Entweder – Oder?

Über das Denken in Gegensätzen

Jürgen ENGFER (Leipzig)

In der Philosophie und in der Philosophiegeschichte ist es üblich, Positionen, die man klassifizieren will, durch die Verortung in einem Feld zu bestimmen, das typischerweise durch Gegensatzpaare bestimmt ist: Philosophische Positionen werden entweder als realistisch oder idealistisch, materialistisch oder spiritualistisch, naturalistisch oder kulturalistisch, externalistisch oder internalistisch, empiristisch oder rationalistisch usw. charakterisiert. Das letztgenannte Gegensatzpaar habe ich im Blick auf seine Geschichte näher untersucht und dabei geprüft, in welchem Maße historisch vorliegende Positionen der neuzeitlichen Philosophiegeschichte zu Recht der einen oder der anderen Seite zuzurechnen sind; mit zumeist negativem Ergebnis.[1] Hier möchte ich nicht erneut das historische Recht solcher Ein- oder Zuordnungen in irgendeinem noch nicht erörtertem Fall thematisieren, sondern über die Sitte der Charakterisierung philosophischer Positionen durch Gegensatzpaare selbst nachdenken. Meine Frage ist nicht mehr so sehr: Ist es denn wahr, dass diese oder jene philosophische Position sich ganz auf die eine oder die andere Seite schlägt, sondern mich interessiert mehr, wie es denn kommt, dass es so üblich ist, in der Philosophie in solchen Gegensatzpaaren zu denken. Natürlich ist es klar, dass das *divide et impera*, das *teile und herrsche*, ein wunderbares strategisches Mittel ist, um die Bedeutung der eigenen Position als die endliche Überwindung der bisherigen Einseitigkeiten zu feiern, aber meine Frage ist hier, ob es denn einen Grund in der Sache hat, dass überhaupt in solchen Gegensatzpaaren gedacht wird. Zu diesem Zweck möchte ich die Gegenüberstellung von Idealismus und Materialismus etwas näher betrachten und an diesem Beispiel darüber nachdenken, wie es zu solchen Gegenüberstellungen kommt und welche Funktion sie erfüllen, ob sich hinter den verschiedenen Gegenüberstellungen eine gemeinsame formale Struktur identifizieren lässt und ob und wie man zwischen berechtigten und unberechtigten Verwendungen solcher Gegenbegriffe unterscheiden kann.

[1] Engfer (1996).

PhJb 2/03 / p. 274 / 25.9.

I.

Also beispielsweise: Idealismus versus Materialismus. Dieses Gegensatzpaar wird oder wurde bekanntlich verwendet, um philosophische Positionen aus praktisch allen Epochen der Philosophiegeschichte zu charakterisieren: Als ‚Idealisten' gelten üblicherweise Platon und die sich an ihn anschließenden Positionen in der Antike und im christlichen Mittelalter, in der Neuzeit u. a. Rationalisten wie Leibniz, aber auch Empiristen wie Berkeley, dann die Vertreter des sog. Deutschen Idealismus von Kant über Fichte, Schelling und Hegel, bis der Begriff in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Glorifizierung der Opferbereitschaft der deutschen Jugend in den Nationalkriegen missbraucht wurde; um heute wieder – wenn auch seltener – beispielsweise von Henrich oder Hösle zur Bezeichnung der eigenen philosophischen Position verwendet zu werden. Dem Idealismus gegenübergestellt wird der Materialismus, auch hier reicht die Reihe der Vertreter von der Antike bis zur Gegenwart, von Thales, Anaximander und Heraklit über Demokrit bis zu Epikur und Lukrez, in der Neuzeit von Gassendi und Hobbes über La Mettrie, Holbach und Helvetius bis zu Feuerbach und zum historischen oder dialektischem Materialismus von Marx und Engels und zum Materialismus der kritischen Theorie und dem Physikalismus oder Naturalismus in der Philosophie des Geistes, wobei sich die Namen wohl deshalb ändern, weil man sich nicht mehr auf den Begriff der Materie als Grundbegriff festlegen lassen will.

Wie andere philosophiehistorische Begriffe auch entstammen die Begriffe Idealismus und Materialismus der frühen neuzeitlichen Philosophie und ihren Problemen und Fragestellungen und sind erst nachträglich auf die davor liegenden Epochen appliziert worden: Was die beiden Begriffe Idealismus und Materialismus angeht, so werden sie nach dem Vorbild der cartesischen Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa* gebildet und – wie offenbar die meisten -ismen – zunächst in pejorativer Bedeutung zur Bezeichnung bekämpfter Positionen eingeführt; in diesem Falle nicht von Kant, sondern schon von Leibniz und Wolff und zwar ursprünglich in ontologischer Bedeutung: Für Leibniz sind Epikur und Hobbes ‚Materialisten', weil für sie die Seele materiell und der Mensch nur Körper und Automat ist; Platon dagegen fungiert als „größter Idealist"[2]. Und für Christian Wolff stellen sowohl die ‚Materialisten' als auch die ‚Idealisten' „Secten" und zwar „schlimme" „unter den Philosophis" dar: „Die Materialisten geben nichts als blosse Cörper zu und leugnen, daß die Seelen des Menschen von dem Leibe unterschieden sind"; „die Idealisten" dagegen „vergönnen der materiellen Welt keinen andern Platz als in den Gedancken der Geister, dergleichen unsere Seelen sind"[3]. Was den Einseitigkeiten der Materialisten und Idealisten hier als wahre Mitte entgegengesetzt wird, ist der cartesische Dualismus[4], wie er in differenzierter Weise durch Leibniz und in hand-

[2] Leibniz (1875 ff.), IV 559 f.
[3] Wolff (1962 ff.), I 9, 583–592.
[4] Ganz im Gegensatz zur später üblichen Bewertung erscheint hier also der Monismus als zu vermeidende Einseitigkeit und der Dualismus als die wahre Mitte; auf diese Umwertung hat schon hingewiesen Eucken (1878), 97.

PhJb 2/03 / p. 275 / 25.9.

greiflicher durch Wolff aufgenommen wird: Descartes und mit ihm Wolff behaupten die Existenz zweier voneinander unabhängiger Seinsbereiche der geistigen und der körperlichen Substanz, der *res cogitans* und der *res extensa*. Damit ist der Vorteil verbunden, dass man jede der beiden Sphären ungestört von der anderen untersuchen kann: man kann über die Körper handeln, als gäbe es die Seelen nicht und also Naturwissenschaft treiben ohne Rücksicht auf so ungreifbare Instanzen wie die Seele oder den Geist. Und man kann über das Geistige reden, als gäbe es die Körper und die sie behandelnden Naturwissenschaften nicht. Und genau darin besteht natürlich auch der Nachteil dieser Position: dass man mit der Schwierigkeit zu kämpfen hat, die Verbindung zwischen diesen beiden Sphären dann doch – sei es mithilfe der Zirbeldrüse oder der prästabilierten Harmonie – auf irgendeine Weise zu erklären und die durch eben diese Unterscheidung angeblich oder wirklich verloren gehende Einheit des Menschen oder des Lebens oder der Natur wiederherzustellen.

Terminologisch auffällig bei der Gegenüberstellung von Materialismus und Idealismus ist, dass der Gegenbegriff zum Materialismus nicht – wie das ontologische Verständnis der Begriffe es eigentlich nahelegen würde – der Begriff Spiritualismus ist, weil für den Vertreter dieser Sekte ja schließlich der Geist oder die Geister das eigentlich Reale sind, sodass man die ontologisch verstandene Gegenüberstellung ‚Materialismus – Spiritualismus' von der eher erkenntnistheoretisch orientierten von ‚Idealismus' und ‚Realismus' unterscheiden könnte. Denn der Begriff Idealismus verweist auf die Idee, das Aussehen, die Gestalt, die Form oder das Wesen, in der englischen Tradition auch bloß auf Vorstellungen, die wir erkennen müssen, um die Dinge zu erkennen; insofern hat er in erster Linie eine erkenntnistheoretische Bedeutung, die angewendet wird, gleichgültig, ob man den Ideen platonisch ein unabhängiges Sein zubilligt oder in ihnen neuzeitlich bloß Vorstellungen des erkennenden Subjekts sieht. Insofern wird hier die ontologische Fassung der Begriffe durch die erkenntnistheoretische überlagert.

Positiv aufgewertet und zur Bezeichnung der eigenen Position verwendet wird der Begriff des Materialismus dann in der französischen Aufklärung, z. B. bei Boyle, und der Begriff des Idealismus bei Kant, und zwar als „transzendentaler Idealismus" im Gegensatz zum sog. materialen Idealismus, dem problematischen Descartes' und dem dogmatischen Berkeleys.[5] Besonders steil ist die Karriere des Begriffspaares in der marxistischen Philosophiegeschichtsschreibung: Für das philosophische Wörterbuch von Klaus und Buhr entscheidet sich an diesem nun wieder ontologisch verstandenem Gegensatz die *„Grundfrage der Philosophie"*, nämlich die „Frage nach dem Verhältnis von Materie (Natur, Sein) und Bewußtsein (Geist, Denken), die höchste Frage der Philosophie, von deren Beantwortung die Teilung und Einteilung der philosophischen Anschauungen und Systeme in die beiden entgegengesetzten Grundrichtungen Materialismus und Idealismus sowie die grundsätzliche Lösung aller wichtigen philosophischen Probleme abhängt"[6]. „Idealismus" ist „der Name für diejenigen Weltanschauungen [...], die die *Grundfrage der Philosophie* dahingehend beantworten, daß auf diese oder jene Weise (in dieser oder jener Form)

[5] KrV B 274.
[6] Klaus / Buhr ([2] 1965), 226.

PhJb 2/03 / p. 276 / 25.9.

das *Bewußtsein* gegenüber der Materie in letzter Instanz das Primäre, das Bestimmende, das Entscheidende sei"[7]; dementsprechend ist „Materialismus" „die dem Idealismus entgegengesetzte Grundrichtung der Philosophie" und der „Name für diejenigen Weltanschauungen [...], die die *Grundfrage der Philosophie* dahingehend beantworten, daß die *Materie* gegenüber dem Bewußtsein in letzter Instanz das Primäre, das Bestimmende, das Entscheidende ist"[8]. Dies reflektiert nicht schlecht die Lage in der neuzeitlichen Philosophie bis ins 19. und vielleicht sogar 20. Jahrhundert. Entweder ist man – auf je unterschiedliche Weise: mechanistischer oder historischer oder dialektischer oder formaler oder wenigstens moderner[9] – Materialist oder Monist oder Physikalist oder Naturalist und sucht das Bewusstsein und das Geistige als Erscheinungsweise des Materiellen oder des wie auch immer gefassten Natürlichen zu erklären. Oder man sucht wie im Deutschen Idealismus sein Heil in Gesamtentwürfen des Geistes, in denen noch die Sphäre der Natur und der Naturwissenschaft fundiert und abgeleitet wird. Oder aber – und das ist dann die dritte Möglichkeit – man folgt den breiten Spuren von Descartes und Wolff, macht aus dem *Entweder – Oder* ein *Sowohl – als auch* und redet dann also von dem berechtigten und notwendigem Nebeneinander der zwei Kulturen der Naturwissenschaften und der Geistes- oder Sozialwissenschaften und kämpft wie diese mit dem Problem der Übersetzbarkeit oder Nichtübersetzbarkeit der einen Sphäre in die andere.

II.

In allen oder doch den meisten dieser neuzeitlichen Verwendungen der Begriffe Idealismus und Materialismus ist die Funktion vergessen oder doch ganz in den Hintergrund getreten, die solche Gegenbegriffe wie die von Geist und Körper oder Seele und Leib oder auch andere Gegenbegriffe von alters her in der Philosophie hatten und für alle oder doch wenigstens für viele von uns im alltäglichen Leben noch heute haben. Sie dienen nicht oder doch wenigstens nicht nur dazu, einander ausschließende ontologische oder erkenntnistheoretische Ansichten dieser oder jener Art voneinander zu unterscheiden, sie werden gar nicht ausschließlich oder auch nur in erster Linie dazu verwendet, um Fragen der theoretischen Philosophie zu beantworten, sondern dienen vor allen Dingen dazu, das Thema der praktischen Selbstbestimmung des Menschen anzusprechen. Wenn beispielsweise der oben zitierte „größte Idealist", also Platon, den Menschen als ein Lebewesen mit unsterblicher Seele und sterblichem Leib bestimmt, dann entspricht diese Bestimmung nur auf den ersten Blick dem Dualismus und dem Nebeneinander zweier ontologischer Bereiche der cartesischen Tradition. In Wahrheit wird der Mensch mithilfe dieser Bestimmungen bei Platon als ein Wesen charakterisiert, das zwischen verschiedene Möglichkeiten gestellt ist, sein Leben zu führen: entweder vermag er sich – das eben sagt das Bild vom Wagenlenker im *Phaidros* – mithilfe des guten und frommen

[7] Ebd. 247.
[8] Ebd. 325.
[9] Vgl. Nieke (1980), 842–850.

Pferdes auf dem oberen Kreislauf zu halten oder er lässt sich vom schlechten Pferd hinab zur Erde schleifen oder er wird von beiden hin und her gerissen.[10] Die Begriffe Seele und Leib dienen hier nicht oder wenigstens nicht nur zur Bezeichnung zweier unterschiedlicher ontologischer Bereiche, sondern zum Aufbau einer durch zwei einander entgegengesetzte Pole definierten Spannung, in die der Mensch hineingestellt ist; weshalb es zwischen ihnen denn auch kein Entweder – Oder, sondern ein hierarchisches Verhältnis zwischen einer Sphäre des eigentlich Seienden und des Uneigentlichen und Abhängigen gibt, das in Ordnung oder in Unordnung sein kann. Der Unterschied zwischen der hier angesprochenen Struktur und dem neuzeitlichen Dualismus wird besonders deutlich im *Symposion* angesprochen: Denn hier belehrt Diotima Sokrates ja gerade darüber, dass das Denken in einander ausschließenden Alternativen ‚was nicht schön ist, ist hässlich' und ‚was nicht gut ist, ist schlecht' falsch ist: Der Eros ist auf das Schöne aus, entbehrt seiner also und ist dennoch nicht hässlich, sondern steht zwischen dem Hässlichen und dem Schönen und ist in dieser seiner Stellung gerade dadurch bestimmt, dass er auf das Schöne und auf das Gute ausgerichtet ist.[11] Die Unterscheidung zweier Sphären hat bei Platon also nicht oder nicht bloß wie bei Descartes oder bei Wolff und anderen Späteren den Sinn einer Deskription des Menschen als eines Wesens, das aus zwei Dingen, *res cogitans* und *res extensa*, oder aus Seele und Körper zusammengesetzt wäre, sondern den, ihn als ein Wesen zu charakterisieren, das damit zwischen zwei Pole gestellt und durch das dadurch initiierte Streben bestimmt ist: In diesem Sinne wird ja auch die Philosophie nicht als Haben, sondern als Liebe zur Weisheit, also als Streben nach ihr bestimmt.

Ebenso wie dieser Idealismus will der sog. antike Materialismus nicht oder doch nicht bloß Antwort auf die theoretische Frage nach der richtigen Ontologie sein, sondern verfolgt in erster Linie praktische Absichten, die allerdings denen der Idealisten entgegengesetzt sind: Wo diese eine Spannung aufbauen wollen, will der Materialismus den Menschen von ihr befreien, indem er mit der Behauptung, dass es nichts als Materie gäbe, die Realität des Gegenpoles leugnet und dadurch die polare Struktur jedenfalls des Idealisten zum Einsturz bringt. Diese emanzipatorische Absicht wird bei Epikur ganz deutlich: Wenn die Götter so vollkommen sind, wie man sagt, dann entbehren sie nichts, bekümmern sich nicht um den Menschen und brauchen ihn seinerseits nicht zu kümmern; dies befreit den Menschen von der Last der Orientierung am sog. Höheren. Und was die Atomtheorie angeht, so befreit sie den Menschen von der Furcht vor dem Tode und zwar nicht bloß in dem Sinne, dass er keinen Schmerz empfinden wird, weil er, wenn der Tod da ist, selbst nicht mehr ist, sondern in dem wichtigeren Sinne, dass die Lehre von den sich am Ende des Lebens zerstreuenden Seelenatomen dem Menschen die Furcht vor der Qual der Unsterblichkeit im freudlosen Schattenreich nimmt. Dies bedeutet übrigens nicht, dass bei Epikur alle polaren Strukturen eliminiert wären. Bekanntlich hält er an der Unterscheidung zwischen Leib und Seele fest, nur dass er eben beide für materiell hält. Und dass er auch auf dieser Grundlage ethische Differenzen zu identifizieren

[10] *Phaidros* 246a-248e.
[11] *Symposion* 202b-e.

PhJb 2/03 / p. 278 / 25.9.

in der Lage ist, zeigt die von ihm festgehaltene Unterscheidung zwischen sinnlicher Begierde und Vernunft und die Tatsache, dass das Ziel für ihn nicht in der Befriedigung einer Vielzahl von Begierden, sondern ausdrücklich in der Seelenruhe besteht.[12]

Polar strukturiert sind auch die Bestimmungen des Menschen in der Sphäre des Religiösen. Der Mensch wird – im Christentum beispielsweise – als ein Wesen charakterisiert, das aus zwei Naturen zusammengesetzt ist: der Seele nach göttlich, dem Körper nach ein Tier; ein Kompositum aus Geist und Fleisch. Dieser Gedanke hat sicher noch den Dualismus der cartesischen Philosophie beeinflusst, aber natürlich ist damit im Christentum nicht das Nebeneinander zweier unabhängiger Seinsbereiche angesprochen, die im Menschen störungsfrei kooperierten. Sondern der Mensch wird in der Sphäre des Religiösen mithilfe dieser Begriffe als in doppelter Weise bestimmt angesehen: er ist einerseits Produkt der göttlichen Schöpfung, Geschöpf unter Geschöpfen, aus Erde gemacht; insofern ist sein Abstand vom Schöpfer unendlich. Aber andererseits ist derselbe Mensch Abbild Gottes. „Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde“[13] und setzte ihn zum Herrn über alle anderen Geschöpfe und über die Erde ein und stellt ihn dadurch unter einen geradezu unerfüllbaren Anspruch: „Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist“, heißt es bei Matthäus.[14] Und die Frage, wie beide einander widersprechenden Bestimmungen zueinander stehen, wird in der Geschichte vom Sündenfall historisch beantwortet, indem der Verlust der unbegreiflichen Einheit zwischen beiden, das Herausfallen aus dem bergenden Schoß der Schöpfung, als Resultat der freien Tat des Menschen betrachtet wird, der vom Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen isst und dafür zu den Schmerzen des Gebärens, zur Sorge um seine Existenz, zur Mühe der Arbeit und zur Sterblichkeit verurteilt wird. Dass es sich dabei nicht um eine individuelle, sondern um eine sich vererbende Sünde handelt, kann wohl so ausgelegt werden, dass es dabei um eine anthropologische Konstante geht. Und dann bestünde die These darin, dass der Mensch die Sorge um seine Existenz und das Wissen um seine Sterblichkeit, durch die er sich vom Tier unterscheidet, seiner Sünde, philosophisch gesehen: der Betätigung seiner Freiheit, verdankt. Auch hier im Religiösen also wird das Besondere des Menschen darin gesehen, dass er durch einander widerstreitende Tendenzen bestimmt ist, nur dass dies hier nicht mehr nur als eine ethische Aufgabe angesehen wird, die der Mensch aus eigener Kraft zu lösen vermöchte, sondern als grundsätzliche innere Gebrochenheit und Verkehrtheit des Menschen, die für Paulus und Augustin, für Luther bis hin zu Calvin und Thomasius nicht aus eigener Kraft, sondern nur durch die Gnade Gottes zu überwinden ist. Und erst in den anthropologischen Ausdeutungen des Religiösen, wie sie nicht erst, aber vor allem im 19. Jahrhundert populär werden, wird dann versucht, das in der Religion als äußeres Verhältnis des Menschen zu einer transzendenten Macht Gedachte als inneres Verhältnis des Menschen zu sich selbst zu lesen, indem beispielsweise bei Feuerbach der wirkliche, konkrete Mensch

---

[12] Epikur, *Brief an Menoikeus;* Diogenes Laertius X 122–135.

[13] 1. *Moses* 1, 27.

[14] *Matthäus* 5, 48; vgl. 3. *Moses* 19, 2: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott“.

sich im Bilde Gottes das allgemeine Wesen oder den Gattungsbegriff der Menschheit als Maßstab entgegenhält und in dem scheinbar äußeren Verhältnis von Mensch und Gott ein inneres Selbstverhältnis des Menschen erkennbar wird, in dem dieser sich selbst bestimmt.

Polare Strukturen prägen aber auch die neuzeitliche Ethik. Für Kant – um gleich die prominenteste Gestalt anzusprechen – ist der Mensch Bürger zweier Welten oder sinnliches Vernunftwesen und insofern doppelt bestimmt.[15] Er ist einerseits Sinnenwesen und also durch seine Sinnlichkeit bestimmt, praktisch gesprochen durch seine Neigungen. Und andererseits ist er Vernunftwesen und wie andere Vernunftwesen durch die objektiven Gesetze des Guten bestimmt. Diese doppelte Bestimmung des Menschen konstituiert eine Spannung zwischen den sinnlichen Neigungen und den Gesetzen der Vernunft, die für den verpflichtenden und also nötigenden Charakter der Vernunftforderungen verantwortlich ist. Wäre der Mensch nicht auch durch die Sinnlichkeit, sondern allein durch Vernunft bestimmt, dann würde er – wie Kant sagt – zwar „eben sowohl unter objektiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen *genötigt* vorgestellt werden können, weil er von selbst, nach seiner subjektiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann". Die subjektive Beschaffenheit unseres praktischen Vermögens, die dafür verantwortlich ist, dass uns das moralische Gesetz als Imperativ begegnet und uns verpflichtet und nicht einfach bestimmt, besteht also darin, dass unser Wille nicht allein durch die Vernunft, sondern auch durch Neigungen bestimmt ist; es liegt also an der sich darin nach Kants Meinung manifestierenden „subjektiven Unvollkommenheit [...] des menschlichen Willens"[16], dass uns das praktisch Notwendige im Modus des Sollens erscheint.

Dabei ist bedeutsam, dass sich – bei Kant und noch deutlicher bei Fichte – gegen den cartesischen Dualismus die Einsicht durchsetzt, dass es sich dabei nicht um zwei verschiedene Seinsbereiche handelt, die im Menschen aufeinander stießen, sondern dass es sich dabei um zwei verschiedene Arten handelt, sich selbst zu sehen und zu bestimmen: ich kann mich einmal als ein durch Neigungen bestimmtes Naturwesen sehen, das aufgrund einer angebbaren Vorgeschichte so oder so geworden ist und sich dementsprechend so oder so verhält: Ich betrachte mich als Objekt unter Objekten und sehe meine Gegenwart durch meine Vergangenheit bestimmt und mich als Produkt einer durch irgendwelche Gesetzlichkeiten physikalischer, psychologischer, soziologischer oder anderer Art determinierten Welt. Oder ich betrachte mich als Subjekt, das jeweils vor einer Sphäre der Möglichkeiten steht, für das das Wirkliche nicht einfach Resultat und Wirkung der Vergangenheit, sondern Verwirklichung jeweils zu ergreifender Möglichkeiten ist. Nimmt man beides zusammen, dann kann ich sicher nicht alle, aber doch manche der aus der Vergangenheit scheinbar feststehenden Bestimmtheiten in Frage stellen und zu ändern versuchen: Bin ich schwach, kann ich trainieren, bin ich geizig, kann ich tapfer Geld ausgeben üben usw. Insofern ist der Begriff der Selbstbestimmung, den viele für den Schlüsselbegriff einer jeden praktischen Philosophie halten, systematisch rekon-

[15] Vgl. dazu Engfer (2002).
[16] GMS, B/A 39.

PhJb 2/03 / p. 280 / 25.9.

struierbar aus dem doppelten Blick, den ich auf mich habe und in dem ich mich einerseits als so oder so bestimmt weiß und mich andererseits als jeweils vor der Sphäre meiner Möglichkeiten stehen sehe. Und mithilfe dieser Theorie des doppelten Blicks kann ich nicht nur die Differenz zwischen Sein und Wollen, sondern auch die ethische Differenz zwischen Sein und Sollen rekonstruieren. Gehe ich in der Verfolgung meiner Interessen auf eine bestimmte Weise mit einem anderen um, belüge ich ihn z. B. oder betrüge ihn, dann kann ich mich aufgrund meiner Fähigkeit, Standpunkte jenseits der Sphären meiner unmittelbaren Interessen einzunehmen, an seine Stelle oder an die Stelle eines jeden anderen setzen und mein Handeln von diesem allgemeinen Standpunkt aus, d. h. aber ethisch, beurteilen. Oder – um ein anderes Beispiel zu nennen – die Fähigkeit, mich selbst auf doppelte Weise zu sehen, versetzt mich in die Lage, mein Handeln, mit dessen Hilfe ich wie jedes andere Naturwesen einerseits meine Interessen verfolge, auf seine Konsequenzen für größere Zusammenhänge wie die Artenvielfalt und das Klima des Planeten zu betrachten und mir im Hinblick auf diese nicht intendierten Nebenfolgen meines Handelns Grenzen aufzuerlegen. Dies ist systematisch darin begründet, dass der Mensch in der Lage ist, nicht bloß einen, sondern zwei Standpunkte einzunehmen und das jeweils Gesehene, z. B. das Sein und das Sollen, systematisch aufeinander zu beziehen. Die Differenzen zwischen ihnen konstituieren diejenige Spannung, die die Identität eines Subjekts bestimmt.

III.

Nun mag es ja leicht erklärbar sein, dass die Sphäre der praktischen Philosophie, die ja traditionell durch das spannungsreiche Gegeneinander von Sein und Sollen, Wirklichkeit und moralischer Forderung charakterisiert ist, aus dieser Doppelaspektivität[17] rekonstruierbar ist. Anders scheint dagegen die Lage in der Sphäre des Theoretischen zu liegen. Hier scheint das Entweder – Oder von Idealismus und Materialismus oder doch wenigstens Naturalismus bis heute ungebrochen in Kraft zu sein. Entweder setzt man – wie vor allem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts – ganz auf die Karte des Idealismus und lehnt wie z. B. Fichte und seine Nachfolger diejenigen, für die die Selbständigkeit der Dinge primär ist, als „Dogmatiker" ab[18], weil man doch weiß, dass jeder Gegenstand unseres Erkennens Inhalt unseres Bewusstseins ist und sein muss und dass all unser Wissen von der Welt, d. h. unsere Welt, von der Art und Weise unserer Erkenntnis, von unseren Ideen, von den von uns verwendeten Modellen und Konstrukten, und nicht zuletzt von unserer Sprache abhängt. Insofern kann diese Seite mit Recht darauf hinweisen, dass die Natur, die für die Gegenseite die unbefragte Basis ihrer Ableitungen darstellen soll, uns doch immer nur als so und so erkannte Natur greifbar ist, sodass die vorgebliche Basis sich mit dem Fortschritt unserer Erkenntnisse beständig verändert, und zwar merkwürdigerweise in Abhängigkeit von den Veränderungen, die sich in der Sphäre

[17] Diesen Begriff übernehme ich von Plessner (1981), 128 ff. u. ö.
[18] Fichte (1962 ff.), I 4, 189 ff.

vollziehen, die abgeleitet werden soll. Oder man ist seit der Mitte des 19. Jahrhunderts auf je verschiedene Weise Materialist, Realist, Naturalist oder Physikalist und sucht in immer neuen Anläufen Inhalte und Strukturen des Bewusstseins aus der wie immer gedachten materiell oder naturalistisch bestimmten Basis abzuleiten oder zu erklären, weil man – und zwar mit eben demselben Recht wie die andere Seite – darauf verweisen kann, dass die Phänomene des Bewusstseins oder des Geistes ja doch wohl Phänomene in der Welt oder der Natur sind wie andere Phänomene auch und als solche wie alle anderen Phänomene auch Gegenstand der naturwissenschaftlichen Forschung nicht nur sein können, sondern sein müssen, solange man an der Konzeption der einen wissenschaftlich erkennbaren Welt festhält. Was an beiden Ansichten richtig ist, ist das merkwürdige und zu erklärende Phänomen, dass jede der beiden Seiten mit Recht beansprucht, auf das Ganze zu blicken und also auch die Position der Gegenseite als Gegenstand mitzuumfassen: Die eine Seite weist – und zwar mit Recht – daraufhin, das alles, was ich weiß oder glaube, Inhalt meines Bewusstseins ist und sein muss und dass es jenseits dieser Sphäre kein Erkennen und Denken gibt; die andere weist – und zwar ebenfalls zu Recht – darauf hin, dass dieses mein Bewusstsein selbst ein Phänomen in der Welt und von meiner Stellung in ihr und von den Einflüssen, die auf es wirken, abhängig ist. Dieses merkwürdige Phänomen lässt sich mit der schon oben angesprochenen Tatsache erklären, dass ich mich auf doppelte Weise sehen kann. Nicht nur für die Sphäre des Praktischen, sondern auch für die des Theoretischen gilt, dass ich mich einmal als Zentrum meiner Welt betrachten kann, in der alles, von dem ich weiß, auf mein Hier und Jetzt bezogen ist und sich relativ auf diese meine Zentralstellung bestimmt: Was vorn und hinten, oben und unten, rechts und links, vergangen und zukünftig, innen und außen ist, wird jeweils im Blick auf diese meine Zentralposition bestimmt; ich stehe – um noch einmal mit Plessner zu sprechen, dem ich hier viel verdanke – in einer zentrischen Position. Und andererseits kann ich eben diese meine Position von außen als Lage eines Objekts unter Objekten beschreiben und sagen, dass ich jetzt im neuen Senatssaal in der Ritterstraße in Leipzig bin, etwa 6 m über der Erdoberfläche, etwa auf 12,4 Grad östlicher Länge und 51,3 Grad nördlicher Breite, also in Deutschland und nicht etwa in Afrika, und dass das Jetzt der 15. Mai 2002 und nicht etwa der 6. November 1989 ist; ich blicke also, wieder mit Plessner gesprochen, von außen, exzentrisch auf meine zentrische Position.[19] Und die Vereinigung beider Perspektiven führt nicht etwa zur wechselweisen Relativierung der Blicke, sondern gerade zur Orientierung: So wie man beim Wandern nach der Karte nicht nur wissen muss, wo links und rechts und vorn und hinten ist, sondern auch, wo Norden und Süden ist und wo auf der Karte sich der eigene Standort und das Ziel befinden, um die Richtung angeben zu können, in die man gehen muss, so benötigt man sowohl den Blick aus der Zentralposition als auch den von außen auf sie, um sich in der Welt zu orientieren.

Der Fehler aber, der von den Verfechtern des Entweder – Oder gemacht wird, ist, dass man beide Blicke nicht als gleich berechtigt und gleich notwendig versteht und anerkennt, sondern dass man jeweils das, was der eine Blick sieht, zur Basis und

[19] Plessner (1981), 364.

zum ontologischen Fundament dessen machen will, auf das der andere Blick gerichtet ist, sodass dessen Gegenstände zum bloßen Phänomen des wahrhaft Seienden verblassen, das der erste Blick sieht. Die Illusion, die auf beiden Seiten des Entweder – Oder von Idealismus und Materialismus oder Realismus gehegt wird, ist, dass es auf der einen Seite einen privilegierten und unverstellten Zugang zur Unmittelbarkeit des wirklich Seienden oder zum ontologisch Grundlegenden gibt, an dem gemessen sich das jeweils andere als bloßer Schein oder als schwacher und verzerrter Abglanz oder doch wenigstens als sekundäre und abhängige Größe erweist. Diese Fundamentalisierung jeweils der einen Seite auf Kosten der anderen hat eine lange Geschichte in der Philosophie, in der es eine merkwürdige und sicher selbst erklärungsbedürftige Vorliebe für Monismen gibt; sie reicht auf naturalistischer Seite von den Vorsokratikern bis heute und auf idealistischer von der platonischen Unterscheidung zwischen der Sphäre des wirklich Seienden und der des bloß Erscheinenden mindestens bis hin zur leibnizschen und kantischen Gegenüberstellung von Noumenon und Phänomenon. Obwohl dies so ist, obwohl die Tradition dieser Fundamentalisierung bis in die kantische Terminologie hinein reicht, ist es doch Kant, der auch in der Sphäre der theoretischen Philosophie zum ersten Mal die Illusion von der Möglichkeit eines unmittelbaren Erfassens des wirklich Seienden endgültig aufgibt und durchschaut, dass beim Erkennen eines Gegenstandes immer schon ein doppelter Blick wirksam ist und dass das Erkennen als das Zusammenwirken zweier solcher Perspektiven zu rekonstruieren ist.

Denn im Begriff eines Gegenstandes – um gleich das Grundlegende anzusprechen – ist immer schon anschaulich Gegebenes und nicht Gegebenes zusammengedacht. Wenn ich von diesem Tisch hier rede, weiß ich immer schon zweierlei: nämlich erstens, dass er mir anschaulich gegeben ist, und zweitens, dass er mir auf eine bestimmte Weise anschaulich gegeben ist, neben der es andere Weisen gibt, wie er mir anschaulich gegeben sein könnte: Ich sehe ihn von oben, aber ich könnte ihn von unten sehen und dann würde ich – das weiß ich und das gehört zu meinem Begriff des Tisches dazu – das sehen, was ich jetzt nicht sehe, nämlich seine Unterseite oder ich könnte seine Rückseite sehen oder mit einer grünen Brille oder mit anderen Augen oder mit anderen Begriffen oder mit einer anderen Sprache. Und dieses Wissen um andere Möglichkeiten des Wahrnehmens desselben Gegenstandes gehört zu meinem Wissen von ihm genauso dazu wie das mir unmittelbar anschaulich Gegebene. Das Wissen um das Relative meines Blicks gehört mit zur Erkenntnis des Gegenstandes und relativiert diese also gerade nicht. Oder mit Kant gesprochen: Ich nehme immer nur Erscheinungen wahr, und ich weiß das, und beides zusammen konstituiert erst den Begriff des Gegenstandes als eines erscheinenden. Zum Begriff des Gegenstandes gehört beispielsweise hinzu, dass ich die Art und Weise, wie er mir jetzt erscheint, vor dem Hintergrund seiner Vergangenheit, die ich nicht sehe, und im Blick auf seine Zukunft, die ich auch nicht sehe, wahrnehme und weiß, dass seine Gegenwart von seiner Vergangenheit bestimmt ist und dass seine Gegenwart seine Zukunft determiniert. Wenn ich etwas sehe, dann ist dieser Blick begleitet von dem Wissen, dass ich es auch von einem anderen Standpunkt als dem, den ich gerade einnehme, oder zu einem anderen Zeitpunkt hätte anschauen können; der unmittelbare Blick auf das Gegebene ist also immer begleitet von einem Blick auf

andere Möglichkeiten des Wahrnehmens. Der Gegenstand ist also weder – wie die Realisten wollen – in einer unvermittelt gegebenen Realität jenseits unserer Vorstellungen noch – wie die Idealisten uns glauben machen wollen – in der bloßen Sphäre unserer womöglich auch noch selbst geschaffenen Vorstellungen gegeben; er ist gar nicht innerhalb bloß der einen oder der anderen Sphäre gegeben, sondern wird durch das Zusammenwirken des Wahrgenommenen mit dem Wissen um andere Möglichkeiten des Wahrnehmens und Begreifens allererst konstituiert. Die Einheit des Gegenstandes ist – genau gesprochen – überhaupt nicht gegeben, sondern entsteht erst aus dem Zusammenwirken der wirklichen und der möglichen Blicke. Und das bedeutet, dass auch in der Sphäre des Theoretischen das Festhalten an der Alternative – entweder Realismus oder Idealismus – Zeichen mangelnder philosophischer Reflexion und mangelnder Durchdringung des Gegenstandes ist. Auch im Theoretischen werden mit diesen Begriffen nicht zwei alternative philosophische Positionen oder Weltanschauungen angesprochen, sodass man sich entweder für die eine oder für die andere entscheiden müsste, sondern zwei Aspekte benannt, die in jeder Erkenntnis immer schon wirksam sind und sein müssen; eben deshalb hat Kant mit Recht behauptet, dass der transzendentale Idealismus empirischer Realismus sei.[20]

Diese Doppelaspektivität trägt denn auch die Einzelbestimmungen des kantischen Erkenntnisbegriffs. Zum Erkennen gehören Anschauung und Begriff. Das heißt nicht nur, dass dazu Rezeptivität und Spontaneität gehören, sondern das heißt auch, dass dabei die beiden Aspekte der individuellen Bestimmtheit des anschaulich Gegebenen und die Allgemeinheit des Begriffs zusammenkommen. Etwas erkennen heißt einerseits, es in seiner konkreten und unverwechselbaren Bestimmtheit, sagen wir eines menschlichen Individuums mit seiner unerschöpflichen Zahl von Bestimmungen, die uns in seiner Anschauung gegeben sind, wahrzunehmen, und es andererseits als Fall eines Begriffs, z. B. als Mann oder als Frau oder als Deutscher oder Palästinenser oder als Professor oder als Student usw., zu identifizieren. ‚Dies ist ein Junggeselle'; dieser Satz rekurriert mithilfe des ‚Dies' auf die anschaulich gegebene individuelle Bestimmtheit und mithilfe des Begriffs ‚Junggeselle' auf die Identifikation des Individuums als Fall eines allgemeinen Begriffs; der Satz steht nicht für einen, sondern für zwei Blicke; der eine sieht auf die Unendlichkeit der individuellen Bestimmtheiten, die uns in der Anschauung dieses Individuums gegeben sind, der andere auf einen allgemeinen Begriff, unter den wir dieses Individuum subsumiert haben in dem Wissen, dass jede solche Subsumtion nicht nur von unseren Begriffen, sondern auch von unseren Interessen und von unserer Stellung in und zur Welt abhängt.

Solche doppelten Blicke bestimmen ganz allgemein unser Urteilen und also unser Erkennen. Im Urteil, sagen wir im kategorischen, wird das Gegebene erst mithilfe des Subjektbegriffs als Fall dieses oder jenes Begriffs angesprochen und dann wird die durch eben diese Allgemeinheit des Begriffs eröffnete Sphäre der Möglichkeiten im Begriff des Prädikats näher bestimmt. Das wird im verneinenden Urteil besonders deutlich: ‚Der Tisch ist nicht rot'; dieses Urteil beurteilt etwas Wirkliches, den

[20] KrV B 44 u. 52.

PhJb 2/03 / p. 284 / 25.9.

Tisch, im Blick auf etwas Nichtwirkliches, nämlich die Möglichkeit, dass er rot sein könnte, und das Urteil besteht darin, dass diese Möglichkeit im Blick auf diese Wirklichkeit verneint wird. Der Tisch wird nicht bloß einmal, sondern zweimal, nämlich im ersten Blick auf seine Wirklichkeit als Fall eines Begriffs und im zweiten Blick auf die dadurch eröffnete Sphäre seiner Möglichkeiten gesehen, und das Urteil setzt beide Blicke in Beziehung zueinander. Dasselbe geschieht natürlich auch im bejahenden Urteil: Denn ‚dass der Tisch grau ist', stellt nur dann einen Zugewinn an Wissen dar, wenn der Begriff des Prädikats nicht à la Leibniz als immer schon in dem des Subjekts enthalten gedacht wird: Ich muss mit anderen Möglichkeiten des Bestimmtseins – dass er also blau, grün oder gelb sein könnte – rechnen, damit das bejahende Urteil ein Mehr an Erkenntnis bedeutet, insofern verweist die kantische Klassifikation solcher Urteile als synthetische auf die ihnen zugrunde liegende Differenz zwischen der Sphäre der Wirklichkeit und der der Möglichkeiten, die die im Urteil je ausgesprochene Bestimmung sowohl möglich als nötig macht.

Dass sich hinter scheinbaren Gegensatzpaaren in Wahrheit solche Doppelaspektivität verbirgt, gilt übrigens nicht nur von dem hier erörterten Gegensatzpaar Idealismus versus Materialismus oder Realismus und auch nicht bloß von dem früher thematisierten Gegensatzpaar von Empirismus und Rationalismus, sondern sicher von vielen anderen Selbstbestimmungen des Menschen. Es gilt beispielsweise auch von der Selbstauslegung des Menschen als Natur- oder als Kulturwesen: Man verfehlte hier die Wahrheit ebenso wie in den bisher erörterten Fällen, wenn man Natur und Kultur als einander ausschließende Gegenbegriffe und den Menschen entweder bloß als Naturwesen interpretierte, dessen vorgebliche Kultur – wie bei Gehlen – nichts als Kompensation seiner natürlichen Mangelhaftigkeit oder dessen Erkenntnisapparat – wie in der evolutionären Erkenntnistheorie – nichts als Produkt einer Anpassung an die natürlichen Gegebenheiten sei. Und man verfehlte sie genauso, wenn man umgekehrt – wie Scheler – dem Menschen die Sonderstellung des einzig Weltoffenen zubilligte oder ihn – wie in vielen Konzepten aktionalistischer Philosophie von Fichte bis Marx – bloß als Produkt seiner eigenen Tätigkeit und Selbstgestaltung sähe. Eben dies gilt beispielsweise auch von dem Spannungsverhältnis zwischen Mittel und Zweck: Der Mensch vermag sich und alles, was zu ihm gehört, seinen Leib, seine Fähigkeiten, seine Kenntnisse, seinen Geist und sogar seine eigene Existenz als Mittel zu irgendwelchen Zwecken zu interpretieren und zu benutzen und sich dadurch selbst – wie es heißt – in den Dienst irgendwelcher höheren Instanzen zu stellen. Oder er vermag sich als die zwecksetzende Instanz zu interpretieren, die alles, was ihm verfügbar ist, andere Dinge, Lebewesen und Menschen, bloß als Mittel zu seinen eigenen selbstbestimmten Zwecken in Anspruch nimmt. Und auch hier verfehlt man das in diesen Begriffen angesprochene Spannungsverhältnis, wenn man dies als ein äußeres Entweder – Oder missversteht und sich selbst entweder demütig bloß als Mittel, sagen wir, politischer Gemeinschaften oder historischer Entwicklungen definiert oder sich andererseits selbstherrlich als völlig unabhängiges und autonomes Subjekt interpretiert, das alles andere bloß als Mittel für seine selbst gewählten Zwecke benutzt, anstatt zu begreifen, dass es sich bei diesen Gegenbegriffen um zwei Gesichtspunkte handelt, unter denen man sich selbst sehen kann und durch die man sich selbst in je bestimmter Weise definiert.

Unabhängig davon, welche Gegenbegriffe bei diesen Selbstbestimmungen jeweils verwendet werden, ihnen allen gemeinsam scheint zu sein, dass der Mensch sich selbst jeweils im Doppelaspekt – als bestimmtes Objekt und als bestimmendes Subjekt – zu sehen in der Lage ist und sich selbst aufgrund dieser seiner Fähigkeit als ein Wesen zwischen zwei Polen definiert, das sich insofern – um es mit Fichte zu sagen – selbst eine Aufgabe ist.

Wenn dies zutrifft, dann ist es nicht einfach eine fixe Idee oder eine unbegreifliche Vorliebe für die Differenz und das Angespanntsein, die einen auf dieser Doppelperspektivität beharren lässt. Die Geschichte der Philosophie ist nicht nur durch die oben angesprochene Tendenz zur Fundamentalisierung jeweils der einen Seite des Spannungsbogens bestimmt. Sondern eine noch viel beliebtere Idee, der ungeliebten Spannung zu entgehen oder sie wenigstens, wenn nicht selbst zu überwinden, so doch wenigstens als letztlich überwindbar darzustellen, ist es, die Spannung, in der der Mensch steht, als bloß vorübergehende Entzweiung zu begreifen, die irgendwann einmal überwunden sein wird. Aus einer ursprünglichen Einheit des Menschen mit sich selbst – so lautet die tröstende Geschichte in der Religion, aber überaus häufig auch in der Philosophie – sei der Mensch – manchmal durch eigene Schuld, manchmal aufgrund historischer Notwendigkeiten, oft auch durch beides zusammen – in das Jammertal der inneren Gebrochenheit und Selbstzerfallenheit gestürzt, um am Ende einer wie auch immer gedachten Geschichte dann wieder zur spannungsfreien Einheit mit sich selbst zurückzufinden, in der alle Gegensätze aufgehoben sind. Und gemessen an dem sich darin manifestierenden, offenbar unüberwindlichen Bedürfnis nach Entspannung ist es – jedenfalls was die begriffliche Lösung angeht – fast unerheblich, ob man diese Entspannung am Ende der Geschichte als Rückkehr des Menschen zu Gott oder zur bruchlosen Einheit mit der Natur oder als Aufhebung der Differenz zwischen Eigeninteresse und Gemeinwohl bei Rousseau oder als die beides umfassende Überwindung der Entfremdung des Menschen von der Natur und vom Menschen bei Marx denkt. In diesem Traum von einem bruchlosen Einssein mit sich selbst wird gerade das aufgehoben und eingeebnet, was den Menschen ausmacht: dass er sich aus einer durch den doppelten Blick auf sich selbst konstituierten Spannung heraus selbst definiert und seine Identität nicht im bruchlosen Beisichsein, sondern in der spannungsreichen Selbstbestimmung findet.

LITERATURVERZEICHNIS

Engfer, H.-J. (1996), *Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophiehistorischen Schemas,* Paderborn u. a.

Engfer, J. (2002), „Menschliche Vernunft. Kritik der Urteilskraft §§ 76–77“, in: G. Abel / H.-J. Engfer / Chr. Hubig (Hgg.), *Neuzeitliches Denken*. Festschrift für Hans Poser zum 65. Geburtstag, Berlin-New York, 267–283.

Eucken, R. (1878), *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, Leipzig.

Fichte, J. G. (1962 ff.), *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre von 1797/8* (= J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. v. R. Lauth / H. Jacob), Stuttgart-Bad Cannstatt, Bd. I 4.

PhJb 2/03 / p. 286 / 25.9.

Klaus, G. / Buhr, M. (Hgg.) ([2]1965), *Philosophisches Wörterbuch*, Leipzig.
Leibniz, G. W. (1875 ff.), „Reponse aux reflexions [...] de M. Bayle, art. Rorarius", in: *Die philosophischen Schriften*, hg. v. C. I. Gerhardt, 7 Bde., Berlin (Nachdruck: Hildesheim 1960 f.), Bd. IV 554–571.
Nieke, W. (1980), „Materialismus", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* V, Darmstadt, 842–850.
Plessner, H. (1981), *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (= ders., Gesammelte Schriften, hgg. v. G. Dux / O. Marquard / E. Ströker), Frankfurt/M., Bd. IV.
Wolff, Chr. (1962 ff.), *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schrifften, die er in deutscher Sprache herausgegeben*, in: ders., Gesammelte Werke, hg. u. bearb. v. J. Ecole / J. E. Hofmann / M. Thomann / H. W. Arndt, Hildesheim, Bd. I 9.

ABSTRACT

In der neuzeitlichen Philosophie ist es üblich, Begriffe wie Idealismus oder Realismus, Materialismus oder Spiritualismus usw. zur Kennzeichnung entgegengesetzter ontologischer oder erkenntnistheoretischer Positionen zu verwenden. Dadurch werden Begriffe dem *Entweder – Oder* unterworfen, die ursprünglich nicht zur Charakterisierung einander ausschließender Gegensätze, sondern in der praktischen Philosophie dazu verwendet wurden, um die Spannung zwischen Sein und Sollen oder zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit zu bezeichnen. Für den Aufbau einer solchen Spannung ist es erforderlich, dass der Mensch sich auf doppelte Weise – als bestimmtes Objekt und als bestimmendes Subjekt – zu sehen vermag. Diese Doppelperspektivität ist auch für die theoretische Philosophie fundamental und liegt sowohl unserer Gegenstandserkenntnis als auch unserem Urteilen zugrunde.

In modern philosophy, terms like ‚idealism' and ‚realism', or ‚materialism' and ‚spiritualism' etc. are usually employed to characterise opposite types of ontological or epistemological theories. Concepts like these seem to introduce some kind of ‚either – or' structure of thought that is misleading. Originally, the basic concepts did not refer to contradictory theories. In practical philosophy, their function was, and still should be, to articulate a tension between an Is and an Ought, or between actuality and possibility. Accordingly, human beings are able to see themselves in a double perspective: as objects with certain determined properties, on the one hand, and as free agents on the other. Such a double perspective is constitutive for theoretical philosophy as well. It is presupposed in our knowledge of objects and in our judgements.