehmen (s. u. Pkt. c). Auch der Ausdruck „passiver Empirismus“ erscheint erläuterungsbedürftig. Er soll eine epistemologische Position bezeichnen, welche man kurz und bündig antikantianisch nennen könnte. Thüring unterstellt den Vätern der modernen Physik nämlich die Annahme, der Mensch müsse sich auch in Bezug auf seine Anschauungsformen, Kategorien und Verstandesgrundsätze *von der Natur belehren lassen*. Die „Passivität“ dieses Empirismus soll darin bestehen, zu verkennen, dass bestimmte *Setzungen* des erkennenden Subjekts sowohl für die Praxis des Experimentierens als auch für die Erstellung naturwissenschaftlicher Theorien unabdingbar sind. In Thürings Diktion von 1941 wird dieser für sich durchaus diskutierbare[18] Vorwurf an die Adresse der modernen Physik dann (antisemitisch) dahingehend ausgestaltet, dass den angeblich jüdischen Urhebern der letzteren eine Idolatrie der Natur unterstellt wird – so kommt es dann zum sonderbaren Ausdruck „naturwissenschaftlicher Thoraglaube“.

Zu b) Was das im Umkreis der „Deutschen Physik“ wiederholt diskutierte philosophische Relativismusproblem anbelangt, behauptet Thüring einen „Willen des Judentums zur allgemeinen Relativierung aller Begriffe und Werte, der notwendig in das Chaos führt“.[19] Diesem müsse seitens der so genannten arischen Wissenschaft „der Wille entgegengesetzt werden zur Eindeutigkeit und damit zur Klarheit und zur absoluten Sicherheit“.[20] Diese Sicherheit – hierin zeigt sich ein Zusammenhang mit Pkt. a) – könne niemals aus einem „passiven Empirismus und Positivismus gewonnen werden […], sondern nur in *aktiven*, aus irrationalen Willensuntergründen entspringenden und von dem Blick auf das oberste Ziel geleiteten *Handlungen*.“[21] Auch in dieser Haltung wusste sich Thüring einig mit Dingler.
Es ist, was diesen Punkt betrifft, bemerkenswert, dass es selbst unter den frühen Befürwortern der Relativitätstheorie solche gab – wie etwa den Physiker W. Finkelnburg –, die eine Verbindung von Relativitätstheorie und allgemeinem Relativismus ablehnten.

---

[18] Allerdings würde es den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen, der Frage nachzugehen, inwieweit Einstein – explizit oder implizit – einem empiristischen Wissenschaftsideal verpflichtet ist bzw. wie sich dies allenfalls konkret in der Begrifflichkeit der Relativitätstheorie niederschlägt. Die Diskussion dieses Punktes muss späteren Arbeiten vorbehalten bleiben. Einige Andeutungen dazu finden sich unten im Abschnitt 4.2.

[19] Thüring, Umsturzversuch, S. 64

[20] Ebd.

[21] Ebd.

Dieser Punkt war Gegenstand der so genannten „Münchner Debatte“ vom 15. November 1940.[22] Bei dieser Debatte einigten sich Vertreter der „arischen Physik“ (wie etwa Rudolf Tomaschek[23]) mit Einstein-Anhängern (wie C.F. v. Weizsäcker) unter anderem auf folgende Formulierung: „Jede Verknüpfung der Relativitätstheorie mit einem allgemeinen Relativismus wird abgelehnt.“[24] Thüring war allerdings am Zustandekommen der erst am Nachmittag des 15. November 1940 verfassten Erklärung nicht beteiligt, da er bereits in der Mittagspause die Versammlung verließ.[25]

Zu c) In seiner Kritik an Einstein zieht Thüring Parallelen zwischen relativistischer Physik und „talmudischem Denken“; seine Ausführungen letzteres betreffend beziehen sich auf ein Buch Karl G. Kuhns aus dem Jahr 1937.[26] Kuhn zählt darin drei wesentliche Elemente talmudischen Denkens auf: zunächst die *Thora*; des weiteren die so genannten *Halochot*, mündlich überlieferte Verhaltensvorschriften; zuletzt die *Midraschim*, die zeigen sollen, dass die Halochot in der Thora bereits implizit enthalten sind. Thüring findet diese drei Elemente auch in Einsteins Konzept der Physik: an die Stelle der Thora tritt die *Natur* (die Summe aller Naturerscheinungen und -gesetze, die jedoch als völlig unabhängig und beziehungslos gesehen werden); die Halochot entsprechen den *Postulaten* der modernen Physik; die Midraschim finden sich in jenen *Methoden* wieder, mit denen versucht wird, eine Verbindung zwischen den Postulaten und der positivistisch verzerrten Natur herzustellen. Den Charakter eines Midrasch hätten beispielsweise die in der Allgemeinen Relativitätstheorie benutzten (oder, in Thürings Diktion, missbrauchten) nicht-euklidischen Geometrien.[27]
Diese Interpretation ist im Unterschied zu den meisten anderen (polemischen) Einwänden Thürings gegen Einstein nicht unmittelbar auf andere (bekannte) Forscher zurückzuführen, sondern scheint der Thüringschen Schrift von 1941 eigen zu sein. Gerade angesichts dessen ist es befremdlich, dass Thüring sich nicht die Mühe macht, anhand von Zitaten einigermaßen ausführlich zu zeigen, inwiefern in der Tat z. B. der Einsteinsche Begriff von Natur ebenso den Charakter einer äußeren, ein für allemal gegebenen Autorität habe wie dies der Thora in Bezug auf die jüdische Religion zur Last gelegt wird. Analog gilt für die behaupteten

---

22 1940 war Thüring noch Observator an der Münchner Sternwarte.

23 Rudolf Tomaschek (1895–1966) gehörte zu jenen Physikern, die versuchten, die Bewegung der Erde durch den Äther nachzuweisen (nach dem Vorbild von Michelson und Morley).

24 Vgl. A. Beyerchen, Wissenschaftler unter Hitler, Köln 1980, S. 241.

25 Vgl. ebd.

26 Vgl. K. G. Kuhn, Die Entstehung des talmudischen Denkens, in: Forschungen zur Judenfrage, Band I, Hamburg 1937

27 Vgl. Thüring, Umsturzversuch, S. 37–41

Entsprechungen zu den Halochot und Midraschim (nämlich Postulate und Methoden der modernen Physik), dass diese mehr unvermittelt in den Raum gestellt als im Detail aufgewiesen werden. Insofern stellt die gesamte Parallelsetzung von moderner Physik und talmudischem Denken eher eine Mystifizierung denn eine Entmystifizierung der ersteren dar.

Zu d) Zum Michelson-Experiment schreibt Thüring: „Dieses Ergebnis [dass die Lichtgeschwindigkeit in allen Richtungen gleich groß zu sein schien, Anm.] hat den Physikern in der Folgezeit viel Kopfzerbrechen gemacht, und noch im Februar 1927 hat eine in Pasadena zur Klärung des Experiments abgehaltene Konferenz festgestellt, daß die sehr komplexen Bedingungen des Michelson-Experiments noch so wenig geklärt seien, daß ein Ergebnis keiner eindeutigen Formulierung fähig ist. Gerade dadurch war es aber für Einsteins Relativitätspostulat besonders geeignet. Da der Michelson-Versuch ergeben hatte, daß man speziell *aus ihm* die Erdgeschwindigkeit nicht bestimmen konnte, schloß Einstein kurzerhand, daß dies ganz allgemein *überhaupt nicht und niemals* möglich sei. […] Damit hatte er […] das Relativitätspostulat an dieser Stelle zwangsweise in Erfüllung gebracht, indem er die Konstanz der Lichtgeschwindigkeit für jeden beliebigen Standpunkt und Zustand des Beobachters gültig *machte* […].“[28] Somit wirft Thüring Einstein eine *leichtfertige Verallgemeinerung experimenteller Befunde* und ein Hinbiegen dieser Befunde in Richtung seiner Theorie vor. Dieser Gedanke wird auch noch in folgender Weise ausgesprochen:

„[…] beim Prinzip von der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit – wird eine allgemein bindend sein sollende Aussage nicht nur über das Ergebnis gegenwärtiger, sondern auch aller zukünftigen Experimente gemacht, dahingehend, daß *niemals* eine Abweichung von dem Inhalte des Prinzips würde festgestellt werden können. Dieser Inhalt ist aber eine *Seinsaussage* über eine sehr komplexe Erscheinung, nämlich das Licht, und hätte wegen der mangelnden Begründung zunächst nichts anderes als eine Hypothese genannt werden können. Damit wäre sie aber ihrer Rolle, die Durchführung des Relativitätspostulats in der Wissenschaft möglich zu machen und einzuleiten, verlustig gegangen. So mußte *Einstein* auch diese Seinsaussage zu einer Sollensaussage, zu einem Prinzip oder Postulat, machen […]“[29]

Auch aus diesen Sätzen spricht der Vorwurf der willkürlichen Interpretation partikulärer und in ihrer Bedeutung hochgespielter Experimente. In dieselbe Kerbe schlägt folgende Wendung: „[…] einige ausgewählte, vorher bekannte astrono-

[28] Ebd., S. 34.
[29] Ebd., S. 35f.

mische Beobachtungseffekte“ sollen „dem Nichteingeweihten die Bewiesenheit der Theorie vortäuschen.“[30]

Zu diesem Vorwurf muss bemerkt werden, dass das Michelson-Morley-Experiment 1941 längst nicht mehr als einzige empirische Beglaubigung der Speziellen Relativitätstheorie gelten konnte. So etwa war zu dieser Zeit bereits der von der Speziellen Relativitätstheorie vorhergesagte, im Rahmen der klassischen Physik dagegen nicht erklärbare transversale Dopplereffekt gemessen worden. Thüring fand es offenbar nicht der Mühe wert, diese neueren Versuchsergebnisse hinsichtlich ihrer möglichen Bedeutung für seine Argumentation zu analysieren.

Doch abgesehen von den bis 1941 gefundenen zusätzlichen Indizien für die Richtigkeit der Speziellen Relativitätstheorie erscheint auch bezüglich des Michelson-Morley-Experiments der Willkürvorwurf als überzogen. Thüring hätte erkennen müssen, dass es sich bei diesem Experiment nicht bloß um einen partikulären empirischen Befund[31] handelt, sondern (wie allein die Anzahl der Versuchswiederholungen belegt) um ein Schlüsselexperiment der modernen Physik. Versuche, den Bewegungszustand der Erde relativ zum Äther bzw. relativ zum Medium der Lichtausbreitung zu messen, durchziehen die Physikgeschichte des 19. wie auch der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Der Scharfsinn, der immer wieder aufgewendet wurde, um mittels verschiedener Versuchsanordnungen[32] den erwarteten „Ätherwind“ zu messen, sollte gerade auch einen Kritiker der Relativitätstheorie dazu veranlassen, die Bedeutung dieser Experimente genau zu durchdenken, anstatt von leichtfertiger Generalisierung empirischer Befunde zu sprechen.

(Psychologisch gesehen mag es freilich dennoch richtig sein, dass es einer gewissen *Kühnheit* Einsteins zuzuschreiben ist, aus den bis 1905 vorliegenden und *damals* im Vergleich zum Jahr 1941 freilich noch spärlichen empirischen Befunde jene weit reichenden Schlüsse gezogen zu haben, die er zog.)

---

30 Ebd., S. 46f.

31 Als partikulären empirischen Befund – im Unterschied zur aus Thürings Sicht eher gerechtfertigten aristotelischen Hypothese der Kreisförmigkeit der Planetenbahnen – bezeichnet der Autor des „Umsturzversuchs“ das Michelson-Experiment ausdrücklich etwa an folgender Stelle: „Für den Juden *Einstein* hingegen [i.U. zu Aristoteles, Anm.] ist hierfür [für die Verallgemeinerung eines theoretischen Grundsatzes, Anm.] schon eine kleine *beliebige* und *zufällig* sich bietende Spezialerscheinung (nämlich das negative Ergebnis des Michelson-Versuchs) Anlass genug.“ Seitenangabe fehlt Thüring hält die aristotelische Hypothese kreisförmiger Planetenbahnen *deshalb* für eher legitim als das Postulat der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit, weil für Aristoteles die himmlischen Bewegungen das Göttliche selbst waren und insofern nicht als „Spezialerscheinung“ gelten konnten.

32 Vgl. für eine Übersicht den Aufsatz von Siegmar Schleif u. a., What is the experimental basis of Special Relativity? (Homepage von John Baez, Mitglied des Instituts für Mathematik an der Universität Kalifornien, http://math.ucr.edu/home/baez/physics/Relativity/SR/experiments.html (April 2006)).

3.2 Der polemisch-antisemitische Duktus

Der polemisch-antisemitische Duktus der Thüringschen Argumentationsweise von 1941 – er findet sich, wie bereits erwähnt, in von Thüring in der Nachkriegszeit publizierten Schriften[33] nicht mehr – ist nicht immer zu trennen vom sachlich-rationalen Kern; manche Argumentationsketten verknüpfen wissenschaftliche mit antisemitischen Argumenten (z. B. seien bei der Relativitätstheorie auftretende Paradoxien wie Längenkontraktion, Zeitdilatation, Krümmung des Raumes, Zwillingsparadoxon etc. durch zurückübersetzte Midraschim zustande gekommen[34]). Dennoch lassen sich eine Reihe von Vorwürfen namhaft machen, die überwiegend polemischen Charakter haben, zugleich aber zumindest den Anspruch erheben, im weitesten Sinne wissenschaftshistorische oder wissenschaftstheoretische Argumente zu sein. Unter diese Kategorie fallen die folgenden Behauptungen bzw. Vorhaltungen:

α) Untergrabung der Fundamente der Naturwissenschaften durch die jüdischen Wissenschaftler.
β) Im Empirismus und Relativismus Einsteins (s.o. Pkte. 3.1.a–b) drücke sich die jüdisch-marxistische Geisteshaltung aus.
γ) Einstein trete als Dialektiker, man könnte auch sagen, als Begriffsjongleur, auf.

Neben diesen Vorwürfen, die zumindest noch einen gewissen Bezug zu Einsteins Tätigkeit als Fachwissenschaftler haben, beinhaltet Thürings Polemik mindestens noch zwei Punkte, die kaum zum naturwissenschaftlichen Thema „Umsturzversuch der Physik“[35] gehören:

δ) Propagandavorwurf
ε) Pazifismusvorwurf

Zu α) Wie zahlreiche andere Wissenschaftler im Umkreis der „Deutschen Physik“ behauptet Thüring, jüdische Wissenschaftler seien an der Errichtung der Fundamente der neuzeitlichen Natur-

---

[33] Siehe insbes. B. Thüring, Die Gravitation und die philosophischen Grundlagen der Physik, Berlin 1967 und ders., Methodische Kosmologie, Frankfurt a.M. 1985

[34] Vgl. Thüring, Umsturzversuch, S. 43–47.

[35] Thüring selbst hätte sich gegen die Behauptung, Pazifismus und Propaganda (für die eigenen Erkenntnisse) hätten nichts mit dem Thema „Umsturzversuch“ zu tun, vermutlich mit dem Argument verteidigt, am „Fall Einstein“ könne man „erkennen, wie jüdische Denk- und Arbeitsmethoden auch den Zugang ins innerste Wesen der Naturwissenschaft gefunden haben, um dort genau so zerstörend und alle Bindungen auflösend zu wirken wie in anderen Bereichen menschlichen Handelns.“ (Thüring 1941, Vorwort, S. 5f.) Einem damals gängigen Vorurteil entsprechend zählt Thüring auch Pazifismus und Propaganda zu den jüdischen Denkmustern bzw. Vorgehensweisen.

wissenschaften in keiner Weise beteiligt gewesen, schickten sich nun aber (im 20. Jh.) an, eben diese Fundamente zu untergraben. In diesem Sinne heißt es im Kontext einer allgemeinen Polemik gegen die jüdische Naturwissenschaft und des angeblichen Zusammenbruchs der „arischen" Naturwissenschaft:

„Wer aber sollte hier den *Zusammenbruch* schließlich wirklich herbeiführen? Nie und nimmer hätten dies diejenigen vermocht, die selbst in jahrtausendelanger Arbeit das Gebäude aufgerichtet und trotz morsch gewordener Grundlage getreulich gehütet hatten. Auch hier mußte einer kommen, der mit dieser jahrtausendelangen Arbeit *von Natur aus* keinen inneren Kontakt hatte, dem der tiefere Sinn und Wert der Wissenschaft *naturgemäß* verschlossen war, wie er auch nie teil an ihrem Bau genommen hatte; es war derselbe, der gleichzeitig auf allen anderen wankend gewordenen Lebensgebieten den Zusammenbruch heraufführte: der Jude. Im Gebiete der Naturwissenschaft stand hier an der Spitze *Albert Einstein*."[36]

Nun ist es zwar historisch richtig, dass am Aufbau der exakten Wissenschaften vor dem späten 19. Jh. kaum Juden beteiligt waren; doch darf bezweifelt werden, dass dies daran gelegen hat, dass ihnen „der tiefere Sinn … der Wissenschaft naturgemäß verschlossen war". Vielmehr war die soziale Benachteiligung der Juden der Hauptgrund für das lange Ausbleiben jüdischer Beiträge zu den Naturwissenschaften. Mit dem Wegfall dieser Benachteiligung kam es daher zu einer Blüte jüdischen Geisteslebens, von der gerade auch die Physik profitierte.

Zu β) Auch die bereits diskutierte These, Einstein habe den Empirismus, zu dem die Physik schon vorher geneigt habe, ins Extreme übersteigert, wird von Thüring gleichsam rassenpsychologisch fundiert: „Der […] passive Wissenschaftsliberalismus der Jahrhundertwende wurde von *Einstein* ebenfalls ins Extrem geführt, indem er forderte, dass die Beschreibung der Naturvorgänge so zu erfolgen habe, dass der Mensch dabei vollständig aus dem Spiel bleibe. Die *Beschreibungen* der Naturvorgänge müßten so gemacht werden, dass sie vollkommen befreit und unabhängig seien von dem besonderen Standpunkte des Beobachters. Kein Beobachter – mochte er in diesem oder jenem physikalischen Zustand der Ruhe oder Bewegung sich befinden, mochte er mit diesem oder jenem Beobachtungsinstrumente ausgerüstet sein – sollte irgendwie vor einem anderen privilegiert sein, sondern die

---

[36] Thüring, Umsturzversuch, S. 19f. – Vgl. dazu aber Dinglers andere Wertung: Die klassische Physik sei in ähnlicher Weise wie z. B. die griechische Philosophie aus objektiven kulturgeschichtlichen Gründen „untergegangen", hingegen nicht durch den Einfluss der Tätigkeit jüdischer Wissenschaftler; näheres hierüber unter Punkt β).

Grundformeln der Physik sollten in solcher Weise ausgesprochen werden, dass sie *für jeden beliebigen Standpunkt gleich lauten* und keinen einzigen bevorzugen sollten."[37]

Als Interpretation für dieses physikalische Postulat bietet Thüring nämlich folgendes an: „Hier finden wir die jüdisch-marxistischen Forderungen der ‚Freiheit' und ‚Gleichheit' in naturwissenschaftlichem Gewande wieder!"[38]

Während in der wissenschaftshistorischen Literatur verschiedentlich versucht wurde, die Relativitätstheorie nicht als Errungenschaft zu interpretieren, die allein auf Einstein und seine Geisteshaltung zurückzuführen sei,[39] sieht Thüring einen unauflöslichen Zusammenhang zwischen Einsteins weltanschaulichem Hintergrund und seinen physikalischen Arbeiten:

„Wollte man nun das Relativitätspostulat in der Wissenschaft zur Durchführung bringen, so mußte damit natürlich an irgendeiner Stelle der Anfang gemacht werden. Jedem verantwortungsbewußten und mit der Geschichte und mit dem Sinn der Wissenschaft in engerem Konnex stehenden Manne hätte schon diese Frage schwerste Bedenken gemacht. Nicht so Einstein. Als Juden waren ihm auch hier Hemmungen fremd."[40]

Bemerkenswert ist, dass der schon mehrfach erwähnte Hugo Dingler, der in vielerlei Hinsicht als Thürings philosophischer Lehrmeister anzusehen ist, in seinem Buch von 1931, „Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie" wesentlich vorsichtiger über die Frage urteilte, ob es einen strengen Zusammenhang zwischen der Tätigkeit jüdischer Wissenschaftler und den vielfach kühnen Postulaten der modernen Physik gebe. Dingler verneint im Unterschied zu Thüring diese Frage, indem er schreibt: „[…] heute ist diese Kühnheit [nämlich: von den ersten Fundamenten der klassischen Physik abzuweichen, Anm.] eine Methode geworden, die sozusagen in jeder Abhandlung angewendet wird, wo, falls irgendeine neue Erscheinung erklärt werden soll, der Autor sich fragt, ob er dies nicht am besten durch ein Aufgeben und eine geeignete Änderung eines […] der fundamentalen Gesetze der klassischen Wissenschaft erreichen kann. Es hat Leute gegeben […], die […] soweit gingen, daß sie die jüdische Rasse dafür verantwortlich machen wollten, die mit ihrer gewohnten Tatkraft und ihrem Fleiß und Scharfsinn naturgemäß auch in diesen Arbeiten ein tüchtiges Teil mitgeleistet hat. Nichts kann besser zeigen, als die von mir in diesem Buche durchgeführte Untersuchung, daß dies […] völlig falsch ist. Nicht […] aus irgendeiner besonderen Bosheit haben die Forschenden

---

37 Ebd., S. 27.
38 Ebd.
39 vgl. Beyerchen, Wissenschaftler unter Hitler, a.a.O., S. 129f.
40 Thüring, Umsturzversuch, S. 31f.

aller Art solche Wege eingeschlagen. Sondern […] sie standen unter einem höheren Gesetze notwendiger Entwicklung. Auch die neuen Versuche der Menschheit, letzte objektive Wahrheit aus den Dingen zu entnehmen, die Induktion und der Mathematismus, sind zusammengebrochen, ebenso wie die griechische Philosophie."[41] Diese Darstellung Dinglers, die zweifellos auch mit Blick auf die Postulate der Relativitätstheorie geschrieben wurde, vermag natürlich weit eher zu überzeugen als Thürings oben wiedergegebene rassenpsychologische Interpretation.

Zu γ) Ein weiteres neues Charakteristikum der modernen Physik, das Thüring mit einer im weitesten Sinne jüdischen Weltanschauung in Verbindung bringt, ist das Aufstellen von Postulaten und die Notwendigkeit der Interpretation („Diskussion") von Größen, die in der Relativitätstheorie (und auch in der Quantenmechanik) auftreten. Thüring hält diese Neuerung für einen Rückfall hinter die Errungenschaften arischen Denkens:

„Entsprach es dem jahrtausendealten Ziel arischer Wissenschaft, im Begrifflichen möglichste Eindeutigkeit zu erreichen, so fühlt sich jüdische Denkungsart gerade dort wohl, wo infolge vorhandener Uneindeutigkeit ‚diskutiert' werden kann. Und ebenso wie in der talmudischen Literatur unerträglich werdende Diskrepanzen schließlich durch Mehrheitsbeschluß innerhalb des Kollegiums der anerkannten rabbinischen Autoritäten auf ein erträgliches Maß zurückgebracht werden, so ist dies seit dem Auftreten *Einsteins* in der Physik der Fall. Die jeweils anerkannten Autoritäten propagieren *jenes* Postulat und *diese* Denkmöglichkeit und scheiden dafür andere solche aus der Diskussion aus."[42]

Hiergegen sollte doch entschieden bemerkt werden, dass nur im Rahmen einer überaus vergröbernden Sicht der abendländischen Wissenschaftsgeschichte das Urteil gefällt werden kann, es sei für diese einfachhin das Streben nach „begrifflicher Eindeutigkeit" kennzeichnend – während das jüdische Denken sich im „Diskutieren", im Hin- und Herwenden von Begriffen gefalle. Beschränkt man sich nämlich (wie es Thüring ausdrücklich beansprucht) nicht auf eine Betrachtung der Physikgeschichte, sondern blickt tatsächlich auf die Entwicklung des abendländischen Denkens, so kann man gar nicht anders, als eine Traditionslinie der Philosophiegeschichte zur Kenntnis zu nehmen, die davon ausgeht, dass das Fixieren von Begriffsbedeutungen bzw. die Forderung nach begrifflicher Eindeutigkeit in vielen Fällen eine inadäquate Vorgehensweise ist. Es genügt, die Namen Platon,

---

41 H. Dingler, Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie, 2. Auflage, München 1931, S. 122.

42 Thüring, Umsturzversuch, S. 40.

Cusanus und Hegel zu nennen, um klar zu machen, dass diese Traditionslinie des *dialektischen Denkens* ebenso wesentlich in den Umkreis dessen gehört, was für „arische Wissenschaft" gehalten wurde, wie die auf Aristoteles zurückgehende komplementäre Tradition (die Thüring wahrscheinlich in der Hauptsache vor Augen hat, wenn er vom „Ziel arischer Wissenschaft, im Begrifflichen möglichste Eindeutigkeit zu erreichen", spricht).
Auch der damit zusammenhängende Vorwurf, Denkmöglichkeiten durch autoritative Entscheidungen zu Wahrheiten zu erklären, ist gewiss zu unspezifisch, um Einstein als „Juden" treffen zu können. Denn mit gleichem Recht könnte man gegen zahlreiche Scholastiker – somit wohl in der Hauptsache „Arier" – dieselbe Anschuldigung erheben.

Zu δ) Thüring wirft Einstein des weiteren vor, dass er zu Unrecht zu Ruhm gelangt sei, nämlich nicht durch seine Fähigkeiten als Wissenschaftler, sondern durch geschickte Propaganda[43]; Einstein sei sozusagen zum „Genie" hochstilisiert worden: „[Einstein] stieg mit Hilfe einer im Bereiche der Wissenschaft noch nicht da gewesenen, über die ganze Welt sich hinziehenden Propaganda zum berühmtesten Gelehrten der Welt empor."[44]
Für Thüring stellen Einsteins Vortragsreisen gezielte „Propagandaaktionen" dar, zahlreiche Zitate – allerdings nur von deutscher Seite, z. B. dem deutschen Generalkonsulat und der deutschen Botschaft, keine ausländischen Berichte – sollen dies belegen.[45] „In der Tat, solange es eine Tagespresse gibt, ist niemals eine wissenschaftliche Theorie, ja auch keine wirkliche Entdeckung so sehr Gegenstand der Reklame, niemals auch ein Wissenschaftler auch nur annähernd in solchem Maße Gegenstand enthusiastischer, vielfach geradezu widerlicher Huldigungen gewesen wie die Relativitätstheorie und *Albert Einstein*."[46]
Dieser Vorwurf läuft darauf hinaus, dass alles ein abgekartetes Spiel der Juden sei, eine jüdische Weltverschwörung, um die gute,

---

43 Ähnlich urteilt Thürings sonst weniger zu antisemitischer Polemik neigende Weggefährte Dingler mit Bezug auf die Breitenwirkung der Grundgedanken der modernen Physik: „Im Bunde mit der jüdischen Presse des In- und Auslandes hatten diejenigen Kräfte, welche die Entwicklung der griechisch-indogermanischen geistigen Linie in der Wissenschaft abschneiden zu können glaubten, durch ganz ungewöhnliche Propaganda-Aktionen bei den zu einem selbständigen Urteil Unfähigen den Anschein zu erwecken verstanden, daß ihre Auffassung die einzig mögliche sei." (H. Dingler, Nationalsozialismus und Wissenschaft, in: Pädagogischer Umbruch. Ein Kampf um die Macht des nationalsozialistischen Geistes. Amtliche Zeitschrift des NSLB, Gau München-Oberbayern, und des Amtes für Erzieher in der NSDAP 3, 1935, S. 103.)

44 Thüring, Umsturzversuch, S.21.

45 Vgl. ebd., S. 49ff.

46 Ebd., S. 54f.

fundierte (arische) Wissenschaft zu stürzen und Chaos zu verbreiten; ersichtlich ist diese Tendenz auch daraus, dass Thüring bei der Nennung der Namen derer, die sich auf Einsteins Seite stellten, in Fußnoten anmerkt, wer von diesen jüdisch oder „jüdisch versippt" sei; bei der Auswahl seiner Zitate stellen diese Gruppen zusammengenommen einen Anteil von über 50%; die Juden – so Thürings Schlussfolgerung – „pushen" sich also gegenseitig,[47] auch die jüdische Presse hilft dabei mit, während die paar redlichen Arier, die es wagen, sich gegen Einsteins Theorie zu stellen, mundtot gemacht und etwa bei Tagungen furchtbar benachteiligt werden;[48] der Rest der arischen Wissenschaftler, der sich auf Einsteins Seite stellte, wurde eben an der Nase herumgeführt: „So führte der Jude Einstein die Schar der arischen Forscher am Gängelbande, die hilflos geworden waren, weil sie sich gegenseitig aus den Augen verloren hatten."[49]

Dem in vielen Variationen in der Literatur anzutreffenden Vorwurf, Einsteins Relativitätstheorie habe im Wesentlichen nur durch eine Presse-Kampagne so weitgehende wissenschaftliche Anerkennung erlangt, wird beispielsweise von Bernhard Bavink (ohne Bezugnahme auf Thüring) treffend entgegengehalten:

„Daß dieser Beifall [welcher der Relativitätstheorie bereits in den auf ihre Publikation folgenden Jahrzehnten gespendet wurde, Anm.] lediglich auf die allerdings sehr unschöne Stimmungsmache gewisser Presseorgane zurückzuführen gewesen wäre, ist ganz undenkbar. Dieser Umstand würde ernsthafte Forscher höchstens abgeschreckt haben. Glaubt man denn wirklich, Forscher wie *Voigt, Planck, Sommerfeld, Eddington, Hilbert, Klein, Jeans* usw. ließen sich durch derartiges Gewäsch imponieren?"[50]

Abschließend ist zum Stichwort Propaganda noch hinzuzufügen, dass Thüring sich alles in allem weit eher selbst eines propagandistischen Stils bediente als seine „Gegner". Dies geht am deutlichsten aus dem Schlussabsatz des „Umsturzversuchs" hervor, welcher folgendermaßen lautet: „Wir sind hier freilich noch am Anfang; aber der Tag ist nicht fern, wo die Ära Einstein als eine der seltsamsten und traurigsten Verirrungen des Menschengeistes klar vor aller Augen stehen wird. Daß auch hier der Geist *deutscher* Forscher die wankend gewordene Stellung gehalten hat und die Wende nun heraufzuführen im Begriffe steht, muß uns mit unbändigem Stolz erfüllen. Die Lücken sind geschlossen, durch die der Feind hereinkam. Nun ist seine endgültige Niederlage nicht mehr aufzuhalten."[51]

---

47 Ebd., S. 58 und S. 60f.
48 Ebd., S. 59f.
49 Ebd., S. 62.
50 B. Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, Zürich 1949, S. 112.
51 Thüring, Umsturzversuch, S. 65.

Zu ε) Die Tatsache, dass Einstein bekennender Pazifist war, veranlasste Thüring zu dem Vorwurf, „[d]aß auch für ihn [Einstein, Anm.] sein gepredigter Pazifismus nur eine Methode zur Verwirklichung der jüdisch-nationalistisch-zionistischen Ziele war […]“.[52] Was Thüring mit diesem Hinweis auf Einsteins pazifistische und zionistische Gesinnung belegen will, ist, dass er Einstein nicht bloß wegen dessen jüdischer Religion, sondern vielmehr wegen dessen *aktiver Identifikation* mit bestimmten Elementen der jüdischen Kultur angreift. Trotz der Versuche Thürings, einen Zusammenhang zwischen der Verwurzelung Einsteins in der jüdischen Tradition einerseits und den Fundamenten der Relativitätstheorie andererseits herzustellen (vgl. dazu die obigen Ausführungen), tritt gerade an dieser Stelle der überwiegend polemische Charakter der Thüringschen Schrift besonders deutlich zutage. Denn selbst wer sich bemüht, Thürings Argumentation nachzuvollziehen, wird zwischen Pazifismus und Relativitätstheorie kaum einen tieferen Konnex finden können.

4. Lenard und Dingler – zwei Vorbilder und Weggefährten Thürings

Während bisher versucht wurde, die Argumentation des „Umsturzversuchs“ möglichst immanent nachzuzeichnen (und nur an einigen wenigen Stellen auf Autoren geblickt werden konnte, die Thüring beeinflussten), soll in dem nun folgenden abschließenden Abschnitt etwas ausführlicher auf zwei Zeitgenossen Thürings und deren Kritik an der Relativitätstheorie eingegangen werden. Wir behandeln exemplarisch die beiden (von Thüring mehrfach zitierten) Autoren Philipp Lenard und Hugo Dingler; und zwar zum einen, weil sie Thüring durch ihre physikalischen (Lenard) bzw. philosophischen Arbeiten (Dingler) stark beeinflussten, zum anderen, weil ihre Namen auch heute noch geläufig sind: Lenard ist der Nobelpreisträger des Jahres 1905, Dingler gilt als Begründer der konstruktiven Wissenschaftstheorie.

4.1 Philipp Lenard und die „Deutsche Physik“

Lenard[53] war Experimentalphysiker mit einer starken Abneigung gegen Theoretische Physik, da ihn die Art vieler Theoretiker, das Experiment als Diener der Theorie zu betrachten, verärgerte. Zunächst lässt sich bei ihm kein Antisemitismus feststellen (im Unterschied dazu trägt Thürings – wenn auch wesentlich später erschienene – Kritik an Einstein von vornherein antisemitische Züge), jedoch war er ein Einzelgänger, der nur wenige Freunde hatte, was möglicherweise dazu beitrug, dass die nationalsozialistische Ideologie, die Zusammengehörigkeits-, Gemeinschafts- und Heimatgefühl vermittelte, bei ihm Anklang fand.

---

[52] Ebd., S. 23.

[53] Zu Lenard vgl. auch Beyerchen, Wissenschaftler unter Hitler, a.a.O., S. 115–145.

Lenard verabscheute Einstein, der Pazifist, Internationalist und Theoretiker war; dass Einstein Jude war, war anfangs von geringer Bedeutung. Zusätzlich verärgerte ihn der Umstand, dass Einsteins Relativitätstheorie große Anerkennung erfuhr, obwohl ihre empirische Begründung noch umstritten war; Lenard war ein vehementer Verteidiger der Äthertheorie gegen die seiner Ansicht nach unzureichende experimentelle Erhärtung der Relativitätstheorie. Zu einer direkten Konfrontation zwischen Lenard und Einstein kam es schließlich bei der Tagung der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte in Bad Nauheim 1920 (bei welcher auch Dingler einen Vortrag hielt). In der Auflage seines Buches über die Relativitätstheorie von 1921 fügte er auch einen Abschnitt über die Nauheimer Diskussion bei, in dem er den Anhängern Einsteins vorwirft, sie würden nur solche experimentelle Ergebnisse berücksichtigten, die ihre Spekulationen bestätigten. Dieser Willkürvorwurf findet sich auch bei Thüring, wie oben in Abschnitt 3.1.d ausgeführt. Ein weiterer Punkt, den auch Thüring aufgreift, ist die Auffassung, bei der Relativitätstheorie handle es sich nicht um eine Theorie, sondern lediglich um eine Hypothese.[54]

Ab 1922 fand Lenards Antisemitismus auch Eingang in seine wissenschaftliche Arbeit und bildete das Grundprinzip seiner beiden großen Werke „Große Naturforscher" (in dem auch seine romantisierende Heldenverehrung zum Ausdruck kam, 1929) und „Deutsche Physik" (in dem er sich dafür aussprach, dass der moderne, d. h. jüdische Geist in der Physik des Dritten Reiches ausgerottet werden solle, 1936–37). Kein anderer bekannter deutscher Physiker besaß eine derart antisemitische Einstellung, wie sie sich Lenard zu eigen machte.

4.2 Hugo Dingler. Mit einem Ausblick auf die Diskussion um die Protophysik

Hugo Dingler[55], der 1881 in München zur Welt kam, studierte in seiner Geburtsstadt sowie in Erlangen und Göttingen unter anderem bei Felix Klein und Edmund Husserl[56] Mathematik, Physik und Philosophie. 1907 wurde

---

[54] Thüring bezieht sich auf Lenard auch ausdrücklich und in affirmativer Weise, vgl. etwa Thüring, Umsturzversuch, S. 17: „Ich nenne nur die Forschungen Philipp Lenards, der später im Kampf gegen Einstein eine wichtige Rolle spielen sollte."

[55] Zu Dingler vgl. auch Beyerchen, Wissenschaftler unter Hitler, S. 243f. und S. 250.

[56] Husserl wird von Dingler im Vorwort zu seinem Buch „Physik und Hypothese" als sein Lehrer bezeichnet: „Es ist das unvergängliche Verdienst meines Lehrers E. *Husserl*, die psychologistische Verirrung als solche in voller Deutlichkeit erkannt, endgültig widerlegt und bei allen Denkenden eigentlich schon unmöglich gemacht zu haben. Ich freue mich, auf seinen Wegen zu wandeln, wenn ich seinen Antipsychologismus im folgenden zu einem Antihistorizismus, Antibiologismus, und zuletzt alles in allem zu einem *Antiempirismus* auszubauen unternehme, der teilweise schon vom Antipsychologismus gedeckt, doch, wie uns scheint, noch niemals mit solcher letzten Konsequenz durchgeführt wurde." (H. Dingler, Physik und Hypothese, Berlin und Leipzig 1921, S. VI.)

er mit einer mathematischen Dissertation[57] promoviert. Nach seiner 1912 erfolgten Habilitation[58] wandte er sich schwerpunktsmäßig der Philosophie zu und verfasste zahlreiche Bücher und Artikel über erkenntnistheoretische Fragen, so etwa „Die Grundlagen der Physik“ (1919, ²1923), „Physik und Hypothese“ (1921), „Relativitätstheorie und Ökonomieprinzip“ (1922), „Das Experiment“ (1928) sowie „Die Methode der Physik“ (1938).

Obwohl Dingler schon seit der Zeit der Arbeit an seiner Habilitation eine kritische Haltung bezüglich Einsteins Wissenschaftsverständnis (vor allem bzgl. der Rolle des Apriorischen und der Voraussetzungen des Experimentierens) einnahm, ließ er sich nicht dazu verleiten, seine Einstein-Kritik mit antisemitischen Argumenten zu begründen. Im Gegenteil wurde ihm eine mindestens zeitweise philosemitische Haltung nachgesagt, nicht zuletzt wegen seiner Ausführungen über den jüdischen Gesetzesbegriff in dem Buch „Die Kultur der Juden“ von 1919. Dies soll dazu beigetragen haben, dass Dingler 1934 seinen erst zwei Jahre zuvor erlangten Lehrstuhl an der Technischen Hochschule Darmstadt verlor und unter dem NS-Regime nicht wieder Lehrstuhlinhaber wurde, obwohl – wie oben (Abschnitt 2) dargestellt –, Thüring sich bemühte, ihm eine Professur für Geschichte und Methodik in Wien zu vermitteln.[59] Immerhin hatte Dingler an der Universität München 1935 einen Lehrauftrag für Philosophie (der ihm noch im selben Jahr, angeblich aufgrund eines neuerlichen Philosemitismus-Verdachts, entzogen wurde) und 1940–45 einen Lehrauftrag für Geschichte und Methodik der Naturwissenschaften. Angesichts der lange währenden Distanzierung Dinglers von aktivem Antisemitismus muss es fast in Erstaunen versetzen, dass er Thürings Schrift „Umsturzversuch“ „eine ausgezeichnete Schrift“ nannte.[60] Die Erklärung für dieses Urteil liegt wohl zum Teil darin, dass den Philosophen eine jahrelange Freundschaft mit dem als Universitätsprofessor (wenigstens bis 1945) erfolgreicheren Astronomen verband. Diese Freundschaft dokumentiert sich unter anderem in Dutzenden Briefen und Postkarten aus den Jahren 1936–1954 (der letzte Brief Thürings an Dingler stammt vom 23. 6. 1954, er wurde also nur sechs Tage vor Dinglers Tod geschrieben).

---

[57] Der Titel von Dinglers Dissertation lautet „Beiträge zur Kenntnis der infinitesimalen Deformation einer Fläche“.

[58] Dingler erhielt die venia legendi für Methodik, Unterricht und Geschichte der mathematischen Wissenschaften. Seine Habilitationsschrift trägt den Titel „Über wohlgeordnete Mengen und zerstreute Mengen im allgemeinen“.

[59] Immerhin hielt Dingler 1941 offenbar durch Vermittlung Thürings fünf Vorträge in Wien, unter anderem am 8. 10. 1941, als er an der Universitätssternwarte „Über die letzte Wurzel der exakten Wissenschaften“ sprach (abgedruckt in: Zeitschrift für die gesamte Naturwissenschaft, 8. Jg., 1942, S. 49–70; ferner auch in: Sonderveröffentlichungen der Universitätssternwarte Wien, Band I, o.J., Nr. 2).

[60] Vgl. H. Dingler, Über den Kern einer fruchtbaren Diskussion über die „moderne theoretische Physik“, in: Zeitschrift für die gesamte Naturwissenschaft, 9. Jg.,1943, Anm. 3, S. 220. – Umgekehrt ist Thüring voll des Lobes für Dingler, so etwa nennt er ihn in der Schrift von 1941 den „eigentliche[n] und endgültige[n] Überwinder *Einsteins* und seiner Tendenzen.“ (Thüring, Umsturzversuch, S. 64).

Dass der Ton der Dinglerschen Ausführungen über Einstein im Ganzen mindestens zeitweilig ein positiverer ist als jener Thürings, geht unter anderem aus dem Artikel hervor, welchen der Philosoph anlässlich des 50. Geburtstages Einsteins im Jahre 1929 in den „Münchner Neuesten Nachrichten" veröffentlichte. In diesem Beitrag nennt er Einstein „eine Zierde […] der deutschen Wissenschaft".[61]

Dies kann jedoch nicht über die vehemente Gegnerschaft Dinglers zu Einsteins Relativitätstheorie und deren epistemologische Implikationen (wie Dingler sie sah) hinwegtäuschen. Summarisch erläutert, ergibt sich der Gegensatz zwischen Dingler und Einstein aus dem folgenden Umstand. Dingler suchte auf logisch zwingende Weise zu zeigen, dass es drei den Naturwissenschaften vorgelagerte (von ihnen vorausgesetzte) Wissenschaften von den „Elementarformen" gebe, welche er auch „eigentliche exakte Wissenschaften ideeller Art" nannte: Mathematik, (euklidische) Geometrie und klassische Mechanik. Dass die Mechanik nach Dingler nicht Naturwissenschaft, sondern eine ideelle Wissenschaft von der Art der Mathematik sein soll, überrascht. Ihm ergibt sich dieses Resultat daraus, dass sowohl Geometrie als auch Mechanik „überhaupt etwas Verschiedenes nach seiner *Begrenzung*"[62] betrachten, und zwar die Geometrie unter der Einschränkung einer Konstanz der Begrenzung, die Mechanik aber unter der Bedingung einer Nichtkonstanz (Variabilität) der Begrenzung. Ob dies eine zureichende prinzipielle Charakterisierung der klassischen Mechanik sein kann, bleibe hier dahingestellt. Jedenfalls stellt Dingler unter der genannten Prämisse den, wie er meint, „fundamentalen Satz" auf: „Die grundlegenden ideellen exakten Wissenschaften: Mathematik, Geometrie und Mechanik decken sich gerade und genau mit der Lehre von denjenigen ideellen Denkformen, welche durch alleinige Anwendung der Verschiedenheitsrelation gewonnen werden können."[63] Hieraus leitet sich nun in weiterer Folge ein scheinbar schlagendes Argument gegen jegliche empirische (z. B. aus astronomischen Beobachtungen abgeleitete) Stützung nichteuklidischer Geometrien ab: „Man erkennt hieraus" – schreibt Dingler – „die *Unmöglichkeit, diese Formwissenschaften* [Mathematik, Geometrie, Mechanik, Anm.] *selbst zum Gegenstande eigentlicher experimenteller Untersuchung zu machen.* Und man erkennt den Fehler, den man begeht, wenn man diese Formwissenschaften selbst wieder von experimentellen Meßresultaten abhängig machen will. Damit aber ist zugleich der *Kernpunkt des heutigen Streites um die Prinzipien der Physik* genau herausgeschält, und das darin liegende Problem eindeutig gelöst."[64]

Dingler hat diesen Grundgedanken in verschiedenen Schriften immer neu durchdacht und auf verschiedenste Arten formuliert. So etwa findet sich in dem Buch „Physik und Hypothese" im Abschnitt „Warum

---

61 H. Dingler, Albert Einstein. Zu seinem 50. Geburtstag. 14. März 1929, in: Münchner Neueste Nachrichten, Jg. 82, Nr. 72, 1929, S. 1f.

62 Dingler, Über die letzte Wurzel der exakten Wissenschaften, a.a.O., S. 67.

63 Ebd.

64 Ebd., S. 68.

Relativitätstheorien immer falsch sein müssen“ die folgende, wie der Autor meint, „überaus treffende“ Analogie: „Die Gesamtheit des durch die exakte Wissenschaft zu Durchforschenden vergleiche ich einem Thermometer ohne Skala mit seinen wechselnden Vorgängen (wechselnder Stand der Hg-Säule). Um dieses meiner Begriffsbildung zugänglich zu machen, muß ich eine Skala anbringen. […] An dieser Skala sind zwei Dinge beliebig, der Nullpunkt und die Einheit. Sind diese beliebig gewählt, so ist alles übrige bestimmt. […] [Nun] entspricht dem Nullpunkt die freiwillig zu wählende Geometrie […], der Gradeinheit entspricht die freiwillig zu wählende ‚Entwicklungsfunktion‘, das *Newton*sche Gesetz. Aber diese Verhältnisse gelten nicht nur für das Thermometer, sondern für jede Einführung einer Messung überhaupt. Stets sind zwei Dinge dabei willkürlich: der Nullpunkt und die Maßeinheit. So zeigt sich denn, daß die exakte Wissenschaft, […] selbst *betrachtet werden kann als das Hineintragen einer einzigen ungeheuren, in alle Tiefen und Weiten reichenden Messungsskala in die Wirklichkeit*. So können wir jetzt kurz in unserem Bilde sagen: Jede Relativitätstheorie entspricht dem Versuche, bei einem Thermometer auf die Wahl eines Nullpunkts und auf die Wahl einer Gradeinheit zu verzichten. Bei diesem Beispiel ist natürlich seiner Einfachheit wegen die Unsinnigkeit eines nullpunktlosen Thermometers sofort durchsichtig. Unsere Überlegungen aber haben gezeigt, *daß in dem großen Gebiete der exakten Wissenschaft ein nullpunktloses Vorgehen ebenso unsinnig ist*.“[65]

So gewichtig diese Argumente zu sein scheinen – sie hier in extenso zu diskutieren, würde doch den Rahmen des vorliegenden Beitrags sprengen. Wir wollen uns daher auf folgende abschließende Hinweise beschränken:

a) Dingler lässt sich in seiner wissenschaftstheoretischen Argumentation gegen die Relativitätstheorie nicht zu *offen antisemitischer* Polemik verleiten.
b) Desungeachtet gibt es einige nicht unmittelbar auf die Relativitätstheorie bezogene Publikationen Dinglers, die eine *Nähe zu nationalsozialistischem Gedankengut* erkennen lassen. Dies gilt zumindest für jene Epoche im Schaffen Dinglers, in welcher er es für opportun hielt, den gegen ihn erhobenen Philosemitismus-Verdacht zu zerstreuen. So etwa schrieb er in dem bereits erwähnten Aufsatz „Nationalsozialismus und Wissenschaft“ aus dem Jahre 1935: „[…] heute sehen wir, wie der Positivismus des vergangenen Zeitalters, der nichts anderes als Empirismus ist, und in Gestalt eines Neupositivismus direkt als materialistische Religion für die marxistischen Waffen von gewisser Seite empfohlen wird (siehe der sogen. Wiener Kreis) in weitem Maße das Denken der mathematischen Naturforscher noch beherrscht. Hier liegt es nun gewiß nahe, daß diejenige Geistigkeit, welche allein die exakte Wissenschaft entdeckt hat und sie über 2000 Jahre hindurch in stufenweisem Erfolg zur größten Höhe führte, an sich schon die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat, in den letzten Richtlinien das Richtige getroffen zu haben. Dies ist aber

[65] Dingler, Physik und Hypothese, a.a.O., S. 174.

allein die indogermanisch-griechische Geistigkeit gewesen. Kein anderes Volkstum hat bisher einen wesentlichen Beitrag zu dieser Entwicklung geben können. Wenn nun insbesondere in Deutschland in den letzten dreißig Jahren ein artfremdes Volkstum, das sich niemals bisher in diesen Fragen bemerkbar gemacht hatte, trotzdem es seit jeher reichliche Gelegenheit dazu gehabt hätte, plötzlich die Führung in diesen Dingen laut beanspruchen und alle bisherigen Grundlagen umzuwälzen und auf den Kopf zu stellen versuchte, so ist gewiß äußerste Vorsicht geboten."[66] Es ist offensichtlich, dass Dingler in diesem Text – welcher im NSDAP-Organ „Pädagogischer Umbruch" erschien – sein 1931 gefälltes Urteil revidierte, wonach die Entwicklung der modernen Physik *nicht* einer Eigenart des jüdischen Denkens zuzuschreiben sei (vgl. oben 3.2.β). Ob er dies aus voller Überzeugung oder aus Opportunismus tat, muss dahingestellt bleiben.

c) Ihrem *prinzipiellen Gehalt* nach ist Dinglers Kritik an der Relativitätstheorie im *Programm der Protophysik*, – wie es die Erlanger Schule der konstruktiven Wissenschaftstheorie zu entwickeln suchte – aufgegangen. Wie bei Dingler, so ist auch in der maßgeblich von Paul Lorenzen (1915–1994) ausformulierten Protophysik der Leitgedanke der, die Grundlagen und Grundgrößen von Geometrie und Mechanik als ein *messtheoretisches Apriori* der Naturwissenschaften aufzufassen und darzustellen.[67] Experimente und Beobachtungen – so natürlich auch das Michelson-Morley-Experiment – vermögen demnach die vom Forscher vorausgesetzten geometrischen und mechanischen Grundsätze nicht zu falsifizieren, zumal „jedes funktionstüchtige Meßgerät diesen Sätzen bereits genügen muß".[68] Ebenso wie Dingler haben die Vertreter des Programms der Protophysik großen Scharfsinn aufgewandt, um diesen auf den ersten Blick bestechenden Gedanken konkret für Längen-, Zeit-, Massen- und Ladungsmessungen auszuführen. Horst-Heino von Borzeszkowski und Renate Wahsner, die zahlreiche Arbeiten über die epistemologischen Grundlagen der klassischen und der modernen Physik publiziert haben, teilen mit Lorenzen zwar – gegen eine empiristische Einstein-Interpretation – die Auffassung, dass die euklidische Geometrie im Sinne einer lokalen Beschreibung der Laboratorien ein messtheoretisches Apriori auch der Allgemeinen Relativitätstheorie sei.[69] Sie machen jedoch gegen Lorenzen geltend, dass daraus *nicht* folge, dass „die über die Welt verteilten Laboratorien

---

66 Dingler, Nationalsozialismus und Wissenschaft, a.a.O., S. 102f.

67 Zu diesem Leitgedanken bekannte sich auch Thüring in seinem – hier nicht näher betrachteten – Buch aus dem Jahre 1967: Die Gravitation und die philosophischen Grundlagen der Physik (vgl. dort insbes. S. 82ff.)

68 H. Tetens, Artikel „Protophysik", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von J. Ritter et al., Bd. 7, Darmstadt 1989, Sp. 1539.

69 Vgl. Messung als Begründung oder Vermittlung? Ein Briefwechsel mit Paul Lorenzen über Protophysik und ein paar andere Dinge, hg. und geführt von Horst-Heino von Borzeszkowski und Renate Wahsner, Sankt Augustin 1995, S. 9, S. 25 u.ö.

[…] zu einem globalen euklidischen Raum zusammengefügt werden können.“[70] Dies müsse als ein *spezielles Postulat* der Protophysik angesehen werden,[71] auf dessen Basis zwar – wiederum: entgegen einer empiristischen Auslegung des Einsteinschen Satzes, die Erfahrung entscheide, welche Geometrie auf die Wirklichkeit passe – auch die heutige Physik darstellbar wäre,[72] welches jedoch *keineswegs logisch oder pragmatisch notwendig* sei. – Trifft dies zu, so muss geschlossen werden, dass selbst Dinglers (und ohnehin Thürings) sachlich stärkster Einwand gegen Einsteins Relativitätstheorie bzw. gegen deren erkenntnistheoretische Grundlage nicht stichhaltig ist.

Danksagung

Diese Arbeit entstand unter Rückgriff auf die Personalakten des Instituts für Astronomie der Universität Wien und das Archiv der Universität Wien. Die Autoren danken ferner den zwei befragten Zeitzeugen – den emeritierten Professoren Konradin Ferrari d’Occhieppo † (Innsbruck) und Felix Schmeidler (München) – für mehrere Gespräche über Bruno Thürings Leben und Werk, insbesondere über seine Wiener Zeit.

Literatur

Bavink B., 1949, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, Eine Einführung in die heutige Naturphilosophie, S. Hirzel Verlag, Zürich

Beyerchen A., 1980, Wissenschaftler unter Hitler, Kiepenheuer & Witsch Verlag, Köln

Dingler H., 1921, Physik und Hypothese, Berlin und Leipzig

Dingler H., 1931, Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie, 2. Auflage, München 1931

Dingler H., 1935, Nationalsozialismus und Wissenschaft, in: Pädagogischer Umbruch. Ein Kampf um die Macht des nationalsozialistischen Geistes. Amtliche Zeitschrift des NSLB, Gau München-Oberbayern, und des Amtes für Erzieher in der NSDAP 3, S. 101–104

Dingler H., 1942, Über die letzte Wurzel der exakten Wissenschaften, Zeitschrift für die gesamte Naturwissenschaft, 8. Jg., S. 49–70

Dingler H., 1943, Über den Kern einer fruchtbaren Diskussion über die „moderne theoretische Physik“, Zeitschrift für die gesamte Naturwissenschaft, 9. Jg., S. 212–221

Dingler H., 2004, Gesammelte Werke auf CD-ROM. Im Auftrag der Hugo-Dingler-Stiftung, Aschaffenburg, hg. von Ulrich Weiß unter Mitarbeit von Silke Jeltsch und Thomas Mohrs

---

[70] Ebd., S. 10f, vgl. S. 19.
[71] Ebd., S. 51, und S. 55.
[72] Ebd., S. 45.

Graff, K., 1938, Jahresbericht Wien, in: Vierteljahrsschrift der Astronomischen Gesellschaft, 73. Jg., S. 183ff.

Hopmann, J., 1953, Bericht über die Jahre 1945–1952, Mitteilungen der Universitätssternwarte Wien

Hopmann, J., 1956, Bericht über die Jahre 1953–1955, Universitätssternwarte und Institut für Theoretische Astronomie, Wien

Kerschbaum, F., Posch, Th., Lackner, K., 2006, Die Wiener Universitätssternwarte unter Bruno Thüring, in: Beiträge zur Astronomiegeschichte, Band 8, hg. von Wolfgang R. Dick und Jürgen Hamel, S. 185–202, Harri Deutsch Verlag, Frankfurt a.M.

Kuhn, K. G., 1937, Die Entstehung des talmudischen Denkens, in: Forschungen zur Judenfrage, Band I, Hamburg

Litten, F., 1992, Astronomie in Bayern 1914–1945, Franz Steiner Verlag, Stuttgart

Lorenzen, P., 1995, Messung als Begründung oder Vermittlung? Ein Briefwechsel mit Paul Lorenzen über Protophysik und ein paar andere Dinge, hg. und geführt von Horst-Heino von Borzeszkowski und Renate Wahsner, Academia Verlag, Sankt Augustin.

Oberguggenberger, V., 1951, Nachruf Kasimir Romuald Graff, in: Almanach der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 100, S. 352ff.

Personalakt Bruno Thüring, Institut für Astronomie der Universität Wien (zitiert als: PAT)

Tetens H., 1989, Artikel „Protophysik", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von J. Ritter und K. Gründer, Bd. 7, Darmstadt, Sp. 1538f.

Thüring, B., 1941, Jahresbericht Wien, in: Vierteljahrsschrift der Astronomischen Gesellschaft, 76. Jg., S. 216ff.

Thüring, B., 1941, Albert Einsteins Umsturzversuch der Physik, Georg Lüttke Verlag, Berlin (zitiert als: Umsturzversuch)

Thüring, B., 1951, Numerische Untersuchungen zu den Bewegungstheorien der Planeten der Jupitergruppe, Astronomische Nachrichten 279, S. 217ff.

Thüring, B., 1952, Die Librationsbahnen der Trojaner als nicht-geschlossene Bahnkurven, Astronomische Nachrichten 280, S. 226ff.

Thüring, B., 1959, Der Gravitations-Stoß, in: Astronomische Nachrichten 282, S. 33ff.

Thüring, B., 1959, Programmgesteuerte Berechnung der Librationsbahnen, Astronomische Nachrichten 285, S. 71ff.

Thüring, B., 1967, Die Gravitation und die philosophischen Grundlagen der Physik, Duncker und Humblot Verlag, Berlin

Thüring, B., 1970, Numerische Untersuchungen über nicht-periodische Trojaner-Bahnen, in: Astronomische Nachrichten 292, S. 49ff.

Thüring, B., 1985, Methodische Kosmologie, Herchen Verlag, Frankfurt a.M.

Thüring, B. und Schmeidler F., 1978, Vertical-circle observations of the aberration of stellar light of different spectral types, in: Astronomische Nachrichten 299, S. 55ff.

Karen Gloy (Luzern / Wien)

Die Kosmologie von Harald Holz

1. Methodologische Vorüberlegungen

Es ist an der Zeit, einen Mann und sein Lebenswerk zu ehren: Harald Holz und sein umfangreiches philosophisches wie naturwissenschaftliches Schrifttum. Ich beziehe und beschränke mich dabei auf die Darstellung und Würdigung seiner naturphilosophischen, kosmologischen Werke, und auch dies tue ich mit einem leicht schlechten Gewissen. Als Herr Holz mich im Sommer anfragte, ob ich bereit sei, mich für eine Tagung zu seinen Ehren mit seinen kosmologischen Schriften zu befassen, antwortete ich ihm, daß ich aus unserer gemeinsamen Zusammenarbeit im Rahmen der „Internationalen Gesellschaft für Systeme der Philosophie", aus Tagungen und Publikationen zwar seine systemtheoretischen Ansätze und Überlegungen kenne, aber nicht seine naturwissenschaftlichen Werke; und als er mir dann von diesen näher berichtete und hinzufügte, daß er Einsteins Allgemeine Relativitätstheorie kritisiert und durch eine eigene Gravitationstheorie ersetzt habe, sah ich mich genötigt, schüchtern zu fragen, ob er mir denn eine Bewertung überhaupt zutraue, worauf er fast entrüstet antwortete: „Wer denn sonst als Sie, Frau Gloy, soll das verstehen." Nun habe ich zwar etliche Jahre bei Carl Friedrich von Weizsäcker Relativitätstheorie und Quantenphysik studiert, so daß ich immerhin die Sprache der Physiker zu verstehen vermag, und auch später habe ich mich wiederholt mit naturphilosophischen Problemen, unter anderem zum Raum und zur Zeit und zu Wissenschaftstypen beschäftigt, da aber gerade innerhalb der exakten mathematischen Naturwissenschaften die Entwicklungen so rapide vor sich gehen, kann ich nicht behaupten, in allen Punkten, ja nicht einmal in allen wichtigen, auf dem neusten Stand der Forschung zu sein. Zudem begibt man sich gerade bei kosmologischen Fragen auf ein unsicheres Terrain, weil es wenig wirklich fundierte Erkenntnisse gibt. Die meisten sind revidierbar und können zumindest in revolutionären Denkumwälzungen in ihr Gegenteil verkehrt werden. Sobald am Sternenhimmel neue Entdeckungen gemacht werden wie schwarze Löcher oder Neutronenpulsare u. a., schießen die phantastischsten und wildesten Interpretationen aus dem Boden, selbst sich widersprechende Deutungen, noch dazu solche, die zumeist hinsichtlich ihrer logischen und philosophischen Prämissen unreflektiert sind. Das Universum hat es zudem an sich, daß wir weder seinen Anfang noch sein Ende kennen und auch nicht wissen, ob es überhaupt einen Anfang und ein Ende hat: Urknall und Endkollaps hat niemand beobachtet und wird auch niemand beobachten, und vielleicht ist unsere Beobachtungszeit, die zu Vorstellungen von Reversibilität und Irreversibilität führt, viel zu kurz, um in makrokosmischen Dimensionen etwas Verbindliches darüber ausmachen zu können.

Und doch sind kosmologische Überlegungen, woher das Ganze komme und wohin es gehe und worin es bestehe, die ältesten der Philosophie: „διὰ

τί γίγνεται ἕκαστον καὶ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἐστι", lautete schon Platons Frage im *Phaidon* (96a), der er im *Timaios* eine Antwort zu geben versuchte, und auch sie stand nicht am Anfang, sondern bereits in einer langen, auf die vorsokratische ionische Naturphilosophie und noch weiter zurück auf mythologische Ursprünge zurückgehenden Tradition, aus der die abendländische Philosophie ihren Ursprung genommen hat. Was also können wir seriöserweise über das Universum sagen, dessen Teil wir sind, das wir aber nie in seiner Ganzheit zu erkennen vermögen. Harald Holz hat hierauf eine eindeutige Antwort gegeben: Es geht nicht um Erfahrungserkenntnisse, sondern um eine „spekulative Gesamtskizze unseres Universums"[1], um modelltheoretische Entwürfe, theoretische Konzepte, die zwar im Detail nicht beweisbar sind, wenngleich sie möglichst viele Fakten abdecken sollen, die aber in sich logisch-philosophisch konsistent und kohärent sind und vor allem die Reflexion auf ihre eigenen metatheoretischen Prämissen mit einbeziehen und letztere nicht unkritisch und unreflektiert einfach voraussetzen. Die Konzepte müssen eine immanente Stringenz und logische Folgerichtigkeit aufweisen und dürfen nicht an vorläufigen Widersprüchen scheitern. Daher beschäftigt sich nicht nur die Physik und die Mathematik mit kosmologischen Fragen, sondern auch und gerade die Philosophie.

Zudem nützen die besten und weitreichendsten mathematischen Berechnungen kosmologischer Theorien nichts, wenn sie nicht immer wieder auf Anschaulichkeit zurückbezogen werden. Weizsäcker hat dies einmal so ausgedrückt, daß auch die komplizierteste Formelsprache der Mathematik stets auf die anschauliche Alltagssprache zurückgeführt werden müsse, da auch die abstraktesten Vorstellungen letztlich in der Lebenswelt gründen und dieser entsprungen sind. Dieser Maxime folgt auch Holz[2], wenn er nachdrücklich betont, daß die partikulären Modellvorstellungen dazu dienen, die unanschaulichen Denk- und Mathematikgehalte zu veranschaulichen, die von der Physik immer wieder behauptete und beanspruchte Unanschaulichkeit an die Anschaulichkeit zurückzubinden und damit nicht nur intern hinsichtlich ihrer immanenten Folgerichtigkeit, sondern auch extern überprüfbar zu machen.

Die naturphilosophischen, kosmologischen Schriften von Harald Holz, um die es in meiner Darstellung und Würdigung geht, sind die beiden Hauptwerke der letzten Jahre: *Kosmische Polarität und Transformation. Traktat über eine kosmologische Logik und Erkenntnistheorie nebst kritisch-alternativen Reflexionen zur ‚Supergravitation'*, Münster, Hamburg, London 2001; *Raum-Zeit-Kohärenz, Dualismus und Polarität. Die Welle-Teilchen-Dualität im kosmologisch-holistischen Kontext*, Münster 2003, sowie einige zusammenfassende und ergänzende Artikel wie *Einige Überlegungen zu einer philosophischen Kosmologie*, in: *System und Struktur.* Neue Zeitschrift für spekulative Physik, Bd. 11, H. 1 (2005), S. 3–40, *Thesen über den Ursprung*

---

[1] H. Holz: Kosmische Polarität und Transformation. Traktat über eine kosmologische Logik und Erkenntnistheorie nebst kritisch-alternativen Reflexionen zur sog. ‚Supergravitation', Münster, Hamburg, London 2001, S. 8 [Abk.: KP].

[2] Vgl. KP, S. 8.

naturaler Evolution, in: *System und Struktur*. Neue Zeitschrift für spekulative Physik, Bd. 10, H. 1 (2004), S. 67–100, *Epilegomena zu quantenphysikalischen sowie gravitationstheoretischen Aspekten der Kausalität*, in: *System und Struktur*. Neue Zeitschrift für spekulative Physik, Bd. 12, H. 1 (2006), S. 3–55, *Einige Überlegungen zu einer Korrektur der Keplerschen Gesetze: Die planetarischen Umlaufellipsen müssen Eikurven sein*, in: *System und Struktur*. Neue Zeitschrift für spekulative Physik, Bd. 8, H. 1 (2002), S. 117–119, *Der infinitesimale Kosmos. Transzendental-philosophische Reflexionen zur menschlichen Grenzwert-Existenz in dem dynamischen Weltall*, in: *System und Struktur*. Neue Zeitschrift für spekulative Physik, Bd. 8, H. 2 (2002), S. 120–125.

Ihre Darstellung und kritische Würdigung will ich unter drei Kautelen vornehmen, die sich aus den vorgenannten methodologischen Überlegungen ergeben:

1. Obgleich die von Holz geäußerten Ansichten grundsätzlich, wenngleich kritisch, im Kontext heutiger Standardmeinungen stehen[3], etwa Friedmanns Weiterentwicklung der Einsteinschen Gravitationsgleichungen oder Hawkings' kosmologischer Deutung der String-Theorie, womit sich Holz forschungsmäßig auf dem Höhepunkt seiner Zeit stehend erweist, möchte ich diese Theorien immer auch in ihren historischen Kontext stellen, da bei allem wissenschaftlichen Fortschritt und aller wissenschaftlichen Weiterbestimmung die Denkmuster, sowohl was Problemkonstellationen wie Problemlösungen betrifft, stets dieselben geblieben sind, nur daß sie jeweils zeitbedingt und zeitgemäß auftreten entsprechend dem jeweiligen Forschungsstand.
2. Damit ist auch bereits der zweite Punkt angesprochen. Es geht mir nicht primär um die Entwürfe in ihrer einmaligen, signifikanten, gegenwärtigen Gestalt, sondern um das generelle Denkmuster, das sich in dieser historischen Gestalt verbirgt. Anders gesagt, es geht mir um den paradigmatischen Status der Theorien. Diesbezüglich zeigt sich, daß sich Holz' philosophisch-systemtheoretische Grundannahmen dem spekulativ-dialektischen Grundmuster verdanken, das in den idealistischen Philosophien entwickelt wurde und hier in seiner Applikation auf die Naturphilosophie gezeigt wird. An dieser Stelle ließe sich ein Vergleich mit Fichte ziehen, der in seiner Hauptschrift *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 die Grundstrukturen seines Konzepts des Selbstbewußtseins entwirft und diese in den folgenden Schriften, etwa mit dem Titel *Naturphilosophie nach Grundsätzen der gesamten Wissenschaftslehre* oder *Rechtsphilosophie nach Grundsätzen der gesamten Wissenschaftslehre*, auf die Partialbereiche anwendet. Genauso wird man auch in Holz' Kosmologie ein ganz bestimmtes, und zwar spekulativ-dialektisches Grundmuster wiederkehren sehen.
3. Einen Vorbehalt muß ich allerdings machen wie jeder, der eigenständig Philosophie betreibt und sich mit einem anderen eigenständigen Denker

[3] Vgl. KP, S. 7.

denkend auseinandersetzt. Da ich mich mit gewissen Begriffen wie Zeit und Raum intensiv beschäftigt habe und zu anderen Vorstellungen und Konzeptionen gelangt bin als denen, die in der heutigen Physik immer noch gelten, wie dem Zeitpfeil, werden sich gelegentlich von Holz abweichende Meinungen ergeben.

2. Evolution des Kosmos: Tote Materie – Leben – Intelligenz

Worum geht es Holz? Prinzipiell um dieselbe Frage, die schon Platon im *Timaios* in Atem hielt, um die Entstehung und Entwicklung des Kosmos aus dem Urknall, dem geballten Energiezustand, bis zum Endkollaps, einem entropischen Zustand, was diverse Entwicklungsstufen innerhalb dieser Spanne: toter Stoff, Leben, reflexiver Geist bzw. Bewußtsein (Intelligenz) einschließt. Ich will das Pferd jedoch vom Schwanz aufzäumen und zunächst auf die Erklärung der diversen Entwicklungsstufen zwischen den Extremen, also innerhalb der Spanne, eingehen und erst im zweiten Teil auf die Entstehung des Kosmos als solchen, möglicherweise aus einer Transformation aus einer Vorgängerwelt, sowie auf seine mögliche Transformation in eine Nachfolge, d. h. auf das Problem einer Pluralität von Welten.

Die bisherigen Lösungsvorschläge zum Problem des Übergangs von einer Entwicklungsstufe zur anderen sind:

1. eine rein physikalische, monokausale Erklärung, die die Gesetze der Physik als notwendig *und* zureichend zur Erklärung aller Übergänge betrachtet, auch des zum Leben und zur Intelligenz,
2. eine von außen kommende Erklärung, die einen göttlichen Eingriff unterstellt,
3. eine pragmatische Erklärung, die sich durch die Enthaltung überprüfbarer Lösungsvorschläge auszeichnet und dieselben in eine ferne Zukunft verschiebt.

Während der dritte selbstredend kein Lösungsvorschlag ist, sondern der Verzicht auf einen solchen, und der zweite einen hypothetisch supponierten göttlichen Schöpfer bemüht, der allenfalls in die Glaubensdogmatik gehört, nicht aber in den Kontext einer wissenschaftlichen Erklärung, stellt der erste den heute meist vertretenen Lösungsvorschlag dar, der sowohl von Grundlagenwissenschaftlern wie Biophysikern und Biochemikern wie auch von Neurophysiologen vertreten wird, z. B. von Singer, Roth und anderen.

Zwar hat er den Vorteil, ein einheitliches, monistisches Erklärungsprinzip bereitzustellen, aber den Nachteil, da dieses nur einer bestimmten Ebene, noch dazu einer niederen, der physikalischen, angehört, zu reduktionistisch, zu schmal und zu abstrakt zu sein, als daß es so hochkomplexe und komplizierte Prozesse wie organische oder gar geistige zu erklären vermöchte, geschweige denn ihre Entstehung. Zwar bilden die physikalischen Gesetze die *conditio sine qua non*, ohne welche organische und geistig-reflexive Prozesse nicht möglich sind; sie stellen die notwendige, aber nicht zureichende, ge-

schweige denn ausschöpfende Bedingung dar, wie Holz in einer subtilen *ars combinatoria*[4] zeigt. Aus der bloßen Akkumulation von physikalischen Gesetzen und Strukturen nach Art der Mengentheorie läßt sich organisches und geistiges Leben nicht erklären; denn eine bloß quantitative Addition könnte niemals die qualitativen Sprünge der heterogenen Stufen erklären, die aber zweifelsohne zu unterstellen sind und die gerade auch die Idealisten, allen voran Hegel und Schelling, in ihren Entwürfen zur Natur akzentuiert haben. Einen ‚Newton des Grashalms' zu fordern oder gar einen ‚Newton der Intelligenz', wäre unsinnig, wie schon Kant bemerkt hat.

In der logischen Konsequenz liegt es daher, ein umfassendes, ganzheitliches Erklärungsprinzip zu postulieren, das gleichwohl die interne Stufendiversifizierung abdeckt, also ein holistisches, in sich differenziertes[5]: ein organizistisches oder „organologisches", wie Holz auch sagt[6], ja man könnte noch weiter gehen und es geradezu als intelligentes Prinzip bezeichnen.

Wie kann und muß ein solches Prinzip aussehen, das die Rolle eines strukturierenden und gestaltenden Prinzips innehat, das sich zu der von ihm zu gestaltenden Materie wie die Form verhält, die im zu Gestaltenden einerseits potentiell enthalten ist, andererseits sich zu ihm als ein vom Leistungsdrang her höheres, d. h. mächtigeres, vermögensstärkeres Prinzip erweist?[7] Prinzipiell denken lassen sich zwei Möglichkeiten, entweder ein Entwicklungsprinzip, das im Anfang bereits den gesamten Prozeß bis zu dessen Ende in nuce enthält und sukzessiv-graduell die Schritte freisetzt in Form eines Implikations-Explikationsverhältnisses, wegen der Kontinuität der Entwicklung aber die spontanen, sprunghaften Übergänge zwischen den Stufen nicht zu erklären vermag, oder ein dialektisches Prinzip, das nach außen ganzheitlich, nach innen ambigue ist. Vorlage für das letztere hat die idealistische Philosophie in Gestalt von Hegels Dialektik abgegeben, die in einem Dreischritt von Thesis, Antithesis und Synthesis besteht oder, in Begriffen der Relationalität formuliert, in der Trias von reiner Selbstbeziehung, Fremd- oder Andersbeziehung und Selbstbeziehung auf der Basis von Fremdbeziehung, wobei zu beachten ist, daß sich diese Struktur iteriert, dergestalt, daß sich das Ende, die gefüllte Selbstbeziehung, zur reinen zusammenzieht und so den Neubeginn eines weiteren Umlaufs bildet. Hegel hat die Anfangs- und Endstufe der Selbstbeziehung sehr subtil als ‚Gleichheit *nur* mit sich' und als ‚Gleichheit mit sich' in der *Wissenschaft der Logik* artikuliert. Dieses dialektische Prinzip ist auch für Holz leitend, nicht nur als rein formales, sondern in seiner Applikation auf die reale Evolution.

---

4 Vgl. H. Holz: Thesen über den Ursprung naturaler Evolution, a.a.O., S. 93 ff.
5 Vgl. a.a.O., S. 68.
6 Vgl. KP, S. 8.
7 Vgl. H. Holz: Thesen über den Ursprung naturaler Evolution, a.a.O., S. 68.

Folgen wir Holz' Darstellung im einzelnen:

1. Die erste Stufe bezieht sich auf die Entstehung des materiellen, energetischen Universums im Urknall, genauer auf das Problem der Entstehung und Bildung einer formkonstitutiven Materie bzw. Energie überhaupt. Da das Universum und seine Anfangsenergie nicht aus nichts entstanden sein können, müssen sie unter Zugrundelegung der dialektischen Struktur aus einem anderen Universum, einem Vorgängeruniversum und dessen Kollaps hervorgegangen sein, mithin aus reiner Energie. Legt man die unendliche, homogene, kontinuierliche Zeit in Gestalt des Zeitpfeils zugrunde, dann muß der Übergang oder Umschlag in einer operativen Kürzestphase geschehen sein; denn bereits in der nachfolgenden Phase ist die Welt schon nicht mehr als rein übergehende da, sondern als solche, die den unbestimmten Status sprunghaft verlassen hat zugunsten einer das Energiepotential artikulierenden Formgebung und -spezifikation, auch wenn diese nur als Intention auftritt. Hier liegt der Beginn der mit dem Urknall auftretenden Raum-Zeit-Expansion oder Aufblähung und Energiedifferenzierung in Felder und Quanten, zunächst in die der subatomaren Struktur wie Photonen, Quarks, Gluonen usw., dann in die von Leptonen, Barionen, Mesonen und deren Weiterorganisation zu Atomkern und Atom. Treten wir also in eine neue Welt ein, so begegnen wir auf der ersten Stufe einer bereits grundsätzlich in Form und Ordnung eingebetteten Ursprungsenergie, die intentional auf Weiterentwicklung in einer bestimmten Richtung angelegt ist, mithin grundsätzlich negantropisch ist. Mit Holz zu sprechen: „Man wird […] im Rahmen der Fundamentalhypothese sagen können, daß mit dem reinen Fortgang der Energie-Existenz ebenfalls eine Artikulation elementarer Soseins-Charakteristica unmittelbar gegeben ist; solche sind, wie erwähnt, wesentlich Strahlung bzw. energetische Feldorganisation und Expansion in Raum-Zeit."[8]

Will man hier historische Vorgänger heranziehen, so liegt der Verweis auf Aristoteles nahe, der im Unterschied zu Platons Form-Materie-Dualismus und im Vergleich zum nachfolgenden mittelalterlichen Universalienstreit, ob die Ideen *ante rem* oder *post rem* oder *in re* seien, eine Immanenz der intelligiblen Ideen in der Materie vertritt. Die Unterscheidung und Konfrontation von reiner Materie und reiner Form ist nur abstraktiv möglich. In Wahrheit gehen sie von Anfang an Hand in Hand. Das Bewußtsein dieser Situation wäre auch ein Grund, die vulgäre Redeweise von toter, unbelebter Materie zu suspendieren und damit auch die Unterscheidung von Anorganischem und Organischem zu eliminieren. Dies entspräche zudem der von Holz selbst präferierten holistisch-organizistischen These. Wenn Manfred Eigen, Bernd-Olaf Küppers und andere schon auf präbiotischer Ebene den organischen Prozessen analoge selektive und evolutive ansetzen, dann kommt dies durchaus dem Konzept eines Holismus entgegen.

---

[8] A.a.O., S. 75.

2. Die zweite Stufe betrifft die Entstehung von Leben (belebter Materie), die sich von der ersten durch mindestens drei signifikante Merkmale unterscheidet: *erstens* durch eine fernab von thermodynamischen Gleichgewicht sich etablierende und stabilisierende Systematik, die zur Selbstbezüglichkeit der Lebewesen führt und der reinen Selbstbeziehung entspricht, *zweitens* die Fähigkeit, auf die Umwelt selbstbestimmt und lernfähig zu reagieren (Fremdbeziehung), und drittens die Weitergabe bzw. Vererbung von Strukturen, die auf eine Verbindung von Fremd- und Selbstbeziehung hinausläuft.[9]

Auch bei der Entstehung dieser Stufe schließt Holz eine bloß mengentheoretisch fundierte, quasi lineare Extrapolation bekannter physikalischer Gesetzmäßigkeiten aus und unterstellt anstelle der „einfachen Parkettierung" eine „höherkomplexe".[10] Wenn eine logisch-lineare Erklärung nicht ausreicht, dann ist eine exponentielle Erklärungsform in Erwägung zu ziehen, wie sie im Übergang von den vier Grundrechenformen zum Infinitesimalkalkül vorliegt, die nicht nur eine einfache, sondern eine exponentielle Zuordnung der relevanten Muster ermöglicht. Vergleichbar ist auch die Umformung des Kreises zur Kugel sowie des zweidimensionalen orthogonalen Koordinatensystems als Voraussetzung des Kreises zum dreidimensionalen Polar-Koordinatensystem als Voraussetzung der Kugelkonstruktion.[11] Dem entspricht auf kosmologischer Ebene eine Potenzierung der ersten Potenzierung, eine Komplexion der ersten Komplexion, also eine Selbstanwendung des zentralen, fundamentalen Formalitätsmoments[12], die im evolutiven naturalen Prozeß zur zwanghaft sich durchsetzenden Selbstbezüglichkeit von Lebewesen führt.

Dialektisch läßt sich der Prozeß so erklären: Die im weltintegrativen Daseinsablauf angelegte Optimierung von Fähigkeiten gelangt an eine Grenze, an der sie entweder die Möglichkeit hat, zurückzufallen, oder die Möglichkeit, fortzuschreiten und eine Potenzierung des schon einmal Potenzierten zu vollziehen, die strukturelle Identität nochmals auf sich anzuwenden. Die Folge ist genau das Verhalten, wie es Lebendiges als solches aufweist. Man könnte Holz an dieser Stelle weiterführen, weiter, als er es selbst getan hat, dergestalt, daß an der Grenze nicht nur zwei Optionen offenstehen, sondern beide Optionen eintreten: Zusammenbruch des Alten (Rückschritt) und Fortgang zum Neuen, Höherstufigen (Fortschritt), wobei Hegels Terminus der Aufhebung zum Zuge käme, hier in Anwendung auf die Natur, einerseits das Alte zu suspendieren, andererseits den Vorgang auf eine neue, höhere Stufe zu heben. Genau dies geschieht an Einbruchstellen.

3. Die dritte Stufe bezeichnet die Entstehung von Intelligenz (intelligentem Leben) innerhalb der materiellen Entitäten. Damit ist die

---

[9] Vgl. a.a.O., S. 80.
[10] Vgl. a.a.O., S. 78.
[11] Vgl. a.a.O., S. 79.
[12] Vgl. a.a.O., S. 83.

alte Leib-Seele-Problematik bzw. in moderner Terminologie die Gehirn-Bewußtseins-Problematik bzw. mind-brain-identity-Problematik angesprochen. Auch hier verfolgt Holz konsequent seine Linie der Selbstapplikation, ohne sich von den neuesten Forschungsergebnissen beunruhigen zu lassen, die nicht nur Gefühle wie Freude und Trauer, auch gegenstandsbezogene Bewußtseinsaktivitäten und Willensäußerungen auf neuronale Prädeterminationen zurückführen wollen. Auch wenn Holz diese Forschungsergebnisse prinzipiell anerkennt, freilich in der Restriktion auf eine *conditio sine qua non*, d. h. auf notwendige, aber nicht zureichende und ausschöpfende Bedingungen zur Erklärung von intelligenten Vorgängen, weist er darauf, daß in den modernen Überlegungen eine Reflexion auf die formale Selbstbeziehung gänzlich fehlt. Das Reflexive im strengen Sinne ist eine Denkform, die rein formal und unabhängig von jeder Gegenständlichkeit dennoch sinnvolle und notwendige Denkgehalte formuliert. Zwei Sätze sind es, die in der Logik eine identifizierende Selbstbezüglichkeit und eine auf Kontingenz basierende Differenz (Fremdbeziehung) ausdrücken, einerseits der alte tautologische Satz A = A, der umformuliert besagt: „Beliebiges (A), insofern ein solches (A) ist, gilt notwendigerweise <als ein solches> – (A) –“[13], andererseits der Satz der Andersheit A ≠ non-A, umformuliert zu: „Beliebiges (A), nicht insofern ein solches (A) ist, gilt nicht notwendigerweise als ein solches (A)“.[14]

In dieser formallogischen Fundamentalstruktur liegt gegenüber den bisherigen Sachbeziehungen, *erstens* der Manifestation auf rein physikalischer Ebene, *zweitens* der bereits fortgeschritteneren auf lebendiger, tierischer Ebene, eine noch vollkommenere, abgehobenere translineare Form, die gleichsam die thematische Reflexion der bisher entwickelten Strukturen darstellt. Mit Holz' Worten: Es handelt sich um „eine Selbstbezüglichkeit, in welcher kraft des Wirkvermögens eines Subjekts die vorgenannten Verhältnisse insgesamt als solche, je an und für sich bzw. rein formal gesetzt erscheinen; damit ist die Möglichkeit, auch dieses letztgenannte Setzen selbst als solches, an und für sich zu setzen, gegeben.“[15]

Ist damit das Ende der Evolution erreicht? Wie ich persönlich an Hegels Gang der dialektischen Selbstexplikation des Geistes innerhalb der *Wissenschaft der Logik* moniere, daß die absolute Idee, die als vollständige Explikation der Seinsprädikate unterstellt wird, tatsächlich keine Garantie der Vollendung bietet, allenfalls den Limes eines unendlichen Approximationsprozesses und somit eine Idealisierung darstellt und tatsächlich auch im Anderen der Idee bzw. in der Idee in ihrem Anderssein in die Naturphilosophie übergeht und sich dort weiterentwickelt zu den Formen des Geistes in der Geistphilosophie, ohne daß ein Ende abzusehen wäre – Hegel selbst spricht in der *Enzyklopädie* (§ 15) von einem Kreis aus

[13] A.a.O., S. 88.
[14] A.a.O., S. 89.
[15] A.a.O., S. 90.

Kreisen –, so stelle ich dieselbe Frage an Holz' Konzeption. Müssen nicht immer weitere Umschlagstufen gedacht werden? Hier komme ich auf den Anfang der kosmologischen Evolution zurück, den ich zunächst aussparte, um den weiteren natürlichen evolutiven Verlauf zu beschreiben.

Holz geht auf der Basis einer Zeitpfeiltheorie, die die Zeit als fortschreitende, nicht als zyklische Zeit unterstellt, von einer Pluralität von Welten aus, die immer wieder zu einem Kollaps und zu einem Neubeginn führen, dergestalt, daß auf jedes Endstadium ein neues Anfangsstadium folgt.

Drei kritische Fragen schließen sich an: 1. Kann man angesichts des All-Einen, des *singulare tantum*, überhaupt von Universa im Plural sprechen, 2. dieselben noch dazu auf der Linie eines Zeitpfeils in Form eines sukzessiven Nacheinander darstellen und 3. unter der Voraussetzung eines quantentheoretischen Feldes von einer Mehrzahl von Nachfolgewelten im Nebeneinander[16] sprechen? Die gerichtete Zeit, symbolisiert durch den Zeitpfeil, ist nur eine denkbare Zeitstruktur, neben der gleichberechtigt die zyklische, die eschatologisch-teleologische, die dilatierende, die Zeitdehnung und Zeitraffung, das *nunc stans* usw. stehen, die mit je verschiedenen Weltkonzeptionen verbunden sind. Zumal nach Holz' Kosmologie Raum und Zeit mit entstehen, sowohl expandierend wie kontrahierend, sowohl kontinuierlich glatt wie körnig grob, gequantelt, das erstere im makrokosmischen Sinne, das letztere im mikrokosmischen[17], ist eine gerichtete Linearzeit nicht gegeben. Vielmehr hat man hier ein ganz anderes Modell und Weltbild zugrunde zu legen, welches auch Holz aufgrund seiner polaritätstheoretischen Grundkonzeption des Kosmos naheliegt, nämlich eines, das auf den Richtungssinn der Zeit und damit auf einen monokausalen Ablauf des Weltprozesses verzichtet, dafür ein zyklisches, in sich rotierendes Weltall unterstellt. Damit komme ich auf das zunächst ausgeklammerte Problem des ersten Stadiums der materiell-energetischen Weltentstehung zurück, auf das Verhältnis des Anfangs- und Endpunktes: Urknall und Kollaps bzw. Endkollaps und Urknall.

3. Evolution: Urknall – Endkollaps

Zur Beantwortung der aufgeworfenen Fragen und zum Verständnis des Holzschen kosmologischen Entwurfes muß ich ganz kurz auf dessen Grundzüge eingehen. Die Grundfiguration ist polaritätstheoretisch gedacht, aufbauend auf zwei sich widerstrebenden Kräften, einer expansiv-radiativen und einer kontraktiven, wobei die erste durch die drei elementaren Wechselwirkungskräfte (zusammengefaßt als *Great Unified Theories* – GUT) repräsentiert wird, die letzte durch die Gravitations- oder Schwerkraft. Urknall und Endsturz bilden weltgeschichtlich die Extreme, die zwar formal total verschieden sind, sachlich jedoch durch irreversible Kausalität zusammenhängen, dergestalt, daß der entropische Kollaps ein-

---

[16] Vgl. H. Holz: „Einige Überlegungen zu einer philosophischen Kosmologie", S. 25.

[17] Vgl. a.a.O., S. 16.

seitig in den Anfangszustand und seine geballte, geladene Energie übergeht, nicht umgekehrt. In der ersten Phase nach dem Urknall ist ein Überwiegen des Expansionskoeffizienten festzustellen: die expandierende Energie durchläuft diverse Stufen der Spezifikation und Differenzierung, bis sie rückläufig wird und sich auflöst. Im Endstadium ist ein Übergewicht des Kontraktionskoeffizienten festzustellen, in der mittleren Phase ein Gleichgewicht[18].

Dieses Modell ruft geschichtliche Vorbilder wach. Schon in der griechischen Antike befaßte man sich mit dem Problem der Weltentstehung und des Weltuntergangs, so Empedokles, der ebenfalls von zwei Extremzuständen, Sphairos und Akosmia, ausging, dem Zustand totaler Verbindung und Vermischung aller Stoffe und dem Zustand totaler Differenzierung und Isolation, zwischen denen zwei polare Grundkräfte, Neikos und Philia, wechselwirken, die eine vereinigend-attraktiv, die andere abstoßend-repulsiv, beide aber gleichzeitig oder, wie präziser und exakter gesagt werden sollte, gleichursprünglich, indem sie in ihrem Zusammenwirken einmal mit dem Übergewicht der einen Kraft, dann der anderen die diversen mittleren Zustände ergeben. Wohlbemerkt handelt es sich dabei nicht um eine zeitlich-sukzessive Abfolge derart, daß von einem anfänglich ungesonderten Zustand ausgegangen würde, an den sich die Sonderungen verschiedenen Grades anschlössen, gefolgt von den Zuständen der Wiedervereinigung bis hin zur totalen Aufhebung der Sonderung und Isolation. Vielmehr handelt es sich um einen gleichursprünglich differenzierenden wie vereinigenden Prozeß oder, mit Heraklits Worten[19], einen Weg bergauf, der zugleich ein Weg bergab ist.

Insofern ist dieses Universum auch nicht als pulsierendes zu denken, wie es heute beliebt ist, oder, wie P. Steinhardt in seiner Bran-Hypothese unterstellt, als Universum, das hin- und herschwingt bzw. zeitlich-räumlich vor- und zurückoszilliert[20], oder wie eine Membran oder ein Trampolin schwingt, was in einem Raum und in einer Zeit geschehend angenommen werden müßte.

Wenn Holz trotz struktureller Polarität und wiederholt betonter Parallelität in das Nebeneinander der Kräfte einen zeitlichen Faktor der Irreversibilität und gerichteten Monokausalität hineinbringt, benutzt er hierfür eine in Hegels Dialektik angelegte Gedankenfigur, die des immanenten teleologischen Fortschritts von These (Setzung) zu Antithese (Gegensetzung) und zu Synthese (Vereinigung von These und Antithese) bzw. von reiner Selbstbeziehung zu Fremdbeziehung und weiter zu Selbstbeziehung mit Einschluß der Fremdbeziehung, die, ursprünglich und eigentlich nur methodologisch, ohne Zeitrichtung gedacht, temporalisiert wird. Schon Hegel schreitet seinslogisch im Hauptteil der *Wissenschaft der Logik* vom Sein zum Nichts und weiter zum Werden und nicht umgekehrt wie in der Anmerkung und sachlich in der östlichen Philosophie und der christlichen Schöpfungstheologie vom Nichts zum Sein und weiter zum Werden und ebenso gesamtheitlich

---

[18] Vgl. a.a.O., S. 39.
[19] Heraklit, Fragment 60, ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὠυτή.
[20] H. Holz: Einige Überlegungen, a.a.O., S. 39, Anm. 54.

von der Seinslogik zur Wesens- und Begriffslogik, nicht aber umgekehrt, und auch nicht, wie ebenfalls möglich gewesen wäre, von der Reflexions- bzw. Relationslogik als der mittleren zu den beiden Extrempositionen, wie dies offensichtlich Kant bei der Ableitung seiner Urteils- und Kategorientafel getan hat, zumindest nach Klaus Reichs Interpretation. Die von Hegel einleitend thematisierte Kreisstruktur, wonach der Kreis weder Anfang noch Ende noch Mitte aufweist, sondern nur den Ineinanderfall aller Momente, hätte prinzipiell andere Anfänge und Fortgänge erlaubt.

Der Hegelschen Konzeption der Einsinnigkeit und Linearität innerhalb des Kreismodells, also innerhalb der rückläufigen Struktur, folgt auch Holz, wenn er die dynamische Struktur des Alls als a) elliptisch (Rückkehr zum Anfang), b) hyperbolisch, d. h. räumlich-zeitlich unendlich ausgedehnt, und c) flach, als ungefähren Ausgleich beider Tendenzen, beschreibt, wie es dem heutigen Phasenzustand entspricht.[21]

Einen sachlichen Grund für diese einsinnig-finalistische Struktur, die über eine bloß methodologische Explikation hinausgeht, habe ich weder bei Hegel noch bei Holz gefunden. Ich kann dieser Argumentation nur die ganz andersartige, kreishafte, zyklische Struktur entgegenstellen, die Platon in der zweiten Position der ersten Hypothese in seinem *Parmenides*-Dialog anhand der Zeitlogik des Alls durchgespielt hat und an die von fern Holz mit seiner unanschaulichen Kugelschwingung erinnert[22], die zwar voranschreitet, aber ungerichtet und bei der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Älter-, Jünger- und Gleichaltwerden und -Sein zusammenfallen.

4. Konzeption der Gravitation

Auf einen wichtigen Punkt von Holz' polaritätstheoretischer Konzeption ist noch aufmerksam zu machen, auf die Neukonzeption der Gravitationskraft, die Holz aus einer strukturellen Analyse der Einsteinschen Konzeption und aus dem Nachweis eines sachlogischen Widerspruchs gewinnt.

Die Gravitation, auch Schwerkraft oder Attraktionskraft genannt, ist eine emittierende Kraft, die wie die übrigen emittierenden Kräfte, die drei fundamentalen Wechselwirkungskräfte, wirkt, also dieselben Eigenschaften wie diese hat, nämlich daß sie mit zunehmender räumlicher und zeitlicher Entfernung nach mathematisch berechenbaren Verhältnissen abnimmt. Das bedeutet, daß sie Massen- oder Energieteile, also Schwere, aussendet, Gravitationsenergie abstrahlt, so daß der emittierende oder gravitierende Körper ständig leichter wird. Zugleich soll diese Kraft gerade anziehen und der gravitierende Körper weiter attraktiv wirken. „Wie geht es zu", fragt Holz, „daß vermöge einer grundsätzlich in ihrem Wirkungsgrad stetig abnehmenden Kraft deren Wirkung in umgekehrt proportionalem Maßstab zunimmt?"[23]

---

[21] Vgl. a.a.O., S. 40.
[22] Vgl. a.a.O., S. 25.
[23] A.a.O., S. 8.

Diesen Widerspruch kann man nicht dadurch auffangen, daß man sagt, die abgestrahlte Energie finde sich im angezogenen Körper wieder. Denn da beide Körper ausstrahlen, beide also emittieren, werden auch beide stetig leichter, gleichen sich aber nicht aus. Beweis dafür ist das Verhalten zweier Neutronensterne[24], des Hulse-Taylor-Doppelpulsars, die sich in nahem Abstand umkreisen, infolge ihrer wechselwirkenden Gravität Gravitationswellen aussenden, also ihrem jeweiligen System Energie entziehen, wodurch sich ihre Umlaufgeschwindigkeiten erhöhen und die Umlaufbahnen vermindern, so daß sie einem Zusammenfall entgegenstreben.

Allenfalls ließe sich nach dem bekannten Energieerhaltungssatz anführen, daß im gesamten Weltall keine Energie verloren geht. Dagegen steht nach Holz aber, daß Gravitation sowohl in der Newtonischen wie in der Einsteinschen Fassung mit zunehmender Raum-Zeit-Entfernung translinear abnimmt, folglich auch sehr weit entfernte schwarze Löcher mit ihrer unendlichen geballten Energie keinen nachweisbaren Einfluß auf andere Systeme haben.

Zur Vermeidung des strukturellen Widerspruchs hat Holz eine neue Konzeption der Gravitation vorgeschlagen, die diese als Sog bzw. Strudel unterstellt, als rotierenden Wirbel, was den Vorteil hat, daß eine solche spiralige Rotation nicht strahlt, d. h. emittiert, sondern ausschließlich attrahiert. Voraussetzung einer solchen Konzeption ist eine Sog- oder spiralige Rotationsgeometrie, für die Holz auf S. 40 seines Buches *Kosmische Polarität und Transformation* eine Darstellung bietet. Da hier die Expansion bzw. Aufblähung (*inflation*) des Universums vorauszusetzen ist und nicht erst durch die Expansion des Urknalls entsteht, wäre dies ein Grund mehr, von einem nicht-temporalen Universum und nicht-sukzessiven Zuständen zu sprechen.

5. Epilog

Versucht man, ein abschließendes Urteil über Holz' Kosmologie zu fällen und eine angemessene Würdigung vorzunehmen, so ist diese Kosmologie nicht an Realfaktoren wie den ständig neu hinzukommenden und zumeist kontrovers diskutierten Forschungsergebnissen der Astrophysik und Kosmologie zu messen, d. h. nicht an dem empirischen Kenntnis- und Wissenschaftsfortschritt, sondern an dem strukturellen Schema, das solchen Realinterpretationen zugrunde liegt und sich nicht nur durch logische Widerspruchsfreiheit der Strukturen und Gesetze auszeichnen muß, sondern auch durch eine vernünftige, überzeugende interne Organisation des Zusammenhanges, die nicht zuletzt Höherstufung und Höherentwicklung einschließt. Gefordert ist gleicherweise eine interne Stringenz und Folgerichtigkeit der Denkform wie ihre externe durchgängige, universale Anwendung. Begibt man sich auf einen erkenntniskritischen Standpunkt

[24] Vgl. KP, S. 15.

wie Kant, demzufolge über das All keine letzthin verbindlichen und definitiven Aussagen gemacht werden können, da unsere auf Endlichkeit abgestellten Verstandesbegriffe bezüglich des Unendlichen scheitern und die auf Unendlichkeit abgestellten Vernunftbegriffe oder Ideen mit einem regulativen Charakter behaftet bleiben, also den Status bloßer Hypothesen und Konstruktionen haben, dann ist die einzige legitime Forderung die, in bezug auf das Ganze konsistent und kohärent, widerspruchsfrei und zusammenhängend zu denken, entsprechende holistische Entwürfe mit intern sich durchhaltenden Strukturen zu konzipieren. Und dieser Aufgabe ist die Kosmologie von Harald Holz auf vorzüglichste und geniale Weise gefolgt. Nach dem Zusammenbruch des deutschen Idealismus und seiner Systematisierungsversuche und nach dem Emporkommen der empirischen Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert mit ihrer überwältigenden Fülle an Datenmaterial ist es keine leichte Aufgabe mehr, holistisch und systematisch zu denken. Um so höher muß Holz' Versuch eingestuft werden, zumal sich Philosophie immer noch, trotz der Generalattacke der Postmoderne und Differenzphilosophien, als Programm einer konzeptuellen Bewältigung des Seins und nicht nur als Aggregation oder Nebeneinanderstellung isolierter Fragmente versteht.

Peter Mahr (Wien)

Kann es ästhetische Grundbegriffe geben? Systematische Aspekte des historischen Wörterbuchs *Ästhetische Grundbegriffe*

Nimmt man die äußerliche Erscheinungsweise für das Wesen des vorliegenden Werks, dann ist „Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden“[1] durch seine Umschläge und dem Lesezeichen mit der Wortliste bestimmt. Auf den Umschlägen sind Gemälde von Klee, Miró, Mondrian und Moholoy-Nagy abgebildet, kein Werk, das über die Malerei hinausgeht, also keine Skulptur, Architektur, kein Design, kein Stück Partitur oder Werk der visuellen Poesie, auch keine Abbildungen von musikalischen oder theatralischen Aufführungen. Der Unwille, von der Vielfalt des Ästhetischen, wie in der Arbeit an den ästhetischen Grundbegriffen wohl dokumentiert, angeregt zu werden, könnte nicht krasser zum Ausdruck kommen. Dagegen die Stichwortliste, – enthüllen die beiden Seiten des Lesezeichens nicht den wahren Grund von heute, bloß Scroll-Down-Menü oder bewegliches Textband eines Abspanns im Kino, Fernsehen oder Internet zu sein? Traditionelle Bildsignatur und „anklickbare“ Wortliste – ist der Graben, der sich hier auftut, erkannt und überbrückt?

Grund, Begriffe, Gründen

Nach Wolfgang Röds Überblick über die Ursachen/Gründe/Grundsätze[2] mit Rücksicht auf Aristoteles, Kant, Schopenhauer und Heidegger lassen sich fünf Gründe ausmachen: der *Erkenntnisgrund* – Begründung mittels Grundsätzen, widerlegbare Sätze bei gelungener Axiomatisierung, bis hin zu Husserls objektiver Evidenz –, der *Werdensgrund* – causa, Ursachen in Sätzen, Sachverhalten, Ereignissen, Zuständen (auch Hempel-Oppenheimsches Erklärungsmodell) –, der *Seinsgrund* – Wesen, substanzielle Form, modern

[1] Karlheinz Barck/Martin Fontius/Dieter Schlenstedt/Burkhart Steinwachs/Friedrich Wolfzettel (Hg.): Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler. Band 1: Absenz – Darstellung, XXI + 875 S., 2000; Band 2: Dekadent – Grotesk, XVI + 900 S., 2001; Band 3: Harmonie – Material, XIV + 882 S., 2001; Band 4: Medien – Populär, XV + 884 S., 2002; Band 5: Postmoderne – Synästhesie, XV + 868 S., 2003; Band 6: Tanz – Zeitalter/Epoche, XV + 810 S., 2005; Band 7: Supplemente. Register, XV + 671 S., 2005. (Abkürzung: ÄG)

[2] Wolfgang Röd, Grund, in: Hermann Krings/Hans Michael Baumgartner/Christoph Wild (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Studienausgabe Band 3. Gesetz – Materie, München: Kösel-Verlag, 642–657. Benedetto Croce, Ästhetik oder Wissenschaft des Ausdrucks und allgemeine Linguistik, Tübingen: Mohr 1930 hat sogar einen ästhetischen Syllogismus für möglich gehalten.

die Konstitution/Konstruktion der Dinge kritizistischer oder phänomenologischer Letztbegründung, Prinzip der Prinzipien –, *Wollensgrund* – Rechtfertigung durch Beweggründe – und *konstitutiver und transzendentaler Grund*. Dieser fünfte Grund kann in der Transzendenz gesucht und als „Anerkenntnis des Seins als des schlechthin Unbegründbaren“[3] im Dasein gefunden werden.

Gegen das Vergessen der ontologischen Differenz von Seiendem und Sein lässt sich das Dasein als primär und die Freiheit als Ab-Grund mehr oder weniger auch der ersten vier Gründe/Ursachen annehmen. In einer solchen Art des Gründens kann das Dasein – und sei es der Zustand einer Theorie – transzendiert werden: „Freiheit als Transzendenz ist … *Ursprung von Grund überhaupt. Freiheit ist Freiheit zum Grunde.* Die ursprüngliche Beziehung der Freiheit zu Grund nennen wir das *Gründen*. Gründend *gibt* Freiheit und *nimmt* sie Grund. Dieses in der Transzendenz gewurzelte Gründen ist aber in eine Mannigfaltigkeit von Weisen *gestreut*. Es sind deren drei: 1. das Gründen als Stiften; 2. das Gründen als Bodennehmen; 3. das Gründen als Begründen.“[4] Damit erhalten Grundbegriffe als Begriffe des Gründens eine Funktion. Sie werden zu Gründungsbegriffen. Sie beschreiben nicht nur antizipatorisch, sparen nicht nur klassifikatorisch ökonomisch ein, organisieren nicht nur Erfahrungsdaten. Als Gründungsbegriffe sind sie Akte der Freiheit. Auch wenn der Begriff in allen seinen Merkmalen klar, sein Inhalt in einer Definition bekannt ist, mehr noch wenn er mit allen seinen jeweils untergeordneten Begriffen[5] und Gegenständen seinen Umfang bekannt gibt und damit deutlich wird –, warum sollte dieses Abklären und Verdeutlichen nicht gerade im Akt der Gründung einer Wissenschaft – oder Wissensbereichs – wie der Ästhetik zu erkennen sein?

Ästhetische Grundbegriffe seit Baumgarten

Sicher, in der Wissenschaft, jedenfalls in ihr, sind Stiften, Bodennehmen und Begründen nicht voraussetzungslos anzunehmen. Neue Wissenschaften übernehmen und verwandeln teilweise bereits vorhandene Stiftungen, Gebiete und Begründungen. Das betrifft auch die Begriffe, die Gebiete abstecken und mit denen Begründungen von Behauptungen gestützt werden. Zudem sind diese Begriffe immer auf die Sache bezogen, die sie begreifen.

Grundbegriffe der Ästhetik gibt es, weil es die Ästhetik gibt, weil die Ästhetik der Grund ist, auf dem gewisse Begriffe eine Bedeutung gewinnen, die sie in eine grundlegende Beziehung zu anderen Begriffen, Theoremen,

---

[3] Röd, Grund, a.a.O., 656

[4] Martin Heidegger, Vom Wesen des Grundes, 8. Aufl., Frankfurt am Main: V. Klostermann 1995, 44f.

[5] Reinhart Koselleck, Einleitung, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 1: A-D, Stuttgart: Klett-Cotta 1972, XIII–XXVII, XXVI

Erfahrungen eintreten lassen. Ein Zusammenhang wird hergestellt, entdeckt, aufgelöst. Er ist grundlegend, grundfreilegend – aber wofür?

Alexander Baumgarten führte die Grundbegriffe sinnliche Erkenntnis, schönes Denken, natürliche Ästhetik, Kunstlehre, Kritik, Konfusion, unteres Vermögen und Schönheit so ein, dass er darin ein wissenschaftliches, praktisches, technisches Programm identifizieren konnte. Der Tradition entsprechend war es für Baumgarten Aufgabe der Philosophie, mit ersten Gründen eine Ganzheit des Diskurses deduktiv abzusichern, ein Unterfangen, das Inhalt und Form eines Systems annahm. Bei der Ästhetik bestand nun die Grundlage aus Grundsätzen, als die sich die ästhetischen Gründe und Ursachen herausgestellt hatten, aus ästhetischen Erkenntnissen – Baumgarten – oder mehr noch ästhetischen Urteilen, als die sich die Resultate der diskutierten Geschmacksfragen definieren liessen.

Wohl bewusst, dass es nicht mit dem Sinnesurteil verwechselt werden dürfte, leiteten David Hume und Immanuel Kant das Urteil aus dem wissenschaftsanalogen Diskurs ab, als der sich die grundsätzlicher werdenden Geschmacksdiskussionen zu erkennen gaben. Für Kant ordnen sich von hier aus die ästhetischen Grundbegriffe an, um eben nicht zu sagen „Kategorien", da es doch nur um die ästhetischen Vernunftbegriffe, letzlich die ästhetischen Ideen gehen konnte. Als Begriffe der ästhetischen Urteilskraft haben sie ihren Ort im ästhetischen Urteil, das formal oder allgemein lautet: Schön ist, was allen ohne Absicht als quasi nützlich und mit Notwendigkeit gefällt. Auch dieser Ort der Begriffe philosophisch reflektierender Ästhetik liegt in einem geordneten Ganzen, dem System der ästhetischen Urteilskraft, das wiederum in einem größeren System abgestützt ist. Der Übergang von Grundbegriffen zu solchen, die es nicht sind, ist hier fliessend.

Beides, sowohl systematische Strukturierung als auch verschiedener Grad des Grundlagenwerts eines Begriffs, ist nach Kant etwa an Georg Hegels Grundbegriffen zu erkennen: Kunst, Kunstwerk, Ironie, Ideal, Naturschönes, Kunstschönes, Individualität, Handlung, Situation, Künstler, Originalität, Kunstform, Symbolisches, Erhabenheit, Klassisches, Romantisches, Liebe, Besonderheit, Abenteuerlichkeit, Charakter, Bestimmtheit, Entwicklung, Architektur, Skulptur, Malerei, Musik, Poesie, Episches, Lyrik, Dramatik, Schauspielerkunst.

Bei Theodor W. Adorno verhält es sich letztlich nicht anders, auch wenn die Grundbegriffe Technik, Gesellschaft, Fortschritt, Kunstwerk, Stimmigkeit, Schein, Objektivität, Reflexion, Material, Neues, Naturschönes, Kunstschönes, Form, Subjekt, Unmittelbarkeit, Verfahrungsweise, Wahrheitsgehalt, Gehalt, Geist, Ideologie, Kritik, Moderne, Negation, Erfahrung, Rätselcharakter, Kunsttheorie, Begriff, Ausdruck, Autonomie und Bewusstsein in Zusammenhänge eintreten, die sich nur in multiperspektivischen Anläufen identifizieren lassen.

Dass in der Absicht auf Grundbegriffe auch ein Bedürfnis nach Konzentration jenseits philosophischer Kontexte steckte, haben die geisteswissenschaftlichen Ansätze gezeigt, die sich ab Ende des 19. Jahrhunderts formierten. Heinrich Wölfflin gibt ohne weitere Begründung fünf kunstgeschichtliche Grundbegriffspaare an: Linear/Malerisch, Fläche/Tiefe,

Geschlossen/Offen, Einheit/Vielheit, Klarheit/Unklarheit-Bewegtheit.[6] Nicht weniger stilgeschichtlich ersetzt Emil Staiger die von ihm angenommenen poetischen Grundbegriffe Gedicht, Epos und Drama durch die des lyrischen Stile der Erinnerung, des epischen der Vorstellung, des dramatischen der Spannung und erwägt weiters, die Eigenschaft „tragisch" des Scheiterns und „komisch" des Aus-dem-Rahmen-Fallens als Grundbegriffe aufzunehmen.[7] Und Franz Koppe hat unlängst für eine Theorie der Dichtung als Institution ästhetischer Rede die folgenden Grundbegriffe vorgeschlagen: ästhetische Bedürfnisse, Wertschätzung, Neuheit, Wahrheit, Schönheit, Sprachen, Sinnlichkeit, Avantgarde, Natur und Ästhetisches (seine Eigenschaften: Innovation, Verfahren, Unbestimmtheit, Mehrdeutigkeit, Fiktionalität, Exemplarität).[8]

Kriterien der Auswahl

Nach welchen Kriterien Barck, Fontius, Schlenstedt, Steinwachs, Thierse und Wolfzettel ihre Stichwörter auswählten, wissen wir nicht. Angaben darüber fehlen in ihren konzeptionellen Auslassungen nicht.

1989 wurde zunächst eine Liste von 132 geplanten Artikeln in drei verschiedenen Längen mitgeteilt.[9] Die Auswahl der Grundbegriffe als Zeichen komplexer Erfahrung sollte durch eine reiche Problemgeschichte innerhalb von mehreren „Großtheorien", wissenschaftlichen Schulen, der Kunstwissenschaften und Künste sowie ihrer Relevanz als grundlegende Strukturen für den Gegenstand der Ästhetik gerechtfertigt sein. „Das moderne System der Künste" – so der Titel von Paul Kristellers bahnbrechender Arbeit über die Kunsttheorien bis zum 18. Jahrhundert – wurde nicht nur für die modernen Theorie der Künste, sondern auch für die Entstehung der Ästhetik als grundlegend angesehen. Doch die Ästhetik ist nicht eine: „Das Verhältnis von philosophischer Ästhetik und anderen Traditionssträngen der Ästhetik erweist sich für die Geschichte ästhetischer Begriffe als ein Schlüsselproblem."[10] So habe die philosophische Ästhetik das Band zwischen ästhetischer Theorie und künstlerischer Praxis zerrissen, gegen welchen Riss sich etwa in den bürgerlichen Rezeptionsweisen die Kunstreligion und weiters Künstlerästhetiken wie diejenige Nietzsches gebildet habe. Ohne dass aber die definitiven Auswahlkriterien gegeben würden, sind die ästhetischen Grundbegriffe den Proponenten zufolge „Begriffe der ästhetischen Wertung, methodologische Begriffe, produktions- bzw. werk- und darstellungsästhetische Begriffe, rezeptions- und wirkungsästhetische Begriffe,

6 Heinrich Wölfflin, Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der bildenden Kunst, 19. Aufl., Basel: Schwabe AG 2004. (1915)

7 Emil Staiger, Grundbegriffe der Poetik, Zürich: Atlantis 1946.

8 Franz Koppe, Grundbegriffe der Ästhetik, = es 1160, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.

9 Karlheinz Barck/Martin Fontius/Wolfgang Thierse, Historisches Wörterbuch ästhetischer Grundbegriffe, in: Archiv für Begriffsgeschichte 32 (1989), 7–33.

10 a.a.O., 23

Begriffe der Kunstarten … ‚uneigentliche' ästhetische Grundbegriffe (z. B. ‚Hermeneutik', ‚Kommunikation', ‚Publikum', ‚Sprache der Kunst')".[11]

Der Verlagsprospekt „Ankündigung" enthält dann eine Stichwortliste mit 160 Einträgen.[12] Neben Wort, Bild und Ton sowie Sprechen, Rechnen und Schreiben müsse heute als vierte Kulturtechnik die Synästhetik der Multimedien besonders berücksichtigt werden, die mit den Reproduktions- und Simulationsmedien die Authentizität besonders herausfordern. So wird die Ästhetik als neue Leitdisziplin in der Medienrealität angedacht. Außerdem werden die Grundbegriffe nun polymodal propagiert – bis hin zu den Metaphern und besonders zur Adjektivierung, die sich in der doppelten Führung von etwa „farbig/Kolorit" oder „architektonisch/Architektur" niederschlagen werden. Begriffe sollen in einem europäischen Vergleich mit ihrer Wort-, Problem- und Bedeutungsgeschichte untersucht werden, auch hinsichtlich des Transfers zwischen den Künsten und anderen Praxisbereichen. Das schließe etwa die Schaffung philosophischer Terminologie im Deutschen durch Christian Wolff ein, die aber nicht Hauptstrang einer philosophischen Begriffsgeschichte sein dürfe.

Mit Band 1 schließlich sehen sich die Herausgeber zu einer Restriktion gezwungen.[13] Obwohl sie die meisten Begriffe auf die antike und mittelalterliche Tradition zurückgehen sehen, sollen dennoch Aufklärung und Moderne, die Ablösung der mechanischen von den schönen Künsten, die Herausbildung des modernen Literatur- und Kunstbegriffs sowie die Trennung der Ästhetik von der technischen Kunstlehre im Mittelpunkt der Untersuchungen stehen. Jedoch, mag es angehen, geschichtliche Grundbegriffe im Allgemeinen auf die Zeit seit dem 18. Jahrhundert in seiner „Auflösung der alten und Entstehung der neuen Welt"[14] zu beziehen, so kann und muss die Ästhetik in ihrer theoretischen Strukturierung als ein Bereich der Philosophie bis in die griechische Antike zurückverfolgt werden. Es mag richtig sein, „von einer autonomen ästhetischen Begrifflichkeit <zu> sprechen, welche die ästhetische Reflexion als Form gesellschaftlichen Bewußtseins trägt"[15]. Doch einerseits ist diese Autonomie erst nach Kants Kritik der Urteilskraft um 1800 zum Tragen gekommen, als die Ästhetik zur philosophischen Disziplin bereits voll ausgebildet war. Andererseits wurde in Platons Symposion sowie nicht nur in der Poetik des Aristoteles[16] eine Begrifflichkeit ausgebildet, die wichtige präautonome Bestandstücke einer philosophischen Ästhetik darstellen.

---

11 a.a.O., 27

12 anon., Historisches Wörterbuch Ästhetischer Grundbegriffe. Ankündigung, Verlag J. B. Metzler, 1993.

13 Karlheinz Barck/Martin Fontius/Dieter Schlenstedt/Burkhart Steinwachs/Friedrich Wolfzettel, Vorwort, in: ÄG 1, VII–XIII.

14 Reinhart Koselleck, Einleitung, a.a.O., XIV

15 Karlheinz Barck/…, Vorwort, a.a.O., IX

16 Peter Mahr, Das Metaxy der Aisthesis: Aristoteles' „De anima" als eine Ästhetik mit Bezug zu den Medien, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie Nr.35/2003, 25–58.

Schließlich werden in der „Nachbemerkung“ die 160 Begriffe in ihrer Relevanz für mehr als einen Wissensbereich herausgestrichen[17], was der europäische Begriffstransfer, die Enteuropäisierung, der Aufstieg zu ästhetischen Begriffen zeige. Ästhetische Grundbegriffe könnten nur multidisziplinär erarbeitet werden. Schon die Zugehörigkeit der 161 AutorInnen lässt Anderes vermuten: 28 Philosophen, 88 Literaturwissenschaftler, 10 Kunsthistoriker, 1 Filmwissenschaftler, 1 Architekturhistoriker, 4 Musikwissenschaftler, 3 Kulturwissenschaftler, zwei Medienwissenschaftler, 5 Soziologen, 1 Psychologen, 1 Historiker, 2 Religionswissenschaftler, 3 Linguisten, 1 Kommunikationswissenschaftler. Tatsächlich aber gibt es keine Kollaborationen, von der Aufteilung einzelner Abschnitte von Lemmata abgesehen, wo Autoren wohl mehr aus Not zusammenfinden. Die fünf Herausgeber sind allesamt Literaturwissenchaftler.

Begriffsgruppen

Sicher hat, was in der Ästhetik an Begriffen Platz findet, nicht nur eigene Traditionen, sondern Traditionen, die in die griechische Antike zurückreichen. Es gibt vor allem den Anteil an den Problemen anderer und älterer innerphilosophischer Disziplinen. So passten in eine Philosophie des Geistes oder des *Mentalen* ohne weiteres die Stichwörter Ästhetik, Affekt, Anschauung, Charakter, Curiositas, Einbildungskraft, Einfühlung, Ekel, Enthusiasmus, Erfahrung, Fiktion, Gedächtnis, Gefühl und andere. Von der Metaphysik oder der Geschichtsphilosophie nicht ausgeschlossen wären die Qualitäten abstrakt, Anmut/Grazie, apollinisch/dionysisch, Barock, erhaben, dekadent, ephemer, exotisch, Funktionalismus, moralisch/amoralisch, gotisch, grotesk, häßlich, klassisch und andere. In Ethik und politischer Philosophie zuhause wären wohl Begriffe des Tuns und des Sozialen wie Aneignung, Ausdruck, Darstellung, Erotik, Humor, Intimität, Kommunikation, Kritik, Kunst und Alltag, Autor/Künstler, Avantgarde, Bildung, Boheme, Dandy, Dilettantismus und andere. Und zweifellos Kategorien *der Ontologie* sind Absenz, Original/Originalität, Realität oder Typisch/Typ, ohne dass sie den anderen Gruppen zugeordnet werden könnten. Nimmt man die 45 „langen“[18] der 172 Artikel von „Ästhetische Grundbegriffe“ als die eigentlichen *Grund*begriffe – wieso sollten die mittleren und kürzeren überhaupt *Grund*begriffe sein? –, dann ergeben sich folgende Begriffsgruppen:

---

[17] Karlheinz Barck/Martin Fontius/Dieter Schlenstedt/Burkhart Steinwachs/Friedrich Wolfzettel, Nachbemerkung, in: ÄG 7, 283.

[18] Über die Länge der einzelnen Texte sowie ihre Bearbeitung durch den Philosophen der beiden Herausgeber lassen sich Grundbegriffe erkennen auch von: Wolfhart Henckmann/Konrad Lotter (Hg.), Lexikon der Ästhetik, = br 466, München: C. H. Beck 2004. Die Begriffsauswahlen dieses Werks und von „Ästhetische Grundbegriffe“ verschmolzen und geringfügig erweitert finden sich in: Achim Trebeß (Hg.), Metzler Lexikon Ästhetik. Kunst, Medien, Design und Alltag, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2006.

	ABG 1989 (Fn. 9)	*Ankündigung 1993 (FN. 12)*	*7 Bände 2000–2005*
Mentales	Ästhetik/ästhetisch	Ästhetik/ästhetisch	Ästhetik/ästhetisch
		Einbildungskraft/Imag.	
			Passion/Leidenschaft
		Phantasie	
		Sinnlichkeit	
		Subjektivität	Subjektivität
Qualitäten	Komisch		Komisch
			Manier/ist./ism
		moralisch-amoralisch	(a)moralisch
		Modern(e)ismus	Modern(e)ismus
		natürlich/Natur	natürlich/Natur
			Realismus/tisch
	Schön/Schönheit	Schön/Schönheit	Schön/Schönheit
			Stil
Tun		Bild	Bild
	bildende Kunst		
		Darstellung	Darstellung
		erotisch/Erotik/Erotismus	
		Fiktion	Fiktion
			Fotografi/e/sch
			Gesamtkunstwerk
	Kunst/Künste/SystemdK	Kunst/Künste/SystemdK	Kunst/Künste/SystemdK
	Literarisch/Literatur		
			Metapher/metaphorisch
	Musik	Musik	
		Mythos/myth/Mythologie	
		Produktion/Poiesis	Produktion/Poiesis
		rhetorisch/Rhetorik	
		Spiel	Spiel
	Theater		
	Tragisch/Tragik		Tragisch/Tragik
		Verstehen/Interpretation	
		Werk	Werk
		Widersp/Spiegel/Abbild	Widersp/Spiegel/Abbild
		Zeichen/Semiotik/Künste	
Soziales		alltäglich/Alltag	
		Autonomie	Autonomie
			Autor/Künstler
		Kultur	
		Öffentlichkeit/Publikum	Öffentlichkeit/Publikum
			Popul./volkst./Populark
		Religios/religiös/Religion	
	System der Künste		
Onto-log.		Realität	
			Typisch/Typ

Die *mentalen* Begriffe wären eigentlich das Fundament der Ästhetik als Theorie der Aisthesis und des Ästhetischen, wenn nicht der Bereich der Kunst und Künste im heutigen Sinn so sehr auf die Mentalien bezogen wären, dass von ihnen als solchen „grundlegend" nicht die Rede sein muss. Aisthesis ist denn auch nicht nur mentaler Prozess oder mentale Entität, sondern auch *Tun*. Als solche hat sie teil an Poiesis, téchne und Praxis. An der aktuellen, wenig psychologischen Diskurslage liegt es wohl, dass Begriffe wie ästhetische „Wahrnehmung" oder „Erfahrung", die noch in den 70er Jahren unverzichtsbare Grundbegriffe gewesen wären, gerade noch in C-Länge vorkommen. Es wäre heute wohl der seit geraumer Zeit eingedeutschte Begriff „Aisthesis" so zu traktieren – was hier nicht geschieht –, dass auch auf die C-Begriffe ästhetische „Wahrnehmung" das richtige Licht fällt. Trotz der langen, auch wortfeldmäßig ausgreifenden Darstellung von „Ästhetik/ästhetisch" fehlt das Lemma „Aisthesis", wie es in der Wort- und Philosophiegeschichte durch Empfindung, Wahrnehmung, Erfahrung, Auffassung auf deutsch oder sensus, perceptio, apprehensio, repraesentatio auf lateinisch zum Teil aufgefangen wurde und wird. Auch ist der Überstieg von aisthesis (gr.) zu Aisthesis im allerjüngsten Sinn an wesentlichen historischen Knotenpunkten zu gewichtig, als dass er ignoriert werden dürfte. Die griechischen Peripetien der aisthesis[19], die Hintergründe der Baumgartenschen Neuprägung des Worts und schließlich die Auseinandersetzung von Odo Marquard und Wolfgang Welsch um die Aisthesis Ende der 1980er Jahre zeigen das.

Dass die Lexeme „Phantasie" und „Einbildungskraft/Imagination" zum Teil erheblich gegenüber der 1989 geplanten Länge an Platz einbüßten, dafür aber „Passion/Leidenschaft" wie aus dem Nichts heraus Platz fand, hat wohl auch mit dem langen, eindrucksvollen Artikel über „Bild" zu tun, in dem Oliver Scholz zeigt, was die Philosophie angesichts sich neu formierender Wissenschaften wie der sogenannten Bildwissenschaft zu leisten imstande ist.

Ein mentaler Begriff eigener Art ist „Subjektivität", allerdings ohne dass der Begriff „ästhetische Subjektivität" schon eine überblickbare Theorietradition hätte. Er wurde in die Liste der „Ankündigung" gleich mit A-Länge aufgenommen. Der hegelsche Sinn von „Subjektivität" ist unüberhörbar präsent. So wird von Christoph Menke Grundlagenarbeit geleistet, vielleicht bahnbrechende, obwohl die gesamte Problematik in die der Erfahrung hätte aufgehen können. Dass sie es nicht tut, hat mit Nietzsche und Heidegger zu tun, wie Menke schreibt, und auch mit der poststrukturalistischen Subjektkritik, die Menke eher peripher vom Effekt her wie bei Derrida und von den Selbsttechnologien her wie bei Foucault aufgreift, nicht aber im grundlegenden Angriff auf das Subjekt, der seine Speerspitze selbst wesentlich ästhetischen Motiven verdankt.

Die Herausgeber haben mit der Hervorhebung der Adjektiva bei den Stichwörtern die Aufmerksamkeit auf die *Qualitäten* gestärkt. Leider ermangelt gerade das Lemma „Ästhetik/ästhetisch" einer Analyse des sprachlichen

---

[19] Zu Aristoteles etwa siehe: Peter Mahr, Das Metaxy der Aisthesis: Aristoteles' „De anima" als eine Ästhetik mit Bezug zu den Medien, a.a.O.

Gebrauchs von „ästhetisch“.[20] Es hätte doch auffallen müssen, dass vieles von der ästhetischen Terminologie Parallelbegriff zur allgemeinen philosophischen Terminologie ist. Das heißt, viele Begriffe wie auch in „Ästhetische Grundbegriffe“ können mit dem Adjektiv „ästhetisch“ versehen werden. Das gerade nicht zu tun, haben sich Barck und die anderen Herausgeber entschieden. Was aber uns Moderne an Aisthesis und Kunst interessiert, ist die jeweils besondere Eigenschaft oder Qualität, ist eben nicht das erkannte, gewusste, bewusste Etwas, sondern „nur“ das gewisse Etwas, das *je ne sais quoi* oder in vormoderner Sprechweise das, was schön ist. Genauer gesagt, kann uns nicht die Eigenschaft *intentione recte* interessieren, sondern die Eigenschaft als Begleitendes, Beiherspielendes, Anhängendes, Zusätzliches. Damit scheint zu korrespondieren, dass eher mentale Phänomene die Eigenschaft des Ästhetischen als objekthafte Phänomene an sich binden. Es ist hier wie bei anderen Lexika auch: Soll die Zusatzbestimmung „ästhetisch“ durchgehend geführt werden oder nicht? Die Antwort ist wahrscheinlich: je nach dem, ob der Begriff mit oder ohne das Adjektiv „ästhetisch“ oder auch „künstlerisch“ ein Topos der Ästhetik ist oder nicht. Das ist bei „Bildung/Erziehung, ästhetische“ gerechtfertigt und wird auch von Ursula Franke in aller Deutlichkeit ausgeführt. Dagegen ist „künstlerische Techniken“ – wieso im Plural? – sicher kein (eingeführter) ästhetischer (Grund-)Begriff. Diese beiden Begriffe sind aber die Ausnahmen der „Ästhetischen Grundbegriffe“, ansonsten werden „ästhetisch“ und „künstlerisch“ als Adjektiva zu Begriffen durchgestrichen. Das hätte bei den Begriffen der ästhetischen Reaktion oder Distanz fremd angemutet – sie fehlen aber beide! Es würde also je nach dem einen gewissen Sinn ergeben, von „künstlerischer Aneignung“ zu sprechen, von „ästhetischer Anschauung“, „künstlerischem Ausdruck“, „ästhetisch/künstlerischer Darstellung“, „ästhetischer Einfühlung“, „ästhetischer Erfahrung“, „ästhetischem Gedächtnis“, „ästhetischem Gefühl“, „ästhetischem Genuß“, „ästhetischem Geschmack“, „ästhetischem Interesse“, „ästhetischer Kommunikation“, „ästhetischem Maß“, „ästhetischem Motiv“, „ästhetischer Passion“, „ästhetischem Pathos“, „künstlerischer Produktion“, „ästhetische/Kunst-Religion“, „ästhetischem Schein“, „ästhetischem Schrecken“, „ästhetischer Stimmung“, „ästhetischer Tradition“, „ästhetischer Wahrnehmung“, „Kunst-Werk“, „ästhetischer Wertung“, „ästhetischer Wirkung“.[21]

---

[20] Siehe die ausführliche Besprechung dieses Lemmas in Peter Mahr, Rez. ÄG 1, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie Nr.35/2003, 295–301.

[21] Wie viele – vielleicht sogar alle? – Mentalbegriffe ästhetisch erweiterbar sind, kann durchgespielt werden am Sachregister vom Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Studienausgabe Band 6, hg. v. Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner u. Christoph Wild, München: Kösel-Verlag, 1831–1847, welches sich gerade mit diesem Test als wenig ästhetisch beziehungsweise kunstphilosophisch erweist: Anschauung, Bewusstsein, Eigenschaft (Qualität), Einbildungskraft (Phantasie), Empfindung, Erfahrung, Erkenntnis (cognitio sensitiva), Erlebnis, Erscheinung, Gefühl, Gegenstand (Objekt), Geschmack, Lust, Maß, Mittel, Norm, Schein, Stimmung, Symbol, Urteil, Utopie, Verhalten, Wahrnehmung, Wert.

Mit guten Gründen wird auf Qualitäten besonderen Wert gelegt wie das Schöne, Erhabene, Pittoreske, Komische und Unheimliche. Sie sind nun einmal Zentralbegriffe der Ästhetik, aber nicht als Adjektiva, zumindest nicht in erster Linie! Man kann es auch übertreiben, wenn etwa der Adjektiv vorgezogen wird und statt „Mode/modisch" „modisch/Mode" behandelt wird. Diese Vorgabe wird aber von meisten BeiträgerInnen glücklicherweise selten eingeholt.

Eine Qualität sozusagen zweiter Stufe ist Stil, spät hineingenommen, aber zurecht in A-Länge abgehandelt. Es handelt sich dabei nicht nur um Eigenschaften von produzierten Dingen, Vorgängen und Handlungen, sondern auch um Eigenschaften von produzierten Gegenständen, Haltungen, Einstellungen, Weltauffassungen und Stimmungen, wie etwa in Ismen zum Ausdruck gebracht wird. Stile sind also Eigenschaften von Handlungsprogrammen und -dispositiven. Sie tauchen als komplexere Charakteristika lokal, regional und national oder historisch beschränkt auf.

Als veräußerndes oder entäußerndes *Tun* dagegen ist Kunst effektives Verfahren mit ästhetischem Surplus, ästhetische Wirkung im Kunstwerk. Wenn das in erster Linie im Artikel „Werk" gemeint ist, so wäre ein eigenes Lemma „Kunstwerk" doch angemessener gewesen, zumal in „Werk" als Tages- oder Lebenswerk sowie Kraft- oder Fabrikswerk in ästhetischer Bedeutung keine Überlegungen vorgestellt werden. Friedrich Kittlers Lemma „künstlerische Techniken" in philosophisch ebenso durchdringender wie knapper und origineller Form wäre zu „Technik/téchne/ars" zu erweitern gewesen, unter der Hereinnahme der Aufarbeitung von Trug/Trugbild, Täuschung und Illusion ebenso wie Kreation, Künstlichkeit und künstlerische Konvention. Dieser Teil von téchne ist weitgehend von „Produktion/Poiesis" übernommen, allerdings ohne den wichtigen Aspekten von Remix und Post-production Rechnung zu tragen. Oder es hätten die technai (gr.) wesentlich in „Kunst/Künste/System der Künste" behandelt gehört, womit „Techniken" im bloß übertragenen Sinn von „Handwerkszeug" der Künste zu verhindert gewesen wäre. Stattdessen verschwand der Artikel „Kulturindustrie (Massenkultur)", wohl um des langen Artikels „Populärkultur" willen, obwohl gerade heute mit den *creative industries* eine Neubewertung und Erschließung der kritischen Potenziale des Begriffs „Kulturindustrie" dringend nötig wäre. Fatalerweise ist auch „System der Künste" ursprünglich in A-Länge (!) bald überhaupt verdampft. Es wurde wohl als integrierter Teil von „Kunst" umgedacht, welches wiederum auf halber Strecke um „/Künste" erweitert wurde. Der Verlust von „System der Künste" war dann nicht mehr gutzumachen, auch durch „Zeichen/Semiotik der Künste" im Supplementband 7 nicht, in welches Lemma dasjenige von „Sprache der Kunst/Kunst als Sprache" einzugliedern gewesen wäre, um der Gefahr des metaphorischen Übergewichts von „Sprache" zu entgehen.

Zu beklagen ist die stiefmütterliche Behandlung der Künste im Einzelnen. Die Längen von „Komisch" – ohne „Komik" oder gar Komödie und le comédien, den Schauspieler, zu berücksichtigen – und „Tragisch/Tragik" pendelten sich auf A-Länge ein und schwankten wohl nur deswegen zwischendurch, weil „Theater" zuerst von B- auf C-Länge zurückgestutzt und dann ganz

leise überhaupt verschwand. Es wurde von den C-Artikeln „Theatralität“ und „Performance“ nicht mehr aufgefangen. Das wiegt umso schwerer, als „Performance“ nur auf performance art abzielt und Schauspiel nur mehr auf sie bezogen referiert wird. Die Abwesenheit von „Theater“ schmerzt auch deswegen, weil „Tragisch/Tragik“ nicht die architektonischen und institutitonellen Aspekte des Theaters in den Blick bringen kann. Das wird auch nicht von „Theatralität“ in C-Länge wettgemacht, wo die Kontroverse von d'Alembert und Rousseau nur mit zwei kurzen Zitaten angedeutet wird. Es fehlen die Bereiche Bühne, Szene, Szenographie, Inszenierung, Interpretation und Improvisation sogar im Begriffsregister. Es wundert nicht, dass Spezialbegriffe des Theaters/Schaupiels wie Rolle (persona) und Maske keinen Ort haben und die Lemmata „Charakter“, „Gestalt“ und „Typ“ die theatralen Aspekte nicht ansprechen.

Ebenso schmerzhaft ist das Fehlen eines philosophisch erschöpfenden Artikels zur „Literatur“, dessen Länge der lemmatischen Zerlegung in andere A-Längen geopfert wurde. Doch sind „Prosaisch/poetisch“ wohl weniger Grundbegriffe als „Prosa“, „Poesie“ oder gar Dichtung und – wichtigste ästhetische Vorläuferdisziplin – Poetik, welche letztere beide von den literaturwissenschaftlichen Herausgebern gänzlich unterschlagen werden. Dafür gibt es dann Metapher/metaphorisch in A-Länge! Auch verwundert, dass „lyrisch“, „episch“ und „dramatisch“ in einen Artikel in C-Länge zusammengepackt sind, wogegen es dann einen eigenen Artikel „Melodramatisch“ gibt.

Auch „bildende Kunst“ ist zu kurz gekommen. Hier sollten Malerei, Plastik, Skulptur, Zeichnung, Installation, Bühnenbild und – soweit nicht in „Landschaft“ enthalten – Gartenkunst zur Sprache kommen, alles Gebiete, denen kein einzelner Artikel gewidmet ist. Plastik, sogar die plastischen Künste: Waren nicht sie in der Folge der 68er-Revolution in Frankreich zum Kampfbegriff avanciert, als der damals konservative Bildbegriff durch den Begriff der Plastik als materieller Ausdruck schlechthin ersetzt werden sollte? Wo aber sollten der philosophisch bedeutende Pygmalion-Mythos, der Wölfflinsche Grundbegriff des Plastischen, die Koextension des Worts Plastik mit Industriematerial, das Lyotardsche Plasma und der Plasmabildschirm denn sonst erschöpfender behandelt sein als in einem Lemma „Plastik“? „Monument/Denkmal“ scheint gerade einmal im Begriffsregister auf. Auch „Symmetrie/Proportion“ gibt es nicht. Immerhin schaffte es „Museum/Ausstellung“ in den Zusatzband. Liegt es am Aufschwung einer nivellierenden Bildwissenschaft, die mit „Bild“, „Darstellung“ „Fotografie/fotografisch“, „Mimesis/Nachahmung“, „Widerspiegelung/Spiegel/Abbild“ einen so breiten Raum einnimmt?

Dass „Musik“ mittelfristig als B-Begriff erwogen wurde, erklärt, wieso die „Musen“ ebenso fehlen wie Artikel zu „Instrument“, „Stimme“, „Klang“ (/Ton), „Oper“. Es sind „Rhythmus“, „Melodie“ und „Gesamtkunstwerk“ vertreten.

Ein besonderes Schicksal hat den Begriff der Geschichte ereilt. Es ist wohl nicht ohne Ironie, dass 1989 noch „Geschichtlichkeit der Kunst“ in B-Länge angekündigt wird, in der „Ankündigung“ sogar in A-Länge, stattdessen aber „Zeitalter/Epoche“ in mittlerer Länge geliefert wird. „Geschichte“ wird, wie

zu sehen, methodisch auf Diskurshistorie reduziert, dann in Begriffsgeschichte und historische Semantik zerrissen und zuletzt ganz verdrängt. Dafür gibt es dann „Gedächtnis/Erinnerung", in der Schlussphase geplant und geschrieben. Das brachte eine Subjektivierung/Mentalisierung des Begriffs „Geschichte" mit sich und in der Folge seinen Ersatz. Wenn schon Geschichte hinausfällt, hätte eigentlich „Kunstgeschichte" hereingehört, Kunstgeschichte im starken, alle Künste umgreifenden Sinn von Winckelmann bis Riegl, über den materialistischen Geschichtsbegriff ab Vico – sein Axiom verum factum bleibt in „Zeitalter/Epoche" unbeachtet – über Herder zu Hegel und Marx. Ist es neben der Zeiten Wandel auch die Verschränkung mit der Ästhetik der literarischen und nichtliterarischen Narration, welche die „Geschichte" auch als Soziales zum ungeliebten Kind werden liessen?

Kommen wir zum *Sozialen*. Die Gewichte in der Auswahl sind richtig verteilt. Quasi-Agenten und Betroffene kommen zur Sprache: „Avantgarde", „Boheme", „Dandy", „Dilettantismus", „National/Nation", „Normal/Normalität/ Normalismus", „Subkultur", „Weiblichkeit" und die langen Artikel „Autor/Künstler", „Öffentlichkeit/Publikum" und „Populär/Popularkultur". Gerade dadurch, dass der Begriff der ästhetischen Öffentlichkeit leicht pleonastisch ist, weil „Publikum" (dt.) wie audience (engl.) von allem Anfang an wesentlich ästhetische Kategorien waren, hätte sich der Artikel streng an die ästhetische Dimension der Problematik halten sollen. Und weil sich die einzelnen Kunstwelten oder Kunstinstitutionen als ganze Kunstwelt und gar Welt missverstehen müssen, hätte ein stärker philosophisches Einsetzen bei Schelling, Nietzsche und Danto einer Klärung des Status der Öffentlichkeit geholfen.

Die Elemente, besser noch formalen Elemente der *Ontologie* reichen an den Status von Grund- oder elementaren Kategorien heran: Absenz, Chaos/Ordnung, Authentisch/Authentizität, Form, Fragment, Gestalt, Körper, Metamorphose, Original/Originalität, Realität, Schein, Symbol, Wahrheit/Wahrscheinlichkeit und in A-Länge Typisch/Typ. An Baumgarten und Michel Serres denkend hätte der Begriff der Mischung/gemischt (confusa) aufgenommen werden können, allgemein auch (ästhetischer) Gegenstand oder wie ursprünglich geplant „Individualität". „Raum" ist ausgelotet, aber nicht die Zeit, wohl weil sie als Wechselbalg der Geschichte in Zeitalter/Epoche fungiert und als nichthistorische nicht auffällt. Daher bleiben außerhalb des „Raum"-Artikels die Raum- und die Zeitkünste außen vor, von Kants transzendentaler Ästhetik der Anschauungsformen Raum und Zeit abgesehen, die verstreut gelegentlich in der ästhetischen Bedeutung angesprochen wird.

System und Differenz

Von der programmatischen Liste 1989 über die des Prospekts 1993 bis zu den bearbeiteten Stichwörtern der vorliegenden Bände in den vorgesehenen A-Längen haben sich nur „Ästhetik/ästhetisch", „Kunst" und „Schön/Schönheit" gehalten. Zufall? Oder sind die drei nicht *die* eigent-

lichen Grundbegriffe der Ästhetik?[22] *Ästhetik*, Aesthetica wären dann Sammeltitel wie Plural von aestheticum, also alle das Ästhetische betreffenden Dinge, unter anderem die aisthetà (kaì noetá, ergänzt Kant), wie Baumgarten schon vor seiner Gründungsschrift 1750 in seinen Meditationen 1739 sagte. Aber gemeint ist dann eben auch eine spezielle Aisthesis, die logisch-epistemisch-psychophysisch *und* ästhetisch ist, die cognitio sensitiva, *sive aesthetica* neuzeitlich hinzugefügt. Der zweite Grundbegriff ist *to kalón* (gr.), *pulchrum*, das *Schöne*. Er wird es vielleicht bleiben, auch wenn sich mit der Vermehrung der Adjektivnomina seit Addison und Burke – Schönes, Großes, Neues sowie Schönes und Erhabenes – der Sammelbegriff des univoken Ästhetischen anbietet, wenn er auch noch nie abgeleitet wurde. In diesem Sinne wäre dann Ästhetik die Theorie des Ästhetischen. Der dritte Grundbegriff ist *Kunst*, Kunst als historisch kontingente wie theoretisch eingeholte Begriffsformation eines Kollektivsingulars. Er beträfe die – schönen oder ästhetischen – Künste in ihrem jeweiligen Kunstwerksbestand, ihren ein- und ausgeübten Praktiken und Institutionen, in der allgemeinen Kunsttheorie als Theorie (des Systems) der Künste.

Ob diese drei Grundbegriffe eine tragfähige Grundlage für die Ästhetik abgeben oder nicht doch die sich überschneidenden Teilmengen der Felder des *Mentalen*, der *Qualitäten*, des *Tuns*, des *Sozialen* und des *Ontologischen* –, so dürfte kein Zweifel darüber aufkommen, „daß auch wir Erkennenden von heute … unser Feuer noch von jenem Brande nehmen“[23], der den Namen „System“ trägt. Aber ist das System nicht immer schon nicht mehr, was es einmal gewesen ist? Systeme verändern sich. Ein anderes System tritt auf. Es unterscheidet sich von dem System, mit dem es bis zu einem gewissen Grad etwas gemein hat. Das gilt für ein philosophisches System, ein Natur-, Nerven-, Sonnen-, Wirtschafts- oder Notensystem, Beispiele für distinkte Arten von Systemen: das System einer deduktiv-diskursiven Ganzheit, das System einer Theorie, eines Organ(ismu)s, einer Struktur in einer bestimmten Zeit, eines koordinierten Ganzen, eines Satzes von Teilen zur Konstruktion. Die ersten beiden dieser sechs Arten liessen sich als *Gedanken- oder Welterfassungs*systeme bezeichnen, die zweiten beiden als *biologische und physikalische* Systeme und die dritten beiden mehr oder weniger als Arten des *technischen* Systems, das unter gewissen Bedingungen einem Systemdesign zugänglich ist.[24]

---

[22] Einige wenige Grundgegriffe vorgetragen hat, in einer anderen Disziplin, mit Ironie Jacques Lacan, Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse, = Das Seminar. Buch XI (1964), hg. v. Jacques-Alain Miller, übers. v. Norbert Haas, Weinheim/Berlin: Quadriga 1987.

[23] Friedrich Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, in: Werke III, hg. v. Karl Schlechta, = Ullstein Buch 2907, Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein 1972, 281–548, 208; Nr.344

[24] Den indirekten Beweis, dass „Ästhetische Grundbegriffe“ zumindest Teile eines begrifflichen Gedanken- oder Welterfassungssystems sind, liefert das kontingente Hineinspielen des Star-Systems in „Ästhetische Grundbegriffe“. Gewiss ein technisches System, drängen sich die Personennamen und Markentitel des Star-Systems in das System der Ästhetik durch die Begriffsmarken, die an diesen

Gegenüber philosophischen Systemen, den ersten beiden Arten von System, sind bekanntlich seit dem mittleren 19. Jahrhundert immer unüberhörbarer Einwände laut geworden, die zuletzt gegen die Ein- und Unterordnung desjenigen in das System auftraten, das sich dem System nicht fügen mochte. So hat die Phänomenologie hundertfünfzig Jahre nach der Blütezeit der systematischen Philosophie begonnen, sich für die Exteriorität der Differenz einzusetzen. Vor allem Gilles Deleuze, Jacques Derrida und Jean-François Lyotard fanden ab den frühen 50er Jahren als Söhne der Generation von Sartre, Kojève, Merleau-Ponty und Hyppolite ihre gedankliche Entwicklung im Aufstand gegen die anthropologisch existenzialistische Form der Phänomenologie und damit auch gegen die anthropologisch existenzialistische Form der idealistisch-systematischen Philosophie und Phänomenologie des Geistes.[25] Die Einstellung gegen das System=Geschichtsdenken vornehmlich hegelscher Provenienz war dabei nicht zu übersehen. Deleuze: „Können wir nicht eine Ontologie der Differenz konstruieren, die nicht bis zum Widerspruch <Negation im System> aufsteigen müsste, weil der Widerspruch weniger anstatt mehr als die Differenz wäre?“[26] Derrida: „Mit der Differenz zwischen wirklicher Gegenwart und Gegenwart der Repräsentation als *Vorstellung** findet sich … durch die Sprache ein ganzes System von Differenzen in ein und dieselbe Dekonstruk-

denkenden Stars hängen. So sind „Apollinisch/dionysisch“, „Aura“, „Katharsis“, „Naiv/Naivität“, „Simulation“, „Sprache der Kunst/Kunst als Sprache“, „Unbewußt/das Unbewußte“, „Warenästhetik/Kulturindustrie“ und „Widerspiegelung/Spiegel/Abbild“ unweigerlich mit den Namen Friedrich Nietzsche, Walter Benjamin, Aristoteles, Friedrich Schiller, Jean Baudrillard, Nelson Goodman, Sigmund Freud, Wolfgang Haug und Jacques Lacan verknüpft. Das ist sogar der Fall, wenn diese Namen durch das kanonische System des Siglenverzeichnisses der wichtigsten Werkausgaben und Einzelschriften von „Ästhetische Grundbegriffe“, wie jedem Band vorangestellt ist, nicht repräsentiert werden: Aristoteles, Baumgarten, Schiller, Nietzsche, Freud ja; Lacan, Goodman, Baudrillard nein.

25 Folgende Texte aus dem Jahr 1954 sind ebenso antizipativ wie maßgeblich: Gilles Deleuze, Jean Hyppolite. Logik und Existenz <Jean Hyppolite, Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel, Paris 1953, Rezension in Revue philosophique de la France et de l’étranger 79 (1954)>, in: Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974, hg. v. David Lapoujade, übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, 18–23; Jacques Derrida, Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, Paris: Presses Universitaires de France 1990 <mémoire pour le diplôme d’études supérieures 1954>; Jean-François Lyotard, La phénomenologie, = Que sais-je? 625, Paris: Presses universitaires de France 1954.

26 Gilles Deleuze, Jean Hyppolite, a.a.O., 23. In Gilles Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, übers. v. Bernd Schwibs, München: Rogner & Bernhard 1976 (1962), 211 heißt es: „Wohl stellt die Hegelsche Dialektik eine Reflexion der Differenz dar, aber sie verkehrt zugleich deren Bild. Die Bejahung der Differenz als Differenz ersetzt sie durch die Negation des Differierenden; die Selbstbejahung duch die Negation des Anderen; die Bejahung der Bejahung durch die berühmtberüchtigte Negation der Negation.“ Eine andere Gefahr ist, dass das System als Differentes/Differenz selbst Trugbild wird: Gilles Deleuze, Differenz und Wiederholung, übers. v. Joseph Vogl, 2. Aufl., München: Wilhelm Fink 1997, 165

tion hineingezogen“[27], wobei die Vergegenwärtigung/Repräsentation von der Wiederholung (und nicht umgekehrt) abhängt und dadurch der historische Fortschritt von der Wiederholung der Idealitäten ins Unendliche.[28] Und Lyotard sieht die Legitimierungserzählung des spekulativen enzyklopädischen Geistes-in-Geschichte, zu dessen Moment das einzelne Wissen mit der Methode der Bindung denotativer Aussagen an präskriptive Aussagen wird[29], dem Aufschwung der Technik ausgesetzt und damit einer Delegitimierung, wie sie durch die Wissenssprache der positiven Wissenschaften und einer Selbstanwendung des wissenschaftlichen Wahrheitsanspruchs erfolgt.[30]

So dringt die Differenz nicht nur wie ein Fremdkörper in das System ein. Es scheint, für *Deleuze* erstens, auch „an die Stelle der dem Sein und dem Denken äußerlichen empirischen Differenz die mit dem Sein, mit der inneren Differenz des Seins identische Differenz getreten“ zu sein.[31] Lässt sich ein solches Sein als Wille zur Macht in vielfältiger Bejahung verstehen, dann bedeutet das auch, dass sich die „Differenz reflektiert …, um … sich zu wiederholen, sich fortzupflanzen“[32] und damit als ein universelles Zu-Grunde-Gehen zugleich Zusammenfallen und Gründen zu sein.[33] So existiert schließlich eine begrifflose wahre Differenz im Sinnlichen als Mannigfaltigkeit von Singularitäten. Es scheint keine Einschreibung der Differenz, etwa als aristotelische Artdifferenz in den Begriff nötig zu sein.[34] Und „sind etwa die Wörter in manchen ästhetischen Systemen wahrhafte

---

27 Jacques Derrida, Die Stimme und das Phänomen, übers. v. Hans-Dieter Gondek, = es 2440, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, 72. Siehe den „Quellpunkt“ bei Edmund Husserl, Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, in: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, = Husserliana X, hg. v. Rudolf Boehm, Dordrecht: Springer 1966, 27f. Derrida verweist a.a.O., 85, auf das principium des absoluten Anfangs in: Edmund Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, = Husserliana III/1, hg. v. Karl Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff 1976, 51 (§ 24).

28 Jacques Derrida, a.a.O., 72f.

29 Jean-François Lyotard, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, übers. v. Marianne Kubaczek, Wolfgang Pircher, Otto Pfersmann u. Jean P. Dubost, hg. v. Wolfgang Pircher, = Theatro Machinarum 1 (1982), Nr.3/4, Kapitel 8

30 a.a.o., Kap. 10

31 Gilles Deleuze, Jean Hyppolite. Logik und Existenz, in: Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974, hg. v. David Lapoujade, übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, 18–23, 21.

32 Deleuze, Nietzsche, 212. Siehe auch den Versuch der Präzisierung dieses Fortpflanzens in der „Einleitung: Rhizom“ in: Gilles Deleuze/Félix Guattari, Kapitalismus und Schizophrenie. Tausend Plateaus, übers. v. Gabriele Ricke u. ronals Vouillé, hg. v. Günther Rösch, Berlin: Merve 1997, 11–42 und die Kritik von Hans-Dieter Klein, System/Systemtheorie, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, Bd. 2. O-Z, Hamburg: Felix Meiner 1999, 1581–1584, 1583, derzufolge „die Ablehnung des philosophischen Systems immer auf einer Theorie über die Strukturiertheit des universalen Zusammenhangs beruht“.

33 Gilles Deleuze, Differenz und Wiederholung, übers. v. Joseph Vogl, 2. Aufl., München: Wilhelm Fink 1997, 96

34 a.a.O, 46f.

Intensitäten, … so sind die Begriffe Intensitäten aus der Perspektive des philosophischen Systems."[35] Wenn Deleuze aufruft, von der epistemisch-politischen absolut(istisch)en Sphäre in die psychische Sphäre überzuwechseln, dann geht es um die Differenz in der Wiederholung und gegen die Wiederholung. Die Repräsentation wiederum, sofern systematisch – gegen sie ist der psychologische Akzent gemeint und dann aber auch die repraesentatio clara et confusa –, ist ein Widerspruch in sich, solange sie nicht durch die Differenz ersetzt und wiederholt wird. Das System muß wiederholt werden, damit es sich verändern und damit sich Differenz ergeben kann. Stärker noch ist die Wiederholbarkeit sprachlicher Schemata der Garant für das „System", gegen welches die wiederholten Ereignisse den Begriff verändern.[36] Damit wird mit Heidegger eine Differenzierung der Differenz, ein Für-Sich qua systemisches „Ansich als *Differenzierendes*, … *Sich-Unterscheidendes*" beabsichtigt.[37]

Auch *Derrida* zweitens knüpft an Heidegger an. Die *différance* ist als „das systematische Spiel der Differenzen, der Spuren von Differenzen, der Verräumlichung, mittels derer sich die Elemente aufeinander beziehen … systematische Produktion von Differenzen, *Produktion* eines Systems von Differenzen"[38], eine Verschiebung in die Spur, eine permanente Integrierung der ontologischen Differenz. Mit dieser „Falte der Wiederkehr … in der Gegenwart" wären „wir jenseits des absoluten Wissens (und seines ethischen, ästhetischen oder religiösen Systems) auf dem Weg … zu dem, von dem her seine Schließung verkündet und entschieden wird."[39] Daß nun „im entscheidenden Begriff der ontisch-ontologischen Differenz *nicht alles in einem Zug zu denken ist*", diese Aufteilung des Alles-auf-einmal oder Differenz ist unableitbar ursprünglich, ist *différance*. Sie „bezeichnet die Produktion des Differierens im doppelten Sinne dieses Wortes [différer – aufschieben/(von einander) verschieden sein]. Die ontisch-ontologische Differenz und ihr *Grund* [i. Orig. dt.] in der ‚Transzendenz des Daseins' … wären nicht absolut ursprünglich. Die *Differenz (différance) schlechthin wäre zwar ‚ursprünglicher', doch könnte man sie nicht mehr ‚Ursprung' und auch nicht ‚Grund' nennen."[40] Wenn sich nun mit „der Differenz zwischen wirklicher

---

35 Deleuze, Differenz und Wiederholung, a.a.O., 156

36 Manfred Frank, Was ist Neostrukturalismus?, = es 1203, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, 456, 476

37 155

38 Jacques Derrida, Semiologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Kristeva, übers. v. Dorothea Schmidt u. Astrid Wintersberger, in: Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, hg. v. Peter Engelmann, = UB 8668, Stuttgart: Ph. Reclam jr. 1990, 151, 153.

39 Jacques Derrida, Die Stimme und das Phänomen, übers. v. Hans-Dieter Gondek, = es 2440, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, 93, 138.

40 Jacques Derrida, Grammatologie, übers. v. Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler, = stw 417, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, 44. Die Umkreisung der „Transzendenz des Daseins" durch Derrida ist dem Anlauf Heideggers zu seiner Konzeption des Grundes gewidmet: in Vom Wesen des Grundes, Martin Heidegger, Vom Wesen des Grundes, 8. Aufl., Frankfurt am Main: V. Klostermann 1995, 16.

Gegenwart und Gegenwart der Repräsentation als *Vorstellung* … ein ganzes System von Differenzen in ein und dieselbe Dekonstruktion hineingezogen" findet[41], dann lässt das die Repräsentation nicht unberührt, speziell auch die Vorstellung im Theater, das sich von der Schrift des Theatertexts mit repräsentativer Sprache verabschiedet hat: „Das klassische Theater, das Theater des Schauspiels, war die Repräsentation all dieser Repräsentationen. Dieser Aufschub (*différance*), diese repräsentativen Bezüge und Relais entdehnen nun das Spiel des Signifikanten" auf dem Grund einer ursprünglichen Schrift des Unbewussten.[42] Somit wäre das damit angesprochene „Theater der Grausamkeit die Kunst der Differenz …<:> Reine Präsenz als reine Differenz."[43]

Wandelt sich historisch das System des Wissens-in-der-Geschichte zu einem „‚flachen' Netz von Forschungen", wie das drittens *Lyotard* diagnostiziert, dann wird auch die Erzählung in einem Kampf-Sprachspiel neuformiert, an dem Spieler mit anzuerkennenden Spielzügen teilnehmen. Das kann bis zur grundlegend unauflösbaren Meinungsverschiedenheit reichen, dem *Différend*, der mit der Paralogie durch die Delegitimierung ins Spiel kommt.[44] Dieses paradoxerweise grundlegende Vermögen sozusagen zweiter Ordnung ist unter anderem, mit Kant, ein Widerstreit von Einbildungskraft und Vernunft, das Vernunftgefühl des Erhabenen.[45] Ästhetisch ist damit nicht nur die Krise universell begründender philosophischer Systeme wie dasjenige Leibniz-Wolffs betroffen – in der sich die Repräsentation oder Vorstellung in Verstand, Vernunft und Einbildung teilen mag –, sondern auch der Ausgangspunkt der Grundlagenkrise in der Naturwissenschaft Ende des 19. Jahrhunderts benannt, dass nämlich formale und semantisch-syntaktische Systeme unabschließbar sind.[46] Doch die weiterhin versuchte Schließung des kognitiven Diskurses der Technowissenschaft verschließt auch den Zugang zum Sein. Es bleibt aber die sinnliche Gebung wichtiger als die rationale Rechtfertigung. Die Reflexion der Empfänglichkeit „für das Ereignis, dass Gegebenes ist", und zwar mit den Formen der dritten und schon ersten Kritik Kants und seiner ästhetischen Schemata bieten sich nun als eine „Kindheit des Denkens" in und vor der Argumentation an.[47]

---

41 Jacques Derrida, Die Stimme und das Phänomen, a.a.O., 72

42 Jacques Derrida, Die soufflierte Rede, in: Die Schrift und die Differenz, übers. v. Rodolphe Gasché, = stw 177, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, 259–301, 296 (294)

43 Jacques Derrida, Das Theater der Grausamkeit und die Geschlossenheit der Repräsentation, in: Die Schrift und die Differenz, übers. v. Rodolphe Gasché, = stw 177, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, 351–379, 375

44 Lyotard, Das postmoderne Wissen, a.a.O., 74, Kap. 3 und 14.

45 Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft, hg. v. Wilhelm Weischedel, = stw 57, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, B99, §27

46 Jean-François Lyotard, Grundlagenkrise, in: Neue Hefte für Philosophie 26 (= Argumentation in der Philosophie), 1986, 1–33, 1f.

47 a.a.O., 23, 13. Dabei stellt sich bereits Kants „Ästhetik ohne ‚Formen'", a.a.O, im Zeichen einer Grundlagenkrise dar, wenn die Ästhetik sich als irreversibel geteilt zeigt in acumen/Genauigkeitssinn für Differenzierungsschwellen und Witz/Geist/ingenium/Genie.

Eine solche Rezeptivität ist gerade angesichts der Krise der Grundlagen die Durchlässigkeit für ein „gestaltbildendes Plasma", für eine Gebung ohne Adressaten, für die Ent-Deckung des phyein, für die „unmittelbare Umsetzung des Zeit-Raums in der Affektion", angesichts deren Möglichkeit heute sich die „Grundlage der ‚Postmoderne' als … Mangel an ästhetischer Grundlage oder als ‚Unempfindsamkeit'" erweist.[48] Zugleich zwingt eine solche Ästhetik der Empfänglichkeit zum Widerstand oder Widerstreit gegen eine technoszientifische wie pragmatische Vereinnahmung des Zeit-Raums. Entsprechend ist das Erhabene formlos, negativ, ohne sensus communis, ein Gefühl der Ohnmacht, ein Streit zwischen Formen und Ideen, dem die Kunst der Avantgarde voll genügt.[49]

Gründlichkeit und Schlamperei

Alle drei Anläufe machen Sinn, wenn der Begriff der Differenz auf Heideggers Konzept des Grundes bezogen wird. Wenn Deleuze explizit an es anknüpft, dann weil im universellen Zu-Grunde-Gehen, das ein Zusammenfallen *und* ein Gründen ist, die Differenzierung einer immanenten empirischen Differenz schon die Wiederholung birgt. Für die Ästhetik ist hier wichtiger als die Mannigfaltigkeit der Singularitäten und Intensitäten, dass mit der Wiederholung des Systems oder systematischen Grundgedankens sich eine spezifische Differenz oder Neuerung ergibt: durch die Wiederholung von Leibniz/Wolff bei Baumgarten die ungeahnt grundlegende Funktion des *clara et confusa*, durch die Wiederholung von Humes Geschmackskritik die Differenz des Erhabenen bei Kant, durch die Wiederholung (der Wiederholung in anderen Bereichen) der Wicnckelmannschen Kunstgeschichte die philosophische Geschichte der Kunst bei Hegel. Dadurch ergeben sich jeweils grundlegend neue Begriffe.

Die Bodenlosigkeit der ontisch-ontologischen Differenz in der Transzendenz des Daseins als différance hat Derrida dazu geführt, eine *Produktion* eines Systems von Differenzen mit der permanenten Integrierung einer immer nur äußeren ontologischen Differenz anzunehmen. Das im Hintergrund bleibende System der Differenzen zwischen Präsenz und Repräsentation erlaubt, ja erzwingt, sich von einer Vorstellung auf der repräsentativen Bühne und von der repräsentativen Sprache des klassischen Theaters zu verabschieden – vorgeführt in einem Theater der Grausamkeit, das sich als Kunst der différance erweist. Différance heißt, wegzuschieben und derart einen je eigenen Raum finden, und heißt, aufzuschieben und dadurch etwas zeitigen. Mentalien sind „grundlegend" um das x („ästhetisch") verschoben, weil das Adjektiv „ästhetisch" wahrnehmungsbezogen auf das „nur" des gewissen Etwas, auf das Begleitende dessen verweist, was ohnehin perzeptuell ständig vollzogen wird. Die Pointe ist daher, dass nicht alles auch schön ist, aber alles ästhetisch ist oder – vorsichtiger gesprochen – sein kann.

---

[48] a.a.O., 22, 17, 31.
[49] a.a.O., 24, 26.

Es gibt mit der différance also auch eine ästhetische Welt des Mentalen, nicht nur eine Kunstwelt.[50]

Und Lyotard hat gegen die fehlgeschlagenen Grundlegungen des Systems des Wissens-in-der-Geschichte, der Naturwissenschaft und des kognitiven Diskurses der Technowissenschaften angesichts des postmodernen Mangels Empfindsamkeit ein neues Transzendieren des Dasein angestrebt. Mit einem neuen Zugang zum Sein in der wiederzuerlangenden Empfänglichkeit für das morphogenetische Plasma wird das Ereignis einer sinnlichen Gebung ohne Adressaten, eines Zeit-Raums in der Affektion umrissen. Dieses Grund- oder Bodenhaftung-Finden kann aber nur mit dem Vermögen des *Différends,* des Widerstreits gelingen, der in der Ästhetik zwischen Einbildungskraft und Vernunft als Gefühl eines Erhabenen gegeben ist, das sich in jeweils aktualisierten Konfigurationen kulturell präsentiert. Damit hat sich aber das Grundelement des Streits als tragfähiger Grundbegriff der Ästhetik ergeben, denn nun wächst der Disputation[51] ein anderes zu, womit die ästhetische Sphäre sich als Paradigma einer Streitkultur herausstellt. Damit vermöchte ein allfälliger ästhetischer Grundbegriff der Differenz wohl einen Beitrag zu leisten, der über den Bereich des Ästhetischen hinausreicht.

Denn das ist ja nicht zuletzt die Frage, die einer lexikalischen Behandlung als „ästhetischer Grundbegriff" allein widersteht: Sind ästhetische Grundbegriffe grundlegend für alle Bereiche des Wissens? Schon ist der Ausruf zu vernehmen: Bewahre! Aber nun schon ganz im Angriff muss gesagt werden: Ästhetische Grundbegriffe können auch der Grund dafür sein, dass eine gesunde Portion Schlamperei in die Philosophie kommt. Ästhetische Grundbegriffe haben noch vor ihrer disziplinären Zuweisung und Unterordnung unter die „Ästhetik" Anteil an philosophischer Maulwurfsarbeit, Subversion. Schlamperei ist sicher nicht weniger ästhetisch und fruchtbar als Gründlichkeit. Voraussetzung ist aber die Einteilung und Absteckung des Grundes für Begriffe. Dann kann auf Grenzüberschreitungen, mehr noch: Vermischungen gesetzt werden. Sie allein können nicht nur beanspruchen, ästhetisch, sondern auch produktiv zu sein. Wäre dann also „ästhetischer Grundbegriff" eine *contradictio in adjecto*? Mitnichten. Handeln wir auch noch „Vermischung" als Grundbegriff der Ästhetik ab! Und dann zu den ästhetischen Grundbegriffe als Grundbegriffen überhaupt: Es hat die Philosophie nicht nur durch die Ästhetik der poststrukturalistischen Philosophie eine grund(um)legende Arbeit erfahren. Auch das grundlegende Kapitel von Kants erster Kritik ist der Ästhetik gewidmet. Noch ist nicht ganz geklärt, ob diese erste, transzendentale Ästhetik Kants nicht auch ästhetisch ist. Aber das ist nicht zuletzt wieder eine Frage der Klärung ästhetischer Grundbegriffe.

---

[50] Arthur C. Danto, Die Kunstwelt, übers. v. Peter Mahr, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42 (1994), Nr. 5, 907–919.

[51] Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft, a.a.O., B231–260, §§ 55–59 (Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft).

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Historisch-Kritische Ausgabe, hg. im Auftrage der Schelling-Kommission, Reihe I: Werke

Band 9,1: System des transscendentalen Idealismus (1800), 344 Seiten,
Band 9,2: Editorischer Bericht, erklärender Bericht, Register, 260 Seiten,
hg. von Harald Korten und Paul Ziche.
frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2005.

Die *Historisch-Kritische Ausgabe* der Schriften von Schelling ist nun bei der Herausgabe der Reihe I: *Werke* mit einem umfangreichen Band 9 beim *System des transscendentalen Idealismus* (1800) angelangt, dem letzten und bedeutendsten Werk des jungen Schelling. Weil der Textband 9,1 mit 344 Seiten bereits recht umfangreich ist, haben sich die Herausgeber – ursprünglich noch unter der Federführung des inzwischen verstorbenen Hans Michael Baumgartner – diesmal entschlossen, die kommentierenden und erläuternden Berichte von Harald Korten und Paul Ziche in einem eigenen Teilband 9,2 mit 260 Seiten folgen zu lassen. Dies dient auch der leichteren Handhabung der sich auf den Originaltext beziehenden, reich mit Bezugszitaten von Kant, Fichte oder aus anderen Schriften von Schelling versehenen Anmerkungen der beiden Herausgeber.

Die Genese von Schellings *System des transscendentalen Idealismus* (1800), anknüpfend an seine „Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur" (1797–98) und hervorgegangen aus einer Vorlesungsreihe in seinen ersten drei Semestern als 23–24jähriger außerordentlicher Professor an der Universität Jena sowie in stetem Bezug zu seiner zweiter Vorlesungsreihe zum *System der Naturphilosophie* (1798–1800), wird von den Herausgebern detailliert in den Ausführungen „Zur Entstehungsgeschichte des Textes" nachgezeichnet. Es folgen gründlich recherchierte „Hinweise auf die frühe Rezeption" und erklärende Anmerkungen „Zur Anlage" des Werkes. Schon diese 60seitigen Darlegungen sind für die Heranführung an Schellings *System des transscendentalen Idealismus* äußerst hilfreich und erhellend, doch noch imponierender sind die 140seitigen, sich auf den Originaltext selbst beziehenden Erläuterungen, Kommentierungen und Nachweise von Bezugstellen von Kant, Reinhold, Fichte, Jacobi und Schelling, denen dann noch ein Anhang von klärenden Registern beigefügt ist. Eine insgesamt hervorragende Detailarbeit und editorische Leistung der Herausgeber und Kommentatoren Harald Korten und Paul Ziche.

Mit dem *System des transscendentalen Idealismus* schließt Schelling im Frühjahr 1800 die rasche Folge seiner Jugendschriften seit 1793 ab, die seit 1797 in einer gegenläufig aufeinander bezogenen Parallelität von Schriften zur Naturphilosophie und zum transzendentalen Idealismus bestehen. Doch weiß Schelling, als er ab Herbst 1799 bis Frühjahr 1800 am *System*

des transscendentalen Idealismus schreibt, noch nicht, dass dieses Werk die Periode seiner frühen Schriften in faszinierender Weise abschließen wird. Im Gegenteil, in der „Einleitung" zum *System des transscendentalen Idealismus* begründet er erstmals die gegenläufige Parallelität von Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie – unter Vorrang der letzteren –, durch die der gestufte systematische Zusammenhang aller Bewusstseinsinhalte – von der theoretischen Naturerfahrung, über die praktische Geschichtserfahrung, bis hin zur ästhetischen Erfahrung der Kunst – in seinen Bedingungen der Möglichkeit aus ein und demselben Selbstbewusstsein konstituiert wird.

Seiner Selbsteinschätzung nach – aber auch in den Augen vieler seiner Zeitgenossen und Nachfolger – gelingt es Schelling damit erstmals, das Kantische Projekt der drei Kritiken in einem einheitlichen Gesamtzusammenhang transzendentaler Selbstreflexion des Geistes systematisch zu entwickeln. Gleichzeitig ist jedoch für Schelling in dieser Jugendphase – wie schon für Kant selbst – die Transzendentalphilosophie nicht die ganze Philosophie, sondern nur die Konstitutionsgeschichte des Bewusstseins. Ihr steht die konstituierte Wirklichkeit gegenüber, die Schelling in dieser frühen Epoche nur als sich selbst produzierende Natur thematisiert, d. h. ohne auch noch auf die Geschichte und die Thematisierung des Absoluten einzugehen.

Diese durch das Bewusstsein konstituierte Wirklichkeit der Natur ist für Schelling jedoch nicht wie bei Fichte ein aus dem Bewusstsein abgeleitetes rein objektives Nicht-Ich, sondern eine Wirklichkeit, die als Wirklichkeit aus sich selbst bestimmt ist, wie dies Kant – wenn auch auf die reflektierende Urteilskraft begrenzt – bereits in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) umrissen hatte. Denn – so betont Schelling schon 1797 in der „Allgemeinen Übersicht der neuesten philosophischen Literatur" – wo immer wir uns unseres Daseins selbst gewiss werden, finden wir uns auch schon gleichursprünglich der Gewissheit des Daseins der wirklichen Dinge konfrontiert. Gerade diese doppelte, unauflöslich aufeinander bezogene Daseinsgewissheit gilt es – wie Schelling in noch unausgesprochenem Gegensatz zu Fichte ausführt – transzendentalphilosophisch zu erklären.

Bei der Rede von der „Parallelität" von transzendentalem Selbstbewusstsein und wirklicher Natur müssen wir allerdings unterscheiden in welchen Bezügen Schelling innerhalb des *System des transscendentalen Idealismus* davon spricht – eine Differenzierung, die den meisten Rezipienten, ja selbst Hegel in seiner Darstellung *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801) verborgen geblieben ist. Zum einen ist es die parallele transzendentale Konstitution des sich selbst erfahrenden Bewusstseins und des erfahrenen Gegenüber der wirklichen Natur, die innerhalb ein und derselben transzendentalen Konstitutionsgeschichte des absoluten Geistes unseres Selbstbewusstseins unabdingbar aufeinander bezogen hervorgebracht werden. Zum anderen gilt es die gegenläufige Parallelität der Transzendentalphilosophie mit ihrer transzendentalen Konstitutionsgeschichte des Bewusstseins einerseits und andererseits der Naturphilosophie als Konstitution der Natur aus sich selbst zu bedenken. Denn zum einen kommt die stufenweise transzendentale Selbstvergegen-

ständlichung des Bewusstseins und ihrer Erfahrungsinhalte – jedenfalls in ihrem theoretischen Teil – bei der Konstitution der Erfahrung der wirklichen Natur an, während gegenläufig dazu die Naturphilosophie bei der Natur als Wirklichkeit aus sich selbst beginnt und nun stufenweise über Materie, Licht, Organismus bis zum aus dem Naturprozess hervortretenden Bewusstsein vordringt – wie Schelling in der „Einleitung" des *System des transscendentalen Idealismus* darlegt.

Ohne Zweifel liegt in diesem *System des transscendentalen Idealismus* eine der faszinierendsten Weiterentwicklungen der Transzendentalphilosophie über Kant und Fichte hinaus vor, die sieben Jahre später durch Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* (1807) nochmals weitergetrieben, jedoch zugleich aus der Transzendentalphilosophie heraus geführt wird, was nicht ganz ohne thematische Verluste gelingt – worauf aber hier nicht näher eingegangen werden kann. Das Faszinierende und Neue von Schellings *System des transscendentalen Idealismus* wurde auch in den ersten Rezensionen und Stellungnahmen von 1800 bis 1805 – teilweise emphatisch, wie beispielsweise von Henrik Steffens, teilweise polemisch, wie beispielsweise von Friedrich Nicolai – wahrgenommen, wie Harald Korten und Paul Ziche in ihrer Besprechung der ersten Rezensionen pointiert und spannend darlegen.

Nun vollzieht Schelling unmittelbar nach dem Erscheinen des *System des transscendentalen Idealismus* eine Wendung seiner philosophischen Position, die zu einem absoluten System der Philosophie hinführt, welches Schelling dann ab Ende 1800 auszuarbeiten beginnt. Dieses System wird meist abgekürzt *Identitätssystem* genannt, da es nicht mehr vom Selbstbewusstsein, sondern von der absoluten Identität von Vernunft und Wirklichkeit ausgeht und stufenweise die ganze Wirklichkeit der Natur, der Geschichte und der Thematisierung des Absoluten in Kunst, Religion und Philosophie umfasst – dieses Konzept eines absoluten Systems der Philosophie wird auch von Hegel ab 1801 mitgetragen, nur gehen die beiden Freunde nach anfänglich gemeinsam begonnenen Projekten schon bald getrennte Wege, die schließlich in eine grundsätzliche Gegnerschaft hineinmünden.

Die ersten Anzeichen von Schellings Wende zum absoluten System finden sich bereits in der im Sommer 1800 erscheinenden *Allgemeinen Deduction des dynamischen Processes*, in der Schelling erstmals ausdrücklich vom Vorrang der Naturphilosophie vor der Bewusstseinsphilosophie spricht. Knapp drei Monate später entwirft Schelling dann im kontroversen Briefwechsel mit Fichte die Konturen seines *Identitätssystems* mit deren Grundlegung und Ausarbeitung er Ende 1800 beginnt. In seinem Brief an Fichte vom 19. November 1800 gibt Schelling zum erstenmal zu erkennen, dass ihm die Transzendentalphilosophie – oder wie Fichte sie nennt: die *Wissenschaftslehre* – nun nicht mehr der tragende Ausgangspunkt der Philosophie, sondern nur noch die „Propädeutik zur Philosophie" ist. Schelling stuft also ein halbes Jahr nach dem Erscheinen seines *System des transscendentalen Idealismus* dieses zu einer propädeutischen Hinführung zum wahren System der Philosophie herab, das nun nicht mehr in einer gegenläufigen Parallelführung von Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie besteht, sondern eine mit der Naturphilosophie be-

ginnende alleinige Vernunft- und Wirklichkeitsphilosophie darstellt. Schelling erklärt also bereits Ende 1800 sein *System des transscendentalen Idealismus* ausdrücklich zu dem, was Hegel sieben Jahre später mit seiner *Phänomenologie des Geistes* (1807) intendierte: sie ist nur Hinführung zum absoluten System der Philosophie.

Diese Wende in Schellings Systemkonzept im Laufe des Jahres 1800 bereitete nicht nur den ersten Rezensenten sowie Fichte größte Schwierigkeiten, wie Harald Korten und Paul Ziche sehr schön herausarbeiten, sondern auch diesen selbst, da sie für die Phase der *Identitätsphilosophie* – wie Hegel auch – nicht klar unterscheiden zwischen der Transzendentalphilosophie als Propädeutik und den Inhalten der Transzendentalphilosophie – Erkennen, Handeln, Gestalten–, die nun im zweiten Teil des Systems der Wirklichkeitsphilosophie als menschheitsgeschichtliche Potenzen aufgenommen werden. Entschuldigend ist ihnen jedoch zuzugestehen, dass Schelling selbst – auch terminologisch – sich oftmals nicht klar genug ausspricht, ja eigentlich erst 30 später in seiner Vorlesung *Zur Geschichte zur neueren Philosophie* (1827) – als er längst schon wieder über seine *Identitätsphilosophie* hinausgelangt war – in ausdrücklicher Gegnerschaft zu Hegel die Intensionen seiner vorhergehenden philosophischen Entwicklung expliziert.

Durch dieses Ineinander und Durcheinander der Interpretation des *System des transscendentalen Idealismus* und der *Identitätsphilosophie*, wie es gerade auch bei Fichte zum Ausdruck kommt, geht sowohl der Eigenwert des *System des transscendentalen Idealismus* innerhalb der Entwicklungsgeschichte der Transzendentalphilosophie als auch ihre – auch für Schellings spätere Entwicklung – bleibende propädeutische Relevanz allzu rasch verloren, und zwar nicht nur in der unmittelbar folgenden philosophischen Diskussion – wie Harald Korten und Paul Ziche prägnant aufzeigen –, sondern auch in der Rezeption dieses Werkes von Schelling bis heute. Es gibt nur ganz wendige Arbeiten die Schellings *System des transscendentalen Idealismus* (1800), mit den drei Kritiken Kants (1781–1790), Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95) und Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807) in eine umfassende Gedankenentwicklung stellen oder auch nur einzelne dieser Werke untereinander in einen systematischen Vergleich bringen.

In ihrem Bericht „Zur Anlage“ des Werkes gehen Harald Korten und Paul Ziche in Anlehnung an die Rezeptionsgeschichte auf zwei der drei Themenstellungen des *System des transscendentalen Idealismus* näher ein: auf die Konstitution der Naturerfahrung und auf die ästhetische Erfahrung und Produktion. Leider tritt dadurch das mittlere Thema des *System des transscendentalen Idealismus*: die praktische Philosophie mit der Konstitution von Freiheit, Recht und Geschichte allzusehr in den Hintergrund, obwohl gerade dieser Teil die systematisch ausführlichste Darlegung Schellings zur praktischen Philosophie enthält. Natürlich können Harald Korten und Paul Ziche sich darauf berufen, dass sie keine eigenen Kommentare zu Schellings *System des transscendentalen Idealismus* zu geben, sondern die ersten Rezensionen zu besprechen haben, die allesamt nur ganz am Rande auf diesen Teil transzendentaler Konstitutionsgeschichte verweisen. Trotzdem wäre ein ausdrücklicher Hinweis darauf recht sinnvoll gewesen, dass hier

eine bis heute bestehende Lücke in der Rezeptionsgeschichte dieses so grandiosen Frühwerks von Schelling besteht.

Insgesamt ist es für die weitere Schelling-Forschung erfreulich, dass nun auch dieses markant herausragende Frühwerk von Schelling *System des transscendentalen Idealismus* in einer mustergültigen Edition der Erstausgabe mit reicher Kommentierung, hilfreichen Erläuterungen und ausführlichen Registern bearbeitet und herausgegeben von Harald Korten und Paul Ziche vorgelegt werden konnte.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Kassel)

Thomas Bach / Olaf Breidbach (Hg.), Naturphilosophie nach Schelling (Schellingiana 17)

frommann-holzboog Stuttgart-Bad Cannstatt 2005, 836 Seiten.

1994 erschien im Rahmen der *Historisch-kritischen Ausgabe* von F.W.J. Schellings Schriften der voluminöse Ergänzungsband zu Schellings Naturphilosophie, in dem Manfred Durner, Francesco Moiso und Jörg Jantzen ihre umfassenden Studien zur naturwissenschaftlichen Diskussion um die Jahrhundertwende vom 18. zum 19. Jahrhundert vorlegten. Schon damals verwunderte, dass diese akribischen und verdienstvollen Untersuchungen, die die Einbettung von Schellings Naturphilosophie in die Diskussion seiner Zeit darzulegen versuchten, den Editionsprinzipien gemäß, mit keinem Wort auf Schelling selbst oder den Bezügen zu Schelling eingingen, aber auch die Naturforschungen J. W. Goethes, die Naturstudien A. von Humboldts sowie die Naturphilosophie G. F. W. Hegels übergingen (siehe meine Besprechung im *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXVIII, 209 ff.).

Nun legen Thomas Bach und Olaf Breidbach die Ergebnisse eines langjährigen Forschungsprojektes vor, in denen sie zusammen mit einer Reihe renommierter Philosophen und Wissenschaftshistorikern die naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Diskussionen „nach Schelling" behandeln, wobei aber wiederum die Naturphilosophie Schellings selbst, aber ebenso auch Goethe, Hegel und A. v. Humboldt ausgeklammert bleiben. Immerhin werden ausdrückliche Bezugnahmen auf Schelling – Schüler- und Gegnerschaften – biographisch und teilweise auch systematisch angemerkt. Das „nach Schelling" verstehen die Editoren ausdrücklich als „historisch und systematisch", aber eigentlich handelt es sich bei gut der Hälfte der ausgewählten und dargestellten Naturwissenschaftlern und Naturphilosophen um Zeitgenossen Schellings, die – wie Franz von Baader, Novalis (Friedrich von Hardenberg), Adolph Karl August von Eschenmayer – ebenso auf

Schelling, wie er auf sie gewirkt hat. Doch ist diese Anmerkung nur der ungenauen Titelgebung geschuldet, richtiger wäre: „Naturphilosophie um und nach Schelling".

Der vorliegende Band *Naturphilosophie* (um und) *nach Schelling* möchte – wie die Herausgeber im Vorwort schreiben – unterstreichen, dass der in der Naturwissenschaftsgeschichtsschreibung oftmals herausgestellte Bruch zwischen Naturphilosophie als einer auf Schelling zurückgehenden Sackgasse der Wissenschaftsentwicklung und der Anfang des 19. Jahrhunderts beginnenden reinen Naturwissenschaft so radikal gar nicht war, vielmehr durchziehen naturphilosophische Fragestellungen auch die Schriften der „reinen" Naturwissenschaftler bis ins 19. Jahrhundert hinein und auch noch weiter ins 20. Jahrhundert, wie die Herausgeber zu Recht anmerken, und die Naturphilosophen orientieren sich zum überwiegenden Teil unübersehbar an der aktuellen Naturforschung. Um dies an der naturphilosophischen und naturwissenschaftlichen Diskussion um und nach 1800 darzulegen, wurden im vorliegenden Band 29 Autoren ausgewählt und biographisch sowie von ihren je eigenen Forschungen und philosophischen Reflexionen her vorgestellt. Daraus ist ein instruktives Handbuch und Nachschlagewerk zur deutschen Naturforschung und Naturphilosophie um und nach 1800 geworden – in dem eben nur Schelling und Hegel, Goethe und A. v. Humboldt fehlen, da die Herausgeber davon ausgehen, dass denen, die das Buch nachschlagend zur Hand nehmen diese Naturphilosophen und Naturforscher sowieso vertraut sein müssen.

Ausdrücklich wollen sich die Herausgeber jeder Interpretation oder Vorgabe von systematischen Bündelungen oder Hinweise auf Traditionslinien enthalten. Der Leser des vorliegenden Handbuchs soll selber – falls er es nicht vorher schon von irgendwoher weiß – durch die Lektüre der 29 Einzelbeiträge herausfinden, ob es sich um einen Zeitgenossen handelt, mit dem sich Schelling oder der sich mit Schelling auseinandergesetzt hat (Baader, Eschenmayer, Novalis, Steffens u. a.), ob der Naturforscher ein ausgesprochener oder geheimer Schüler von Schelling war (Oken, Carus, Ritter, Troxler u. a.) oder ob er sich als ein erklärter oder versteckter Gegner von Schelling verstand (Fries, Schopenhauer, Schleiden, Apelt u. a.). Um ja keine Orientierungsvorgaben zu machen und die Suchspannung zu erhöhen, werden die behandelten Autoren nicht historisch, sondern wie in einem Lexikon alphabetisch gereiht.

Trotz meiner Kritik an dieser Art von Handbucheditionen, die bescheiden zurücktretend sich jeglicher interpretativen Vorgabe zu enthalten versucht, muss ich gestehen, dass ich froh bin dieses Nachschlagewerk zu haben, denn die einzelnen Beiträge sind jeweils in sich sehr informativ, Überblick gebend und auf die einzelnen Autoren bezogen anregend. Man vermisst jedoch den durch den Titel versprochenen Bezug zur Naturphilosophie Schellings, nicht nur im enthaltsamen Vorwort der Herausgeber, sondern auch in den Einzelbeiträgen. Denn kann man Schellings Naturphilosophie – noch dazu, wenn sie selber gar nicht zu Wort kommt – einfach so einreihen in die naturwissenschaftliche Geschichtsschreibung? Käme es nicht vielmehr darauf an, das andere Anliegen der Naturphilosophie Schellings – und das jeweils wie-

derum andere Anliegen Hegels und Goethes – herauszustellen, um dadurch die bis heute bleibende Herausforderung einer von der Naturwissenschaft unabhängigen Naturphilosophie unterstreichen zu können? Vielleicht gelingt es dem Beitrag von Gabriele Rommel zu „Novalis (Friedrich von Hardenberg)“ am besten, sich von dem allgemeinen Vorurteil, dass alles in die Naturwissenschaft aufgehen muss, zu lösen und den wiederum anders gearteten Eigenwert einer ästhetisch inspirierten Naturbetrachtung herauszustellen.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Kassel)

Paul Cobben / Paul Cruysberghs / Peter Jonkers / Lu de Vos (Hg.), Hegel-Lexikon

Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, 552 Seiten.

Der interessierte Leser findet hier kompakt in einem Band Informationen und Interpretationen zu Hegels Leben und Wirken, zu seinen Werken und zu wichtigen Begriffen seiner Philosophie. Nachdem das in den 1930er Jahren erschienene mehrbändige Hegel-Lexikon von Hermann Glockner (überarb. Neuaufl. Stuttgart 1957) vom heutigen Stand der Hegel-Forschung her als überholt gelten muß und das ebenfalls in der Bibliographie des vorliegenden Lexikons erwähnte *A Hegel Dictionary* (Hrsg. M. Inwood, Oxford / Cambridge 1992) in englischer Sprache verfaßt ist, stellt das vorliegende Buch insofern ein Novum dar. Von der *Wissenschaftlichen Buchgesellschaft* herausgegeben, wendet es sich zweifellos an ein breiteres interessiertes Publikum, aber auch der versierte Hegelforscher wird namentlich von dem Verzeichnis aller Werke und Vorlesungen Hegels (Kapitel V, 519–527) sowie von der Bibliographie (529–547), die vor allem neuere und neueste deutsch-, englisch- und französischsprachige Monographien zu Hegel erfaßt, profitieren. Was die nach Werken und Themenbereichen gegliederte Bibliographie anbelangt, kommt es allerdings dadurch, daß sich schon im Anschluß an eine „Werkbiographie“ (Kapitel I, 11–27) sowie am Ende eines jeden der vierzehn „Werklemmata“ (Kapitel II, 31–112) bibliographische Angaben finden, zu weitgehenden Überschneidungen hinsichtlich der genannten Titel. Nach welchem Kriterium einzelne Arbeiten entweder nur in Kapitel I bzw. II oder aber nur in der abschließenden Bibliographie angeführt sind, ist nicht ersichtlich. Keine weiterführenden Hinweise auf Literatur gibt es im alphabetischen Verzeichnis der Begriffe (Kapitel III, 113–512), das mit seinen ca. 400 Seiten den Hauptteil des

Lexikons ausmacht. Hier hätte man ohne allzu großen Raumbedarf auf Arbeiten, die genau den in dem jeweiligen Artikel auseinandergesetzten Begriff zum Titel bzw. vorrangigen Thema haben, verweisen können – etwa (um ein Beispiel zu geben) zum Begriff „Äther" auf Stefan Büttner, *Von der ‚Chora' zum Äther. Rezeption und Transformation des platonischen Chorakonzepts in Hegels Jenaer Naturphilosophie*, in: Klaus Vieweg (Hrsg.), Hegels Jenaer Naturphilosophie, München 1998, 107–127.

Die vier niederländisch-flämischen Herausgeber stellen ihrer eigenen Bezeichnung nach die „Kernredaktion" (7) des Lexikons dar und zeichnen auch für ca. die Hälfte aller Artikel verantwortlich. Insgesamt haben an dem Lexikon 47 AutorInnen mitgewirkt, wobei auch über die „Kernredakteure" hinaus ein hoher Anteil an niederländischen und belgischen AutorInnen (insgesamt 15) und selbstredend ein hoher bundesdeutscher Anteil (22 AutorInnen; davon alleine sieben aus Jena) besteht. Wien ist mit dem Artikel „Wärme" von Thomas Posch vertreten.

Die schon angesprochene Werkbiographie (verfaßt von Paul Cobben) gibt einen nach Wirkungsstätten gegliederten Überblick über Hegels Lebenslauf und akademisches Wirken und stützt sich auf Terry Pinkards 780 Seiten starke Biographie (T. Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge 2000). Sie sieht in Hegel bereits von seinen Anfängen an einen „Ausbilder des Volkes, der die kritische Vernunft nicht gegen die Tradition ausspielt." (11) Völlig unausgeführt und unklar bleibt die sicherlich kontroversielle Hypothese, wonach Hegels zweiter Jenaer Systementwurf aus 1804/05 aus dem folgenden Grund mit dem Erreichen des Organischen abgebrochen sei: „Vielleicht sieht Hegel ein, dass sein Projekt misslingen musste, weil die Entwicklung nur zum sittlichen Geist eines *besonderen* Volkes führen kann. Doch weshalb sollte ein besonderes Volk maßgebend für das geistige Leben überhaupt sein?" (14) Abgesehen davon, daß an dieser Stelle ein näherer Literaturverweis hilfreich gewesen wäre, wird diese von Terry Pinkard übernommene Mutmaßung auch in dessen Ausführungen nicht klar begründet: Warum sollte ein auf *Logik*, *Metaphysik* und *Naturphilosophie* folgender Schlußteil, bloß weil er „all the conditions under which each of the prior divisions were themselves necessary" enthalten müßte, zur Folge haben, daß „metyphysics, even the whole of logic, would be relative to a particular „people's" intuition of the „absolute""? (T. Pinkard, a.a.O., 188) Hier scheint mir eher Hegels noch nicht ausgearbeitete selbstbezügliche Negativität des *Wesens* verantwortlich für den Abbruch dieses Manuskripts zu sein, indem ohne dessen Vermittlung (letztlich als *absolute Methode*) eine „self-contained (…) final section" (ebd.) gar nicht möglich wird. (Vgl. auch Franz Ungler, *Das Wesen in der Jenaer Zeit Hegels*, in: D. Henrich, K. Düsing (Hrsg.), Hegel in Jena, Bonn 1980 (= Hegel-Studien/Beiheft 20), 157–180.) Daß Hegels Unterkunftgeberin Christiana Charlotte Johanna Burkhardt, die Mutter von Hegels unehelichem ersten Sohn, zunächst als „Christiana Burkhardt" (15) tituliert wird und eine Seite später als „Johanna Burkhardt" (16), wird dem Fachphilosophen dagegen kaum aufstoßen. Was zuletzt die politische Situation im Berlin der 1820er Jahre anbelangt, so wird Hegel trotz mancher Zugeständnisse eindeutig als Reformer und nicht als Reaktionär dargestellt.

Kapitel II („Werke“) enthält 14 überblicksartige Darstellungen der wichtigsten Werke Hegels bzw. Systemteile seiner Philosophie. Der Bogen spannt sich von den Jugendschriften über die Jenaer kritischen Schriften und die Jenaer Systementwürfe bis zur Enzyklopädie und enthält auch eigene Sektionen zu den in Vorlesungen näher dargelegten Systemteilen. Die von verschiedenen Autoren verfaßten Zusammenfassungen arbeiten teils unter einer entwicklungsgeschichtlichen Perspektive entscheidende Motive des hegelschen Denkens heraus (hier überzeugen vor allem die Darstellungen zu den frühen Schriften sowie zu den Jenaer kritischen Schriften), teils geben sie mehr nur eine Inhaltsangabe einzelner Werke bzw. Vorlesungen. Ausgezeichnet ist auch Paul Cruysberghs Kurzdarstellung der hegelschen Naturphilosophie (62–67), die herausarbeitet, daß Hegel den empirischen Naturwissenschaften keineswegs feindselig gegenüberstand, sondern vielmehr *deren* ‚schlecht-metaphysische‘ Annahmen aufdecken will. (Zum Verweis auf F. Nicolin auf S.64 findet sich allerdings keine vom Leser erwartete Literaturangabe – weder im Anschluß an den Beitrag noch 538f. Hier wäre eine größere Sorgfalt der Herausgeber bzw. des Verlags wünschenswert gewesen.) – Als den Lesefluß störend mag besonders in diesem Abschnitt die durchgängige Verwendung mancher Siglen empfunden werden: An einer Stelle wie: „Aufgrund dieses Anspruchs [nämlich die kantische Philosophie auf die Gegenwart anzuwenden, W.G.] hatte er [Hegel, W.G.] 1795 ein *LJ* geschrieben, das den Begründer des Christentums als einen hervorragenden Menschen abbildete, der wahrscheinlich im Einklang mit dem kategorischen Imperativ der kantischen Moral gelebt hatte.“ (33), hätte man getrost *Leben Jesu* ausschreiben können, anstatt den für einen Moment rätselnden Leser, der erst aus dem Nachfolgenden zu rekonstruieren vermag, welches Werk hier gemeint ist, auf das Siglenverzeichnis gegen Ende des Lexikons zu verweisen. Und wenn der „Keim der hegelschen Dialektik (…) von mehreren Kommentatoren im berühmten *Syst* erblickt“ wird, dessen These, das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung, „im Einklang mit der späteren *Dif* (…) steht“ (37), wird man einem mit der Hegelforschung wenig vertrauten breiteren Leserpublikum kaum entgegenkommen.

Was das alphabetische Verzeichnis wichtiger Begriffe von A wie „Ableitung“ bis „Zufälligkeit“ anbelangt, so sind die AutorInnen vielfach so verfahren, daß einzelne Bedeutungsnuancen des jeweiligen Begriffes festgemacht und voneinander abgehoben werden – Bedeutungsfelder, wie sie oftmals Hegels Entwicklungsgang widerspiegeln oder auch unterschiedlichen Systemteilen entsprechen. Wie generell in der Hegelforschung, liegt das Schwergewicht oft aber nur auf dem ‚reifen‘ Hegel der Enzyklopädie bzw. der berliner Vorlesungen: Während etwa Lu de Vos in vielen seiner 36 Beiträge zu einzelnen Begriffen der hegelschen Philosophie zumindest am Ende einen kurzen Blick auf die Jenaer Zeit wirft, vermißt man bei manchen Beiträgen jedweden Bezug auf die *Phänomenologie des Geistes* – so etwa zur „Erscheinung“ (erscheinendes Wissen, Kraft und Verstand), zu „Geschlechtsverhältnis“ (sittliche Welt, sittliche Handlung), „Gestalt“ (Gestalten des Bewußtseins), „Pflicht“ (moralische Weltanschauung, Gewissen) oder „Sprache“ (als Dasein des Geistes). Manchen Abschnitten

der *Phänomenologie des Geistes* sind allerdings eigene Artikel gewidmet. Der kurze Beitrag „Lust und Notwendigkeit" (Ad Verbrugge) stellt hierbei leider eine allzu textnahe Paraphrase dar, die etliche markante hegelsche Formulierungen übernimmt, ohne sie als Zitate auszuweisen. – Eine besondere Herausforderung liegt sicherlich darin, Begriffe der *Logik* allgemein verständlich und dennoch sachlich adäquat darzustellen: Dies ist Ock-Kyoung Kim in seinen Beiträgen zu Begriffen der Wesenslogik sehr gut gelungen. Der Artikel „Schluss" (Friederike Schick) hätte sich über eine Interpretation der Schlußlehre der *Wissenschaft der Logik* hinaus um eine Interpretation des bekannten Diktums, wonach *alles Vernünftige ein Schluß* sei, ergänzen lassen, sowie um wichtige Schlußfiguren in *Phänomenologie des Geistes* und *System*, zumindest aber um die ‚Systemschlüsse' des absoluten Geistes. Was den Artikel „Sein" und mit ihm die logische Anfangsproblematik anbelangt, wird man Anton Friedrich Kochs Interpretation, *Sein* sei „durch Abstraktion von allen Bestimmungen gewöhnlicher Sachen und Sachverhalte gewonnen" (401), sicher nur als didaktische ‚Krücke' lesen können, sind doch Sein und Nichts „die reinen Abstractionen" (GW 21, 72) und nicht Abstraktionen *von* etwas.

Ein an das alphabetische Verzeichnis der Begriffe anschließender Index enthält (wie in vielen Lexika üblich) auch Begriffe, denen kein eigener Beitrag gewidmet ist, die aber im Rahmen eines anderen Beitrags mit abgehandelt werden. Es folgt das schon genannte vollständige Verzeichnis von Hegels Arbeiten und Vorlesungen. Eine recht ausführliche Bibliographie sowie eine Liste der AutorInnen mit Angabe der von ihnen verfaßten Beiträge beschließen dieses durchaus ambitionierte Projekt.

Wilfried Grießer (Wien)

Renate Wahsner, **Der Widerstreit von *Mechanismus* und *Organismus*. Kant und Hegel im Widerstreit um das neuzeitliche Denkprinzip und den Status der Naturwissenschaft.**

Guido Pressler Verlag, Wiesbaden 2006. 314 Seiten (= Schriften zur Wissenschaftsgeschichte, hg. von Armin Geus und Guido Pressler, Bd. XXIII).

Renate Wahsner, die seit 1995 am Berliner Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte arbeitet, ist durch eine große Zahl von Aufsätzen und eine Reihe von Buchpublikationen zu Hegels Naturphilosophie, zu epistemologischen Fragen der klassischen und nachklassischen Physik und zum mechanistischen Weltbild hervorgetreten. Dazu zählen unter anderem die

mit Horst-Heino von Borzeszkowski verfassten Monographien *Physikalischer Dualismus und Dialektischer Widerspruch* (Darmstadt 1989) und *Die Wirklichkeit der Physik* (Frankfurt am Main et al. 1992), die in der Reihe *Hegeliana* erschienenen Bände *Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie* (ebd. 1995) sowie *Hegel und das mechanistische Weltbild* (ebd. 2005; vgl. dazu die Rezension von W. Grießer, Wiener Jahrbuch für Philosophie, Bd. 37, S. 250ff.), aber auch der bisher von Wissenschaftstheoretikern noch zu wenig rezipierte Briefwechsel mit Paul Lorenzen: *Messung als Begründung oder Vermittlung?* (Sankt Augustin 1995).

Vorliegendes Buch über den „Widerstreit von *Mechanismus* und *Organismus*" baut auf den in den zitierten Schriften und andernorts von Frau Wahsner dargestellten Thesen auf. Es behandelt, wie schon der Titel sagt, die Bedeutung der organismischen im Unterschied zur mechanistischen Betrachtung der Natur, und zwar im Blick auf Kants und Hegels Philosophie.

Eine bestimmte Variante der organismischen – die teleologische – Naturbetrachtung war bekanntlich bereits von Aristoteles in extenso durchgeführt worden. Die neuzeitliche Naturwissenschaft brachte jedoch zunächst eine Übermacht des mechanistischen Weltbildes – besonders vom 17. bis ins 19. Jahrhundert – mit sich. Jenem Weltbild wurde im weiteren Verlaufe der Wissenschafts- und Philosophiegeschichte als Gegenpol wiederum die Betrachtung der Welt unter der Form des Organismus entgegengesetzt – in der Hoffnung, dadurch die Mängel des Mechanizismus aufheben zu können. Der Übergang von einem Weltbild des Mechanismus zu einem des Organismus wurde somit als philosophischer Fortschritt angesehen. Der Zeitpunkt eines derartigen Paradigmenwechsels wird unterschiedlich angesetzt. So wird er einmal mit der Entwicklung der Sinnesphysiologie im 19. Jahrhundert, ein anderes Mal mit der Ausgestaltung der Genetik in den letzten Jahrzehnten oder noch ganz anders datiert. Zwar gibt es auch gegenläufige Tendenzen (man könnte sie neomechanizistische nennen), doch haben diese die allgemeine Auffassung bislang nicht verändern können.

In der vorliegenden Monographie wird näherhin der Widerstreit zwischen *Mechanismus* und *Organismus* bei der erkenntnistheoretischen Fundierung und philosophischen Verarbeitung der neuzeitlichen Naturwissenschaft untersucht. Im wesentlichen ausgehend von der in der Neuzeit erstmaligen Begründung des *Organismus* als Denkprinzip durch Kant und dessen Versuch, dieses Prinzip als eines zu verstehen, das den *Mechanismus* nicht ablöst, sondern ergänzt, wird analysiert:

1. inwiefern in beiden Prinzipien die Denkweise der neuzeitlichen Naturwissenschaft zum Ausdruck kommt;
2. wie Hegel – insbesondere durch seinen Begriff des Werkzeugs als Mittel (oder des Mittels als Werkzeug) – Kants Bestimmung des Verhältnisses von *Mechanismus* und *Organismus* bzw. dessen Begriff des teleologischen *Technizismus* rezipiert und umgestaltet hat;
3. wie die in Newtons Mechanik nachweisbare *techné*-Komponente von der klassischen deutschen Naturphilosophie reflektiert wurde.

In der neueren Kant-Literatur werden unter systematischem Gesichtspunkt im wesentlichen drei Lösungsvorschläge zum *Mechanismus-Organismus*-Problem gemacht: Zum *einen* wird vorgeschlagen, den Widerstreit zwischen der generellen Notwendigkeit einer rein mechanischen Erklärungsart und deren partikulärer Unmöglichkeit so aufzulösen, dass man die Behauptung aufstellt, wir könnten eben *nur das erkennen*, was mechanistisch beurteilbar sei. Zum *anderen* wird die Begründung eines *neuen Mechanismus-Begriffs* für notwendig erachtet. Wahsner legt dar, dass beide Vorschläge eine teilweise akzeptable Lösung enthielten, dass diese sich aber aufhebe, da der Begriff *Mechanismus* – sowohl der (seinerzeitige wie heutige) landläufige als auch der des Kantschen Bewusstseins – revidiert werden müsse, was in der Konsequenz dann auch das Verhältnis *Mechanismus – Organismus* verändere. Der Hauptpunkt ist dabei Wahsners in o.g. Schriften umfangreich exponierte These einer Nichtidentität der Naturwissenschaft *Mechanik* mit dem mechanistischen Weltbild. Unter dieser Voraussetzung bleibt als *dritter* Lösungsvorschlag nur der, Kants *Mechanismus-Organismus*-Problem unter dem Aspekt des *Verhältnisses von allgemeinen und besonderen Naturgesetzen* zu diskutieren. Dies wird von der Autorin detailliert durchgeführt, was zu dem Ergebnis führt, dass trotz der notwendigen Kritik an Kants *Mechanismus-Organismus*-Konstruktion deren Verdienste in folgendem Sinne ungeschmälert bleiben:

- Kant habe auf den *Organismus als Denkprinzip* aufmerksam gemacht: Wir können mit der puren Identifizierung von Naturwissenschaft und Mechanik nicht zufrieden sein.
- Mit seiner Bestimmung des Verhältnisses von *Mechanismus* und *Organismus* habe Kant de facto aufgeklärt, dass Newtons Mechanik das Modell für die neuzeitliche Wissenschaft, der Mechanizismus aber eine beschränkte Sicht ist, auch wenn er dies seinerzeit nicht so klar erkennen konnte.
- Wenn Hegel sagte, es könne keine Gesetze des Organischen geben, das Reich des Mechanischen sei das eigentliche Reich der Gesetze, wenn er das Prinzip des Lebens quasi als ein philosophisches ansah, so sei dies zweifellos durch Kants Unterscheidung von *Mechanismus* und *Organismus* als konstitutives und regulatives Prinzip geprägt gewesen. Doch habe Kant im Unterschied zu Hegel das Denkprinzip *Organismus* zu Recht niemals als ein Mittel verstanden, das es ermöglicht, das totale Ganze als vollendet gedacht anzusehen.
- Kant habe dargestellt, dass es zur Erkenntnis gewisser Mittel (Fähigkeiten) bedarf, mithin auch einer bestimmten Weltsicht (bei Kant „allgemeine Naturgesetze“ und „apriorische Vorbedingungen“ genannt). Es bleibe nun ganz richtig, „dass wir nur das erkennen können, was nach wissenschaftlichen Prinzipien beurteilt werden kann“. Diese seien eine *notwendige*, obzwar noch keine *notwendige und hinreichend* Bedingung. Um dies zu akzeptieren, bedürfe es der Einsicht, dass ein neuer Begriff *Mechanismus* erforderlich ist – einer, der nicht im Gegensatz zu *Organismus* steht, wenn er die Prinzipien naturwissenschaftlicher Erkenntnis darstellen soll.

Im zweiten Teil von Wahsners Monographie wird Hegels Rezeption und Weiterführung der Kantschen *Mechanismus-Organismus*-Gegenüberstellung und seine Forderung, die Natur als lebendig nachzuweisen, unter verschiedenen Aspekten einer Prüfung unterzogen. Hierbei wird einiges über das Verhältnis von Logik und Realphilosophie, speziell von Logik und Naturphilosophie, dargelegt, vor allem anhand eines Vergleichs zwischen den Prinzipien *Mechanismus* und *Teleologie* in der *Wissenschaft der Logik* und den Stufen *Mechanik* und *Organik* in der *Philosophie der Natur*. Mit Blick auf Hegels Werkzeugbegriff wird hierdurch auch Hegels Begriff des *Allgemeinen* näher bestimmt.

Zusammen mit der vorhergehenden Diskussion der Kantschen Begrifflichkeit kommt die Autorin zu dem Ergebnis, dass die Gegenüberstellung von *Mechanismus – Organismus* im Blick auf die Herkunft der Bezeichnungen heute nicht mehr berechtigt sei. Dies wird folgendermaßen begründet:

- Das Prinzip *Organismus* müsse differenziert werden in *das Prinzip der neuzeitlichen Naturwissenschaft* und den *Ganzheitsgedanken,* den nur die Philosophie fassen kann.
- Eine einschneidende Kluft, einen totalen Bruch zwischen klassischer und moderner Physik (wie oft behauptet wird) gebe es nicht. Der hauptsächliche Umbruch sei derjenige zwischen antiker und neuzeitlicher Weltsicht bzw. die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Philosophie und Fachwissenschaft. (Wahsner leugnet damit nicht jeglichen *Unterschied* zwischen klassischer und moderner Physik.)
- Die Mechanik, die als Modell für das Prinzip *Mechanismus* Pate stand, sei nie mechanistisch gewesen. Das, was die Mechanik zum wirklichen Repräsentanten der neuzeitlichen Wissenschaft gemacht habe, implizierte, ihren Gegenstand als *funktionalen Zusammenhang* zu fassen, als ein Etwas, bei dem in gewisser Weise doch (auch) das Ganze die Teile bestimmt und zugleich die Teile das Ganze. Insofern sei der *Status* der Gegenstandsbestimmung von Mechanik und Biologie gleich. (Damit leugnet Wahsner *nicht*, dass sich beide Wissenschaften auf charakteristische Weise voneinander epistemologisch unterscheiden)
- Kants Frage nach dem Verhältnis von allgemeinen und besonderen Naturgesetzen habe Bestand; damit auch die Einsicht, dass die Welt in bestimmter Weise gesehen werden muss, um Natur denken, mithin Erfahrung machen zu *können*.

Vor diesem Hintergrund gelangt die Autorin zu der Forderung, das Verhältnis von *Mechanismus* und *Organismus* bezüglich ihrer Bestimmung bei Kant als konstruktives und reflexives Prinzip neu zu untersuchen. Die damit verbundene Aufgabe bestehe indes nicht darin, eine neue, dem heutigen Erkenntnisstand äußerlich angepasste *Mechanismus-Organismus*-Theorie zu begründen, sondern darin, zu prüfen, inwiefern die Kantsche Philosophie heute noch – mit gewissen Modifikationen – tragfähig ist und inwiefern die Hegelsche Philosophie als Lösung angenommen werden kann.

Sie bestehe weiterhin darin, zu zeigen, dass Hegel Fehler, die Kant unterlaufen seien, da er die Newtonsche Mechanik nicht konsequent von dem mechanistischen Weltbild unterschieden habe, teils übernommen, teils geglaubt habe korrigieren zu können – letzteres vor allem mittels seiner Bestimmung des Verhältnisses von naturwissenschaftlichem und spekulativem Denken.

Für die allgemeine philosophische Erkenntnis ergibt Wahsners Untersuchung des *Mechanismus-Organismus*-Problems bei Kant und Hegel Einsichten in die der neuzeitlichen Naturwissenschaft zugrunde liegenden *Denkprinzipien* – Einsichten, die nicht nur naturphilosophisch relevant, sondern von allgemeiner systematisch-philosophischer Bedeutung sind. So etwa lässt eine andere Bestimmung des Verhältnisses von *Mechanismus* und *Organismus* auch die vermeintliche Notwendigkeit eines *intellectus archetypus* in einem anderen Licht erscheinen sowie Kants *Apriorismus* und Hegels Begriff des *Lebens* in ihrem noch heute akzeptablen Kern erkennen.

Thomas Posch (Wien)

Endre Kiss, **Erkenntnis als mächtiger Affekt**

Nietzsche-Studien, Traude Junghans Verlag, Cuxhaven & Dartford, 2003, 158 Seiten.

Sich kritisch mit den Interpretationen auseinandersetzend, die im Denken Nietzsches den Ausdruck mythischer Inhalte (Lukács) oder alternativ einer metaphysischen Konzeption (Heidegger) festzustellen versuchten, zentriert die Analyse Kiss' um die Erkenntnisgehalte und die Methode seiner Philosophie, die insbesondere in der mittleren Phase seiner Reflexion an Bedeutung gewinnen. Die zahlreichen Themen, die in diesem Buch behandelt werden, befassen sich zuerst mit den sowohl geschichtlich-kulturellen als auch theoretisch-gedanklichen Anfängen der Nietzsche-Reflexion, beinhalten dann ihre tief erneuernde (und dennoch mit den philosophischen und wissenschaftlichen Richtungen der Epoche in Zusammenhang stehende) Funktion im Erkenntnisbereich, welche bemerkenswerte Implikationen auch für die politische Theorie und die Ästhetik hat, und setzen sich zum Schluss mit einigen schwierigen Fragen der Nietzsche-Rezeption auseinander. Dies vermittelt das komplexe Spektrum der Problematiken, mit denen die sowohl geschichtsphilosophische als auch theoretische Behandlung des Denkens Nietzsches unumgänglich verbunden ist.

Von einem geschichtsphilosophischen und zugleich wissenssoziologischen Standpunkt aus werden vom Autor die wichtigen Kategorien der „Possibilität" und der „Plausibilität" hervorgehoben und insbesondere an-

hand der von Rudolph Haym negativ beeinflussten Hegelschen Rezeption der 1850er und 1860er Jahre schlüssig angewendet. Im Allgemeinen kennzeichnet die Kategorie der „Possibilität" die öffentlich-offizielle anerkannte Rolle einer bestimmten Philosophie im akademischen, politischen und soziokulturellen Bereich, während die „Plausibilität" den Geltungsanspruch und die Gültigkeitsbedingungen des Gehalts und der Methode betrifft. Diese zwei Elemente, wie Kiss richtigerweise bemerkt, sind nicht unabhängig voneinander, indem zum Beispiel die geschwächte Stellung der Hegelschen Philosophie in der Öffentlichkeit nach der 1848er Revolution wesentlich dazu beiträgt, dass der wissenschaftliche und erkenntnisvermittelnde Wert ihrer Gehalte im Vorhinein angezweifelt wird und zu einem verminderten Interesse der Forschung an diesem Philosophen führt. Daraus ergibt sich ein philosophisches „Vakuum", innerhalb dessen die Philosophie Nietzsches entsteht und die neuen Herausforderungen ganz früh wahrnimmt, wie dem Text Fatum und Geschichte zu entnehmen ist.

Insbesondere in der mittleren Periode wird dann von Nietzsche der Erkenntnis eine zentrale Bedeutung zugeschrieben und eine zweite, unter den Kultur- und Wissensbedingungen des 19. Jahrhunderts stehende „Aufklärung" ins Gang gesetzt. Dabei geht es um ein pädagogisch und nichtsdestoweniger dialogisch aufgebautes Unternehmen, welches von der Annahme ausgeht, dass der Mensch ein durch Einsichten geprägtes, wertgeleitetes Wesen sei, der eine Überwindung des falschen Bewusstseins erzielen solle, um eine wirksame, auf die unterschiedlichen Lebensbereiche vielschichtig angewandte Praxis in die Wege zu leiten. Die wesentlichen Merkmale dieser zweiten Aufklärung sind: die Bekämpfung der falschen Überzeugungen auf der doppelten Ebene der Alltagsmeinungen und der Metaphysik, eine „ökumenische", d. h. an alle Menschen gerichtete Intention, eine Aufhebung der traditionell gedachten Seinshierarchien, eine Ankündigung der den Menschen zukommenden ungeheuren Aufgaben, die ein neues Handeln verlangen, aber auch das Risiko des Identitätsverlustes und der Selbstvernichtung mit sich bringen.

Zu diesem Programm gehört eine „Neuordnung" der philosophischen Wissenschaften auf der Basis einer fruchtbaren und originell ausgearbeiteten Konvergenz aus unterschiedlichen Denkrichtungen: „Der qualitative Sprung Nietzsches […] besteht in seiner einmalig optimalen Vereinigung von Positivismus und philosophischem Kritizismus unter den neuen Rahmenbedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis und der methodischen Forschung" (38). In dieser Hinsicht will Kiss die Behauptung entkräften, dass Nietzsche ein Gegner des Positivismus gewesen sei; es handele sich dagegen um eine Erweiterung dieses Denkens, das durch drei Ansätze charakterisiert wird: 1) eine Kontextualisierung der Erkenntnis(-formen), ihrer Entstehung und ihrer Methodologie: „So insistiert Nietzsche auf der Relativität der Zeit-Raum-Koordinaten jeder Erkenntnis, auf der genealogischen, bzw. historischen Relativität nicht nur der Ergebnisse, sondern auch der Methodologie der Erkenntnis, auf der Relativität der Begründung der Logik und der Mathematik, auf der Relativität der Sprache im Vollzug der Erkenntnis, wozu er noch eine Reihe weiterer Aspekte hinzufügt, die

wir heute eher als Soziologie und Wissenssoziologie der Erkenntnis bezeichnen würden" (47); 2) eine intensivierte Verknüpfung zwischen Gegenwart und Geschichte, welche durch ein gesteigertes Interesse an der antimetaphysischen „Diesseitigkeit des Hier und Jetzt" (wofür der spezifische Terminus „Präsentismus" verwendet wird) gekennzeichnet ist und dennoch durch die Genealogie einen Erkenntnis erweiternden Rückblick auf die Vergangenheit ermöglicht; 3) einen idealistisch-existentiellen Anspruch, der die methodologisch und erkenntnistheoretisch relevanten Entdeckungen mit der Frage der Identität und der Wertorientierung verknüpft und um ein praktisches Engagement in der Wirklichkeit bemüht ist. Der daraus resultierende Perspektivismus ist dann nicht mit dem Relativismus zu verwechseln, da er sich als Ergebnis des Selbst-Hinterfragens des Wissens über seine ermöglichenden und begleitenden Bedingungen versteht und darüber hinaus „der Gang der wissenschaftlichen Erkenntnis vor allem durch konventionalistische und konsensualistische Operationen gesichert wird" (55).

Die aufklärerische Haltung Nietzsches spiegelt sich auch in der politischen Konzeption wider. Im Gegensatz zu den traditionellen Interpretationen, die Nietzsche ausschließlich als Theoretiker der Macht darzustellen versuchten, vertritt Kiss die Ansicht, dass Nietzsche eine politische Theorie aufstelle, welche den machtorientierten Ansätzen Rechnung trage und dennoch sie nur im Rahmen der demokratischen Einrichtungen zum Ausdruck kommen lasse. Nietzsche sieht den Prozess der Demokratisierung in Europa als unaufhaltsam an und ordnet ihn seiner Kritik der Metaphysik zu, wodurch die hierarchischen Strukturen und die statische Zuweisung eines „Oben" und eines „Unten" zurückgewiesen werden. Wie man dem Werk *Menschliches, Allzumenschliches*, Aph. 450, „Neuer und alter Begriff der Regierung" entnehmen kann, wird die Regierung nur als ein Organ des Volkes erfasst und die demokratische Machtausübung in einen einheitlichen Komplex von Beziehungen zwischen real operierenden Kräften umfunktioniert: «Kein „Oben", kein „Unten", ein Spiel von realen Kräften in ihrem konkreten Geradesosein, welches sich jeglicher vorgängiger Kategorisierung entzieht» (61). Die Demokratie bedeutet aber gleichzeitig eine an alle gerichtete Herausforderung, da der Mensch auf sich gestellt ist und in einer immer schneller wechselnden Realität kurzfristige und zweckgemäße Entscheidungen zu treffen hat.

Nietzsches erkenntnistheoretische und wissenssoziologische Haltung bewirkt tiefe Transformationen auch im Bereich der Ästhetik und des Kunstverständnisses. Die Inhalte des ästhetischen Denkens werden in der sozialen Dimension verankert und rekurrieren auf die genealogische Methode, um Einsicht in die Existenzbedingungen und Entstehungsprozesse der Kunst zu gewinnen. Somit werden einige Hauptbegriffe der romantischen Interpretation (Genie, Inspiration, unmittelbare Präsenz des Guten) in Frage gestellt und neue Aspekte, zum Beispiel die tiefsinnige Deutung und die lindernde Einsicht in das Leben, hervorgehoben und als Erkenntnisform betrachtet.

Dadurch wird die Erkenntnis aber noch in eine zusätzliche aufschlussreiche Richtung erweitert. Anhand des Denkens Spinozas, welches, wie Kiss durch eine aufmerksame Analyse von Texten und Dokumenten beweist, eine

wichtige Rolle bei Nietzsche spielt, wird die Forderung nach Einheit der existentiellen und der kognitiven Dimension erkannt, reflexiv gemacht (vgl. „Das reinmachende Auge", KSA 3, 292) und durch Zarathustra verkörpert, der die Vereinigung zwischen Existentialität (Glaubwürdigkeit, Authentizität und Glück) und Wahrheitsfähigkeit (Kognition, richtiges Bewusstsein, Kritizismus) lebendig darstellt und vollzieht. Zu dem indirekten Einfluss der Spinoza-Darstellungen von Friedrich Albert Lange, Eugen Dühring, Arthur Schopenhauer und Kuno Fischer, die Spinoza als hochrangigen Denker etabliert hatten, kommt bei Nietzsche ein dezidiertes Interesse an seiner Affektenlehre hinzu, das ab 1881 inhaltlich und textlich nachgewiesen werden kann. Dies führt zu weiteren Konsequenzen: Die Erkenntnis selbst wird als mächtigster Affekt und als Zeichen für eine hohe Praxis und ein realisiertes Leben verstanden, die darwinistische Theorie der Selbsterhaltung wird in Frage gestellt und mit einer Potenzierung des Lebens und seiner Kräfte gekontert. Somit entsteht eine Form von „reicherer Psychologie" mit dem Zweck, die Affekte und ihre Wirkungen bewusst zu machen und die Praxis entsprechend zu orientieren, wobei sich Nietzsche aber allmälich darüber bewusst wird, dass nur von einer dramatischen Koexistenz mit den Affekten die Rede sein kann.

Es gibt noch einen Aspekt, der diesbezüglich erwähnt werden könnte. Sowohl Spinoza als auch die Vertreter des Positivismus haben auf einer Objektivität der Erkenntnis bestanden, die dem Philosophen bzw. dem Wissenschaftler eine Beobachterfunktion gewährte. Sicher wurde die Erkenntnis bei Spinoza mit dem Affekt in Verbindung gesetzt, aber immerhin noch mit einem objektivierten und wissenschaftlich distanzierten Auge betrachtet. Bei Nietzsche scheint mir, dass eine unterschiedliche und viel intensiviertere Form des Engagements ins Spiel gebracht wird, die nicht nur eine kritische Distanzierung, wie Kiss sehr richtig bemerkt, von der mathematischen Systematisierung bedeutet, sondern auch durch eine pathosgeladene Teilnahme (man denke an das „Wir", welches die guten Europäer kennzeichnet) charakterisiert wird. Diese „Selbstverwicklung" und Beteiligung läuft einerseits auf existentielle Ansätze hinaus und stellt andererseits schwierige methodologische Fragen, welche zum Beispiel Max Weber dazu veranlassen werden, nach aufmerksamen Grenzziehungen zwischen Erkenntnis und Interesse, deskriptiven und normativen Sachverhalten, Werten und Wertbbeziehungen zu suchen.

Die Verbindung zwischen Erkenntnis und Existenz wirft auch einige Fragen über die Problematik der Metaphysik auf. Wenn es darum geht, die statischen Hierarchien aufzulösen und durch ein Spiel der Kräfte zu entsubstantialisieren, ist die antimetaphysische Haltung Nietzsches unverkennbar. Indem er sich aber der Selbsterhaltungstheorie widersetzt und eine alternative, auf dem Willen zur Macht basierende Konzeption zu entwerfen versucht, stellt sich dann die Frage, welchen Status diese Reflexion erhält. In seiner späteren Periode scheint Nietzsche versucht zu sein, diese Idee zu artikulieren (man denke an Bezeichnungen wie „aktiv" und „reaktiv"), ohne aber der systematischen Verschlossenheit verfallen zu wollen. Das erklärt vielleicht auch, warum er mehrere Entwürfe ausarbeitet, ohne sie in ein ab-

geschlossenes Werk umzusetzen. Es lässt aber zugleich die Frage offen, ob sich nicht eine vereinheitlichende Interpretation dahinter verbarg, die etwas Gemeinsames mit der Metaphysik hatte.

Cristiana Senigaglia (Triest)

Myriam-Sonja Hantke, F.W.J. Schellings Identitätsphilosophie im Horizont der Kyōto-Schule

München 2004, Iudicium-Verlag, 141 Seiten.

Myriam-Sonja Hantkes Schrift ist eine interkulturelle Reflexion über die Identitätsphilosophie Schellings und der Philosophie der Kyoto-Schule, worunter die des Nishida (1870–1945) hauptsächlich behandelt wurde. Erfreulich, dass diese Art der Kulturen verbindenden Reflexion aus der neuen Generation entstanden ist. Wichtig ist vor allem, dass sich die Autorin tatsächlich *zwischen* den – historisch gesehen – absolut unterschiedlichen Kulturen positioniert und ihre originale Reflexion in der Mitte der beiden Horizonte entwickelt. In diesem Sinne kann man das oben angegebene Schlagwort, *Inter-Kulturalität*, betonen. Die jugendliche Frische und flexible Denkungsart eignet sich besonders gut zur Integration der Kulturen. Ein Leser, der ohne Vorbehalt und Vorurteil über das historisch etablierte Gehäuse der Philosophie hinaus eine neue, Kulturen verbindende Philosophie anstrebt, wird sich durch die authentische Kraft der neuen Generation und den Schwung der dynamischen, Kulturen integrierenden Denkweise angesprochen fühlen.

Man spürt die Motivation der Verfasserin zu einem metaphysisch-ontologischen und religionsphilosophischen Vergleich von Schelling und Nishida. Gelungen ist dieser Versuch im Hinblick auf die interkulturelle Reflexion dadurch, dass sich die Autorin mitten in den beiden Denkströmungen positioniert und sich davon ausgehend in die Systeme Nishidas und Schellings hineindenkt. Andererseits ergibt sich daraus auch eine „Mischung" der Denkungsarten: Im Laufe der Entwicklung wird das Denksystem Schellings mit Prinzipien und Methoden von Nishida, und das des Nishida mit denen Schellings interpretiert und weiter reflektiert.

So wird z. B. die Identität von Subjekt-Objekt bei Schelling im Erkennen der absoluten Wahrheit von dem Horizont Nishidas mit seiner Terminologie der *absolut-widersprüchlichen Selbstidentität* reflektiert. Die Einsicht der Verfasserin in die Integration der beiden Systeme wird hier besonders deutlich. Schelling legte in seinem Grundgedanken die Möglichkeit zur Beteiligung an der unendlichen Liebe Gottes und die sich daraus entwickelnde unbe-

grenzte Möglichkeit zur Vereinigung von Subjekt-Objekt, Objekt-Subjekt dar. In ähnlicher Weise entwickelt die Verfasserin ihre Reflexion mit der *unbegrenzten Liebe* der beiden Kulturen. Das zeigt sich im Kap. 5.4., in dem sie ausdrücklich den Motivationshorizont ihrer Reflexion formuliert. Diese unmittelbare Einsicht und positiv dynamische Ausdehnung der Reflexion ist wertvoll. Die mit dynamischem Schwung ausgedehnte Reflexion darf nun – gerade weil diese Stufe erfolgreich abgeschlossen wurde – auf eine weitere Stufe gerichtet werden: Diese entwickelt sich in Richtung der selbst kritischen, komparativ-philosophischen Reflexion der Kulturen und der Denksysteme.

Von der Identitätsphilosophie Schellings aus gesehen, ist die Position Nishidas, die absolut-widersprüchliche Selbstidentität oder die entlehnte Denkweise vom Zen, *A* zugleich (*soku*) *non-A*, wohl interpretierbar, da es um die Auffassung der Dimension der absoluten / unbeschränkten Wahrheit geht. In dieser Hinsicht ist die Gegenüberstellung von Schelling und Nishida hoch interessant. Allerdings muss man darauf achten, dass diese Logik im Laufe der Weiterentwicklung ein kritisches Gefälle begleiten kann: das Gefälle, von der Dimension des Absoluten aus verschiedene Gegensätze einheitlich auf eine umfassend-absolute Identität zurückzuführen. In welcher Hinsicht kann das Ding *A als non-A* beurteilt werden und aus welchem Grund? Falls *A und non-A* mit einer Zen-artigen Aussageweise in eine „Identität der Nicht-Identität" (genauer: Identität in einer zugleichseienden Negation) (*soku-hi* 即非) gebracht wird, muss man sich mit der oben angegebenen Frage gründlich auseinandersetzen und diese in allen Teilen abklären, und zwar in der Art, dass sie jeglicher Kritik aus anderen philosophiegeschichtlichen Schulen der Kulturen standhalten kann. Dazu dient nämlich das kritisch reflexive, gründliche Denken der Philosophie.

Buddhistische Schulen haben sich – trotz mancher Angelpunkte zur Philosophie des Abendlandes – seit ihrer Entstehung an einem anderen Ziel orientiert: dem Weg der (Selbst-)Erlösung. Verschiedene mahayana-buddhistische Schulen in Ostasien, welche Nishida beim Aufbau seines Denkens beeinflusst haben, stehen im Grenzgebiet der kritisch reflexiven Philosophie und der ethischen Handlungspraxis zur Erlösung und Selbst-Befreiung der leidenden Menschen. Die Logik der absolut-widersprüchlichen Selbstidentität darf nicht als eine bloße Vereinigung der Gegensätze (Nivellierung der Gegensätze, Mischung zwischen Einheit-Vielheit) betrachtet werden. Ebenso darf die Identitätsphilosophie nicht als eine Schlagzeile pauschaler Art in dem Sinne verstanden werden, dass verschiedene Seiende samt verschiedenen Aspekten des Denkens auf die Position des Absoluten, der gesamtheitlichen S-O-Identität zurückgeführt werden. – Die von Hegel in den „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" geäußerte Kritik an Schelling kann sich unter Umständen in unserer Zeit wiederholen.

Bekanntlich sind die Formeln, die Schelling selbst in seine Schriften brachte (in der hier rezensierten Schrift S. 42f.), vom Standpunkt der analytischen Philosophie aus gesehen problematisch. Jene Schematisierung ist einer ästhetischen Darstellung nahe und ist im Bereich der formalen und mathematischen Logik schwer haltbar. Die umfassende Liebe zum

Absolut-Unendlichen ist ein besonders wichtiger Modus zum Betreiben der Kulturen verbindenden Philosophie. Die Darstellung des Modus erfolgt parallel zu der Great Compassion (*daihi* 大悲) der Philosophie des Buddhismus. Bei Nishida liegt der Geist der Great Compassion (*daihi-shin*) der ganzen Entwicklung seiner „Logik des Ortes" (*bashoteki ronri* 場所的論理) zugrunde. Die Compassion/das Mitgefühl/*karunā*/*daihi* 大悲 hat den Grundcharakter, dass sie in allen Teilen egolos ist und dass sie gerade mitten in einem tiefen Leiden aktuell wird. In einer philosophisch wissenschaftlichen Beschäftigung wird die Liebe/Compassion bei Nishida in der Art aktualisiert, dass man sich in eine gründliche, verinnerlichte Reflexion der Denkweise seiner selbst vertieft, welche auch Leid und Verstrickung begleitet. Je stärker der Modus der Liebe zum Unendlichen wird, umso rigoroser wird der Modus zur kritischen Reflexivität zur eigenen Denkweise. Unbegrenzte Liebe und kritische Selbstreflexion, die beiden Modi sind in einer *absolut-widersprüchlichen Identität* zusammengehalten.

Fehlt der letztere Modus, so entsteht daraus ein Gefälle: Das „systemlose System" (Darstellung der Verfasserin, Kap. 5.2.) ist mit anderen Worten die Systematik, die sich einmal mit selbst-kritischen Aspekten auflöst. Sie ist aber zugleich von weiteren neuen Aspekten begleitet, nämlich dass sie ausgehend von der Ebene 0 sich selbst zu einer umfangreichen, dynamisch flexiblen Systemlehre rekonstruiert. Das Konzept der *absolut-widersprüchlichen Selbstidentität* bei Nishida impliziert eine solche Dynamik der Gegensätze. Die Zusammenführung des *systemlosen Systems* aus dem Horizont Nishidas und der *Infinitiolektik* aus dem Horizont Schellings (S. 113ff.) ist einsichtvoll. Dabei muss man den oben genannten selbstkritischen Grundzug des Denkens Nishidas genau anschauen. Die unbegrenzte Liebe zum Absolut-Unendlichen des Denkhorizontes Schellings muss von dem kritischen Grundzug der Selbstreflexion des Horizontes Nishidas begleitet werden. Falls das „systemlose System" überwiegend mit den Aspekten der unbegrenzten Toleranz und der Erweiterung der Denkhorizonte aufgefasst wird, so vermag der Sinn der tiefgründigen Reflexion des Denkens bei Nishida verloren zu gehen.

In der unbegrenzten Liebe des einen Wahren versucht die Autorin, einige unidentifizierbare Gegensätze (wie Phaenomenales und Noumenales, Geistig-Begriffliches und Ontisch-Leibhaftiges, Identität und Nicht-Identität, Systematisches und Widerspruchsvolles u. a.) in eine allumfassende Dimension der Einheit-Vielheit zu bringen. Der ursprüngliche Geist der positiven Identitätsphilosophie Schellings scheint sich darin widerzuspiegeln. Als Reflexion der vergleichenden Philosophie hätte man einen weiteren Schritt setzen können, und zwar in Richtung der gründlichen Reflexion der Philologie und der mit der Kultur verbundenen Philosophie. Eine Anregung dazu wäre: Auf S. 118 (Anfang des Kap. 5.4.) wird eine komprimierte Aussage von einem Hauptwerk des Nishitani (Schüler des Nishida, 1900–1990), „Was ist Religion?"[1] angeführt. „*shi soku sei, sei soku shi* " (死即生、生即死): Der

[1] Nishitani, „Was ist Religion?", Frankfurt a.M. 2001, S. 183. Original: Nishitani, Bd. 10, Tokyo 1991, S. 120.

Tod ist zugleich mit dem Leben in Verbindung; das Leben zugleich mit dem Tod. – Leben und Sterben sind in gegenseitiger Vermittlung; das eine lässt sich von dem anderen vermitteln.[2]

Bezugnehmend darauf folgert die Verfasserin, dass bei Nishitani und B. Lotz (1979) das Verhältnis von Leben und Sterben „Leben-Liebe-Tod, Tod-Liebe-Leben; *shō-ai-shi, shi-ai-shō* (生愛死、死生愛)" dargestellt wird, „wobei der *Eros* zugleich die *agape* und *agape* zugleich der *Eros* ist: *Eros-inf.-agape, agape-inf.-Eros*." (S. 118.) In der angegebenen Zitierstelle des Nishitani kommt die obige Zeile mit dem Stichwort der „Liebe" eigentlich *nicht* vor.[3] Auch der Eros bei Platon und die *agape* des Neuen Testaments wurden bei Nishitani *nicht* im genannten Sinne angesprochen. Bei Nishitani wurden der Eros *nach* den Ideen des Guten zur überempirischen Jenseitigkeit, die *agape* Gottes *ausgehend vom* absoluten Jenseitigen, nämlich im Hinblick auf die *dualistische Stellung des Diessetigen und Jenseitigen* in der Philosophiegeschichte des Abendlandes erläutert. Nishitani stellte in seiner originalen Terminologie die *Wende zum Eros* und *die zur agape* als „die Wende zum Absoluten, per analogiam die Wende (der Existenz) um 90 Grad" dar, wobei er die absolute Wende zur *shūnyatā*[4] mit der „Umwendung um 180 Grad" bezeichnet. Bei dem Stichwort Nishitanis, „*shi soku sei, sei soku shi*" (死即生、生即死) ist die Problematik der Liebe (*ai* 愛) nicht zentrales Thema. Angegeben wird an dieser Stelle von der Verfasserin auch das bekannte Zen-Wort von Kanzan Egen, das auch nicht unmittelbar mit der Thematik der „Liebe" (buddhistisch gesagt „Mitgefühl" od. „Compassion") zu tun hat.[5]

Wenn man hier in einer Zusammenführung von Nishitani und Lotz eine andere Schlagzeile „*Leben-Liebe-Tod*", „*Tod-Liebe-Leben*" bilden wollte, braucht es dazu eine Reihe von Erläuterungen, warum die Thematik von *Leben und Tod* des Nishitani mit der weiteren Terminologie der „Liebe" ver-

---

2 Nishitani, a.a.O., siehe Fußnote 1. Die Idee Nishitanis basiert auf der Schlagzeile des Zen-Buddhismus, „*shōji soku nehan*", 生死即涅槃, die ursprünglich von Dōgen, in „shōbō genzō: Geheimüberlieferung", Kap. „Die Einheit von Leben-Tod" bekanntgegeben wurde. Nishitani hat den philosophischen Sinn der Schlagzeile Dōgens in einzelnen Teilen in einer kürzeren Form, „*shi soku sei, sei soku shi* " (死即生、生即死): In der deutschen Übersetzung von Dora Fischer-Barnicol wird dies als „*Leben-sive-Tod, Tod-sive-Leben*" dargestellt. Zur Übersetzung des Zen-Terminus *soku* gehört eine Reihe von wichtigen Themen, die philologisch genau untersucht werden können. Die Übersetzung von Fischer-Barnicol ist eine Möglichkeit.

3 Siehe Nishitani, „Was ist Religion?", Frankfurt a.M., S. 182–183 u. im dementsprechenden Teil des Originalwerkes, Nishitani, „Gesammelte Schriften" Bd. 10, Kap. III, Abs. 7, Tokyo 1991, S. 117–118.

4 *shūnyatā*: mahayana-buddhistischer Terminus, wortwörtlich die *Leere*, gemeint ist eine schrankenlose Offenheit der absoluten Wahrheit.

5 Kanzan Egen: Abt des Myōshin-ji im 14. Jhdt. in Kyoto: Jemand fragte Kanzan Egen, „Ich habe gehört, dass im Buddhismus die Dualität von Leben und Sterben überwunden werden sollte. Wie überwinden Sie die Spaltung von Leben-Sterben?" Dazu Egen: „Bei mir Egen gibt es keine Trennung von Leben und Tod. Es besteht weder das Leben noch das Sterben bei mir." Hashi, „Was hat Zen mit Heidegger zu tun?" Wien 2002, 2004, Kap. II, S. 16.

bunden werden muss. Im Original hat Nishitani die *Abgeschiedenheit* des Meister Eckhart und die Problematik der Selbst-Ablösung von Leiden und mannigfaltigen Ursachen von Leid in buddhistischer Auffassung parallel gestellt. Präsentiert wurde dort das Problem der Loslösung von Ursachen der Sünde und ursprünglicher Leidhaftigkeit. Um dieses Problemfeld zur weiteren Stufe der Erlösung durch die Liebe (*agape*) zu verbinden, gibt es noch einige Lücken.[6]

ai 愛 wird im Buddhismus in verschiedenen Aspekten anders aufgefasst als im Christentum. Im Früh-Buddhismus zeigt sich der Unterschied eindeutig. (In der „Liebe" gibt es unterschiedliche Arten von Liebe: *tanhā* als durstige Liebe, *mitra* als Liebe in Freundschaft, *karunā* als unmittelbares, von Interesse ungebundenes Mitgefühl an den Schmerzen jedes Menschen und Lebewesen usw.) M.E. muss man sie gründlich behandeln, wenn man einen abendländischen Denker (wie Schelling), der vom Christentum beeinflusst ist, mit den unter dem Einfluss des Buddhismus (u. a. Denkweisen) stehenden Philosophen (wie Nishida, Nishitani u. a.) vergleichen möchte. Auch wenn man hier anstelle 愛 die *Compassion*, das *Mitgefühl, karunā*, *daihi* 大悲, *jihi* 慈悲 u. a. angibt, sollte ein grundlegender Vergleich der Terminologie allgemein unentbehrlich sein.

Zur Grundfassung der „Identität von Subjekt und Objekt", die zum komparativen Denken von Schelling und Nishida einen Schlüsselbegriff bilden kann, sollte folgender Aspekt reich an Anregungen sein. Nishida begann sein erstes Hauptwerk „Über das Gute" mit folgenden Zeilen[7]:

> „Was bedeutet die Erfahrung überhaupt? Sie bedeutet, dass man etwas von der gegebenen Tatsache selbst erkennt. Allfällige Vorwegnahmen und Vorbehalte, die man mit seinem Bewusstsein selbst gezeugt hat, werden inmitten der Erfahrung selbst aufgelöst: Man erkennt nur das, was der gegebenen Tatsache entsprechend geschehen ist. […] Reine Erfahrung ist aber z. B. eine solche, dass man im allerersten Moment einer visuellen oder akustischen Wahrnehmung keinen bestimmten Gedanken (im Bewusstsein) hegt: Jeglicher Gedanke darüber […] ist im allerersten Augenblick der Erfahrung nicht vorhanden. Es entsteht noch kein Urteil darüber, welche Farbe oder welcher Ton das ist. Die reine Erfahrung ist die Erfahrung selbst, bevor jegliches Denken über die erfahrene Sache entsteht. Daher ist die reine Erfahrung eine unvermittelte Erfahrung überhaupt. […] Dabei existiert weder ein Subjekt noch ein Objekt. Unser Wissen und der Gegenstand unseres Wissens sind ohne Trennung vereinigt. Eine solche Erfahrung verstehe ich als eine der erfüllendsten Erfahrungen."

In den Frühwerken Nishidas ist die reine Erfahrung das zentral relevante, vorherrschende Leitmotiv zum Aufbau seiner eigenen Philosophie. Betrachtet man das *Endergebnis* der Idee der reinen Erfahrung Nishidas, so kann man sie mit der Grundidee der Subjekt-Objekt-Identität konstruieren,

---

6 Nishitani, Gesammelte Werke, Bd. 10, S. 119f.

7 Nishida, Gesamtausgabe Bd. I, Tokyo 1965, S. 9. Hashi, „Die Dynamik von Sein und Nichts", Frankfurt a.M. 2004, V. Hauptteil, III.1., S. 277f. „Die Aktualität der Philosophie", Wien 1999, 2004, Kap. II, S. 18f.

wie es bei Schelling der Fall ist. Die *Ausgangsdimension* Nishidas war aber nicht die Idee, sondern die von Gedanken unvermischte, reine Erfahrung-selbst. Es gibt von vornherein *kein Subjekt, kein Objekt*. Oder: Eine Subjekt-Objekt-Vorstellung jeglicher Art wird mitten in der reinen Erfahrung *entleert*. Auch wenn Nishida im weiteren Kapitel die S-O-Identität (主客合一) wortwörtlich anspricht[8], zeigt diese Identität nicht unmittelbar jene Idee, die *vom Glauben an Gott auf der Ebene der transzendentalen Idee postuliert* ist.

Nishitani (1900–1990), einer der bedeutenden Schüler Nishidas, war der Philosoph, der ausgehend von buddhistisch-religiösen Erfahrungen (worunter der Zen einen dominanten Anteil hatte) sein originales Ideengebäude in den Grenzgebieten von Zen und Philosophie konstruierte. In seinem Hauptwerk „Was ist Religion?", Kap. III, Abschnitt 7 sagte Nishitani, dass die Position der absoluten, schrankenlos offenen Wahrheit (Leere / *shūnyatā*) *nicht* mit einer „Subjekt-Objekt-Vereinigung" bzw. Subjekt-Objekt-Identität aufgefasst werden kann, weil die Unterscheidung und Abgrenzung von Subjekt und Objekt im einsichtigen Auffassen der *shūnyatā* aufgelöst wird.[9]

Nishida hat am Ende des Abschnittes der „reinen Erfahrung" die Begriffe der „Natur", des „Geistes" und der allumfassend absoluten Wahrheit mit „Gott als das Daseiende" in eine Einheit geführt[10]. Diese Auffassung des Absoluten ist – im Unterschied zur christlichen Philosophie – nicht der von einem Glaubensgrundsatz verbundene Gott. Der frühe Nishida hat das Absolute mit dem damals frisch eingeführten Grundbegriff der abendländischen Religionsphilosophie „Gott" genannt.[11] Dieser Gott ist beim frühen Nishida nicht die vom Eingottglauben verbundene Gottheit, vielmehr ist sie *ein Postulat zur Bezeichnung einer unbestimmbaren, allumfassend-universellen Einheit des einen Wahren*. Wenn man mit der Berücksichtigung der Hauptwerke Schellings („System des transzendentalen Idealismus", „Vom Ich als Prinzip der Philosophie", „Ideen zu einer Philosophie der Natur" (Einleitung), „Von der Weltseele", „Philosophie der Offenbarung" u. a.) sagen kann, dass die Subjekt-Objekt-Identität bei Schelling ein von der intellektuellen Anschauung des Absoluten ausgehend entfaltetes Postulat der transzendentallogischen Idee gewesen sein sollte, so zeigt die in der reinen Erfahrung Nishidas dargestellte uneingeschränkte Offenheit „weder Subjekt noch Objekt". Sie ist eine absolut reine, auch von dem Begriff des Absoluten (Gott) *unvermittelte Erfahrung* des Menschseins überhaupt. Anstelle des Postulates zur transzendentallogischen Idee kommt bei Nishida

---

8 Nishida, Gesamtausgabe Bd. I, Tokyo 1965,, S. 12, S. 43 u. a.

9 Nishitani, Gesammelte Schriften, Bd. 10, Tokyo 1991, S. 120f. „Was ist Religion?", Frankfurt a.M. 1982, S. 183f.

10 Nishida, „Über das Gute", Abs., 8, 9, 10.

11 *kami* 神 war in Ostasien nicht mit einer Eingottvorstellung verbundenes Absolutes. In den Sprachen Ostasiens gibt es die grammatikalische Unterscheidung von Singular und Plural nicht. Außerhalb der abendländischen Religion wird das Zeichen 神 meistens mit Vorstellungen der Götter in verschiedener Art verbunden. Im Spätwerk Nishidas lässt sich Gott als Absolutes unbegrenzt „selbst negieren": Siehe Gesamtausgabe Bd. XI, 1965, 447f., 449f. Dies sollte ein interessantes Thema zum Dialog der komparativen Religionsphilosophie werden.

das Gewahren eines Selbst mitten in der Erfahrung. Es ist ein unmittelbarer Daseinsvollzug und vermittelt zugleich die mannigfaltige Möglichkeit kritischer Selbst-Reflexivität. Dieser Aspekt mag eine weitere, Kulturen integrierende Reflexion über Schelling und Nishida interessanter machen.

M.E. kann sich eine interkulturelle Reflexion zu einer weiteren Stufe entwickeln, und zwar durch den oben angegebenen Prozess; eine kritische und integrative Ausarbeitung von verschiedenen Reflexiongebieten wie des philologischen, philosophisch-begrifflichen und phänomenologischen. Die kritisch-philosophische Integration führt dazu, eine *meta-philosophische Philosophie der Kulturen* in diesem Jahrhundert zu gestalten. Dies lässt sich z. B. als eine *trans-kulturelle*, profunde Reflexion der Philosophien darstellen. Darauf nämlich zielt die komparative Philosophie, die über die Grenze der allgemeinen Grundkenntnis der Gemeinsamkeit und Unterschiede verschiedener Denker hinaus eine transkulturelle und universelle Philosophie dieses Jahrhundertes sein kann.

Die Übersetzung mancher Aussagen, die von der Verfasserin im Schriftsatz des Japanischen bzw. Chinesischen dargestellt wurden, mag im Einzelnen anfechtbar sein, weil sie nicht frei von Fehlern sind: Reflexionen auf einer weiteren Ebene sind erforderlich. Philosophisch gesehen zeigt der Text als Ganzes, dass die Autorin durch ihre große Liebe zu den Kulturen von Ost und West wohl befähigt ist, sich mit diesem Themenfeld fruchtbar auseinanderzusetzen.

Hisaki Hashi (Wien/Tokyo)

Karen Gloy, Zeit. Eine Morphologie.

Alber, Freiburg/München 2006. 269 Seiten.

Das Problem der Zeit ist ein zentrales Thema der Philosophie von ihren Anfängen an. Platon, Aristoteles, Plotin, Augustinus, Leibniz, Kant, Husserl, Heidegger und andere haben wichtige, die weitere Tradition leitende Akzente gesetzt. Dennoch ist es bis heute nicht gelungen, eine umfassende, alle Aspekte integrierende philosophische Theorie der Zeit vorzulegen. Auch die Einzelwissenschaften sind nicht in der Lage, eine generelle Theorie der Zeit zu formulieren, obwohl gerade in den letzten beiden Jahrhunderten viele Disziplinen bedeutende und unverzichtbare Beiträge liefern konnten: klassische Physik, Thermodynamik, Relativitätstheorie, Quantentheorie, Biologie, Psychologie, Sozialanthropologie, Ethnologie, vergleichende Grammatik und andere Disziplinen wären zu nennen. In dem vorliegenden Buch macht Karen Gloy den kühnen und innovativen Versuch, eine integrative Philosophie

der Zeit zu skizzieren, welche auch alle relevanten einzelwissenschaftlichen Aspekte berücksichtigen und angemessen einordnen soll.

Bei diesem Versuch geht es Karen Gloy nicht um eine Rhapsodie oder aufzählende Darstellung aller bekannten bzw, bisher formulierten Aspekte, sondern um eine systematische Durchdringung und Gestaltung des relevanten Materials. Wie ein solches System methodisch möglich ist, bedarf einer prinzipiellen Prüfung, welcher sich die Autorin am Anfang des Buches in methodischen Vorüberlegungen sowie in einem abschließenden Kapitel über „Systematik der Zeittypen" (Kapitel VI) widmet. Bei einem philosophischen System geht es nicht um eine Anordnung unter einem beliebigen, der behandelten Sache äußerlichen Gesichtspunkt, sondern um eine Ordnung, welche sich aus dem Wesen der untersuchten Sache selbst ergibt. „Als konkrete, sachfundierte Prinzipien kommen entweder der biologische Entwicklungsgedanke in Betracht, der sich … in Ontogenese und Phylogenese, d. h. in die individualgeschichtliche Entwicklung des Menschen und die stammesgeschichtliche Entwicklung der Menschheit gliedert, oder der kulturhistorische Entwicklungsgedanke von Gesellschaften. Nach dem biologischen Entwicklungs- und Evolutionsmodell wären die diversen Zeittypen sukzessive Phasen einer Genese, die als verschiedene Bewußtseinsstadien und -mutationen in der menschlichen Individualentwicklung bzw. der Stammesgeschichte der Menschheit aufträten. Gemäß dem historischen Entwicklungsgedanken bezeichneten die verschiedenen Zeitverständnisse verschiedene kulturelle Entwicklungsstufen von Gesellschaften." (S. 225)

Karen Gloy verfolgt jedoch bei ihrer Systematisierung der Zeittypen ein anderes Ziel. Sie ordnet eine Höherstrukturierung von aufeinanderfolgenden Zeittypen, welche nicht als genetische Autopoiesis verstanden werden darf, sondern eine begriffstheoretische Rekonstruktion darstellt. „Diese Rekonstruktion zielt grundsätzlich auf ein Stufen- oder Schichtenmodell, wie es in der vorliegenden Arbeit expliziert wurde, das sich, wie bei den Gesteinsschichten, jedoch unter Absehung von jeder zeitlichen Entstehung, allein auf die Formen und Strukturen und ihre zunehmende Komplexion konzentriert – daher der Ausdruck ‚Morphologie'. Hier ist eine Schicht in der anderen fundiert, ohne sich gänzlich vom jeweiligen Boden zu lösen." (S. 226)

Diese Morphologie der Zeittypen präsentiert sich als fundiert im psychisch-epistemischen Prinzip: es handelt sich um eine Ordnung „nach den Vermögen des Menschen wie dem vital-emotionalen, dem operationalen, dem mentalen und dem suprarationalen. Wir haben es hier mit verschiedenen Organisationsstufen der subjektiven Vermögen des Menschen zu tun, deren Rangordnung wir zumeist nach der Komplexität der Organisation bestimmen … Diesen verschiedenen Organisationsstufen sind die verschiedenen Zeittypen zugeordnet, …" (S. 243)

Durch diese Organisationsstufen der Vermögen des Menschen und die ihnen jeweils zugeordneten Zeittypen ist der Aufbau des Buches bestimmt. Nach dem einleitenden und methodisch grundlegenden Kapitel I widmet sich das Kapitel II dem vital-emotionalen Vermögen und dem diesem zugeordneten subjektiven Zeiterleben. Hier geht es dann um Grundstrukturen

der erlebten Zeit wie Zeitentrückung, Zeitkontraktion und Zeitdehnung, ebenso um das Zeiterleben der Mystik und das Problem der Ewigkeit.

Kapitel III behandelt das Phänomen der Handlungszeit im Kontext des operationalen Vermögens des Menschen. Hier geht es um Intentionalität, Ahistorizität und Synchronität, um Zeitgestalten und Aktionsarten, sodass dies auch der Ort ist, wo die Ergebnisse der vergleichenden und historischen Grammatik genutzt werden können, etwa in einer Analyse der Bedeutung der Aktionsarten und Tempora in verschiedenen Sprachen, z. B. in bezug auf das Hopi.

Kapitel IV betrifft das mentale Vermögen des Menschen und die diesem zugeordnete mathematische Linearzeit. Begründungsversuche für die Gerichtetheit der Linearzeit werden hier thematisiert, ebenso wie Kants und Newtons Zeitbegriffe, selbstverständlich der Zeitbegriff der Relativitätstheorie.

Kapitel V beschäftigt sich mit den Konsequenzen der Quantentheorie für die Philosophie der Zeit. Hier setzt sich Karen Gloy kritisch mit diversen Versuchen auseinander, welche mit verschiedenen Mitteln versuchen, den klassischen linearen Zeitbegriff auch für die ontologischen Voraussetzungen der Quantentheorie zu retten, z. B. mit dem diesbezüglichen Versuch Carl Friedrich von Weizsäckers. „Kritisch zu Weizsäcker Stellung nehmend könnte man sich fragen, ob wir nicht vielmehr unser bisheriges Wissenschaftsmodell ausbauen und erweitern sollten, um einer solchen Realität wie der beschriebenen begegnen zu können. Die Erkenntnisse der Quantentheorie verlangen nicht nur eine Komplettierung der Logik, die über die reine Binarität mit ihren Alternativen und Exklusionen hinaus Mehrwertigkeit zuläßt, sie verlangen auch eine Ergänzung der Zeittheorie, die über die vulgäre Linearzeit hinausgeht, welche nur dem Teilchenbild genügt. Sie verlangen eine Theorie, die das Wellenbild mitberücksichtigt und damit eine Überlagerung und Überlappung aller Linearzeiten denkt, einer Multitemporalität, die nicht einfach durch den undefinierten Begriff der Ewigkeit ersetzt werden kann." (S. 222) So sind wir durch die Quantentheorie mit dem Problem der suprarationalen Organisationsstufe konfrontiert.

Karen Gloy hat mit diesem Buch in Ergänzung früherer Publikationen einen sehr wichtigen und bewundernswürdigen Beitrag zur systematischen Philosophie vorgelegt. Ein sehr großes Material an Einsichten und Problemen wird nicht nur virtuos präsentiert: es gelingt der Autorin auch, dem von ihr präsentierten Versuch einer systematischen Entfaltung des Dargestellten große Überzeugungskraft zu verleihen. Sie hat ein Standardwerk geschaffen. Man darf sagen: wer immer in Zukunft sich mit dem Problem der Zeit in philosophisch-systematischer Sicht beschäftigen wird, wird sich dem gründlichen Studium dieses Buches, dessen Lektüre auch sehr viel Freude bereitet, widmen müssen.

Hans-Dieter Klein (Wien)

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik,
Rosenzweig im Gespräch mit Ehrenberg, Cohen und Buber. Rosenzweigiana 1.

Verlag Karl Alber: Freiburg/München 2006. 253 Seiten

Nach seinem Buch *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung* (1991) hat Wolfdietrich Schmied-Kowarzik Vorträge gehalten, welche an dieses Buch anschließen und einige der darin bereits aufgegriffenen Gesprächslinien weiter fortzeichnen. Fünf dieser Vorträge sind im vorliegenden Band, neu überarbeitet, herausgegeben worden. Jeder dieser Vorträge wurde ergänzt durch einen als Exkurs bezeichneten Abschnitt.

Das Buch beginnt mit einem einführenden Kapitel zu Leben und Werk von Franz Rosenzweig, welches sowohl für Kenner als auch für noch wenig eingelesene Interessenten klar und übersichtlich die wichtigen Punkte zusammenfasst.

Der erste Abschnitt charakterisiert Rosenzweigs Hauptwerk *Stern der Erlösung*, zeigt dessen bleibende Bedeutung auf und wird ergänzt durch einen Exkurs über Rosenzweigs Verhältnis zu Schelling. An Hermann Cohen wurden ja schon zur damaligen Zeit Züge eines gewissen Hegelianismus entdeckt. Die Kritik des späten Schelling an Hegel war für Rosenzweig Vorbild für seine eigene Kritik an Cohens Logizismus. Das von Rosenzweig in dieser Hinsicht beanspruchte „neue Denken" ist wohl neu relativ zu Cohen und Hegel, nicht aber in gleicher Weise gegenüber dem historischen Kant, der ja durch die Betonung der Differenzen von Denken und Anschauung und von Theorie und Praxis eine Verabsolutierung des Denkens ebenso wie den Verlust der Transzendenz vermieden hat.

Rosenzweig wurde durch seinen christlichen Vetter Ehrenberg auf den späten Schelling aufmerksam gemacht. So beschäftigt sich der zweite Teil des Buches mit Hans Ehrenbergs Einfluss auf die Entstehung von Rosenzweigs Hauptwerk. Der dazugehörige Exkurs behandelt das Problem der Gemeinschaft von Juden und Christen. Gerade in diesem Bereich hat ja Rosenzweig Lösungen gefunden, die für alle künftigen Zeiten gründlich rezipiert und durchdacht werden müssen.

So kritisch Rosenzweig dem logizistischen Systembaumeister Cohen gegenüberstand, so sehr sah er sich bestimmt durch den Versuch des späten Cohen, die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums zu entwickeln. Freilich ergeben sich für die beiden großen Philosophen unterschiedliche Akzentsetzungen in der Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung. Es ist sehr erhellend, dass der diesen Punkt ergänzende Exkurs über das Verhältnis von Philosophie und Religion das Gespräch zwischen Rosenzweig und Cohen auch noch auf Hönigswald (und dessen Schüler Reiner Wiehl) bezieht. Denn mit diesem wohl bedeutendsten Transzendentalphilosophen des 20. Jahrhunderts nach Cohen und Husserl

können die Akzente von Cohen und Rosenzweig vermittelt und kann das „neue Denken" in seinen angemessenen Status als Weiterentwicklung der von Kant entfalteten Einsichten gerückt werden.

Der vierte Vortrag zeichnet die Stadien der Freundschaft und Zusammenarbeit von Rosenzweig und Buber nach und wird ergänzt durch einen Exkurs zum Thema „Jude und Deutscher". Schmied-Kowarzik erörtert hier die teilweise unterschiedlichen Positionen zu diesem Thema. Die komplexe Thematik, welche unterschiedlich gesehen werden kann, je nachdem, wie man den Begriff Volk definiert in der Spannbreite von Staatsbürgerschaft bis Gottesvolk, wird anhand der Versuche von Cohen, Rosenzweig und Buber erörtert. Reflexionen zur gegenwärtigen Situation nach der Shoah und zur Zukunft jüdischer Existenz im deutschen Raum beschließen diesen Abschnitt.

Im fünften Vortrag widmet sich Schmied-Kowarzik dem Vergleich zwischen Rosenzweig und Heidegger. Beide gehören einem „neuen Denken" (Rosenzweig) nach dem deutschen Idealismus an. Dieses schließt an an die Hegel-Kritik des späten Schelling und an die Konsequenzen, welche daraus von Kierkegaard, in gewissem Sinne auch von Nietzsche, gezogen wurden. Anknüpfend an diese Ansätze ereignete sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein Aufbruch existentiellen Denkens. Dessen eigentliche Urheber wie Ehrenberg und Rosenzweig sind als Folge der nationalsozialistischen Katastrophe an den Rand der Erinnerung gedrängt worden, hingegen rückte Heidegger ins Zentrum der Aufmerksamkeit so, als ob vornehmlich er all diese neuen Aspekte entdeckt hätte. In teilweiser Anknüpfung an Löwith zeigt Schmied-Kowarzik, dass Heidegger im Vergleich zu Rosenzweig insoferne defizient ist, als er weder dem Sein der nichtmenschlichen Natur, noch der ethischen Problematik gerecht werden kann. Letzteres wurde ja auch von Hans Jonas, Levinas und anderen deutlich gemacht. Seine Polemik gegen den Humanismus schon 1946 erscheint nach wie vor als Skandal der Philosophie. Es macht nachdenklich, dass Heidegger, der einen Generalangriff gegen die sokratische und gegen die jüdisch-christliche Tradition geritten hat, trotz seiner Verwicklung in die politische Kriminalität des Nationalsozialismus mit einer Attacke gegen den Humanismus unmittelbar nach 1945 eine bemerkenswerte geistige Vorherrschaft in Deutschland und Frankreich erobern konnte.

Dem fünften Vortrag wird ein Exkurs zum Thema „Geschichtsphilosophie und Theologie" beigefügt. Hier wird gezeigt, dass Geschichtsphilosophie und Theologie nicht zusammenfallen können. Eine nicht genügende Trennung, welche in Extrempositionen das jeweils andere Moment verliert, wird aufgezeigt an Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche und Heidegger. Versuche der Rückgewinnung des Absoluten werden bei Ernst Bloch und Hans Jonas gefunden. Das Ungenügende dieser beiden Versuche führt zurück zu Schelling und Rosenzweig.

Hans-Dieter Klein (Wien)

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), **Franz Rosenzweigs „neues Denken“.**

Band 1: Selbstbegrenzendes Denken – in philosophos.
Band 2: Erfahrene Offenbarung – in theologos.
Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2006. 1363 Seiten.

Im Jahre 2004 fand in der Geburtsstadt Franz Rosenzweigs, im 75. Jahr nach seinem Tod, ein Kongress statt. Die vorliegenden zwei Bände präsentieren die Vorträge dieses Kongresses, wobei die Aufteilung in zwei Bände nicht den ursprünglichen Sektionen des Kongresses entspricht. Diese Gliederung dient nicht der Abgrenzung von Philosophie und Theologie gegeneinander, sondern – ganz im Sinne Rosenzweigs – dem Aufeinanderzuarbeiten. Ich verweise auf diese Bände im Anschluss an meine vorhergehende Rezension des neuen Buches von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, aus welcher die immense Bedeutung, welche das Studium Rosenzweigs hat, ersichtlich wird. Mit dieser gewaltigen Editionsarbeit und der Einrichtung des Kongresses selbst hat Schmied-Kowarzik wieder einmal, wie auch in seinen Bemühungen um Richard Hönigswald, einen zentralen Beitrag zur Wiedergewinnung verlorenen philosophischen Erbes in deutscher Sprache und zur Korrektur unseres Bildes der Philosophiegeschichte der letzten Jahrzehnte geschaffen.

Hans-Dieter Klein (Wien)

Vittorio Hösle, **Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik.**

C. H. Beck Verlag, München 2006. 494 Seiten.

Auf den ersten Blick könnte man sich wundern, dass Vittorio Hösle, der – wie nur einige wenige in unserer Zeit – den philosophischen Systemgedanken nicht nur mit Energie mehrfach brillant verteidigt, sondern auch selbst wichtige Versuche gemacht hat, das System der Philosophie neu zu errichten, sich einem scheinbar ganz konträren Programm zuwendet: nämlich dem philosophischen Dialog.

Dass hier aber nur scheinbar ein Widerspruch besteht, lehrt schon die Rückbesinnung auf Platon. Denn seit den bahnbrechenden Forschungen von Hans Krämer und anderen Vertretern des neuen Paradigmas der Platoninterpretation (der sogenannten Tübinger Schule) sind wir darauf ge-

stoßen, dass Platon nicht nur der klassische Dialogautor schlechthin war, sondern dass er auch in seiner sogenannten ungeschriebenen Lehre ein System der Philosophie vorgetragen hat. So kann man gerade nicht Platon als Kronzeugen einer antisystematischen Dialogizität der Philosophie bemühen, wie dies das romantische Paradigma der Platoninterpretation, vor allem Schleiermacher, nahelegen könnte. Vittorio Hösle, der bei Krämer studiert und selbst bedeutende Beiträge zur Platoninterpretation auf der Grundlage der Tübinger Einsichten vorgelegt hat, geht selbstverständlich davon aus, dass System und Dialog zwar unterschiedliche Literaturgattungen darstellen, aber keineswegs zueinander in Widerspruch stehen.

Die Reflexion auf die Möglichkeit des philosophischen Systems in unserer Zeit muss gerade davon ausgehen, dass der Systemtext nur ein Typ des philosophischen Texts unter mehreren ist, wie z. B. Mikroanalyse, Essay, gelehrte Abhandlung und – Dialog. Verschiedene Epochen der Philosophiegeschichte lassen verschiedene dieser philosophischen Literaturgattungen Bedeutung gewinnen bzw. verlieren. So stand etwa der Systemtext im 17., 18. und frühen 19. Jahrhundert sehr im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. In der Gegenwart stehen wir vor anderen Öffentlichkeitsstrukturen, welche z. B. der Mikroanalyse und der gelehrten Abhandlung, aber auch dem Essay größere Bedeutung verliehen haben. Falsch wäre es freilich, wie Vittorio Hösle selbst mehrfach zeigen konnte, wollte man deshalb das philosophische System für obsolet erklären. Ähnliches gilt für den philosophischen Dialog, welcher nach wie vor eine interessante Gattung philosophischer Literatur geblieben ist, in welcher auch bedeutende Zeitgenossen sich geübt haben und weiterhin üben.

So legt auch Vittorio Hösle seiner Theorie des philosophischen Dialogs zunächst eine Lehre von den Genres des philosophischen Textes zu Grunde, nicht ohne zuvor eine luzide Reflexion auf die Problematik literaturwissenschaftlicher Genretheorie überhaupt anzustellen. Dieses Kapitel ist äußerst lesenswert, weil man sonst nirgends die Fülle der philosophischen Genres übersichtlich dargestellt und systematisch „begriffen" findet. Man ist überrascht, wenn man sich auf diese Weise wiedererinnert, wie viele verschiedene philosophische Texttypen es gibt. Hösle unterscheidet: System, Enzyklopädie, Lehrgedicht, Traktat, Abhandlung, Aufsatz, Aphorismus, Notizbuch, Tagebuch, Meditation, Autobiographie, Rede, Predigt, Vorlesung, Brief, Gebet.

Im weiteren Verlauf entfaltet das Buch eine sehr detaillierte literaturwissenschaftliche Analyse und Poetik des philosophischen Dialogs. Diese beginnt mit einer Produktionstheorie und endet mit einer Rezeptionstheorie des philosophischen Dialogs. Dazwischen wird das Universum des philosophischen Dialogs in sich entwickelt: Raum, Zeit, Personen, Ausgangsbedingungen, Ziel des Gesprächs, das Autoritätsproblem. Schließlich geht es um Ethik, Logik und Ästhetik des Dialogs. Es ist einer kurzen Rezension nicht möglich, den ungeheuren Reichtum wiederzugeben, welchen Hösle, der unter den lebenden Philosophen nicht nur durch systematische Kraft, sondern auch durch immense Gelehrsamkeit herausragt, entfalten kann. Kaum jemand kann es ihm hier gleichtun.

Wie wir wissen, vertritt Hösle als systematischer Philosoph eine in Letztbegründung fundierte Position, welche er als objektiven Idealismus

bezeichnet, auf Platon und dessen Vorläufer zurückführt und deutlich von relativistischen Positionen in der Tradition der von Platon widerlegten Sophistik unterscheidet. Dementsprechend grenzt er sich von postmodernen Sichtweisen des philosophischen Dialogs ab:

„Die dekonstruktivistische Hermeneutik hat oft genug die Standards des philologischen Handwerks auf unerfreuliche Weise unterboten; aber sie sagt etwas Richtiges, wenn sie auf Widersprüche in den meisten Interpretanda verweist – denn diese finden sich, aufgrund der menschlichen Fehlbarkeit, durchaus. In diesem Sinne ist der Hegel der ‚Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie' der erste Dekonstruktivist – freilich ein konsistenter Dekonstruktivist nur, weil er für sich an einem absoluten Standpunkt festgehalten hat." (S. 441)

„Ein so wichtiger Philosoph und Interpret wie Gadamer irrt zwar, wenn er seine philosophische Hermeneutik als platonisch mißversteht und etwa schreibt, er könne sich ‚auf Platon berufen, wenn wir auch für das hermeneutische Problem den Bezug auf die Frage in den Vordergrund stellen'." (S. 442) Eher kann man Gadamer vergleichen mit dem großen und ruhmreichen Redner und Gelehrten Isokrates, wie ich ergänzen möchte. Der platonische Kern der deutschen philosophischen Tradition wurde, wie ich persönlich glaube, in Folge der nationalsozialistischen Katastrophe im Soge des Triumphes von Heideggers Dekonstruktivismus auch nach 1945 leider an den Rand gedrängt.

„Gadamer täuscht sich, denn für Platon ist die Frage ein Mittel zur Antwort, auf die es ihm eigentlich ankommt, auch wenn dieser nur zu gut weiß, daß sie eine Antwort für den Educandus nur wird, wenn er sie sich selbständig angeeignet hat, also aufgrund des Scheiterns eigener alternativer Versuche im Elenchos. Doch Gadamers Fehler ist mehr als naheliegend in einer Kultur, die den Gedanken einer so enorm überlegenen Figur wie des Platonischen Sokrates konstitutionell nicht verträgt und ihn daher notwendig verharmlosen muß, etwa indem sie seine ironischen Erklärungen von Unwissenheit für bare Münze nimmt. Wie gesagt, ist das Streben nach Gleichheit verständlich und vernünftig. Doch muß es einem glückenden Gespräch ebensosehr um die Lösung von Sachfragen gehen, und wenn jemandem, der überdurchschnittlich zu deren Lösung beiträgt, Ressentiment statt Dankbarkeit entgegenschlägt, ist es um das Gespräch nicht gut bestellt; ja, selbst die Korrektheit philologischer Interpretationen nimmt Schaden, wenn der Platonische Sokrates als jemand konzipiert wird, der genauso ratlos sein soll wie man selbst und die Leiter gegenwärtiger Talk-shows. Dort, wo jeder Anspruch, auf etwas aus zu sein, das mehr ist als Meinung, primär als Affront gegen die Gleichheit empfunden wird und nicht als Aufstieg in eine Sachsphäre, die persönliche Differenzen gerade vergißt, haben es philosophisches Gespräch und philosophischer Dialog nicht leicht. Nur in universalistischen Kulturen, die einem meritokratischen Aristokratismus Platz gewähren und in denen ausgewählte Menschen einander dadurch Respekt erweisen, daß sie voneinander zu lernen suchen, wird gehaltvolles Gespräch aufblühen." (S. 442–443)

Hans-Dieter Klein (Wien)

Lorenz B. Puntel,
Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie.

Verlag Mohr Siebeck, Tübingen 2006. 687 Seiten.

Manchem aus der jetzt allmählich emeritierenden Generation ist noch in Erinnerung, dass Bruno Puntel in München vor Jahrzehnten in den Anfängen seiner Lehrtätigkeit ein Manuskript für seine Studenten herausgebracht hat mit dem Titel: *Systematische Philosophie – Eine Programmschrift*. Obwohl dieses Manuskript bei den Studenten auf reges Interesse stieß und in kurzer Zeit Hunderte von Kopien zirkulierten, konnte sich der Autor nicht zur Publikation entschließen, sondern unterzog sich zunächst weitreichenden Studien. Seine damalige Position war geprägt von der vorkantischen metaphysischen und der klassischen deutschen Tradition. Seither studierte er intensiv die analytische Philosophie. Die nun publizierte Fassung seiner systematischen Philosophie kann in gewissem Sinne als analytische Philosophie betrachtet werden. Freilich ist das, was bis jetzt als analytische Philosophie auftritt, zumeist bewusst fragmentarisch und versucht nicht, den großen Zusammenhang aller Themen auf eine verbindliche und von allen nachvollziehbare Weise herzustellen. Dies tat die klassische philosophia perennis, freilich mit methodischem Defizit, welches Puntel mit den Mitteln der analytischen Philosophie zu überwinden trachtet. So ist das vorliegende Werk gewissermaßen eine Synthese von analytischer Philosophie und System im Sinne der philosophia perennis. Der Autor verwendet den Ausdruck „System" nicht mehr, da dieser durch die überzogenen und zugleich nicht eingelösten Ansprüche der klassischen Systeme diskreditiert scheint. Er hat insbesondere sich mit Rescher, wie allgemein bekannt, beschäftigt und dessen *A System of Pragmatic Idealism* (1992–1994) wird von ihm in methodischer Hinsicht als vorbildlich betrachtet, wenngleich er inhaltlich in vielem andere Wege einschlägt als Rescher.

Im Untertitel wird das Werk als Theorierahmen bezeichnet. Dieser Begriff ist im Anschluss an Carnaps Begriff linguistic framework entwickelt und geht von der Einsicht aus, dass jede theoretische Aussage, Frage, Konzeption verständlich nur wird durch den Bezug auf einen vorausgesetzten Rahmen, der expliziert sein muss, will man unrettbare Vieldeutigkeit vermeiden.

Puntel entwickelt sein Programm in sechs Hauptkapitel, die ich kurz charakterisieren möchte. Freilich ist es einer kleinen Rezension nicht möglich, einen angemessenen Einblick in ein solches Werk zu geben. Mehr als einen dürftigen Hinweis auf die Existenz dieses Werkes, welchem ich ein möglichst intensives Studium von möglichst vielen Philosophen wünsche, kann ich hier nicht realisieren.

Unter der Überschrift *Globalsystematik: Standortbestimmung der struktural-systematischen Philosophie* wird eine erste Eingrenzung und vorläufige

Charakterisierung der im folgenden zu verwirklichenden Strukturen vorgelegt. Zunächst wird betont, dass Philosophie streng als Theorie, nicht etwa als Therapie oder sonstiges, gefasst wird. Sodann wird der universal-systematische Charakter einer solchen Theorie herausgestellt. Daraus ergibt sich eine vorläufige Charakterisierung von Methode und Inhalt des projektierten Unternehmens.

Daraus ergibt sich konsequent, dass es nun in Kapitel 2 darum geht, das, was als *Theoretizitätssystematik* überschrieben wird, näher in seinen Strukturen zu entfalten. Hauptthemen sind hier die philosophische Sprache, der Begriff der Theorie überhaupt sowie die grundlegende Skizze einer Theorie der Wahrheit. Puntel betont insbesondere, dass Theorien aus Sätzen von der Form „Es verhält sich so, dass p" bestehen und nicht aus Sätzen der Form „Subjekt S glaubt/erkennt (weiss), dass p".

Aus der grundlegenden Skizze einer Theorie der Wahrheit ergibt sich die in Kapitel 3 in Angriff genommene Aufgabe einer *Struktursystematik: die fundamentalen Strukturen*. Dies sind die logischen und mathematischen Strukturen, wobei es freilich hier nicht darum geht, Logik und Mathematik darzustellen. Vielmehr geht es darum, die Art von Entitäten philosophisch zu klären, mit denen sich Logik und Mathematik befassen. Um dies leisten zu können, müssen die Grundlagen von Semantik und Ontologie errichtet werden: Semantik und Ontologie erweisen sich als die zwei Seiten einer Medaille. Eine der Hauptthesen dieser Struktursystematik lautet, dass Sätze, die aus Subjekt und Prädikat bestehen, für eine philosophische Theorie nicht brauchbar sind. Die aus solchen Sätzen hervorgehende Substanzontologie ist für Puntel obsolet. Vielmehr werden als Primärsätze Sätze vom Typ „es regnet" angesehen.

Kapitel 4 beginnt nun unter dem Titel *Weltsystematik* mit der Entfaltung einer systematischen Ontologie. Verwendet man – mit aller Vorsicht – vertraute Begriffe, so kann man sagen, dass dieses Kapitel im wesentlichen jene Themen behandelt, die vormals der Ontologia specialis zugerechnet wurden. Es geht also um anorganische Natur, Leben, Mensch, die vom menschlichen Geist konstituierte soziale, ästhetische Welt und das Weltganze.

Aus letzterem ergibt sich die Aufgabe, das Seiende nicht im Speziellen, sondern im Allgemeinen und im Ganzen zu behandeln. Dies tut das Kapitel 5 unter dem Titel *Gesamtsystematik*. Traditionell gesprochen, handelt es sich hier thematisch um eine Ontologia generalis. Anders als Putnam ist Puntel der Ansicht, dass Theorie (auch in einem minimalen Ausmaß) möglich nur ist, wenn der jeweils theoretisch thematisierte Teil der Welt auch dem Sprechen zugänglich, also: „ausdrückbar" ist, dass also der von Putnam postulierte „cut" bzw. „gap" zwischen Subjekt und Objekt letztlich überwunden werden kann und muss. Im weiteren ergibt sich für Puntel in diesem Kapitel, dass man grundsätzlich von zwei Dimensionen des Seins ausgehen muss: von der absolut-notwendigen und von der kontingenten.

Die so ausgeführte Gesamtsystematik kann als Entfaltung des Theorierahmens auf höchster Stufe angesehen werden. Damit stellt sich aber die Frage: Welcher Theorierahmen vermittelt diesen Theorierahmen? Dies ist das Problem der *Metasystematik* als *Theorie der relativ maximalen*

Selbstbestimmung der systematischen Philosophie, welches das abschließende Kapitel 6 behandelt. Als universale Wissenschaft kann die Philosophie nicht auf eine andere Wissenschaft rekurrieren, welche für sie die Metasystematik zur Verfügung stellen könnte. Da sie demnach sich selbst bestimmen, ihre eigene Metasystematik formulieren muss, entsteht ein schwieriges Problem, dem sich das Kapitel widmet. Einige Unterscheidungen sind einzuführen, um diese Aufgabe zu bewältigen, etwa diejenige zwischen immanenter und externer Metasystematik. Zuletzt ergibt sich, dass mit einer Pluralität von jeweils letzten Theorierahmen zu rechnen ist: ein absoluter, schlechthin letzter Theorierahmen ist zumindest dem Menschen nicht zugänglich. Dementsprechend ist ja auch der Untertitel des gesamten Buches mit dem unbestimmten Artikel versehen: ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie und nicht der Theorierahmen für die systematische Philosophie.

Die Rezension konnte, wie gesagt, nicht einmal einen Einblick in den umfassenden Inhalt dieses grundlegenden und bahnbrechenden Werkes geben, sondern lediglich auf die Existenz desselben aufmerksam machen. Wenn sich der Rezensent nicht täuscht, so handelt es sich um eines der wichtigsten gegenwärtigen philosophischen Bücher in deutscher Sprache.

Hans-Dieter Klein (Wien)

Edith Düsing, Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus.

Wilhelm Fink Verlag. München 2006. 601 Seiten.

Wie der Titel sagt, versucht die Autorin, die gesamte Entwicklung von Nietzsches Denken, beginnend mit seiner Kindheit und weiterhin begleitend bis zu seinem tragischen Ende, nachzuzeichnen. Edith Düsing zeigt sich in der Lage, ein in vielem durchaus neues, gleichwohl überzeugendes Bild zu malen. Dieser Ertrag verdankt sich folgenden Voraussetzungen, welche die Interpretin mitbringt und welche zum Gelingen des gigantischen Projekts hilfreich beigetragen haben:

In anderen Arbeiten hat sie vor allem wichtige Beiträge zur Interpretation des deutschen Idealismus, insbesondere Fichtes, vorgelegt, Interpretationen, welche nicht im „Antiquarischen" verharren, sondern auch selbst auf dem Boden der idealistischen Philosophie stehen und um eine systematische Weiterführung bemüht sind. Dieser Ausgangspunkt bewahrt sie davor, der Suggestion Nietzsches oder gar des Nietzscheanismus zu erliegen, und bewahrt sie auch davor, sich in die Sackgasse postmoderner Aktualisierungen des großen Denkers zu verirren.

Zudem ist sie selbst bekennende Christin und mehrfach ist ihr philosophisches Werk im Grenzbereich von Philosophie und Theologie angesiedelt, z. B. auch in Auseinandersetzung mit Kierkegaard. Dies setzt sie instand, sich in die Verzweiflung Nietzsches einzufühlen, der als Kind von einem leidenschaftlichen, wenn auch bald angefochtenen Christenglauben erfasst war, ein Glaube, der ihn – und dies ist eine Hauptthese der Deutung Edith Düsings – niemals, auch in der Phase der verzweifelten antichristlichen Wut nicht, losließ.

Am wichtigsten aber ist wohl, dass sie in ihrer Arbeit von einer großen Liebe zu diesem unglücklichen Menschen getragen wird. Denn die Liebe macht hellsichtig, aber der Hass blind.

„Zu wenig beachtet wurde bisher, wie thematisch zentral Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Theologen David Friedrich Strauß und mit dem Naturforscher Charles Darwin gewesen ist." (S. 12) Der Aufbau des Buches knüpft an diese beiden Themenkreise zunächst gesondert an: ein erster Abschnitt beschäftigt sich mit Nietzsches Jugendglauben, mit seinem Ringen gegen die und mit der Bibelkritik Straußens und seiner schließlichen Absage an jede Form von Christologie, was für ihn zugleich zur Absage an den Glauben an Gott überhaupt wurde. Der zweite Hauptteil zeigt, wie die Darwinrezeption für Nietzsche dazu führte, alle teleologischen Konzepte für obsolet zu halten. Damit war für ihn der Antitheismus definitiv begründet und das Tor zum Nihilismus, der ihn fortan bestimmte, geöffnet, womit sich der dritte Hauptteil des Buches beschäftigt.

Das Buch kann deutlich machen, dass sowohl eine bibelkritische Leben-Jesu-Konstruktion, als auch eine Kritik aller Teleologie bereits Kant und dem deutschen Idealismus vertraute Motive waren, ohne dass diese Philosophen deshalb zu Atheisten geworden wären. Des jungen Hegel Studien zum Leben Jesu enthalten bereits alle bibelkritischen Motive und dennoch konnte der reife Hegel eine Christologie und eine Trinitätslehre konzipieren, welche keineswegs in Widerspruch zum Christentum steht. Ähnliches gilt für Schelling, auch wenn beider Konzepte spekulativer Theologie durchaus differieren.

Was das Problem der Teleologie betrifft, konnte – wie der zweite Hauptabschnitt des Buches darlegt – bereits Leibniz (unter Bezugnahme auf Platon) überzeugend zeigen, dass der Widerspruch zwischen durchgängiger und lückenloser mechanischer Kausalität auf der einen und teleologischer Begründung auf der anderen Seite nur scheinbar ist. Kant hat diesen Ansatz weiter verfeinert, indem er den methodischen Status der teleologischen Aussagen als in regulativer Prinzipialität legitimiert herausgearbeitet hat: dem historischen Kant war die Teleologie nicht bloß fiktional, wenngleich seiner Meinung nach die teleologischen Aussagen die Dinge an sich lediglich per analogiam charakterisieren können.

Leibniz, Kant, Schelling und Hegel wären weder durch die moderne Bibelwissenschaft, noch durch Darwins Deszendenztheorie erschreckt worden: sicher hätten sie ihre methodologischen und ontologischen Grundkonzepte durch diese Innovationen keineswegs gefährdet, sondern lediglich bereichert gesehen. Was hat also dann Nietzsche so erschüttert?

Hat er vielleicht die klassischen deutschen Philosophen samt Platon nicht recht verstanden?

Wie dem immer sei – Edith Düsing zeigt eine tiefere Struktur in Nietzsches Verzweiflung auf, die auch für den Fall wirksam geworden wäre bzw. ist, dass er die klassischen Philosophen sehr wohl verstanden hätte bzw. hat. Nietzsches Ethos der Wahrhaftigkeit veranlasste ihn, unbeweisbaren Annahmen zu misstrauen, welche unseren Wünschen entsprechen. Für ihn war die Wunschwidrigkeit, die Schmerzhaftigkeit einer theoretisch weder beweisbaren, noch widerlegbaren Annahme deren sigillum veri. Aus diesem Grunde lehnte er Kants Postulatenlehre ab: denn Kant billigt und begrüßt es ausdrücklich, dass der Mensch als ein des Glücks bedürftiges Wesen im theoretisch nicht beweisbaren transzendenten Bereich bildhafte Annahmen macht, die den Glückswünschen entsprechen, nicht um diese Annahmen theoretisch zu diskutieren, sondern um das Leben daran zu orientieren. Kant billigt also unser Urvertrauen. Genau das lehnt Nietzsche ab.

Edith Düsing zeigt im Nihilismuskapitel sehr überzeugend, dass Nietzsches Kampf gegen das Christentum letztlich nicht im Bereich der theoretischen Vernunft begründet ist. Zwar fällt die Argumentation Nietzsches allzu oft auf das Niveau einer vorkritischen materialistischen Metaphysik zurück, aber die eigentlichen Motive liegen auf der Ebene der Postulatenlehre. Edith Düsing kann sehr deutlich machen, dass die Differenz zwischen der klassisch-idealistischen Postulatenlehre und der Postulatenlehre Nietzsches („Ich will, dass Gott nicht sei“) letzlich psychodynamisch gedeutet werden muss. Für Nietzsches Kampf gegen eine Postulatenlehre, welche das Urvertrauen wieder herstellt, gibt es keinen Vernunftgrund.

Ich habe in anderen Publikationen mehrfach darzulegen versucht, dass der Begriff des Absoluten wegen der in ihm enthaltenen Negation der Negation (d. h. Negation aller Beschränktheit) zur Coincidentia oppositorum führen muss, wie dies insbesondere Cusanus gezeigt hat. Denkt man hier weiter, dann kann man sagen, dass Theismus und Atheismus koinzidieren, wie auch die buddhistische Philosophie das Absolute atheistisch bestimmt, aber mit Argumenten und Denkstrukturen, welche denen sehr ähnlich sind, welche in den abrahamitischen Theologien zum monotheistischen Gottesbegriff führen. Der buddhistische Atheismus muss aber sehr von dem Nietzsches unterschieden werden: denn das Verlöschen des Durstes und der innere Friede, auf welchen nach buddhistischer Sicht der Begriff des Absoluten bezogen ist, erfordert ja gerade die Überwindung allen Hasses durch Liebe: für eine dem Selbsthass entspringende Verzweiflung, wie sie Nietzsche erlitten und artikuliert hat, ist im buddhistischen Erwachen kein Platz mehr.

Mag man also auch sagen, dass Nietzsche in seiner Auseinandersetzung mit Christentum und Platonismus zuletzt einer tragischen, aber auch gefährlichen Verirrung zum Opfer gefallen ist, so hat ihm zugleich sein spezieller point de vue ermöglicht, einen der wichtigsten Beiträge zur Diagnose der Moderne zu leisten, wie dies Edith Düsing, insbesondere im Nihilismus-Kapitel, ausführlich deutlich macht. Sein Schmerz um den Verlust seines Kinderglaubens ließ ihn klar und mit Entsetzen die Grundtendenz der modernen Zeit, den technizistischen und ökonomistischen Reduktionis-

mus, erkennen und in phänomenologischen Details durchschauen und charakterisieren.

Besondes verdienstvoll ist, dass Edith Düsing klar nachweisen und darstellen kann, wie sehr sich Nietzsches verzweifelter und schmerzensreicher Kampf gegen die Teleologie von den vielen vermeintlichen Nachfolgern unterscheidet, die unter Berufung auf ihn die Evolutionstheorie zur Demontage teleologischer Konzepte missbrauchen, ohne den damit verbundenen Verlust zu erkennen und ohne unter ihrem Reduktionismus zu leiden.

Einer kurzen Rezension muss es verwehrt bleiben, dem ungeheuren Reichtum, der immensen Gelehrsamkeit und Differenziertheit, dem mitempfindenden Zartgefühl dieses gewaltigen Werkes gerecht zu werden. Nietzsche wird für uns als Diagnostiker in vielem unentbehrlich und als Prophet eine Versuchung bleiben. Das bewunderungswürdige Buch von Edith Düsing kann dabei Landkarte und Kompass sein.

Hans-Dieter Klein (Wien)

Rosine Jozef Perelberg (Hg.), **Freud: A Modern Reader**

Whurr Publishers Ltd. London 2005. 285 Seiten.

Das Buch *Freud, A Modern Reader*, herausgegeben von Rosine Jozef Perelberg, ist unterteilt in sechs Abschnitte und 16 Kapitel. Inklusive Frau Perelberg sind weitere 14 Autoren an diesem Buch beteiligt. Jedes Kapitel beschreibt einen Originaltext Sigmund Freuds und beleuchtet ihn aus der Sicht der modernen Psychoanalyse bzw. aus der Sicht der jeweiligen AutorIn.

Ich werde in dieser Rezension zwei Kapitel herausnehmen und diese etwas detaillierter darstellen. Anhand dieser Darstellungen kann man ein sehr gutes Bild von Auf bau und Stil dieses Werkes erhalten.

Gleichzeitig werde ich diese zwei Kapitel in einen „philosophischen Kontext" stellen. Ich werde mich hierzu der Arbeit von Patrizia Giampieri-Deutsch bedienen, die als große „integrierende Kraft" Berührungsflächen und Schnittstellen zwischen Philosophie, Psychoanalyse, und weiterer benachbarter Disziplinen untersucht und beleuchtet, und durch Symposia und Sammelbände den interdisziplinären Austausch fördert. Den ersten Text werde ich in den Kontext von aktuellen Diskussionen in der *Philosophy of Mind* stellen, den zweiten Text in einen *wissenschafts/erkenntnisphilosophischen* Zusammenhang.

Das Kapitel von Ronald Britton, „Anna O: The First Case, Revisited and Revised", stellt eine nachträgliche Untersuchung des bekannten Breuerfalls dar. Britton postuliert, dass man aus der heutigen psycho-

analytischen Perspektive die Symptome der Anna O und hysterischer PatientInnen im Allgemeinen am besten als eine projektive Identifikation des Subjektes versteht, die Stelle eines der beiden Primärobjekte in Phantasie einzunehmen. Nach einer allgemeinen Einführung in den Fall lenkt er unsere Aufmerksamkeit auf Ereignisse in Breuers persönlichem Leben, die nach Meinung Brittons einen wesentlichen Einfluss auf die psychische Entwicklung von Anna O während dem Therapieverlauf mit Breuer hatten. Das wesentlichste Ereignis laut Britton sei die Schwangerschaft von Breuers Frau 1881. Er nimmt an, dass Anna O schnell von dieser Schwangerschaft erfahren habe und dass diese Tatsache ihre Phantasien und Symptomatik stark beeinflusst habe. Britton interpretiert ihre Verleugnung des aktuellen Jahres und die Tatsache, dass sie so lebt als wäre es noch 1880 (statt 1881), als eine mögliche Abwehr des Wissens, dass „ihr" Breuer sexuellen Kontakt mit seiner Frau hatte. Als weiteres Beispiel der Signifikanz dieses Ereignisses nennt er Annas Trinkphobie im Jahre 1882, als Breuers Kind noch von Muttermilch genährt wurde. Das stärkste Argument für Brittons Ansicht erschließt sich aus Breuers letztem Besuch bei Anna O nach dem offiziellen Ende der Therapie. Als er ankam, lag seine Patientin mit Magenkrämpfen am Boden und sagte: „Hier kommt das Kind von Dr. B". Hier wird die Wunschvorstellung, eine sexuellen Beziehung mit Dr. Breuer „gehabt zu haben", offensichtlich. Britton möchte mit diesem Beispiel aufzeigen, wie die Symptome von hysterischen PatientInnen als ein verzweifelter Versuch zu deuten sind, eine „Beziehung in Phantasie" mit einer primären Bezugsperson bzw. in dessen Vertretung mit dem Therapeuten zu führen. Direkt ausgedrückt könnte man meinen: kein Symptom bei Anna O ohne einen Hinweis auf ihre Beziehung zu einem Elternteil (hauptsächlich zum Vater) oder (in dessen Vertretung) zu Breuer.

Nun möchte ich das Phänomen der oben angesprochenen *projektiven Identifikation* auf ihre philosophische Bedeutung hin untersuchen. In dem von ihr herausgegebenen Band *Psychoanalysis as an Empirical Interdisciplinary Science* (Giampieri-Deutsch 2005), stellt Patrizia Giampieri-Deutsch eindrucksvoll dar, dass eine Selbstverständlichkeit für PsychoanalytikerInnen auf der ganzen Welt gleichzeitig ein fruchtbarer Lösungsansatz für eine jahrhundertealte philosophische Frage ist, nämlich das „Other Minds Problem" aus der Philosophy of Mind. Dies ist die Frage, wie es denn überhaupt möglich sei, dass wir andere Menschen verstehen, uns in sie „hineinfühlen", oder ihre Gedanken „lesen" können. Ein Beispiel eines Lösungsansatzes für dieses Phänomen beschreibt, dass man eigentlich nur errät, was der Andere denkt, bzw. man seine Gedanken und Empfindungen aus dessen Verhalten ableitet (z. B. Wittgenstein 1953). Für die Psychoanalyse allerdings stellt dieses Phänomen kein großes Mysterium dar – es handelt sich sozusagen um ihr tägliches Brot. Man kennt die Gedanken und Empfindungen des Anderen durch alltägliche projektive Identifikation, durch die Fähigkeit, uns mithilfe des uns allen gemeinsamen psychischen Grundgerüstes in „die Haut des Anderen" zu versetzen (für eine neurobiologische Diskussion der Fähigkeit zur Erstellung von „Kopien" oder Repräsentationen von Beziehungserlebnissen und Konstellationen siehe Levin 2007). Peter Fonagy erklärt, wie ein Kind

durch das „sich Einfühlen“ in den Anderen (Projektion, Identifikation und projektive Identifikation), dessen Verhalten erst sinnvoll und voraussagbar macht (Fonagy, Gergely, Jurist & Target 2002). Die Fähigkeit der projektiven Identifikation ist also eine allgemein menschliche – und ein vielversprechender Erklärungsansatz für das „Other Minds Problem“. Somit wird „Gedankenlesen“ weniger zum Rate bzw. Ableitspiel und mehr zu einem natürlichen Entwicklungsprozess, der notwendig ist, um in einer Sozialen Umwelt zu funktionieren, und um andere Menschen überhaupt erst verstehen und mit ihnen kommunizieren zu können. An diesem Beispiel sieht man die Sinnhaftigkeit von solchem interdisziplinärem Austausch – in diesem Fall zwischen Psychoanalyse und Philosophie des Geistes.

Nun zum nächsten Kapitel:

Ignês Sodré nimmt Freuds Text „Trauer und Melancholie“ (1917) als Basis für eine literarische Darstellung der Dreiteilung des leidenden Melancholikers. Sie beschreibt *Philoctetes* von Sophokles als eine treffende Darstellung einer Tragödie, die der des Melancholikers entspricht. In diesem Stück erbt Philoctetes einen unzerstörbaren Bogen für Kriegszwecke von Herakles. Auf dem Weg nach Troja mit Odysseus legt er auf einer Insel eine religiös motivierte Rast ein und wird von einer Schlange gebissen. Die Wunde verheilt nicht, sondern wird faulig und lässt Philoctetes ständig vor Qualen aufschreien. Odysseus lässt ihn zurück, weil er seine Schmerzschreie nicht mehr erträgt. 10 Jahre später versucht Odysseus Neoptolemus zu überreden, Philoctetes zu täuschen und seinen unzerstörbaren Bogen zu stehlen. Neoptolemus ist unentschlossen und benötigt viel an Überredung, bis er schließlich diesem Plan zustimmt. Als er jedoch Philoctetes trifft, verhält er sich ehrenhaft und spricht die Wahrheit. Er nimmt Philoctetes sogar mit zum Schiff (trotz Geheule und Gestank) und verspricht ihm nach dem Sieg (mit Hilfe des Bogens) eine Heilung durch die Söhne des Asclepius. Sodré nimmt die drei Hauptdarsteller als prototypische Instanzen für die Melancholische Struktur. Odysseus stellt den Teil des Ichs dar, der sich vom schlechten Objekt (und die Teile des Ichs, die sich damit identifiziert haben) abwenden möchte, dies erfolgt durch Verdrängung bzw. manische Versuche, seinem Gewissen zu entfliehen. Gleichzeitig hat dieser allerdings 10 Jahre lang (unbewusst) die Schreie des Philoctetes gehört, war sogar dafür verantwortlich. Hierin sieht man den Anteil des ÜberIchs, der das schlechte Objekt im Ich mit grausamen Mitteln bestrafen möchte (und dies auch genießt). Neoptolemus wird als Ichähnlich beschrieben, da er einerseits Mitleid mit dem leidenden Philoctetes hat, andererseits sich zeitweise durch Odysseus' manische Verantwortungslosigkeit anstecken lässt. Das Ich identifiziert sich also mit zwei konträren Positionen, die nicht vereinbar erscheinen. Philoctetes, als dritte Instanz, beschreibt sehr anschaulich die Position des gepeinigten Objekts. Verlassen, voller Hass und Selbsthass, sehr misstrauisch gegenüber Dritten, mit einer enormen Sehnsucht nach Erlösung, aber ohne wirkliche Hoffnung auf Besserung.

Nachdem die Instanzen dargestellt wurden, erläutert Sodré die Komplexität des Innenlebens eines Melancholikers anhand des ausgewählten Schauspiels. So gelingt es ihr, die Wechselhaftigkeit der Position zu explizieren, in der die Person zwischen diversen Identifikationen, Introjektionen und introjizierten Objektbeziehungen hin und her gerissen ist, mit einem Ich, das einerseits durch das Objekt überschattet wird, andererseits dieses Objekt kannibalisch auffressen möchte.

Als Beispiel einer solchen wechselhaften Zerrissenheit möchte ich Sodrés Ausführungen zu Philoctetes' selbstmörderischen Wünschen und vorsichtigen Hoffnungen erläutern. Hier erkennt sie die verschiedenen Haltungen des Melancholikers wieder: einerseits der Wunsch getötet zu werden, indem er in einen Vulkan geworfen *wird,* vermutlich in vollkommener Identifikation mit dem bzw. durch vollkommene Überschattung durch das schlechte Objekt, andererseits die Bitte nach einer Axt, um sich selbst zu zerhacken, also in Identifikation mit dem ÜberIch, welches das schlechte Objekt in ihm zerstören will. Zu anderen Zeiten wiederum, hegt Philoctetes vorsichtige Hoffnung auf Besserung, und schließlich gibt es sogar Phasen, in denen er Unterstützung durch Neoptolemus ablehnt. Es herrschen also laut Sodré sowohl in Philoctetes als auch im Melancholiker Zerrissenheit und Uneinigkeit, sowohl im Wollen als auch im Handeln. In der Psychoanalyse werden sie durch die Konflikte verschiedener Instanzen bei gleichzeitigem schnellem Wechsel von Identifikation mit, Abwehr vom und Projektion vom schlechten Objekt erklärt.

Ich möchte nun das hier Dargestellte in einen erkenntnisphilosophischen Kontext stellen. Inwieweit kann man die oben dargestellten Ausführungen im Rahmen multidisziplinärer Forschungsdiskussionen anwenden?

Patrizia GiampieriDeutsch betont immer wieder, wie schwierig es ist, produktive Diskussionen zu führen, wenn benachbarte Disziplinen aufgrund divergierender Fachsprachen oder Weltbilder einander gar nicht erst verstehen (GiampieriDeutsch 2005). Dies trifft insbesondere für die Psychoanalyse zu, die eine sehr eigene Art hat, die menschliche Situation zu sehen und zu beschreiben. Ich werde vermutlich nicht Unrecht haben, wenn ich behaupte, dass die meisten „strikten Wissenschaftler" die oben dargestellte metaphernreiche Analyse des Melancholikers erstens für unwissenschaftlich und zweitens für unüberprüfbar halten. Die Analyse ist äußerst hilfreich und originell und wird bei FachkollegInnen ihre Funktion zur Erhellung eines komplizierten und komplexen psychischen Phänomens zweifellos erfüllen, aber für multidisziplinäre Forschung wird sie aufgrund ihrer fachlichen und sprachlichen Spezialisiertheit ungeeignet sein. Deshalb fordert GiampieriDeutsch auch von Personen, die an interdisziplinärer Forschung interessiert sind, zuerst eine gemeinsame Sprache zu suchen, damit die jeweiligen Beiträge überhaupt von anderen Disziplinen verstanden werden können. An dieser Stelle möchte ich ein Beispiel nennen, das diesen Weg einer gemeinsamen Sprachfindung erfolgreich beschreitet.

In ihrem Beitrag „Emotion and the role of the body in mental life" aus dem Band *Psychoanalysis as an Empirical Interdisciplinary Science* beleuchtet Regina Pally psychoanalytische Phänomene von einer evolutions-

biologischen, biochemischen, verhaltensforschenden und neurologischen Sichtweise (Pally 2005). Als Beispiele dieses sehr vielfältigen Textes seien folgende Untersuchungen erwähnt: 1) Der Zusammenhang zwischen Körpersprache, Mimik, Sprache und Übertragung und Gegenübertragung. 2) Interrelationen zwischen Hormonen (z. B. Cortisol, Noradrenalin) und psychische Erscheinungsbilder wie Ängstlichkeit, Depression, PTSD. 3) Das Konzept der Verdrängung aus Sicht der biochemischen Vorgänge bei Traumata. In allen Untersuchungen verwendet Pally sowohl psychoanalytische als auch empirisch wissenschaftliche Begriffe, und zeigt auf wie und wo sich beide Erklärungsmodelle treffen.

Pally greift durch ihren Beitrag den Vorschlag von Grünbaum auf, die psychoanalytischen Konzepte einer empirischen Untersuchung zu unterziehen (Grünbaum 1993), und kommt darüber hinaus zweifellos der Aufforderung von GiampieriDeutsch nach, im Rahmen der interdisziplinären Forschung eine gemeinsame Sprache zu suchen.

Die zwei oben dargestellten Kapitel dieses Buches sollen dazu dienen, Verständnis für den Stil dieses hochoriginellen Buches zu vermitteln. Fast alle der sechzehn Beiträge bewerte ich als sehr lohnende Lektüre, die es verstehen, eine Brücke zwischen Freuds Schriften – inklusive ihrer Entwicklung und möglichen Widersprüchen darin – und der modernen Psychoanalyse zu schlagen. Das Buch ist sowohl spannend als auch lehrreich, die AutorInnen sind allesamt bedeutende PsychoanalytikerInnen und BuchautorInnen, die sich durch originelle Beiträge zur Psychoanalyse ausgezeichnet haben. Es ist kein Buch für Anfänger, aber ein umso wertvolleres Werk für jene, die ihr vorhandenes Wissen über Freud, die Psychoanalyse und die feinen Nuancen seiner Theorien vertiefen möchten.

Meine philosophischen Ausführungen hatten zum Ziel, die dargestellten Themen des Buches in einen größeren Zusammenhang darzustellen, ihre Implikationen für einzelne Fragen der Philosophie durchzudenken, und gleichzeitig auf die aktuellen and lebhaften Entwicklungen im Themengebiet der psychoanalytischen Forschung hinzuweisen.

Peter Michael Gabler (Wien)

Bibliographie

Fonagy, P., Gergley, G., Jurist, E.L. & Target, M. (2002). *Affect Regulation, Mentalization, and the Development of the Self*. New York: Other Press.

Freud, S. (191 –17g). Trauer und Melancholie. *G.W.* 10: 428– 44 .

Giampieri-Deutsch, P., Hg. (2005). *Psychoanalysis as an Empirical Interdisciplinary Science*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Grünbaum, A. (1993). *Validation in the Clinical Theory of Psychoanalysis. A Study in the Philosophy of Psychoanalysis. Psychological Issues Monograph 61*. Madison: International Press.

Levin F. (2007). Emotion and the Psychodynamics of the Cerebellum (CB): A Neuro-psychoanalytic analysis and synthesis. In *Geist Gehirn und Verhalten: Freud und die modernen Wissenschaften.* Hg. Giampieri-Deutsch P. Würzburg: Königshausen & Neumann (in Vorbereitung).

Pally, R. (2005). Emotion and the role of the body in mental life. In *Psychoanalysis as an Empirical Interdisciplinary Science*, hg. P. Giampieri-Deutsch Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, S. 179–209.

Wittgenstein, L. (1953). *Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe.* Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.

Sylvia Zwettler-Otte,
Die Melodie des Abschieds.
Eine psychoanalytische Studie zur Trennungsangst.

Stuttgart: Kohlhammer. 2006.

Die Autorin ist Psychoanalytikerin in Wien und behandelt in ihrem Buch die vielen Aspekte der Trennungsangst. Trennungen begleiten das Leben des Menschen: „Unser aller Leben ist von unzähligen Trennungen markiert, großen und kleinen, vorübergehenden und endgültigen, traumatischen und leichten." (Zwettler-Otte, S. 53)

Eine Einführung in die psychoanalytischen Grundlagen der Trennungsangst wird im ersten Kapitel des Bandes angeboten.

Das zweite Kapitel setzt sich mit der Gefahr des Verlustes und mit dem gespaltenen Wissen um die Vergänglichkeit auseinander, das zu Auf- und Abwertungen von Bindungen führen kann.

Nach einem Überblick über die psychoanalytische Literatur zum Thema werden im dritten Kapitel „Facetten der Trennung" klinische Fallbeispiele präsentiert.

Das vierte Kapitel stellt das delikate Problem der Trennung im Alter vor, Trennung von der Jugendlichkeit und der Gesundheit, aber auch Trennung vom Leben: „Das Alter ist die Zeit, in welcher der Tod unweigerlich näher rückt (…)." (Zwettler-Otte, S. 61)

Im fünften Kapitel „Trennung und ihre Schicksale" macht Zwettler-Otte auf nichtpathologische mentale Entwicklungen wie die Trauer, die Reaktion auf den Verlust einer geliebten Person oder der Heimat, oder eines Ideals u. a. aufmerksam und behandelt anschließend die regressiven Wege der Trennung. Zwettler-Otte schildert auch Kompromisse zwischen Bindung und Trennung und zeigt anhand von klinischen und literarischen Beispielen, wie z. B. eine äußere Trennung gleichzeitig auf eine innere Fixierung hinweisen kann und wie sich umgekehrt eine innere Trennung hinter einer scheinbar intakten Fassade verbergen kann.

Das sechste Kapitel widmet sich dem klinischen Phänomen der Trennungsangst sowohl bei PatientInnen wie bei KandidatInnen im therapeutischen Prozess der Psychoanalyse und der Psychotherapie.

Im siebten Kapitel wird die Beziehung der Trennungsangst zu Kreativität und Kunst dargestellt. Reichliche Farbabbildungen von Kunstwerken ergänzen im Anhang den Text der Autorin. Von Arthur Schnitzler bis Ovid, von der Mosaikkunst bis zu den Skulpturen von Alberto Giacometti wird eine Reihe künstlerischer Beispiele von „kreativer Trauer- und Reparationsarbeit" präsentiert: „Ohne die Wahrnehmung des Getrenntseins gäbe es wohl keine schöpferische Leistung" meint die Autorin (Zwettler-Otte, S. 135).

Bei der Lektüre des Bandes entsteht freilich auch die Frage, warum die gegenwärtige psychoanalytische Bindungsforschung, wie diese nach dem britischen Psychoanalytiker John Bowlby, den die Autorin kurz erwähnt, besonders von Peter Fonagy fortgesetzt wurde, nicht berücksichtigt wurde, behauptet doch die Autorin „*Trennung* ist nur möglich, wo Bindung besteht." (Zwettler-Otte, S. 15) Andererseits zielt diese Monographie weniger darauf ab, ein enzyklopädisches Werk zu Trennung und Bindung zu werden, weit mehr möchte Zwettler-Otte als Klinikerin ihren besonderen Zugang zur Problematik und ihre technische Handschrift als Psychoanalytikerin zur Geltung bringen.

Patrizia Giampieri-Deutsch (Wien)

Helmut Thomä / Horst Kächele, **Psychoanalytische Psychotherapie.**

Bd. 1: *Grundlagen*. Bd. 2: *Praxis*. Bd. 3: *Forschung*.
Heidelberg: Springer Medizin Verlag. 2006.

Das Werk *Psychoanalytische Psychotherapie*, ein Klassiker unter den psychoanalytischen Lehrbüchern, wurde aktualisiert und durch einen dritten Band, welcher der Forschung gewidmet ist, ergänzt. Zur besonderen Bedeutung der wissenschaftlichen Forschung in der Psychoanalyse vermerkte Freud in seinem „Nachwort" zur *Frage der Laienanalyse*: „[I]ch will nur verhütet wissen, daß die Therapie die Wissenschaft erschlägt." (Freud 1927 a, S. 291)

Freud hatte in den zwanziger Jahren eine dreidimensionale Definition der Psychoanalyse formuliert: erstens die Psychoanalyse als eine Untersuchungs- und Erforschungsmethode des Geistes, des Mentalen, zweitens als eine therapeutische Behandlung psychischer Störungen, drittens als eine allgemeine Wissenschaft des Geistes. In den Worten Freuds: „PSYCHOANALYSE ist der Name 1) eines Verfahrens zur Untersuchung seelischer Vorgänge, welche sonst kaum zugänglich sind; 2) einer Behandlungsmethode neurotischer

Störungen, die sich auf diese Untersuchung gründet; 3) einer Reihe von psychologischen, auf solchem Wege gewonnenen Einsichten, die allmählich zu einer neuen wissenschaftlichen Disziplin zusammenwachsen." (Freud 1923a [1922], S. 211)

Dieses Werk zeigt, wie psychoanalytische Behandlung und psychoanalytische Forschung, zwar nicht einfach als „Junktim zwischen Heilen und Forschen" (Freud 1927 a, S. 293) verstanden werden sollen, nichts desto weniger in eine substantielle wenn auch komplexe Beziehung gestellt werden können: „Denn die Prozessforschung ist kein Selbstzweck, sondern steht im Dienst der Optimierung der Therapie." (Thomä und Kächele 2006, Bd. 3, S. 177)

In den drei Bänden untersuchen die Autoren die Psychoanalyse als therapeutische Behandlungsmethode – also den zweiten Aspekt der Psychoanalyse nach der Freudschen Definition – ihrerseits dreidimensional: als Theorie der Behandlungstechnik (Band *Grundlagen*), als Praxis der Behandlung (Band *Praxis*) und als Untersuchung des Verlaufs der Behandlung, des „psychoanalytischen Prozesses" (Band *Forschung*).

Die ersten zwei Bände *Grundlagen* und *Praxis* haben bereits ganzen Generationen von PsychoanalytikerInnen auf dem Weg geholfen und wurden während Jahrzehnten entsprechend gewürdigt, nicht zuletzt indem sie zum Standardwerk selbst im anspruchvollen angloamerikanischen Raum geworden sind.

Der dritte Band *Forschung* stellt den aktuellsten Stand der Erforschung des psychoanalytischen Heilungs- und Selbsterkenntnisprozesses dar.

Im ersten Kapitel wird die „Psychoanalytische Therapieprozessforschung" als ein Teil der Forschung in der gegenwärtigen Psychoanalyse präsentiert.

Die wissenschaftstheoretischen und methodologischen Probleme der klinischen Forschung in der Psychoanalyse werden im zweiten Kapitel besprochen, während Geschichte, Vorteile und Grenzen des in der Psychoanalyse klassisch gewordenen Untersuchungsinstruments der Krankengeschichte im dritten Kapitel diskutiert werden.

Im vierten und fünften Kapitel wird der Fall Amalie X präsentiert. Die Autoren möchten anhand eines Musterfalls zeigen, wie gegenwärtige psychoanalytische Psychotherapieforschung arbeitet.

Im sechsten Kapitel werden computergestützte Studien und die dafür verwendeten psychometrischen Instrumente präsentiert.

Die gegenwärtige Landschaft der Forschung in der Psychoanalyse beschränkt sich aber nicht auf Untersuchungen des psychoanalytischen Prozesses, die beispielhaft in diesem Werk vorgestellt werden, sondern hat Freuds wissenschaftlichen und zugleich höchst philosophischen Anspruch wieder aufgegriffen, einen wesentlichen Beitrag zur allgemeinen Theorie des Geistes oder des Mentalen zu leisten.

In der Einleitung zum Band *Psychoanalyse im Dialog der Wissenschaften. Anglo-amerikanische Perspektiven* (Giampieri-Deutsch 2004, S. 16–17), die Einblick in die gegenwärtigen Forschungszweige der Psychoanalyse gewährt, habe ich auf den Artikel des Psychoanalytikers und psychoanalytischen Forschers Howard Shevrin „Is psychoanalysis one science, two sciences, or no science at all?" (Shevrin 1995) aufmerksam gemacht. Darauf werde ich

mich in den folgenden Bemerkungen beziehen. Shevrin hatte versucht, die verschiedenen Ansichten der *psychoanalytic community* zur Fragestellung, ob und welche Wissenschaft die Psychoanalyse sei, mittels *dramatis personae* zu verkörpern: Dr. Case (Fallstudie), Dr. Sample (Stichprobe), Dr. Link (Bezug auf andere Wissenschaften) und Frau Professor di Sapienza. Die Figuren engagieren sich in einem fiktiven Gespräch, indem sie die Vorteile der eigenen Positionen sowie die Grenzen der anderen aufzeigen.

Hier wird die Geschichte verkürzt und auf die Unterschiede zwischen Dr. Case, Dr. Sample und Dr. Link beschränkt.

Nach Dr. Case (Fallstudie, einem Vertreter der klinischen Forschung) ist die Psychoanalyse eine Wissenschaft *sui generis*. Die analytische Situation bildet für Dr. Case nicht nur den Ort der Entdeckung sondern auch der Überprüfung der psychoanalytischen Annahmen, der klassischen bereits erwähnten Freudschen Annahme eines „Junktim[s] zwischen Heilen und Forschen" (Freud 1927a, S. 293) folgend, die Thomä und Kächele in Frage stellen und dementsprechend entwickeln. Dr. Case zufolge kann eine Wissenschaft wie die Psychoanalyse qualitativ und „empirisch" - aber nicht experimentell - vorgehen. Nach Dr. Case's Auffassung forscht die AnalytikerIn in der Behandlung bereits „empirisch", und hinsichtlich der empirischen psychoanalytischen Psychotherapieforschung ist Dr. Case fest davon überzeugt, dass sie bisher keinen Fortschritt in der psychoanalytischen Erkenntnis bewirkt hat.

Hingegen kann die psychoanalytische Situation nach der Meinung des zweiten Analytikers Dr. Sample (Stichprobe, eines Vertreters der empirischen psychoanalytischen Psychotherapieforschung) nicht dazu geeignet sein, die psychoanalytischen Annahmen zu überprüfen. In Dr. Sample lässt sich die Position der Autoren Thomä und Kächele leicht erkennen. Dr. Sample lehnt den enumerativen Induktivismus ab und plädiert stattdessen für einen eliminativen Induktivismus. Obwohl die psychoanalytische Situation für die Generierung von Annahmen erkenntnistheoretisch von großer Relevanz ist, ist es notwendig, die Wirksamkeit und die Natur (den Prozess) der Behandlung durch psychoanalytische Psychotherapieforschung zu überprüfen (Ergebnis oder Outcome-Forschung und Prozessforschung).

Aber auch die Position von Dr. Sample wird kritisiert: der dritte Analytiker Dr. Link (Bezug auf andere Wissenschaften, ein Vertreter der experimentellen Forschung) zeigt drei Probleme auf, die aus der Haltung von Dr. Sample entstehen: erstens wird die Psychoanalyse auf die klinische Situation, also auf eine Behandlungsmethode reduziert, deren Wirksamkeit geprüft wird und deren Prozesse untersucht werden. Dadurch wird vernachlässigt, dass die Psychoanalyse Grundlegendes über das Mentale, dessen biologische Wurzel, dessen Entwicklung und darüber hinaus über die Implikationen von alldem für andere Wissenschaften zu sagen hat; zweitens bewirkt der Zugang von Dr. Sample, dass dadurch alle wissenschaftlichen Ressourcen der Psychoanalyse in die psychoanalytische Psychotherapieforschung gesteckt werden müssten; drittens scheint Dr. Sample außer Acht zu lassen, dass eine unabhängige Evidenz für die psychoanalytischen Annahmen notwendig ist. Dr. Link verkörpert die Position von Shevrin selbst.

Dr. Link unterbreitet seinen Vorschlag, die Psychoanalyse in zwei psychoanalytische Wissenschaften: eine Grundwissenschaft, die die psychoanalytischen Annahmen außerhalb der analytischen Situation experimentell überprüft, und eine zweite angewandte klinische Wissenschaft zu unterteilen. Die psychoanalytische Psychotherapieforschung allein kann somit für Dr. Link keine unabhängige Evidenz für die psychoanalytischen Annahmen liefern, weil sie bereits auf den Annahmen der psychoanalytischen klinischen Methode gründet (Shevrin 1995, S. 973–975).

Für die experimentelle Überprüfung psychoanalytischen Annahmen außerhalb der analytischen Situation sorgt Shevrin selbst mit seinen MitarbeiterInnen: nicht nur wurden der unbewusste Konflikt, der unbewusste Affekt und die unbewusste Signalangst mittels eines komplexen research design gründlich untersucht (Shevrin 2000), auch wichtige Ansätze einer empirischen Theorie des Bewusstseins wurden von ihm geleistet.

Nach diesem Excursus zu: „Was ist alles ‚Forschung' in der gegenwärtigen Psychoanalyse?" und zurück zum Schwerpunkt „psychoanalytische Psychotherapieforschung" lässt sich zusammenfassend sagen, dass die Trilogie von Helmut Thomä und Horst Kächele den Königsweg zum Verständnis des Verlaufs der psychoanalytischen Behandlung, also des psychoanalytischen Prozesses, bildet.

Patrizia Giampieri-Deutsch (Wien)

Literatur

Die vorliegende Buchbesprechung verwendet bei Sigmund Freud die Zitate aus:

Freud, S. *Gesammelte Werke*. Bde. 1–17. London: Imago Publishing 1940–52 (seit 1960: Frankfurt am Main: Fischer); Bd. 18 und Nachtragsbd. Frankfurt am Main: Fischer 1968 und 1987.

Die Jahresangaben seiner Publikationen stammen aus der „Bibliographie" in:

Meyer-Palmedo, I., & Fichtner, G., Hg. (1989). *Freud-Bibliographie mit Werkkonkordanz*. Frankfurt am Main: Fischer, S. 15–90.

Giampieri-Deutsch, P. (2004). Einleitung. In *Psychoanalyse im Dialog der Wissenschaften. Anglo-amerikanische Perspektiven*. Bd. 2, hg. P. Giampieri-Deutsch. Stuttgart: Kohlhammer, S. 15–44.

Freud, S. (1923a [1922]). Libidotheorie. Psychoanalyse. *G.W.* 13: 211–233.

Freud, S. (1927a). Nachwort zur *Frage der Laienanalyse*. *G.W.* 14: 287–296.

Shevrin, H. (1995). Is psychoanalysis one science, two sciences, or no science at all? *Journal of the American Psychoanalytic Association* 43: 963–986 und 1035–1049.

Shevrin, H. (2000). Die experimentelle Untersuchung von unbewusstem Konflikt, unbewusstem Affekt und unbewusster Signalangst. In (2004) *Psychoanalyse im Dialog der Wissenschaften. Anglo-amerikanische Perspektiven.* Bd. 2, hg. P. Giampieri-Deutsch. Stuttgart: Kohlhammer, S. 114–142.

Shevrin, H. (2005). Toward a theory on consciousness based on recent developments in subliminal research. In *Psychoanalysis as an Empirical, Interdisciplinary Science*, hg. P. Giampieri-Deutsch. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, S. 55–74.

Rudolf Langthaler / Herta Nagl-Docekal (Hg.), **Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas.**

Oldenbourg Verlag, Wiener Reihe, Bd. 13, 424 Seiten. 2007.

Wenn sich die Kirchen in liberalen Rechtsstaaten so zu füllen beginnen wie die Vortragssäle beim Besuch eines altehrwürdigen Philosophen, dann kann von einer Renaissance der Religion gesprochen werden. Bis dahin freut man sich über Bücher wie den o. g. Sammelband, in dem elf Professoren der Philosophie und der Theologie sowie zwei Professorinnen der Philosophie zu Jürgen Habermas' religionsphilosophischen Thesen für eine ‚post-säkulare Gesellschaft' Stellung nehmen, ehe dieser selbst auf die Einwände und Anregungen antwortet. Da die Wiener Gespräche im Gedenken an den Königsberger Philosophen begannen, beginnt der Band mit der Lokalisierung von Habermas' Thesen in Kants Religionsphilosophie.

Christian Danz zeigt, dass der Frankfurter Philosoph das Verhältnis von Moral und Religion ähnlich wie Kant zu bestimmen sucht, doch ohne die Autonomie von Moral durch spätere Postulate gefährden zu wollen. Letztendlich, so Danz, geht es darum, die Grenzen zwischen Glauben und Wissen nicht zu verwischen und die Eigenständigkeit der Religion so zu wahren, dass nicht etwa „die semantischen Potentiale der religiösen Überlieferung in humane Vernunft" restlos übersetzt würden (28).

Kantischer als Kant, so möchte die unbefangene Leserin behaupten, befragt Rudolf Langthaler die religionsphilosophische Wende bei Habermas und kommt, nachdem Missverständnisse in der Kantlektüre des letzteren diffizil weniger ausgeräumt als vermutet wurden, über Kants Ausführungen zur „Beförderung des höchsten Gutes" und zur „Glückswürdigkeit" des „vernünftigen Weltwesens" zu dem keineswegs unerwarteten Schluss, dass Habermas' Interesse an Kants Religionsphilosophie unter dem Aspekt einer ‚rettenden Aneignung' „eine Fortsetzung des Gesprächs mit Kant nahe legt, ja dies sogar notwendig macht" (92).

Nach der Lektüre Langthalers, der in einer Art Fuge (mit der Hilfe von Klammern) in einem Satz stets zumindest drei –wenn nicht am liebsten fünf

bis sechs – Gedanken gleichzeitig ausdrücken will, sind die Ausführungen von Herta Nagl-Docekal ein echter Lesegenuss. Behutsam folgt sie Habermas' Diagnose von der „Erschütterung des Normbewusstseins" in westlichen Rechtsstaaten, um, anders als der Frankfurter Philosoph, den positiven Wert einer neuerlichen Hinwendung zur Religionsphilosophie des frühen, großen Aufklärers hervorzuheben. Kants Konzeption des „ethischen gemeinen Wesens" folgend, endet Nagl-Docekal mit der Frage, wie, wenn nicht im Gedankengang Kants, das verbindlich werden könnte, wessen es bedarf, um einer die Menschen trennenden „Privatisierung von Moral entgegen zu treten" (119).

Mit Wilhelm Lütterfelds beginnt das zweite Kapitel, das sich langsam über Kant hinausbewegt. Wie grundsätzlich paradox es sei, sich, wie Habermas, vom Vorhaben der Religionsphilosophie Kants verabschieden zu wollen und gleichzeitig von der Religion überlieferte Gedanken und Bilder ihres religiösen Gehaltes unbeschadet in den philosophischen Diskurs herüberzuholen, wird nahe am Text Kants nachgewiesen, ehe Wittgensteins pragmatischer Glaube der Vernunft evoziert wird, um an die Paradoxie kultureller Weltbilder, bei der es sich um eine Spielart der „Vernunft-Paradoxie" handelt, und an die „fragile Eintracht" unter der Vielfalt konkurrierender kultureller Lebensformen zu gemahnen.

Zum späten Wittgenstein geht Hans Julius Schneider, um zu zeigen, wessen es bedarf, wenn religiöse Aussagen nach einer „Wertstofftrennung" in den philosophischen Diskurs transportiert werden sollen. Diese Überlegungen werden erweitert durch William James' „Vielfalt religiöser Erfahrung" als einer das ganze Leben des Einzelnen verändernden „Sicht auf das Ganze", die zu artikulieren sich die Philosophie „ruhig zutrauen" kann, sofern sie sich von zu einfachen Sprachmodellen wie denen Bühlers oder Searles verabschiedet.

Mit dem Bezug zum Pluralismus und seinem pragmatistischen Ansatz bleibt William James auch für den Beitrag von Ludwig Nagl wichtig, der religionsphilosophische Gedanken von Habermas und Rorty einander so gegenüberstellt, dass der Facettenreichtum des amerikanischen Pragmatismus zum Vorschein kommt. Dass Nagl seinen Schlussteil, in dem er dafür votiert, Kants und Hegels Religionsphilosophien „in der Optik von Peirce, von James und von Royce – neu zu durchdenken" (187), mit dem Term ‚Coda' bezeichnet, ließe sich vielleicht als Anspielung auf die Musikalität des Autors lesen.

James wird auch im letzten Beitrag des zweiten, nachkantischen Kapitels, der den Übergang zur Theologie markiert, zitiert und zwar mit seiner Formulierung vom „auf halbem Weg entgegen kommen", die Klaus Müller – zufällig oder nicht – fast genau in der Hälfte seiner Gedanken zum Problem des Verhältnisses von Vernunft und Glaube oder, um sein Bild zu wiederholen, fast genau auf halbem Weg zwischen Athen und Jerusalem aufgreift. Auf dieser geographischen Achse, die durch Jena zu einem Dreieck wird, lokalisiert Müller, vom folgenschweren Satz Tertullians zur Kontroverse zwischen Johann B. Metz und Habermas überleitend, das Übersetzungsprogramm, mit dem Habermas „zu einer privilegierten Referenzadresse zeitgenössischer Theologie geworden ist" (237).

Dieser Tatsache widmet sich das dritte, stärker theologische Kapitel, das mit Walter Rabergers Würdigung von Habermas' Perspektivenkorrektur bei der religiöse Gehalte rettenden Übersetzungsarbeit anhebt, in der er „mehr Schöpfungstheologie als in den meisten fachtheologischen Handbüchern zusammen" (256) entdeckt, was bezüglich des Faches bedenklich klingen mag, aber auch klar macht, wie lebensnotwendig jene Rettungsversuche bereits geworden sein könnten. Um die Schöpfungstheologie geht es gleich darauf Magnus Striet, der sich um die Grenzen jener Übersetzungsarbeit bemüht, indem er, die Begriffe Notwendigkeit und Freiheit bzw. Autonomie und Egalität – auch im Programm einer „liberalen Eugenik" – umkreisend, die Ebenbildlichkeit des Geschöpfes und die Tranzendenz des Schöpfers in der säkularisierten Sprache des Frankfurters nachzeichnet, ohne dass dieser „als Theologe vereinnahmt" (270) würde. Johann Reikerstorfer verschärft diese Frage, indem er das theologische Mühen bei J. B. Metz, „sich dem Leidensgedächtnis der Menschheit auszusetzen" (294), den Anstrengungen von Habermas kritisch zur Seite stellt und mit Blick auf das jüdisch-christliche Erbe davor warnt, dass so „das Ausweichen in eine bloß ‚semantische' Charakteristik dieser Religion … als gnostische Entwichtigung der Geschichte erscheinen" (297) könnte.

In den Beiträgen des vierten Kapitels geht es Reinhold Esterbauer, Thomas M. Schmidt und Maeve Cooke um Religion in einer „postsäkularen Gesellschaft", d.h. um das Unmusikalische an Habermas. Dieses wird von Esterbauer in schnellen Gedankenschritten im Interesse des stärker politischen als religionsphilosophischen Frankfurters so verankert, dass dessen Übersetzungsangebot geradezu als „unmoralisches Angebot" (321) erscheinen könnte, indem das Gewaltmoment, wie es einer Übersetzung anhaftet, durch die scheinbare Aufwertung des Christentums – denn das ist die für die Zwecke der Regenerierung des liberalen Rechtsstaates bevorzugte Religion – gemindert werden soll. Man ist gespannt, wie Habermas auf diesen ‚biblischen Stachel' reagieren wird. Vorher aber geht Thomas M. Schmidt die Wegstrecke ab, die den Säkularisierungsbegriff des frühen Habermas von dem des späten unterscheidet, und kommt nach einem Exkurs zum politischen Liberalismus von Rawls zu dem Schluss, dass die Position Habermas' „einen nachdrücklicheren Verzicht auf den Überlegenheitsanspruch der säkularen Vernunft" darstelle, „als die Rawls'sche Enthaltsamkeit gegenüber dem Wahrheitsanspruch der Religion" (3335). Für weniger Enthaltsamkeit gegenüber der Religion plädiert zuletzt Maeve Cooke mit dem Modell eines „postsäkularen Staates", der religiösen Bürgern im Zeichen voller politischer Autonomie gar keine Übersetzungsarbeit abverlangt, sofern ihre Überzeugungen in nichtautoritären Verfahren öffentlich zu rechtfertigen sind.

Zuletzt würdigt Jürgen Habermas jeden einzelnen Beitrag und klärt in seinen Antworten auf die Einwände und Anregungen noch einmal die Fragestellung selbst, nämlich ob religiöse Überlieferungen das enthalten, was not tut, um die säkulare Vernunft sich der normativen Struktur des Geistes wieder bewusst werden zu lassen.

Ulla Ernst (Wien)

Selbstankündigungen

Ines Birkhan,
Technikkritik und Ästhetik.
Den kreisrunden Todengwalzer tanzen,
hg. von Evelin Klein und Hans-Dieter Klein.

Persephone. Publikationsreihe zur Ästhetik, Band 5. Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 2007. 102 Seiten.

Den kreisrunden Todengwalzer tanzen ist der Titel eines literarischen Textes von Ines Birkhan, welcher im vorliegenden Band präsentiert wird. Er ist Ausgangspunkt für eine zuerst daran orientierte, dann aber in allgemeinere Fragen ausgreifende philosophische Analyse der Ursachen der ökologischen Krise, der Grenzen der Technik, des Patriarchats und seiner Folgen, der Geschlechtsidentitäten und ihrer Verstörungen.

Hans-Dieter Klein

Hans-Dieter Klein,
System der Philosophie, Band II.

Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 2006. 152 Seiten.

Band II des „Systems der Philosophie“ wendet die in Band I ausgearbeiteten Grundlagen der Ontologie und Erkenntnistheorie interdisziplinär auf die Methoden und Ergebnisse der Naturwissenschaften an, legt also eine Naturphilosophie vor, welche bis in Details der anorganischen und organischen Wirklichkeit vorzudringen bemüht ist. Zugleich ergibt sich als Konsequenz aus der in Band I vorgenommenen Bestimmung der Relation von Philosophie und Theologie die Notwendigkeit, Natur als Gottes Schöpfung zu interpretieren. Der Band versucht, umfassend Antwort auf die Fragen zu finden: Warum gibt es in der Natur gerade die Gesetze und Entwicklungen, die wir vorfinden? Warum hat Gott die Natur gerade so geschaffen, wie er sie geschaffen hat?

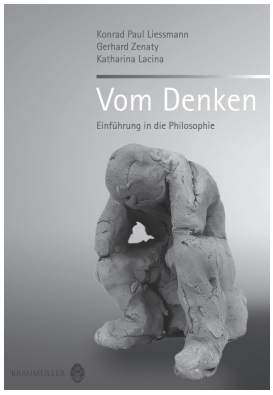
Hans-Dieter Klein

Konrad Paul Liessmann, Gerhard Zenaty, Katharina Lacina

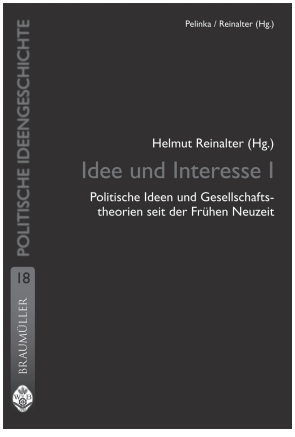
Vom Denken

Einführung in die Philosophie

Eine überarbeitete und gestraffte Neufassung des bewährten Philosophiebuches. Mitautor ist Konrad Liessmann, der vom Klub der Bildungs- und Wissenschaftsjournalisten zum „Wissenschafter des Jahres 2006" ernannt wurde. *Vom Denken* bietet sich als fundierte Einstiegslektüre in die Philosophie an!



Neuauflage 2007
ISBN 978-3-7003-1603-9. Kart., 320 S., € 12,55



Helmut Reinalter (Hg.)

Idee und Interesse I

Politische Ideen und Gesellschaftstheorien seit der Frühen Neuzeit

Vergleichende Gesellschaftsgeschichte und politische Ideengeschichte, Band 18.

Anton Pelinka, Helmut Reinalter (Hg.)

Der erste zweier umfassender Sammelbände zur Einführung in das Grundwissen der politischen Ideengeschichte am Beispiel repräsentativer politischer Denker von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart: Wesentliche Kernfragen der politischen Philosophie wie Staatstheorien, Gesellschaftstheorien, normative Ideen, Eigentumsordnungen, Wirtschaftsformen und Globalisierung als neue Bedingung für Nationalstaaten werden dabei vertieft. Von Bodin, Hegel, Hobbes und Kant bis Machiavelli, Morus, Nietzsche, Rousseau und Tocqueville im ersten und den Denkern der Neuzeit im zweiten Band – Helmut Reinalter (Band I) und Anton Pelinka (Band II) berücksichtigen den jeweiligen sozialgeschichtlichen Hintergrund, in der zentralen Auseinandersetzung geht es jedoch um die Reflexionsgeschichte der einzelnen Werke.

Band 18, hg. von Helmut Reinalter: ISBN 978-3-7003-1578-0. Kart., 216 S., € 24,90
Band 19, hg. von Anton Pelinka: erscheint im Herbst 2007

WILHELM BRAUMÜLLER
Universitäts-Verlagsbuchhandlung Ges.m.b.H.
A-1090 Wien, Servitengasse 5; Telefon (+43 1) 319 11 59, Telefax (+43 1) 310 28 05
E-Mail: office@braumueller.at http://www.braumueller.at

NÜTZT ES DEM VOLKE, BETROGEN ZU WERDEN?
Est-il utile au Peuple d'être trompé?

Die Preisfrage der Preußischen Akademie für 1780. Herausgegeben und mit einer Einleitung von Hans Adler. – *FMU I,2.1-2. 2 Teilbände. Zus. LXX, 1.178 S., 17 Abb. Leinen. € 182,- (D). ISBN 978 3 7728 2350 3. Juli 2007*

Alle vorhandenen, nach den Handschriften transkribierten Einreichungen zur berühmten 1780er Preisfrage der preußischen *Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres* werden zum ersten Mal vollständig vorgelegt. Die skandalträchtige Preisfrage »Est-il utile au Peuple d'être trompé?«, zu der Friedrich II. seine Akademie 1777 gezwungen hatte, wurde zur erfolgreichsten im 18. Jahrhundert, schockierte Europa und ist als Problem bis heute aktuell. – Die *Volksbetrugs*-Frage kann als Wasserscheide der Aufklärung angesehen werden: Die qualitative Bestimmung dessen, was Aufklärung sei oder sein sollte, schlug um in die quantitative Frage: Wer soll aufgeklärt werden? – Eine ausführliche Einleitung zur Edition gibt Auskunft über die Geschichte und Aktualität des Problems Volksbetrug von der Antike bis heute.

DIE LEBENSGESCHICHTE SPINOZAS

Zweite, stark erweiterte und vollständig neu kommentierte Auflage der Ausgabe von Jakob Freudenthal 1899. Mit einer Bibliographie herausgegeben von Manfred Walther. Unter Mitarbeit von Michael Czelinski. – *Specula 4,1-4,2. 2006. 2 Bände. Zus. XXXIV, 907 S. und Klapptafel, 12 Abb., Leinen. € 198,- (D). ISBN 978 3 7728 2160 8. Lieferbar*

Die im Jahr 1899 erschienene, von Jakob Freudenthal vorgenommene Sammlung von Texten zur Biographie Spinozas wird hier in einer erheblich erweiterten Fassung (mehr als 100 neu hinzugefügte Texte) vorgelegt. Sie macht zahlreiche Dokumente – an den Handschriften überprüft, in Originalsprache und in deutscher Übersetzung – verfügbar, die beispielsweise auf die Umstände von Spinozas Ausschluß aus der Amsterdamer Gemeinde neues Licht werfen. Auszüge aus Gesprächsaufzeichnungen mit teilweise wörtlichen Wiedergaben von Spinozas Ausführungen zu im Werk kaum behandelten Themen verdienen besondere Beachtung. Der Kommentar ist unter Auswertung des aktuellen Forschungsstandes vollständig neu erfaßt und enthält u.a. genaue bibliographische Nachweise zum Bestand von Spinozas Bibliothek. Eine umfassende Bibliographie zu Quellen, Erstveröffentlichungen und internationaler Sekundärliteratur (über 1.400 Titel) sowie zwei Register kommen hinzu.

frommann-holzboog

vertrieb@frommann-holzboog.de · www.frommann-holzboog.de
König-Karl-Straße 27 · D-70372 Stuttgart-Bad Cannstatt