

# BERICHTE UND DISKUSSIONEN

## Zur Philosophie konkreter und kritischer Subjektivität

Von Stephan OTTO (München)

Th. Adorno hat in seinen *Studien zu Hegel* den treffenden Satz geschrieben: „Die Hegelsche Selbstreflexion des Subjektes im philosophischen Bewußtsein ist in Wahrheit das dämmernde kritische Bewußtsein der Gesellschaft von sich selber“<sup>1</sup>. Muß man indes Adornos gezielte Deutung dazu übernehmen, die darauf hinausläuft, im Dämmern des kritischen gesellschaftlichen Bewußtseins verlören Kategorien wie Einzelheit, Individualität und Personalität an Kontur? Kann man ferner der Meinung Adornos Glauben schenken, daß Hegel „das individuelle Bewußtsein, Schauplatz der geistigen Erfahrung, die sein Werk beseelt, der Zufälligkeit und Beschränktheit zieh“, um „das kritische Moment zu entmächtigen, das mit individuellem Geist sich verknüpft“<sup>2</sup>?

Folgen wir einmal der *Wissenschaft der Logik*, dann finden wir hier alles andere als eine „Entmachtung“ der Kategorie des Einzelnen und Individuellen vor. Das ontologische Fürsichsein des Etwas geht in der objektiven Logik keineswegs unter in einer Teilhabe am abstrakten Einssein, sondern „das unmittelbar Fürsichseiende . . . das Eins geht in die Vielheit der Eins über – Repulsion“<sup>3</sup>, und zwar so, daß es heißen kann: „Das Eins ist somit Werden zu vielen Eins“<sup>4</sup>. Demnach hebt die Logik des Begriffs die Einzelheit und Subjektivität in Allgemeinheit auf, und zwar in konkrete, nicht in Verstandesallgemeinheit, weil „die Besonderheit . . . das eigene immanente Moment des Allgemeinen“<sup>5</sup> ist, und dieses Allgemeine „in der Besonderheit nicht bei einem Andern, sondern schlechthin bei sich selbst“<sup>6</sup> bleiben muß; „Das Besondere enthält die Allgemeinheit, welche dessen Substanz ausmacht“, und darüber hinaus: „Das Besondere enthält also nicht nur das Allgemeine, sondern stellt dasselbe auch durch seine Bestimmtheit dar; dieses macht insofern eine Sphäre aus, welche das Besondere erschöpfen muß“<sup>7</sup>. Die Einzelheit aber ist einerseits durch die Besonderheit gesetzt und damit diese „bestimmte Allgemeinheit“, und andererseits ist die Einzelheit mit der Besonderheit gesetzt und so das „bestimmte Bestimmte“<sup>8</sup>. Die Allgemeinheit also in ihrer höchsten Form, der spekulativen, löscht die Besonderheit und Einzelheit, das Fürsichsein in realer und logischer Form, nicht aus. Auch versenkt sie diese nicht in irgendeinen Dämmererschein, sondern verleiht ihnen „Substanz“. Auf der letzten Stufe der *Wissenschaft der Logik* bedeutet „jede neue Stufe des Außersichgehens, d. h. der weiteren Bestimmung“ des Begriffs, zugleich ein „Insichgehen“, Prozesse, die Hegel in die Worte kleidet: „Das Reichste ist daher das Konkreteste und Subjektivste“, und er steht nicht an, dessen „höchste, zugeschärfte Spitze“, die Einzelheit in ihrer spekulativen Form, als „reine Persönlichkeit“<sup>9</sup> zu bezeichnen.

Das Besondere, Individuelle und damit Subjektive wird demnach von Hegel weder einem bloß abstrakten objektiv Allgemeinen, einer schlechthin transindividuellen Gattung noch dem ominösen System des „Anamnesisbannes“<sup>10</sup> dergestalt überantwortet, daß es in diesem diffe-

<sup>1</sup> Th. W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt 1963, 91.

<sup>2</sup> Ders., *Negative Dialektik*, Frankfurt 1970, 53.

<sup>3</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, Hamburg <sup>3</sup>1967, I, 147.

<sup>4</sup> I, 158.

<sup>5</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, Hamburg <sup>3</sup>1969, II, 245.

<sup>6</sup> ebd.

<sup>7</sup> II, 245.

<sup>8</sup> II, 259/60.

<sup>9</sup> II, 502.

<sup>10</sup> E. Bloch, *Subjekt – Objekt, Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt 1962, 473 ff. – Vgl. dazu

renzlos und machtlos „unterginge“. Ein gewisses Moment des Scheins haftet zwar an jeglicher Individuation, weil das Individuelle für das spekulativ-begriffliche Denken nie bloß ein hypostasiiertes „es selbst“ ist, sondern immer auch schon das „Allgemeine“; doch wird dem Schein der Trug genommen, da das spekulative Allgemeine nie ein „bloßes“ Allgemeines ist, sondern wesensgemäß das aufgehobene Einzelne, Besondere und Individuelle, deren „Substanz“ es ist. Platon hat diesen Gedanken in der Idee der *κοινωνία ἐν τῷ κοινῷ* des allgemeinen Schönen und des schönen Dinges dargestellt<sup>11</sup>, Hegels Logik ist das „Insichgehen“<sup>12</sup> dieser Idee der Parusie: „Wie das Anfangende das Allgemeine, so ist das Resultat das Einzelne, Konkrete, Subjekt; was jenes an sich, ist dieses nun ebensowohl für sich, das Allgemeine ist im Subjekt gesetzt“<sup>13</sup>. Die Parusie von Allgemeinem und Einzelnem als *Koinonie* der Gegensätze zu denken und deren Gegensätzlichkeit, sie aushaltend, zu vermitteln, ist die Leistung des spekulativen Denkens. Einerseits ist nämlich alles Individuelle unter dem Bann des Allgemeinen und der Gesellschaft befindlich, andererseits kann doch das Allgemeine und die Gesellschaft sich nur – wie Adorno richtig konzidiert – „durch die Individuen hindurch“<sup>14</sup> realisieren. Das heißt: Das Gesellschaftliche bricht sich immer am Individuellen, es wird – als „Allgemeines“ – im Individuum notgedrungen „subjektiv“; das Individuum bringt seine subjektiv-kritische Potentialität in die Bewegung des Begriffs ein, und damit hebt das „Dämmern“ des kritischen gesellschaftlichen Bewußtseins an.

Eine Befragung Hegels hinsichtlich der Kategorie des Einzelnen und Individuellen ist heute dringend erforderlich, weil keine Gesellschaftsphilosophie, Wissenschaftstheorie und Anthropologie auf die Hegelsche Logik des Allgemeinen und Besonderen verzichten kann; darüber hinaus ist sie unabdingbar, um der einseitigen Akzentuierung des Allgemeinen und der Reduktion des Allgemeinen auf das Gattungshafte in der Sozialphilosophie zu wehren, und um ihr den angeblich geradlinigen – in Wirklichkeit empiristischen und positivistischen – Rekurs auf Hegel zu „ersparen“. Wenn jede Zeit den Hegel hat, den sie verdient, dann kam unserer Zeit nicht nur Th. Litts Hegeldeutung zu, die das Subjekt der unwidersprechlichen Macht des Allgemeinen anheimfallen läßt<sup>15</sup>, sondern auch – zeittypisch genug – ein gesellschaftsphilosophisches Denken, das unter Berufung auf die „gattungsgeschichtlich konstitutiven Erfahrungen“<sup>16</sup> in der *Phänomenologie des Geistes* die Emanzipation der Menschengattung zur Mündigkeit über alles stellt – und das so in der Intention handelt, die Spannung zwischen den beiden Mündigkeiten der Gattung und des Individuums nicht aushalten zu müssen. Wer wollte schließlich bestreiten, daß gesellschaftliche Mündigkeit nachgerade die Verifikation der *beatitudo terrestris* oder das „Gattungsglück“ wäre – und demnach hat die Gesellschaftsphilosophie von J. Habermas bis zum heutigen Tag den ihr gegenüber sich einstellenden Verdacht nicht ausgeräumt, sie lasse das individuelle Subjekt in dem von ihr konstruierten Gattungssubjekt untergehen, überspringe individuelle Verstehensinteressen und verbanne das kritische Potential der selbstreflektorischen Individualität in ein Schattenreich der Wirkungslosigkeit. Man trachtet, alle Theorie des „einsamen“ Individuums in Richtung auf eine „Dialektik von Gesellschaft und Geschichte“ hin zu überwinden, um sich jener „kritischen Schwelle“ zu nähern, „an der das vom Marxismus spezifisch gestellte Problem im Ernst aufgenommen werden kann“, das heißt: um sich die Perspektive einer „letzten Philosophie überhaupt“ zu eröffnen<sup>17</sup>. Dieses Trachten zeigt Spuren des Schreckens – nicht des Respekts – vor dem Subjekt, des Schreckens nicht vor dem transzendentalen, sondern vor dem konkreten und konkret verantwortlichen Subjekt, etwa dann, wenn es die Person und deren kritisches Vermögen gleichsam entsinnlicht: scheinen doch die empirischen

S. Otto, Symbolik und Utopik – Ernst Bloch als Theoretiker der symbolisierenden Vernunft, in: Hochland 62 (1970), 67–77, bes. 74.

<sup>11</sup> Phaidon 100 D.

<sup>12</sup> Logik II, 502.

<sup>13</sup> II, 499.

<sup>14</sup> Th. W. Adorno, Drei Studien zu Hegel, 58.

<sup>15</sup> Th. Litt, Hegel, Heidelberg 1953.

<sup>16</sup> J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968, 29.

<sup>17</sup> Ders., Theorie und Praxis, Neuwied 1967, 301.

Handlungswissenschaften die Ohnmacht des Individuums eindrucksvoll zu belegen. Dieser schreckhaften und angstvollen Erfahrung kommt ein antiindividualistisches Hegelverständnis nicht von ungefähr entgegen – letzteres dürfte nicht zuletzt von daher seinen Ausgang nehmen. Wenn H. G. Gadamer feststellt, wir müßten erst wieder „lernen, Hegel zu buchstabieren“<sup>18</sup>, so gilt das in besonderem Maß von dem Abschnitt über „Das Einzelne“ in der *Wissenschaft der Logik*<sup>19</sup>, in dem es heißt: Die von der Abstraktion „verschmähte Einzelheit ist die Tiefe, in der der Begriff sich selbst erfaßt“, und Hegel so fortfährt: „Leben, Geist, Gott sowie den reinen Begriff vermag die Abstraktion nicht zu fassen, weil sie von ihren Erzeugnissen die Einzelheit, das Prinzip der Individualität und Persönlichkeit, abhält, und so zu nichts als leb- und geistlosen, farb- und gehaltlosen Allgemeinheiten kommt“<sup>20</sup>.

Das Modell einer Verkürzung der Hegelschen Philosophie des Fürsichseins, die mit Notwendigkeit ein unkritisches Verstehen von Geschichte und Gesellschaft nach sich zieht, stellt Dilthey dar. Guter Absicht, den Weg zu einer Kritik der historischen Vernunft zu bahnen, muß er doch alsbald innehalten; nachdem er das individuelle Subjekt, das allein die geforderte kritische Versteherleistung erbringen kann, der überindividuellen Kategorie „Leben“ eingeordnet hatte, war dieses nur mehr als „erlebendes Selbst“ bestimmbar, und darstellbar als ein seines noetisch-reflexiven Selbstandes beraubtes. Eine Kritik der historischen Vernunft wäre – gelänge sie – gewiß auch schon eine der gesellschaftlichen Vernunft, insofern sich letztere in der historischen Dimension anzusiedeln fähig und gewillt ist. Da es Dilthey jedoch nicht gelang, den Zugang zum reflektierenden Subjekt als kritischer Instanz gegenüber den historischen Prozessen freizulegen, war es ihm nicht möglich, die gesellschaftskritische Funktion der reflektierenden Subjektivität zu skizzieren. J. Habermas hat also mit Recht von dem „Desengagement“ und dem Mangel an „Erkenntnisinteresse“ in der Diltheyschen Hermeneutik gesprochen<sup>21</sup>. Denn die interessierte Erkenntnisleistung eines reflektierenden Ich ist mehr und anderes als das passive „Verstehen“ eines erlebenden Selbst, das Dilthey beschreibt; ein kritisches Verstehen von Geschichte und Gesellschaft geht über ein passives Erleben hinweg – dieses ist mit jenem inkommensurabel. Die richtige Feststellung, Desengagement und Erkenntnisinteresse seien inkommensurabel, dient Habermas nun dazu, die Instanz der gesellschaftskritischen Individualität zu unterlaufen und deren Kompetenz für Kritik und Mündigkeit auf die Gattung übergehen zu lassen, da angeblich sie allein das erstrebte Gattungsglück, die emanzipatorische Mündigkeit, garantieren könne. Verglichen mit Dilthey: Hermeneutica generica rediviva! Dem lebensphilosophischen Holismus Diltheys wird der Holismus einer nebulos vorverstandenen mündigen Menschengattung an die Seite gestellt – und beide Male, bei Dilthey wie bei Habermas, sieht sich das Individuum dem Moloch Gattung geopfert, jenes Individuum, in dem sich (wie der Platoniker Hegel sehr wohl wußte) die Gattung darstellt wie das Allgemeine im Besonderen. Auch Habermas, so scheint es, eilt zu schnellen Fußes über jenen Hegel hinweg, dem der in dieser Hinsicht unverdächtige Adorno immerhin attestiert, er habe gerade „an der Entfremdung zwischen Subjektivität und verdinglichter, falscher, abstrakter Objektivität gelitten“ und darum auf die Selbstreflexion des Subjektes wenigstens einen „Dämmerchein“ kritischen Bewußtseins fallen lassen<sup>22</sup>.

Es wäre der Überlegung wert, ob eine Aufhellung dieses Dämmerseins nicht zu den vorrangigen Aufgaben augenblicklichen Philosophierens gezählt werden muß, und zwar im Sinne jener selbstreflektorischen Emanzipation der konkreten Subjektivität, die ein wirklich „kritisches“ Verstehen von Geschichte und Gesellschaft überhaupt erst ermöglicht. Paul Ricoeur hat hierzu einige Hinweise gegeben. Befragt, was in der Philosophie heute Zukunft habe, erklärt er: „Es ist die Frage nach dem Subjekt, die sich heute durch verschiedenartige, aber

<sup>18</sup> Vgl. M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970, VIII.

<sup>19</sup> II, 259 ff.

<sup>20</sup> II, 260/61.

<sup>21</sup> *Erkenntnis und Interesse*, 243.

<sup>22</sup> *Drei Studien zu Hegel*, 90.

konvergente Einwände stellt“<sup>23</sup>. Der Sinn des Aktes, durch den sich das Subjekt als Subjekt begreift, werde heute schwankend; darum müsse die Philosophie einerseits jene Art und Weise zu denken in Frage stellen, „die aus der Reflexion des Subjektes über sich selbst und der Selbstsetzung des Subjektes einen eigenständigen, grundlegenden und gründenden Akt“ macht – andererseits müsse sie „das Ich-denke, Ich-bin auf eine die berechtigten Einwände des modernen Denkens befriedigende Weise neu formulieren“<sup>24</sup>. Ricoeur prüft nun die Einwände der Psychoanalyse und des Strukturalismus. Den Zweifel am „Ich denke“ setzt die Psychoanalyse um in die Topik des Ich, des Es und des Überich; an die Stelle des Bewußtseins rückt die Bewußtwerdung – das Cogito des naiven Bewußtseins ist zerbrochen. Wahr bleibt, daß ich bin, problematisch wird, was ich bin und was ich werden kann. Das bedeutet: Das naive Bewußtsein des „Ich denke“ wird aufgegeben, damit das Subjekt gefunden werde, das die Frage stellen kann: Was bin ich? „Daraus ergibt sich eine Interpretation des Cogito, die weniger idealistisch und stärker ontologisch ist“<sup>25</sup>. Es wird also eine ontologische Dimension des „Ich denke“ neu erschlossen, die in den transzendentalen Theorien des Bewußtseins verloren worden war. Ricoeur deutet einen Sachverhalt an, dessen Erkenntnis zu einer für eine kritische Hermeneutik des menschlichen und gesellschaftlichen Seins erst noch zu findenden Prämisse führen könnte: daß eine Theorie der Gesellschaft in einer Ontologie der Person gründen muß.

Kann sich das Philosophieren dem Einwand der Freudschen Lehre nur stellen, indem es die Frage nach dem ontologischen Sein des Individuums aufgreift, so wird es auch dem Einwand des Strukturalismus mit einer Philosophie des Subjektes entgetreten müssen. Die strukturelle Semiologie bestimmt die Sprache in ihrem Objektcharakter als autonome Entität innerer Abhängigkeitsverhältnisse; die Philosophie des Subjektes hätte die Frage zu beantworten: „Wer spricht“<sup>26</sup>? Angesichts der modernen Sprachentheorien wäre somit eine Philosophie des Subjektes geradezu „die Rückkehr zum ego cogito . . . als eines sprechenden Subjektes“<sup>27</sup>, das sich vom objektiven Sprachzeichen methodisch – nicht nur skeptisch-epochal – distanziert, um die Welt durch das „Mittel“ des Zeichens darstellen, rezipieren und kritisieren zu können.

Eine Philosophie des Individuums, seiner Erkenntnisleistung und seines kritischen Emanziationsvermögens – also eine Philosophie des konkreten Subjektes oder, nach Ricoeur, eine „Hermeneutik des Ich-bin“<sup>28</sup> – wäre nun aber desgleichen jener Art von Gesellschaftsphilosophie entgegenzustellen, in welcher die intersubjektiven Funktionen der Individuen nur mehr in ihrem Gattungsbezug reflektiert werden, und in der daher für die kritische Distanznahme der individuellen Subjektivität kaum noch Spielraum bleibt. Dabei ist zu beachten, daß J. Habermas sein Modell der gesellschaftlichen Interaktion unausgesprochen von Schelling herleitet und ausgesprochen aus einer Hegelinterpretation gewinnt, die man als Verkürzung des Hegelschen Denkens wird bezeichnen müssen. Habermas stützt seine These von dem durch Interaktion der Individuen gesteuerten Bildungsprozeß der Menschengattung<sup>29</sup> auf Hegels Jenenser Schriften, deren „ursprüngliche Einsicht“ dahingehend zusammenzufassen sei, „daß Ich als Selbstbewußtsein nur begriffen werden kann . . . , wenn es von der Subjektivität zur Objektivität eines Allgemeinen übergeht, in dem auf der Basis der Gegenseitigkeit die als nichtidentisch sich wissenden Subjekte vereinigt sind“<sup>30</sup>. Weil Hegel die Konstitution des Ich „aus Prozessen . . . der kommunikativen Einigung entgegengesetzter Subjekte“<sup>31</sup> begreift, könne also „Individuierung

<sup>23</sup> P. Ricoeur, Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt, in: Die Zukunft der Philosophie, hrg. von H. R. Schlette, Olten/Freiburg 1968, 130.

<sup>24</sup> ebd.

<sup>25</sup> ebd. 139.

<sup>26</sup> ebd. 148.

<sup>27</sup> ebd. 156.

<sup>28</sup> ebd. 164.

<sup>29</sup> Nach N. Lobkowicz, Interesse und Objektivität, in: Philosophische Rundschau 16 (1969) 261 eine „seltsame jungmarxsche Remineszenz“.

<sup>30</sup> J. Habermas, Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘, Frankfurt 1968, 15.

<sup>31</sup> ebd. 23.

... nur als ein Vorgang der Sozialisierung<sup>32</sup> verstanden werden, wobei Sozialisierung ihrerseits „nicht als Vergesellschaftung eines gegebenen Individuums gedacht werden“ dürfe, denn Sozialisierung bringe „vielmehr ein Individuiertes erst hervor“<sup>33</sup> – die Anregung zu diesem Schluß wird, bemerkenswerter Weise, nicht mehr Hegel, sondern der Autorität E. Durkheim verdankt<sup>34</sup>. Marx jedenfalls habe, „ohne Kenntnis der Jenenser Manuskripte“, eben deren Schema der Interaktion „in der Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen ... wiederentdeckt“<sup>35</sup>, von dem „der Bildungsprozeß des Geistes wie der Gattung“<sup>36</sup> wesentlich abhängt.

Hegel ist indes nicht bei dem Jenenser Denkmodell, was immer auch dessen exakter Sinn sein mag, stehengeblieben. Erst die *Wissenschaft der Logik* thematisiert den Begriff des Einzelnen unter dem Aspekt des Fürsichseins<sup>37</sup> als eines „Für-Eines-Seins“<sup>38</sup>: Das Einzelne als Fürsichseiendes ist konstituiert durch das Sein-für-Eines, und dieses Eine, auf welches sich das Sein-für-Eines bezieht, ist das Fürsichseiende; das Fürsichseiende bezieht sich „in seinem Andern nur auf sich“<sup>39</sup>. „Für sich“ sind Ich, Geist und Gott, und indem sie für sich sind, sind sie „für Eines“. An dem Für-Eines-sein Gottes partizipiert alles Fürsichseiende und Für-Eines-Seiende Einzelne. Hier wird offenbar, über die Jenenser Schriften hinaus, eine neue Logik der Einzelheit erarbeitet; von ihr sagt B. Lakebrink, sie sei „schwierig zu wiederholen und deshalb nicht von ungefähr auf geradezu groteske Weise mißverstanden worden“<sup>40</sup>. Die höchste, weil begriffliche, Darstellung der Einzelheit ist jenes absolute Fürsichsein und Für-Eines-sein, das als „schöpferische Macht“<sup>41</sup> alle Allgemeinheit setzt und damit „sich frei bestimmt“<sup>42</sup> – es ist „freier subjektiver Begriff, der für sich ist und daher die Persönlichkeit hat“, „der aber ebenso sehr nicht ausschließende Einzelheit, sondern für sich Allgemeinheit und Erkennen ist und in seinem Andern seine eigene Objektivität zum Gegenstande hat“<sup>43</sup>.

Dieser Begriff spekulativer Einzelheit<sup>44</sup>, begründender Grund der Freiheit und des individuellen (dabei aber nicht in sich selbst verschlossenen) Fürsichseins, könnte richtungweisend sein für die Ausarbeitung einer Philosophie des Subjektes, die den Bann einer bloßen Verstandestheorie des Allgemeinen, der Gattung und des nur quantitativ Besonderen zu durchbrechen vermöchte. Denn nur aufgrund einer Teilhabe an der begrifflichen Einzelheit gibt es Unmittelbares, sei es das Besondere, sei es die Gattung<sup>45</sup>: „Die absolute Bestimmtheit, die Einzelheit ... ist Grund und Quelle aller endlichen Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit“<sup>46</sup>. Allein von hier aus wird auch jene Bestimmung der „einzelnen Subjektivität“ in Hegels Religionsphilosophie verständlich, die Hegel im Hinblick auf die Reichgottesidee vornimmt: „Die einzelne Subjektivität hat eine unendliche, ewige Bestimmung: Bürger im Reiche Gottes zu sein. Dies ist eine Bestimmung und ein Leben, das der Zeit und Vergänglichkeit entrückt ist, und

<sup>32</sup> ebd. 15.

<sup>33</sup> ebd. 16.

<sup>34</sup> Habermas zitiert E. Durkheim, *De la division du travail social* (1893).

<sup>35</sup> Technik und Wissenschaft, 45.

<sup>36</sup> ebd. 47.

<sup>37</sup> Logik I, 147 ff.

<sup>38</sup> I, 149 ff.

<sup>39</sup> I, 149.

<sup>40</sup> B. Lakebrink, *Studien zur Metaphysik Hegels*, Freiburg 1969, 103.

<sup>41</sup> Logik II, 244/45.

<sup>42</sup> II, 244.

<sup>43</sup> II, 484.

<sup>44</sup> Vgl. H. Fischer, *Hegels Methode in ihrer ideengeschichtlichen Notwendigkeit*, München 1928, 224: „Vom Allgemeinen durch das Besondere hindurch wird die Einzelheit gewonnen“ als „die zur Fruchtbarkeit ... entbundene coincidentia oppositorum, die die logische Formkraft ausmacht“.

<sup>45</sup> Vgl. B. Lakebrink, *Studien*, 108.

<sup>46</sup> Logik II, 227.

indem es dieser beschränkten Sphäre zugleich entgegen ist, so bestimmt sich diese ewige Bestimmung und zugleich als eine Zukunft<sup>47</sup>.

Analysieren die Jenenser Vorlesungen gleichsam nur die *horizontale Bedingungsstruktur* des Einzelnen und Allgemeinen<sup>48</sup>, d. h. soziologisch gewendet: die interaktiven Relationen von Individuum und Gesellschaft<sup>49</sup>, so arbeitet die *Wissenschaft der Logik* die *vertikale Begrün-*

<sup>47</sup> Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Suhrkamp Werkausgabe Bd. 17, Frankfurt 1969, 303.

<sup>48</sup> Vgl. Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, hrg. von G. Lasson, 2<sup>1967</sup>, 156: „Die Gattung ist der Grund der existierenden Einzelheiten sowie ihrer Beziehung, oder vielmehr ihre Beziehung selbst; aber nicht nur dies, sondern die Beziehung ist in der Tat die absolute Einheit, denn das Bezogene, die Einzelheiten, sind nicht an sich, sondern schlechthin sich einander aufhebend.“

<sup>49</sup> Dem von Habermas entwickelten soziologischen Denkmodell der gattungsnormierten „Interaktion“ dürfte – neben den ohne Frage romantisierenden Jenenser Vorlesungen Hegels – die romantische Gattungsidee zugrunde liegen, mit der Schelling dem Problem der Geschichte beizukommen sucht: „Geschichte . . . (ist) nur da, wo ein Ideal unter unendlich vielen Abweichungen so realisiert wird, daß zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm kongruiert. Nun kann aber ein solches sukzessives Realisieren eines Ideals . . . nur durch solche Wesen als möglich gedacht werden, welchen der Charakter einer Gattung zukommt, weil nämlich das Individuum eben dadurch, daß es dies ist, das Ideal zu erreichen unfähig ist, das Ideal aber . . . doch realisiert werden muß. Wir sehen uns also auf einen neuen Charakter der Geschichte geführt, nämlich, daß es nur eine Geschichte solcher Wesen gibt, welche ein Ideal vor sich haben, das nie durch das Individuum, sondern allein durch die Gattung ausgeführt werden kann“ (System des transzendentalen Idealismus, in: Ausgewählte Schriften von 1799–1801, Darmstadt 1967, 588/89). Schelling nennt das gattungshafte Ganze aller individuellen geschichtlichen Handlungen die „absolute Synthesis, in welcher alle Widersprüche zum voraus aufgelöst und aufgehoben sind“ (ebd. 598). Aus dieser Konzeption der Geschichte als generischer Synthesis oder „Synthesis aller Handlungen, aus welcher alles, was geschieht . . . sich entwickelt“ (ebd. 598), bildet Schelling die Metapher von der Geschichte als Spiel oder Schauspiel – eine Metapher, die nicht nur Marx, sondern auch der neomarxistische Geschichtstheoretiker Karel Kosík freudig aufgreift, um das logische Problem des Verhältnisses von Partikularem und Universalem im Geschichtsprozeß unterlaufen zu können. „Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem jeder, der daran teilhat, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so läßt sich eine vernünftige Entwicklung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es ein Geist ist, der in allen dichtet, und daß der Dichter, dessen bloße Bruchstücke die einzelnen Schauspieler sind, den objektiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller einzelnen schon zum voraus so in Harmonie gesetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß“ (ebd. 602). Marx (Elend der Philosophie, Kap. 2 II, § 1) will ebenfalls mit Hilfe der Spielmetapher die Rolle des Einzelnen in der Geschichte bestimmen: „Von dem Augenblick an, wo man die Menschen als Schauspieler und Verfasser ihrer eigenen Geschichte darstellt“, sei man zum Brennpunkt des Geschichtsproblems vorgestoßen. Kosík, auf Schelling und Marx verweisend, sieht in der Spielmetapher die einzige Möglichkeit, den „metaphysischen Charakter der antinomistischen Konzeptionen“ – nämlich der universalistischen Geschichtskonzeption, die das Individuum dem Geschichtsablauf unterordnet, und der partikularistischen Geschichtskonzeption, die Geschichte aus individuellem Handeln ableitet – zu überwinden (Karel Kosík, Individuum und Geschichte, in: Club Voltaire Bd. III, Hamburg 1969, 101–115): „Im Spiel als einem das Individuum und die Geschichte vereinigenden Prinzip“ seien der Einzelne und die Geschichte „nicht mehr voneinander unabhängige Größen“ (ebd. 106). –

Die hier wiederkehrende Schellingsche Spielmetapher, gewonnen aus dem Konzept einer generischen „Synthesis aller Handlungen“, und der Habermassche Begriff der gattungsorientierten Interaktion sind nicht allzu weit voneinander entfernt; aber weder die eine noch der andere dürften sonderlich geeignet sein zu einer Analyse der Relationen, die zwischen dem handelnden Individuum einerseits und der Geschichte bzw. dem gesellschaftlichen Prozeß anderer-

*dungsstruktur* von Einzelheit und Allgemeinheit heraus, indem sie die Einzelheit, Besonderheit und Gattung am „Mächtigsten und Umgreifendsten“ – Hegel nennt es die „reine Persönlichkeit“<sup>50</sup> – festmacht; diese ist „einzigiger Gegenstand und Inhalt der Philosophie, indem sie alle Bestimmtheit in sich enthält“<sup>51</sup>. Um eine kritische Bemerkung von G. Rohrmoser zu zitieren: Alle „Trivialitäten“ einer lediglich abstrahierend verfahrenen Theorie, welche „die Gattung . . . als Subjekt des Geschichtsprozesses substituiert“<sup>52</sup>, erweisen sich vor dem spekulativen Begriff der bestimmten Einzelheit als letztlich immer noch positive und gegenständliche Gedankenkonstrukte. Der von U. Anacker geäußerte Verdacht, die von Habermas entwickelte Theorie der Gattung und der Gattungsmündigkeit sei eher „erscheinendes Wissen“ als überhaupt „Theorie“, nämlich spekulative, ist begründet<sup>53</sup>. Die Folgen jedenfalls, die sich aus dieser Theorie einer ihr Leben konstituierenden Gattung ergeben, sind – weil widersprüchlich – unannehmbar, und – was das „kritische“ Anliegen der Theorie selber betrifft – bedenklich. Wenn nämlich Habermas Dilthey zum Vorwurf macht, das Problem der Individuation durch eine Explikation des Teiles „im Lichte eines diffus vorverstandenen Ganzen . . . eskamotiert“<sup>54</sup> zu haben, so fällt dieser Vorwurf auf ihn selber zurück. Habermas geht bei dem Versuch einer Bestimmung des Verstehensinteresses zwar richtig vom Begriff der Selbstreflexion aus, denn nur die Selbstreflexion vermag sich auf jenen Interessenzusammenhang zurückzubeugen, der Subjekt und Objekt verknüpft<sup>55</sup>; indem er aber die Selbstreflexion des Subjektes *von vornherein* in den Konstitutionsprozeß der Gattung bindet<sup>56</sup>, kann er auch das Interesse an Mündigkeit nur durch die mündige, emanzipierte Gattung garantiert sein lassen – keine Dialektik, sondern ein *circulus vitiosus*<sup>57</sup>, in dem das Interesse an Mündigkeit gar nicht mehr von einem

seits bestehen. Spielmetapher und Interaktionsbegriff verschleiern vielmehr den Charakter der hier herrschenden *relatio relatorum*. Das handelnde Individuum ist natürlich nie „unabhängig“ von der Geschichte wie diese nicht von jenem – aber das damit anstehende Problem wechselseitiger Dependenz birgt weder schon von vornherein eine Frage der für Kosík so anrühenden „Metaphysik“ in sich, noch kann es mit Hilfe eines „Spielprinzips“ gleichsam im Handstreich aufgelöst werden. Was zur Diskussion steht, ist vielmehr zunächst einmal eine *Logik der Funktoren* „für“ und „in“. Denn das Individuum handelt zwar – entsprechend seiner ontologischen Struktur als Fürsichseiendes – „für“ sich, aber zugleich immer auch „für“ die Geschichte und die Gesellschaft; es handelt als Subjekt, aber nie als isoliertes, einsames Subjekt, sondern immer schon „in“ der Geschichte und „in“ der Gesellschaft. Die Funktoren „für“ und „in“ bestimmen dabei die Abhängigkeit und zugleich die Unabhängigkeit des Individuums vom geschichtlichen und gesellschaftlichen „Ganzen“ – und sie tun das exakter, als die Metapher des Spiels oder der Begriff der Interaktion es vermögen.

<sup>50</sup> Logik II, 502.

<sup>51</sup> II, 484.

<sup>52</sup> G. Rohrmoser, *Das Elend der kritischen Theorie*, Freiburg 1970, 102.

<sup>53</sup> U. Anacker, *Erkenntnis und Interesse*. Ein Diskussionsbeitrag zu Jürgen Habermas, „*Erkenntnis und Interesse*“, in: Ph. Jb. 78 (1971), 394–401, hier 401.

<sup>54</sup> J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, 231/32.

<sup>55</sup> Ders., *Technik und Wissenschaft*, 163.

<sup>56</sup> ebd. 161/62.

<sup>57</sup> In einem *circulus vitiosus* bewegt sich Habermas auch, wenn er „Arbeit“ und „Interaktion“ unterscheiden will, um den petrifizierten Marxschen Praxisbegriff aufzubrechen. Praxis, Handeln, ist bei Marx nach dem Modell von Produktion, Arbeit gedacht (vgl. die erste These zu Feuerbach). Habermas will Arbeit oder Produktion von gemeinschaftsbildendem Handeln oder „Interaktion“ abgrenzen. Da er aber den Begriff des Handelns nicht aus einer Philosophie des handelnden Individuums gewinnt, sondern den Ermöglichungsgrund des Handelns in der herrschaftsfreien intersubjektiven Kommunikation erblickt, verschiebt er wiederum das eigentlich zur Diskussion stehende Problem auf die Ebene antizipativen und transzendentalistischen Entwerfens. „Die Bedingung der Möglichkeit von Praxis tritt damit unbemerkt an die Stelle des von ihr erst zu Ermöglichenden“, bemerkt zutreffend Rüdiger Bubner (*Theorie und Praxis – eine nachhegelsche Abstraktion*, Frankfurt 1971, 25). Auf diesem transzendentalistischen Zirkel-

Individuum erbracht wird, sondern als sogenanntes „transzendentes“ Interesse die Funktion eines willkürlich gesetzten Apriori erfüllt. Die Apriorisierung des emanzipatorischen Interesses und dessen Identifizierung mit der Mündigkeit der nicht weniger transzendental begriffenen Gattung hat zur Folge, daß die kritische Instanz der individuellen Subjektivität unterlaufen und deren individuelles, „naturales“ Interesse entmacht wird. Denn die Frage ist doch, ob jenes Gattungssubjekt, welches bei Habermas das individuelle Subjekt – unter dem Tenor „Fortschritt der Menschengattung zur Mündigkeit“<sup>58</sup> – absorbiert, nun wohl auch die kritische Instanz des Geschichtsverstehens und des Verstehens der gesellschaftlichen Prozesse abgeben soll. Mit anderen Worten: Das seit Dilthey liegengelassene Problem einer Kritik der historischen Vernunft erhebt neu als Postulat einer Philosophie des Subjektes; neu, allerdings unter bedrohlichen Auspizien. Denn würde die Kritik der gesellschaftlichen und historischen Vernunft einem diffusen Gattungssubjekt überlassen, so müßte in dessen Interessenfeld ein individuelles Verstehensinteresse als solches unreflektiert und ein personales kritisches Vermögen wirkungslos bleiben. Für die Gattung oder Gesellschaft ist indes ein naturales individuelles Interesse an Emanzipation und Mündigkeit unverzichtbar; nur eine Philosophie des Subjektes allerdings wird dessen Freiheitsraum auch ontologisch absichern können.

Die postulierte Philosophie des konkreten und kritischen Subjektes wird ihren Ausgang nehmen von der Frage nach der Selbstreflexion. Sie wird freilich Selbstreflexion nicht von vornherein als intersubjektiven Akt ansetzen, der das Subjekt von der Last seines Eigenseins befreit, indem er seine Standards, gleichsam als vorfabrizierte Einzelteile, aus einer Teleologie des Gattungswissens bezieht. Sie wird Selbstreflexion vielmehr begreifen als *reditio subiecti super seipsum*, als Sichzurückbeugen eines daseienden Ich oder „Ich bin“ auf sein *eigenes* „Ich denke“. Dieser restitutive Akt konstituiert gewußte individuelle Subjektivität dadurch, daß er individuelles Dasein als Fürsichsein und Für-Eines-Sein reflektiert. Die Bewegung der Selbstreflexion ist also eine Verstehensbewegung innerhalb der ontologischen Einheit des „Ich bin“ oder der Person, die anhebt bei der daseienden Erscheinung des Ich, um dessen noetischen Grund und Subsistenzpunkt im „Ich denke“ auf dem Wege eines transzendentalen Regresses zu erreichen – eines Regresses freilich nicht auf ein „Ich denke überhaupt“, sondern auf ein „Ich denke“, das immer das „Ich denke“ eines individuellen Fürsichseienden ist. Das heißt: Das reflektierende Subjekt will im Akt der Selbsterkenntnis bei sich bleiben; es will die Spannung seines Fürsichseins – die im Denken reflektierte Spannung zwischen dem „Ich bin“ und dem „Ich denke“ –, und das bedeutet: sein „Innen“ ertragen, um die Frage nach der Objektivität des „Außen“ stellen zu können. Denn das Außen ist immer das Außen eines Innen. Die Logik des Außen und Innen strukturiert den Akt der Selbstreflexion nicht nur in der Weise, daß das reflektierende Subjekt, um in sein Innen einzukehren, sich von allem Außen abstößt; sondern der selbstreflektorische Akt ist selber der Gang des Denkens von einem innerlichen und subjektiven Außen zu einem innerlichen und subjektiven Innen. Ausgehend von seinem die Außenwelt erfahrenden „äußerlichen“ Selbst beugt sich das Subjekt auf sein „innerliches“ Ich zurück. Ontologisch heißt das: Das Subjekt entdeckt in der Selbstreflexion, sich abhebend von seiner bloß „äußerlichen“ Individualität<sup>59</sup>, sein eigenes Innen: seine Persönlichkeit, die am noetischen

---

schluß beruht darum auch die Habermasche Theorie der „Antizipation des gelungenen Lebens“ (Technik und Wissenschaft, 164). Vgl. ferner Erkenntnis und Interesse, 76: „Antizipiert ist damit ... die Organisation der Gesellschaft auf der ausschließlichen Grundlage herrschaftsfreier Diskussion.“

<sup>58</sup> Technik und Wissenschaft, 164.

<sup>59</sup> Das Problem der „äußerlichen Individualität“ der Person kann auch bezeichnet werden als die Frage nach deren „Leiblichkeit“. Das Verhältnis des Denkenden zum Leib ist, wie Gerhard Krüger zutreffend urteilt, „in der modernen Zeit zu einer Aporie geworden“ (Grundfragen der Philosophie, Frankfurt 1965, 235); „da sich der Denkende a priori der gesamten Welt (einschließlich seines eigenen innerweltlichen Menschseins) gegenübergestellt hatte, vermochte er, als das Subjekt, nicht mehr zu begreifen, wie der Leib, als ein Objekt unter anderen, ihm besonders angehören und ein Element seines eigenen Selbst bilden könne. Im Gegensatz dazu müssen wir den Denkenden so verstehen, daß er sein Denkersein a priori als identisch mit dem



Selbstand des „Ich denke“ festgemacht ist, und die mehr ist als „quantitative“ Individualität, nämlich „qualitative“ Ichhaftigkeit. Die Selbstreflexion hat also einen restitutiven Sprung vom Quantum zum Quale zu wagen; dieser Sprung ist ein emanzipatorischer Akt, kraft dessen das Subjekt in einer aktiven Ichkonstitution sich von aller nur erlebenden, passiven und selbstischen Individualität emanzipiert. Alle Emanzipation ist – vorgängig zu ihrer gesellschaftlichen Darstellung und Verwirklichung – in einem wahrhaft philosophischen Akt des Individuums begründet und begonnen. Ist es richtig, daß das erscheinende Individuum immer quantitativgattungsmäßig determiniert ist und darum dem geschichtlichen Gattungszusammenhang nie entrinnen kann, so ist auch wahr, daß das Subjekt im Akt der Selbstreflexion sich von seiner Gattungsbestimmtheit zu distanzieren vermag, um seine qualitative Ichhaftigkeit freizulegen; das Subjekt „restituiert“ sich selber seinen Personcharakter. Wir haben es hier mit dem Modell einer *Zweistufenindividuation* zu tun, das die Dialektik der trennenden und einenden Relationen zwischen quantitativ-generischer Menschennatur und qualitativ-subsistenter Ichhaftigkeit der Person beschreibt<sup>60</sup>. *Das Strukturgefüge dieser Relationen ist das Koordinatensystem für die innersubjektiven Akte selbstreflektorischer Emanzipation und weltzugewandten Interesses*: Kann man nämlich den Sprung, den die Selbstreflexion wagt, indem sie sich von der quantitativen, naturhaften Individualität auf die qualitative Ichhaftigkeit des Subjektes zurückbeugt, als emanzipatorischen Akt von einem subjektiven „Außen“ zu einem subjektiven „Innen“ bezeichnen, so ist die Rückwendung des „Ich denke“ zu dem ganzen „Ich bin“, also zu der weltverhafteten Totalität des Subjektes, ein Akt des Interesses eines „Innen“ an seinem „Außen“ zu nennen. Nur das weltinteressierte „Ich denke“ vermag den Bezug vom innerlichen Innen zum innerlichen Außen und zum äußerlichen Außen zu stiften. Die subjektiven Akte der Emanzipation und des Interesses lassen nun auch das reflektierende Subjekt zu einer Instanz der Kritik am Außen werden, die – zum Beispiel in der Autobiographie<sup>61</sup> – den rekapitulierten Lebenslauf wie ein Außen beurteilt, das von dem Innen einer kritischen Instanz erinnert und beurteilt wird. Das Beispiel der Autobiographie verdeutlicht, daß Selbstreflexion die Geschichte nicht „reprivatisiert“, wie H. G. Gadamer meint<sup>62</sup>, sondern das Subjekt zur kritischen Instanz gegenüber Geschichte und Gesellschaft werden läßt. Urteile über Geschichte und Gesellschaft sind nur dann überhaupt möglich, wenn das Subjekt in der Selbstreflexion seine noetische Subsistenz gewinnt und sich dadurch *qualitativ* ausgrenzt aus den *quantitativen* generischen Verflechtungen von Geschichte und Gesellschaft. Das bedeutet aber nicht, daß das

---

innerweltlichen Menschsein anerkennt“. Hier wäre freilich anzumerken, daß dieses „Identischsein“ ein Identischsein des Nichtidentischen beinhaltet, d. h.: Die Einheit der Person kann immer nur als „gebrochene Einheit“ des Ich-bin und des Ich-denke, des ganzen Menschen und seines Cogito, beschrieben werden.

<sup>60</sup> Vgl. dazu S. Otto, Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz, München 1968, 51–55 und 79–85. – Ein Durchbruch durch die von der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie der Subjektivität geschaffenen Engpässe auf dem Feld der philosophischen Anthropologie kann nur unter Zuhilfenahme einer Logik und Ontologie der Einzelheit gelingen. Materialien hierfür stellen nicht nur Hegel und die mittelalterlichen Logiken, sondern bereits die spätantike Aristotelesrezeption bereit. In der Spätantike werden zur spekulativen Aufbereitung der christlichen Inkarnationslehre logische und ontologische Modelle des individuellen Fürsichseins erprobt, die genuin funktorenlogische Strukturen tragen; zu erklären war ja das „In“-sein, „Für“-sein und „Mit“-sein zweier hypostatisch geeinter Usien. Boethius hat diese Modelle dem Mittelalter tradiert (zu Boethius s. S. Otto, Person und Subsistenz, 171–180). Mit der kritiklosen Übernahme der heute üblicher- und irrigerweise herrschenden Ansicht, „Wissenschaftstheorie“ gebe es erst seit dem „Zusammenbruch“ der spekulativen Metaphysik, verbaut man sich die Möglichkeit eines Rückgriffs auf wertvolle wissenschaftstheoretische Entwürfe, die in der „alten“ Philosophie erarbeitet wurden.

<sup>61</sup> Vgl. S. Otto, Zum Desiderat einer Kritik der historischen Vernunft und zur Theorie der Autobiographie, in: *Studia humanitatis* (Festschrift für Ernesto Grassi), hrg. von E. Kessler, München 1972.

<sup>62</sup> Wahrheit und Methode, Tübingen <sup>2</sup>1965, 261.

Subjekt sich aus der Geschichte „herausreflektiere“<sup>63</sup>. Wer so spricht, muß damit rechnen, daß das unqualifizierte Spiel mit Wörtern sich an der philosophischen Aussage rächt. Das Subjekt kann sich aus Geschichte und Gesellschaft nicht davonstellen – aber es kann sich, reflektierend, distanzieren vom Geschichts- und Gesellschaftsprozess als solchem, nämlich vom quantitativen Geschehen, um im Rückgang auf sein „Ich denke“ seinen Selbststand zu finden. Die Philosophie des konkreten Subjektes wird demgemäß immer nur mit der gebrochenen Einheitsrelation von individueller, erfahrender Selbstheit und denkender, selbstreflektorischer Ichheit argumentieren können – mit einem innersubjektiven Innen und Außen. Aber daß das Subjekt im Aushalten des Bruches zwischen seinem eigenen Innen und Außen leben muß und nur im Aushalten des Bruches bewußte und verantwortliche Person wird, das ist zugleich die Brücke des Subjektes zum äußerlichen Außen, zur Geschichte und zur Gesellschaft. In dem Bruch zwischen innersubjektivem Innen und Außen gründen die innersubjektiven Akte der Distanznahme und des Interesses; ein personales kritisches Interesse an Geschichte und Gesellschaft wird immer von jenem Grad an subjektiver Bewußtheit abhängen, in dem die subjektive Spannung im Menschen selber ausgehalten und bewältigt wird. Eine Kritik der historischen und gesellschaftlichen Vernunft kann nur von einem Subjekt erbracht werden, das den mühsamen Prozeß der Personwerdung durchgestanden hat. Die hier geforderte Hermeneutik des „Ich bin“ ist weder Rückzug auf „bürgerliche Ideologie“ noch Flucht in „einsame“ Egoität; sie ist hingegen die Beschreibung jenes „Innen“, das schon logisch von allem „Außen“ gefordert wird. Eine kritische Theorie, die sich mit der „Antizipation des gelungenen Lebens“<sup>64</sup> motiviert, bleibt – undialektisch – bei einem Außen ohne Innen, denn sie rückt das erst zu Ermöglichende an die Stelle des Ermöglichungsgrundes für das *Gelingen*. Diesen transzendentalen Zirkelschluß will die Ontologie des konkreten Subjektes vermeiden, indem sie das subjektive Innen als „Grenze“ alles Außen markiert. Es sollte zu denken geben, daß auch der Antihermeneutiker Wittgenstein mit seiner Ablehnung einer Philosophie intentionaler Subjektivität<sup>65</sup> nur zum Ausdruck bringen will, daß das denkende Subjekt in der erfahrbaren Welt nicht wie ein dinglich Seiendes vorkommt, und zwar mit der Begründung: „Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt“<sup>66</sup>. Gemeint ist: Das Subjekt ist „nicht ein Teil der Welt“, sondern: „Das Ich tritt in die Philosophie dadurch ein, daß die ‚Welt meine Welt ist‘“<sup>67</sup>. Das Subjekt als Grenze ist Subjekt der sinnaufdeckenden Sprache, ist Grenze des Verstehens, ist kritische Grenze der Welt, der Geschichte, der Gesellschaft.

Zur Begründung einer Theorie der Zivilisation geht auch der Kulturphilosoph H. Fischer von einer zweigestuften Individuation aus. Ist das psychosomatische, erlebende Ich oder Selbst „ratiobestimmt“, so ist demgegenüber das Ego „ratiobestimmend“, und zwar kraft der Selbstreflexion, in der es sich als „selbstverantwortliches Agens“ konstituiert<sup>68</sup>. Auch bei Fischer fungiert das Ego als Grenze: der mathematische, von Proklos in seinem Euklidkommentar entworfene Limitbegriff steht Pate. „Durch progressive Reduktion oder ‚Entgegenständlichung‘ des leibhaft-dinglichen, sinnlich sich repräsentierenden Ich wird die Grenze zur Punkthaftigkeit des sich selbst als mathematisch-logisch, als Monas und Selbstdenken setzenden und reproduzierenden Ego gewonnen“, einer Punkthaftigkeit, „die nie vom Denken und Erfahren als Objekt erfaßt werden kann“<sup>69</sup>. Im Rückgriff auf Leibniz bestimmt Fischer das Ego als „sich selbst fortzeugende Monas, die sich einen eigenen exakten Ordnungsbereich bereitet, algebraisch als ‚einfache Eins‘“<sup>70</sup>. Dieses funktionale Ego produziert Ordnung in der Welt und in der Ge-

<sup>63</sup> So W. Löser, Hermeneutik oder Kritik? Die Kontroverse zwischen H. G. Gadamer und J. Habermas, in: Stimmen der Zeit 1971, Heft 7, 50–59, hier 51.

<sup>64</sup> J. Habermas, Technik und Wissenschaft, 164. – Vgl. oben Anm. 57.

<sup>65</sup> L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, edition suhrkamp 12, Frankfurt 1969, 90: 5.631 „Das denkende, vorstellende Subjekt gibt es nicht“.

<sup>66</sup> ebd., 5.632.

<sup>67</sup> Tractatus, 91: 5.641.

<sup>68</sup> H. Fischer, Vernunft und Zivilisation: die Antipolitik, Stuttgart 1971, 18.

<sup>69</sup> ebd. 31.

<sup>70</sup> ebd. 30.

sellschaft<sup>71</sup>. Um sich für die Gesellschaft operationsfähig zu halten, „muß die Person in sich selbst ihren monadenhaften Kern aufspüren, um ihn in kooperativem Bemühen zu festigen“<sup>72</sup>. Wie der ‚biologische Punkt‘, das Gen, ist auch das Ego „Agens und Baustein zugleich, aber nie passiver Baustein, mit dem etwas angefangen wird, sondern erster Anstoß, der sich selbst aufgreift und weitergibt“<sup>73</sup>. Fischer nennt die aktive Ordnungsstiftung „Egofunktion“, in welcher „die kognitive Rekonstruktion und Transformation alles Realen“<sup>74</sup> geleistet wird. Auf einem eigenwilligen Weg, von der Monadologie Leibnizens her, wird hier ein mathematischer Ego-begriff entworfen und für eine politische Philosophie fruchtbar gemacht, insofern gezeigt wird, daß das Ego „über die Schlüsselposition zwischen Natur und Kultur verfügt“: es holt denkend seine eigene Leiblichkeit ein, befreit sich „von seiner eigenen empirischen Verstrickung in Motive und Objekte“ und „betastet die aus dem Triebleben eines Insgesamt egozentrischer Individuen herausgeborene praktische Sphäre der materiellen Interessen, wo sich hinter dem Rücken der Individuen die statistischen Elementargesetlichkeiten des Güterausstauschs, der verwandtschaftlichen Beziehungen und der Machtkonstellationen bilden“<sup>75</sup>. Die Egofunktion ist somit auch immer zugleich kritische Funktion, denn das Ego stößt sich von seinem eigenen empirischen Selbst emanzipatorisch ab, um – ordnung- und struktursetzend – „Ehrgeiz, Besitzgier, Machtgier, Neid in kulturelle Koeffizienten“ umzuwandeln<sup>76</sup>. Personalität im zivilisations-theoretischen Sinn ist Resultat einer Erogenese, ist Genesis eines „qualifizierten“ Ich, das nun nicht mehr als Kollektivpartikel brauchbar ist: „Als Kollektivpartikel brauchbar sind auch Subjekte ohne qualifiziertes Ich. Sie eignen sich zwar nicht zur demokratischen Teilnahme, aber der Staat zählt sie als Bürger ‚für spätere Verwendung‘“<sup>77</sup>. Das qualifizierte Ego löst sich in der Selbstreflexion von seiner eigenen Partikelhaftigkeit – es muß immer wieder den personkonstituierenden Sprung wagen vom Quantum zum Quale. „Kollektivierung ist zivilisationswidrig“<sup>78</sup>, weil sie die Erogenese immer wieder annullieren möchte. Fischers Zivilisationsphilosophie schöpft aus den besten Quellen europäischen wissenschaftlichen Philosophierens, von Proklos über Descartes bis zum Cusaner und zu Leibniz – wobei jetzt daran zu erinnern ist, daß Hegel in seiner Logik des Für-Eines-Seins zum Leibnizschen System bemerkt, es sei „unvollendet“, weil es „die Monaden nur durch die Abstraktion als solche“ setze<sup>79</sup> – weshalb Hegel das Fürsichsein aus *Repulsion* („das Eins geht in die Vielheit der Eins über“) und *Attraktion* („das Anderssein des Eins hebt sich in der Idealität desselben auf“) erklären will<sup>80</sup>. Damit sind wir wiederum bei der Logik des Fürsichseins, die für eine Philosophie des fürsichseienden Subjektes unabdingbar ist. Die Logik des Fürsichseins muß die Ontologie des fürsichseienden Subjektes strukturieren. Die Restitution des Ego oder des „Ich denke“ muß als Regreß des ganzen „Ich bin“ auf seinen noetischen Selbststand vollzogen werden – aber nicht als transzendente Operation solcherart, daß an deren Endpunkt das Sein des Subjektes als „Rest“ oder „Rückstand einer Seins-substraktion“ erscheinen muß<sup>81</sup>. Das konkrete Subjekt in der Spannung zwischen seinem Quantum und Quale, also in seiner logischen und ontologischen Struktur, ist bereits soziostrukturiert: Die emanzipatorischen und interessierten Akte des „Ich bin“ sind die Grundmodelle jeder gesellschaftlichen Emanzipation und jedes gesellschaftlichen Interesses. Das Bewußtsein des konkreten Subjektes geht von seinem innerlichen Außen auf sein innerliches Innen zurück, und in der gegenläufigen Bewegung subjektiver Interessiertheit wendet es sich über sein innerliches

<sup>71</sup> ebd. 49/40.

<sup>72</sup> Hugo Fischer hat diese These historisch verifiziert in dem Werk *Die Geburt der westlichen Zivilisation aus dem Geist des romanischen Mönchtums*, München 1969.

<sup>73</sup> Vernunft und Zivilisation, 41.

<sup>74</sup> ebd. 31.

<sup>75</sup> ebd. 61.

<sup>76</sup> ebd. 61.

<sup>77</sup> ebd. 73.

<sup>78</sup> ebd. 73.

<sup>79</sup> Logik I, 152.

<sup>80</sup> I, 147.

<sup>81</sup> P. Ricoeur, *Die Zukunft der Philosophie*, 156.

Außen zum äußerlichen Außen. Das Subjekt, das bei sich bleiben will, um sich zu finden, kehrt sich zum Außen, um sich am Außen zu messen. In einen Hegelschen Gedanken gekleidet: Das Subjekt ist *Grenze – und Schranke*. Die Geschichte und die Gesellschaft liegen nicht jenseits dieser Grenze, sondern der Weg zu ihnen führt durch die Grenze, insofern diese nur Schranke ist. Die Gesellschaft, als emanzipierte und an ihrer Emanzipation interessierte, hat ihren ontologischen Ermöglichungsgrund diesseits der Schranke – in den innersubjektiven Akten der *Ichfindung* und der *Ichdarstellung*.

## Beweysmöglichkeiten für die transzendente Ästhetik

Von Peter ROHS (Kiel)

Jede Interpretation der Kantischen Transzendentalphilosophie, die in systematischer Absicht unternommen wird, hat ihre maßgebliche Bewährungsprobe an der transzendentalen Ästhetik zu bestehen. Nicht nur, daß hier wohl vornehmlich die Konflikte mit der sich entwickelnden empirischen Wissenschaft liegen, in die die apriorische Philosophie geraten zu sein scheint – Heidegger hat auch aus den Problemen der Philosophie selbst die fundierende Bedeutung des Denkens über den Raum und vor allem die Zeit dargetan.

Im folgenden sollen verschiedene Möglichkeiten diskutiert werden, die transzendente Ästhetik theoretisch zu begründen. Dabei werde ich mich vor allem auf die jüngst erschienene Kantinterpretation Walter Bröckers beziehen: Walter Bröcker, *Kant über Metaphysik und Erfahrung*, Frankfurt 1970. Bröckers Buch ist ein philosophiegeschichtliches Buch, das eine systematische Absicht verfolgt. Sein letzter Satz spricht diese Absicht, die die Darstellung selbst ständig sichtbar werden läßt, mit Nachdruck aus: „Die große Linie des Kantischen Gedankenzuges soll als etwas herausgestellt werden, dem immer noch die Zukunft gehört“ (161). Um dies zu zeigen, muß Bröcker Beweise formulieren, und Beweise bedürfen der Nachprüfung, ob etwas und unter welchen Voraussetzungen etwas bewiesen worden ist. Die Einsichtigkeit und Vollständigkeit der Bröckerschen Darlegungen lassen sie in besonderer Weise geeignet erscheinen, Beweisbehauptungen im Detail auf ihre Korrektheit zu überprüfen.

Ich hoffe zeigen zu können, daß der Kern des Beweises, der aller Kritik standhält, einerseits Bröckers Diktum über die Zukunft der Kantischen Philosophie bestätigt, andererseits aber zu Aufgaben und Positionen der Kantdeutung (und weiter der systematischen Grundlegung des transzendentalen Idealismus) führt, die sich von den Bröckerschen wesentlich entfernen. –

Bröcker geht mit Kant von der Frage aus: Wie ist reine Mathematik möglich? Reine Mathematik wäre eine synthetische und apriorische Theorie. Die Sätze der Arithmetik sind jedoch, wie Bröcker im Sinne modernerer Auffassungen der Mathematik mit Recht gegen Kant einwendet, analytisch. Das berühmte „ $7 + 5 = 12$ “ ist ein analytischer, kein synthetischer Satz (19). Doch wie steht es mit der Geometrie? „Woher also weiß man, daß der wirkliche Raum dreidimensional und euklidisch ist?“ (20). Bröcker verteidigt hier – zumindest für den unmittelbar anschaulich gegebenen Raum – die Kantische These, daß unser Wissen von Dreidimensionalität und Euklidizität apriorisch und synthetisch ist. Die systematische Prüfung der Darlegungen soll an dieser Stelle einsetzen. Für die Diskussion ist es dabei zweckmäßig, Dreidimensionalität und Euklidizität gesondert zu behandeln (mathematisch handelt es sich ja in der Tat um ganz verschiedenes). Ich beginne mit dem Problem der Dimensionszahl.

„Einen Raum von mehr als drei Dimensionen kann man sich zwar denken, aber man kann sich ihn auf keine Weise anschaulich vorstellen. Wir können uns die Empfindungen unserer Wahrnehmungen beliebig variiert denken; was uns da erscheint, wird immer dreidimensional bleiben. Daher lehrt Kant: Es ist die Form unserer Anschauung selbst, die uns den Raum als dreidimensional vorstellt, eine Form, die wir nicht von den angeschauten Dingen beziehen, sondern selbst mitbringen, in die wir Empfindungen, die Kant entsprechend die Materie der Anschauung nennt, hineinempfinden. Weil die Gesetze des Raumes nicht von den Empfindungen abhängen, sind sie a priori gewiß, und weil diese Gewißheit nicht aus unserem Denkvermögen stammt,