

---

# Genealogie des Gegenwärtigen

# 2

## Die philosophische Rekonstruktion des gegenwärtig vorherrschenden Denkens. Oder: Der Versuch des Nachvollzugs der Genese des Zeitgeistes

---

### 2.1 Die These des Parmenides, dass Sein und Denken dasselbe sei

Die ersten Philosophen der Vorsokratik waren die milesischen Naturphilosophen. Zunächst wurde bei den milesischen Naturphilosophen Thales, Anaximander und Anaximenes der Übergang vom Mythos zum Logos eingeläutet. Jeder der drei entwickelte für sich eine eigene Kosmologie, in der sie in ihrer Suche nach den „archai“ (Anfängen) ein Urprinzip annahmen, um die physische Wirklichkeit zu erklären. Thales nahm das Wasser als Urstoff der „physis“ an, Anaximander das „apeiron“ (das Grenzenlose), Anaximenes die Luft. Diese erste Naturlehre wird „Hylozoismus“ (Lehre von der belebten Natur) genannt (vgl. Geyer 1978: 13). Es wurde demnach angenommen, dass der Urstoff, der die physische Wirklichkeit erklären soll, keine leblose Materie ist, sondern im Gegenteil ein Lebendiges und Göttliches ist.

Parmenides entwickelte dann eine Denkstruktur, die bis Hegel die Philosophiegeschichte bestimmen sollte.

Von Parmenides stammt die These von der „Selbigkeit von Denken und Sein“. Der Philosoph Johann Mader beschreibt diese These als die Annahme der „Logizität des Wirklichen“ (Mader 2005: 17) und sieht diese These bis Hegel als bestimmende Annahme in der europäischen Philosophiegeschichte. Nach dieser These sei es die Vernunft, die als Prinzip der Wirklichkeit zugrunde liege. Hegel habe diese These dann vollendet, indem er in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ schrieb: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (Hegel 2013: 24). Karl Jaspers äußert sich in „Von der Wahrheit“ ähnlich wie Mader:

„Seitdem Parmenides die Identität von Denken und Sein behauptete, aus der notwendigen Denkbarkeit auf das Sein, aus der Nichtdenkbarkeit auf das Nichtsein schloß, haben die Philosophen diesen Weg der Seinsvergewisserung immer wieder betreten. Jedesmal war es ein Enthusiasmus unvergleichlicher Art, der sich im Denken des Seins selber gewiß wurde“ (1958: 309).

Im Laufe der europäischen Philosophiegeschichte bis Hegel sei demnach ein Primat des Denkens, ein Primat des Geistes, im Nachdenken über das, was ist, vorherrschend.

Doch gibt es in der Philosophiegeschichte bis Hegel markante Unterschiede in der Art, wie dieser Primat des Denkens aufgefasst wurde.

Nach Parmenides waren die Sophisten die nächste größere philosophische Gruppierung, die sich in der Vorsokratik bildete. Ihre Untersuchungen waren auf den Menschen konzentriert. Protagoras meinte, dass der Mensch das Maß aller Dinge sei, und die Sophisten versuchten als Rhetoriklehrer jungen Bürgern Athens dabei zu helfen, ihre Rhetorik zu verbessern. Sie nahmen einen Relativismus an. In diesem Sinne wollten sie Rüstzeug für Überredung lehren; die Rhetorik, mit der man die Hörer von den eigenen Zielen überreden kann, egal welche Ziele das nun seien.

Nachdem der Übergang zu einer wissenschaftlich orientierten Untersuchung des Seins in der Naturphilosophie vollzogen war, entwickelte sich auf Basis der These von der „Logizität des Wirklichen“ die *vernunftgeprägte Tradition* europäischer Philosophie. In Abkehr von den relativistischen Wahrheitstheorien der Sophisten etablierte sich nach Sokrates die Philosophie als Wissenschaft vom Allgemeinen und Wahren. Sie etablierte sich als Metaphysik.

---

## 2.2 Die Substanzmetaphysik als erstes Paradigma innerhalb der These der „Logizität des Wirklichen“

In der klassischen Philosophie der Antike bei Platon und Aristoteles wurde davon ausgegangen, dass „die Wirklichkeit in sich allgemein – also logisch – geordnet ist. Der Kosmos ist eine objektive substantielle Ordnung, und diese kann so erkannt werden, wie sie in ihm vorliegt“ (Mader 2005: 33). Diese Metaphysik der Substanz markierte den ersten Versuch die Wirklichkeit wissenschaftlich zu deuten.<sup>9</sup> Man

---

9 Als Metaphysik wird die Lehre von den letzten Ursachen bezeichnet. Platon und Aristoteles gelten als erste Vertreter einer wissenschaftlich orientierten Letztbegründung, obgleich man die milesischen Naturphilosophen bereits als Metaphysiker beschreiben kann. Der klassischen Metaphysik geht es um die Frage nach dem Grund für das, was ist. Es geht ihr um das Sein des Seienden, das heißt, sie fragt nach dem Grund des Seienden. Die Naturphilosophen hatten je ein anderes Element der Natur angegeben, dass sie zum Grund dafür erklärten, warum alles ist. Platon sah diesen Grund in der Ideenwelt, die der empirischen Welt vorgelagert sei (s. u.). Das Sein, welches das Seiende ordnet, also der Vielfalt des Seienden eine kohärente Einheit zukommen lasse, sei daher durch diese Ideenwelt strukturiert, die somit das Sein des Seienden ausmache. Die christliche Metaphysik, die im Zuge des Neoplatonismus (teilweise schon in der Stoa) anhebt, sieht dann in Gott den Grund dafür, dass alles ist. Gott gehe der Struktur, die das Seiende

nahm an, dass der Mensch zur Schau<sup>10</sup> der allgemeinen Ordnung in der Lage ist und das wahre Sein erkennen kann:

„Das Ganze des Wirklichen, der Kosmos, gilt als eine Ordnung, die nach dem allgemeinen Wesen der Dinge, also nach den Identitäten und Differenzen, somit logisch strukturiert ist. Sie gilt als wohl dem Denken Vorgegebenes, aber doch ihm prinzipiell Zugängliches. Das individuelle Denken hat diese objektiv vorgegebene Ordnung subjektiv abzubilden, und es vermag dies, weil seinem Denken die gleichen logischen Strukturen eigen sind wie der allgemeinen Wesensordnung des Wirklichen“ (ebenda: 125).

Der Wahrheitsbegriff, der hier vorliegt, wird Korrespondenztheorie der Wahrheit genannt. Das heißt, dass Wahrheit als Übereinstimmung des Denkens mit dem Sachverhalt, beziehungsweise dem Sein gedacht ist. Aristoteles schrieb in der Metaphysik dazu: „Zu sagen nämlich, das Seiende sei nicht oder das Nicht-Seiende sei, ist falsch, dagegen zu sagen, das Seiende sei und das Nicht-Seiende sei nicht, ist wahr“ (Aristoteles Metaphysik 1011b).<sup>11</sup> Die Wahrheit einer Aussage muss mit der Wirklichkeit *korrespondieren*, damit die Aussage als wahr gelten kann. Meta-

---

strukturiere, voraus, da Gott das sei, vor dem nichts sei und hinter oder über das man nicht hinausdenken könne. Das Sein des Seienden komme daher von und aus Gott und die pantheistischen Positionen behaupten dann, dass Gott auch das Sein des Seienden sei, also die Struktur, die dem Seienden zugrunde liege, ausmache, das heißt die Weltseele sei, die in der Wirklichkeit herrsche, das heißt es wird angenommen, dass Gott die Struktur des Seins ausmache. Metaphysik im Sinne der klassischen Ontologie und der christlichen Metaphysik war generell Transzendenzwissenschaft, eine Wissenschaft von jenem jenseits aller Erfahrung.

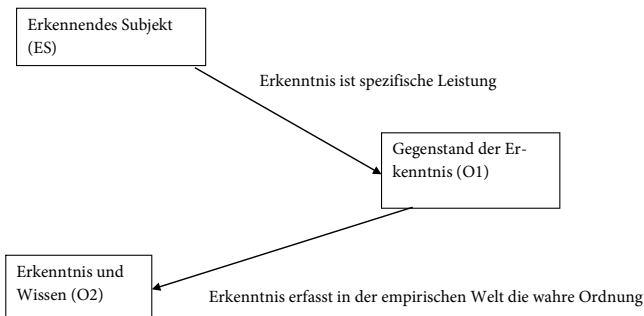
- 10 In der Substanzmetaphysik gibt es eine massive Aufwertung des Gesichtssinnes. Die Metaphorik, dass Erkennen irgendetwas mit Sehen zu tun hat, findet sich aber nicht nur in der Antike, sondern auch in der Neuzeit. Zum Beispiel René Descartes nannte die Vorstellungen der Dinge beziehungsweise die Repräsentationen der Dinge im Bewusstsein, Ideen. Herbert Schnädelbach betont, dass Descartes, indem er das im Bewusstsein Repräsentierte Idee nennt, sich am Modell optischer Präsenz orientiert (vgl. 2002: 41). So analysiert Schnädelbach etymologisch, die Bedeutung von dem Begriff Idee. Idee kommt aus dem Griechischen und die griechische Wurzel *id-* ist ein Partizip Perfekt und meint wörtlich „Gesehenhaben“, aber nicht nur der Begriff der Idee gehöre zu einer umfangreichen Metaphorik des Gesichtssinnes in der gesamten philosophischen Terminologie, sondern auch Begriffe wie „Einsicht“, „Evidenz“ (lat. *video*= sehen), „Intuition“ (lat. *intueor*= anblicken, erblicken) (vgl. ebenda). Selbst bei einem Theoretiker wie Heidegger, der das Sein verstehen will und kein Sein des Seienden erblicken will, findet sich in Begriffen wie „Lichtung“ diese Metaphorik. Obgleich Heideggers Metaphorik noch einen anderen Sinn sehr prominent behandelt, nämlich den Hörsinn (vgl. dazu Heidegger 2006b).

- 11 Aristoteles ist hier nach der für antike Literatur empfohlenen Zitierweise zitiert.

physisch bedeutet dies in Bezug auf die Substanzmetaphysik: Sofern der Mensch in seiner individuellen Aussage die allgemeine logische Ordnung korrekt wiedergibt, gilt seine Aussage als wahr. Demnach wird angenommen, dass man die Dinge „an sich“, ihre „Washeit“, erkennen kann. Wenn das individuelle Denken die vorgegebene Ordnung richtig abbildet, „gibt es das Ganze des Wirklichen wieder, das, was an sich selbst ist, das Substantielle, das Bleibende, das Ewige“ (Mader 2005: 125). Jedes spezifische Seiende hat ein Wesen und dadurch ist bestimmt, was es ist. Im Begriff des Wesens des spezifisch Seienden kommt sein Wesen zum Ausdruck:

„Das individuelle Denken hat das individuelle Objekt in seinem allgemeinen Wesen im Begriff von ihm abzubilden. Dies jedoch so, daß die Abbildung dem Objekt entspricht, ihm korrespondiert. Es vermag dies aufgrund der Korrespondenz der Formen des subjektiven Denkens mit den Formen der objektiven Wirklichkeit; zumal die Wirklichkeit als logisch geordnet vorausgesetzt wird. ‚Wahr‘ ist also ein individuelles Denken dann, wenn es diese vorgegebene Ordnung, sei es im Einzelfall, sei es in einer allgemeinen Aussage, richtig wiedergibt. Dies geschieht in einer individuellen oder allgemeinen Aussage“ (ebenda: 125 f.).

Um eine bildliche Vergleichbarkeit mit Rationalismus und Empirismus herzustellen, möchte ich das Bild von Erkenntnis, welches hier vorliegt, gerne schematisieren. Dieses Vorgehen übernehme ich von Schülein/Reitze (2005), die versucht haben, die erkenntnistheoretischen Modelle jeweils in einem Schema abzubilden. Sie finden folgendes Modell (leicht abgewandelt) (vgl. 2005: 52):<sup>12</sup>



12 Sie benennen dieses Modell nicht direkt als das des Aristoteles, sondern sprechen von einem ersten systematischen Versuch für Erkenntnistheorie in der griechischen Philosophie. Das Modell scheint mir allerdings eher für Aristoteles repräsentativ, als für Platon. Platon hält die Erkenntnis der Gegenstände der empirischen Welt nur über die Einsicht in die Urbilder für möglich.

Das Wesen, das An-sich-Sein der Dinge, sei somit das, was es als Philosoph zu erkennen gelte. Seither spricht man von der Ontologie als Wissenschaft vom Sein, das heißt in ihr geht es um die Erkenntnis des Sein des Seienden beziehungsweise des Wesens des Seienden. Aristoteles hat außerdem ein „telos“ (Ziel) in jedem Seienden angenommen, „worumwillen überhaupt etwas ins Sein gebracht wird“ (Mader 2005: 120). Vom antiken Naturverständnis spricht man daher auch als einem teleologischen, das heißt, dass Aristoteles von einem Streben in den Substanzen ausging. Die *Metaphysik der Substanz* bei Aristoteles ist

„teleologisch, denn sie befaßt im Begriff der Substanz, im Begriff vom Wesen, das, was ein jedes Seiende in dem Sinn ‚ist‘, daß es dies werden soll: er nennt seine metaphysische Zielvorstellung (telos). Die Metaphysik der Substanz ist damit auch normativ. Dies ist vor allem in Hinblick auf den Menschen und sein Verhalten und Handeln von Bedeutung“ (ebenda: 122).

Der Mensch sei etwa bestimmt zu einem rationalen Wesen zu werden, da er sich durch seine Vernunft von den Tieren unterscheide (animal rationale). Sein inneres Bestreben sei es daher Wissen zu erwerben:

„Alle Menschen streben von Natur nach Wissen. Dies beweist die Liebe zu den Sinneswahrnehmungen; denn auch ohne den Nutzen werden sie an sich geliebt und vor allen anderen die Wahrnehmungen mittels der Augen“ (Aristoteles Metaphysik 980a).

Es wurde in diesem Sinne ein Naturrecht unterstellt, das dem Zusammenleben dann bestimmte Vorgaben macht, die von jedem einzuhalten sind. Die *klassische* Naturrechtslehre begründet den Inhalt des Rechts (beziehungsweise *alle* Rechtssätze) mit Verweis auf höhere Normen, die sich aus der Natur ergeben, und nur wenn das menschlich gesetzte Recht damit zur Übereinstimmung komme, könne es als legitim gelten. Gustav Radbruch isoliert einen Kern, den alle unterschiedlichen Varianten des Naturrechts erfüllen:

„Es liefert inhaltlich bestimmte rechtliche Werturteile. Diese Werturteile sind entsprechend ihrer Quelle – Natur, Offenbarung, Vernunft – allgemeingültig und unwandelbar. Sie sind der Erkenntnis zugänglich. Sie gehen, einmal erkannt, widersprechendem gesetzten Rechte vor: Naturrecht bricht positives Recht“ (2003: 21).

Die vorgegebene Ordnung, die man annahm erkennen zu können, diene dann also auch als Richtschnur für die Ethik und politische Philosophie. Die allgemeine Ordnung wurde teilweise so zum Maß für das Handeln erklärt. Aus der Metaphysik der Substanz „folgt das praktische Postulat, sich in allem an der Erkenntnis, die als objektive möglich ist, unbedingt zu orientieren. Wird es befolgt, kann ‚wahr‘ gelebt

werden“ (Mader 2005: 72). Am Deutlichsten ist dies in der Philosophie Platons (2008). Dieser nahm an, dass die Wahrheit hinter dem sinnlich Wahrnehmbaren in einer Ideenwelt verborgen liegt. Dieser Dualismus zwischen Ideenwelt und empirischer Welt bildete den Kern seiner Metaphysik. Diese Ideen würden unabhängig vom Menschen existieren. Ontologisch behauptete er demnach die unabhängige Existenz jener Ideen. Den Ideen komme das wirklich Wirkliche zu, sie sind das Seiende, so wie es eigentlich ist:

„Das Seiende, das, was ist, ist *idéa* oder *eídos*; es ist das, welches das Was-Sein von etwa sehen läßt, das Wesen einer Sache enthüllt, und dies unabhängig von allem empirisch Wahrnehmbaren, welches immer nur von etwas anderem her konstituiert wird. Es kann daher auch nirgendwo innerhalb der sinnlich wahrnehmbaren Welt existieren, sondern bildet eine selbstständige, von den Einzeldingen getrennte Welt“ (Geyer 1978: 44).<sup>13</sup>

Die empirischen Dinge, die wir alltäglich beobachten können, würden daher nur existieren, weil sie an den Ideen, als den ewigen Urbildern aller Dinge, teilhaben (vgl. Waibl/Rainer 2008).<sup>14</sup> Der höchste Punkt der Ideenwelt sei die Idee der Gerechtigkeit beziehungsweise die Idee des Guten. Einige Wenige, die Philosophen, seien nach 50-jähriger Erziehung zu dieser „vollen Erkenntnis des Seienden“ (Geyer 1978: 44), das heißt zur Erkenntnis der Idee des Guten fähig, wodurch sie an der Spitze eines nach der Vernunft der allgemeinen Ordnung eingerichteten Staates stehen sollen und diesen im Sinne ihrer Einsicht in das Wesen des Wirklichen regieren sollen.<sup>15</sup>

---

13 Eine technische Anmerkung möchte ich machen, die sich auf den Rest dieser Arbeit bezieht: Bei allen Hervorhebungen in Zitaten handelt es sich um Hervorhebungen im Original.

14 Bei dem Text von Waibl/Rainer (2008) handelt es sich um ein Lexikon, das 1000 Fragen über die Philosophie enthält. Es sind keine Seitenzahlen angegeben, man findet die entsprechende Stelle bei Frage 380.

15 Aristoteles, der bezweifelte, dass es eine Ideenwelt im Sinne Platons gibt, ging in der Ethik nicht den idealistischen Weg seines Lehrers, sondern rekonstruierte die richtige Weise des Handelns aus den „endoxa“, den allgemein vertretenen Auffassungen, worauf diese Vorverständnisse daraufhin präzisiert, systematisiert und auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit geprüft wurden (vgl. Birnbacher 2007: 67). Die Philosophie der Stoa hat hingegen mehr in platonischer Tradition und weniger in aristotelischer Tradition die Naturrechtsauffassung zu einem Höhepunkt gebracht. In Abgrenzung zu den Epikureern und Skeptikern, die die logosgeprägte Philosophie bei Aristoteles und Platon kritisiert hatten, versuchte die Stoa wieder die Hinwendung zum „logos“, der das Denken und Tun des Menschen bestimmen sollte (vgl. Geyer 1978: 96). Man nahm einen feurigen Geist (Pneuma) an, der den Kosmos beseele, welchen man als göttlich annahm und ihm Vernunft zusprach. Der Mensch sei ein Teil dieser Weltseele und ihm unterworfen. Man

Der Aufbau des Staates (die Institutionen) und das konkrete Leben innerhalb dieses Staates müssten sich nach der Idee des Guten richten. Die Philosophen sollten als Herrscher ein reflexives Gleichgewicht zwischen Idee und Realität herstellen.<sup>16</sup>

---

nahm also auch eine gute Ordnung des Kosmos an, nach der sich die Individualeseele zu richten habe. Der Mensch soll seine Tätigkeit nach dieser Weltvernunft ausrichten und seine Individualvernunft als Teil dieser Weltvernunft begreifen. Das Naturrecht ist daher jedem einzelnen zugänglich und der Einzelne hat dann diesem gemäß zu handeln beziehungsweise ihm freiwillig zu folgen, wenn er nicht von der Weltvernunft getrieben werden will.

- 16 Der Annahme, in der Antike habe ein korrespondenztheoretischer Begriff von Wahrheit vorgeherrscht, könnte entgegen gehalten werden, dass Wahrheit bei Platon dem Bewusstsein des Subjektes immanent sei, da die Schau der Ideen in sich selbst geschehe. In dieser Sichtweise wäre Platon der Vorbote der Subjektphilosophie, die erst durch René Descartes ausgedrückt wurde. Descartes würde so zu einem Platoniker. Aber auch in der Subjektphilosophie hat der korrespondenztheoretische Begriff zum Teil vorgeherrscht. Auch der Repräsentationalismus ist durchaus mit der Korrespondenztheorie der Wahrheit verbunden. Weiterhin wird oft betont, dass der korrespondenztheoretische Begriff der Wahrheit ideengeschichtlich vor allem auf die Formel „adaequatio intellectus rei“ (oder: *Veritas est adaequatio intellectus et rei*= Wahrheit ist die Übereinstimmung vom Intellekt und der Sache. *Intellectus* kann in diesem Fall auch als Verstand übersetzt werden) von Thomas von Aquin zurückgeht, das heißt, dass ideengeschichtlich die Korrespondenztheorie erst seit dem Mittelalter in ihrer heutigen Form zu Tage getreten ist. Man nennt die Korrespondenztheorie auch Aussagewahrheit, Adäquationstheorie, Entsprechungstheorie oder Urteilswahrheitstheorie. Bei der weitverbreiteten Form der Korrespondenztheorie „denkt man sich das Verhältnis zwischen objektiver und subjektiver Sphäre als ein Urbild-Abbildungsverhältnis oder als eine Spiegelung, dergestalt, daß sich die objektive Sphäre als originäre in der subjektiven abbildet oder spiegelt. Die neutrale Adäquationstheorie- oder Korrespondenztheorie, die noch nichts über die Art und Weise des Verhältnisses aussagt, wird hier spezifiziert zur Abbild- oder Widerspiegelungstheorie. Gelegentlich begegnet sie auch unter dem Namen ‚Repräsentationstheorie‘, wobei wir oder etwas in uns als Repräsentant der Außenwelt angesehen wird“ (Gloy 2004: 95). Dazu gehören sowohl die klassische antike Philosophie (Platon und Aristoteles) als Teile der neuzeitlichen Philosophie. Neben dieser Form der Korrespondenztheorie gibt es aber noch eine zweite Form. Dabei „wird davon ausgegangen, daß der subjektive Bereich, die Erkenntnis, eine Wirkung oder Folge ist, allgemeiner, ein Bedingtes und der objektive Bereich die dazugehörige Ursache oder Bedingung. Da wir als Erkenntniswesen der subjektiven Sphäre verhaftet bleiben und stets nur von der Wirkung ausgehen können, ist auf die Ursache rückwirkend in Form eines Schlusses zu schließen“ (ebenda: 95 f.). Obgleich durch Friedrich Nietzsche und durch die pragmatische Wende (repräsentiert durch den frühen Martin Heidegger und den späten Ludwig Wittgenstein) mit dem korrespondenztheoretischen Begriff gebrochen wurde, wird die Korrespondenztheorie nach wie vor immer noch vertreten. Im 20. Jahrhundert haben etwa *Alfred Tarski* mit seiner *semantischen Wahrheitstheorie* und der *frühe Ludwig Wittgenstein* mit seiner *Abbildtheorie* eine Korrespondenztheorie der Wahrheit vertreten.

Platonismus und Aristotelismus wirkten tief hinein ins Mittelalter. Sie lassen sich vor allem in dem wichtigsten intellektuellen Streit des Mittelalters wiederfinden: dem Universalienstreit.<sup>17</sup>

- 17 Der weitläufigen Konzentration in der Platon-Interpretation auf die Ideentheorie und den Entwurf des Idealstaates in der Politeia, kann entgegengehalten werden, dass das mittlere Werk Platons nur ein Teil seines Denkens darstellt und man Frühwerk und Spätwerk in einem Gesamtzusammenhang sehen müsse. Nach Barbara Zehnppfennig gibt es einen Schlüssel zum Gesamtverständnis Platons Gesamtwerk: „Die Rede ist vom Aufstieg, jenem Erkenntnisweg, den Platon in den Dialogen des mittleren Werkes als die entscheidende Voraussetzung für die erfolgreiche philosophische Wahrheitssuche benennt. Der Aufstieg, von Platon selbst als Zentrum seines Denkens kenntlich gemacht, erschließt das Werk in seinem Zusammenhang, ohne der Einheit die tatsächlich vorhandene Unterschiedlichkeit der Werkphasen zu opfern. Der Frühdialog ist die Praxis des Aufstiegs: In der scheinbar so ergebnislosen Wissensprüfung des Sokrates wird ein Erkenntnisweg zurückgelegt, auf dem das Denken sich zunehmend versachlicht, gesuchte Sache und Suchender zur Einheit finden. Das mittlere Werk ist Theorie des Aufstiegs: In ihm thematisiert Platon, was Sokrates im Frühdialog vollzogen hat und welchen Weg Sokrates seinerseits zurücklegen mußte, um den Aufstieg im Dialog verwirklichen zu können. Das Spätwerk schließlich setzt den gelungenen Aufstieg voraus. Von ihm her sieht Platon noch einmal das Wissen, das er im Aufstieg überschritten hat. In diesem Rückstieg kann das Wissen neu verstanden, neu bewertet werden“ (Zehnppfennig 2011: 14 f.). Mit anderen Worten: Das eigentlich Interessante an Platon sei weder seine Ontologie, noch seine Erkenntnistheorie, sondern vielmehr die Symbolik des Weges, des Aufstiegs, der Bewegung. Die Botschaft Platons in dieser Sichtweise ist: Wahrheit ist alles andere als leicht zu erringen. Wahrheit ist eine Herausforderung, die zu allermeist zu Enttäuschung führt, das heißt in die Aporie führt, aber gerade diese Enttäuschung müsse man annehmen und den Weg immer weiter gehen. Man müsse aufsteigen zu einem Wesen, das sich auf der „Wahrheitssuche“ befindet. Gerechtigkeit findet sich daher auch gar nicht so einfach, wie das Platons Politeia suggeriert. Gerechtigkeit findet man nicht einfach so, weil das „Finden“ ein massiv steiniger Weg ist, er sei lang und bedarf des Durchhaltevermögens. Wahrheit liege also nicht einfach auf der Straße und Sokrates kritisierte ja in der Tat alle die, die glaubten die Wahrheit schon zu besitzen. Er zeigte ihnen, einem nach dem Anderen, dass sie sich in Widersprüche verfangen, wenn sie versuchten ihre Position zu begründen. Wo sich Widersprüche finden lassen würden, da müsse man sich Kritik gefallen lassen, da müsse man einsehen, dass man für seine Position nicht die Wahrheit verlangen könne. In dieser Platoninterpretation geht es um die Sehnsucht nach dem Aufstieg. Die Frage ist aber nun: Kann man jemand diese Sehnsucht beibringen oder muss er sie schon haben? Also braucht der Philosophieschüler den Aufstiegs willen schon oder kann man den ihm noch beibringen? Die Frage ist aber nach dieser Platoninterpretation schon beantwortet: Wenn eine innere Umkehr für die Einschlagung des Weges des Aufstiegs nötig ist, dann kann sie jeder vollziehen. Die innere Umkehr ist vorraussetzungslos. Man kann zwar nur jeder selbst die innere Umkehr beziehungsweise die Hinwendung zur Lebensweise des Philosophen vollziehen, aber doch glaubt die platonische Philosophie den Leser zu dieser inneren Umkehr motivieren beziehungsweise veranlassen zu können.



In dem in der Frühscholastik beginnenden Realismusstreit<sup>18</sup>, der bis heute andauert, fanden sich Platonismus und Aristotelismus wieder. Aber vor allem machten sie in der Philosophie der Neuzeit einen zentralen Streitpunkt zwischen Rationalisten, die die idealistischen und realistischen Positionen des Mittelalters neu verbanden, und den Empiristen, die mit ihrem Fokus auf die Erfahrung in der Tradition des nominalistischen Denkens stehen, aus.<sup>19</sup>

Beim Realismusstreit ging und geht es um die Frage, ob es eine vom Menschen und seiner Sprache unabhängige Wirklichkeit gibt. Andere Formulierungen der Realismusfrage betonen weniger, wie die Beziehung von Wirklichkeit und dem Subjekt zu verstehen sei, sondern vielmehr, ob es einen Zusammenhang von Denken und Wirklichkeit gibt:

„Dabei versteht man unter Realismus die These, daß die Wirklichkeit *denkunabhängig* ist, genauer: daß die *Existenz* und die *Beschaffenheit* der Wirklichkeit nicht davon abhängen, was Menschen (und andere Wesen) darüber *denken* (sagen, wissen) können“ (Willaschek 2000: 10).

Die Substanzmetaphysik nahm an, dass diese Wirklichkeit vom Menschen erkannt werden könne und in einer Aussage abgebildet werden könne, wodurch diese Aussage dann wahr sei. Diese realistische Position vertrat im Universalienstreit etwa Wilhelm von Champeaux, der annahm, dass das „allgemeine Wesenhafte der Begriffe [...] mit dem Verstand fassbar und auch wirklich vorhanden“ sei (Ruffing 2007: 85). Dieser Realismus wird auch als Essentialismus bezeichnet. Entgegen diesem Realismus entstand im Mittelalter eine neue Position, die des Nominalismus, der etwa von Roscelin von Compiègne vertreten wurde, und behauptete, dass „ein Allgemeinbegriff lediglich ein von Menschen geschaffener *terminus technicus* sei“ (ebenda), das heißt, dass es keine Universalien gibt und die Allgemeinbegriffe nur

---

18 Jedoch noch nicht in der modernen Variante, sondern zunächst als Universalienrealismus beziehungsweise Begriffsrealismusdebatte. Die moderne Realismusdebatte begann mit Frage nach einer denkunabhängigen Wirklichkeit (beziehungsweise ihrer deutlichen Negierung, etwa bei George Berkeley).

19 Wobei die Empiristen nun nicht zwingend eine antirealistische Position hatten, ganz im Gegenteil: „Nimmt man reale Dinge als Ursache der Erscheinungen an, so muß es sich um materielle Dinge von sinnlich wahrnehmbarer Beschaffenheit handeln. Wird nun empiristisch die gesamte Erkenntnis auf die sinnliche Wahrnehmung reduziert, so folgt daraus, daß es nur materielle Dinge gibt; es folgt eine materialistische Weltauffassung“ (Coreth 1972: 124). Dass dies nur eine Möglichkeit im Empirismus ist, zeigt George Berkeleys spiritualistischer Ansatz. Nominalistisch sind die Empiristen aufgrund ihres empiristischen Ansatzes, der die Existenz allgemeiner Ideen ablehnt. Es gibt immer nur eine Erkenntnis von konkreten Gegenständen.

Wortschwall sind (vgl. Wuchterl 1998: 250). In gewissem Sinne rekurierte der Nominalismus auf die aristotelische Kritik am Platonismus, da bei Aristoteles die Erkenntnis schon ein wenig mehr an die Erfahrung gebunden wurde als dies bei Platon der Fall gewesen war. Der Weg zu einer erfahrungsgefüllten Erkenntnistheorie wurde durch das nominalistische Denken vorangetrieben. In der Neuzeit wurde diese Debatte zwischen Rationalismus und Empirismus weiter geführt. Die Realismusdebatte war aber in der Neuzeit nicht mehr die Frage „nach der logischen, ontologischen und metaphysischen Stellung der Gattungsbegriffe (= universalia)“ (ebenda), sondern eine Debatte über die Außenwelt:

„Während der Realismus des Mittelalters vom Verhältnis von Denken (Begriff) und Sein (Wirklichkeit) bestimmt war, steht der neuzeitliche Realismus erkenntnistheoretisch unter dem Eindruck des Subjekt-Objekt-Problems. Er gipfelt in der sog. Frage nach der Erkennbarkeit der Realität der Außenwelt; er kann daher im Unterschied zum Begriffsrealismus [des Mittelalters, d. V.] als *Außenweltrealismus* bezeichnet werden“ (Krüger et al. 2002: 324).

---

## 2.3 Der Universalienstreit als Ausgangspunkt der intellektuellen Erneuerung in der Neuzeit

Durch den Universalienstreit waren bereits die kritischen Ressourcen formuliert (in Gestalt des Nominalismus), die die Abkehr von der Scholastik, die zum Ziel hatte, „die christlichen Glaubenssätze systematisch auszulegen und sie als mit der Vernunft in Einklang stehend zu erklären“ (Ruffing 2007: 85), ermöglichte. Die Scholastik geriet in der Spätscholastik des 14. Jahrhunderts durch die Intensivierung und Verbreitung des nominalistischen Denkens nun zunehmend in Bedrängnis:

„Die Allgemeinheit des Begriffs löst sich auf in die Einzelheit der jeweiligen Erscheinung. Es gibt kein echtes Universale mehr, in dem das gemeinsame Wesen einer Vielheit von Einzeldingen erfaßt würde. Es gibt nur noch einen gemeinsamen Namen für eine Vielheit einzelner Erscheinungen. Damit ist das begrifflich-rationale Denken abgewertet, seine Gültigkeit in Frage gestellt. Wenn es schon in der Immanenz der Erfahrungswelt nicht mehr das Wesen der Dinge erreicht, so kann es erst recht nicht mehr einen Zugang zur Transzendenz eröffnen. Das menschliche, nämlich begrifflich-rationale Denken bleibt auf den Bereich innerweltlicher Erfahrung beschränkt“ (Coreth 1972: 12 f.).

### 2.3.1 Die Wende zur Welt

Diese Wende zur Welt, die der Nominalismus mit sich brachte, hatte zwei weitreichende Implikationen; die Entstehung der Naturwissenschaft und die intellektuelle Vorbereitung der Reformation:

„So wird auf der einen Seite das Denken an die Erfahrung verwiesen. Es wendet sich vom Jenseits zum Diesseits, von der Transzendenz zur Immanenz, es wendet sich der Erkenntnis dieser Welt, der Natur zu. Dies wird zum Ansatz der *Naturwissenschaft*, die eben jetzt exakt im modernen Sinn neu begründet wird und ihren neuzeitlichen Fortschritt und Siegeszug antritt. Auf der anderen Seite aber, sofern das Denken aus religiösen Motiven an der Transzendenz festhält, findet es dazu keinen rationalen Zugang mehr, sondern ist auf andere Wege verwiesen. Von hier gehen theologisch die Entwicklungslinien zum Glaubensbegriff des Protestantismus. Der Glaube wird zum irrationalen Sprung blinden Vertrauens, der durch rationale Erkenntnis weder zu begründen noch zu rechtfertigen ist. Philosophisch aber drückt es sich vielfach darin aus, daß von neuem, jenseits des begrifflich-rationalen Denkens des Verstandes, eine überbegrifflich-übrationalale Intuition der Vernunft in Anspruch genommen wird“ (ebenda: 13).

#### 2.3.1.1 Die Entstehung der Naturwissenschaft

Auf dem Feld der Naturforschung kam es im 15. und 16. Jahrhundert zu enormen Umbrüchen. Nikolaus Kopernikus manifestierte ein neues astronomisches Weltbild. Entgegen dem ptolemäischen Weltbild, in dem die Erde als der Mittelpunkt des Universums angesehen wurde, eröffnete er, dass die Erde nur einer von mehreren Planeten ist, die die Sonne umkreisen. Galileo Galilei arbeitete an der Verweltlichung der Naturforschungsmethode weiter: „der Naturbeobachtung, der Hypothesenbildung, ihrer Verifikation im Experiment und der induktiven Generalisierung in einem mathematisch formulierbaren Gesetz“ (ebenda: 23). Der Umgang mit der Natur änderte sich radikal: Hatte in der Antike Aristoteles noch nach dem Wesen der Natur gesucht, so geht es den Wissenschaftlern in der Neuzeit um die Suche nach Naturgesetzen (vgl. Horster 2002: 21). In Analogie zu dieser nunmehr Naturwissenschaft genannten Vorgehensweise etablierte sich der Gedanke, dass es „einen Grundsatz geben [müsse], auf den alles zurückgeführt werden kann“ (ebenda: 22), und dieses Suchen nach Gründen bedeutete dann einen Paradigmenwechsel von der Natur zur Vernunft. Der Natur wird seither kein inhärentes Ziel mehr zugeschrieben, das teleologische Naturverständnis der Antike negiert:

„Dabei musste auch die Idee der Teleologie in der Naturwissenschaft aufgegeben werden, denn sie unterstellt ein wie immer zweckmäßig handelndes Agens, dessen

Wille sich in der Natur realisiert, eine Vorstellung, die mit der Allgemeinheit und Notwendigkeit der Naturgesetze nicht vereinbar ist“ (Mensingh 2000: 35).

Nicht das Wesen der Dinge war nunmehr von Interesse, sondern die mechanisch-kausalen Abläufe in der Natur zu begreifen und diese Gesetze mathematisch auszudrücken. Diese neue Art der Naturforschung mündete in eine neue Perspektive, die seither Naturalismus genannt wird:

„Die Welt sei nichts als Materie in Bewegung mitsamt unseren Gedanken und Gefühlen, sofern sich der Geist nicht sogar selbst auf Materie und Bewegung zurückführen lässt – eine Auffassung, die insofern ‚naturalistisch‘ genannt werden kann, als sie davon ausgeht, dass unabhängig von unseren Vorstellungen über die Welt nur das existiere, was Gegenstand der modernen Naturwissenschaft werden kann. Die Welt selbst sei daher normativ stumm, ohne jede Weisung, wie man sich verhalten solle“ (Larmore 2012: 36).

Die Vertreter des *Naturalismus* negieren somit die Vorstellung sowohl eines Wesen des Seienden als auch die Existenz eines höheren Wesens, das auf die *Erde* und die *Welt* einwirkt. Der Mensch werde nicht von einem höheren Wesen tangiert, sondern sei nur den Naturgesetzen unterworfen. Er habe auch an keiner postulierten geistigen Welt teil. Nur das, was beobachtbar ist, ist auch. Diese neue Wissenschaft von der Natur, die davon ausgeht, dass „alles, was ist, Materie in Bewegung ist“ (Mader 2005: 161), ist bis heute von dieser Annahme durchdrungen. Die Gesetze der Bewegung der Materie gelte es „mittels Erfahrung, Beobachtung und Experiment zu erfassen und mathematisch auszudrücken“ (ebenda).

Sowohl die Denkbewegung des Rationalismus, als auch der Empirismus reagierten auf diese neue Art der Forschung.

Beim erkenntnistheoretischen Streit zwischen Rationalisten und Empiristen ging und geht es um die Frage, wie man zu allgemeingültigen Erkenntnissen kommt. Die Empiristen sind der Überzeugung, dass Wissen vor allem über die sinnliche Wahrnehmung vermittelt ist. Durch experimentelles Beobachten könne man etwa ein Gesetz in der Natur finden. Die Methode der Empiristen ist die Induktion, nach der man vom Besonderen aufs Allgemeine schließt, beziehungsweise Einzelbeobachtungen und Einzelforschungsergebnisse verallgemeinert werden, das heißt der Schluss erfolgt „von einer *endlichen* Anzahl von Fällen auf *alle* (unendlich viele) analogen Sachverhalte oder – in einer etwas schwächeren Form – der Schluss von  $n$  Fällen auf  $n+1$  Fälle“ (Wuchterl 1998: 88).

Nun lässt sich jedoch fragen:

„Haben wir wirklich unsere fünf Sinne dazu gebracht, um einzusehen, dass ein Quadrat genau vier Seiten hat? Haben wir zu diesem Zwecke mehrere Vierecke

betrachtet und dann die Seiten abgezählt? Offensichtlich folgt der Satz doch aus der Festlegung des Begriffs ‚Quadrat‘. Wenn ein Quadrat als *Viereck* mit rechten Winkeln und gleichlangen Seiten definiert wurde, kann es notwendigerweise nicht *mehr* als vier Seiten haben. Das sagt uns der Verstand, die ratio; das heisst, es handelt sich um eine *rationale* und nicht um eine empirische Einsicht“ (ebenda: 86).

Dies markiert die Position der Rationalisten:

„Denker, die überzeugt sind, dass empirische Erkenntnisse in der Philosophie nur nebensächliche Einzelheiten betreffen und dass die eigentlichen Einsichten stets rationalen Charakter haben, heissen *Rationalisten*. Rationalismus ist demnach die Lehre, in welcher der Verstand, die Logik, das Nicht-Empirische im Mittelpunkt stehen. Überall dort, wo mathematische Methoden auf die Wirklichkeit angewandt werden, wird der Rationalismus vertreten“ (ebenda: 87).

Die Methode der Rationalisten ist die Deduktion. Dabei wird von einem Allgemeinen abgeleitet. Das Besondere wird mittels der ratio aus dem Allgemeinen geschlossen. Darunter versteht man demnach die

„Anwendung logischer Schlussregeln auf vorgegebene Ausgangssätze oder Prämissen. Es ist dies vor allem die Methode der Mathematik. Aus Axiomen, das heisst aus als gültig angenommenen fundamentalen Ausgangssätzen, wird allein mit Hilfe von Denkregeln (Logik) und ohne empirische Zusatzannahmen ein ganzes Gebäude von Lehrsätzen deduziert, welches die mathematische Theorie ausmacht“ (ebenda).

Deduktive Schlüsse vollziehen sich etwa in Form einer „Wenn, dann“ Struktur: Hier ist es so, dass sich logischer Zwang ergeben würde, wenn die formale Struktur der angegebenen Argumentation tautologisch ist und die Prämissen zur gleichen Zeit wahr sein können.

Ein Beispiel ist:

1. Wenn es regnet, wird die Erde nass.
2. Es regnet.
3. Also wird die Erde nass.

Hier ist die tautologische Struktur gegeben und die Prämissen können zur gleichen Zeit wahr sein. Sofern dies gegeben ist, muss die Konklusion ebenfalls wahr sein. Dies ist das Verfahren der Deduktion, nach dem aus der Wahrheit der Prämissen, die Wahrheit der Konklusion folgt.

Dem Rationalismus kann daher im Gegensatz zum Empirismus, der auf ein externalistisches Kriterium (sinnliche Erfahrung) bei Urteilen mit Wahrheits-

anspruch pocht, ein internalistisches Kriterium (Argumentation) zugeschrieben werden (vgl. Meidl 2009: 18).

Die Rationalisten mit ihrer deduktiven Methode haben somit eine völlig andere Wissenschaftsauffassung als die Empiristen, die auf eine Erfahrungswissenschaft zielen, in der mittels induktiv-statistischen Schließens eine Theorie gebildet wird. Das Prinzip des Rationalismus ist das Denken, das Prinzip des Empirismus die Erfahrung und Beobachtung. Gemeinsam ist den beiden Grundrichtungen neuzeitlicher Philosophie jedoch der Ansatz „einer ersten, in sich selbst absolut gesicherten Erkenntnis“, was meint, dass an den „Einzelinhalten, die uns unmittelbar gegeben und einsichtig sind, die Wahrheit und Gewißheit der Erkenntnis ausgewiesen werden soll“ (Coreth 1972: 35). Nur in der Art und Weise wie diese Unmittelbarkeit gewiss werden kann, differenzieren sie sich von einander:

„Der Rationalismus sieht die ‚Unmittelbarkeit‘ der ersten und sichersten Erkenntnis in der Selbstgewißheit des ‚ego cogitans‘, das in der reinen Immanenz des denkenden Subjekts ‚eingeborene‘ Ideen‘ vorfindet, während der Empirismus die ‚Unmittelbarkeit‘ in der sinnlichen Wahrnehmung ansetzt und von hier aus die Erkenntniswelt aufzubauen sucht“ (ebenda).

Emerich Coreth trägt die starke These vor, dass Rationalismus und Empirismus „wesentlich in einer Methodenübertragung von der Mathematik und Naturwissenschaft auf die Philosophie“ (ebenda: 34) entstanden sind:

„In der Naturwissenschaft kommen zwei Methodenelemente zur Einheit: einerseits die Erfahrung, methodisch durchgeführt in Experiment und Beobachtung, andererseits die Anwendung exakt mathematischen Denkens, das die physikalischen Vorgänge erfaßt und auf Gesetze bringt. Wenn es aber der Philosophie um Erstbegründung der Erkenntnis geht, also um den ersten Ausgangspunkt und die ersten Prinzipien gesicherter Erkenntnis, muß sie zwischen diesen Methodenelementen eine Wahl treffen. Entweder wählt sie – gleich den Erfahrungswissenschaften – eine empirisch-induktive Methode, das heißt: sie geht von den Gegebenheiten der Erfahrung aus und sucht von daher aufsteigend allgemeine Gesetze zu formulieren; oder sie wählt – nach dem Vorbild der reinen Mathematik – eine apriorisch-deduktive Methode, das heißt: sie geht von ersten, rein rational einsichtigen Prinzipien aus, von denen alle weiteren Erkenntnisse durch logische Deduktion abgeleitet werden“ (ebenda).

Die neuen naturwissenschaftlichen Forschungstechniken bildeten somit die Ursache für die Erneuerungsbestrebungen in der Philosophie. Die neuzeitliche Philosophie rekurrierte auf die Veränderung der Methode der Naturforscher. Die *neue Naturwissenschaft* war überhaupt der Ausgangspunkt, der zwei die Neuzeit bestimmenden Denkrichtungen Rationalismus und Empirismus. Die neuzeitliche Philosophie ging allerdings nicht völlig aus der Naturwissenschaft hervor, da ein

wesentliches Merkmal der neuzeitlichen Philosophie, nämlich die Konzentration auf das Subjekt, schon auf Augustinus zurück datiert werden kann (s. u.).

### 2.3.2 Die Wende zum Subjekt

Die Idee der Reformation steht noch in Zusammenhang mit einer weiteren Wende in dieser Zeit: der Wende zum Subjekt. Die Wende zur Welt und der Verlust des Gedankens in eine allgemeine, höhere und vernünftige Ordnung eingelassen zu sein, die man als solche erkennen könne, ging mit dieser zweiten Wende der Philosophie in der Neuzeit einher.

In der Neuzeit vollzog sich Stück für Stück ein Wandel der Perspektive. Das Subjekt rückte ins Zentrum des Nachdenkens. Die Philosophie der Neuzeit war vor allem eins; die Beschäftigung mit dem Subjekt. Doch wo dieses neue Denken zuallererst auftrat, ist umstritten. Johann Mader (2005) taxiert den Beginn des neuen Denkens etwa schon auf Augustinus. Mader spricht von einer neuen Art das Verhältnis von Sein und Denken zu verstehen, die bei Augustinus auftauchte; der Metaphysik des Subjekts:

„Durch die Wende zum Menschen, die Augustinus methodisch in der Forderung formuliert: ‚Geh nicht nach außen, kehr zu dir selbst zurück. Im innern Menschen wohnt die Wahrheit‘, ist der Mensch zum Subjekt geworden. Er versteht sich und will sich als ein Wesen, dem es um sich selbst geht und zu gehen hat. Dadurch wird alles, was ist, vom Subjekt auf sich selbst bezogen und gemäß seiner selbst als sein Objekt vorgestellt. Das philosophische Selbstbewußtsein ist entdeckt“ (Mader 2005: 137).

Damit war eine völlig neue Stellung zur Wirklichkeit vollzogen:

„Augustinus hat entdeckt, daß das Wirkliche für den Menschen nicht so erscheint, wie es an sich ist, und daß es daher auch nicht so erkannt werden kann, wie es an sich ist, sondern daß es den Menschen so im Bewußtsein erscheint und von ihnen vorgestellt wird, wie es ‚für sie‘ als Menschen zum Bewußtsein kommen, ‚für das Bewußtsein‘ erscheinen und ‚durch es‘ vorgestellt und vermittels seiner auch angestrebt werden kann. Deshalb ist die Frage des Menschen nach sich selbst als Subjekt des Welthabens und die Frage nach der Subjektivität des Subjekts die fundamentale Frage“ (ebenda: 138).

Damit veränderte sich somit auch die Einstellung des nun Individuum genannten Welt verstehen wollenden Wesens Mensch:

„Dem Individuum geht es, wenn es ihm um sein Sein geht, um das, was ihm bevorsteht, was aus der Zukunft auf es zukommt. Seine Sorge um sich selbst ist eine

Sorge um das zukünftige Sein. [...]. Die Metaphysik des Subjekts ist eschatologisch; und nicht archaiologisch: sie zielt auf das ab, was die Menschen in der Zukunft zu erwarten haben, auf die ‚Letzten Dinge‘ (ta eschata), sie wendet sich nicht zu den ersten Gründen (archai) zurück“ (ebenda: 140).

Obgleich dies einen Wechsel bedeute, von der Substanzmetaphysik, in der man die Wirklichkeit als logisch geordnet angesehen hat, die in ihrem objektiven Gehalt auch so erkannt werden könne, zu der neuzeitlichen Frage „nach der Möglichkeit, die Wirklichkeit im Bewußtsein als Ordnung der Vorstellungen von ihr zu haben“ (ebenda: 34), brauche der Mensch nach Augustinus noch den *Halt Gottes*. Der Mensch sei ganz dem Willen Gottes unterworfen. Nicht er selbst, sondern Gott bestimme das Schicksal des Menschen. Auch in der Erkenntnistheorie stand Augustinus gewissermaßen noch zwischen dem antiken Denken und dem sich noch entwickelnden neuen Denken. Galt in der Antike, dass man die Dinge, so wie sie an sich sind, erkennen könne, und in der Neuzeit, dass die Dinge an sich nicht erkennbar sind,<sup>20</sup> so nahm Augustinus eine Mittelposition ein, in der er aber mehr dem sich noch entwickelnden neuen Denken vorgreift:

„Für Augustinus gilt noch, daß die Dinge der Welt als Gegenstände zureichend vorgestellt und erkannt werden können, weil die Vorstellungsformen des Denkens den Seinsformen der Dinge korrespondieren. Er begründet diese Korrespondenz damit, daß sowohl die Welt durch Gott als auch der Mensch und sein Geist als Ebenbild und Gleichnis des göttlichen Geistes geschaffen ist. Das Erkennen ist derart ein Schaffen, aber es ist ein Nachschaffen der Schöpfung durch den Menschen aufgrund der Ebenbildlichkeit seines Geistes mit dem Geist des Schöpfers. Das Erkennen ist spontan, es konstruiert, aber es konstruiert nach. Es bildet nicht mehr einfachhin das Vorgegebene ab. Aber es entwirft es auch noch nicht frei. [...]. Der Paradigmenwechsel, den Augustinus von der substantiellen Ordnung des Kosmos zum die Welt in seinem Bewußtsein vorstellenden Menschen als Subjekt vollzieht, ist noch in dem fundamentalen Gedanken gegründet, daß Mensch und Welt von Gott geschaffen sind und dadurch in der Ordnung der Schöpfung miteinander verbunden bleiben. Allerdings wird der Mensch bereits als ‚Ebenbild und Gleichnis‘ des Schöpfers über die dingliche Welt als ‚Spur Gottes‘ hinausgehoben und zwischen Gott und Welt gestellt. Während er im griechischen Denken in die Ordnung des Kosmos gleicherweise wie alles andere Seiende eingeordnet war“ (ebenda: 149 f.).

### 2.3.2.1 Die Reformation

In der Zeit der Scholastik wurden die ersten Universitäten gegründet, wo die sieben freien Künste (septem artes liberales) gelehrt wurden, wozu Grammatik, Rhetorik,

---

20 Wobei sich der Realismus durch den Rationalismus im Gefüge der philosophischen Positionen durch die Neuzeit hindurch gehalten hat.



Dialektik, Musik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie zählten (vgl. Ruffing 2007: 96). Dennoch stand die Philosophie im Dienst der Theologie. Die Philosophie wurde als Magd der Theologie aufgefasst und mit der Aufgabe betraut, die Vernünftigkeit der überlieferten Texte des Christentums zu erweisen. Im 14. Jahrhundert gewann jedoch das nominalistische Denken größere Verbreitung und wurde im Ausgang dieses Jahrhunderts und im 15. Jahrhundert durch eine humanistische Bewegung ergänzt, die zum Ziel hatte, die Vernunft aus ihrem Dienst für die Theologie zu befreien und sie als unabhängige Ressource zu verstehen, mittels derer alleine eine Weltsicht begründet werden könne. Zu den ersten Humanisten, die „das volle und konkrete, lebendig Menschliche – das ‚Humanum‘ – zur Geltung und Entfaltung“ bringen wollten (Coreth 1972: 14), gehörten zum Beispiel Erasmus von Rotterdam und Thomas Morus, der Autor der „Utopia“. In dieser humanistischen Bewegung entdeckte man

„von neuem den Wert und die Schönheit der griechisch-römischen Kunst, Literatur, Philosophie und Religion, worin man den reinen Ausdruck edlen Menschentums erblickt und woraus man eine geistig-kulturelle Erneuerung der eigenen Zeit zu gewinnen hofft“ (ebenda: 18).

Indem man sich wieder zunehmend der Lektüre der antiken Klassiker zuwandte, postulierte man auch das Ideal klassischer Bildung (Latein, Griechisch, Rhetorik, Dialektik). Im frühen Christentum war der Mensch als tätiges Wesen in Vergessenheit geraten, da man annahm, wie zum Beispiel Augustinus, dass der Mensch von der Gnade Gottes abhängig sei. Seinen Erfolg im Leben also nicht sich selbst zu verdanken habe, sondern der Gnade Gottes. Der Gedanke des Geführtwerdens durch Gott und die Erlösung zum guten Leben durch ihn, unabhängig wie asketisch, fromm und tugendhaft man lebte, war ein Zeichen für den Verlust des Wissens um die Möglichkeiten des Menschen als Mensch. Die Kultur im Mittelalter trug „ein vorwiegend sakrales Gepräge“, in dem auch Kunst und Wissenschaft „der einheitlich christlichen Weltordnung eingefügt waren“ (ebenda: 14). In den Kulturwerken der Antike (Dichtung, Philosophie, Kunst) „offenbart sich der Mensch [hingegen, d. V.] in seinen eigenen Kräften und Fähigkeiten, der Mensch in seiner Welt“ (ebenda). In der humanistischen Bewegung

„wird jetzt der Mensch in seinem natürlichen Eigenwert entdeckt, treten alle innerweltlichen Seins- und Wertbereiche in ihrer immanenten Eigenständigkeit neu in den Blick. Dadurch setzt eine Bewegung des Denkens von der Transzendenz zur Immanenz, vom Jenseits zum Diesseits ein. Und damit verbindet sich, trotz der Verschiedenheit des historischen Ursprungs, der Humanismus mit dem Nominalismus; sie wirken sich in derselben Richtung einer Wende zur Welt aus“ (ebenda: 14 f.).

In dieser intellektuellen Atmosphäre entstand eine religiöse Bewegung: die Reformation. Die Reformer brachen mit dem kirchlich autoritären Stil der Auslegung der heiligen Texte durch das Auslegungsmonopol der Kirchenvertreter und dem Individuum wurde eine eigene und unabhängige Auslegungskompetenz zugesprochen (dies wurde etwa auch ermöglicht durch die Übersetzung der Bibel durch Martin Luther ins Deutsche). In der Sache also

„verlagert sich durch die Reformation das Verständnis des Christlichen von der Tradition auf das reine *Wort der Schrift*, von der sichtbaren Kirche auf die Rechtfertigung und Begnadung des Individuums, vom kirchlichen Lehramt auf den Glauben und das allein an der Schrift orientierte Glaubensverständnis des einzelnen, somit allgemein von der objektiv vorgegebenen Glaubenslehre auf das subjektiv christliche Glaubens- und Gnadenbewußtsein des einzelnen Gläubigen. Hier kündigt sich im Religiösen schon die neuzeitliche *Wende zum Subjekt* an, die im philosophischen Denken noch deutlicher und schärfer hervortreten wird“ (ebenda: 16).

Der Mensch konnte und kann nach der Reformation sich nicht mehr auf die Objektivität der Auslegung der Kirche verlassen. Die scholastische Suche nach einheitlicher Auslegung wich einem pluralen Auslegungsdenken. Es bestehen seither nun mehrere Auslegungsversuche nebeneinander her. Der Mensch verlor dadurch „die fraglose Geborgenheit im Glauben der einen Kirche. Er wurde auf die eigene Entscheidung, auf das eigene Gewissen, somit auch auf das eigene kritische Denken zurückverwiesen“ (ebenda). Er erkannte die Wahrheit, die ihm vorgegeben wurde, nicht mehr als Wahrheit an, weil die Einheit der Kirche gebrochen war, und die kirchlichen Experten begannen über die richtige Auslegung der Schrift öffentlich zu streiten. Der Pluralismus, der hier entstand, störte aber die Suche nach der Wahrheit. Daher war der Mensch nun in der Suche nach der Wahrheit ganz auf sich verwiesen. Die Frage nach der Wahrheit stellte er „jetzt ganz anders als der Mensch des Mittelalters: als autonomes Subjekt auf dem Forum der reinen Vernunft“ (ebenda). In dieser neuen Zeit der Renaissance, die nun begann, wurde der Mensch aus seiner Geborgenheit entlassen und war auf die Suche nach etwas Neuem geworfen, die er aber bereitwillig bejahte. Die Renaissance

„ist eine Zeit der Gärung und des Suchens. Bisherige Bande werden abgeworfen und neue Kräfte frei. Es ist eine Zeit erobernder Kühnheit, überschäumenden Lebensgefühls, voranstürmenden Selbstvertrauens, das kaum eine Grenze kennt“ (ebenda: 17).

Mit anderen Worten: Die Renaissance war eine Zeit der Unsicherheit, eines Neuanfangs, ein Aufbrechen zu etwas Neuem, wovon man noch nicht so recht wusste, wo dieser Weg hinführen würde. Es war eine Zeit des Widerstands, eine Zeit, in der man als Ketzer, Frevler oder einfach als Sonderling betrachtet wurde, wenn

man sich diesem Neuen zuzuwenden gedachte. Daher war das Selbstvertrauen der Renaissanceisten auch groß, weil sie stark von ihrem Weg überzeugt sein mussten, um ihn auch zu wagen und nicht auf den Krach der Meinungen zu hören, der ihnen entgegen kam. Sie hatten Mut, Kühnheit, obgleich sie unsicher waren, wo der eingeschlagene Weg hingehen würde. Es war eine Zeit, in der man sich auf einen Entdeckungsweg machte, und gerade diesen Prozess der Entdeckung glühend bejahte.

---

## **2.4 Der Beginn der Neuzeit: Aufklärung durch sicheres Wissen**

Die Naturwissenschaft hatte die als wissenschaftlich geltende Substanzmetaphysik abgelöst. Die reine Erfahrung oder das mathematische Denken wurden nun als Garanten für Welterkenntnis angenommen, nicht mehr eine ominöse „Schau der Ideen“ oder „Abbildung der Wesensgehalte der Dinge im Urteil“. Die substanzmetaphysische Spekulation sollte durch methodisches und intersubjektiv überprüfbares Vorgehen ad acta gelegt werden. Durch die neue Wissenschaft sollte nun aber auch „die sichere Herrschaft der Menschen über die Welt, aber auch die Herrschaft des Menschen über sich selbst, sein gemeinschaftliches und gesellschaftliches Leben in der Geschichte“ gewährleistet werden (Mader 2005: 161). Die Wissenschaft wurde nun auch zum Weltbeherrschungsinstrument. Sie diente nicht mehr nur der Erkenntnis, sondern auch der Befreiung des Menschen zur Emanzipation:

„Diese ‚Befreiung‘ soll die Freiheit von jenen Zwängen bringen, durch die das individuelle und das gesellschaftliche Leben bestimmt wird. [...]. Die Emanzipation wird nun von den Wissenschaften beziehungsweise von der Philosophie als Wissenschaft erwartet. Durch ihr ‚emanzipatives‘ Wissen sollen die Menschen zu Selbsterhaltung und Selbstbehauptung ermächtigt werden. Das Wissen um sich selbst und um die Welt, die Natur ebenso wie die Gesellschaft und die Geschichte, hat dies zu erbringen“ (ebenda: 164).

Die Metaphysik des Subjekts bei Augustinus radikalisierte sich nun und wurde zur Metaphysik der Subjektivität:

„Der für den Menschen als Subjekt bei Augustinus fundamentale Bezug zu Gott als seinem Schöpfer wird entweder negiert – dies zuerst bei Bacon – oder doch in das Selbstbewußtsein dialektisch hineingenommen – dies zuerst bei Descartes“ (ebenda: 158).

Es ging nun

„um eine Feststellung der Subjektivität des Subjekts schlechthin, ohne Bezug auf einem dem Menschen transzendenten Grund oder ein transzendentes Ziel. Es galt zu eruieren, wie der Mensch als Subjekt seine Welt hat, haben kann und haben soll, was er erkennen und wie er sich zu verhalten und zu handeln hat“ (ebenda: 165 f.).

Mit dieser Radikalisierung des Subjektfokus wurde das Verhältnis von Denken und Sein aber nicht negiert, sondern nur neu umformuliert:

„Wenn die Gültigkeit, die Wahrheit einer Aussage nicht mehr auf einer ontologischen Korrespondenz von Denken und Sein basiert werden kann, dann muß zunächst versucht werden, sie in einer allen Individuen als Subjekten der Erkenntnis gleichen Subjektivität zu gründen“ (ebenda: 150).

Das hatte schon Augustinus probiert, nun wurde es jedoch ohne den Halt Gottes gewagt, den Augustinus noch selbstverständlich angenommen hatte. Die Substanzmetaphysik wurde versucht abzustreifen, und die Erkenntnis wurde zu einer Konstruktionsleistung des Subjektes. Das Subjekt, das erkennt, und das Objekt der Erkenntnis wurden nun getrennt. Es wurde nun nicht mehr eine Ordnung des Wirklichen angenommen, in die das Subjekt eingefügt ist, sondern die Ordnung werde zu allererst vom Subjekt konstruiert:

„Nunmehr wird das Denken in seiner Spontaneität und Konstruktivität bewußt vollzogen. Wenn die Ordnung in Natur und Gesellschaft, in der Geschichte nicht gegeben ist, muß sie vom Menschen für den Menschen konstruiert werden“ (ebenda: 162).

Nicht „was“ die Wirklichkeit ausmacht, sondern „wie“ es dem Subjekt überhaupt möglich ist zu erkennen, war nun die leitende Frage. Die Philosophie in dieser Zeit ist vor allem Erkenntnistheorie gewesen:

„Die für die neuzeitliche Philosophie wesentliche Frage ist daher die Frage nach dem Menschen, nach seiner Fähigkeit, nach seinem Vermögen, Welt zu haben, um die Welt zu wissen und zu wissen, wie er in ihr handeln soll. Das Ziel ist, eine Begründung für die Wissenschaft, aber auch für die Handelnsnormen zu geben, die in der Subjektivität des Subjekts liegt. Im Aufdecken ihrer Leistungsfähigkeit soll das Welthaben der Menschen nicht mehr metaphysisch beziehungsweise theologisch begründet werden. Es soll in der Reflexion des Menschen auf sich selbst aufgedeckt werden. [...] Ihr Gegenstand ist nicht das konkrete Welthaben selbst, sondern sind die Voraussetzungen, unter denen dieses erklärt, in seiner Möglichkeit gedacht werden kann“ (ebenda: 166).

Diese *neue Frage* stand aber vor dem Hintergrund eines Zieles, und zwar der Absicherung der Erfahrungswissenschaften und der Bewältigung der Lebenspraxis, da nur durch sicheres Wissen das Handeln auch erfolgreich geleitet werden könne (vgl. ebenda: 167). Es ging also darum Sicherheit im Wissen zu erlangen, nur in der Art und Weise, wie dieses Wissen zu erlangen ist, bestand Streitbedarf.

An dieser Stelle ist es geboten, sich etwas einhelliger mit dem Rationalismus und dem Empirismus zu beschäftigen, um dann die Gedanken parat zu haben, die Immanuel Kant zu verbinden versuchte.

---

## **2.5 Der Streit zwischen Rationalismus und Empirismus als zentrales Merkmal der frühen neuzeitlichen Philosophie**

### **2.5.1 Rationalismus: René Descartes: Mit dem Zweifel beginnt die Gewissheit**

Descartes ging es um absolute Gewissheit. Er forschte nach dem Unwiderlegbaren in der Welt. Nichts sei wahr, was sich nicht klar und deutlich einsehen lasse. Er stellte somit ein Kriterium für Wahrheit auf. Der Startpunkt ist, alles zu bezweifeln, was man bezweifeln kann (*de omnibus dubitandum*). Diese Vorgehensweise ist näher als methodischer Zweifel bekannt: Zweifeln soll man, wenn es noch Anlass zum Zweifeln gibt. Es wird also zunächst an allem gezweifelt, an dem man auch zweifeln kann. Dieser Zweifel durchgeht drei Schritte von Zweifeln.

Descartes untersuchte sie in seinen „Meditationen über die Grundlagen der Philosophie“ in der ersten Meditation. Zunächst kann man an den Eindrücken der Sinnesorgane zweifeln. Der Gesichtssinn, der Hörsinn, sie alle können keine absolute Gewissheit garantieren. Man kann sich auch täuschen:

„Alles nämlich, was ich bisher am ehesten für wahr gehalten habe, verdanke ich den Sinnen oder der Vermittlung der Sinne. Nun aber bin ich dahintergekommen, daß diese uns bisweilen täuschen, und es ist ein Gebot der Klugheit, denen niemals ganz zu trauen, die uns auch nur einmal getäuscht haben“ (Descartes 1996: 31 ff.).

Nun findet er aber sofort ein Gegenargument, das doch anscheinend dafür spricht, dass die eigenen Wahrnehmungen von sich selbst etwa, nicht falsch sein können:

„Indessen – mögen uns auch die Sinne mit Bezug auf zu kleine und entfernte Gegenstände bisweilen täuschen, so gibt es doch am Ende sehr vieles andere, woran

man gar nicht zweifeln kann, wenngleich es aus denselben Quellen geschöpft ist; so z. B. daß ich jetzt hier bin, daß ich, mit meinem Winterrock angetan, am Kamin sitze, daß ich dieses Papier mit den Hände betaste und ähnliches; vollends daß diese Hände selbst, daß überhaupt mein ganzer Körper da ist, wie könnte man mir das abstreiten?“ (ebenda: 33).

Es gibt nun eine Annahme, mit der man genau diese Gewissheit wirklich da zu sein, abstreiten kann, nämlich, dass alles gar nicht wirklich ist, sondern nur ein Traum, und die Gewissheit im Traum gar keine Gewissheit sein könne. Traum und Wirklichkeit könnten gar nicht unterschieden werden. Wie kann garantiert sein, dass die Wirklichkeit nicht eigentlich ein Traum ist:

„Wie oft doch kommt es vor, daß ich mir all diese gewöhnlichen Umstände während der Nachtruhe einbilde, etwa daß ich hier bin, daß ich, mit meinem Rocke bekleidet, am Kamin sitze, während ich doch entkleidet im Bette liege!“ (ebenda).

Demnach müssten also auch

„die *inneren Wahrnehmungen* des gesunden Menschenverstandes skeptisch betrachtet und zunächst verworfen werden. Auch meine leibhaftige körperliche Existenz in der mir gewohnten Umgebung ist zweifelhaft“ (Wuchterl 1998: 82).

Aber auch gegen diese Vorstellung kann ein Einwand erhoben werden:

„Meinetwegen: wir träumen. Mögen wirklich alle jene Einzelheiten nicht wahr sein, daß wir die Augen öffnen, den Kopf bewegen, die Hände ausstrecken; ja, mögen wir vielleicht gar keine solchen Hände, noch überhaupt solch einen Körper haben: so muß man in der Tat doch zugeben, das im Schläfe Gesehene seien gleichsam Bilder, die nur nach dem Muster wahrer Dinge sich abmalen konnten, daß also wenigstens dies Allgemeine: Augen, Haupt, Hände und überhaupt der ganze Körper nicht bloß eingebildet ist, sondern wirklich existiert“ (Descartes 1996: 35).

Wenn nun auch dieses Allgemeine angezweifelt werden, so sind doch bestimmte Kategorien nicht einfach weg zu zweifeln:

„Aus demselben Grunde muß man, auch wenn sogar dies Allgemeine: Augen, Haupt, Hände und dergleichen nur eingebildet sein könnte, doch notwendig gestehen, daß wenigstens gewisse andere, noch einfachere und allgemeinere Dinge wahr sind, mit denen als den wahren Farben alle jenen wahren oder falschen Bilder von Dingen in unserem Bewußtsein gemalt sind. Von dieser Art scheinen die Natur der Körper im allgemeinen und ihre Ausdehnung zu sein, ferner die Gestalten der ausgedehnten Dinge, ebenso die Quantität, d. i. ihre Größe und Zahl, ebenso der Ort, an dem sie existieren, die Zeit, während der sie dauern, und dergleichen“ (ebenda).

Das heißt also, gewisse

„Kategorien, das heisst allgemeinste, nicht wegzudenkende Begriffe, wie Ausdehnung, Form, Undurchsichtigkeit, Bewegung usw. scheinen unserem Geist angeboren zu sein“ (Wuchterl 1998: 82).

Nun trotz allen Gegenargumenten, ist es dem Menschen möglich, sich einen Betrünergott beziehungsweise bösen Geist (*deus malignus*) vorzustellen, der unser Denken bestimmt:

„Es ist indessen in meinem Denken eine alte Überzeugung verwurzelt, daß es einen Gott gebe, der alles vermag, und von dem ich so, wie ich bin, geschaffen wurde. Woher weiß ich aber, ob er nicht bewirkt hat, daß es überhaupt keine Erde, keinen Himmel, kein ausgedehntes Ding, keine Gestalt, keine Größe, keinen Ort gibt und daß dennoch dies alles genau so, wie es mir jetzt vorkommt, bloß da zu sein scheint“ (Descartes 1996: 37).

Durch die Überlegung, ob es vielleicht einen bösen Geist gibt, der unser Denken bestimme, könnte gar eine als klar wirkende Wahrheit, wie  $2+3=5$ , oder dass ein Quadrat vier Seiten hat, von diesem bösen Geist uns eingesetzt worden sein, die aber nicht der Wirklichkeit entspreche. Geometrie und Mathematik könnten so noch nicht der Garant für absolute Gewissheit sein.

Nach dieser Überlegung scheint bei Descartes Ernüchterung einzutreten. Kann es absolute Gewissheit vielleicht doch nicht geben? Er resigniert zunächst, weil an alles, was er früher natürlich für wahr und gewiss hielt, gezweifelt werden könne. Doch in der zweiten Meditation unternimmt er dann wieder einen Anlauf, um zu einem archimedischen Punkt vorzudringen:

„Und ich will solange weiter vordringen, bis ich irgend etwas Gewisses, oder, wenn nichts anderes, so doch wenigstens das für gewiß erkenne, daß es nichts Gewisses gibt. Nichts als einen festen und unbeweglichen Punkt verlangte Archimedes, um die ganze Erde von ihrer Stelle zu bewegen, und so darf auch ich Großes hoffen, wenn ich nur das geringste finde, das sicher und unerschütterlich ist“ (ebenda: 43).

Er findet nun in seiner zweiten Meditation diese absolute Gewissheit, nämlich die, dass ich nicht daran zweifeln kann, dass ich zweifle und, dass ich derjenige bin, der zweifelt. Das ist das *cogito ergo sum* (ich denke, also bin ich). Oder in Descartes Worten:

„Aber es gibt einen, ich weiß nicht welchen, allmächtigen und höchst verschlagenen Betrüger, der mich geflissentlich stets täuscht. – Nun, wenn er mich täuscht, so ist es also unzweifelhaft, daß ich bin. Er täusche mich, soviel er kann, niemals wird er doch

fertigbringen, daß ich nichts bin, solange ich denke, daß ich etwas sei. Und so komme ich, nachdem ich nun alles mehr als genug hin und her erwogen habe, schließlich zu der Feststellung, daß dieser Satz: ‚Ich bin, ich existiere‘, sooft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse, notwendig wahr ist“ (ebenda: 43 f.).

Durch das Bewusstwerden des Denkens, des eigenen Denkens, werde man sich nun auch bewusst, dass man ein denkendes Wesen sei:

„Was aber bin ich demnach? Ein denkendes Wesen! Was heißt das? Nun, – ein Wesen, das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will und das sich auch etwas bildlich vorstellt und empfindet“ (ebenda: 51).

Erkenntnis kann nur vom „res cogitans“ geleistet werden. Diesem gegenüber steht die materielle Welt (res extensa). Geist und Materie, Leib und Seele werden hier getrennt. Das erkennende Subjekt wird vom zu erkennenden Objekt getrennt. Diese Position wird *Dualismus* genannt.

Durch diese letzte Gewissheit des Subjekts im cogito ergo sum, wird dieses „in seiner Selbstgewißheit zum absoluten Fundament aller Erkenntnis und aller Wissenschaft“ (Mader 2005: 173). Das Denken wird zum Garanten für Erkenntnis:

„Auch werde ich, was das Wachs ist, nur richtig beurteilen, wenn ich annehme, daß es auch der Ausdehnung nach noch mehr Verschiedenheiten zuläßt, als ich jemals in einer bildlichen Vorstellung umfaßt habe. Es bleibt mir also nichts übrig als zuzugeben, daß ich, was das Wachs ist, mir gar nicht bildlich ausmalen, sondern nur denkend begreifen kann“ (Descartes 1996: 55).

In einer früheren Arbeit hatte Descartes schon festgemacht, dass nur das als wahr gelten könne, was klar und deutlich erkannt werden könne. Das cogito ergo sum dient als Kriterium, um andere Erkenntnisse als wahr einstufen zu können:

„Jede Erkenntnis muß auf eine *intuitive Evidenz* zurückgeführt werden, das heißt: auf eine unmittelbare Einsicht des Geistes. Was in dieser Weise klar und deutlich eingesehen wird, das ist unbedingt in seiner Wahrheit gesichert. Der Urfall solcher Evidenz ist das ‚cogito ergo sum‘. Es ist nun die Frage, welchen weiteren Inhalten unserer Erkenntnis dieselbe Klarheit und Deutlichkeit zukommt. Es geht um die Anwendung des Evidenzkriteriums auf den übrigen Bereich unserer Erkenntnis“ (Coreth 1972: 41).

Das, was wir als objektiven Erkenntnis- oder Vorstellungsgehalt im Bewusstsein vorfinden, nennt Descartes Idee (vgl. ebenda), das heißt die Welt wird somit in Ideen erfasst (vgl. Schüle/Reitze 2005: 61). Descartes unterscheidet verschiedene Arten von Ideen: Da gebe es die eingeborenen Ideen, die von außen erworbenen,



und selbst gemachte Ideen (vgl. Descartes 1996: 67). Die Ideen, die durch sinnliche Wahrnehmung entstehen, scheiden aus, sie sind nicht klar und deutlich. Zum Beispiel schmilzt ein Stück Wachs im Feuer und verändert seine Farbe, Gestalt, Größe, doch bleibt es auch danach noch Wachs (vgl. ebenda: 53). Nur eingeborene Ideen sind klar und deutlich. Die eingeborene Idee bilden wir „aus uns selbst“, durch reine Einsicht der Vernunft. Sie entstammt also unserem eigenen Geist“ (Coreth 1992: 41). Dies entspricht der rationalistischen Haltung, dass nicht die Sinne uns objektive Erkenntnis ermöglichen können, sondern nur das Denken, die ratio. Nicht die Sinne, sondern nur der Verstand könne uns klare und deutliche Erkenntnis bringen:

„Gemäß seiner Erkenntnistheorie verfügen wir über ein System angeborener Idee, Konstruktionen und Muster, mit dem wir die Welt in einem Netz von Begriffen zu erfassen versuchen“ (Ruffing 2007: 137).

Der Begriff von Wahrheit ändert sich damit aber auch:

„Wahrheit ist nicht mehr Übereinstimmung des Denkens und Sprechens mit der Wirklichkeit, sondern rein subjektimmanente Klarheit und Deutlichkeit der Idee“ (Coreth 1972: 48).

Nun hat sich Descartes erst einmal nur selbst erkannt. Dies folgte der Überlegung, dass die Selbsterkenntnis vor der Erkenntnis der Außenwelt und der Einsicht in die körperliche Natur der Dinge steht (vgl. Wuchterl 1998: 84). Es steht die Frage aus, wie die klare und deutliche Erkenntnis der Dinge der Außenwelt möglich sei, bei all dem Zweifel, den man anbringen könne. Nimmt man nämlich einen bösen Geist an, der uns in unserem Denken täuscht, so würde ich mich in meiner Erkenntnis, die klar und deutlich sei, täuschen. Es stellt sich also die Frage:

„Wie kann die Barriere, die sich durch die Idee eines deus malignus vor uns aufgerichtet hat, überwunden werden? Dieses Problem muss zu allererst gelöst werden. Erst dann kann ich einsehen, inwiefern die in mir vorhandenen bewussten Vorstellungen von den Aussendungen etwas mit wirklich existierenden Dingen draussen zu tun haben“ (ebenda).

Die Antwort gibt Descartes mit Verweis auf eine höhere Macht, die den Ideen noch vorausgeht. Dies sei Gott;

„gerade, weil sie nicht von mir selbst hervorgebracht, sondern der Natur meines Geistes ursprünglich mitgegeben ist; weil sie von Gott, dem Schöpfer der menschlichen Natur, selbst stammt. Darin liegt die letzte Garantie ihrer Wahrheit und Gewißheit. Unsere Ideen und Begriffe, soweit sie klar und deutlich sind, gehen von Gott aus, müssen daher wahr sein. Die klare und deutliche Idee ist also eingeborene Idee. Als

solche ist sie mir von Gott eingegeben. Gott aber ist absolut wahrhaftig und kann uns nicht täuschen [wie der böse Geist, d. V.]. Also ist jede klare und deutliche Idee als unbedingt wahr und gewiß erwiesen“ (Coreth 1972: 42).

Gott sei ein vollkommenes Wesen, über das sich nichts noch Vollkommeneres denken lasse. Er müsse existieren, da in der

„Idee des vollkommensten Wesens (*ens perfectissimum*) die aktuelle Existenz dieses Wesens enthalten ist. [...] Mit der klaren und deutlichen Idee, die wir von Gott haben, ist seine Existenz schon mitgegeben, weil Gott sonst nicht mehr das vollkommenste Wesen wäre“ (ebenda: 43 f.).

Nun ist sich Descartes sowohl sich selbst, als auch der Wahrhaftigkeit Gottes gewiss geworden. Wie kann nun die Gewissheit der materiellen Welt begründet werden? Wie können die Dinge der Außenwelt klar und deutlich erkannt werden? Descartes beschäftigt sich damit in den weiteren drei Meditationen. Kurt Wuchterl fasst den Gedankengang, den er nach seinem Beweis der Wahrhaftigkeit Gottes macht, folgendermaßen zusammen:

„Wenn Gott gut und wahrhaftig ist, kann der Mensch auch der Erkenntnis der materiellen Dinge seiner Aussenwelt sicher sein. Gott garantiert die Zuverlässigkeit der von ihm geschaffenen Vernunft. Wenn wir also die Vernunft, dieses Gottesgeschenk, richtig anwenden, dann können wir ihrer Ergebnisse sicher sein. *Richtige Anwendung der Vernunft heisst aber klares und deutliches Erkennen. Was wir klar und deutlich erfassen, ist sicher*“ (1998: 84).

Damit zeigt sich Descartes als Realist, der davon überzeugt ist, dass die Dinge der Außenwelt erkannt werden können.<sup>21</sup> Die *res extensae* können mittels Logik und Mathematik und Mechanik, also in streng methodischer Wissenschaft, korrekt beschrieben werden. Wobei Descartes den Begriff der Mathematik weiter fasst, als eine Wissenschaft abstrakter Zahlenlehre. Demnach könne auch nur jemand, der in Mathematik, Logik, Mechanik, Geometrie etc. geschult sei, klar und deutlich die ausgedehnten Dinge in ihrem Wirken durchschauen. Descartes hat mit dieser an strenger wissenschaftlicher Methode orientierten Wissenschaft, der Naturforschung Mittel zu ihrer Methodenbegründung geliefert. Sein Ausgang vom Zweifel zu einer Wahrheit, die sicher beziehungsweise gewiss sein kann, ist paradigmatisch für die Philosophie der Neuzeit geworden. Auch die Empiristen verstanden die Skepsis als Triebmotor der Wissenschaft. So ist es auch verständlich, dass Herbert

---

21 Durch die platonischen Rudimente (wie dadurch, dass der Begriff der Idee herausgehoben ist) ist seine Erkenntnistheorie aber auch „idealistisch“.

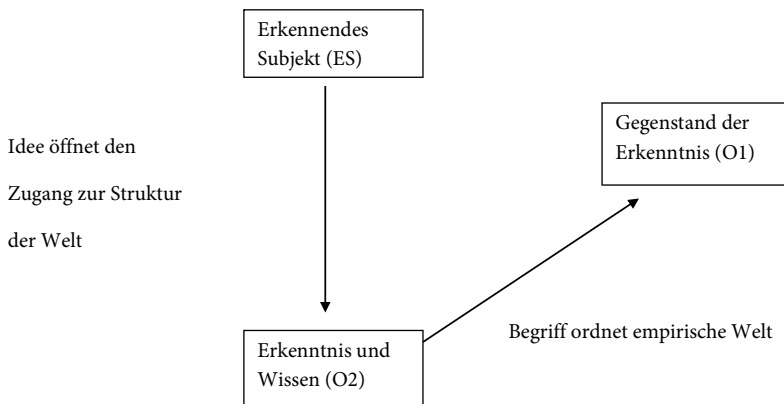
Schnädelbach davon spricht, dass eigentlich die gesamte Philosophie der Neuzeit cartesianisch sei:

„Die gesamte Philosophie der Neuzeit ist cartesianisch in dem Sinne, daß sie methodisch den Beginn mit dem Zweifel für unvermeidlich hält und auch dort, wo sie am klassischen Programm der Metaphysik als der Ersten Philosophie festhält, sich zunächst den skeptischen Einwänden gegen die Möglichkeit objektiver Seinserkenntnis gewachsen zeigen möchte“ (2002: 9).

Die Spekulation der antiken Metaphysik wird ad acta gelegt und durch strenge an der Methode orientierte Erkenntnistheorie ersetzt. So hat auch das Methodenbewusstsein der Philosophie, wie Positivismus, Sprachanalyse, Phänomenologie und Dialektik ihren Urheber in Descartes (vgl. Coreth 1972: 55).

Der Rationalismus geht über die Erfahrung hinaus. Das, was wir über die Wirklichkeit wissen können, finde nicht seine Grenze an der Erfahrung. Die Vernunft könne ewig wahre Aussagen über die Wirklichkeit treffen. Metaphysik sei als Betätigung der Vernunft möglich (vgl. Ludwig 2008: 16).

An dieser Stelle möchte ich das Erkenntnismodell des Rationalismus gerne verbildlichen, gemäß der Methode von Schülein/Reitze (2005). Für den *Rationalismus* finden sie folgendes Modell (leicht abgewandelt) (vgl. ebenda: 63).



### 2.5.2 Empirismus: Erfahrung ist alles

Descartes nahm an, dass die eingeborenen Ideen, die Gott dem Menschen eingesetzt hatte, bereits vor der Erfahrung bestimmten, was der Mensch klar und deutlich erkennen könne. Die Erfahrung und die sinnliche Wahrnehmung werden marginalisiert und als unzureichend für absolute Erkenntnis angesehen. Erkenntnis kann nur durch das Denken erfolgen.

Der Empirist John Locke (1981) hingegen bestritt die Existenz von angeborenen Ideen. Nach ihm entsteht Erkenntnis durch die sinnliche Erfahrung. Ideen entstünden nur durch Erfahrung. Es gäbe nichts im Verstand, was nicht zuvor in den Sinnen war. Er stellte sich den Geist des Menschen als unbeschriebenes Blatt vor, welcher frei von irgendwelchen angeborenen Ideen sei (Tabula-rasa-Theorie). Wissen, und sogar der eigene Charakter, entstünden durch die Erfahrung.

Die Empiristen vertreten mehrheitlich eine materialistische Weltauffassung, nach der man die materiellen Dinge mittels methodischer Beobachtung und Experiment in ihrem mechanisch-kausalen Geschehen objektiv beschreiben könne. Erkenntnis ist vor allem Erkenntnis von Gegenständen, das heißt, dass die Welt sich aus der „bloßen Unmittelbarkeit sinnlicher Gegebenheit rekonstruieren“ lasse (Coreth 1972: 107). Erkenntnis findet somit auch seine Grenze an der Grenze der Erfahrung. Der Zweifel ist ebenso bei den Empiristen treibende Korrektivinstanz. Eine Schau der logischen Ordnung der Wirklichkeit wie in der Antike, die sofern sie einmal erkannt ist, nur als diese eingesehen werden kann, ist ein Bild, welches dem Empirismus fremd ist. Es geht vielmehr um Wahrheit durch exakte empirische Methodik. Durch Induktion sollen die Gesetze der Natur entschlüsselt werden.

Der Empirismus ist auch folgenreich für Erziehungs- und Gesellschaftsvorstellungen geworden (vor allem in England und dem ganzen angelsächsischen Raum). Alles, was wir an Persönlichkeit haben, rekurriert in dieser Position nämlich auf unsere Erfahrung. So könne Erziehung einiges bewirken und die Erfahrung, das Leben, einen viel lehren. In diesem Sinne sind alle Menschen, die seither diesem Bild von Erkenntnis folgen, zumindest sich der Vorläufigkeit ihres Wissens bewusst. Sie wissen, dass man dazu lernen wird, dass die eigenen Positionen in der Erfahrung sich zu bewähren haben. Der Empirismus hat die Menschheit wohl ein wenig bescheidener gemacht und offen für Neues. Der Fortschrittsoptimismus, der über die Aufklärung ins moderne Selbstverständnis eingeflossen ist, hat im Empirismus seinen theoretischen Urheber.

Francis Bacon kann als erster Vertreter und zugleich als Vorbereiter des Empirismus gelten.

Für Bacon ist die sinnliche Erfahrung der Garant um zu Erkenntnissen zu kommen. Aber nur durch die richtige Methode. Die Wahrnehmung unterliege auch vielen Täuschungen:

„Nicht nur, daß die Sinne ‚beschränkt‘ und ‚unzulänglich‘ und ein Grund vieler Täuschungen und Irrtümer sind, auch das wahrnehmende Individuum ist in mannigfache Vorstellungen befangen, so daß nicht angenommen werden kann, die Wahrnehmungen würden ein getreues Bild der Natur und damit eine sichere Grundlage für Aussagen über sie bieten. Da die zufälligen Erfahrungen keine Erkenntnis begründen können, muß methodisch vorgegangen werden. Bacon nennt das ‚planmäßige Experiment‘ als die Voraussetzung und die ‚Induktion‘ als Methode der Erkenntnisordnung“ (Mader 2005: 168 f.).

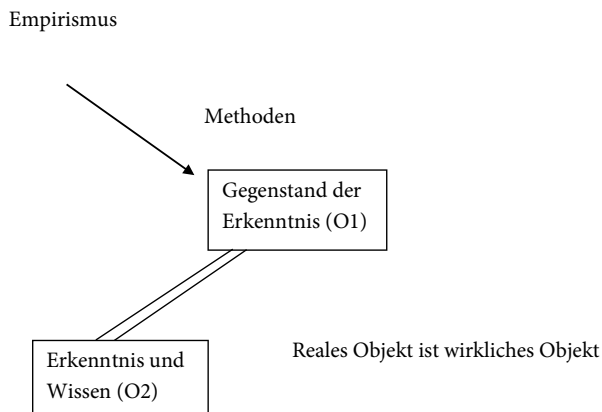
Die Induktion wird bei ihm zu der Methode, die Erkenntnis garantieren kann. In der Einzelerfahrung hebt die Erkenntnis an, sofern sie in einem methodischen Rahmen (Beobachtung und Experiment) erfolgt ist. So stören aber bestimmte Vorurteile, er nennt sie Idole (Trugbilder), den objektive Erkenntnisvollzug – Marx’ Ideologiekritik steht in dieser Tradition, ebenso sprach man in der Antike bereits von „*topoi*“, die einen Ausdruck für vorgegebene Weltdeutungen darstellten. Es gebe vier solche Idole, die die Erkenntnis verzerren können. Idole des Stammes, Idole der Höhle, Idole des Marktes und Idole des Theaters. Man müsse durch die Selbstverschreibung an die Methode, sich von diesen Idolen frei machen, um zu Erkenntnissen zu kommen, wobei er die Idole des Stammes als angeboren und kaum tilgbar hält (vgl. ebenda). Sein Wahrheitsbegriff ist daher dem heutigen Pragmatismus verwandt, der für wahr hält, was in der Praxis am Besten als Handlungsanleitung funktioniert (vgl. Schüle/Reitze 2005: 70). Die Forschung fasst er als einen Prozess auf, der andauert, und je länger man forsche, desto näher käme man der Wahrheit (vgl. ebenda: 71). Neue Beobachtungen seien möglich, sodass alte Erkenntnisse erweitert werden müssten. Es geht danach nicht um eine reine Schau der Wahrheit, sondern es geht um die Instrumentalisierung von Wissen zur Möglichkeit der Herrschaft über die Welt:

„Von der induktiven Methode erhofft Bacon die grundlegende Erneuerung aller Wissenschaften und als Folge davon eine immer vollkommene Welterkenntnis und Weltbeherrschung. Hier bricht ein neuer Gedanke durch, der für die neuzeitliche Wissenschaft richtungsweisend wurde: der *praktisch-technische Nutzen* der Wissenschaft. Das griechische, theoretisch-kontemplative Ideal einer ‚Schau der Wahrheit‘ um ihrer selbst willen wird damit grundsätzlich aufgehoben und an seine Stelle die praktisch-technische Anwendbarkeit wissenschaftlicher Erkenntnis zur Beherrschung der Welt durch den Menschen gesetzt. [...]. Es geht nicht mehr um zweckfreie Wissenschaft, sondern um praktisch zweckgebundene Forschung. *Wissen ist Macht*“ (Coreth 1972: 110).

Der heute so zentrale Begriff der *instrumentellen Rationalität* wird geboren. Da die Wahrheit einer wissenschaftlichen Theorie nun technisch-pragmatisch begründet wird (vgl. Mader 2005: 171), wird das Kriterium für die Wahrheit die Nützlichkeit für die Beherrschung der Welt. Die grundlegende pragmatische Einsicht, dass eine Theorie durch ihre Nützlichkeit zu bewerten ist, kommt aber erst Ende des 19. Jahrhunderts voll zur Geltung. In der Subjektphilosophie ist der Begriff der Nützlichkeit noch mit der metaphysischen Idee der Beherrschung und Ordnung der Welt durch das Subjekt verbunden, was im Pragmatismus des beginnenden 20. Jahrhunderts nicht der Fall ist, da dort im Zuge der pragmatischen Wende angenommen wird, dass die Welt nicht durch Ordnungsleistungen des Subjekts entsteht und besteht, sondern dass diese Welt den Ordnungsleistungen des Subjekts schon vorausgeht. Der Pragmatismus des 20. Jahrhunderts steht in Zusammenhang mit der pragmatischen Wende zur Lebenswelt. Der technisch-pragmatische Einschlag des Empirismus hingegen ist völlig an die Subjektphilosophie gebunden und die entsprechenden Ordnungsleistungen des menschlichen Sinnes- und Verstandesapparates.

Das liegt vor allem auch an den Problemen von Induktion und Deduktion, die Gegenstand der nachfolgenden philosophischen Betrachtung sind. Etwa bei David Hume, der eine deutliche Induktionskritik formuliert.

Bevor ich die Probleme der beiden Methoden betrachten möchte, will ich aber zunächst das Modell des Empirismus, gemäß der Vorgehensweise von Schülein/Reitze (2005) schematisieren. Diese finden für den Empirismus folgendes Schema (leicht abgewandelt) (vgl. 2005: 70):



Bevor ich nun zur Kritik von Rationalismus und Empirismus vorschreiten will, will ich noch kurz die philosophische Position von Giambattista Vico eingehen. Ich komme später darauf zurück.

---

## 2.6 Giambattista Vico und die Beherrschung der Geschichte

Bacon und Descartes waren der Auffassung, dass die Natur vom Menschen erkannt werden könnte. Giambattista Vico kritisiert diese Auffassung, setzt an die Stelle der Natur aber die Geschichte. Johann Mader fasst Vicos Position folgendermaßen zusammen:

„Vico geht davon aus, daß – entgegen der Auffassung von Bacon und Descartes – nicht die Natur, sondern die Geschichte vom Menschen erkannt werden kann, eben weil jene nicht, diese aber wohl vom Menschen gemacht worden ist. Sein Schlüsselaxiom lautet dementsprechend: Das Wahre und das Gemachte sind konvertibel. Gott hat die Welt geschaffen, der Mensch die Geschichte; und zwar durch seinen Geist“ (2005: 192).

Nun will ich auf die Einwände eingehen, die einerseits gegen den Rationalismus und andererseits den Empirismus, erhoben wurden.

---

## 2.7 Kritik am Rationalismus und Empirismus: Die Grenzen der Rationalität und der Erfahrung

Descartes konnte die Erkennbarkeit der Außenwelt nur durch den „Beweis“ der Wahrhaftigkeit Gottes erbringen. Klare und deutliche Erkenntnis mittels der eingeborenen Ideen war nur möglich, weil diese von Gott kommen und Gott ein vollkommenes Wesen sei, der die Menschen nicht täusche. Nun gibt es im Rationalismus zwei Prinzipien: den Satz des Widerspruchs, der besagt, „dass die Suche nach Rechtfertigung in logisch konsistenter Weise erfolgen muss“ und den Satz des zureichenden Grundes, der besagt, dass „jede These – und sei sie noch so plausibel – wiederum auf ihre argumentative Grundlage hin befragt werden darf und sogar soll“ (Meidl 2009: 17). Der Rationalismus verstößt demnach gegen den Satz des zureichenden Grundes, weil er sichere Erkenntnis von der Existenz Gottes abhängig macht und daher eine Prämisse setzt, nämlich die Existenz Gottes, die er als bewiesen ansieht:

„Gott als unhinterfragbare Prämisse erweist sich dadurch als dogmatischer Letztgrund des Rationalismus wie auch des Realismus, da dieser es nach Descartes' Ansicht nicht nur eingerichtet hat, dass der Mensch als Krone der Schöpfung ein per Geburt durch Vernunft geadeltes Wesen ist, sondern als solches auch die Welt so erkennen kann, wie sie ist. Somit suspendiert der rationalistische Letztbegründungsversuch den Satz des zureichenden Grundes, den er ja eigentlich als Grundprinzip bei der Suche nach argumentativ absicherbaren Grundlagen des Wissens angibt“ (ebenda: 19).

Der Rationalismus stößt also an eine theologische Grenze (vgl. ebenda: 18).

Wie ergeht es dem Empirismus?

David Hume hat mit seiner Induktionskritik (Hume 1982) verdeutlicht, dass die Induktion Grenzen hat. Die Induktion erlaube nur wahrscheinliche Aussagen. Zwar gehe die Sonne jeden Tag auf, aber das sei noch kein Grund darauf zu schließen, dass dies fort an auch jeden Tag geschehe. Man kann nicht von einer untersuchten begrenzten Anzahl von Fällen auf alle Fälle schließen:

„Nachdem alle Menschen, die bisher gelebt haben, sterblich waren, ist es verständlich, wenn wir von der Sterblichkeit *aller* Menschen überzeugt sind. Dieser Schluss auf das Allgemeine ist aber *logisch* nicht zwingend. Auch eine noch so grosse endliche Anzahl von Fällen rechtfertigt nicht, auf *alle* Fälle zu schliessen. Das Verfahren der Induktion wird zwar häufig angewandt, liefert aber keine absolute Sicherheit; es bleibt stets hypothetisch“ (Wuchterl 1998: 88).

Daher spricht man beim induktiven Schließen auch vom induktiv-statistischen Schließen. Man verlässt sich auf Wahrscheinlichkeitsurteile. Aber dies kann keine absolute Sicherheit garantieren, da man annimmt, dass man nicht alle Fälle untersuchen muss, um eine Aussage zu plausibilisieren. Es ist aber möglich, obwohl alle Schwäne normalerweise weiß sind, dass es auch schwarze Schwäne gibt. Karl Popper hat aus der nicht vorhandenen Möglichkeit induktiv etwas vollends zu verifizieren, im 20. Jahrhundert sein Falsifikationsprinzip entwickelt, nachdem eine Theorie nur so lange Gültigkeit beanspruchen kann, wie sie nicht widerlegt werden kann. Obwohl Hume ein Empirist (Sensualist) ist, also die „kausale Verursachung der Erkenntnis allein in der empirischen Erfahrung“ zu sehen ist, weist er nach, dass diese „nicht gleichzeitig letztgültige und alleinige *Grundlage* sein kann“ (Meidl 2009: 20). Dies führt ihn zu einer Skepsis gegenüber allgemeinen und letztgültigen Begründungen. Es ergebe sich ein Zirkelschluss, da die Vorstellung der notwendigen Verknüpfung bei Schlüssen aus empirischer Erfahrung bereits vorausgesetzt werde (vgl. ebenda). Das heißt, dass angenommen wird, dass ein Urteil nicht nur auf die beobachteten Fälle, sondern auf alle Fälle zutreffe. Allgemeine Begründungen könnten daher nur psychologisch durch die Gewohnheit, dass sich der beobachtbare Sachverhalt auch in Zukunft gleichartig verhalten werde, zu Stande kommen (vgl. ebenda).



Der Skeptizismus Humes macht deutlich, dass empiristische Letztbegründungsversuche nicht möglich sind, da Wahrheit für Urteile, die nur auf Grundlage von Sinneswahrnehmung gefällt wurden, nicht beansprucht werden darf, weil Urteile, die auf empirische Weise geformt werden, nicht logisch haltbar sind (vgl. ebenda).

Der Empirismus stößt damit an eine logische Grenze (vgl. ebenda: 18).

Zwischen Empirismus und Rationalismus hatte sich ein großer Graben aufgetan und beide Positionen haben das Problem, dass sie Grenzen haben. Daher ist eine Untersuchung, die beide Positionen ernst nimmt, eine Untersuchung, die eine Position finden kann, die beide Gedankenstränge integriert. Immanuel Kant wagte diese Versöhnung zwischen Empirismus und Rationalismus. Er wollte den Graben, der sich zwischen ihnen aufgetan hat, wieder schließen. Dies versuchte er in der „Kritik der reinen Vernunft“. Kritik wird dabei nicht als Kritik der Vernunft verstanden, so wie wir heute Kritik als etwas Negatives verstehen. Kant ging es vielmehr um eine *Prüfung* beziehungsweise *Untersuchung* der beiden Positionen des Empirismus und Rationalismus.

---

## 2.8 Immanuel Kant: Vernunftphilosophie. Oder: Die Metaphysik der Sitten

### 2.8.1 Die Kritik der reinen Vernunft

Immanuel Kant greift in die erkenntnistheoretische Diskussion zu einem Zeitpunkt ein, in dem diese Diskussion durch die Fehde zwischen Empiristen (Kant nennt sie auch Indifferentisten) und den Rationalisten (er nennt sie auch Dogmatiker) zu einem umkämpften Feld geworden war. Auf diesem „Kampffeld dieser endlosen Streitigkeiten“, der „Metaphysik“ heißt (Kant 2011: 19), will Kant nun mit seiner Kritik der reinen Vernunft eingreifen. Er versteht darunter die Kritik

„des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie *unabhängig von aller Erfahrung* streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Principien“ (ebenda: 21f.).

Bisher habe die Metaphysik bloß herumgetappt und sei noch keine sichere Wissenschaft. Die Metaphysik sei noch nicht wissenschaftlich. Kant möchte dies nun ändern. Die Naturwissenschaft, die in der Renaissance entstanden ist, hat eine Revolution der Denkungsart mit sich gebracht, aber auch nur durch ein bloßes

Herumtappen. Die Metaphysik, die den Anspruch erhebt, die erste Wissenschaft zu sein, über die es keine andere gibt, muss nun wissenschaftlich begründet werden, damit dieser Zufall der Wissenschaftlichkeit der Naturwissenschaft erklärt werden kann. Worin besteht diese Revolution der Denkungsart der Naturwissenschaft?

„Als *Galilei* seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen, oder *Torricelli* die Luft ein Gewicht, was er sich zum voraus dem einer ihm bekannten Wassersäule gleich gedacht hatte, tragen ließ, oder in späterer Zeit *Stahl* Metalle in Kalk und diesen wiederum in Metall verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab; so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Principien ihrer Urtheile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nöthigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbände gängeln lassen müsse; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem nothwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. [...]. Und so hat sogar die Physik die vortheilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde“ (ebenda: 32 f.).

Die Methode der Naturwissenschaft hat also eine Revolution erlebt. Naturforscher betreiben nun keine Schau des Seienden mehr, sondern nötigen die Natur auf ihre Fragen zu antworten. Kant will nun bei der Metaphysik eine ähnliche Revolution der Denkungsart erreichen. Er will eine Metaphysik der Metaphysik vollziehen. Diese Revolution, die er anstrebt, vergleicht er auch mit der kopernikanischen Wende in der Astronomie. Seine neue Art der Metaphysik nennt er Transzendentalphilosophie. Er vollzieht eine transzendente Wende:

„Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie *a priori* etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniß erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben *a priori* zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiemit eben so, als mit den ersten Gedanken des *Copernicus* bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphysik kann man nun, was die *Anschauung* der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man *a priori* von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Object der

Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen. Weil ich aber bei diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgend etwas als Gegenstand beziehen und diesen durch jene bestimmen muß, so kann ich entweder annehmen, die *Begriffe*, wodurch ich diese Bestimmung zu Stande bringe, richten sich auch nach dem Gegenstande, und dann bin ich wiederum in derselben Verlegenheit wegen der Art, wie ich *a priori* hievon etwas wissen könne; oder ich nehme an, die Gegenstände oder, welches einerlei ist, die *Erfahrung*, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkenntnißart ist, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin *a priori* voraussetzen muß, welche in Begriffen *a priori* ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung nothwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen. Was Gegenstände betrifft, so fern sie bloß durch Vernunft und zwar nothwendig gedacht, die aber (so wenigstens, wie die Vernunft sie denkt) gar nicht in der Erfahrung gegeben werden können, so werden die Versuche sie zu denken (denn denken müssen sie sich doch lassen) hernach einen herrlichen Probestein desjenigen abgeben, was wir als die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, daß wir nämlich von den Dingen nur das *a priori* erkennen, was wir selbst in sie legen. Dieser Versuch gelingt nach Wunsch und verspricht der Metaphysik in ihrem ersten Theile, da sie sich nämlich mit Begriffen *a priori* beschäftigt, davon die correspondirenden Gegenstände in der Erfahrung jenen angemessen gegeben werden können, den sicheren Gang einer Wissenschaft. Denn man kann nach dieser Veränderung der Denkart die Möglichkeit einer Erkenntniß *a priori* ganz wohl erklären und, was noch mehr ist, die Gesetze, welche *a priori* der Natur, als dem Inbegriffe der Gegenstände der Erfahrung, zum Grunde liegen, mit ihren genuthuenden Beweisen versehen, welches beides nach der bisherigen Verfahrungsart unmöglich war. Aber es ergiebt sich aus dieser Deduction unseres Vermögens *a priori* zu erkennen im ersten Theile der Metaphysik ein befremdliches und dem ganzen Zwecke derselben, der den zweiten Theil beschäftigt, dem Anscheine nach sehr nachtheiliges Resultat, nämlich daß wir mit ihm nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können, welches doch gerade die wesentlichste Angelegenheit dieser Wissenschaft ist. Aber hierin liegt eben das Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit des Resultats jener ersten Würdigung unserer Vernunfterkentniß *a priori*, daß sie nämlich nur auf Erscheinungen gehe, die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkant liegen lasse. Denn das, was uns nothwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinaus zu gehen treibt, ist das *Unbedingte*, welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst nothwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt. Findet sich nun, wenn man annimmt, unsere Erfahrungserkenntniß richte sich nach den Gegenstände als Dingen an sich selbst, daß das Unbedingte *ohne Widerspruch gar nicht gedacht* werden könne; dagegen, wenn man annimmt, unsere Vorstellung der Dinge, wie sie uns gegeben werden, richte sich nicht nach diesen als Dingen an sich selbst, sondern diese Gegenstände vielmehr als Erscheinungen richten sich nach unserer Vorstellungsart, *der Widerspruch wegfallt*; und daß folglich das Unbedingte nicht an Dingen, so fern wir sie kennen (sie uns gegeben werden), wohl aber an ihnen, so fern wir sie nicht kennen, als Sachen an sich selbst angetroffen werden müsse: so zeigt sich, daß, was wir Anfangs nur zum Versuche annahmen, gegründet sei“ (ebenda: 34-37).

Die transzendente Wende soll verdeutlichen, dass sich die Erkenntnis des Menschen nicht nach den Gegenständen richtet, sondern die Gegenstände nach der Erkenntnis richten. Damit bezieht Kant auch Position gegen die klassische Metaphysik, die glaubte, ein Wesen des Seienden ausmachen zu können (in der sich also die Erkenntnis nach den Dingen, nach dem Seienden gerichtet hat). Dieses Ding an sich, hält Kant nun nicht mehr für erkennbar:

„Daß Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind, daß wir ferner keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntniß der Dinge haben, als so fern diesen Begriffen correspondirende Anschauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenstande der Dinge an sich selbst, sondern nur so fern es Object der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung, Erkenntniß haben können, wird im analytischen Theile der Kritik bewiesen; woraus denn freilich die Einschränkung aller nur möglichen speculativen Erkenntniß der Vernunft auf bloße Gegenstände der *Erfahrung* folgt. Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht *erkennen*, doch wenigstens müssen *denken* können“ (ebenda: 40).

Das Ding an sich kann zwar nicht erkannt werden, aber der Philosoph wäre nicht redlich, würde er ausschließen, dass es das Ding an sich gibt. Man muss es also zumindest denken, das heißt für möglich halten, weil man nicht beweisen kann, dass es nicht existiert. Nur die Erscheinungen können wir hingegen erkennen, weil nur diese anschaulich sind. Über die Erfahrung kann in der Erkenntnis nicht hinausgegangen werden, zumindest kann man kein Ding an sich, so wie es an sich ist, erkennen. Das Ding an sich kann man also nur denken. Der Mensch kann nur die Erscheinungen erkennen, die vom Subjekt geprägt sind.<sup>22</sup>

Kant hält aus zwei Gründen am Ding an sich fest:

„Erstens kann er mit seiner Hilfe eine Grenze menschlicher Erkenntnisfähigkeit deutlich markieren: zweitens soll das Ding an sich als unbeeinflussbarer Ausgangspunkt aller Erkenntnis den Objektivitätsanspruch von Aussagen über Gegenstände als Erscheinungen garantieren“ (Krüger et al. 2002: 95).

---

22 Man bezeichnet diese Position Kants auch als schwachen Realismus, der eine Kombination aus transzendentalen Idealismus und empirischen Realismus sei: „Kant zufolge handelt es sich bei der empirischen Wirklichkeit in Raum und Zeit um eine Welt denkabhängiger Erscheinungen; doch das bedeutet nicht, daß nur existiert, was jemand sich vorstellt oder erkennt, sondern daß nichts existiert, dessen Existenz sich prinzipiell nicht *feststellen* ließe. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, so Kants transzendentaler Idealismus, sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der *Gegenstände* der Erfahrung“ (Willaschek 2000: 12).

Obgleich man das Ding an sich nicht erkennen kann, will Kant dennoch – in einer neuen Weise – über die Erfahrung hinausgehen. Kant will A-priori-Strukturen, das heißt Strukturen vor aller Erfahrung, darlegen, die die Erfahrung strukturieren. Metaphysik als Transzendentalphilosophie versucht den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis nachzuspüren. Es geht darum, Prinzipien und Schemata auszumachen, die a priori die Erfahrung strukturieren:

„In der Transzendentalphilosophie wird die Frage nach dem, was der Gegenstand ist, die ‚quaestio facti‘, die Frage nach der Möglichkeit und Rechtmäßigkeit des Erkenntnisaktes die ‚quaestio iuris‘ genannt. Die Transzendentalphilosophie gibt derart nicht eine Theorie der Gegenstände der Erkenntnis, sondern sie ist eine Erkenntnis der Erkenntnis selbst. Sie deckt deren Möglichkeiten, deren Bedingungen und Grenzen auf“ (Mader 2005: 56).

Also nicht das essentielle Sein, die Eigenschaft eines jeweiligen Dinges beziehungsweise eines jeweiligen Seiendem, sondern vielmehr jene *A-priori-Strukturen*, die vor aller Erfahrung gegeben sind, die reinen Formen der sinnlichen Anschauung (Raum und Zeit) und die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) bilden im Bewusstsein die Einheit der Gegenstände.

*A-priori-Strukturen* macht Kant nun in zwei Bereichen aus; bei der sinnlichen Wahrnehmung (die reinen Formen der sinnlichen Anschauung) und im Verstand selbst (die reinen Verstandesbegriffe). Ersteres wird in der transzendentalen Ästhetik, zweites in der transzendentalen Analytik in der Kritik der reinen Vernunft von Kant untersucht.

Die transzendente Ästhetik steht für sich als eigenständiger Abschnitt. Die transzendente Analytik ist ein Teil der transzendentalen Logik. Der andere Teil der transzendentalen Logik ist die transzendente Dialektik. Das Thema der transzendentalen Analytik ist der Verstand. Das Thema der transzendentalen Dialektik ist die Vernunft.

Bevor ich zur Darstellung der *transzendentalen Ästhetik* komme, will ich mit Kant durch seine Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft gehen. Denn alles was wir bisher von Kant gehört haben, war Teil zweier Vorreden, die er den zwei Versionen beziehungsweise Auflagen der Kritik der reinen Vernunft (die erste wurde 1781, die zweite 1787 veröffentlicht) vorangestellt hat. In der Einleitung äußert er sich noch einmal zu seiner Position, die er auf dem Kampfplatze der Metaphysik einnehmen will. Mit anderen Worten: Kant sagt uns in der Einleitung, wie man Rationalismus und Empirismus versöhnen kann:

„Daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnißvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden,

geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und theils von selbst Vorstellungen bewirken, theils unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniß der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? *Der Zeit nach* geht also keine Erkenntniß in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an. Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntniß ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnißvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergiebt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat. Es ist also wenigstens eine der näheren Untersuchung noch benöthigte und nicht auf den ersten Anschein sogleich abzufertigende Frage: ob es ein dergleichen von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniß gebe. Man nennt solche *Erkenntnisse a priori*, und unterscheidet sie von den empirischen, die ihre Quellen *a posteriori*, nämlich in der Erfahrung, haben“ (Kant 2011: 55).

Kant ist zwar seiner Intuition nach Rationalist, weil er sich für Erkenntnisse *a priori* interessiert, das heißt für Erkenntnisse, die jenseits aller Erfahrung liegen. Aber den Empiristen gibt er trotzdem Recht, weil alle Erkenntnis mit der Erfahrung anhebe.

Kants Hauptfrage ist: Wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich?

Was sind synthetische Urteile *a priori*?

„Diese synthetischen Urteile *a priori* betreffen allgemeine und notwendige Urteile, die von der Erfahrung *unabhängig* sind, obwohl sie auf Erfahrung *basieren*. (Analytische Urteile hingegen führen zu genaueren Kenntnissen dessen, was man schon weiß – man legt es bloß systematisch aus; und Urteile *a posteriori* werden immer aufgrund vorausgehender Erfahrungen gebildet). Synthetische Urteile *a priori* stellen also geradezu ein Paradox dar“ (Schülein/Reitze 2005: 86).

Das heißt: Kant geht es bei der Frage nach der Möglichkeit von synthetischen Urteilen *a priori*, um die Begründung der Wissenschaftlichkeit von Metaphysik, es geht ihm um die Kritik (Untersuchung) der Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis und er findet sie in den genannten *A-priori-Strukturen*. Es geht ihm um eine Metaphysik, „die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“ (Kant 2011: 72). „Ein *System* solcher Begriffe“ nennt er „*Transscendental-Philosophie*“ (ebenda).

In der transzendentalen Ästhetik findet nun Kant die reinen Formen der sinnlichen Anschauung, den Raum und die Zeit, die unabhängig vor jeder Erfahrung die Erfahrung strukturieren. Es geht ihm hier um die Bedingungen der Möglichkeit

von sinnlicher Wahrnehmung. Erkenntnis hat nach Kant immer etwas mit Sinnlichkeit zu tun, ohne diese kommt es zu keiner Erkenntnis. Die Sinnlichkeit ist die

„Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen [...]. Vermittelt der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände *gegeben*, und sie allein liefert uns *Anschauungen*; durch den Verstand aber werden sie *gedacht*, und von ihm entspringen Begriffe. Alles Denken aber muß sich, es sei geradezu (*directe*), oder im Umschweife (*indirecte*), vermittelt gewisser Merkmale zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann. Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, ist *Empfindung*. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt *empirisch*. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung“ (ebenda: 79).

Sinnlichkeit heißt, zum Beispiel durch meinen Gesichtssinn von dem Wandregal neben mir affiziert werden zu können. Dieser Gegenstand „Wandregal“ wirkt auf mich ein. Das ist die Anschauung von diesem Gegenstand. Ich sehe dieses weiße Stück aus dem Material Holz. Mein Verstand denkt es, und durch ihn entspringt der Begriff „Wandregal“. Die Wirkung dieses Gegenstandes „Wandregal“ auf meine Sinnlichkeit nennt Kant nun Empfindung. Den Gegenstand meiner Anschauung nennt Kant Erscheinung.

Wie geht Kant vor, um die reinen Formen der sinnlichen Anschauung zu extrahieren?

„In der transscendentalen Ästhetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit *isoliren*, dadurch daß wir alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrig bleibe. Zweitens werden wir von dieser noch alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als eine reine Anschauung und die bloße Form der Erscheinungen übrig bleibe, welches das einzige ist, das die Sinnlichkeit *a priori* liefern kann. Bei dieser Untersuchung wird sich finden, daß es zwei reine Formen sinnlicher Anschauung als Principien der Erkenntniß *a priori* gebe, nämlich Raum und Zeit“ (ebenda: 81).

Im Folgenden argumentiert Kant gegen den Empirismus, dass Raum und Zeit apriorischen Charakter haben, und gegen den Rationalismus, dass Raum und Zeit keine Begriffe des Denkens sind, sondern Anschauungscharakter haben und dass der äußere Sinn der Räumlichkeit dem inneren Sinn der Zeitlichkeit untergeordnet ist, weil alles Räumliche auch zeitlich angeschaut werden müsse, während dies umgekehrt nicht unbedingt der Fall sei (vgl. Ludwig 2008: 65 f.).

Im nächsten Abschnitt der transzendentalen Logik resümiert Kant zunächst, bevor er die transzendente Logik ausbreitet, was er in der transzendentalen

Ästhetik zuvor gezeigt hatte und äußert sich abermals zu seiner Position auf dem Kampfplatze der Metaphysik und betont, dass Denken und Erfahrung ineinander greifen müssen, dass Erkenntnis sowohl den Verstand (Rationalismus) als auch die Sinnlichkeit (Empirismus) brauche:

„Wollen wir die *Receptivität* unseres Gemüths, Vorstellungen zu empfangen, so fern es auf irgend eine Weise afficirt wird, *Sinnlichkeit* nennen: so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die *Spontaneität* des Erkenntnisses der *Verstand*. Unsre Natur bringt es so mit sich, daß die *Anschauung* niemals anders als *sinnlich* sein kann, d.i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen afficirt werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu *denken*, der *Verstand*. Keine dieser Eigenschaften ist der andern vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. [...] Der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntniß entspringen. Deswegen darf man aber doch nicht ihren Antheil vermischen, sondern man hat große Ursache, jedes von dem andern sorgfältig abzusondern und zu unterscheiden. Daher unterscheiden wir die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d.i. Ästhetik, von der Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt, d.i. der Logik“ (Kant 2011: 108).

Kant verlässt nun die Beschäftigung mit der Sinnlichkeit und geht die Frage an, ob es a priori Strukturen im Verstand selbst gibt. Bisher hatte sich Kant nur mit den Bedingungen der Möglichkeit sinnlicher Wahrnehmung beschäftigt und dabei zwei Formen sinnlicher Anschauung gefunden: den Raum und die Zeit. Durch diese „werden alle Empfindungen geordnet und anschließend vom Verstand zu Begriffen geformt“ (Ludwig 2008: 164). Nun geht es Kant um die reinen Verstandesbegriffe. Sie untersucht er in der transzendentalen Analytik, die Teil der transzendentalen Logik ist. Die transzendente Logik im Allgemeinen hat

„mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu thun [...], aber lediglich, sofern sie auf Gegenstände *a priori* bezogen wird und nicht wie die allgemeine Logik auf die empirischen sowohl als reinen Vernunftkenntnisse ohne Unterschied“ (Kant 2011: 112).

In der transzendentalen Analytik findet Kant nun die reinen Verstandesbegriffe: die Kategorien.

Resümieren wir zunächst, was Kant bis jetzt über Erkenntnis gesagt hat. Mit den Worten von Ralf Ludwig:

- „1. Innerhalb der Sinnlichkeit ordnen Raum und Zeit alle Empfindungen. Dies fanden wir in der transzendentalen Ästhetik abgehandelt: *Gegenstände werden uns gegeben*.
2. Der Verstand formt jetzt die geordneten Empfindungen weiter und erhebt sie zu

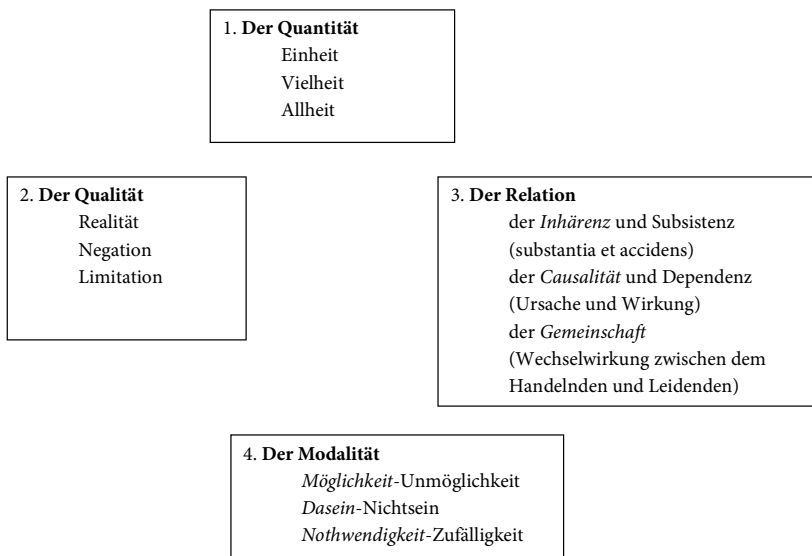


Begriffen, die auf Gegenstände bezogen werden können. Dies fanden wir in der transzendentalen Logik abgehandelt: *Gegenstände werden gedacht*. 3. Jetzt werden die Begriffe vom Verstand zu Urteilen verknüpft“ (2008: 77).

Einzelurteile müssen noch keinen kohärenten Zusammenhang ergeben, daher müssen „Urteile geordnet werden; dies ist Aufgabe des Verstandes, der Urteile zu einer Einheit bündelt. [...]. Diese Tätigkeit des Verstandes erfolgt durch die Denkformen“ (ebenda), um die es Kant in der transzendentalen Analytik geht. Kant sucht nun ein Verzeichnis zu geben, von ursprünglich reinen Begriffen der Synthesis. Was ist die Synthesis?

„Allein die Spontaneität unseres Denkens erfordert es, daß dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden werde, um daraus eine Erkenntniß zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis. Ich verstehe aber unter *Synthesis* der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen. Eine solche Synthesis ist *rein*, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern *a priori* gegeben ist“ (Kant 2011: 127).

Kant findet nun folgende Tafel der Kategorien (vgl. ebenda: 130).



Über dieses Verzeichnis hält Kant fest:

„Dieses ist nun die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand *a priori* in sich enthält, und um deren willen er auch nur ein reiner Verstand ist, indem er durch sie allein etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d. i. ein Object derselben denken kann. Diese Eintheilung ist systematisch aus einem gemeinschaftlichen Princip, nämlich dem Vermögen zu *urtheilen* (welches eben so viel ist, als das Vermögen zu denken) erzeugt und nicht rhapsodistisch aus einer auf gut Glück unternommenen Aufsuchung reiner Begriffe entstanden“ (ebenda: 129).

Mit dieser Tafel der Kategorien ist nun aber die transzendente Analytik noch nicht beendet.

In nächsten Schritt, der transzendentalen Deduktion, geht es nun darum, den Gebrauch der Kategorien als rechtmäßig zu beweisen und die Beziehung von den Erscheinungen und den unverfügbaren Dingen an sich zu klären. Kant hatte bisher verdeutlicht, dass die reinen Verstandesbegriffe (die Kategorien) die Begriffe zu Urteilen verknüpfen. Nun muss er zeigen, wie in Berücksichtigung seiner transzendentalen Wende, nach der wir uns nicht nach den Gegenständen, sondern die Gegenstände sich nach uns richten (das heißt auch, dass es nur Gegenstände gibt, weil es Kategorien gibt), diese Beziehung zwischen Verstand und sinnlicher Wahrnehmung der Erscheinungen funktioniert. Seine Antwort ist, dass der Verstand wie ein Stempel die Kategorien in das Rohmaterial der sinnlichen Wahrnehmung hineinprägt und diese in der Wahrnehmung wiederfindet (vgl. Ludwig 2008: 89). Dies ist Gegenstand der Deduktion, die Kant nun durchführt.

Oben wurde gezeigt, dass die Erkenntnis für Kant nur durch die Verbindung von Mannigfaltigem erfolgen kann und er dies Synthesis nennt. Diese Synthesis stammt nicht vom Objekt, noch stammt sie aus den Sinnen. Die Synthesis muss

„aus dem erkennenden Subjekt stammen, und zwar aus dessen Verstand. Es ist dessen Spontaneität, die alle Synthesis zustande bringt. Nehmen wir nun an, daß diese spontane Verstandeshandlung nicht nur eine, sondern normalerweise mehrere Verbindungen = Erkenntnisse tätigt, muß es doch darüber hinaus noch ein letztes höheres Prinzip geben, das diesen einheitsstiftenden Verbindungen wiederum als eine Einheit zugrundeliegt, die höher einzustufen ist als die Einheit, die wir als Kategorie der Einheit schon kennen. Nach Kant gibt es nun über der Synthesis, die eine Anschauung mit einem Begriff verbindet, noch eine höhere, eine ursprünglichere Synthesis. Da diese die Voraussetzung oder Bedingung der ‚normalen‘ Synthesis ist, und da bei Kant ‚transzendental‘ Bedingung der Möglichkeit heißt, nennt er sie die *transzendente Einheit des Selbstbewußtseins* oder die *transzendente Apperzeption* [...]. Es ist die Möglichkeit des Denkens, die all meine Akte des Bewußtseins begleitet: es ist das immer vorgeschaltete ‚Ich denke‘“ (ebenda: 90).

Das „Ich denke“ ist konstitutiv im Erkenntnisprozess für Kant:

„Das subjektive ‚Ich denke‘, oder genauer: das notwendige subjektive ‚Ich denke‘ ist die objektive Bedingung für das Erkennen von Gegenständen/Objekten. Denn das erkannte Objekt ist nichts anderes als das Produkt der einigenden Tätigkeit des ‚Ich denke‘, das sich der reinen Denkformen, der Kategorien, bedient, ja sogar ihnen noch vorgeschaltet ist. [...]. Somit haben Subjektivität und Objektivität dieselbe Wurzel: das transzendente Selbstbewußtsein“ (ebenda: 93 ff.).

Nun ist die transzendente Analytik aber immer noch nicht beendet. Kant hat nun gezeigt, dass „die Kategorien von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten“ (Kant 2011: 171).

Nun stellt sich jedoch eine weitere Frage:

„Wie sie aber die Erfahrung möglich machen, und welche Grundsätze der Möglichkeit derselben sie in ihrer Anwendung auf Erscheinungen an die Hand geben, wird das folgende Hauptstück an dem transsc. Gebrauche der Urtheilskraft das mehrere lehren“ (ebenda).

Kant führt mit der transzendentalen Urtheilskraft ein neues Erkenntnisvermögen neben Verstand und Vernunft ein und definiert sie folgendermaßen:

„Wenn der Verstand überhaupt als das Vermögen der Regeln erklärt wird, so ist die Urtheilskraft das Vermögen unter Regeln zu *subsumieren*, d. i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (*casus datae legis*) stehe, oder nicht“ (ebenda: 174).

Das heißt, durch den Verstand kann man bestimmte Regeln erlernen, durch die Urtheilskraft kann man die allgemeine Regeln auf konkrete Fälle anwenden wie der Arzt auf eine konkrete Krankheit oder der Richter auf einen bestimmten juristischen Sachverhalt. Der Arzt subsumiert unter eine Regel, die er gelernt hat, der Richter ordnet den juristischen Sachverhalt dem entsprechenden Gesetz oder der entsprechenden Verordnung zu (vgl. dazu ebenda: 175 f.).

Wozu ist die transzendente Urtheilskraft da?

„Die transzendente Urtheilskraft soll die Bedingungen angeben, unter denen die Kategorien auf sinnliche Anschauungen angewendet werden können. Anders: es soll die Frage beantwortet werden, woher der Verstand weiß, welche der zwölf Kategorien er anwenden soll, um das Rohmaterial der ungeordneten Sinneseindrücke zu ordnen“ (Ludwig 2008: 101 f.).

Im Zusammenhang mit der transzendentalen Urtheilskraft ist das von Bedeutung, was Kant den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe nennt. Er handelt „von der

sinnlichen Bedingung [...], unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können“ (Kant 2011: 177). Mit dem Schematismus will Kant erklären, wie die sinnliche Wahrnehmung und das Denken des Verstandes verbunden sind, wie also konkrete Urteile zustande kommen können, die in einem kohärenten Zusammenhang stehen und das Mannigfaltige verbinden:

„In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muß die Vorstellung des ersteren mit der letztem *gleichartig* sein, d. i. der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumirenden Gegenstande vorgestellt wird, denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Gegenstand sei *unter* einem Begriffe enthalten. So hat der empirische Begriff eines *Tellers* mit dem reinen geometrischen eines *Cirkel* Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem ersteren gedacht wird, sich im letzteren anschauen läßt. Nun sind aber reine Verstandesbegriffe in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz *ungleichartig* und könnten niemals in irgend einer Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun die *Subsumtion* der letzteren unter die erste, mithin die *Anwendung* der Kategorie auf Erscheinungen möglich, da doch niemand sagen wird: diese, z. B. die Causalität, könne auch durch Sinne angeschauet werden und sei in der Erscheinung enthalten? Diese so natürliche und erhebliche Frage ist nun eigentlich die Ursache, welche eine transscendentale Doctrin der Urtheilskraft notwendig macht, um nämlich die Möglichkeit zu zeigen, wie *reine Verstandesbegriffe* auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können. In allen anderen Wissenschaften, wo die Begriffe, durch die der Gegenstand allgemein gedacht wird, von denen, die diesen *in concreto* vorstellen, wie er gegeben wird, nicht so unterschieden und heterogen sind, ist es unnöthig, wegen der Anwendung des ersteren auf den letzten besondere Erörterung zu geben. Nun ist klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch *intellectuell*, andererseits *sinnlich* sein. Eine solche ist das *transscendentale Schema*“ (ebenda: 177 f.).

Das Schema ist ein wichtiger Teil in der Erkenntnistheorie Kants. Denn die Kategorien sind für sich genommen „nur bloße Denkfunktionen des Verstandes [...], um Begriffe zu produzieren“ (Ludwig 2008: 104). Jene Begriffe sind nun

„aber nur mögliche Begriffe. Wenn aber Wirklichkeit erfaßt werden soll, darf der Verstand nicht wahllos in phantastischen Begriffen herumstreunen, sondern er muß den richtigen Begriff treffen. Zu diesem Zweck gehören die Kategorien schematisiert“ (ebenda).

Nun steht jedoch noch die Frage aus, „wie transzendente Schemata als reine Begriffe zugleich auch sinnlich sein können“ (ebenda: 105). Kant fragt also nach einem Mechanismus, der zwischen Sinnlichkeit und Verstand vermittelt, und er

findet ihn in der „Zeit“, und daher vermeint er, dass Zeit dem Schema zugrunde liegt (vgl. ebenda). Kant schreibt:

„Die Schemate sind daher nichts als *Zeitbestimmungen a priori* nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien auf die *Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung*, endlich den *Zeitbegriff* in Ansehung aller möglichen Gegenstände. Hieraus erhellt nun, daß der Schematismus des Verstandes durch die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft auf nichts anders, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem inneren Sinne und so indirect auf die Einheit der Apperception als Function, welche dem innern Sinn (einer Receptivität) correspondirt, hinauslaufe. Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objecte, mithin *Bedeutung* zu verschaffen, und die Kategorien sind daher am Ende von keinem andern als einem möglichen empirischen Gebrauche, indem sie bloß dazu dienen, durch Gründe einer *a priori* nothwendigen Einheit (wegen der nothwendigen Vereinigung alles Bewußtseins in einer ursprünglichen Apperception) Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen“ (Kant 2011: 183).

Nun kann Kant auch zu dem Ergebnis kommen, dass synthetische Urtheile *a priori* möglich sind:

„Das oberste Principium aller synthetischen Urtheile ist also: ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung. Auf solche Weise sind synthetische Urtheile *a priori* möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anschauung *a priori*, die Synthesis der Einbildungskraft und die nothwendige Einheit derselben in einer transscendentalen Apperception, auf ein mögliches Erfahrungserkenntniß überhaupt beziehen und sagen: die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung* und haben darum objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheile *a priori*“ (ebenda: 191 f.).

Kant hat nun seine erkenntnistheoretische Position zwar noch nicht beendet, aber doch im Wesentlichen dargelegt. Bevor wir noch einen kurzen Blick auf die transzendente Dialektik werfen wollen, ist es angebracht, ein kurzes Resümee über Kants Ansatz zu vollziehen. Kant hat nun *A-priori-Strukturen* sowohl der sinnlichen Wahrnehmung als auch des Verstandes herausgearbeitet. Das macht ihn zum Rationalisten, obgleich er dem Empirismus Recht gibt, dass alle Erkenntnis in der Erfahrung anhebe. Die Sinnlichkeit ist bei der Erkenntnis nicht hintergebar, im Gegensatz zu Descartes, der nur aus dem Verstand klare und deutliche Evidenz schöpfen wollte. Gegen den Skeptiker Hume, für den keine Erkenntnis sicher sein konnte, kann Kant nun sagen, dass

„alle Gegenstände unserer Erfahrung in Raum und Zeit erscheinen und in einem Kausalverhältnis zueinander geordnet sind. Kurz: Die *a priori* Formen der Erfahrung ermöglichen nach Kant erst die Wissenschaften der Geometrie, der Mathematik und der theoretischen Physik“ (Ruffing 2007: 176).

Das bedeutet aber nun auch, dass Kant die Metaphysik auf feste Stelzen gesetzt hat, sie wissenschaftlich begründet hat und mit ihr die durch bloßes Herumtappen gefundene Methodik der Naturwissenschaft nun begründen kann, da für „jede Naturerkenntnis [...] *a priori* [gelte], dass sich das betreffende Objekt in Raum und Zeit und einen bestimmten Kausalzusammenhang einfügen müsse“ (ebenda).

Kants Transzendentalphilosophie steht der klassischen Metaphysik entgegen, da er zwischen einer Erscheinungswelt (Phänomenon) und der Welt der Dinge an sich (Noumenon) scharf trennt. Das *Ding an sich* müsse zwar *gedacht* werden, aber *erkannt* werden kann es Kant zufolge nicht. Der Verstand findet also seine Grenze an der Grenze der Erfahrung oder mit anderen Worten: Der Verstand kann nur das erkennen, was auch anschaubar ist, also nur die Erscheinungen in der Welt. Darüber hinaus kann er nicht gehen. In diesem Sinne fasst Kant die Ergebnisse der transzendentalen Analytik in folgenden Worten zusammen:

„Die transscendentale Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat: daß der Verstand *a priori* niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu anticipiren, und da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, daß er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne. Seine Grundsätze sind bloß Principien der Exposition der Erscheinungen, und der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse *a priori* in einer systematischen Doctrin zu geben (z. E. den Grundsatz der Causalität), muß dem bescheidenen einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen. Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen. Ist die Art dieser Anschauung auf keinerlei Weise gegeben, so ist der Gegenstand bloß transscendental, und der Verstandesbegriff hat keinen andern als transscendentalen Gebrauch, nämlich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt. Durch eine reine Kategorie nun, in welcher von aller Bedingung der sinnlichen Anschauung als der einzigen, die uns möglich ist, abstrahirt wird, wird also kein Object bestimmt, sondern nur das Denken eines Objects überhaupt nach verschiedenen *modis* ausgedrückt. Nun gehört zum Gebrauche eines Begriffs noch eine Function der Urtheilskraft, worauf ein Gegenstand unter ihm subsumirt wird, mithin die wenigstens formale Bedingung, unter der etwas in der Anschauung gegeben werden kann“ (Kant 2011: 264).

In der transzendentalen Dialektik setzt sich Kant mit der früheren Metaphysik auseinander, das heißt mit der Überzeugung, dass es ein Sein des Seienden gäbe, welches man, so wie es an sich ist, auch wahrhaft erkennen könne. Da Kant bereits

deutlich gemacht hat, dass es keine Erkenntnis der Dinge an sich geben kann, heißt das auch, dass die Vernunft notwendig in Widersprüche kommen muss, wenn sie sich über die Empirie erhebt und zu den (transzendenten) Ideen aufsteigt. Alles, was in der klassischen Metaphysik als wahrhaft erkennbar galt, die Ideen bei Platon, Gott, etc., hält Kant für nicht mehr erkennbar, weil keine Transzendenz zu beweisen sei. Kant folgt der Entwicklung der Neuzeit zur Immanenz. Für Kant ist dieses ehemals eigentlich Seiende nun Schein, und dies ist Thema der Vernunft. Die Vernunft handelt er in der transzendentalen Dialektik ab. Wie definiert er die Vernunft?

„Wir erklärten im erstern Theile unserer transscendentalen Logik den Verstand durch das Vermögen der Regeln; hier unterscheiden wir die Vernunft von demselben dadurch, daß wir sie das *Vermögen der Principien* nennen wollen“ (ebenda: 299).

Die Vernunft ist die Ordnungsressource, welche die Aufgabe hat, die Mannigfaltigkeit der Operatoren des Verstandes zu ordnen, das heißt die Einheit des Denkens des Verstandes zu erbringen, so wie der Verstand Ordnung in die Mannigfaltigkeit der Anschauung durch die Begriffe bringt:

„In der That ist Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Principien eine Forderung der Vernunft, um den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang zu bringen, so wie der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe und dadurch jene in Verknüpfung bringt“ (ebenda: 304).

Dazu steigt die Vernunft zum Absoluten auf, welches sich der sinnlichen Wahrnehmung und dem Verstand entzieht. Dieses Absolute könne aber nicht erkannt werden, weil man bei der Erkenntnis die Sinnlichkeit nicht hintergehen könne. Dieses Absolute (Bedingungslose) müsse jedoch gedacht werden. Die Vernunft könne es aber nicht schaffen, dieses Absolute zu erkennen. Sie verzettele sich in Fehlschlüsse. Die schließende Vernunft würde sich verhadern, wenn sie das Empirische übersteige und nach einem Wesen des Seienden suche. Kant will durch seine Transzendentalphilosophie deutlich machen, dass die bisherige Metaphysik falsch lag, wenn sie glaubte dieses Bedingungslose, welches allem die Kohärenz verleiht, wahrhaft erkennen zu können. So ein Absolutes, Umgreifendes, welches eine höchste Einheit des Denkens schaffe, könne nicht erkannt werden. Aber es müsse gedacht werden. Gewissermaßen könne man daher zum Beispiel auf die Idee „Gott“ nicht verzichten, obwohl man die Existenz Gottes nicht beweisen könne.

Metaphysik als Transzendenzwissenschaft ist damit widerlegt. Die Geltung der Wissenschaft erstreckt sich nur auf die Welt der Erscheinungen. Die Naturwissenschaft beschäftigt sich mit dem, was faktisch ist, aber was sein soll, dafür

kann man keine wahrhafte Seiendheit heranziehen, um es zu legitimieren. Aus einem Sein kann kein Sollen abgeleitet werden. Die Ethik bedarf also auch einer neuen Wende. Die praktische Vernunft muss sich anders herleiten, etwas anderes sein, als die reine Vernunft. Zu dieser praktischen Philosophie legt Kant jedoch schon in der Kritik der reinen Vernunft einen wichtigen Grundstein. Kant ist Perspektiven-Dualist. Er hält Determination, das heißt Ordnung der Natur nach einem Kausalverhältnis, mit Freiheit für vereinbar. Kant hatte Antinomien in der transzendentalen Dialektik untersucht. In der dritten Antinomie ging es um die Frage, ob alles in der Welt nach den Gesetzen der Natur funktioniert oder eine Freiheit neben diesen herbestehen kann, also ob man von sich aus durch seine Spontaneität eine Handlung anfangen kann. Kant geht es darum, zu zeigen, dass Moralität aus freiem Willen möglich ist. Es geht darum zu zeigen, dass Entscheidungen aus Freiheit, etwa sein Leben zu riskieren, um einen Anderen zu retten, keine Naturgesetzlichkeit ist – aber mit der Kausalität in der Natur vereinbar ist. Das nennt Kant transzendente Idee der Freiheit.

Was ist eine transzendente Freiheit also?

„Eine als *transzendental* bezeichnete Freiheit ist noch nicht die in einzelnen Willensakten konkret werdende praktische Freiheit des Handelnden, sondern das grundsätzlich zu unterstellende Vermögen, das als die Voraussetzung aller einzelnen Handlungen – die eben dadurch Handlungen aus Freiheit sind – gedacht werden muss. Diese Freiheit ist die *Bedingung der Möglichkeit* eines absoluten Anfangs, als der jeder selbsttätige Akt gedacht werden muss“ (Recki 2009: 55).

Neben der Kausalität in der Natur gibt es noch eine Kausalität durch Freiheit. Es geht hier um die Denkmöglichkeit von Freiheit und die gleichsame Annahme eines kausal strukturierten Naturgeschehens. Birgit Recki fasst diese kompatibilistische Position mit folgenden Worten zusammen:

„Wir sind im Kausalnexus der Naturerscheinungen determiniert wie jedes andere Ding in der Welt; als vernünftige Wesen erheben wir zugleich den Anspruch, Subjekte einer absoluten Spontaneität der Handlung zu sein. Nach Kant sind beide Positionen berechtigt. Außer der Kausalität der Naturursachen darf eine Kausalität durch Freiheit angenommen werden. [...] Als Zeitgenosse des beispiellosen Siegeszuges der mathematischen Naturwissenschaften geht Kant von dem Bewusstsein aus, dass Freiheit in einer physikalischen Weltkonzeption keinen Ort hat – wir deshalb jedoch nicht aufhören, im Bewusstsein der Freiheit zu handeln. Freiheit hat ihren Ort in einem vernünftigen Selbstverständnis. Sie ist eine Vernunftidee: ein Leitbegriff unserer Orientierung im Denken wie im Handeln“ (ebenda: 51 f.).

Empirisch lasse sich Freiheit also zwar nicht nachweisen, so Kant, aber dadurch könne es sie trotzdem geben. Die Möglichkeit eine Reihe von vorn anzufangen, ist



gegeben. Möglich ist es, dass ich jemanden in lebensbedrohlicher Situation rette und dies aus eigener Entscheidung tue. Im Gegensatz zur Natur, in der ein Kausalverhältnis herrscht, in das der Mensch eingebunden ist, hat der Mensch einen *freien Willen*. Man nennt Kants *perspektiven-dualistische* Position *Kompatibilismus*, weil er annimmt, dass Naturkausalität und Kausalität durch Freiheit vereinbar (kompatibel) sind.

Der Mensch hat nach Kant also das Vermögen aus Spontaneität, aus eigenem Willen, Handlungen auszuführen, die er sich selbst gesetzt hat:

„Die Lebensrettung des Ertrinkenden kommt natürlich in der Natur vor, *aber nicht die Notwendigkeit: Du sollst Leben retten!* Daß ein solches Sollen der Natur nicht widerstreitet, versteht sich von selbst. Kant nennt das Vermögen des Menschen, aus eigener Spontaneität und Willensfreiheit dieses Sollen umzusetzen, den ‚intelligiblen Charakter‘ des Menschen“ (Ludwig 2008: 140).

Der Mensch ist also mehr als das, was wie der Stein und der Baum in der Welt erscheinen. Er ist mehr als Erscheinung. Er kann von sich aus eine Reihe von vorn anfangen, er kann von sich aus, aus Freiheit, Entscheidungen treffen, die nicht der Kausalität der Natur unterliegen. Der Mensch gehört einerseits zu einer intelligiblen Welt, wodurch er spontan eine Reihe von vorn anfangen kann und andererseits ist der Mensch der Kausalität der Natur unterworfen:

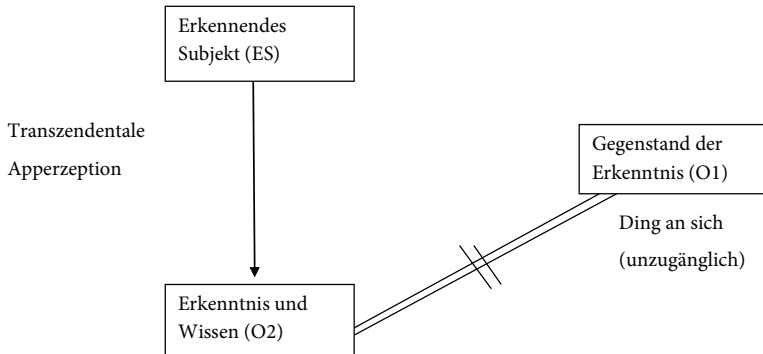
„Der Mensch ist als Vernunftwesen aber mehr als jedes x-beliebige Ding, das uns als Erscheinung gegeben ist; er ist sich selbst aus der Perspektive seiner eigenen Vernunft immer auch ein Ding an sich. In dieser Vernunftperspektive gründet die Möglichkeit des Menschen, sich in seinen Handlungen als ein spontanes, aus sich heraus tätiges Wesen vorzustellen. In ihm selbst ist die ‚Causalität durch Freiheit‘ wirksam“ (Recki 2009: 56).

Der Mensch ist sich bewusst, dass er gleichsam Teil beider Welten ist. Dieser Perspektiven-Dualismus steht bei Kant jedoch in Zusammenhang seiner Metaphysik, die in die Dinge an sich und die Erscheinungswelt trennt. Die Idee der Freiheit ist für Kant eine kosmologische Idee, ein Unbedingtes, welches die Erscheinungswelt und damit die Welt des Erkennbaren überschreitet. Freiheit herrscht in der Welt der Dinge an sich, aber dadurch, dass der Mensch auch Ding an sich ist, ist er auch Teil dieser Welt, obgleich er nur erkennen kann, was auch anschaulich ist.

Man könne also aus eigenem Willen ein Gesolltes umsetzen. Aber was kann aus guten Gründen gewollt werden? Was soll ich tun? Welche Handlungen muss ich in einer jeweiligen Situation ausführen? Wie bestimme ich meine Handlung? Soll sie einem Prinzip folgen? Diese Fragen behandelt Kant in seiner praktischen Philosophie.

Bevor ich nun zu Kants praktischer Philosophie komme, will ich seine Erkenntnistheorie schematisieren und Kants gedankliche Revolution noch einmal zusammenfassen.

Kants Erkenntnistheorie schematisiert nach Schüle/Reitze (2005: 92) (leicht abgewandelt):



Was hat Kant mit seiner transzendentalen Wende verändert?<sup>23</sup>

- 23 Nun könnte man mit gewisser Berechtigung behaupten, dass mit Kant die Logizität des Wirklichen, also die These, dass Sein und Denken *dasselbe* sind, aufgegeben wurde, weil Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* zeigte, „daß aus dem Denken niemals Sein bewiesen werden kann, daß wir beispielsweise Gott oder die Seele zwar denken, aber nichts über ihre Existenz aussagen können, da wir keine Erfahrung von ihnen haben“ (Tömmel 2013: 35). Nun hat Kant die Metaphysik der Substanz verabschiedet – Hegel hingegen wird sie zurückholen und in einem letzten Versuch mit der Subjektphilosophie zu vereinen versuchen –, und in diesem Sinne hat er sich auch von Parmenides These von der Selbigkeit von Sein und Denken verabschiedet. Aber wie Johann Mader nachweist, ist die Metaphysik der Subjektivität, die auch Kant vollzieht, nur eine andere Form die These des Parmenides zu denken: „Wenn die Gültigkeit, die Wahrheit einer Aussage nicht mehr auf einer ontologischen Korrespondenz von Denken und Sein basiert werden kann, dann muß zunächst versucht werden, sie in einer allen Individuen als Subjekten der Erkenntnis gleichen Subjektivität zu gründen“ (Mader 2005: 150 und siehe oben). Bei Kant können wir überdies sehen, dass dieser weder als Idealist noch als Realist bezeichnet werden kann, weil er annimmt, dass die Dinge an sich als Bedingung der Möglichkeit einer Wirklichkeit, die dem Menschen als erkennendes Subjekt erfassbar ist, mitgedacht werden muss, die Dinge an sich aber in ihrem Wesen nicht erkennbar sind. In Fragen der Abhängigkeit der Wirklichkeit von unserem Denken, kann man

Karl Popper schreibt über Kants transzendente Wende:

„Es war Kants Idee, durch eine ähnliche Wendung [wie des Kopernikus, d. V.] das Problem des Wahrheitsgrundes der Naturwissenschaft zu lösen – das Problem nämlich, wie denn eine exakte Naturwissenschaft von der Art der Newtonschen Physik möglich sei und jemals hatte aufgefunden werden können. Wir müssen, sagt Kant, den Gedanken aufgeben, daß wir passive Zuschauer sind, die warten, bis die Natur ihnen ihre Gesetzmäßigkeiten aufdrängt. An dessen Stelle müssen wir den Gedanken setzen, daß, indem wir unsere Sinnesempfindungen assimilieren, wir, die Zuschauer, ihnen die Ordnung und die Gesetze unseres Verstandes aufzwingen. Unser Kosmos trägt den Stempel unseres Geistes. Dieser Hinweis Kants auf die aktive Rolle des Beobachters, des Forschers und des Theoretikers, hat einen unauslöschlichen Eindruck gemacht – nicht nur auf die Philosophie, sondern auch auf die Physik und die Kosmologie. [...]. Der Forscher muß die Natur ins Kreuzverhör nehmen, um sie im Lichte seiner Zweifel zu sehen, seiner Vermutungen, Ideen und Inspirationen und, vor allem, seiner Probleme. [...]. Wir sind es, die unser Wissen von der Welt erschaffen. Wir sind es, die die Welt aktiv erforschen; und die Forschung ist eine schöpferische Kunst“ (Popper 2003: XXVI f.).

Kant hat deutlich gemacht, dass wir Menschen die Welt ordnen, dass wir aktiv sein müssen, wenn wir etwas wissen wollen. Kant war ein Aufklärer, jemand der ermuntern wollte, sich mit der Welt zu befassen:

*„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung“* (Kant 2008c: 25).

---

Kants Position als schwachen Realismus kennzeichnen (siehe dazu oben). In Fragen der Erkennbarkeit der Dinge an sich, ist er Idealist. Dies bedeutet, dass wir hinsichtlich des Realismus eine Unterscheidung zwischen ontologischem und erkenntnistheoretischem Realismus machen müssen. Im Gegensatz zum ontologischen Realismus gibt es einen erkenntnistheoretischen Realismus, bei dem es um die Frage geht, ob die Außenwelt, die Dinge an sich, auch wirklich erkennbar sind – so wie sie an sich sind. Wer als ontologischer Realist die Existenz einer denkunabhängigen Wirklichkeit behauptet, steht also meist vor der Frage, ob diese dann überhaupt erkennbar ist. Der erkenntnistheoretische Realist bejaht diese Möglichkeit. Der erkenntnistheoretische Idealist negiert dies. Der erkenntnistheoretische Realismus setzt den ontologischen Realismus voraus. In der Frage der Erkennbarkeit der Dinge an sich, sind Antike und Neuzeit aber mehrheitlich unterschiedlicher Auffassung – aber vor allem Hegel steht außerhalb dieses Unterschieds.

Dieser emanzipatorische Gedanke findet sich nun vor allem in seiner praktischen Philosophie (Ethik), bei der es ihm nicht minder um eine kopernikanische Wende geht.

### 2.8.2 Die Kritik der praktischen Vernunft

Seine Moralphilosophie legt Kant vorrangig in zwei Werken dar. Erstens in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1974a) und zweitens in der „Kritik der praktischen Vernunft“ (1974b). Ich will mich vor allem an die „Grundlegung“ halten, da meines Erachtens die Kritik der praktischen Vernunft sprachlich nicht so klar und auch nicht so beispielreich ist wie die Grundlegung.

Kant verfolgt in seiner Moralphilosophie ebenfalls eine Revolution:

„Denn Kant macht den Menschen zum Gesetzgeber der Moral in genau derselben Weise, in der er ihn zum Gesetzgeber der Natur machte; und er gibt durch diese Wendung dem Menschen die gleiche zentrale Position in der moralischen Welt wie früher in der physischen Welt. Kant vermenschlicht die Ethik, wie er die Kosmologie vermenschlicht“ (Popper 2003: XXVIII).

Kant wendet sich gegen die Glückseligkeitslehren der Antike. In der klassischen Antike war das Ziel ethischer Überlegungen die *eudaimonia*. Dieses griechische Wort kann man mit „Glückseligkeit“ oder auch mit dem „guten Leben“ übersetzen. Ursula Wolf macht deutlich, worum es bei diesen Eudaimoniakonzeptionen ging:

„Jedes Handeln und Bewirken, jede Art praktischer Betätigung strebt, wie Aristoteles zu Beginn der *Nikomachischen Ethik* sagt, nach einem Gut. Fragt man, warum jemand etwas erstrebt, so lautet der Grund häufig, es sei das Mittel zu einem weiter gehenden Ziel. Soll das Streben auf diese Weise nicht ins Unendliche laufen, dann muß es, argumentiert Aristoteles, einen Endpunkt des Wünschens geben, ein höchstes Gut oder Ziel, das alles einzelne Streben umfaßt. Alle Menschen, so Aristoteles weiter, sind sich in der Benennung dieses Gutes einig, es ist die *Eudaimonia*, das Glück oder gute Leben; nicht einig aber sind sie sich, worin dieses besteht. Wenn die *Eudaimonia* das ist, was wir als Menschen letztlich wollen, aber ihr Inhalt strittig ist, dann fehlt uns offenbar ein sicheres praktisches Wissen. Bereits Platon hatte sich bemüht, ein solches Wissen zu etablieren, und dabei die Meinung vertreten, es sei die Aufgabe der Philosophie, nach dem Guten zu suchen. Nicht nur in dem Sinn, daß dies das *Motiv* zum Philosophieren bildet – in der Tat würde man bis heute annehmen, daß die Frage nach dem guten Leben oder nach dem Lebenssinn das ist, was Menschen zum Philosophieren veranlaßt. Vielmehr soll die Problematik des guten Lebens gerade *Thema* oder *Gegenstand* der Philosophie sein. Dazu scheint auch die gängige Vorstellung zu passen, wonach Philosophie eine Art Selbstreflexion des menschlichen Lebens ist“ (Wolf 1999: 11).

Kant hat nun gerade mit dieser Vorstellung gebrochen. Kant schließt die Frage nach dem guten Leben aus der Philosophie aus, will sich aber dennoch mit der Frage nach der Moral beschäftigen und dafür eine strenge Philosophie anbieten, die die Moral aus reiner praktischer Vernunft zu begründen behauptet, welche von empirisch variierenden Lebensumständen unabhängig ist (vgl. ebenda: 13). Moral dürfe nicht mit bestimmten Zielen verbunden werden, weiterhin könne sich kein Mensch über sein Menschsein erheben und behaupten er wisse, was wahrhaft glücklich mache. Auch Theorien der englischen Philosophen seiner Zeit, die von ethischen Gefühlen wie Mitleid und Sympathie sprachen und diesen Moralrelevanz zuschrieben, lehnt Kant ab. Auch religiöse Motive, wie Formulierungen wie „Du sollst nicht stehlen“ lehnt Kant aufgrund dessen heteronomischen Geboten ab. Die moralischen Gebote müssen vielmehr autonom, von sich selbst gegeben sein, damit sie als moralisch gelten können. Kant entwickelt eine Pflichtethik, bei der es nur auf die Gesinnung des Menschen ankommt, welche Handlung geboten ist und nicht etwa wie die Utilitaristen später behaupten werden, dass man auf die besten Folgen beziehungsweise den größten Nutzen für alle Handlungsbetroffenen bei den moralischen Urteilen achten solle. Dieser konsequenzialistische Fokus der Utilitaristen liegt der kantischen Pflichtethik fern.

Zentraler Bezugspunkt in Kants Ethik ist der gute Wille. In der „Grundlegung“ schreibt Kant über den guten Willen:

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*. Verstand, Witz, Urteilskraft, und wie die *Talente* des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des *Temperaments*, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum *Charakter* heißt, nicht gut ist. Mit den *Glücksgaben* ist es eben so bewandt. Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit, und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande, unter dem Namen der *Glückseligkeit*, machen Mut und hiedurch öfters auch Übermut, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß derselben aufs Gemüt, und hiemit auch das ganze Prinzip zu handeln, berichtige und allgemein-zweckmäßig mache; ohne zu erwähnen, daß ein vernünftiger unparteiischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens zieret, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unerläßliche Bedingung selbst der Würdigkeit, glücklich zu sein, auszumachen scheint. [...]. Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zwecks, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja, wenn man will, der Summe aller Neigungen, nur immer zu Stande gebracht werden könnte. Wenn gleich

durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur, es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlete, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille (freilich nicht etwa ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat“ (Kant 1974a: 18f).

Kant bricht hier mit den Glückseligkeitslehren der klassischen Antike, dass der Wille auf ein höchstes Gut (die eudaimonia) ausgerichtet sein solle (etwa Aristoteles 2008). Für Kant ist der gute Wille ganz für sich gut. Er würde selbst, wenn er keinen Nutzen erbringen würde, dennoch glänzen wie ein Juwel. Aber wann ist der gute Wille nun gut? Kant gibt seine Antwort nur ein paar Seiten weiter in der „Grundlegung“. Danach ist der gute Wille gut, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht. Im Folgenden erläutert Kant daher nicht nur, dass der gute Wille mit der Pflicht verbunden ist aus Pflicht zu handeln, sondern grenzt den Begriff *aus Pflicht* von einem Begriff *pflichtgemäß* ab:

„Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er *schon* dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnet und nicht so wohl gelehret als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf, diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Werts unserer Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles übrigen ausmacht, zu entwickeln: wollen wir den Begriff der *Pflicht* vor uns nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt, daß sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Absteckung heben und desto heller hervorscheinen lassen. Ich übergehe hier alle Handlungen, die schon als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener Absicht nützlich sein mögen; denn bei denen ist gar nicht einmal die Frage, ob sie *aus Pflicht* geschehen sein mögen, da sie dieser sogar widerstreiten. Ich setze auch die Handlungen bei Seite, die wirklich pflichtmäßig sind, zu denen aber Menschen unmittelbar *keine Neigung* haben, sie aber dennoch ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden. Denn da läßt sich leicht unterscheiden, ob die pflichtmäßige Handlung *aus Pflicht* oder aus selbstsüchtiger Absicht geschehen sei. Weit schwerer ist dieser Unterschied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäßig ist und das Subjekt noch überdem *unmittelbare* Neigung zu ihr hat. Z.B. es ist allerdings pflichtmäßig, daß der Krämer seinen unerfahrenen Käufer nicht überteuere, und, wo viel Verkehr ist, tut dieses auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann, so daß ein Kind eben so gut bei ihm kauft, als jeder anderer. Man wird also *ehrlich* bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vorteil erforderte es; daß er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem andern im Preise den Vorzug zu geben, läßt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung weder

aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sondern bloß in eigennütziger Absicht geschehen“ (ebenda: 22 f.).

Im Folgenden illustriert Kant den Unterschied mit weiteren Beispielen:

„Dagegen, sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängstliche Sorgfalt, die der größte Teil der Menschen dafür trägt, doch keinen innern Wert, und die Maxime derselben keinen moralischen Gehalt. Sie bewahren ihr Leben zwar *pflichtmäßig*, aber nicht *aus Pflicht*. Dagegen, wenn Widerwärtigkeiten und hoffnungsloser Gram den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben; wenn der Unglückliche, stark an Seele, über sein Schicksal mehr entrüstet, als kleinmütig oder niedergeschlagen, den Tod wünscht, und sein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung, oder Furcht, sondern aus Pflicht: alsdenn hat seine Maxime einen moralischen Gehalt. Wohltätig sein, wo man kann, ist Pflicht, und überdem gibt es manche so teilnehmend gestimmte Seelen, daß sie, auch ohne einen andern Bewegungsgrund der Eitelkeit, oder des Eigennutzes, ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der Zufriedenheit anderer, so fern sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, daß in solchem Falle dergleichen Handlung, so *pflichtmäßig*, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wert habe, sondern mit andern Neigungen zu gleichen Paaren gehe, z. E. der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicherweise auf das trifft, was in der Tat gemeinnützig und *pflichtmäßig*, mithin ehrenwert ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern *aus Pflicht* zu tun“ (ebenda: 23 f.).

Es ist allein die Gesinnung, allein das Prinzip des Wollens, dass die Handlung gut machen kann:

„eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert *nicht in der Absicht*, welche dadurch erreicht werden soll, *sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird*, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem *Prinzip des Wollens*, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist. Daß die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Wert erteilen können, ist aus dem Vorigen klar. Worin kann also dieser Wert liegen, als *im Prinzip des Willens*, unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können; denn der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege, und, da er doch irgend wodurch muß bestimmt werden, so wird er durch das formelle Prinzip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Prinzip entzogen worden“ (ebenda: 26).

Kant geht es hier um die Form wie Handlungen zu Stande kommen:

„Wenn die Inhalte für unsere sittlichen Handlungen nicht ausschlaggebend sind, wir also nicht allein aus Neigung handeln sollen, sofern wir sittlich gut handeln wollen, was bleibt dann anderes, als dass im sittlichen Handeln *etwas getan werden muss*. Und eben dies nennt man *Handeln aus Pflicht*. Der sittliche *Gehalt* wird also durch die sittliche *Form* ersetzt: etwas ist gut, weil es aus Pflicht getan wird, das heisst als etwas, das *unbedingt* getan werden soll“ (Wuchterl 1998: 138).

Der moralische Wert einer Handlung, die ich durchführe, liegt somit allein in der Maxime meines Handelns (vgl. Ludwig 2007: 50). Was ist eine Maxime? Kant definiert sie einmal als „das subjektive Prinzip des Wollens“ (Kant 1974a: 27, Anm.) und einmal als „das subjektive Prinzip zu handeln“ (ebenda: 51, Anm.). Diese Maxime, nach der das Wollen an sich gut ist, muss noch bestimmt werden, aber Kant sagt uns nun schon, dass das Wollen sich nach einer Maxime zu richten habe, die sich intersubjektiv bewähren muss, also vorher auf ihre Verallgemeinerbarkeit geprüft werden muss, wenn sie beansprucht verallgemeinerbar zu sein.

Das Wollen müsse auf ein praktisches Gesetz achten – Kant sagt auch Sittengesetz oder moralisches Gesetz –, nur dann sei das Wollen auch an sich gut. Entgegen dem subjektiven Prinzip der Maxime ist das objektive Prinzip „dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehungsvermögen hätte“ (ebenda: 27, Anm.). Die Pflicht müsse sich auch an diesem moralischen Gesetz orientieren: „*Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz*“ (ebenda: 26). Dieses moralische Gesetz ist „in der Tat ein Gesetz der Kausalität durch Freiheit“ (Kant 1974b: 162), beziehungsweise die Realität der Idee der Freiheit legt sich durch das moralische Gesetz dar. Das moralische Gesetz herrscht also in der Welt der Dinge an sich, in der intelligiblen Welt, wonach sich der Mensch richten könne, weil er sich aus Vernunft selbstbestimmt moralische Gesetze geben könne. Die Freiheit liegt somit in der Selbstbestimmung. Der Mensch sei in der Lage, sich auch nach diesem moralischen Gesetz zu richten, weil er Teil dieser intelligiblen Welt ist. Der freie Wille „ist bei Kant der schon am praktischen Gesetz ausgerichtete oder der noch auszurichtende Wille“, er bedeutet nicht „je nach Laune tun und lassen zu können, was man will“ (Ludwig 2007: 62). Der Mensch sei aber nicht automatisch, nur weil er Teil dieser intelligiblen Welt sei, in der das moralische Gesetz herrsche, vernünftig in seinen Handlungen, er kann „subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen“ sein (Kant 1974a: 41), die ihn von der Handlung aus Vernunft abhalten:



„Aus diesem Grunde muß der Wille durch Gründe der Vernunft gezwungen werden, da er nicht notwendigerweise der Vernunft gehorcht. Kant nennt dies Nötigung. Genötigt jedoch wird durch ein Gebot, und die ‚Formel‘ des Gebotes ist der Imperativ“ (Ludwig 2007: 62).

Kant unterscheidet Imperative noch einmal in *hypothetische* und *kategorische* Imperative:

„Alle *Imperativen* nun gebieten entweder *hypothetisch*, oder *kategorisch*. Jene stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel, zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen, vor. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objektiv-notwendig vorstellte. Weil jedes praktische Gesetz eine mögliche Handlung als gut und darum, für ein durch Vernunft praktisch bestimmbares Subjekt, als notwendig vorstellt, so sind alle imperativen Formeln der Bestimmung der Handlung, die nach dem Prinzip eines in irgend einer *Art* guten Willens notwendig ist. Wenn nun die Handlung bloß *wozu anderes*, als Mittel, gut sein würde, so ist der Imperativ *hypothetisch*; wird sie als an sich gut vorgestellt, mithin als notwendig in einem an sich der Vernunft gemäßen Willen, als Prinzip desselben, so ist er *kategorisch*“ (Kant 1974a: 43).

Ein *hypothetischer Imperativ* „sagt also nur, daß die Handlung zu irgend einer *möglichen* oder *wirklichen* Absicht gut sei“ (ebenda). Das Muster eines hypothetischen Imperativs ist: Wenn du x willst, dann mußt du y tun. Also wenn du ein guter Tennisspieler werden willst, dann mußt du üben. Das Üben der Vorhand, der Rückhand und des Aufschlages ist dann Mittel zu dem Zweck ein guter Tennisspieler zu werden. Der hypothetische Imperativ ist also mit einer Zweck-Mittel-Relation verbunden. Notwendig und allgemein (a priori-Voraussetzungen für ein sittliches Handeln) wie der kategorische Imperativ, gilt der hypothetische Imperativ nicht, weil nicht jeder gute Gründe hat, ein guter Tennisspieler zu werden, der auf den Centercourts dieser Welt um Siege ringt. Der *kategorische Imperativ* ist nun ein Imperativ, der unbedingt ist. Die Gesetze, die er vorgibt, sind zwingend:

„der, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist *kategorisch*. Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der der *Sittlichkeit* heißen“ (ebenda: 45).

Die erste Formulierung vom kategorischen Imperativ, die Kant in der „Grundlegung“ gibt, lautet:

*„handele nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (ebenda: 51).*

Die Maxime des eigenen Handelns muss man also durch den kategorischen Imperativ prüfen beziehungsweise die Maxime an den kategorischen Imperativ halten und testen, ob die Maxime als ein allgemeines Gesetz gelten könnte. Der kategorische Imperativ stellt ein Prüfungsverfahren bereit, nach der die Maximen des Handelns einem Test der Verallgemeinerbarkeit unterzogen werden können:

„Das Gute für Kant ist der ‚gute Wille‘. Er ist dann [jedoch erst, d. V.] gut, wenn er sich aus der möglichen Verallgemeinerbarkeit seiner Motivation bestimmt. Wird um willen des kategorischen Imperativs selbst gehandelt, dann nennt Kant dies eine Handlung ‚aus Pflicht‘“ (Mader 2005: 214).

Ein oft gewähltes Beispiel, um das Prüfungsverfahren des kategorischen Imperativs zu erläutern, ist das Trittbrettfahrerproblem, also zum Beispiel die Frage nach der moralischen Erlaubnis in Bahn oder Bus auch „schwarz zu fahren“.

Im kantischen Testverfahren gibt es vier Schritte. 1. Man muss eine Maxime identifizieren oder aufstellen. 2. Man muss diese Maxime verallgemeinern. 3. Man muss klären, ob es einen Widerspruch im Denken gibt. 4. Man muss klären, ob es einen Widerspruch im Wollen gibt.

Sofern die Maxime Schritt 3. und 4. besteht, hat sie den Test der Verallgemeinerbarkeit bestanden und ermöglicht eine moralische Handlung.

Nehmen wir nun ein Beispiel, um dieses Verfahren zu erklären:

Beabsichtigte Handlung: „Ich möchte ohne Fahrkarte in der Straßenbahn fahren, weil ich gerade knapp bei Kasse bin, und daher setze ich mich in die Bahn und hoffe, dass ich ohne Kontrolle durchkomme.“

1. „Wenn ich knapp bei Kasse bin, ist es erlaubt, ohne Fahrkarte Bahn zu fahren“.
2. „Kann ich es wollen, dass es ein allgemeines Gesetz gebe, nach welchem Menschen auf Kosten anderer Straßenbahn fahren?“
3. Man muss nun fragen, ob es einen Widerspruch im Denken gibt. Den gibt es nicht, ich kann ohne Probleme ohne Fahrkarte in der Straßenbahn fahren.
4. Nun muss ich fragen, ob es einen Widerspruch im Wollen gibt. Nun ich kann diese Maxime nicht wollen, weil es heißt, dass es einem allgemeinen Gesetz entspräche auf Kosten anderer zu fahren. Ich müsste zugeben, dass für mich ein Gesetz vernünftig wäre, nach dem andere Menschen auf meine Kosten leben, beziehungsweise es sogar geboten ist, dass sie auf meine Kosten leben, was ich aber nicht wollen kann.

Das Problem des Trittbrettfahrens ist also moralisch unzulässig, weil ich meine Maxime des Schwarzfahrens nicht verallgemeinern kann, das heißt daraus kein Gesetz machen kann, dass ich aus guten Gründen wollen kann.<sup>24</sup>

Im Folgenden verfeinert Kant sein Testverfahren und stellt noch eine Unterscheidung der Pflichten dar; er unterscheidet Pflichten gegen uns sowie gegen andere und teilt diese nochmal vollkommene Pflichten und unvollkommenen Pflichten zu. Insgesamt diskutiert er im Folgenden vier Beispiele.<sup>25</sup> Was sind vollkommene und unvollkommene Pflichten? Eine vollkommene Pflicht liegt in dem Falle vor, „wenn ich die Verallgemeinerung einer Maxime widerspruchsfrei nicht denken und nicht wollen kann“, wohingegen eine unvollkommene Pflicht in dem Falle vorliegt, „wenn ich die Verallgemeinerung einer Maxime zwar denken kann, aber nicht widerspruchsfrei wollen kann“ (Ludwig 2007: 76).

Das erste Beispiel, das er diskutiert, ist das Selbstmordbeispiel. Es ist eine vollkommene Pflicht gegen uns, uns nicht zu töten. Man kann die Maxime der Selbstliebe, wenn man sie verallgemeinert, nicht widerspruchsfrei denken, da das Prinzip der Selbstliebe einmal zum Erhalt des Lebens bei Annehmlichkeit des Lebens auffordert und einmal zur Zerstörung des Lebens bei Übel. Das zweite Beispiel ist das Beispiel des lügenhaften Versprechens. Es ist eine vollkommene Pflicht, gegenüber anderen Menschen, Versprechen zu halten. Man kann zwar annehmen, dass Kant hier einen Fehler gemacht hat, da man zunächst intuitiv denkt, dass kein Widerspruch im Denken vorliegt, aber gerade das behauptet Kant. Der Widerspruch ist nicht leicht erkennbar. Aber Kant hat dem Thema der Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit auch in späteren Werken viel Platz eingeräumt. Eine Welt voller Lügner war für ihn nicht denkbar.<sup>26</sup> Wie kann man ein lügenhaftes Versprechen als Widerspruch im Denken ansehen?

---

24 Nun gab es zuweilen Vorschläge (wie von der Berliner Piratenpartei), dass öffentliche Verkehrswesen (in diesem Falle von Berlin) zu verstaatlichen und jeden umsonst fahren zu lassen. Mit anderen Worten: Manche moralischen Problemsituationen, wie das Schwarzfahren, sind politisch auflöslich.

25 Er diskutiert diese Beispiele formal unter einer neuen Formulierung des kategorischen Imperativs, meint damit aber dasselbe. Er nennt den kategorischen Imperativ nun „*handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte*“ (Kant 1974a: 51).

26 Kant ist gerade für seinen strikten Absolutismus in Moralfragen hart kritisiert worden. So kann man sich Situationen denken, in denen die Pflicht ehrlich zu sein, absurd erscheint und selbst moralisch fragwürdig. Ein vielfach verwendetes Beispiel gegen Kants rigorose Klammerung an die unbedingte Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit ist etwa das Beispiel, dass die Gestapo an die Tür eines Menschen klopft, der Juden versteckt hat, und fragt: Beherbergen Sie Juden? Nach Kant müsste der Mensch nun ehrlich sein und antworten: Ja, das tue ich. Aber das bedeutet sowohl für ihn, als auch für die beherbergten Juden

„Ein Versprechen ist dasselbe wie eine Selbstverpflichtung; ein falsches Versprechen wäre dann, keine Verpflichtung zu übernehmen. Als Naturgesetz würde das bedeuten, daß mit jeder Selbstverpflichtung keine Selbstverpflichtung verbunden sei. Dies ist ein eindeutiger Widerspruch im Denken“ (ebenda: 80).

Im dritten Beispiel diskutiert Kant die unvollkommene Pflicht gegen sich seine Talente zu entwickeln. Man könne zwar denken faul und träge herumzuhängen, aber man könne es nach Kant eigentlich nicht wollen. Im vierten Beispiel diskutiert Kant die unvollkommene Pflicht gegen andere Hilfe in der Not zu leisten. Man könne es aus guten Gründen nicht wirklich wollen, keine Hilfe zu leisten. Daher sei es eine Pflicht Menschen in Not Hilfe zu leisten.<sup>27</sup>

---

höchstwahrscheinlich den Tod. Es wäre unmoralisch in so einer Situation darauf zu achten, unbedingt ehrlich zu sein. In dieser Situation gibt es Wichtigeres, als ehrlich zu sein. Es kommt daher auch immer auf die Handlungssituation im Ganzen an, also die Umstände, in denen eine Entscheidung zu fällen ist. Manche Situationen lassen keine Entscheidung in der kategorischen Art zu, die Kant fordert, obwohl der Grundsatz „Ehrlich zu sein, ist moralisch“ als ein Allgemeines und Notwendiges Gesetz gelten kann. Die gesinnungsorientierte Vernunft kann, wenn sie rigoros verfolgt wird, auch in Irrationalität umschlagen, etwa dann, wenn sie gerade aufgrund ihres Universalismus nicht mehr kritisch auf die situative Angemessenheit achtet. Daher ist dieses Argument des latenten Absolutismus auch oft von Tugendethikern vorgetragen worden. Der Tugendethiker würde sagen: Die Haltung beziehungsweise der Charakter des Menschen entscheidet darüber, wie gut er handelt: daher komme es darauf an, dass Menschen einen guten Charakter ausbilden. Aber wie geschieht das? Da ist der Tugendethiker wohl eher der Meinung, dass dieser Charakter an dem Einzelnen ausgebildet werden muss. Der Tugendethiker beschäftigt sich daher auch nicht mit der Frage nach der besten Handlung in einer jeweiligen Situation, sondern ihn interessiert der Charakter des Menschen, das heißt die Tugendhaftigkeit des Menschen im Ganzen, weil er davon überzeugt ist, dass der Mensch schon eine moralisch angemessene Handlung vollziehen wird, wenn er vor der Entscheidung steht. Der Tugendethiker ist davon überzeugt, dass das Ethos des Tugendhaften prinzipiell keine unmoralischen Handlungen erzeugen wird und eine angemessene Entscheidung zu jeder Handlungssituation treffen wird. Entgegen dem Tugendethiker würde der Existenzphilosoph sagen, dass es in meiner Freiheit liegt, welche Entscheidung ich in einer Situation treffe. Man kann sich Situationen denken, in denen man zwischen zwei Entscheidungen zu wählen hat, die beide im Sinne Kants vernünftig geboten sind. Man kann sich moralische Dilemmasituationen denken, in denen man zwischen zwei moralisch gleichwertigen beziehungsweise gleichrangigen Entscheidungen zu wählen hat und der Existenzphilosoph würde sagen: Es liegt in der Freiheit des Einzelnen eine freie Entscheidung aus diesen zwei Möglichkeiten zu treffen, wohingegen Kant zeigen müsste, welche Entscheidung moralisch höherrangig ist, auch wenn dieses Ranking möglicherweise gedrungen erscheinen wird.

- 27 Kant diskutiert die vier Beispiele in der Grundlegung noch mal anhand einer weiteren Formulierung des kategorischen Imperativs: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl

### Was passiert bei dem Prüfungsverfahren des kategorischen Imperativs?

„Führen Versuche einer Verallgemeinerung zu Widersprüchen, so können die betreffenden Maximen nicht den sittlichen guten Willen repräsentieren, sie sind dann widernünftig und heben so den Willen als Vernunft Handlung auf. Der kategorische Imperativ ist für Kant ein *notwendiges und hinreichendes Kriterium* für das sittlich Gute. Er wird nicht aus der Empirie deduziert, sondern gilt, gleichgültig, ob jene Maxime jemals in der Welt realisiert wurde. Der Imperativ ist demnach a priori, und das heisst bei Kant, er ist allgemeingültig und denknotwendig. Er stellt aber keine Tautologie dar und ist daher ein praktischer synthetischer Satz a priori“ (Wuchterl 1998: 139).

Der kategorische Imperativ ist ein Faktum der Vernunft. Dieses Faktum der Vernunft ist ein praktischer synthetischer Satz a priori. Es drängt uns sich für sich selbst auf.

Aber wie ist ein solcher kategorischer Imperativ möglich?

Hier kehrt Kant quasi wieder zurück zu der Kritik der reinen Vernunft und zwar zu dem freien Willen. Die Antwort gibt er aber in der Kritik der praktischen Vernunft.

Kant hat gemäß der kopernikanischen Wende in der Ethik den Menschen zum Gesetzgeber der Moral gemacht, behauptet also, dass der Mensch fähig ist, sich seine Gesetze selbst zu geben, sie sich autonom zu geben. Die praktische Vernunft sei es, die diese selbstgebend bestimmt und nach denen man sich als ein vernünftiges Wesen zu richten habe beziehungsweise denen man sich zu unterwerfen habe, nämlich aus Vernunft. Nun steht die Frage aus, wie man dem kategorischen Imperativ überhaupt folgen kann? Kant sagt nun: Es ist der freie Wille des Menschen, dass ich das kann. Aufgrund des freien Willens kann ich selbstbestimmt meine Entscheidungen treffen. Der Möglichkeit der Autonomie ist also der freie Wille vorausgesetzt. Der freie Wille hat seinen Grund in der Freiheit, also der Teilhabe des Menschen an der intelligiblen Welt und die Freiheit ist somit als eine Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt. Sittlichkeit kann überhaupt nur zu Stande kommen, weil der Wille frei ist und die Sittlichkeit ist sodann gleichsam gleich mit einem Willen, der unter dem moralischen Gesetz steht. Der freie Wille ist selbstbestimmt. Da

„der Mensch gut oder schlecht handeln kann, gibt es eine Freiheit im Menschen und eine Möglichkeit, sich einem höheren Sollen im Gegensatz zu seinem Egoismus zuzuwenden. Folglich kann sich der Mensch in Freiheit für ein allgemein gültiges Sollen entscheiden“ (Krüger et.al. 2002: 204 f.).

---

*in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“* (Kant 1974a: 61), vergleiche dazu ebenda: 59–63).

Dies ist, was Kant uns sagen will: Wenn der Mensch gut sein kann, soll er auch gut sein. Es geht um den Mut sich nach einem als allgemein Anerkennungsfähigen zu richten: „Wage es, frei zu sein, und achte und beschütze die Freiheit aller anderen“ (Popper 2003: XXIX). Daher wurde in der Rezeption von Kants Ethik der positive (konstruktive) Charakter der Autonomie stets hervorgehoben. Aber man muss auch den negativen Charakter bedenken, nämlich die Unterwerfung unter das Sittengesetz. Der Mensch ist als Gesetzgeber der Moral einer Verfassung unterworfen, dem Sittengesetz, und als vernünftiges Wesen ist es die eigene Pflicht, sich daran auszurichten. Der Mensch konstruiert nicht das moralisch Richtige in völliger Willkür und ohne Einrahmung, sondern das Sittengesetz ist ihm als einem intelligiblen Wesen schon vorgegeben, welches er zu achten hat. Nur dann geschieht die Handlung aus Pflicht und eben diese Handlung aus Pflicht garantiert die Sittlichkeit der Handlung nach Maßgabe des kategorischen Imperativs.

Fassen wir zusammen:

Kant hat die Ethik revolutioniert. Glückseligkeit soll bei Fragen der Moral außen vor gelassen werden. Was soll ich tun, heißt bei Kant nicht, was soll ich tun, um glücklich und zufrieden zu sein, es heißt das zu tun, was moralisch geboten ist, auch wenn die Handlung keinen persönlichen Vorteil hervorbringt. Die Konsequenzen sind zweitrangig. Es kommt auf die Übereinstimmung mit dem kategorischen Imperativ an, und das kann auch bedeuten, dass die Pflicht mit einem Opferbringen verbunden ist. Die Vernunft erkennt, was moralisch ist und prüft es über das Verfahren des kategorischen Imperativs, das *Gefühl* hat also *keine Verbindung* zur Moral. Aus Neigungen zu handeln ist willkürlich. Auch die Erfahrung hilft einer Person in moralischen Fragen nicht. Moralisch handeln ist *aus Pflicht* handeln. Moralisches Sollen wird als vernünftiges Wollen ausgemacht.

Kant vollendet die Subjektphilosophie und macht sie nun für die Ethik fruchtbar. Daher ist Kants Philosophie Vernunftphilosophie oder eine Metaphysik der Sitten. Die Kritik der reinen Vernunft hat zwar eine völlig neue Perspektive in der Erkenntnistheorie hervorgebracht, aber die eigentliche Revolution liegt in der Entdeckung des Menschen als Gesetzgeber der Moral.

Nun haben wir alle Positionen zusammen, die die Subjektphilosophie ausmachen. Mit der Position Vicos, dass auch die Geschichte etwas von Menschen Gemachtes ist, und der Position Kants, dass der Mensch sich sein moralisches Gesetz selbst geben kann, und der Position von Descartes und Bacon, dass die Natur methodisch erkennbar beziehungsweise erklärbar ist und vor allem, wie die Empiristen es betonen auch beherrschbar ist, sind nun alle Elemente der neuzeitlichen Philosophie versam-

melt, die man als „Verfügungsmetaphysik“<sup>28</sup> bezeichnen kann. Henning Ottmann umschreibt das, was man Verfügungsmetaphysik nennen kann, folgendermaßen:

„Der Mensch der Neuzeit wiegt sich in der Illusion, daß ihm eine Anerkennung des Vorgegebenen nicht zuzumuten ist, er die Natur schlichtweg beherrschen, sich selber sei Gesetz geben und seine Geschichte machen kann. Wo dieser Glaube vorherrscht, kennt das Leben keine Entlastungen mehr. Man kann dann nur noch versuchen, solche künstlich zu erzeugen“ (Ottmann 2006a: 2 f.).

Im *deutschen Idealismus* wurde der Glaube an die Macht des Subjekts, das heißt seiner Rolle als Gesetzgeber der Natur und der Moral, noch einmal radikalisiert. Das Subjekt wird heroisiert. Johann Gottlieb Fichte wollte in seinem subjektiven Idealismus „nur noch die Kraft des Geistes als Grundlage der Wirklichkeit“ akzeptieren (Ruffing 2007: 123). Friedrich W. J. Schelling versuchte in seinem objektiven Idealismus „Subjekt und Objekt in einer Kunstphilosophie miteinander zu versöhnen“ (ebenda), und Georg Wilhelm Friedrich Hegel versuchte in seinem absoluten Idealismus (teils auch als objektiver Idealismus gekennzeichnet) eine Synthese von Substanzmetaphysik und Subjektphilosophie. Ihm zufolge „arbeitet sich in einem historischen Prozess ein Weltgeist zu seiner wahren Bestimmung empor. Hegel versuchte das gesamte Sein als vernünftig zu begreifen“ (ebenda). Dass das gesamte Sein vernünftig ist, äußert sich in Hegels zentralem Satz seiner „Grundlinien der Philosophie des Rechts“: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (Hegel 2013: 24).

Mit Hegel war die Idee der „Logizität des Wirklichen“, also die grundlegende These des Parmenides, dass Sein und Denken ein und dasselbe seien, zu einem Höhepunkt gelangt.

Nach Hegel erfolgte ein *Bruch* mit dieser Annahme. Die Vernunft wurde nun nicht mehr als das Prinzip des Wirklichen angenommen, sondern das „Erste“ wurde nun der Wille (bei Schopenhauer und Nietzsche), die Materie (bei Marx), das Leben (bei Dilthey) oder die Natur (Feuerbach) (vgl. dazu Mader 2005: 17 f.). Auf der anderen Seite gab es aber auch einen neuen wissenschaftlich orientierten Philosophieansatz, der die im 19. Jahrhundert nun mehr alt gewordene Subjektphilosophie weiter getragen hat: den *Positivismus*.

---

28 Der Politikwissenschaftler Henning Ottmann spricht über Martin Heidegger als jemanden, der der Geschichte der Neuzeit einen „Siegeszug der Verfügungsmetaphysik“ (2006a: 2) bescheinigte (Heidegger wendete sich dann gegen diese Verfügungsmetaphysik), und der Politikwissenschaftler Peter Brokmeier führt die zitierte Stelle bei Ottmann heran, um zu zeigen, was man als Verfügungsmetaphysik auffassen könne (vgl. dazu Brokmeier 2006: 1 f.).

## **2.9 Exkurs: Die politische Philosophie im Ausklang der Subjektphilosophie: Das Individuum und die Welt oder das Individuum und seine Rechte und Ansprüche**

### **2.9.1 Zusammenfassung des Menschenbildes der Subjektphilosophie**

Es wird von einem Individuum ausgegangen, das atomisiert ist. Es ist nicht gebunden an Tradition, familiäre oder freundschaftliche Bindung. Es wird als isoliert betrachtet und als fähig, sich selbst zu bestimmen. Diese Selbstbestimmung wird gleichsam vom Individuum verlangt, mithin besteht also eine Pflicht, die Selbstbestimmung auch zu vollziehen. Dazu muss jedoch das Individuum auch mit Rechtssicherheit versehen werden, es auch zu können. Man glaubt eher nicht daran, dass der Mensch nur von sich aus gut handeln würde. Wenn es keinen Verbotsrahmen gebe, würde er eher tun, was er wolle, also wie Trasymachos – eine Figur aus Platons *Politeia* – sich nehmen, was einem beliebt. Man glaubt eher nicht daran, dass wenn der Mensch die Möglichkeiten hätte zu tun, was ihm beliebt, nicht von diesen Möglichkeiten Gebrauch machen würde. Man traut dem Individuum nicht. Man glaubt nicht daran, dass es gut handeln würde, wenn es keinen Verbotsrahmen gebe. Es bedarf der Rechtssicherheit, um überhaupt moralisch selbstbestimmt agieren zu können. Dieses liberale vertragstheoretische Denken findet ebenfalls bei Kant seinen Höhepunkt. Thomas Hobbes war der erste Vertreter eines liberalen Kontraktualismus und hat Kant den Boden für seine eigenen Überlegungen bereitet. Die grundlegende Überlegung ist die Annahme eines Naturzustandes – hypothetisch oder historisch-genealogisch – den es zu überwinden galt und in einem Gesellschaftszustand Sicherheit vor den destruktiven Tendenzen des Naturzustandes zu erlangen. Der Austritt aus einem natürlichen Zustande in einen Zustand von geregelter Zusammenleben wird also positiv assoziiert.<sup>29</sup>

---

29 Diese Sichtweise der politischen Subjektphilosophie ist vor allem von Thomas Hobbes und Immanuel Kant geprägt. John Locke (1977) nahm dagegen an, dass der Mensch sehr wohl auch im Naturzustand schon das Naturrecht habe und dieses auch erkennen könne, das heißt sich auch ohne Rechtssicherheit sehr wohl anständig verhalten könne. Dennoch garantierte das Leben im Naturzustand auch für ihn dauerhaft keinen Glückszustand, auch für ihn gab es keine Alternative zu einem Gesellschaftszustand, in dem man ein staatlich geordnetes Gemeinwesen schafft. Ein Autor in der Reihe der Vertragstheoretiker, der meinte, dass der Naturzustand gut und der Gesellschaftszustand schlecht sei, war Jean-Jacques Rousseau (1981a, 1981b, 1981c). Aber Rousseau glaubte nicht an eine Rückkehr zum Naturzustand. Nach ihm musste man die kontingente Entwicklung der Menschheitsgeschichte akzeptieren, aber ein besseres Gemeinwesen schaffen, als jenes in dem sich nur jeder verstelle und entfremdet von sich selbst lebe. Nach Rousseau ging



### 2.9.2 Thomas Hobbes' politische Philosophie

Nach Hobbes (1986) schließen die Menschen untereinander einen Vertrag, um Sicherheit zu erlangen vor dem Krieg aller gegen alle im Naturzustand, in dem der Mensch seine Freiheit nicht ausleben kann, weil er ständig bedroht ist. Hobbes hält den Menschen von Natur aus für böse. Er sei egoistisch beziehungsweise vorteilsbedacht und rücksichtslos, der Mensch sei dem Anderen ein Wolf, daher ist der Naturzustand ein Kriegszustand. Letztlich sei das Leben der Menschen im Naturzustand daher einsam, armselig, elend und kurz. Jeder habe im Naturzustand auch ein Recht auf alles, da nicht durchsetzbare Rechte gar keine Rechte sind und daher keine Handlung im Naturzustand als unmoralisch gelten könne (vgl. Simmons 1998: 105). Dies ist aber eben kein Recht in Wirklichkeit, weil alle im Prinzip gleich stark sind. Die Schwächeren können die Stärkeren etwa durch List überwältigen. Daher wird der Vertrag nötig, in dem die Menschen gegenseitig auf Rechte verzichten, also auf Souveränitätsansprüche verzichten. Durch den Vertrag, den die Menschen untereinander schließen, ermächtigen sie den Leviathan, damit der Naturzustand beendet wird. Die Aufgabe des Leviathans ist es, den Menschen die Sicherheit ihrer Restsouveränität zu gewährleisten (vgl. Breier 2001: 98). Der Vertrag ist somit vor allem ein Unterwerfungsvertrag. Die Menschen im Naturzustand unterwerfen sich einer gemeinsamen Ordnung, welche für Rechtssicherheit sorgen soll.

### 2.9.3 Immanuel Kants politische Philosophie

Im Anschluss an Thomas Hobbes geht Kant von einem Naturzustand aus. Dieser wird jedoch lediglich als Gedankenexperiment gedacht. Das Problem des Naturzustandes ist, dass jeder nach eigenem Gutdünken handelt, es fehlt die Richterlichkeit. Jeder ist sein eigener Richter. Wenn es keinen Rechtszustand gibt, nehmen sich die Menschen, was sie wollen, folgen also ihrem Nutzen. Also macht sich Kant keine Illusion, wie Menschen im Naturzustand handeln würden. Moral verhindert die Konflikte im Naturzustand nicht. Um sich überhaupt moralisch verhalten zu können, braucht es erst den Rechtszustand. Das Recht fordert den Mensch erst mal nur auf, es zu befolgen. Moral wird von Recht getrennt und gerade weil Rechts- und Tugendlehre

---

es somit um eine Neuordnung des Zusammenlebens, wohingen es für Hobbes, Locke und Kant mehr um die Frage des „Überhaupt“ des Staates ging. Sie wollten zeigen, dass der Staat mit seinem Rechtsrahmen begründet werden kann und ein Leben ohne den Staat destruktiv wäre.

getrennt sind, ist das die Sicherung der Freiheit.<sup>30</sup> Denn nicht weil die Menschen moralisch sind, errichten sie das Recht. Moralität folgt dem Recht. Solange es kein Recht gibt, wäre es unklug, sich moralisch zu verhalten. Kant setzte sich dennoch klar gegen Hobbes ab, der ebenfalls den Naturzustand als destruktiv kennzeichnet hatte. Der Vertrag ist bei Hobbes nicht ohne Inhalt, weil er zum Zweck der Sicherheit gemacht wird. Aber da sah Kant den Fehler. Es muss die Pflicht im Hintergrund stehen und kein Inhalt. Kein Zweck führt zur Errichtung des Staates. Es lassen sich bei Kant drei Argumentationen unterscheiden, nach denen eine Errichtung des Staates durch die praktische Vernunft nötig wird. In dem Artikel „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (2008b) spricht Kant von der ungeselligen Geselligkeit. Im Prinzip sei der Mensch erst einmal faul und träge, und erst in Gesellschaft entwickeln sich Ehrsucht und Habsucht. Die Ungeselligkeit hat destruktive Tendenzen und erlaubt nicht die Naturanlagen wirklich zu entwickeln, deswegen wird die bürgerliche Gesellschaft nötig, um diese Tendenzen der Ungeselligkeit einzudämmen (vgl. dazu Rohbeck 2004: 47). Diese Argumentation könnte man die ethisch-generierende Staatsbegründung nennen. Der Mensch mit seinem guten Willen, kann eben nur dann diesem wie einem Gesetz folgen, wenn er nicht unter der Gefahr steht, von eines anderen Willkür genötigt zu werden. Die Vernunft gebietet dem Menschen daher gewissermaßen durch Recht die Basis zu schaffen, ihr – in ethischen Fragen – überhaupt folgen zu können.

Diese Argumentation ist sehr eng verbunden (fast synonym) mit der Staatsbegründung über die Freiheitsrechte:

„Der Naturzustand ist für ihn kein Zustand der Ungerechtigkeit, sondern nur der Rechtslosigkeit, da die Freiheits- und Eigentumsrechte noch nicht garantiert sind, an sich aber bereits bestehen. Laut Kant ist es die moralische Pflicht aller Individuen, durch Vereinigung ihres Willens, diesen Naturzustand zu verlassen und eine öffentliche Rechtsordnung zu schaffen, die diese Freiheits- und Eigentumsrechte mit Zwang garantiert“ (Hölzinger 2011: 174).

Dem kategorischen Imperativ zu folgen ist Pflicht, aber erst wenn das Recht etabliert ist, kann die Moral überhaupt verfolgt werden, weil es unklug wäre, sich im Naturzustand moralisch zu verhalten. Das Recht ist nötig, um das angeborene Recht

---

30 Die Unterscheidung von Moral und Recht kommt zuallerst in der Zeit der Aufklärung zum Ausdruck. In der Antike wurde diese Unterscheidung noch nicht vorgenommen. Sokrates etwa hatte die Flucht aus Athen nach seiner Verurteilung zum Tode abgelehnt, weil er annahm, dass die Flucht ihn moralisch disqualifizieren würde. Das Gesetz musste für ihn befolgt werden, weil ein Zuwiderhandeln gegen es unmoralisch gewesen wäre.

des Menschen auf Freiheit<sup>31</sup> zu sichern, und gerade diese Sicherung ist ein Gebot der praktischen Vernunft. Recht zu errichten ist Pflicht nach Kant, weil nur darin jeder seine Freiheit leben kann, und die Menschen seien darauf angelegt, ihre Freiheit leben zu wollen. Die Menschen gerieten durch ihre Natur in Konflikt, und wenn kein Recht etabliert wird, dann unterliegt man Willkür oder Despotien. Die Konflikte des Naturzustandes könnten daher nur durch Vermittlung eines Dritten gelöst werden. Ein Richter als unabhängiger Dritter wird notwendig, um Konflikte aufzuheben.

Im obigen Zitat von Hölzing klingt jedoch bereits auch an, dass nicht nur die Freiheitsrechte zu sichern sind, sondern auch die Eigentumsrechte. Nach Kant kann der Staat nun auch durch die Eigentumsrechte begründet werden. Nach Kant gibt es das Privatrecht schon im Naturzustand. Die Eigentumsrechte haben jedoch lediglich provisorische Geltung und „endgültig (peremptorisch) können Rechte über das angeborene Recht auf Freiheit hinaus nur im bürgerlichen Zustand erworben werden“ (Simmons 1998: 104):

„Und in der Tat insistiert Kant exakt deshalb, weil nur der bürgerliche Zustand solche Rechte peremptorisch machen kann, darauf, daß alle Menschen die Pflicht haben, den Naturzustand zu verlassen und zugleich ein Recht gegen andere darauf, daß sie dieses ebenso tun“ (ebenda).

Die Schaffung von öffentlichem Recht garantiert die Freiheits- und Eigentumsrechte der Individuen. Diese Garantie ist möglich, da das Recht mit der Befugnis zum Zwingen verbunden ist:

Wenn „ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegen gesetzt wird, als *Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit* mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d. i. recht: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft“ (Kant 1977: 338 f.).

Durch die klare Trennung von Recht (das sich auf die äußere Freiheit des Menschen bezieht), und der Moral (die sich auf die inneren Ansichten der einzelnen Bürger bezieht) bezieht sich der staatliche Zwang nur auf die äußere Freiheit, aber nicht auf die Moral, die nur einen Zwang im Menschen auslösen könne, aber nicht mit

---

31 „Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht“ (Kant 1977: 345).

äußeren Gewaltmittel durchgesetzt werden könne. Die Tugendpflichten im Gegensatz zu den Rechtspflichten dürfen also nicht verrechtlicht werden.

Durch die Betonung des Zwangscharakters des Rechts zur Gewährleistung der äußeren Freiheit eines jeden, kommt Kant zu folgender Rechtsdefinition:

„Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (Kant 1977: 337).<sup>32</sup>

### 2.9.4 Merkmale der liberalen Vertragstheorie

Die *liberale Vertragstheorie* basiert auf der Annahme von egoistischen und vorteils-suchenden Individuen, die ein Zusammenleben suchen, in dem sie sich in Sicherheit vor anderen egoistischen und vorteilssuchenden Individuen wiegen können. Kant bringt diesen liberalen Kontraktualismus in einem berühmt gewordenen Vergleich zum Ausdruck:

„Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar und lautet so: ‚Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber insgeheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, daß, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnungen hätten. Ein solches Problem muß *auf löslich* sein‘“ (Kant 2008a: 178 f.).

Das Volk von Teufeln bildet deshalb einen Staat, weil das in ihrem eigenen Interesse liegt, nämlich an ihrem Interesse Sicherheit für ihre Leben und ihr Eigentum zu erlangen. Der Staat – als dritte, unabhängige Instanz – ist zu der Garantie in der Lage, weil er in der Lage ist, negative Anerkennung in Form von Strafen zu

---

32 Ob Kant Vertreter eines Rechtspositivismus ist aufgrund der Trennungsthese von Moral und Recht oder der Gesetzgeber nicht gegen die Vorstellungen, die sich aus dem kategorischen Imperativ ergeben, agieren sollte, ist umstritten. Einerseits habe ich als Bürger nach Kant die Befugnis, „keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können“ (Kant 2008a: 160 Anm.). Das angeborene Recht auf Freiheit, – ein rudimentärer Ausdruck für Menschenrechte – muss durch die bürgerliche Verfassung gesichert werden. Andererseits ist die Trennung zwischen Moral und Recht dennoch sehr strikt. Gesetze sind nach Kant dann legitim, wenn sie durch Verfahren entstanden sind, an denen alle Reglungsbetroffenen auf gleiche Weise teilhaftig gewesen sind.

verteilen. Zu dieser Verteilung ist er aus den Sicherheitsinteressen der Einzelnen legitimiert. Seine Legitimation erhält der Staat durch die Erfüllung der Aufgabe öffentlicher Sicherheit. Sein Mittel dazu ist das Recht. Wolfgang Kersting fasst das liberale Vertragsmodell in Hinsicht auf ihre Grundlage im Egoismus mit den folgenden Worten zusammen:

„Das Vergesellschaftungsmodell des kontraktualistischen Standardvertrags bietet eine überzeugende Veranschaulichung der Verfassung des rechtlich geordneten Egoismus; es entspricht gleichermaßen den legitimatorischen Standards und den motivationalen Ressourcen einer individualistischen Gesellschaft. Diese konzeptuelle Tauglichkeit hängt damit zusammen, daß die Reproduktion der Ordnung der individualistischen Gesellschaft externalistisch organisiert ist. Das Allgemeine wird nicht als Gegenstand einer handlungs-, verhaltens- und charakterprägenden Sorge betrachtet. Zwar ist es intendiert, seine Etablierung und Reproduktion wird nicht der unsichtbaren Hand eines freien Marktes überlassen. Die Naturzustandstheorie hat in den modernen kontraktualistischen Philosophien übereinstimmend die Aufgabe, das Koordinationsmodell des freien Marktes als Fiktion zu entlarven und an seine Stelle die Etablierung eines kollektiven Handelns zu setzen, das auf die intentionale Einführung des kollektiven Gutes Sicherheit und Rechtssicherheit gerichtet ist. Der Kontraktualismus ist die sichtbare Hand. Im Vertrag wird die ordnende Hand sichtbar, er ist die ordnende, intentional das Allgemeine sichernde Hand. Die Voraussetzung dieser ganzen Argumentation ist aber, und nur darum kann der Vertrag als Vergesellschaftungsmodell innerhalb individualistischer Ordnungen überzeugen, daß die Menschen sich nicht ändern müssen“ (Kersting 2003: 20).

Der Sinn der Einwilligung in eine Errichtung eines Staates liegt für den rationalen Egoisten somit nur in dem Umstand der Möglichkeit der Fortführung ihrer egoistischen Motive, nun aber unter gesicherten Vorzeichen. Der Ertrag der Unterwerfung unter eine dritte Instanz, die zur Ausübung von Zwang befugt, ist die rechtliche Gleichheit, die ihnen die Ausübung ihrer individuellen Freiheit erlaubt:

„rechtliche Freiheit, weil eine gesetzliche Rechtsordnung etabliert wird, die gerecht ist und durch eine allgemeine Beschränkung individueller Willkür allen gleiche Freiheitsermöglichungsbedingungen bereitstellt“ (ebenda).

Das Ziel und das Resultat der liberalen Vertragstheorie ist ein „liberaler Rechtsicherungsstaat“ (ebenda: 21). Dieser

„liefert einen institutionellen Berstschutz für ein Aggregat von Privatleuten und Rechtsbesitzern; seine externe Stabilisierungsleistung rechnet mit der Rationalität, abwägenden Klugheit und vorteilsmaximierenden Verständigkeit der Individuen“ (ebenda).

Die Staatseinrichtung wird überhaupt zum ersten Mal zum Thema, weil das klassische Naturrecht zugunsten eines Vernunftrechts verabschiedet worden ist. Wenn das Vernunftrecht im Recht des Individuums auf Selbstbestimmung liegt, dann kann ein gemeinsames Recht nur gesetzt werden, indem alle in einen Gesellschaftsvertrag einwilligen, der die uneingeschränkte Freiheit einerseits beschneidet, andererseits die Bewegungsfreiheit zu allererst ermöglicht, weil die Individuen gegenseitig darauf verzichten sich durch Willkür zu nötigen. Dadurch wird die Sicherheit geschaffen, seine Freiheit auch ausleben zu können. Das klassische Naturrecht der Antike wird in der Neuzeit durch das vertragstheoretische Denken zugunsten des positiven Rechts verabschiedet.<sup>33</sup> Die Subjektphilosophie, die den Fokus auf das Subjekt ermöglichte, hat damit auch Konsequenzen für die politische Philosophie. Das Prinzip des methodologischen Individualismus, nach dem das Individuum Vorrang vor der Gemeinschaft hat, etabliert sich. Daran schließt der Liberalismus in seiner Kritik am Vernunftpaternalismus Kants und des deutschen Idealismus an.

### 2.9.5 Liberalismus als Widerstand gegen den Paternalismus der Vernunft

Der *reale Partei-Liberalismus*, der im 19. Jahrhundert aufkam, sagt: Nicht das ist vernünftig, was als vernünftig in einem systematischen Denkverfahren als vernünftig erkannt wird, sondern das wird als vernünftig angenommen, was von der Mehrheit eines Gemeinwesens als vernünftig angesehen wird. Weil aber grundsätzlich das, was als vernünftig von der Mehrheit erkannt wird, nicht ein Erkennen des Objektiven und Wahren ist, sondern das, was für alle vernünftig ist, sich ständig ändert, muss die vorherrschende Meinung der Mehrheit davon was, vernünftig ist, auch immer der Kritik ausgesetzt sein können. Um dieses zu gewährleisten, muss es Abwehrrechte des Individuums gegen den Staat geben, damit dieses mit seiner Meinung die vorherrschende Mehrheitsmeinung kritisch reflektieren kann und die Minderheitsmeinung zur Mehrheitsmeinung werden kann, wenn sie als vernünftiger beziehungsweise nützlicher ausgewiesen werden kann. Daher entstand im Liberalismus der Gedanke, dass viele unterschiedliche Meinungen eine Gesellschaft bereichern. John Stuart Mill (1988) etwa trat für Meinungsfreiheit und Handlungsfreiheit ein, das heißt, dass man

---

33 Aber erst im 19. Jahrhundert macht die Rechtstheorie sich frei von ihrer theoretischen Einrahmung durch das Vernunftrecht und postuliert in Form des Rechtspositivismus die Unabhängigkeit von überpositiven Normen bei der Rechtssetzung. Und in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird diese Entwicklung wieder zurückgedreht und das Vernunftrecht erlebt eine Renaissance.

auch keine Rechenschaft für seine eigenen Handlungen und Meinungen abgeben müsse, sofern es sich dabei um die Interessen des Einzelnen handelt. Natürlich ist der Bereich, der unter die eigenen Interessen fällt, weit dehnbar. Doch lehnt er eine Tyrannei der Mehrheit ab. Er fürchtete sich vor einem moralischen Zwang der Gesellschaft, vor einem Terror der Gesellschaft, wobei er aber auch tolerant gegenüber anderen Meinungen war. Diese Dialektik, die Meinungsvielfalt, der Pluralismus, trage sogar zum gesellschaftlichen Fortschritt bei. Als seine Hauptaufgabe sah er es an die „Individualität gegen den ‚Terror‘ der öffentlichen Meinung und gegen den gesellschaftlichen Druck zur Konformität zu verteidigen“ (Schlenke 1988: 171). Das heißt, Mill plädierte dafür, dass man seine *Individualität* entwickelte. Es ging ihm auch um eine individuelle Entfaltung des Einzelnen in der Gesellschaft, der sich im Bewusstsein seiner Individualität auch vom Terror der Gesellschaft lossagen könne und sich gegen einen moralischen und politischen Zwang der Öffentlichkeit wehren könne (das steht weitestgehend im Gegensatz zum Utilitarismus, der auf die Summe fokussiert). Mill wollte, dass Menschen Non-Konformisten sind, um sich gegen den Terror der Mehrheit behaupten zu können, dazu würde eine Bildungspolitik beziehungsweise Erziehungspolitik nötig, die individuelle Persönlichkeit fördert, die Mut zum Non-Konformismus fördert, damit Menschen zur Entfaltung ermutigt werden, das heißt ermutigt werden ihre Potentiale voll zu entfalten. Wenn heutige Sozialliberale behaupten, dass Bildungspolitik die beste Sozialpolitik sei, haben sie in John Stuart Mill jemanden, auf den sie sich berufen können.

Dieses Plädoyer für die Individualität steht aber gegen die kantische Pflicht. Man muss nach Mill sein Urteil nicht verallgemeinern, so wie Kant dies als Pflicht bezeichnete. Man muss sich nicht nach einem Allgemeinen richten, sondern es sei legitim, sich nur um die eigenen Interessen zu kümmern. Jedoch ist sich Mill auch der Grenzen der Freiheit bewusst. In „Über die Freiheit“ (1988) trat er für zwei Maximen ein, so Manfred Schlenke:

„1. Das Individuum ist der Gesellschaft nicht rechenschaftspflichtig für Handlungen, die nur seine eigenen Interessen betreffen. 2. Das Individuum ist der Gesellschaft dagegen für alle jene Handlungen rechenschaftspflichtig, die den Interessen anderer schädlich sind. Als allgemeiner Grundsatz gilt, daß die eigene Freiheit immer dort ihre Grenze findet, wo sie die Freiheit eines anderen einschränkt“ (1988: 169).

Wie gesagt, kann das, was die eigenen Interessen betrifft, sehr gedehnt aufgefasst werden, und eine Kritik, die an Mill geäußert werden kann, ist, dass er keine Kriterien dafür nennt wie, wo und wann die Interessen der Mitbürger tangiert werden. Schlenke betont, dass eine Handlung auch meist erst, wenn sie abgeschlossen ist, in der Hinsicht bewertet werden kann, ob und wie sie andere Interessen tangiert (vgl. ebenda: 170).

Mit Mills Freiheitsbegriff hängt zusammen, dass der Staat keine großen Rechte hat, das Leben der Menschen zu bestimmen. Zwar wollte Mill keinen Nachtwächterstaat, aber auch keinen besonders aktiven Staat (obgleich er auch einige Einschränkungen der bürgerlichen Freiheit nannte). Im Sinne des Wirtschaftsliberalismus plädierte er auch für einen weitestgehenden Verzicht des Staates von Interventionen in die Wirtschaft. Ein Laissez-faire Liberaler war er aber nicht. Er betätigte sich als sozialliberaler Reformier, der für die Bildung der Arbeiterschaft plädierte, sodass sie fähig seien, in der Politik eine qualifizierte Meinung zu vertreten, weiterhin war er auch für eine angemessene Arbeitszeit der Arbeiter, sodass gesundheitliche Schäden vermieden werden (vgl. ebenda: 171 und 176).

Der Sinn des Einschubs dieses Exkurses diene zwei Überlegungen:

1. Wenn ich annehme, dass der postmoderne Pluralismus den Zeitgeist repräsentiert und dann diesen kritisieren will, dann muss ich alle anderen Sichtweisen des Pluralismus, die Dissens verstetigen, ebenfalls kritisieren.
2. Wenn die Hegemonie des Neoliberalismus, das heißt vor allem eine Perspektive den durchaus janusköpfigen Liberalismus dominiert, nicht durch ihre überlegende Begründung zu erklären ist, dann muss dies etwas mit dem Zeitgeist zu tun haben. Der Zeitgeist muss mithin Bedingungen bereitstellen, die dem Neoliberalismus es erlauben, eine hegemoniale Stellung einzunehmen.

---

## 2.10 Der Positivismus: Alter Wein in neuen Schläuchen

Eigentlich ist nicht viel neu am Positivismus des 19. Jahrhunderts. Er ist vielmehr einfach nur ein genauerer Empirismus. Auguste Comte war einer der ersten, der den Begriff Positivismus verwandte. Er wandte sich vor allem gegen die Metaphysik, wobei er unter Metaphysik

„alles verstand, was nicht handfest empirisch nachweisbar ist. Gelten sollte nur noch, was *positiv demonstrierbar* ist und in Messwerten dokumentiert werden kann. Alles andere ist Spekulation und hat mit Wissenschaft nichts zu tun“ (Schülein/Reitze 2005:108).

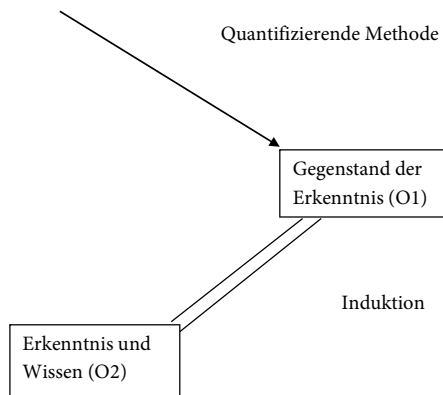
John Stuart Mill steht in dieser Tradition des Positivismus. Schülein/Reitze halten über Mills logischen Theorien fest:



„Mill will Logik mit Methodik verbinden bzw. Logik als Methodik definieren. An die Stelle ‚metaphysischer‘ oder transzendentallogischer Begründungen tritt daher eine Reduktion auf die Verfahren, die praktische Erkenntnisse gewährleisten“ (ebenda: 109).

Beobachtung und Experiment werden wie im Empirismus als einziger Garant für wissenschaftliche Erkenntnis betrachtet. Nur soll die Methodik nun noch genauer sein als bei den Empiristen und die Wissenschaftstheorie soll sich allein mit den Regeln der Beobachtung und des Experiments beschäftigen, also eine genaue Methodik entwickeln (vgl. ebenda: 110). Die Positivisten übertragen das empirische Denken nun einfach auf die neue Zeit mit dem Hinweis, dass die Methoden natürlich genauer sein müssen, als noch zur Zeit Bacons. Aber der Positivismus steht in der Tradition des Empirismus, der vor allem auch auf die Methodik hinwies. Der Positivismus lässt das Induktionsproblem weitestgehend außer Acht und sagt gewissermaßen, dass der Siegeszug des technisch-naturwissenschaftlichen Forschens schon Anlass genug sei, die Richtigkeit der Methode der Naturwissenschaft anzunehmen. Der Positivismus vertraut schlicht darauf, dass durch genaue Beobachtung und Experimente Wissenschaftlichkeit garantiert werden könne. Je genauer die Methodik, desto legitimer können die Ergebnisse von methodischer Forschung auch wissenschaftlich genannt werden. Der Positivismus ist davon überzeugt, dass keine Erkenntnis der Dinge an sich möglich ist, wobei er dennoch seine Ergebnisse für „objektive Erkenntnisse über feststehende Kausalitäten [hält, d. V.], die die Wirklichkeit enthält“ (ebenda: 111).

Schülein/Reitze formalisieren das Wissenschaftsbild des Positivismus wie folgt (vgl. ebenda, leicht abgewandelt):



Theorie = Gesetz der Empirie

## 2.11 Das Neue. Das Revolutionäre. Der Bruch mit der Vernunft und der Aufstieg des Willens. Der Verlust des Allgemeinen und der Aufstieg des Individuellen

Im Bruch mit der Logizität des Wirklichen im 19. Jahrhundert wird die Metaphysik noch nicht beendet. Der Bruch mit der Metaphysik vollzog sich erst zu Anfang des 20. Jahrhunderts vor allem bei Martin Heidegger und Ludwig Wittgenstein. Zwar geriet das bisherige metaphysische Denken in eine Krise. Man verlor die Orientierung an den bisherigen metaphysischen Kategorien:

„Die allen Denkern gemeinsame These ist, daß das metaphysische Begreifen aufgrund seiner Struktur unfähig sei, eine Orientierung zu bieten, die auch unmittelbar praktisch werden könne“ (Mader 2005: 280).

Doch stattdessen entwickelten die meisten Philosophen des 19. Jahrhunderts neue metaphysische Ideen. Bei den meisten gingen sie mit der Negation der Logizität des Wirklichen einher, also mit der Absage an die Vernünftigkeit der Wirklichkeit:

„Weder war Denken und Sein dasselbe noch konnte eine vollkommene logische Ordnung der Vorstellungswelt geleistet werden. Dies führte zu neuen Problemstellungen. Das Sein, nun nicht mehr ‚dasselbe‘ mit dem Denken, wurde – bei Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche – als ‚Wille‘, bei Wilhelm Dilthey als ‚Leben‘ verstanden. Der Mensch, das Subjekt wurde ebenfalls nicht mehr in seiner Vernünftigkeit, sondern als sinnliches und bedürftiges Wesen begriffen. Die Vernunft wird nun zum Mittel, das leiblich-sinnliche und bedürftige Dasein zu erhalten und zu steigern. In diesem Fall wird in der Reflexion entdeckt, daß der Vernunft etwas vorausgeht, das ihr zugrunde liegt und das sie weder einholen noch über das sie verfügen kann. Es wird als das ‚Unterbewußte‘ als das ‚Unbewußte‘ gedacht, durch das aber das Bewußtsein in einer Weise bestimmt wird, die selbst nicht mehr voll bewußt gemacht werden kann. [...]. Die Frage geht hier nicht nach den ‚Formen des Denkens‘, den ‚Kategorien‘, nach denen die Gegenstände vorgestellt werden, sondern nach den Bedürfnissen und Interessen, nach denen das in der Welt Begegnende ausgelegt und abgeschätzt wird. Wenn Sein und Denken ‚nicht‘ dasselbe sind, dann gilt die Selbigkeit auch nicht für das Ich und die Vernunft. Das Ich wird sodann als der Leib gefaßt. Nun gilt es diesen in seinen Passivitäten vor allem zu bedenken. Die zweite Grundstellung des Denkens zum Wirklichen [die neuzeitliche Subjektphilosophie, d. V.] wird nun zu einer Analyse der Leiblichkeit des Menschen. Die philosophische Bemühung zielt nun nach den Strukturen des Fühlens, Wollens, der Bedürfnisse und Interessen“ (ebenda: 74 f.).

Wenn die Bedürfnisse und Interessen im 19. Jahrhundert in den Blick kamen, dann kamen gleichsam auch die ökonomischen Bedürfnisse der Menschen in den Blick. Karl Marx entwickelte daher die These, dass das Sein das Bewusstsein bestimmt. Mit Sein meinte er in diesem Fall, dass gesellschaftliche Sein, also die Klassenzu-

ordnung des Menschen in der Gesellschaft. Somit betonte Marx, dass das Verhältnis des Arbeitens, in dem ein Individuum steckt, dieses in seinem Denken bestimmt. Somit müssten Arbeiter ganz anders denken, als diejenigen, die Eigentümer der Mittel zur Produktion sind (also die Arbeitgeber). Dieser Klassenantagonismus prägte die Gesellschaften der Industrienationen noch bis in die Nachkriegszeit, bis er Ende der 1960er durch viererlei „Emanzipationsbewegungen“ zu bröckeln begann. In ökonomischer Hinsicht wurde dann erstmals in den 1980er Jahren der Bruch des Klassenantagonismus darin deutlich, dass sich Arbeiter von der neoliberalen Wirtschaftstheorie, die prominent zum Beispiel in der „trickle-down-philosophy“ unter Ronald Reagan vertreten wurde, angesprochen fühlten und ihre Klassenfokussierung aufgaben.

In Zusammenhang mit der These, dass das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein bestimmt, steht die sogenannte Basis-Überbau-These, das heißt, dass die ökonomischen Verhältnisse beziehungsweise die Produktionsverhältnisse die Basis der Gesellschaft ausmachen, und dass damit ein rechtlicher und politischer Überbau einher geht, sowie, dass aufgrund der jeweiligen Produktionsverhältnisse sich dem entsprechende Bewusstseinsformen in der Gesellschaft ausbilden. Die marxistische Theorie ist bis heute immer wieder adaptiert worden. Es wurde sogar versucht, sie historisch beziehungsweise real einzulösen (zum Beispiel der Staatssozialismus in der Sowjetunion und der DDR). Die marxistische Theorie war jedoch nicht nur eine Reaktion auf Hegel, den Marx vom Kopf auf die Füße stellen wollte, sondern stand in dem intellektuellen Klima des 19. Jahrhunderts, in dem man mit der Vernunft brach und sich dem begreifenden und fühlenden Individuum zuwandte. Man wandte sich von einem allgemeinen Wissen aus Vernunft ab und zu einem Denken aus Erfahrung hin. Der Positivismus, wie auch die neuen Ansätze von Wilhelm Dilthey (Hermeneutik), Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, das existenzielle Denken (Søren Kierkegaard) und Marx' These von den Erfahrungserkenntnissen aus den strukturellen Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens des Individuums, rekurrten nun auf die Erfahrung. Diltheys Hermeneutik sollte der Geschichts- beziehungsweise Geisteswissenschaft zwar eine gesicherte Methode geben. Doch gemeinsam ist den Denkern des 19. Jahrhunderts die Destruktion des Vernunftglaubens.

Man stellte sich die Frage, wie man auf das Fortschreiten der wissenschaftlich-technischen Evolution beziehungsweise Zivilisation reagieren solle. Die einen fragten, wie man der Naturwissenschaft beziehungsweise der Geisteswissenschaft eine gesicherte Methode geben könne, andere fragten, wie man bei der ganzen Technisierung und Inflation des zweckorientierten Wissens und ihrer gefühlten Notwendigkeit noch originär philosophische Einsichten haben könne. Ihnen ging

es um die Frage, wie der Mensch sich einer Sache sicher sein könne, wenn er keine Orientierung mehr finden könne mittels einer allgemein orientierten Vernunft.

Ihnen ging es darum, das Leben als solches bei allem zweckrationalen Denken nicht zu vergessen, ihnen ging es um die Erhaltung der Lebendigkeit, der Dynamik und Widersprüche im Leben, ihnen ging es darum Freiräume für das Erleben des Lebens zu schaffen beziehungsweise zu erhalten – gegen die Verwissenschaftlichung des Lebens. Allein der Positivismus setzte auf die Verwissenschaftlichung des Lebens. Er setzte in neuen Formen fort, was in der Aufklärung begann. Die meisten anderen Denker gingen auf Distanz zur Aufklärung und Verwissenschaftlichung des Lebens, auch wenn man Gründe finden mag, zu behaupten, dass die Aufklärung von Nietzsche und anderen Denkern des 19. Jahrhunderts nur anders gedacht wurde. Im Prinzip wendeten sich Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Feuerbach, Marx/Engels aber von dem Vernunft- und Wissenstraum der Aufklärung ab und begannen einen neuen Weg, einen Weg im Gegensatz zum Weg des Lichts der Aufklärung, einen Weg auf dunklen Pfaden, einen Weg durch Triebgewässer, Motivtäler und Interessensfelder.

Die Kritik an der Logizität des Wirklichen, die diese Autoren eint, vollzog sich sowohl in Bezug auf die Substanzmetaphysik als auch auf die neuzeitliche Subjektphilosophie:

„Die Kritik an der Logizität des Wirklichen wird einmal an der grundsätzlichen Vernünftigkeit der Welt – am Sein als Geist – und zum anderen an der grundsätzlichen Vernünftigkeit des Menschen – am Subjekt als intelligiblem Ich – geübt. Beide Positionen, die noch im absoluten Idealismus Hegels vereint waren, verfallen nun der Kritik“ (ebenda: 285).

Einerseits wurde die Vernunft als Basis des Welthabens verabschiedet und nach neuen Prinzipien Ausschau gehalten (und in den Begriffen: Leben, Natur und Wille gefunden) und andererseits wurde das Subjekt des Welthabens (der Mensch) nicht mehr als vernünftiges Wesen oder intelligibles Ich verstanden, sondern als sinnlich-leibliches und daher bedürftiges sowie welthaftes Wesen, dessen Vernunft unter Bedingungen steht, die es nicht aufzuheben vermag (vgl. ebenda: 287).

Schopenhauer und Nietzsche (vor allem letzterer) sind meines Erachtens die beiden Autoren, die den Wandel des Denkens im 19. Jahrhundert am besten personifizieren. Vor allem Nietzsche hat große Teile der Intellektuellen des frühen 20. Jahrhunderts massiv beeinflusst und daher die pragmatische Wende in der Philosophie im 20. Jahrhundert mitentschieden. Beide Autoren sollen hier genauer dargestellt werden.

### **2.11.1 Arthur Schopenhauer: Blinder Wille und sanftes Gemüt. Oder: Der Versuch der Heilung des Pessimismus durch Kontemplation und Askese**

Arthur Schopenhauer (1772) hatte die Vernunft massiv kritisiert. In der Welt agiere ein blinder wie gleichsam zerstörerischer Wille, der die Welt lenke. Dieser Wille durchziehe alles, egal ob Lebewesen oder Stein. Der blinde Wille durchziehe die ganze Natur. In Folge dessen war Schopenhauer sehr pessimistisch über das Vermögen des Einzelnen. So sei etwa der Charakter oder Habitus eines Menschen unänderbar. Der Mensch sei Opfer seines Charakters, seines Willens, und dieser Wille lasse den Menschen auch immer mehr haben wollen, lasse ihn in stetiger Unbefriedigung. Für Schopenhauer gab es keine Erlösung von dem Willen, jedoch eine temporäre Erlösung durch das Vertiefen in Kontemplation, vor allem durch beziehungsweise in Kunst und Musik. Aber auch die (buddhistische) Meditation sei eine Möglichkeit temporäre Erlösung zu finden. Der Buddhismus empfiehlt auch Selbstbescheidenheit in Askese, also den Verzicht auf mehr. Schopenhauer empfahl daher auch, seinen Bedürfnissen zu entsagen und in der Askese von dem Willen Stück für Stück unabhängiger zu werden. Nach Schopenhauer bedeutete das Leben zu leiden, und damit meinte er am blinden Willen zu leiden und empfahl daher die Askese.

### **2.11.2 Friedrich Nietzsche: Der große Wille. Oder: Der Wille zum Großen**

Für Friedrich Nietzsche ist das Leben zwar auch unverfügbar, aber zu bejahen. Auch wenn man leidet, ist das Leben noch nicht gleich Leid. Aber wie kann man es, trotz der ganzen Widrigkeiten, Schmerzen und Widersprüche, bejahen? Worin liegt die Kraft, die Quelle, die Energie, aus der man schöpfen kann, um das Leben mit mehr Energie zu leben?

Seine Antwort: in der Auslebung der Individualität. Im Streben nach Großem. In der Setzung und konsequenten Verfolgung eigener Ziele:

„Wozu die ‚Welt‘ da ist, wozu die ‚Menschheit‘ da ist, soll uns einstweilen gar nicht kümmern [...]; aber wozu du Einzelner da bist, das frage dich, und wenn es dir sonst keiner sagen kann, so versuche es nur einmal, den Sinn deines Daseins gleichsam *a posteriori* zu rechtfertigen, dadurch daß du dir selber einen Zweck, ein Ziel, ein ‚Dazu‘ vorsetzest, ein hohes und edles ‚Dazu‘. Gehe nur an ihm zugrunde – ich weiß keinen besseren Lebenszweck, als am Großen und Unmöglichen, *animae magnae prodigus*, zugrunde zu gehen“ (Nietzsche 2005a: 172).

Nietzsche fordert hier ein, nicht nur seine eigenen Ziele und Visionen zu setzen, sondern sie auch konsequent zu verfolgen.

Mit dieser Perspektive des Einzelnen und der Absage an allgemeine Antworten auf die Frage nach dem Wert oder Sinn des Lebens geht eine radikale Wahrheitskritik einher, die er in mehreren Schriften anspricht, in der Schrift „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“ (1966) aber am klarsten formuliert. Der Mensch glaubt zu wissen, weiß aber nichts. Er hat sich eine Scheinwelt geschaffen, um die Dinge zu verstehen. Der Mensch sei nur ein kluges Tier, was die Kunst zur Verstellung besitzt. Er nutzt seinen Intellekt zur Verstellung und Täuschung. Nietzsche begreift Wahrheit als Illusion, als Traumbild. Ein Wahrheitstrieb sei nur entstanden, weil der Mensch ein moralisches Gefühl mit der Wahrheit verbinde und vor allem ist Wahrheit ein gesellschaftliches Phänomen in der Art einer Übereinkunft. Damit der Mensch in Gemeinschaft leben kann, schafft er allgemeingültige und verbindliche Bezeichnungen der Dinge. So ist Wahrheit zunächst nur das Resultat einer Einigung über Sprache und konkret eine Einigung über legitime Sprechweisen und Ansichten. So kann Wahrheit auch nur ein Ausdruck für das Bedürfnis sein, sich zu behaupten, also seine Macht oder die der Gruppe, der man sich zurechnet, zu stärken. Wahrheit ist nur möglich dadurch, dass der Mensch vergisst beziehungsweise ignoriert, dass er der Erfinder oder Schöpfer aller Bedeutungen und Werte ist. Nietzsche radikalisiert den Wahrheitspessimismus gegenüber der Korrespondenztheorie der Wahrheit, der sich schon in Kants kritischer Philosophie angekündigt hatte. Ein Wort ist für Nietzsche nur eine Abbildung eines Nervenreizes in Lauten. Der Mensch erfindet Worte für das, was er sieht, nicht für das, was es ist, und erkennt auch nur das, was er sieht, und nicht das, was es ist. Worte sind folglich nur die Metaphern der Dinge und sagen nichts über ihr Wesen aus. Das Ding an sich, die reine folgenlose Wahrheit, ist für den Menschen ganz unfasslich. Das Wesen der Dinge bleibt verborgen und die empirische Welt verrät, ebenso wie Kant meinte, nichts über das Wesen der Dinge. Selbst ein Maler, dem die Hände fehlen, so Nietzsche, könne durch Gesang über das ihm vorschwebende Bild mehr verraten als ein Wort. Das Ding an sich wird zum Nervenreiz, zum Bild im Geiste, zum Wort in der Sprache, ohne diesem zu ähneln. Nietzsche gibt die Rede von einer Welt der Dinge an sich radikaler auf als Kant, der noch deren Möglichkeit attestierte. Für Nietzsche ist nur die Einsicht von Bedeutung, dass Erkenntnis des Wesens der Dinge nicht möglich ist und die Realität nicht so wiedergegeben werden kann, wie sie an sich ist, und Wahrheit somit eine Illusion der Wirklichkeit ist, an die sich die Menschen halten. Nietzsche sagt über die Wahrheit, dass der moderne Mensch sie brauche, dass dies aber einen *Wahrheitsfetischismus* bedeutet, da Wahrheit eine *selbstgegebene Illusion* sei, an die man sich nur halte, um nicht zu Grunde zu gehen. Metaphysisch oder absolut gesehen, gibt es somit keine Wahrheit. Es ging Nietzsche

bei der Untersuchung der Wahrheit darum, hervorzuheben, dass die Wahrheit eine praktische Funktion hat. Der Mensch suche Halt mit der Wahrheit in der Welt. Er schaffe sich selbst Sicherheit mit der Wahrheit, die aber nur eine Illusion ist, weil es im absoluten Sinn keine Wahrheit gibt. Diese Einsicht bekommt bei Nietzsche jedoch wiederum den Rang einer Erkenntnis. Diese Einsicht ist die Erkenntnis in die Unmöglichkeit wahrer Erkenntnis. So können Erkenntnisse (besser Übereinkünfte) in der Wissenschaft und in anderen Bereichen zwar richtig und nützlich sein (also bestreitet Nietzsche nicht, dass es Wahrheiten im Sinne der These des Kopernikus gibt und geben kann), aber über das Leben als solches können sie nichts verraten. Das Leben bleibt unverfügbar. Das Leben, das Sein, die Wirklichkeit entziehen sich unserer Erkenntnismöglichkeit. Das Leben geht jedem Erkennen voraus. Das An-Sich-Sein bleibt verborgen, kann nicht erkannt werden. Es geht Nietzsche darum, dass man sich als Mensch der Grenzen der Erkenntnis bewusst sein solle, letztlich bleibe alles Spekulation, was den Wert oder den Sinn des Lebens betrifft. Kant hat ebenso auf diese Grenzen der Erkenntnis hingewiesen, ebenso wie der von Nietzsche so verachtete Sokrates, nur Nietzsche machte es radikaler als alle anderen zuvor. Mit der Wahrheit soll man redlich und bescheiden umgehen, auch wenn man die Rede von der Wahrheit nicht lassen wird können, so soll man doch gewiss sein, wovon man etwas wissen kann und wovon nicht, und vom Wesen der Dinge könne man nichts wissen. Aber genau dies könne man wissen, wenn man nur ehrlich oder wahrhaftig mit sich selbst und seinen Erkenntnismöglichkeiten umgeht.

Nietzsche brach nicht nur mit der Substanzmetaphysik, also mit dem ontologischen Realismus und erkenntnistheoretischen Realismus, sondern auch mit dem Subjektivismus der Neuzeit, also mit der Idee eines transzendentalen Selbstbewusstseins. Es findet somit eine doppelte Destruktion statt, der antiken Substanzmetaphysik und der neuzeitlichen Subjektphilosophie bis Hegel. Das Subjekt ist nichts Gegebenes, sondern ein Hinzu-Gedichtetes, und die Welt hat keinen Sinn als solchen, sondern es gibt unzählige Sinne, so wie es Menschen mit der Möglichkeit zur Interpretation gibt. Dies bedeutet einen starken Perspektivismus. Damit ist gemeint, dass jedes Individuum nur seinen Sinn hat und aus seiner Perspektive heraus lebt.

Auch Nietzsches These vom Tod Gottes ist hierdurch zu verstehen, da Gott als transzendente Kraft auftritt, die jenseits dessen liegt, was man beobachten kann (Kant), und weil so Nietzsche noch radikaler betont, dass er ein Allgemeines ist, das es nicht gebe, da es nur das Individuelle und Perspektivische gebe. Nietzsche postuliert hier also eine reine Immanenz, eine reine Weltzugewandtheit, jenseits von Differenzierungen von empirischer Welt und Hinterwelt (Platon), von Diesseits und Jenseits (Christentum). Für Nietzsche gibt es nur das Leben, nur die Immanenz. Alles ist nun Interpretation, keine Vernunft oder Moral kann als allgemein gelten.

Seine Moralkritik ist ebenso radikal wie seine Wahrheitskritik. Auch für die Moral gilt: Es gibt keine absolute Moral. Es gibt keine allgemeinen Kriterien, keinen allgemeinen Wert.

Nietzsche unterschied eine Herrenmoral der Vornehmen und Gesunden und eine Sklavenmoral der sich zur Herde zusammenschließenden Schwachen. Die Herrenmoral der frühen Griechen wie ihr ritterlich-aristokratischer Gestus, ihre Tugenden der Ehre, des Stolzes und des Strebens nach Ruhm, seien in einem „*Sklavenaufstand in der Moral*“ (Nietzsche 2005b: 969) verdrängt worden, der mit dem Judentum begann. Die Juden seien es gewesen, die die aristokratische Wertgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt) umgekehrt hätten und den Gesunden und Vornehmen den Stempel des Bösen aufgedrückt hätten, sie als grausam, unersättlich und gottlos dargestellt und betont hätten, dass allein die Ohnmächtigen und Niedrigen die Guten seien und die Leidenden und Entbehrenden die Frommen (vgl. ebenda: 968). Aber noch viel schlimmer als die Juden, die diesen Sklavenaufstand begangen hätten, seien die gewesen, die das Erbe dieser jüdischen Umwertung freigesetzt hätten. Damit meint er das Christentum. Dieses gehe vom Ressentiment gegen diese gesunden Ritter, diese Bekenner der Immanenz vor und predigte Werte wie Furcht vor Gott, Askese und Nächstenliebe. Von ihrer Natur seien die Menschen hingegen triebhaft, und Werte entstünden nur im Verlangen nach Macht und der Steigerung des Lebens, was das Christentum aber umkehrte, weil sich die Menschen nun unterwarfen:

„Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, daß das *Ressentiment* selbst schöpferisch wird und Werte gebiert: das *Ressentiment* solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der Tat, versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten. Während alle vornehme Moral aus einem triumphierenden Jasagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem ‚Außerhalb‘, zu einem ‚Anders‘, zu einem ‚Nicht-Selbst‘: und *dies* Nein ist ihre schöpferische Tat. Diese Umkehrung des werte-setzenden Blicks – diese *notwendige* Richtung nach außen statt zurück auf sich selber – gehört eben zum *Ressentiment*: die Sklaven-Moral bedarf, um zu entstehen, immer zuerst einer Gegen- und Außenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äußerer Reize, um überhaupt zu agieren, – ihre Aktion ist von Grund aus Reaktion“ (ebenda: 970).

Die Schwachen hätten sich also mittels des *Ressentiments* und auch der Streuung des schlechten Gewissens gegenüber den Starken ermächtigt und dadurch das Verhältnis umgekehrt. Das Christentum sei das Beispiel für diesen Prozess, wie aber auch die Moral der Aufklärung aus Vernunft (Kant). All dies habe dazu geführt, dass die gesunden und starken Vornehmen von Mittelmäßigen und Durchschnittlichen ersetzt wurden. Auch die ganzen Empfehlungen von Askese und Selbstbeherrschung des Christentums und anderer Religionen seien ein Ausdruck dieser Umwertung



der Werte und weil der Mensch „allzulange seine natürlichen Hänge mit ‚bösem Blick‘ betrachtet [hat]“, haben sich diese nun in ihm „mit dem ‚schlechten Gewissen‘ verschwistert“ (ebenda: 1007).

Damit ist verbunden, dass Nietzsche zu seiner Zeit die Ankunft des Nihilismus verkündet. Seine Zeitdiagnose lautet, dass der Nihilismus die Zeit beherrscht. Nach dem Tod Gottes herrscht eine Leere, es hat sich eine Entleerung des Allgemeinen vollzogen: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt“ (Nietzsche 2005c: 798). Dies bedeutet, dass keine Norm mehr Allgemeingültigkeit beanspruchen könne. Mit dem Nihilismus ist eine Relativität der Werte verbunden. Es gibt danach keine absolute Geltung von Werten. Wenn das so ist, dann ist fraglich, ob es dann überhaupt einen Sinn im Dasein geben kann, und Nietzsche antwortet, dass sich kein Sinn des Lebens mittels der Vernunft finden lasse und man ihn auch nicht mit der Vernunft suchen solle, sondern die Kunst soll das Medium des Suchens sein. Man solle selbst zum Kunstwerk werden, der Künstler könne dem Leben nahe kommen, gerade weil er nicht auf eine rationale Weise einen Lebenssinn zu erschließen und sich nicht von Affekten und Gefühlen frei zu machen versucht:

„Ein Sinn kann das Leben nur dann erfüllen, wenn er sich nicht von den Sinnen löst. Seine Bestimmung findet demnach der Mensch nur dort, wo er seine Sinnlichkeit nicht preisgibt. Allein der sinnlich gegenwärtige Sinn bleibt mit dem Lebensprozeß, dem er Maß und Ziel, Takt und Stil geben soll, verbunden“ (Gerhardt 1992: 71).

Nietzsche formuliert eine strenge Vernunftkritik. Er will Triebe und Gefühle philosophisch rehabilitieren. Gegen die Vernunft und ihren Zwang zum Allgemeinen oder Überindividuellen, ihrem Drang danach, sich über die Individualität und Besonderheit zu erheben und Durchschnittlichkeit zu erzeugen, in der Begierden und Triebe nach Großem und Außergewöhnlichen langsam absterben, will er deutlich machen, dass im Menschen Triebe und Wünsche wüten, die, wenn sie im Rausch ausgelebt werden, auch belebenden Charakter haben. Die Affektkontrolle, Selbstbeherrschung und Ideenschau nach Empfehlung Schopenhauers seien kein Beruhigungsmittel, da es im Menschen Triebe gebe, die tief verankert seien. Nietzsche betont, dass die alten Griechen um diese Triebkräfte wussten, davon zeuge die griechische Tragödie. Dies zeigt er in seinem ersten größeren Werk: „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ (Nietzsche 2005d). Auf der einen Seite sei der dionysische Rauschtrieb und auf der anderen Seite der apollinische Formtrieb. Der apollinische Formtrieb ermögliche die Produktion neuer Formen, und der dionysische Trieb zerstöre alles wieder. Der Formtrieb schafft, der Rauschtrieb zerstört, und in dieser Dialektik entsteht etwas Neues, stets durch die polarisierende Wirkung dieser beiden entgegengesetzten Kräfte. Und dadurch, dass die griechische Tragödie beide Prinzipien zusammengebracht habe, konnte sie beim

Betrachter des Schauspiels neue Energie freisetzen. In der griechischen Tragödie wurde das Spiel des Lebens als Dynamik der beiden polarisierenden Kräfte auf die Bühne gebracht und dadurch neue Energien beim Zuschauer freigesetzt. Zwar ist Nietzsche in späteren Werken weit pessimistischer beziehungsweise radikalisiert seine Vernunft- und Wahrheitskritik, wie sie in seiner anti-ontologischen Position zum Ausdruck kommt (s. o.), aber sein erstes Werk verrät bereits Nietzsches Intuition, dass die *Triebe* im Menschen nicht nur unaustilgbar sind, sondern auch Potenzial haben.

Kant hatte dies deutlich anders gesehen. Menschlich werde der Mensch erst, wenn er nach der Vernunft handelt:

„Seine Eigentümlichkeit als homo sapiens zeigt sich erst darin, daß er Einsichten gewinnt und nach diesen Einsichten auch zu handeln versucht. Nur sofern sich der Mensch als einsichtiges und somit als vernünftiges Wesen begreift, wird er zum Menschen. Diese Prämisse erlaubt es Kant, trotz des entschiedenen Rückgangs auf die sich ja stets nur konkret äußernden menschlichen Vermögen, von allgemeinen Vernunftprinzipien auszugehen. Kant hält sich dabei strikt an das menschliche Handeln, geht aber davon aus, daß es angemessen nur als Äußerung, als Gebrauch der menschlichen Vernunft verstanden werden kann. Die universelle Vernunft ist also nur über ihren Gebrauch ein wirklicher Bestandteil der menschlichen Welt“ (Gerhardt 1992: 74 f.).

Nietzsche sieht in der Vernunft nicht das, was den Menschen auszeichnet:

„Zu offenkundig ist für ihn, daß die Vernunft physische und psychische Mängel notdürftig kompensiert. Sie ist ein Ersatz für verlorene Instinkte, der weder vollständig noch hinreichend ist, sondern im Gegenteil neue und größere Lebensrisiken birgt. Für Nietzsche steht daher außer Zweifel, daß der Mensch seine begriffliche Kompetenz überschätzt. Der Geist ist nichts, worauf sich das Leben tatsächlich gründet“ (ebenda: 75).

Die Vernunft als Sinn des Daseins aufzuwerten oder als Erfüllungseschatologie der Humanität hochzustilisieren, sei daher ein unsinniger Weg, weil der Mensch ohnehin bei sich notwendig bleiben müsse, das heißt auf sich gestellt bleibt:

„Es gibt keinen vorab verpflichtenden Daseinssinn, auch kein allgemeines Kriterium für seine Auswahl, und es gibt erst recht keine Garantie für einen biographischen oder historischen Erfolg. Wenn es überhaupt einen Sinn geben soll, dann kommt er vom einzelnen und bleibt bei ihm. Der Sinn des Daseins wird damit ausschließlich dem Individuum aufgebürdet“ (ebenda: 76).

Mit anderen Worten:

„Der ‚Sinn‘ der Welt kann von keiner ihr gegenüberstehenden jenseitigen Größe mehr abgeleitet werden, statt dessen liegt er in der Interpretation der Welt aus ihr selbst“ (Ries 1990: 17).

Was ist aber dann mit der Kultur und der Geschichte, wenn es nur den Einzelnen und seine Bedeutungen und Interpretationen gibt?

„Die *Kultur* ist [...] das, worin das Individuum seine Bedeutung findet. Nur indem es sich in die Kultur, die dadurch eigentlich erst entsteht, projiziert, kommt es selbst als Individuum zur vollen Geltung. Im Vertrauen auf dieses Wechselverhältnis ist es Nietzsche möglich, zugleich für den einzelnen und für die Kultur zu plädieren. Es besteht für ihn kein Widerspruch darin, alle Hoffnungen auf den einzelnen zu richten und dabei alle politischen Erwartungen auf die Kultur zu setzen. [...]. Beides schließt sich in der Tat nicht aus, wenn man die Kultur, die alle gesellschaftlichen Erscheinungen in sich schließt, als dasjenige begreift, was dem Individuum Sinn, Bedeutung und – in einzelnen Exemplaren – auch historische Größe verleiht. [...]. Die Kultur wird [...] als *ästhetische* Einheit begriffen. Lediglich als sinnlich gegenwärtiger Sinnhorizont kann sie dem einzelnen korrespondieren, der sich nur in einer zu ihm passenden Welt zu seiner höchsten Form steigern kann. Dieses Optimum der Individualität soll weder nach der Quantität äußerer Erfolge noch nach der Kontinuität ethischer Selbstdisziplin gemessen werden; hier gilt allein das ästhetische Kriterium einer inneren wie äußeren Konsequenz“ (Gerhardt 1992: 81 f.).

Nietzsche glaubte daran, dass große Individuen Geschichte machen können, ihre Zeit verändern können, und dass man diese Cäsaren brauche, damit Kulturleistung entstehe, damit sich etwas verändere:

„Nein, das *Ziel der Menschheit* kann nicht am Ende liegen, sondern nur *in ihren höchsten Exemplaren*“ (Nietzsche 2005a: 171).

Selbst sah er sich als großes Individuum, das Neues schaffen könne, als ein solches höchstes *Exemplar*. Er strebte nach einer Überwindung des Nihilismus. Das sollte sein Beitrag zur Geschichte werden. Er wollte selbst Geschichte verändern, selbst ein neues Zeitalter entstehen lassen.

Bevor ich klären will, wie er sich diese *Überwindung* vorstellt, will ich genauer erläutern, was es mit dem *europäischen Nihilismus* auf sich hat und wie er entstanden ist.

Dieter Arendt formuliert in Bezug auf den Nihilismus Folgendes:

„Nihilismus kann sich nur entfalten, wo ein ontologisches Nichts vorausgeht in der ideellen Konzeption der Welt; indessen ist das fadenscheinig gewordene System des Idealismus bereits zu verstehen als die säkularisierte Abfolge des christlichen Glaubens. Nihilismus ist somit nur dort möglich, wo Glaube vorausging; ein Glaube, in dem das Nichts angelegt ist als Glaube an eine Schöpfung ex nihilo, oder als Glaube, der sein Ethos als Negation der Sünde entwickelt“ (Arendt: 1974: 350).

Mit anderen Worten: Der Nihilismus als anti-ontologische Position ist nur möglich, weil zuvor von Platon über das Christentum die ontologische Existenz eines Höheren angenommen wurde, woraus sich die ontologische Realität oberster Werte herleiten lasse. Nihilismus definiert Nietzsche folgendermaßen:

„Was bedeutet Nihilismus? – *Daß die obersten Werte sich entwerten.* Es fehlt das Ziel. Es fehlt die Antwort auf das ‚Wozu?‘“ (Nietzsche 1973: 557).

Welche obersten Werte haben sich entwertet?

Es ist die These der Zwei-Weltentheorie von Platon (empirische Welt/Ideenwelt) bis zum Christentum (Diesseits/Jenseits) und vor allem die in der christlichen Tradition wirksame Idee, dass der Sinn von allem irdischen Geschehen ein jenseitiger Sinn ist. In der christlichen Mythologie ist alles, was in der Geschichte auf Erden passiert, nur „ein Zwischenstadium in dem transzendenten Geschehen [...]“, das zwischen Sündenfall und Jüngstem Gericht spielt“ (Landgrebe 1974: 21). Dieser Gedanke ist es, der

„durch den Nihilismus zunächst entwertet wird. Und so gewinnt dieser Gedanke von der Entwertung aller obersten Werte seinen Sinn daraus, daß er mit dem Gedanken vom ‚Tode Gottes‘ zusammengenommen wird. Der Glaube an einen Sinn des gesamten Weltgeschehens wird hinfällig; denn dieser Sinn lag darin, daß alles, was geschieht, seine Bedeutung hat für die Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes. Fällt nun die Macht weg, die der Welt und allem, was in ihr geschieht, diesen Sinn verleiht, dann wird alles sinnlos; auf die Frage nach dem Warum allen Geschehens gibt es keine Antwort mehr“ (ebenda).

Martin Heidegger deutet dies in seiner Nietzsche-Interpretation ähnlich. Die These vom Tod Gottes meint, dass der christliche Gott seine Macht über das Seiende und die Bestimmung des Menschen verloren hat und, da der Begriff Gott ein Begriff für das Übersinnliche ist, also für Prinzipien, Normen und Ideale, die über dem Seienden aufgerichtet sind, bezeichnet der Begriff Nihilismus den geschichtlichen Vorgang, durch den eben dieses Übersinnliche in seiner Herrschaft hinfällig und nichtig wird, sodass das Seiende selbst seinen Wert verliert (vgl. Heidegger 1961: 33).

Jede Metaphysik begreift Nietzsche als Platonismus, weil überall das unmittelbar vorhandene Sinnliche an einer Wünschbarkeit, an einem Ideal gemessen wird, so sei es auch mit dem Christentum, welches er als Platonismus für das Volk bezeichnet (vgl. ebenda: 273 f.). Somit ist der Nihilismus „jenes langhin dauernde Ereignis, in dem sich die Wahrheit über das Seiende im Ganzen wesentlich wandelt und einem durch sie bestimmten Ende zutreibt“ (ebenda: 33), und wenn man Metaphysik als die Wahrheit über das Seiende im Ganzen fasst, dann verändert sich mit Nietzsche somit auch die Metaphysik vollends. Daher ist der Nihilismus „die zur Herrschaft kommende Wahrheit, daß alle bisherigen Ziele des Seienden hinfällig geworden sind“ (ebenda: 34). Wenn die obersten Werte entwertet werden (beziehungsweise bereits wurden), dann sei die *bisherige* Metaphysik in Form des Platonismus an ihr Ende gekommen und sofern

„die Metaphysik durch das Christentum eine eigentümliche theologische Prägung erfahren hat, muß die Entwertung der bisherigen obersten Werte auch theologisch ausgedrückt werden durch das Wort: ‚Gott ist tot‘. ‚Gott‘ meint hier überhaupt das Übersinnliche, das sich als die ‚wahre‘, ‚jenseitige‘ ewige Welt gegenüber der hiesigen ‚irdischen‘ als das eigentliche und einzige Ziel geltend macht“ (ebenda: 275 f.).

Der Nihilismus ist also

„der Vorgang der Entwertung der bisherigen obersten Werte. Wenn diese obersten, allem Seienden erst seinen Wert verleihenden Werte sich entwerten, dann wird auch das auf sie gegründete Seiende wertlos. Das Gefühl der Wertlosigkeit, der Nichtigkeit des Alls entsteht. Der Nihilismus als Hinfall der kosmologischen Werte ist dann zugleich das Aufkommen des Nihilismus als *Gefühl* der Wertlosigkeit von Allem, als ‚psychologischer Zustand‘“ (ebenda: 63 f.).

Aber nicht nur der Glaube an einen Gott wird hinfällig, sondern auch jeder Glaube an Vernunftkategorien. Gott ist tot, heißt auch, dass nun der Glaube der Aufklärung an den sich selbstbestimmenden und selbstgesetzgebenden Vernunftmenschen ebenso sinnlos wird. Denn der säkularisierte Glaube an den Vernunftmenschen war nicht mehr als ein Ersatz für den in der Zeit der Aufklärung verlorengegangenen religiösen Glauben, und somit ist der Mensch, der nun auch diesen Glauben noch verloren hat, tatsächlich vor das Nichts gestellt (vgl. Landgrebe 1974: 30):

„So wird die Hinfälligkeit des Glaubens des Menschen an sich selbst, an die Macht seiner Vernunft, von sich aus dem Ganzen des Weltgeschehens einen Sinn zu verleihen, von den Wurzeln dieses Glaubens her verständlich. Dieser Glaube muß dahinfallen und zum Nihilismus führen, weil die in ihm verankerte neuzeitliche Emanzipation des Menschen keine echte neue Begründung seiner Stellung zu sich selbst und zur Welt bedeutet, sondern weil sie nur möglich war, solange noch die Reste einer Subs-

tanz wirksam waren, von denen sie zehrte. Im Glauben an die Macht der Vernunft, auch dort, wo er bereits rein weltlich-diesseitig gefaßt ist als Glaube an die Macht des Menschen, ist, solange er noch wirksam war, noch immer ein Abglanz des religiös bestimmten Gedankens vom lumen naturale wirksam gewesen – und nur solange das der Fall war, konnte dieser Glaube auch seine innere Überzeugungskraft bewahren. Ist auch der letzte Rest dieser Substanz aufgezehrt, so wird er dünn und schal und kann nicht mehr echte, die menschliche Gemeinschaft bindende Kraft entfalten“ (ebenda).

Folge der Heraufkunft des Nihilismus ist zunächst ein Vakuum beziehungsweise ein Zwischenzustand. Die obersten Werte sind nun entwertet, und dies führt zur Wertlosigkeit der Welt. Aber was nun?

Kann die bisherige Welt der obersten Werte zurückkommen? Vielleicht versuchen es auch einige, diese Welt zurückzubekommen. Nun ist es aber so, dass der Mensch des Abendlandes es ist, der die (übersinnlichen) obersten Werte in die Welt hineingelegt hat, und er ist es, der sie wieder herausgezogen hat. Er weiß eigentlich darum, dass es kein Zurück mehr gibt. Etwas Neues liegt vor ihm, unbewusst sei ihm das eigentlich klar. Nietzsche trachtet nun nach der Überwindung des Nihilismus, wobei die Einsicht in den Nihilismus gleichsam der erste Schritt zu einem Neuen ist. „Sein eigentliches Wesen liegt in der bejahenden Art einer Befreiung. Nihilismus ist die einer völligen Umkehrung aller Werte zugekehrte Entwertung der bisherigen Werte“ (Heidegger 1961: 277). Entwertung der obersten Werte heißt zugleich Neugründung der Art und Weise der Wertsetzung.

Der Nihilismus an sich bewirkt aber noch keine Neuorientierung.

Denn der *extreme Nihilismus* etwa „erkennt daß es keine ‚ewige Wahrheit an sich‘ gibt. Sofern er es nur bei dieser Einsicht bewenden läßt und dem Verfall der bisherigen Werte zuschaut, bleibt er ‚passiv‘“ (ebenda). Mit dem passiven Nihilismus ist der Untergang der Logizität des Wirklichen und der Zwei-Welten-Lehre gemeint. Der *passive Nihilismus* meint die Absage an Wahrheit an sich. Der *aktive Nihilismus* begreift hingegen Wahrheit als eine Form des Willens zur Macht.<sup>34</sup> Nietzsche nennt das Bewusstsein des Willens zur Macht aktiven Nihilismus. Nietzsche nennt diesen auch „ekstatischen Nihilismus“ – Heidegger beschreibt diesen wie folgt:

---

34 „Nihilismus. Er ist *zweideutig*: A. Nihilismus als Zeichen der *gesteigerten Macht des Geistes*: der *aktive Nihilismus*. B. Nihilismus als *Niedergang und Rückgang der Macht des Geistes*: der *passive Nihilismus*“ (Nietzsche 1973: 557). Nihilismus ist also bei Nietzsche doppeldeutig. Den passiven Nihilismus hat er negativ konnotiert und den aktiven Nihilismus positiv. Also den passiven Nihilismus gelte es im Bewusstsein des aktiven Nihilismus zu überwinden, die Sinnlosigkeit im freien Setzen von eigenem Sinn zu überwinden.

„Dieser bejaht unter dem Anschein, lediglich Verneinung zu bleiben, weder ein Vorhandenes noch ein Ideal, wohl aber das ‚Prinzip der Wertschätzung‘: den Willen zur Macht. Sobald dieser als Grund und Maß aller Wertsetzung ausdrücklich begriffen und eigens übernommen ist, hat der Nihilismus in sein bejahendes Wesen gefunden, seine Unvollständigkeit überwunden und einbezogen und sich so vollendet“ (ebenda: 281).

Es gibt also nach Nietzsche kein Zurück zu dem Denken, welches in die Krise geraten ist. Es braucht nun eine neue Umwertung der Werte. Zunächst hatten die Priester eine Umwertung der Werte vollzogen zu einer, wie Nietzsche meint, Sklavenmoral. Nun muss jedoch, so Nietzsche, eine gegen diese Moral des Ressentiments gerichtete neue Umwertung der Werte stattfinden. Dazu müssen zunächst die alten obersten Werte destruiert werden. Der aktive Nihilist kann dann als freier Geist im Bewusstsein des Willens zur Macht seinen eigenen Gang gehen, das heißt er findet sich einerseits damit ab, dass es Wahrheit an sich nicht gibt, findet sich andererseits aber damit nicht ab, dass es keinen Sinn mehr geben soll. Er schafft nun im Bewusstsein seiner geistigen Kraft eigenen Sinn, eigene Werte. Erst als konsequenter aktiver Nihilist kann Nietzsche den Nihilismus überwinden.

An dieser Stelle wird deutlich, dass man Nietzsches Nihilismusanalyse nicht von seinen zentralen eigenen theoretischen Begriffen „Umwertung der bisherigen Werte“, „Wille zur Macht“, „Übermensch“ und „ewige Wiederkehr des Gleichen“ trennen kann.

Der Nihilismus kann nicht ohne den Gedanken des Willens zur Macht gedacht werden. Im Zarathustra heißt es: „Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern – so lehre ich’s dich – Wille zur Macht!“ (Nietzsche 2005c: 676). Der Wille zur Macht ist der „Grundcharakter des Seienden“ (Heidegger 1961: 112). Also ein Wort „für das Sein des Seienden als solchen, die *essentia* des Seienden“ (ebenda: 260). Der Nihilismus ist der „Name für die Geschichte der Wahrheit des so bestimmten Seienden“ (ebenda). Also nur ein Ausdruck dafür, dass die Idee der Priester und Gelehrten, die Schwachen und Erniedrigten zu erhöhen und das Ressentiment einzuführen, wie die Idee des Jenseits, nach der nur die Guten in den Himmel kommen und daher zu Lebzeiten gut zu sein haben, Unsinn ist. Nihilismus ist der Name dafür, dass es keine Wahrheit an sich gibt, und dass das Seiende als solches Willen zur Macht ist. Der Wille zur Macht ist Ursache und Motiv jeder Bewegung, damit ist eine Kraft gemeint, die sowohl innen als auch außen wirksam ist (vgl. Gerhardt 1992: 121). Der Wille zur Macht ist gleichsam ein anderes Wort für das Wesen der Macht, der Begriff bedeutet: „das Sichermächtigen der Macht zur eigenen Übermächtigung“ (Heidegger 1961: 36). Der Gedanke von dem Willen zur Macht ist unverrückbar mit einem weiteren zentralen Gedanken von Nietzsche verbunden, der These der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“.

Nietzsche lässt Zarathustra (und damit implizit sich selbst) als den Lehrer der ewigen Wiederkehr des Gleichen auftreten:

„Denn deine Tiere wissen es wohl, o Zarathustra, wer du bist und werden muß: siehe, *du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft* –, das ist nun *dein* Schicksal [...]. Siehe, wir wissen, was du lehrst: daß alle Dinge ewig wiederkehren und wir selber mit, und daß wir schon ewige Male dagewesen sind, und alle Dinge mit uns“ (Nietzsche 2005c: 758).

Die ewige Wiederkehr des Gleichen ist der Modus des Willens zur Macht. Heidegger nennt dies in Bezug auf Nietzsche die „*existentia* des Seienden“ (Heidegger 1961: 260), wohingegen der Wille zur Macht die *essentia* des Seienden ist. Oder noch genauer in Heideggers Worten:

„Der Name ‚Wille zur Macht‘ sagt, *was* das Seiende seinem ‚Wesen‘ (Verfassung) nach ist. Der Name ‚ewige Wiederkehr des Gleichen‘ sagt, *wie* das Seiende solchen Wesens im Ganzen sein muß“ (ebenda: 38).

Aktiver Nihilist zu sein, heißt sodann auch den Modus des Seienden anzuerkennen, heißt anzuerkennen, „*wie* das Ganze des Seienden anwest. Das metaphysische Wort dafür heißt: die ewige Wiederkunft des Gleichen“ (ebenda: 283). Es heißt, die Wert- und Sinnlosigkeit anzuerkennen, heißt anzuerkennen, dass es keine metaphysische Glückserfüllung geben wird, dass es kein Ziel der Menschheit gibt, und dass das Sein des Seienden keine logisch geordnete Wahrheit hat. Die Wahrheit des Lebens ist nach Nietzsche vielmehr, dass es keine Wahrheit gibt, dass alles einem dynamischen Werden unterliegt, dass alles wiederkommt und das alles unablässlich entsteht und wieder vergeht (Apollo und Dionysos).

Nach Nietzsche gibt es nur die Immanenz und nichts dahinter. Als Menschen sind wir auf uns gestellt und haben nur unsere eigenen Wertsetzungen, und er meint, dass man stark und vornehm sein muss, wenn man im Angesicht von Sinnlosigkeit und Wertlosigkeit selber seinen Sinn setzt und gleichsam die ewige Wiederkehr des Gleichen nicht nur bejaht, weil man es muss, sondern es aus freien Stücken tut: „*War das Leben? Wohlan! Noch Einmal!*“ (Nietzsche 2005c: 707).<sup>35</sup>

---

35 An dieser Stelle sei betont, dass man den Nihilismus in verschiedene Thesen auffächern kann, die Nietzsche allesamt vertritt. Das oberste Prinzip des Nihilismus ist, dass es keinen übergeordneten Sinn des Lebens gibt. Es sind drei spezielle Auffassungen vom Nihilismus zu unterscheiden, die ein Nihilist nicht zwingend alle vertreten muss, um Nihilist genannt werden zu können. Nietzsche vertritt aber alle drei Thesen. Da ist erstens der *logische Nihilismus* oder die erkenntnistheoretische und wahrheitstheoretische Position des Nihilismus, die besagt, dass es kein Ding an sich gibt, kein Wesen der



---

Zur Überwindung des Nihilismus bedarf es eines neuen Typus Mensch, der

---

Dinge, weder im ontologischen Sinn noch das man so ein Wesen der Dinge erkennen könne. Das vertritt Nietzsche in seiner Wahrheitskritik, wobei man auch fragen kann, ob der Wille zur Macht nicht gerade doch ein Wesen der Dinge behauptet. Wenn man unter diesem *logischen Nihilismus* auch einen *metaphysischen Nihilismus* fasst, der die Existenz der Wirklichkeit negiert, so wie das der Solipsismus vermeint, dann ist Nietzsches Position nicht ganz eindeutig. Nietzsche negiert zwar den ontologischen und erkenntnistheoretischen Realismus, aber ein Solipsist ist er dann auch nicht. Nietzsche lebt nicht in einer Traumwelt (auch wenn seine Formulierungen über den dionysischen Rauschzustand das vielleicht suggerieren mögen), sondern Nietzsche lebt und schreibt schon über die Realität, aber eben nicht in erster Linie über *die Realität*, welche er für nicht erkennbar hält, sondern über *die soziale Realität*, also über die Art und Weise, wie gedacht wird und wie gedacht werden sollte. Generell sollte man logischen Nihilismus und metaphysischen Nihilismus voneinander trennen und nicht verwechseln. Der logische Nihilismus ist antirealistisch und wahrheitskritisch, der metaphysische Nihilismus negiert schlicht hin alles, alles was real erscheint, alles was da ist. Das ist im weiten Sinn solipsistisch, also ein äußerster erkenntnistheoretischer Skeptismus, der nichts für wirklich hält. Von jener ontologischen und erkenntnistheoretischen Position des Nihilismus ist ein *ethischer oder moralphilosophischer Nihilismus* zu unterscheiden, der behauptet, dass es keine absolute Moral gibt, das heißt, dass es keine übergeordneten obersten Werte und Normen gibt, die man für wahr halten muss und an denen man sich ausrichten muss. Desweiteren gibt es einen *geschichtsphilosophischen Nihilismus*, der behauptet, dass es keinen Sinn der Geschichte gibt, dass die Weltgeschichte also nicht finalistisch ist, also weder ein Ziel oder einen Zweck hat und es kein Prinzip gibt, was in ihr wirkt, noch, dass es einen Fortschritt in der Geschichte gibt. Mit diesem geschichtsphilosophischen Nihilismus ist aber noch nicht gesagt, dass die Menschen die Geschichte nicht machen, sondern ganz im Gegenteil. Nietzsche glaubt etwa, dass nur die Menschen selbst Geschichte machen können, eben weil Gott tot ist. Damit steht er in direkter Linie zu der subjektphilosophischen Idee von Vico, dass die Menschen die Geschichte machen und dass sie Herr über die Geschichte sind. Nietzsche ist bei dieser Position sogar noch weit radikaler. Man kann noch eine vierte spezielle Konnotation des Nihilismus unterscheiden, obgleich diese meist nicht unter diesem Namen diskutiert wird, sondern unter dem Namen *Anarchismus*. Es handelt sich hier bei um den *politischen Nihilismus*, also um eine politische Position des Nihilismus. Der politische Nihilismus besagt, dass keine politische Sicht auf die Welt als wahr oder richtig gelten kann. Es gibt nicht *die richtige Politik* oder *das richtige politische Denken*. Weder die Konservativen, noch die Liberalen, noch die Sozialdemokraten haben Recht. Was Politik eigentlich dann sein soll, steht nicht zur Debatte. Politik im Sinne des politischen Nihilismus ist Anarchie. Keine politische Ordnung kann gerechtfertigt werden (auch nicht die Anarchie selbst, daher ist der politische Nihilismus auch von den Positionen zu unterscheiden, die glauben die Anarchie begründen zu können, egal ob das nun Anarcho-Kapitalisten (radikale Rechtslibertäre) sind oder Solidaritätsanarchisten (Linksanarchisten und Kommunisten im weiten Sinne, also nicht die Kommunisten, die eigentlich lediglich Sozialisten sind). Die Anarchie ist nur das logische Resultat aus der Absage an die Begründbarkeit politischer Ordnung.

im Modus des *Bewusst-seins* des neuen Prinzips der Wertsetzung, des Willens zur Macht lebt, und die neue Umwertung der Werte begeht. Das ist der Übermensch. Er ist der, der kommen muss, wenn Gott gestorben ist. Nietzsche alias Zarathustra (seine Kunstfigur eines persischen Weisen) will den Menschen diesen Übermenschen lehren:

„*Ich lehre euch den Übermenschen.* Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr getan, ihn zu überwinden? Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser großen Flut sein und lieber noch zum Tiere zurückgehn, als den Menschen überwinden? Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham“ (ebenda: 595).

Nietzsche bezeichnet ihn als Sinn der Erde:

„Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch *sei* der Sinn der Erde! Ich beschwöre euch, meine Brüder, *bleibt der Erde treu* und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht“ (ebenda).

Damit ist gemeint, dass der Übermensch jener ist, der das Leben in der Weltzugewandtheit bejaht und aufgehört hat, nach Übersinnlichem zu schauen. Der Übermensch ist jenes Menschentum, was von dem Seienden, das Wille zur Macht ist und in der Weise der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist, gefordert wird (vgl. Heidegger 1961: 260). Der Wille zur Macht ist, weil er Grundtrieb alles Seienden ist, auch Grundtrieb des Menschen. Das heißt, der Übermensch übernimmt den Willen zur Macht und ist kräftig genug, Werte nun aus sich allein zu setzen und das im Bewusstsein der Sinnlosigkeit. Nietzsche hatte das Seiende im Ganzen für wertlos erklärt. Damit will er nicht das Seiende verneinen, sondern nur die These, dass Denken und Sein ein und dasselbe seien, verneinen, also das Seiende der Bewertung entziehen. Der Wille zur Macht macht das Seiende im Ganzen dann als dynamisches Werden aus, dies ist uns unverfügbar, es ist unbedingt. Der Wille zur Macht wird durch den perspektivischen und bewussten Vollzug des Willens zur Macht aktualisiert, wodurch Werte vom Einzelnen gesetzt werden. Werte sind daher immer auf den Menschen bezogen, das heißt von seiner Perspektive abhängig. Aber sie sind die Bedingungen der Machtsteigerung und Machterhaltung, denn über Wertsetzungen begeht das Individuum seinen Willen.

Der Übermensch ist der, der sein im übersinnlichen Sinne sinnloses Schicksal auf sich nimmt und als freier Geist Werte setzt. Der einzige Wert, der nach der Metaphysik des Willens zur Macht gilt, ist der Wille zur Macht. Der Übermensch lebt diesen einzigen Wert in und durch sich selbst und zwar durch seine Bejahung

des Willens zur Macht und der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Der Übermensch liebt sein eigenes Schicksal (*amor fati*) und kann nun entschlossen und bewusst handeln, und zwar so, dass er immer wieder so handeln würde.<sup>36</sup> Nietzsche empfiehlt diesen neuen Typus Mensch als notwendige Konsequenz aus dem Zusammenbruch der obersten Werte. Er ist Folge aus einem vollendeten Nihilismus. Der Mensch soll eine Liebe zu seinem eigenen Schicksal entdecken. Nur das „ich will“ bedeutet die Freiheit des freien Geists, der in der Lage ist durch die Bejahung des Willens zur Macht zur „*großen Gesundheit*“ (Nietzsche 2005b: 1008) aufzusteigen, also sein Leben allein und selbstbestimmt zu führen. Heidegger betont, dass Nietzsche eigentlich die neuzeitliche Subjektphilosophie dadurch vollendet:

„So scharf sich Nietzsche auch immer wieder gegen *Descartes* wendet, dessen Philosophie dieneuzeitliche [sic!] Metaphysik begründete, er wendet sich nur gegen Descartes, weil dieser den Menschen *noch nicht vollständig* und *entschieden* genug als subiectum ansetzte. Die Vorstellung des subiectum als ego, Ich, also die ‚egoistische‘ Auslegung des subiectum, ist für Nietzsche noch nicht subjektivistisch genug. Erst in der Lehre vom Übermenschen als der Lehre vom unbedingten Vorrang des Menschen im Seienden kommt die neuzeitliche Metaphysik zur äußersten und vollendeten Bestimmung ihres Wesens. In dieser Lehre feiert Descartes seinen höchsten Triumph“ (Heidegger 1961: 61 f.).

Erst durch den Vollzug der neuen Umwertung der Werte wird das Subjekt vollends eigenständig und selbstmächtig. Erst im Bekenntnis zum Willen zur Macht wird das moderne Individuum vollends selbstmächtig. Neue Umwertung der Werte heißt: Umstellung der eigenen Einstellung auf den Willen zur Macht. Der Übermensch akzeptiert, dass es keine absolute Moral oder Wahrheit gibt, er vollzieht die bereits geschichtlich vollzogene Umwertung der Werte noch einmal bewusst, indem er nun bewusst eine neue Umwertung der Werte beginnt, nämlich hin zu der Selbstermächtigung im Sinne des Willens zur Macht und vollendet so den Hinfall der bisherigen obersten Werte, gerade im Bewusstsein des Vollzugs der neuen Art und Weise des Wertsetzens, nämlich als freier Geist. Der Übermensch weiß um die Wertlosigkeit der bisherigen obersten Werte und setzt Werte im Bewusstsein von Wertlosigkeit und Sinnlosigkeit.

Für Nietzsche ist der Nihilismus nicht nur die Geschichte der Entwertung der obersten Werte und der Entdeckung des Willens zur Macht, sondern es geht ihm auch darum, dass die Geschichte des Nihilismus den Zeitgeist bestimmt und dieser überwunden werden muss. Nietzsche geht es vor allem darum, dass man

---

36 *Amor fati* soll im Bewusstsein der ewigen Wiederkunft des Gleichen entstehen, in dem dann entschlossenes Handeln und gelassener Genuß zu einer neuen Einheit sich verbinden würden (vgl. Gerhardt 2008: 154).

erkenne, dass der Nihilismus der Zeitgeist des ausgehenden 19. Jahrhundert und des beginnenden 20. Jahrhunderts sein wird, welchem wir nicht als Zuschauer gegenüberstehen, sondern der uns tief durchgreift und zwar durch seine Wirksamkeit als Geschichte des eigenen Zeitalters, als Kulturbewusstsein, als Epochengewissheit. Weil die obersten Werte gefallen sind, muss nun eine neue Art des Wertsetzens an die Stelle der vormals vorgegebenen obersten Werte rücken. Die Art und Weise der Wertsetzung muss sich im Bewusstsein des Nihilismus verändern. Wir können uns nicht mehr nach obersten Werten richten, sondern müssen nun selbst setzen. *Nicht wir richten uns nach den Werten, sondern die Werte richten sich nach uns*, das heißt, sie entstehen durch *unsere Setzung*. Das ist Nietzsches *vollendeter Vollzug der kopernikanischen Wende*, die Vollendung der Subjektphilosophie und gleichsam der Bruch mit ihr, weil der neuzeitlichen Subjektphilosophie noch die Überzeugung eines Obersten und Ersten inhärent war.

Nietzsche fordert auf, den Willen zur Macht in sich bewusst zu machen und durch ihn die Kraft zur eigenständigen und eigenen Wertsetzung zu haben, um dadurch die Krankheit Nihilismus zu überwinden und zu einer „*großen Gesundheit*“ zu finden, in der der Übermensch im Bewusstsein des Willens zur Macht lebt. Der Übermensch hat die Wahrheit nicht mehr nötig und lebt als freier Geist, frei vom Druck Wahrheit zu haben. Er überlässt sich einerseits dem Werden, das heißt, weiß von dem Prozess der Entstehung und des Verfalls, setzt aber nun bewusst sein eigenes Schicksal fest. Er setzt sich hohe und edle Ziele und geht an ihnen zu Grunde. Nietzsche, gewissermaßen die Verkörperung des Übermenschen, zu dem er überzeugen will, hat sich auch als Theoretiker hohe Ziele gesetzt. Er wusste wohl, dass er allein den Nihilismus nicht überwinden konnte, hat es aber versucht und ist daran zu Grunde gegangen. Dazu brauchte es eine neue Art von Tugend, die er für sich auch beansprucht hat: Redlichkeit und Wahrhaftigkeit:

„Wenn die tradierten Werte der Kritik nicht länger standhalten und somit keinen orientierenden Sinn mehr gewähren, dann bleibt einzig das seiner Kritik – und damit seiner ‚Redlichkeit‘ und ‚Wahrhaftigkeit‘ – vertrauende Individuum übrig – und dies eben nicht mehr bloß als Träger, sondern auch als Urheber seines Sinns. Dieser Sinn kann durch nichts und durch niemand bewiesen werden. Er ist im Vertrauen auf die eigenen Kräfte von jedem selbst zu finden“ (Gerhardt 1992: 134).

Die intellektuelle Redlichkeit und der Mut zu seiner Vision, zu seinen Zielen und zu den Kräften, die danach streben, werden bei Nietzsche nun zu den neuen Tugenden, die der Übermensch hat, um im postnihilistischen Zeitalter zu leben, ja es überhaupt erst zu ermöglichen: „Nichts nämlich gilt mir heute kostbarer und seltner als Redlichkeit“ (Nietzsche 2005c: 811).

Nietzsche übte Metaphysikkritik aus. Doch so richtig konnte man ihm diese Antimetaphysik nie glauben. Irgendwas störte immer; etwa die Vieldeutigkeit des „Willens zur Macht“ oder der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ oder des „Werdens“. Der vollendete Bruch mit der bekannten Metaphysik vollzieht sich erst in der pragmatischen und linguistischen Wende durch Martin Heidegger und Ludwig Wittgenstein. Erst im 20. Jahrhundert bricht somit das „alte“ Denken weg, und „Neues“ sucht seinen Platz. Die pragmatische Wende stellt eine philosophische Revolution dar. Sie ist ein Wendepunkt. Sie ist etwas Neues. Sie ist weder Substanzmetaphysik, noch beruht sie auf dem Fundament der Subjektphilosophie.

---

## 2.12 Die pragmatische Wende zur Lebenswelt

Die pragmatische Wende ist nicht gleich mit dem, was man unter Pragmatismus in der Philosophie versteht, hängt aber damit durchaus zusammen.

Nach dem Pragmatismus, unter anderem vertreten von William James, müssen sich Gewissheiten beziehungsweise Wahrheiten in der Praxis bewähren, um als solche gelten zu können. Das heißt, es gibt nach den Pragmatikern keine objektive Wahrheit, da auch keine objektive Erkenntnis möglich ist. Aber die Gesellschaft kann zu Wahrheiten kommen. Das, was sich bewährt hat, kann als gewiss angesehen werden. Für den Pragmatiker ist nicht entscheidend, was wahr ist, sondern, was fruchtbar ist (für die Bewältigung von Problemen etwa).

Im konstruktivistischen Sinn bedeutet das, dass Menschen auf vielfache Weise Wahres konstruieren, ohne es dabei zu schaffen (vgl. Nagl 1998: 67).<sup>37</sup>

Der Pragmatismus ist ein Ausdruck der Annahme, dass die Subjektphilosophie mit ihrem Versuch, die Korrespondenz von Sein und Denken in einer allen Individuen als Subjekten der Erkenntnis gleichen Subjektivität zu gründen, gescheitert ist (vgl. Mader 2005: 150). Die Aufgabe der Erkenntnis ist es daher nicht mehr, sich an die Struktur der Wirklichkeit anzupassen, sondern umgekehrt, wird die Wirklichkeit zur Befriedigung von Bedürfnissen in die Pflicht genommen (vgl. Meidl 2009: 168). Die Nützlichkeit wird zum Kriterium von Gültigkeit und Wahrheit (vgl. Mader 2005: 150). Dies geschieht daher, weil nach dem Scheitern eines allgemeingültigen Verständnisses vom Subjekt, man auch die Annahme verworfen hat, dass man als Subjekt in autonomer Art eine verallgemeinerbares Urteil durch seine Vernunft

---

37 Nagl bezieht sich hier auf die Theorie von William James und nicht auf den Pragmatismus als solchen.

bestätigen kann.<sup>38</sup> An die Stelle der Anerkennung von Wahrheit, aufgrund allgemeiner Erkenntnisressourcen, könne nur noch eine Theorie von Wahrheit der Anerkennung von etwas als nützlich für die Gesellschaft treten. Man erkennt es daher an, nicht weil man es in einem verallgemeinerbaren Test als wahr einsehen konnte, sondern weil es sich entweder in der Praxis bewährt habe, oder weil es nützlich für die Gesellschaft werden könnte. Der Konstruktivismus, der in der Subjektphilosophie begonnen hat, wird nun in der Hinsicht radikalisiert, als dass Wahrheit sozial konstruiert wird, also die Gesellschaft etwas als wahr anerkennt (sozialer Konstruktivismus). Dem Subjekt wird nicht mehr zugetraut, etwas als wahr einzusehen. Die Vernunft wechselt vom Subjekt auf die Gesellschaft. Nicht mehr das Subjekt kann etwas durch seine Vernunft als wahr begreifen oder das Urteil eines Anderen als wahr anerkennen, sondern Wahrheit ist nur im Konglomerat gesellschaftlicher Prozesse konstruierbar. Das Subjekt wird dadurch seiner Möglichkeit entmachtet, die Welt selbst aus sich heraus zu verstehen. Es wird postuliert, dass sich die Realität als solche, wie sie dem Subjekt erscheint, sozial konstruiert ist, als auch, dass die Wahrheit eine soziale Konstruktion der Gesellschaft ist, in dem Sinne, was die Mehrheit in ihrer Zeit als wahr beziehungsweise am nützlichsten begreift. Wahrheit ist eine Tochter der Zeit. Bei den klassischen Pragmatikern ist die Tendenz vorhanden, die Nützlichkeit als ein eher universalisierbares Kriterium anzunehmen, sodass zumindest tendenziell eine kulturunabhängige Beschreibung eines Sachverhaltes sich als beste Beschreibung bewähren könnte. Diese ist aber von Pragmatiker zu Pragmatiker verschieden, da manche eher Kulturrelativisten sind, manche eher die Nützlichkeit als universalisierbares Kriterium betrachten.

Was ist nun die pragmatische Wende genau, wenn sie nicht mit dem Pragmatismus identisch ist? Was ist der Kern dieses neuen Konstruktivismus?

Die pragmatische Wende begründet Erkenntnis durch Konstruktion und sieht diese Konstruktion – zunächst und zumeist – als abhängig an von äußeren Einflüssen. Das Individuum lebt in einem Raum der Bedeutungen. Seine Welt verleiht ihm immer schon Orientierung. Bedeutung entsteht immer schon in der Alltäglichkeit. Soziale Konstruktion ist die Kernidee dieser pragmatischen Wende. Verständlich wird die Revolution der pragmatischen Wende in der neuen Sichtweise auf das Subjekt.

---

38 Diese Theorie der Wahrheit bezieht sich vor allem auf die praktischen Fragen der Philosophie, da in der theoretischen Philosophie der Neuzeit die Erkenntnis der Dinge an sich mehrheitlich negiert wird.

### 2.12.1 Das Subjekt im Denken der pragmatischen Wende

Die pragmatische Wende ist eine

„Abkehr von der Tradition der Bewußtseinsphilosophie und deren Voraussetzungen: dem methodischen Solipsismus der Bewußtseinsphilosophie, der sowohl in Descartes' Idealismus und der Transzendentalphilosophie Kants als auch im Sensualismus und Empirismus enthalten ist; der okularen Metaphorik, welche Erkennen als ein geistiges Sehen deutet, der Vorstellung einer reinen Theorie, d.h. der Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis ohne bestimmte Perspektive und der Verabsolutierung der Erkenntnisrelation als kontemplativer Subjekt-Objekt-Beziehung, dazu noch des Transzendentalismus und Fundamentalismus der idealistischen Erkenntnistheorie“ (Gröbl-Steinbach 1998: 113).

Der frühe Heidegger und der späte Wittgenstein, die diese pragmatische Wende repräsentieren, haben die Überzeugung, dass „Sozialität die Bedingung jeder möglichen Erkenntnis überhaupt ist“ (ebenda). Die pragmatische Wende hält neue epistemologische Vorstellungen bereit. Evelyn Gröbl-Steinbach spricht von einem relationistischen Begriff von Erkenntnis, den die pragmatische Wende prägt:

„Unabhängig von realen objektiven bzw. intersubjektiven Bedingungen der Rechtfertigung überhaupt kann gültige Erkenntnis über die Welt nun nicht mehr gedacht werden. Dies bedeutet eine Revolution für das philosophische Selbstverständnis, weil damit die Tätigkeit des Subjektes in seinen realen Sozialbezügen sowie vor einem Hintergrund von Kulturbedeutungen als Bedingung der Geltung jeder möglichen Erkenntnis mitgedacht werden muß. Die Wahrheit bzw. Geltung von Erkenntnis ist nunmehr *konzeptuell* auf das Verfahren der Rechtfertigung als eines sozialen Prozesses in konkreten, kontingenten, historisch und kulturell variablen Lebensformen bezogen und d. h., daß ein Begriff von Geltung, der nicht als Geltung für wirkliche Zeicheninterpreten bzw. Sprachverwender zu explizieren wäre, in diesem Rahmen gar nicht mehr sinnvoll formuliert werden kann. Die pragmatisch gewendete Philosophie hat ihre spezifische Pointe darin, herauszuarbeiten, daß alles, was überhaupt erkannt werden kann, notwendig und unvermeidlich das Ergebnis konkreter Welterfahrungen bzw. Praxisbezügen von Erkenntnissubjekten ist. Und die einzig zugelassenen Erkenntnissubjekte sind die wirklichen, tätigen Menschen. Inhaltlich kann diese Position als *Kontextualismus* gekennzeichnet werden: als die Auffassung, daß die Geltung von Aussagen notwendig und unvermeidlich von denjenigen konkreten Umständen abhängig ist, in denen sich derjenige, der diese Aussagen formuliert, befindet: von lokalen Sprachspielen, bestimmten subkulturellen Alltagspraktiken oder einer sozial etablierten Rechtfertigungspraxis. Rechtfertigung wird nicht als eine Ableitung von Aussagen aus Aussagen verstanden, sondern pragmatisch als eine Form sozialer Praxis. Jede Erkenntnis gilt nur in bezug auf den mehr oder weniger expliziten Konsensus von Kommunikations- bzw. Diskurspartnern, die in realen Bezügen stehen. Jenseits dieser partikularen Lebens- und Praxisformen kann es keine relevanten Beurteilungskriterien für Erkenntnisansprüche geben. Begründungs- und

Rechtfertigungsfragen können nur im Rekurs auf die jeweilige Lebensform behandelt werden. Damit ist Erkenntnis bestimmt als Meinung, die in einem spezifischen Kontext ausreichend gerechtfertigt ist“ (ebenda: 115 f.).

Ähnlich formuliert Udo Tietz den Zusammenhang zwischen dem (frühen) Martin Heidegger und dem (späten) Ludwig Wittgenstein in Bezug zu ihrem Pragmatismus:

„Im Gegensatz zu Husserl, der als letzter großer Klassiker der Bewußtseinsphilosophie die Lebenswelt noch von den intentionalen Gesamtleistungen eines transzendental-solipsistisch verstandenen Ich-Bewußtseins her verständlich machen wollte, rückt Heidegger die Nichthintergebarkeit einer sprachlich erschlossenen Lebenswelt in den Mittelpunkt der Betrachtung. Sie findet ihre Entsprechung in den Lebensformen von Wittgenstein, die mit unseren Sprachspielen verzahnt sind. Beide spielen auf ihre Weise die Nichthintergebarkeit der Lebenswelt gegen den Weltbegriff der Tradition aus und eröffnen damit dem philosophischen Denken den Blick für die Abhängigkeit unseres Selbst- und Weltverständnisses von dem alltäglichen In-der-Welt-sein und damit von den spezifisch welterschließenden Leistungen der Sprache“ (Tietz 2003: 354).

Die pragmatische Wende zur Lebenswelt steht mit den neuen Formen der Erkenntnistheorie und Wissenschaftstheorie in Zusammenhang, da das Subjekt nun nicht mehr als vorgängig zur sozialen Welt betrachtet wird. Das Subjekt wird vielmehr immer schon als eingelassen in eine soziale Welt begriffen, bevor es sich begreift (vgl. Ruffing 2005: 121). In der Lebenswelt funktioniert das Agieren mit der Vernunft nicht, weil die semantischen Vorbelastungen zu groß sind. Entweder das Gefühl bei Heidegger hat die Kraft, das Individuum aus dem Sog der Konstitution seiner Selbst durch das ihn Umgebende zu reißen und ihm den Horizont für sich und seine Welt zu öffnen. Oder bei Wittgenstein ist es die Analyse der Sprache, die letztlich zur Freiheit der Gedanken führen kann. Martin Heidegger und Ludwig Wittgenstein sind die zwei Repräsentanten der Wende des philosophischen Denkens zu Anfang des 20. Jahrhunderts. Sie bringen in ihrer Philosophie auf den Punkt, was sich im Denken der Welt geändert hatte und geben somit für die nachfolgenden Philosophen und Sozialwissenschaftler des 20. Jahrhunderts ein neues gedankliches Grundgerüst mit auf den Weg, das man seitdem nicht ignorieren kann, wenn man auf der Höhe der Zeit philosophieren will.

Martin Heidegger und Ludwig Wittgenstein haben ein neues Denken formuliert, was in den heutigen Zeitgeist eingeflossen ist, genauer: aus dem der heutige Zeitgeist mit herrührt. Ihr Denken zu verstehen, heißt, das *Grundgerüst* unserer Zeit zu verstehen. Denn seit Heidegger und Wittgenstein hat sich in der Philosophie keine große Wende mehr vollzogen. Zwar hat sich die Welt seitdem gedreht, sie hat sich verändert. Die pragmatische Wende wurde durch die Postmodernen noch durch eine Gesellschaftstheorie ergänzt. Aber Heideggers und Wittgensteins



Bruch mit der Metaphysik und ihre pragmatische Wende bilden heute die gedanklichen Voraussetzungen, auf denen der Mensch des Westens denkt, auf dem unsere heutige Kultur steht. Ihr Denken drückt auch noch heute im 21. Jahrhundert das Fundament aus, auf dem wir uns gesellen.

### 2.12.2 Ludwig Wittgenstein: Sprachspiele: Die Sprache korrespondiert nicht mit der Wirklichkeit

In seinem frühen Denken glaubte Wittgenstein an eine Autonomie der Logik, die der Sprache vorausgeht. Ihm ging es um logische Genauigkeit und um eine Idealsprache. Doch in seinem späten Denken verwarf er das Meiste von seinem frühen Denken. Vor allem gab er die Überzeugung auf, dass man Sprache allein mittels der Logik verstehen könne:

„Er spricht nun von der Autonomie der Grammatik und der Autonomie der Sprache. Die Sprache müsse für sich selbst sprechen [...]. Anders als im *Tractatus* glaubt Wittgenstein nun nicht mehr, daß der Sprache und ihrer Fähigkeit, die Wirklichkeit zu beschreiben, eine logische Struktur zugrundeliegt“ (Vossenkuhl 2003: 141 f.).

Sein spätes Denken verwirft also in Teilen sein früheres Denken und für diesen späten Wittgenstein

„ist es nicht mehr die Logik, die die Welt ordnet, sondern die konkrete Verständigungspraxis der Menschen mit ihren spezifischen Regeln. An die Stelle der kristallinen Logik treten nun die Begriffe *Sprachspiel* und *Familienähnlichkeit*. Wittgenstein fasst nun die Sprache wie ein Wunder an Vielfalt auf, das es durch Philosophieren in ein rechtes Licht zu rücken gelte“ (Ruffing 2005: 117).

Die Sprache kann nicht als Repräsentant einer sprachunabhängigen Außenwelt angesehen werden, damit müssen Aussagen nicht automatisch mit Tatsachen in der Welt korrespondieren, wie die Korrespondenztheorie der Wahrheit annimmt.

Die Sprache selbst wird für ihn nun das, was die Welt ordnet:

„Es gibt keine Außenverhältnisse der Sprache. Denken und Wirklichkeit sind sprachlich verfaßt. Was sie bedeuten und sind, sagt die Sprache. Insofern gibt es sie nur *in* einer Sprache“ (Vossenkuhl 2003:144).

Dadurch werden Sprechen und Handeln miteinander verknüpft und damit in Zusammenhang steht Wittgensteins Begriff des Sprachspiels (vgl. Ruffing 2005: 118): „Das Wort ‚*Sprachspiel*‘ soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache

ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform“ (Wittgenstein 2006: 250). Da Wittgenstein das logizistische Denken verabschiedet hat, muss auch etwas anderes an die Stelle der Bildtheorie der Sprache treten, die er noch in seinem ersten Hauptwerk, dem *Tractatus*, vertreten hat, wonach die Logik der Sprache die Wirklichkeit widerspiegeln sollte. Wittgenstein nahm im *Tractatus* an, dass der Sprache eine logische Struktur vorausgeht. Logisch korrekte Sprache könne demnach die Realität abbilden. Mittels einer präzisen Idealsprache könne die Wirklichkeit objektiv beschrieben werden. In seiner Spätphilosophie löst eine Gebrauchstheorie der Wörter dieses logizistische Denken ab. Die Bedeutung eines Wortes liegt nun in der „Art seiner Verwendung. Denn sie ist das, was wir erlernen, wenn das Wort zuerst unserer Sprache einverleibt wird“ (Wittgenstein 1984: 132). Wittgenstein versucht das zu verdeutlichen, indem er Bilder für die Funktionshaftigkeit von Wörtern findet: „Die Bedeutung eines Wortes vergleiche mit der ‚Funktion‘ eines Beamten. Und ‚verschiedene Bedeutungen‘ mit ‚verschiedenen Funktionen‘“ (ebenda) oder:

„Denk an die Werkzeuge in einem Werkzeugkasten: es ist da ein Hammer, eine Zange, eine Säge, ein Schraubenzieher, ein Maßstab, ein Leimtopf, Leim, Nägel und Schrauben. – So verschieden die Funktionen dieser Gegenstände, so verschieden sind die Funktionen der Wörter. (Und es gibt Ähnlichkeiten hier und dort.)“ (Wittgenstein 2006: 243).

Die Bedeutung eines Wortes ist also dem späten Wittgenstein nach dessen Gebrauch in der Sprache. Die Sprachspiele bilden sich durch den Gebrauch der Worte, und in ihnen bilden sich dann wiederum die Bedeutungen der Worte. Damit ist die Folgerung verbunden, dass es mehrere solcher Sprachspiele gibt, die jedes für sich in einen lebensweltlichen Kontext eingebunden sind. Sprache heißt sich eine Lebensform vorzustellen, was heißt, dass der Arzt, der Bauarbeiter und der Manager, weil sie in unterschiedlichen lebensweltlichen Kontexten eingebunden sind, unterschiedliche Sprachspiele vollziehen.

Der Gebrauch der Sprache ist aber nicht ungeordnet, wild, oder willkürlich. Es gibt Regeln, denn es „besteht eine Entsprechung zwischen den Begriffen ‚Bedeutung‘ und ‚Regel‘“ (Wittgenstein 1984: 132). Für Wittgenstein ist das Regelfolgen eine Praxis:

„Darum ist ‚der Regel folgen‘ eine Praxis. Und der Regel zu folgen *glauben* ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel ‚privatim‘ folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen“ (Wittgenstein 2006: 345).

In Zusammenhang mit der Entsprechung von Bedeutung und Regel ist das wichtig, was Privatsprachenargument genannt wird, nämlich, „daß man Regeln nicht

privat folgen und daß ,nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein‘ kann“ (Vossenkuhl 2008: 236). Dies meint also, dass „es keinen privilegierten sprachlichen Zugang zum eigenen Seelenleben geben kann“ (Ruffing 2007: 228). Und damit in Zusammenhang steht die Auffassung von Wittgenstein, dass Bedeutung nichts Inneres, nichts Seelisches ist und damit keine mentale Basis hat, wir also nichts beim Sprechen und Schreiben transportieren, was wir zuvor in einer geistigen Sprache vorformuliert haben, das, was ausdrückbar ist, ist öffentlich und zumindest der Möglichkeit nach jedem zugänglich (vgl. Vossenkuhl 2003: 252 f.). Regeln zu folgen ist also eine Art Gepflogenheit beziehungsweise ist eine soziale Praxis, da wir nicht im platonischen Sinn die Ideenschau betreiben können:

„Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein. Es kann nicht ein einziges Mal nur eine Mitteilung gemacht, ein Befehl gegeben, oder verstanden worden sein, etc. – Einer Regel folgen, eine Mitteilung machen, einen Befehl geben, eine Schachpartie spielen sind *Gepflogenheiten* (Gebräuche, Institutionen). Einen Satz verstehen, heißt, eine Sprache verstehen. Eine Sprache verstehen, heißt, eine Technik beherrschen“ (Wittgenstein 2006: 344).

### Wir folgen also Regeln

„ohne Gründe, ohne Nachdenken, ohne Reflexion, spontan. Es gibt deswegen auch keine Rechtfertigung dafür, daß wir einer bestimmten Regel und nicht einer anderen folgten. Regelfolgen ist eine Praxis, eine Gepflogenheit, eine Technik, die wir einge-trichtert bekommen“ (Vossenkuhl 2003: 255).

Wenn sich nun aber die Sprachspiele ändern, „ändern sich die Begriffe, und mit den Begriffen die Bedeutungen der Wörter“ (Wittgenstein 1984: 132). Das meint:

„Einer Sprachregel zu folgen habe weniger mit Anwendung eines mathematischen Kalküls zu tun, als dass sie einen Sinn für Angemessenheit richtig zu handeln – der traditionell auch *Phronesis* (Aristoteles) oder Urteilkraft (Kant) genannt wird – erfordere. Diese Beobachtungen sprächen dagegen, die Sprache auf Logik zu reduzieren und erweiterten den Blick auf die Vielfältigkeit der *Sprachspiele*, die untereinander auch gar nicht immer trennscharf zu unterscheiden seien, sondern ein kompliziertes Netz von *Familienähnlichkeiten* bildeten“ (Ruffing 2005: 119).

Er nennt dieses komplizierte Netz von Ähnlichkeiten, Familienähnlichkeit, weil

„so übergreifen und kreuzen sich die verschiedenen Ähnlichkeiten, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen: Wuchs, Gesichtszüge, Augenfarbe, Gang, Temperament, etc. etc. – Und ich werde sagen: die ‚Spiele‘ bilden eine Familie. Und ebenso bilden z.B. die Zahlenarten eine Familie. Warum nennen wir etwas ‚Zahl‘? Nun etwa, weil es eine – direkte – Verwandtschaft mit manchem hat, was man bisher Zahl

genannt hat; und dadurch, kann man sagen, erhält es eine indirekte Verwandtschaft zu anderem, was wir auch so nennen. Und wir dehnen unseren Begriff der Zahl aus, wie wir beim Spinnen eines Fadens Faser an Faser drehen. Und die Stärke des Fadens liegt nicht darin, daß irgend eine Faser durch seine ganze Länge läuft, sondern darin, daß viele Fasern einander übergreifen. Wenn aber Einer sagen wollte: ‚Also ist allen diesen Gebilden etwas gemeinsam, – nämlich die Disjunktion aller dieser Gemeinsamkeiten‘ – so würde ich antworten: hier spielst du nur mit einem Wort. Ebenso könnte man sagen: es läuft ein Etwas durch den ganzen Faden, – nämlich das lückenlose Übergreifen dieser Fasern“ (Wittgenstein 2006: 278).

Die Theorie von den Familienähnlichkeiten verweist auf den Antiessentialismus des späten Wittgenstein: „Dinge, die gleich benannt werden, müssen darüber hinaus nicht eine gemeinsame Eigenschaft haben“ (Wuchterl 1998: 250).

Sein Antiessentialismus meint somit, dass

„die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks und seine Anwendung auf eine Vielfalt von Gegenständen nicht davon abhängt, dass diese so etwas wie eine ‚Wesenseigenschaft‘ gemeinsam haben. Ein deutliches Bild hierfür ist der Webfaden, der seine Festigkeit nicht dadurch erhält, dass irgendwelche ‚Wesensfasern‘ durchgehen, sondern dadurch, dass die vielen Fasern miteinander verwoben sind“ (Krüger et al. 2002: 127).

Bei Wittgenstein fallen *pragmatische Wende* und *linguistische Wende* in seiner Spätphilosophie zusammen.

### 2.12.3 Martin Heidegger: Die pragmatische Wende

Ich versuche Heideggers Philosophie über die *ontologische Differenz* zu verstehen.<sup>39</sup> Damit ist der Unterschied zwischen Sein und Seiendem gemeint. Das Ontische beschreibt die phänomenale Ebene des Seins, das Ontologische hingegen beschreibt die Untersuchung eben dieses Seins. Ging es der klassischen Ontologie beziehungsweise der Substanzmetaphysik der Antike um die Suche nach einem Sein des Seienden beziehungsweise dem Wesen des Seienden, so verabschiedet Heidegger diese Fragestellung und fragt nun nach dem vom Seienden (wie der reale Tisch, das reale Buch, der Hund und auch der Mensch) differenten Sein. Das Sein ist somit kein Seiendes. Das Sein stellt ein Verschiedenes zum Seienden da und ist der Grund des Seienden. Dementgegen suchte die Philosophiegeschichte

---

39 Einige Formulierungen dieses Abschnitts habe ich auch schon in einem Essay über Heidegger, den Liberalismus und die Sozialdemokratie verwendet (siehe Heisterhagen 2015a).

(vor allem die alte klassische antike Philosophie) gewissermaßen ein Seiendes im Seienden und nannten dies Sein des Seienden. Heidegger diagnostizierte, dass seit der klassischen antiken Philosophie (Platon, Aristoteles) eine Seinsvergessenheit stattgefunden habe. So hätten die Vorsokratiker die Frage nach dem Sein zwar nie wirklich systematisch gedacht, aber doch war die Frage in ihrem Denken bewusst. Die Theologie des Mittelalters und die moderne Subjektphilosophie hätten dann die Frage nach dem Sein völlig aufgegeben. Eigentlich, so Heidegger, habe bisher niemand die Frage nach der Wahrheit des Seins richtig gestellt, bisher habe niemand die Frage nach dem Sein systematisch gestellt. Sowohl die klassischen Ontologen, die meinten, man könne eine logische Ordnung des Seienden aufdecken, als auch die Theologen, die ein oberstes Wesen (Gott) als Sein des Seienden aufgefasst haben, also dachten, dass es ein oberstes Seiendes gibt, haben bisher falsch gefragt, vielmehr muss nach der Wahrheit des Seins direkt gefragt werden. Man müsse nun das Bewusstsein der Vorsokratiker systematisch angehen und daraus die Frage nach dem Sein mit der erforderlichen methodischen Strenge behandeln.

In „Sein und Zeit“ (2006a) wollte er die Frage nach dem Sein wieder stellen. Hier unternimmt er eine „Destruktion der ontologischen Überlieferung“ um dadurch die „wahrhafte Konkrektion“ (Heidegger 2006a: 26) der Seinsfrage zu gewinnen. Diese Destruktion ist eine phänomenologisch-hermeneutische.

Heidegger fragt nicht nach dem Sein, sondern nach dem Sinn von Sein. Er will nicht das Sein beschreiben, so wie es an sich ist. In „Sein und Zeit“ versucht Heidegger vom Seienden nach dem Sein zu fragen. Er fragt nach der Wahrheit des Seins in der Gestalt nach der Wahrheit des Daseins. Heidegger sagt: Das Dasein fragt nach dem eigenen Sein. Die vorläufige Antwort wird lauten: Der Sinn von Dasein ist sein Da.

Gleichsam unternimmt er in „Sein und Zeit“ die pragmatische Wende. Er wendet sich gegen die Subjektphilosophie und begreift Philosophie aus der Alltäglichkeit heraus beziehungsweise meint, dass Philosophie in der Alltäglichkeit beginnt.

### **2.12.3.1 Sein und Zeit: Die pragmatische Wende und der Aufruf zum Entwurf**

Heidegger meint: Es wurde erstens noch nie richtig nach dem Sein gefragt, und zweitens hat man generell vergessen nach dem Sein zu fragen. Er will nicht nur die Frage nach dem Sinn von Sein erneut stellen, sondern wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage wecken und genau in der konkreten Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein sieht er die Absicht von „Sein und Zeit“ (vgl. ebenda: 1). Nun heißt sein Werk jedoch „Sein und Zeit“. Das Seinsverständnis sei nur im Horizont der Zeit möglich, was heißt, dass es Heidegger in „Sein und Zeit“ um die

Interpretation der Zeit als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses geht (vgl. ebenda).

Sein ist für Heidegger die Tatsache, dass überhaupt etwas ist, es ist eine formale Anzeige dafür, dass Seiendes ist. Seiendes hingegen ist alles das, was ist, also etwa der Mensch, der Stein, das Buch, das Tier. Möglich wird die Frage nach dem Sinn von Sein, weil es etwas gibt, was die Möglichkeit besitzt, Fragen zu stellen, das sind wir; der Mensch. Heidegger wählt für den Menschen einen anderen Begriff: Dasein. Dasein ist zugleich die Seinsweise des Menschen. Warum sollen wir aber die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt stellen? In §3 stellt Heidegger dafür zunächst den Vorrang der Seinsfrage für jede ontologische Fragestellung heraus. In §4 befasst er sich mit dem ontischen Vorrang der Seinsfrage. Das Ontische ist immer das, worum es der Ontologie, der Wissenschaft vom Seienden, geht. Das Dasein ist nun etwas Besonderes, es ist ein ontologisches Wesen, was bedeutet, dass es selbst nach seinem Sein fragt:

„Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch *ist*“ (ebenda: 12).

Die Seinsweise des Daseins nennt Heidegger Existenz. Jedes Dasein ist in der Weise der Existenz, existiert also. Heidegger will nun die Strukturen der Existenz analysieren. Existenz ist die Seinsweise des Daseins und eine ontologische Untersuchung muss sich auf den Zusammenhang der Strukturen der Existenz (Heidegger nennt dies die Existenzialität) richten. Heidegger nennt den Charakter dieser Analytik ein existenziales Verstehen. Sein Untersuchungsprogramm nennt Heidegger *Fundamentalontologie*. Das ist die Untersuchung, mit welchen Konstanten der Mensch zu tun hat. Sie ist also eine existenziale Analytik des Daseins und diese ist eben dadurch möglich, dass das Dasein ein Seiendes ist, welchem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht. Heidegger geht in „Sein und Zeit“ von der Frage nach dem Sinn von Sein vom Menschen aus, weil dieser in der Weise, in der er ist, nämlich als Dasein, immer schon seinsverstehend ist. Dieses Seinsverstehen besteht aufgrund der Geworfenheit (Faktizität). Das meint die nicht-gewollte, nicht notwendige Tatsache der Existenz, also bezeichnet die Art und Weise der Existenz des Menschen. Die Geworfenheit ist nicht zu verrücken, der Mensch ist in die Freiheit geworfen, also es gibt keinen göttlichen Plan, nach dem er gewollt

ist. Dasein ist eine Gabe, heißt, mir ist gegeben zu existieren. Das Dasein ist immer schon in sein Seinsverständnis geworfen.

Diese Faktizität, dieses Seinsverständnis, kann er eigentlich oder uneigentlich übernehmen. Damit hängt zusammen, was Heidegger Entwurf nennt. Das meint: Das Dasein reagiert auf die Gegebenheit der Geworfenheit. Es bezeichnet die Möglichkeit sein Sein selbst zu gestalten, das heißt durch eigene Entscheidungen zu bestimmen. Der Mensch übernimmt hier die Offenheit der Erschlossenheit und hält sie dadurch auch offen. Durch die Offenhaltung der Offenheit im Entwurf kann er sich und seine Umwelt verstehen. Entwurf ist der Vollzug des Verstehens und des Handelns, gleichsam die Art und Weise wie dieser Vollzug vollzogen wird. Heidegger meinte, dass wir in den Entwurf geworfen sind, wir also nicht anders können, als uns zu entwerfen, womit er meinte, dass dem Dasein stets die *Möglichkeit* offen steht eigentlich zu existieren (darauf komme ich später noch einmal zurück).

Die Pointe von „Sein und Zeit“ ist nun, dass Sein „zeitlich verfasst [ist] und dem Dasein in seinem Überstieg in den Horizont der Zeit erschlossen“ (Krüger et al. 2002: 139). Der Sinn der Existenz liegt somit in der Zeitlichkeit. Dasein ist durch Zeitlichkeit konstituiert,

„d. h., es vollzieht sein geworfen-entwerfendes Sein beim Seienden aus der eigentlichen Zeit als gewesen-zukünftigem Augenblick. Dieser Zeit entspringt erst unsere gewöhnliche Zeitvorstellung von einer Reihe von Jetztpunkten“ (ebenda: 435).

*Sein*, beziehungsweise den *Sinn von Sein* kann man daher nur verstehen über die Zeitlichkeit des Daseins, und so macht Heidegger klar, dass dieses Seinsverständnis nur durch die Zeitlichkeit zu verstehen ist. Die Frage nach dem Sein kann also nur vor dem Horizont der Zeit gestellt werden. Die Frage nach dem Sein ist zugleich die Frage nach der Zeit. Somit muss sich die Fundamentallontologie mit der Frage nach der Zeit beschäftigen, was Heidegger im zweiten Abschnitt von „Sein und Zeit“ machen wird. Zunächst müssen wir uns aber mit der Analyse des Daseins beschäftigen, die der Analyse des Zusammenhangs von Dasein und Zeitlichkeit vorausgeht.

Der leitende Gedanke, den Heidegger bei der nun folgenden Daseinsanalyse hat, ist, dass das Dasein immer schon verstehend ist, also das Dasein befindet sich immer schon in einer Welt, welche ihm erschlossen ist. Aber diese Frage nach dem, was das Dasein ist, kann das Dasein nur konkret stellen:

„Denn das Dasein ist ja immer auch jemeinig. Was Sein heißt, was es bedeutet, zu sein zu haben, können wir nur selbst in unserem je eigenen Leben erfahren. Das explizite Stellen der Seinsfrage ist eine ganz spezifische Weise, unsere Existenz zu vollziehen.

Philosophieren ist in dieser Hinsicht eine existenzielle Aufgabe und verlangt nach der Bereitschaft, die eigene Existenz in Frage zu stellen“ (Denker 2011: 76).

Mit „Jemeinigkeit“ ist gemeint, dass jeder sein Selbst, dass er sein könnte, nur je für sich selbst erkennen kann und realisieren kann.

In §9 schreibt Heidegger: „*Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz*“ (Heidegger 2006a: 42). Dem Dasein geht es ja um sein Sein. Heidegger betont in diesem Zusammenhang den Vorrang der existentia vor der essentia. Damit ist gemeint, dass der Mensch kein Wesen hat. Dasein ist Möglichsein:

„Das Seiende, dem es in seinem Sein, um dieses selbst geht, verhält sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit. Dasein *ist* je seine Möglichkeit und es ‚hat‘ sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes. Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst ‚wählen‘, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur ‚scheinbar‘, gewinnen. Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur, sofern es seinem Wesen nach mögliches *eigentliches*, das heißt sich zueigen ist“ (ebenda).

Heidegger spricht hier von zwei Seinsmodi, der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit. Entweder kann das Dasein seine Möglichkeiten bewusst vollziehen, ihnen also entsprechen und existiert eigentlich, oder es verfehlt seine Möglichkeiten und existiert uneigentlich. Diese beiden Seinsmodi wird Heidegger in der Folge noch genauer untersuchen. Der Begriff Existenz macht hier deutlich, dass das Dasein Möglichsein ist:

„Dasein ist buchstäblich ein Sein-Bei, ein bei seinem eigenen Sein dabei sein. Als wirkliches Möglichsein hat das Dasein nicht nur Eigenschaften, die es bestimmen, sondern auch Möglichkeiten, die es verwirklichen und auch wieder verwerfen kann. Das Dasein ist je seine eigene Möglichkeit und erfährt sich darin in seiner Freiheit. Das Ereignis des Seins ist in diesem Sinne auch als ein Freilassen zu verstehen“ (Denker 2011: 78).

Existenz ist für Heidegger eine formale Anzeige für den Umstand, dass das Dasein ein Seiendes ist, dass sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält, weiterhin sei Dasein Seiendes, dass ich je selbst bin. Diese Jemeinigkeit versteht Heidegger als Bedingung der Möglichkeit von den beiden Seinsmodi Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, in der das Dasein je in einem dieser Modi existiert. Nun müssten diese Seinbestimmungen des Daseins aber „a priori auf dem Grunde der Seinsverfassung gesehen und verstanden werden, die wir das *In-der-Welt-sein* nennen“ (Heidegger 2006a: 53). Dasein ist immer schon in einer Welt. Das In-der-Welt-sein (= In-Sein) bezeichnet die Seinsweise des Daseins-, beziehungsweise die Grundverfassung des



Daseins. Die Welt steht dem Subjekt nicht gegenüber, wie in der Subjektphilosophie, sondern Dasein ist immer schon in der Welt. Welt steht so dem Dasein im Sinne von Verständnis offen. Der nur potentielle Bezug zur Welt muss jedoch immer erst verwirklicht werden. Was meint Heidegger mit Welt? Es meint: Das Dasein entwirft seinen Bezug zur Welt selbst, heißt: Welt ist individueller Seinsbezug. Welt ist die Struktur des Daseins selbst, das meint; Dasein ist weltlich beziehungsweise zeichnet sich durch Weltlichkeit aus (vgl. Luckner 2001: 39). „Nur wo das Dasein existiert, ist Weltlichkeit. Ohne Dasein keine Weltlichkeit, aber auch: kein Dasein ohne Weltlichkeit“ (ebenda). Nach Heidegger ist Dasein schon

„immer verstehend und hat ein vages und alltägliches Seinsverständnis. Das Verstehen zeigt sich in der Erschlossenheit des Daseins. In dieser Erschlossenheit weiß das Dasein, wie es mit dem Seienden umzugehen hat, und erschließt so das Sein des Seienden“ (Denker 2011: 78).

Aber wie entdecken wir das Sein des Seienden (bei dem frühen Heidegger; das Da<sup>40</sup>)? Darum geht es in „§15. Das Sein des in der Umwelt begegnenden Seienden“. Wir vollziehen den Umgang mit innerweltlichem Seienden in der Weise des Besorgens. Damit ist der Umgang mit dem Alltäglichen gemeint. Womit wir umgehen, ist uns nicht als Ding, also als Vorhandenes, sondern als Zeug gegeben. Zeug sind die Gebrauchsdinge, also Dinge, die mir nützen, beziehungsweise die ich in einer Situation nutzen kann. Das Zeug ist Seiendes, das dem Dasein im Besorgen begegnet (Schreibzeug, Nähzeug, Werkzeug). Zuvor hatte Heidegger deutlich gemacht, dass sich das In-der-Welt-sein nicht primär als Erkennen vollzieht und so ist es nur konsequent, wenn er neben der Vorhandenheit die Zuhandenheit (Seinsweise des Zeugs) einführt. Die Dinge sind Vorhandenes, das heißt Dinge, die da sind, ohne Bezug zum Menschen. Vorhandenes ist das, was da ist. Die Dinge, die wir im Erkennen bewusst haben, haben die Seinsart der Vorhandenheit. Die Vorhandenheit ist die Seinsart der Dinge. Das Zeug hingegen wird pragmatisch bewusst. Der Hammer eignet sich zum Hämmern, das Schreibzeug dient zum Schreiben. Zeug ist zu sehen in den verschiedenen Weisen des Um-zu (Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit). Und gerade für das Zeug kann man kein Wesen ausmachen. Es geht Heidegger um den pragmatischen Bezug zu innerweltlich Seiendem. Dem Umgang mit dem Zeug ist dabei eine bestimmte Sichtweise eigen:

---

40 Das Sein des Seienden meint hier nicht wie in der klassischen Ontologie das Wesen des Seienden. Es meint lediglich das Da des Seienden, also sein Da sein. Dies entdecken wir pragmatisch über die Zuhandenheit.

„Der gebrauchend-hantierende Umgang ist aber nicht blind, er hat seine eigene Sichtart, die das Hantieren führt und ihm seine spezifische Sicherheit verleiht. Der Umgang mit Zeug unterstellt sich der Verweisungsmannigfaltigkeit des ‚Um-zu‘. Die Sicht eines solchen Sichfügens ist die *Umsicht*“ (Heidegger 2006a: 69).

Wie wird aber der Unterschied von Vorhandenheit und Zuhandenheit bewusst? Heidegger meint, dass das „zuhandene Seiende [...] in einer Beziehung zum Sein des Daseins“ steht (Denker 2011: 78). Heidegger führt nun in §16 drei Seinsweisen ein, durch die mir die Zuhandenheit bewusst wird: die Auffälligkeit, die Aufdringlichkeit, die Aufsässigkeit. Diese drei Seinsweisen (Modi) haben die Funktion „am Zuhandenen den Charakter der Vorhandenheit zum Vorschein zu bringen“ (Heidegger 2006a: 74). Auffallen meint: Das Zeug fällt auf, wenn es nicht brauchbar ist. Auffallen meint die Seinsweise dessen, was nicht brauchbar ist. Aufdringlichkeit meint, wenn das Zeug fehlt. Die Aufdringlichkeit ist die Seinsweise des Fehlenden. Aufsässigkeit meint, etwas was stört, etwas was dem Besorgen im Weg liegt, etwas Hinderliches und ist demnach die Seinsweise des Hinderlichen. Heidegger betont, dass die „Struktur des Seins von Zuhandenem als Zeug [...] durch die Verweisungen bestimmt“ ist (ebenda). Und in einer „*Störung der Verweisung* – in der Unverwendbarkeit für... wird aber die Verweisung ausdrücklich“ (ebenda). Das Zeugganze wird zugänglich, wenn es in seinem Verweisungscharakter gestört ist (im Auffallen, in der Aufdringlichkeit, in der Aufsässigkeit). Das Dasein ist im Besorgen immer schon in Beziehung zu dem zuhandenen Seienden, und erst in der Störung der Verweisung wird das Zeugganze zum Phänomen. Das jeweilige Zuhandene steht jeweils in einem bestimmten Verweisungszusammenhang, hat also eine bestimmte Bewandnis. Heidegger bezeichnet die Bewandnis als „Seinscharakter des Zuhandenen“ (ebenda: 84). Ein Hammer ist nun praktisch zum Hämmern da. Die Bewandnis des Zuhandenen Hammers ist das Hämmern. Eine Bewandnisganzheit geht der Bewandnis des Hammers voraus. So will ich mit dem Hammer einen Nagel einschlagen oder etwas in Form schlagen. Das kann ich prinzipiell auch mit anderem Zeug tun, auch wenn es sich dafür nicht so gut eignet. Fehlt mir der Hammer, kann ich einen Stein nehmen, um den Nagel einzuschlagen. Vielleicht habe ich für eine Bewandnis auch noch nicht das richtige Zeug, muss also ein neues Werkzeug erst herstellen. Eine Bewandnisganzheit geht dieser konkreten Bewandnis jedoch voraus. Diese Bewandnisganzheit kommt aus dem Sein des Daseins:

„Bewendenlassen bedeutet ontisch: innerhalb eines faktischen Besorgens ein Zuhandenes so und so *sein* lassen, *wie es nunmehr ist* und *damit* es so ist. Diesen ontischen Sinn des ‚sein lassens‘ fassen wir grundsätzlich ontologisch. Wir interpretieren damit den Sinn der vorgängigen Freigabe des innerweltlich zunächst Zuhandenen.

Vorgängig ‚sein‘ lassen besagt nicht, etwas zuvor erst in sein Sein bringen und herstellen, sondern je schon ‚Seiendes‘ in seiner Zuhandenheit entdecken und so als das Seiende dieses Seins begegnen lassen. Dieses ‚apriorische‘ Bewendenlassen ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Zuhandenes begegnet, so daß das Dasein, im ontischen Umgang mit so belegendem Seienden, es im ontischen Sinne dabei bewenden lassen kann“ (ebenda: 84f.).

Aber wie bezieht sich das Dasein zur Bewandtnisganzheit der Welt?

„Im *Verstehen* seines eigenen In-der-Welt-seins läßt das Dasein ‚Seiendes als Zuhandenes‘, d. h. als Element eines Bewandtnisganzen mit entsprechender Dienlichkeit, Verwendbarkeit, Tauglichkeit begegnen. Das Dasein interpretiert sich selbst auf die Welt als dem Ganzen des Zuhandenen hin. Die Welt ist damit ein Moment des Daseins und Dasein ist Weltlichkeit. Man könnte auch sagen: Die Welt ist die Sphäre, in der das Dasein da ist. In der Vertrautheit mit den Bezügen gibt sich das Dasein sein Sein und Seinkönnen zu verstehen hinsichtlich seines In-der-Welt-seins. Dies ist die *Bedeutsamkeit* der Welt: das Dasein ‚bedeutet‘ sich als In-der-Welt-sein selbst seine Möglichkeiten. Insofern es dies tut, spannt die Bedeutsamkeit den Welthorizont als Bewandtnisganzheit des aufeinander verwiesenen Zuhandenen auf. Die Bedeutsamkeit macht somit die – daher virtuelle – Struktur der Welt aus. Sie ist der Bewandtnisganzheit als deren Ermöglichungsgrund vorgeordnet“ (Luckner 2001: 45 f.).

Heidegger unterläuft die Subjekt-Objekt-Spaltung der klassischen Subjektphilosophie, weil er meint, dass wir immer schon in der Welt sind, die uns in der Alltäglichkeit über den Umgang mit den Gebrauchsdingen erschlossen ist. „Nicht die Körperdinge in einer extensionalen Welt, sondern Gebrauchsdinge einer Handlungswelt markieren das fundierende Weltverständnis“ (Ebeling 1991: 22). Heidegger wendet sich in „Sein und Zeit“ entschieden gegen die Subjektphilosophie. Evelyn Gröbl-Steinbach formuliert den Zusammenhang wie folgt:

„Der frühe Heidegger von ‚Sein und Zeit‘ entwickelt [...] die Auffassung einer ‚Erkenntnis inmitten‘ sowie eine Kritik der Tradition von Mentalismus und methodischem Solipsismus. Auch hier [wie bei Wittgenstein etwa auch, d. V.] wird das erkennende Subjekt als handelndes, beteiligtes Wesen herausarbeitet, das in einer Welt von Bezügen steht. Heidegger betont den Vorrang des Zuhandenen vor dem Vorhandenen und die Untrennbarkeit des Daseins von seinen Entwürfen. Nur vor einem nicht eliminierbaren Hintergrund des In-der-Welt-Seins entbergen sich die Dinge als zuhandene. Ein rein theoretisches Gegenstandsbewußtsein, das nicht die Bedeutsamkeit der Welt aus dem Horizont des vorgängig handelnden und interessierten In-der-Welt-Seins des Menschen entwirft, kann es danach nicht geben. Auch bloße Sinnesdaten oder die Vorstellungen eines Subjekts sind in diesem nur *als solche*, d. h. als in einer Hinsicht bedeutsame, ‚bewandtnishafte‘, überhaupt verständlich. Der Standpunkt der Bewußtseinsimmanenz ist darum ein ebenso bloß defizienter Modus des In-der-Welt-Seins wie der methodische Solipsismus. Und der Zweifel an einer Außenwelt

kann überhaupt nur formuliert werden, indem der Zweifelnde sein In-der-Welt-Sein als des Seins beim Seienden draußen schon mitbringt“ (Gröbl-Steinbach 1998: 115).

Mit dieser pragmatischen Wende hängt auch ein differenziertes Verständnis vom „Ich“ und „Subjekt“ zusammen.<sup>41</sup> In der klassischen Subjektphilosophie geht das Erkennen vom Subjekt aus. Der strukturierende Part kommt dem Subjekt zu. Es wird davon ausgegangen, dass das Subjekt alles um sich herum organisiert. „Ich“ wurde aus dem des Subjekts konstruiert. Descartes: Es gibt ein Subjekt des Denkens und daraus kann man das Ich folgern. Die Subjektphilosophie leitet also das Ich her. Das Ich wird erschlossen. Subjekt und Selbst ist das Gleiche. Das Ich wird aus dem Erkennen gefolgert. Das Ich ist isoliert. Heidegger sagt hingegen: Aus der Alltäglichkeit ergibt sich das Ich. Nach Heidegger soll das Ich erfahrbar sein. Das Subjekt ist das Ich. Das Selbst ist eine Seinsweise des Ich.

Wie geht Heideggers Denkweg in „Sein und Zeit“ nun weiter?

Er führt nun als ein weiteres Existenzial<sup>42</sup> ein, dass Sein schon immer Miteinandersein bedeute. Welt ist auch ein Relationszusammenhang zum Anderen. Das Mitsein gehört zur Struktur des Daseins. In-der-Welt-sein bedeutet Mitsein, was heißt, dass zur Struktur des Daseins das Mitsein gehört, welches mir aber zugleich ebenso vorgängig erschlossen ist, wie mein jemeiniges Dasein: „Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*“ (Heidegger 2006a: 118).

Das heißt der Andere begegnet als *Mitdasein*:

„Mitsein ist eine Bestimmtheit des je eigenen Daseins; *Mitdasein* charakterisiert das Dasein Anderer, sofern es für ein Mitsein durch dessen Welt freigegeben ist. Das eigene Dasein ist nur, sofern es die Wesensstruktur des Mitseins hat, als für Andere belegend *Mitdasein*“ (ebenda: 121).

Wobei ein Alleinsein des Daseins (fern ab von anderen Menschen, auf einer Insel beispielsweise) zugleich auch das Existenzial Mitsein nicht berührt. Mitsein ist konstitutiv gegeben, es gehört zum Dasein:

„Die phänomenologische Aussage: Dasein ist wesenhaft Mitsein hat einen existenzial-ontologischen Sinn. Sie will nicht ontisch feststellen, daß ich faktisch nicht allein

---

41 Die folgenden Formulierungen zum „Ich“ und „Subjekt“ bei Heidegger im Vergleich zu Descartes basieren auf meinen Aufzeichnungen im Heidegger-Seminar bei Frau Susanne Möbuß im Wintersemester 2011/2012 an der Universität Hannover.

42 Dadurch wird das Wesen des Menschen als Dasein näher bestimmt. Dazu gehören: Befindlichkeit, Verstehen, Geworfenheit, Entwurf, Mitsein, Sorge und Zeitlichkeit, Welt beziehungsweise Weltlichkeit, Rede.

vorhanden bin, vielmehr noch andere meiner Art vorkommen. Wäre mit dem Satz, daß das In-der-Welt-sein des Daseins wesentlich durch das Mitsein konstituiert ist, so etwas gemeint, dann wäre das Mitsein nicht eine existenziale Bestimmtheit, die dem Dasein von ihm selbst her aus seiner Seinsart zukäme, sondern eine auf Grund des Vorkommens Anderer sich jeweils einstellende Beschaffenheit. Das Mitsein bestimmt existenzial das Dasein auch dann, wenn ein Anderer faktisch nicht vorhanden und wahrgenommen ist“ (ebenda: 120).

Die Anderen sind mit mir da, was heißt, dass sie ebenso existieren wie ich, und das meint, dass ich die Anderen nicht als vorhanden oder zuhanden erschlossen habe, sondern als solche, denen es in ihrem Sein um dieses Sein selbst geht. Der Andere ist immer schon als ebenso so wie ich seinverstehendes Dasein erschlossen. Der Andere ist in seinem Mitdasein erschlossen und verstanden:

„Die zum Mitsein gehörige Erschlossenheit des Mitdaseins Anderer besagt: im Seinsverständnis des Daseins liegt schon, weil sein Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer. Dieses Verstehen ist, wie Verstehen überhaupt, nicht eine aus Erkennen erwachsene Kenntnis, sondern eine ursprünglich existenziale Seinsart, die Erkennen und Kenntnis allererst möglich macht. Das Sichkennen gründet in dem ursprünglich verstehenden Mitsein“ (ebenda: 123 f.).

Das heißt, das Mitsein gehört zur Struktur des Daseins, welche bereits immer erschlossen ist und so erschlossen werden kann. Der Mensch kann nicht nur verstehen, dass er sich schon immer in der Welt befindet, sondern zu seinem vorgängigen Seinsverständnis gehört auch, dass der Andere, der ihm innerweltlich begegnet, ein ebenso seinsverstehendes Dasein ist. Der Andere ist mir also ontologisch erschlossen und im Modus der Eigentlichkeit ist mir das erschlossen<sup>43</sup>:

„Das Mitsein ist ein existenziales Konstituens des In-der-Welt-seins. Das Mitdasein erweist sich als eigene Seinsart von innerweltlich belegendem Seienden. Sofern Dasein überhaupt *ist*, hat es die Seinsart des Miteinanderseins“ (ebenda: 125).

Heidegger beklagt die Entmündigung des Anderen. Wenn das Subjekt sich nur projiziert, dann findet man nichts Anderes. Gegen die Sichtweise in der, wie er sagt, der Andere nur als „Dublette des Selbst“ (ebenda: 124) gesehen wird, setzt Heidegger, dass „das Dasein in der existenzialontologischen Analyse schon mit Anderen ist, bevor überhaupt der Andere thematisch wird“ (Luckner 2001: 58).

Wenn das Dasein zunächst und zumeist in der Alltäglichkeit sich befindet, also die Gebrauchsdinge einer Handlungswelt sein Weltverständnis fundieren, dann

---

43 Heideggers Begriff der Erschlossenheit changiert meines Erachtens zwischen unbewusster und bewusster Erschlossenheit.

befindet sich das Dasein als alltägliches Dasein erst einmal eingelassen in einen gesellschaftlichen Kontext von Bedeutungsvorgaben und Verweisungszusammenhängen und verfügt nicht souverän über sich. Heidegger bricht hier mit der Verfügungsmetaphysik der Moderne. Das Dasein ist zunächst und zumeist im Man. Darin zeigt sich das alltägliche Dasein. Zunächst und zumeist ist man man-selbst. Hier herrscht ein Zwang, der nicht offen sichtbar ist, man sich dennoch nach ihm verhält. Man tut dies, man tut jenes nicht. Menschen machen nichts anderes, als auf das ihnen Zugebrachte meist affirmativ zu reagieren. Sie handeln nicht, sie verhalten sich. *Im Man* denkt man, handelt man nach Konventionen und Normen des gesellschaftlichen Kontextes. In diesem Kontext sei man ständig um den Unterschied zu den Anderen besorgt. Man will besser sein als der Andere, will ihn deshalb zum Beispiel im Beruf niederhalten, man versucht nicht zurückzubleiben gegen die Anderen, und insgesamt hat diese Abständigkeit, die der Charakter einer solchen Seinsart im Man ist, zur Folge, dass es zur Entfremdung vom Anderen kommt. Der Einzelne ordnet sich also der Botmäßigkeit der Anderen beziehungsweise der Macht des Man unter:

„In dieser zum Mitsein gehörigen Abständigkeit liegt aber: das Dasein steht als alltägliches Miteinandersein in der *Botmäßigkeit* der Anderen. Nicht es selbst *ist*, die Anderen haben ihm das Sein abgenommen. Das Belieben der Anderen verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins. Diese Anderen sind dabei nicht *bestimmte* Andere. Im Gegenteil, jeder Andere kann sie vertreten. Entscheidend ist nur die unauffällige, vom Dasein als Mitsein unversehens schon übernommene Herrschaft der Anderen. Man selbst gehört zu den Anderen und verfestigt ihre Macht. ‚Die Anderen‘, die man so nennt, um die eigene wesenhafte Zugehörigkeit zu ihnen zu verdecken, sind die, die im alltäglichen Miteinandersein zunächst und zumeist ‚*da sind*‘. Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das ‚Wer‘ ist das Neutrum, *das Man*“ (Heidegger 2006a: 126).

Das Man entlastet auch von der Verantwortung und macht möglichkeitsblind. Man befindet sich in einem Räderwerk, in dem man sich der Durchschnittlichkeit hingibt. Man hält Traditionen oder andere Gewissheiten, die einem aus der eigenen Lebenswelt bekannt sind, für so gewiss, dass man sich nach ihnen richtet.<sup>44</sup> So bildet

---

44 Heidegger benutzt hier den Begriff der Öffentlichkeit in negativer Konnotation. Sie bezeichnet er als das, was aus den Seinsweisen des Man (Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung) konstituiert werde und so die Weltlichkeit des besorgenden alltäglichen Daseins bestimmt. Es ist die Weise des Sich-Richtens nach den Meinungen, nach dem was gesagt wird, nachdem wie man so denkt. Wie wenn ich sage, ich bin für x, weil der in der Zeitung sagt, x sei gut oder wenn ich sage, ich muss unbedingt diese neue Hose von y haben, weil der Typ aus dem angesagten Club sie auch hatte und er so gut damit bei den Frauen angekommen ist.

das Man auf der einen Seite Schutz, andererseits erzeugt es eine hohe Konformität. Im Entwurf reagiert das Dasein (Mensch) auf die Situation, in die es geworfen ist. Im Entwurf reagiert er aktiv auf diese Grundsituation der Geworfenheit und entwirft sein Sein aus eigener Entscheidung. Die Entwurfsmöglichkeit ist immer schon gegeben. In dem, was Heidegger das Man nennt, ist diese Entwurfsmöglichkeit jedoch nicht bewusst. Die Seinsmöglichkeiten werden auf die Durchschnittlichkeit eingeebnet. Das schützt und entlastet zwar das Dasein, aber dadurch verfestigt das Man „seine hartnäckige Herrschaft“, wo „Jeder [...] der Andere und Keiner er selbst“ ist (ebenda: 128). Im Man ist das Selbst zunächst und zumeist uneigentlich, es ist Man-Selbst. Dadurch bleiben viele Potentiale des Selbst ungenutzt. Denn nach Heidegger sind die Menschen Entwicklungspotential.<sup>45</sup> Im Man bleiben die Potentiale aber ungenutzt, da das Man eine Dynamik ist, in der der Mensch auf- und untergeht. Die Seinsweise, die dem Man entspricht, ist die der Uneigentlichkeit:

„Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das *Man-selbst*, das wir von dem *eigentlichen*, das heißt eigens ergriffenen *Selbst* unterscheiden. Als Man-selbst ist das jeweilige Dasein in das Man *zerstreut* und muß sich erst finden“ (ebenda: 129).

Zunächst und zumeist existiert das Dasein also uneigentlich, das eigentliche Selbst ist aber möglich, dazu muss das Dasein eine Modifikation des Man vornehmen. Wie das Dasein eigentlich existieren kann, also zur Seinsweise der Eigentlichkeit kommt, wird Heidegger noch ausarbeiten und zwar im sechsten Kapitel und wird sodann die bisherigen Ergebnisse der Daseinsanalyse mit der Zeit zusammenbringen. Aber im fünften Kapitel beschäftigt er sich zunächst noch mit der Frage, wie das Dasein in der Welt ist.

Heidegger geht den Weg einer *Befreiungsanalyse*, versucht also aufzudecken, wie es möglich ist, dass das Dasein zur Wahrheit seines Seins kommen kann und fragt daher, warum es zunächst und zumeist in der Entfremdung lebt. Im zweiten Teil des fünften Kapitels wird er mit dem Verfallen an das Man dafür eine Antwort finden. Aber der Weg seiner Analyse ist die einer Befreiungsanalyse, dem Entbergen dessen, was das Dasein daran hindert zur Wahrheit seines Daseins zukommen:

„Zuerst und zumeist existiert das Dasein ontisch verdeckt und muß eigens freigelegt werden. Der Weg der Daseinsanalytik ist ein ent-deckendes Abräumen von Verdeckungen. Um zur Wahrheit des Daseins durchzustoßen, muß allem zuvor seine Unwahrheit durchbrochen werden, gesetzt, die Wahrheit sei nichts anders als durch

---

45 Den Begriff des Menschen als Entwicklungspotential habe ich meinen Aufzeichnungen im Heidegger Seminar bei Frau Susanne Möbuß im Wintersemester 2011/2012 an der Universität Hannover entnommen.

die Unwahrheit hindurch auffindbar. Die Verdeckung des Daseins im Man verfestigt sich zur Entfremdung“ (Janke 1982: 178).

Im fünften Kapitel von „Sein und Zeit“ geht es Heidegger um eine existenziale Analytik des Daseins, er fragt wie die Erschlossenheit konstituiert ist, denn; „*Das Dasein ist seine Erschlossenheit*“ (Heidegger 2006a: 133). Es geht ihm um eine existenziale Konstitution des „Da“. Dieses sei durch Befindlichkeit, Verstehen und Rede konstituiert. Die Rede hat darüber hinaus noch eine andere wichtige Funktion, denn die

„Rede als Artikulation des In-der-Welt-seins konstituiert wiederum den Bereich des Man, indem sie gleichsam das In-der-Welt-sein ‚veröffentlicht‘. Da das Dasein durch die Sphäre der Öffentlichkeit, des Man, immer in der Möglichkeit steht, nicht es selbst zu sein, gibt es ‚Verfallsformen‘ des In-Seins“ (Luckner 2001: 62).

Die Verfallsformen sind das Gerede, die Neugier und die Zweideutigkeit. Die „*Verfallenheit* des Daseins an die Welt“ macht deutlich, dass es „das Dasein nicht ohne diese Verfallenheit“ gibt (ebenda). Die Verfallenheit gibt eine Erklärung dafür, warum der Mensch zunächst und zumeist im Man und damit in der Uneigentlichkeit existiert.

In §29 geht Heidegger auf die Befindlichkeit ein. Sie ist ein Existenzial. Befindlichkeit bezeichnet

„die stimmungsartigen Einstellungen [...], in denen sich der Mensch als Mensch immer schon in der Welt und zur Welt befindet, z. B. die Sorge und die Angst. In solchen Einstellungen hat der Mensch immer schon erfahren, was es mit seinem In-der-Welt-Sein auf sich hat; es ist ihm also vorrational immer schon erschlossen, auch wenn er diese Wahrheit vor sich selbst verbirgt durch sein Leben in der Alltäglichkeit des Man“ (Krüger et al. 2002: 57).

Der erste ontologische Wesencharakter der Befindlichkeit ist: „*Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr*“ (Heidegger 2006a: 136). Das heißt, das Dasein flieht vor der Last der Geworfenheit in die Entlastung des Man beziehungsweise in die Geborgenheit (Heimlichkeit) des Man beziehungsweise in das Aufgehobensein in Bekanntem. Der zweite Wesencharakter der Befindlichkeit ist: „Sie ist eine existenziale Grundart der *gleichursprünglichen Erschlossenheit* von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesenhaft In-der-Welt-sein ist“ (ebenda: 137). Die Befindlichkeit erschließt also nicht nur die Geworfenheit, sondern das Ganze des In-der-Welt-seins. Dann gibt es noch eine dritte Wesensbestimmung. Nämlich, nur weil wir als Dasein durch Befindlichkeit konstituiert sind, können wir durch



das innerweltlich Begegnende angegangen werden, das heißt von dem Weltlichen betroffen werden.

In §31 behandelt Heidegger das Verstehen, welches auch ein Existenzial ist. Als Dasein bin ich immer schon verstehend, und das heißt, dass ich mich auf mein Sein-Können verstehe. Dasein „ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist“ (ebenda: 143). Das meint;

„das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch *geworfene Möglichkeit*. Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins *für* das eigenste Seinkönnen. Das Möglichsein ist ihm selbst in verschiedenen möglichen Weisen und Graden durchsichtig. Verstehen ist das Sein solchen Seinkönnens, das nie als Noch-nicht-vorhandenes aussteht, sondern als wesenhaft nie Vorhandenes mit dem Sein des Daseins im Sinne der Existenz ‚ist‘. Das Dasein ist in der Weise, daß es je verstanden, bzw. nicht verstanden hat, so oder so zu sein. Als solches Verstehen ‚weiß‘ es, *woran* es mit ihm selbst, das heißt seinem Seinkönnen ist“ (ebenda: 144).

Heidegger fragt nun: „Warum dringt das Verstehen nach allen wesenhaften Dimensionen des in ihm Erschließbaren immer in die Möglichkeiten?“ (ebenda: 145). Was heißt es also sich auf unser Sein zu verstehen? Heidegger gibt sogleich die Antwort:

„Weil das Verstehen an ihm selbst die existenziale Struktur hat, die wir den *Entwurf* nennen. Es entwirft das Sein des Daseins auf sein Worumwillen ebenso ursprünglich wie auf die Bedeutsamkeit als die Weltlichkeit seiner jeweiligen Welt. Der Entwurfcharakter des Verstehens konstituiert das In-der-Welt-sein hinsichtlich der Erschlossenheit seines Da als Da eines Seinkönnens. Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens. Und als geworfenes ist das Dasein in die Seinsart des Entwerfens geworfen. Das Entwerfen hat nichts zu tun mit einem Sichverhalten zu einem ausgedachten Plan, gemäß dem das Dasein sein Sein einrichtet, sondern als Dasein hat es sich je schon entworfen und ist, solange es ist, entwerfend. Dasein versteht sich immer schon und immer noch, solange es ist, aus Möglichkeiten“ (ebenda).

Wir sind also in den Entwurf geworfen, und Verstehen der Existenz als solcher ist immer zugleich ein Verstehen von Welt. Der Entwurf, das Verstehen, betrifft immer die volle Erschlossenheit des Daseins als In-der-Welt-seins (vgl. ebenda: 146).

Das dritte Merkmal des In-Seins ist die Rede. Die Rede ist auch ein Existenzial. „Der Mensch zeigt sich als Seiendes, das redet“ (ebenda: 165). Dasein teilt Sinn in der Rede mit, und diese Artikulation von Sinn ist strukturiert durch die Faktizität und die Existenzialität, also durch die Geworfenheit in den Entwurf. Heidegger hat im ersten Abschnitt des fünften Kapitels nun die eigentlichen Modi des Daseins beschrieben (Befindlichkeit, Verstehen und Rede) und hat deutlich gemacht, dass als „geworfener Entwurf [...] das Dasein seinen (Seins-)Sinn [artikuliert]. So ist das

Dasein in einer eigentlichen Weise es selbst“ (Luckner 2001: 75). Aber Heidegger ging es gerade um das alltägliche Dasein, da das Dasein zunächst und zumeist im Man uneigentlich existiert. Demnach müssen auch die drei Seinsmodi (Befindlichkeit, Verstehen und Rede) uneigentliche Äquivalente haben. Das sind Gerede im Fall der Rede, Neugier im Fall des Verstehens und Zweideutigkeit, die sich aus Gerede und Neugier ergibt und auf das Verfallen des Daseins hinweist, mit dem Heidegger erklären will, warum das Dasein zunächst und zumeist Zuflucht im Man sucht und daher zunächst und zumeist von sich entfremdet existiert. Wolfgang Janke fasst den Zusammenhang von den drei Verfallsformen folgendermaßen zusammen:

„Die entwurzelte Redeweise des Man betreibt ein nach- und weiterredendes Mitteilen, das sich nie ins Schweigen versammelt und das nicht müde wird, weil es niemals auf die in Frage stehende Sache eingeht, sondern allein auf das Geredete als solches hört. Man ist ja im voraus derselben Meinung, sofern man das Beredete mit der gleichen Durchschnittlichkeit beurteilt. Das Gerede artikuliert eine Welt, in welcher die abständige Durchschnittlichkeit das große Wort führt. Und es dirigiert eine Neugier, welche das Dasein ins Unverweilen, in Zerstreuung und Aufenthaltslosigkeit fortzieht. Die Neugier sucht das Neue nicht, um bei ihm zu verweilen, vielmehr springt sie jeweils zu dem ab, was das Gerede gerade als das Neueste anpreist. Die Begierde der Neugier nämlich besorgt ‚die ständige Möglichkeit der Zerstreuung‘. Sie folgt der Tendenz, von sich selbst und der Last des Daseins fortzukommen. Damit treibt die Neugier das Dasein in eine Aufenthaltslosigkeit, in der es sich immer weiter von sich entfernt und fremd wird. Und das bleibt verhüllt, solange die Existenzweise der Zweideutigkeit dominiert. Diese macht ununterscheidbar, ob das Verstandene selbst geprüft oder bloß nachgeredet ist, ob das Neue aus eigenem Antrieb oder aus Mode gesucht wird, ob die Öffentlichkeit ein universales Daseinsverständnis wirklich vermittelt oder nur vortäuscht“ (Janke 1982: 181 f.).

Das Man hat zur Folge, dass sich das Dasein in diesem Räderwerk verhakt und sich von seinen eigensten Möglichkeiten, das heißt von seinem eigentlichen Selbst, entfremdet und wird so zu einem Entfremdeten, der die eigentliche Existenzweise nicht braucht und auch nicht weiß, dass er die Möglichkeiten zu dieser eigentlichen Existenzweise hat. Er stumpft ab und gibt sich der Unwahrheit des Geredes hin, schützt sich vor der Unheimlichkeit und bleibt ein Gefangener in der Diktatur des Man. Aber warum

„hält sich der Mensch zuerst und zumeist im Stande der Entfremdung auf? Methodologisch, auf dem Wege zur Wahrheit des Seins, gefragt: Warum kann die Wahrheit des Daseins nur im Entdecken von Verdeckungen aufgefunden werden?“ (ebenda: 182).

Janke gibt sogleich die Antwort:

„Das leuchtet nur dann ein, wenn das Dasein selbst eine eigene Verdeckungstendenz in sich hat. Solche auf Entfremdung gerichtete Bewegung heißt Verfallen. [...] Verfallend weicht das Dasein vor dem Anblick der eigenen Geworfenheit zurück und nimmt Zuflucht beim Man. [...] Faktizität hat den Charakter der Last. Vor deren Übernahme flieht das Dasein zuerst und zumeist in die entlastende Seinsweise des Man. Das Man kommt der Tendenz des Menschen, sich seine Endlichkeit und Nichtigkeit zu verdecken, entgegen. Und die Entfremdung hält das Man-selbst in seiner Unwahrheit fest“ (ebenda).

Das alltägliche Dasein ist also an das Man verfallen, also an die uneigentlichen Seinsweisen des Geredes, der Neugier und der Zweideutigkeit. Die Verfallenheit ist die Seinweise des alltäglichen Daseins.

Wie wird das Dasein nun aus der Verfallenheit geweckt? Denn erst muss das Dasein aufwachen, bevor es aufstehen kann. Wie kommt das Dasein zu seinem eigentlichen Selbst? Wie kann das Dasein eigentlich existieren?

Das Bewusstsein für die Möglichkeit eigentlich zu existieren, wird in der Grundbefindlichkeit der Angst geweckt. Es ist ein Gefühl, was den „Umschlag aus der Indifferenz“<sup>46</sup> zum eigentlichen Selbstsein ermöglicht. Die Angst ermöglicht also eine existenzielle Modifikation des Man:

„Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der ‚Welt‘ und der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen. Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können. Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesentlich auf Möglichkeiten sich entwirft. Mit dem Worum des Sichängstens erschließt daher die Angst das Dasein *als Möglichsein* und zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als vereinzelt in der Vereinzelung sein kann. Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum eigensten Seinkönnen*, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sichselbst-wählens und -ergreifens“ (Heidegger 2006a: 187 f.).

In der Angst wird sich der Mensch als-sich-sorgend bewusst. Durch die Grundbefindlichkeit der Angst, welche den Menschen erfasst, wird er sensibel beziehungsweise aufmerksam für sein eigenstes Seinkönnen. Angst vereinzelt das Dasein und ermöglicht ihm so die Erschließung der Möglichkeit eigentlich zu existieren:

„Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt. Diese Vereinzelung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und

---

46 Diese Begrifflichkeit habe ich aus meinen Notizen zu dem Heidegger-Seminar bei Frau Susanne Möbuß an der Universität Hannover im Wintersemester 2011/2012 entnommen.

macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar“ (ebenda: 190 f.).

An der Angst wird deutlich, dass Heidegger das Sein des Daseins als Sorge versteht. Sorge ist die Grundstruktur des Daseins, dabei geht es um die Ganzheit und nicht nur um einzelne Charakteristika des Daseins. Heidegger fasst in Hinsicht auf die Sorge zusammen: „Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in (der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)“ (ebenda: 192). In dieser Definition sind die drei wesentlichen Merkmale, die Heidegger bisher diskutiert hatte, eingeschlossen: Verfallenheit (sein-bei), Existenzialität (sich-vorweg) und Faktizität (schon-sein-in). Heidegger hat bis zu diesem Textabschnitt deutlich gemacht, dass die Frage nach dem Sinn von Sein am Sein des Daseins, das heißt seiner Sorge gestellt werden muss und das kann nur jedes Dasein selbst, das heißt konkret für sich selbst. Ich kann nur sagen: Ich bin da, und mir geht es in meinem Sein um dieses Selbst, aber ich kann nicht sagen: Ich bin da als animal rationale, als zoon politikon oder sonst irgendetwas. Ich habe kein Wesen, keine essentia.

Im zweiten Teil von „Sein und Zeit“ geht es um die Frage, was der Sinn der Sorge ist, und da kommt Heidegger zu einem in der Philosophiegeschichte zwar nicht komplett neuen, aber doch noch nicht so energisch und durchdacht vorgetragenen Standpunkt. Er betont die Endlichkeit des Lebens. Dasein ist zeitlich, heißt, der Sinn von Sorge ist die Zeitlichkeit. Dasein muss sich über seine Sterblichkeit verstehen, und erst im Vorlaufen zum Tode sei es ermöglicht (beziehungsweise hat sich das Dasein ermöglicht), eigentlich zu existieren. Hier wird deutlich, dass Angst als Angst vor dem Nichts gedacht ist. Man kann vor der Angst vor dem Nichts fliehen, vor diesem Gefühl der Unheimlichkeit, aber dann flieht man vor seinem eigensten Seinkönnen. Positiv gewendet ist die Angst also auch die Möglichkeit zum Begreifen seiner Freiheit. In der Erfahrung des Nichts erfahre ich meine Freiheit, nämlich mein ursprüngliches Seinkönnen, und so macht mir die Angst den Weg frei, um eigentlich zu existieren. Ähnlich wie Sören Kierkegaard sieht Heidegger also in der Angst nicht Schlechtes, sondern gerade etwas Positives, etwas Erweckendes. Das Nichts offenbart mir, dass etwas ist und nicht vielmehr nichts. Es bringt mich zum Staunen über das, das etwas ist und weckt in mir die Offenheit für das Ganze. Der Tod ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass ich ganzsein kann. Der Tod ist die „Unmöglichkeit der Existenz überhaupt“ (ebenda: 262). Dies bezeichnet die Möglichkeit des Todes und meint, dass das Dasein im Sein-zum-Tode die Unmöglichkeit seiner eigenen Existenz als unvermeidbare Existenz versteht, also als die Möglichkeit des Nicht-Seinkönnens (vgl. Denker 2011: 80). Dasein ist daher

„mögliches Nicht-Sein, ist die Möglichkeit des Nichts, und so ein reines Seinkönnen, das zu sein hat. Wir können unsere Möglichkeiten selbst entwerfen und brauchen

uns nicht von einem anderen Entwurf, sei es den der Welt, sei es den des Man, bestimmen zu lassen“ (ebenda).

In der Grundbefindlichkeit Angst wiederum entdecke ich die Möglichkeit des Todes und damit auch mein Seinkönnen:

„In ihr befindet sich das Dasein *vor* dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz. Die Angst ängstet sich *um* das Seinkönnen des so bestimmten Seienden und erschließt so die äußerte Möglichkeit. Weil das Vorlaufen das Dasein schlechthin vereinzelt und es in dieser Vereinzelung seiner selbst der Ganzheit seines Seinkönnens gewiß werden läßt, gehört zu diesem Sichverstehen des Daseins aus seinem Grunde die Grundbefindlichkeit der Angst. Das Sein zum Tode ist wesentlich Angst. [...]. Die Charakteristik des existenzial entworfenen eigentlichen Seins zum Tode läßt sich dergestalt zusammenfassen: *Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode*“ (Heidegger 2006a: 266).

Nimmt das Dasein die Angst vor dem Nichts auf sich, nimmt es die Unheimlichkeit an, mit der die Angst, das Sein-zum-Tode, verbunden ist, so ist es dem Dasein möglich, eigentlich zu existieren und dieses Dasein, welches das Nichts auf sich nimmt, nennt Heidegger entschlossenes Dasein, welches sodann nicht mehr in die Geborgenheit des Man flüchtet. „Entschlossen existieren heißt, dem Tode gegenüber so aufgeschlossen sein, daß der Mensch in sein Äußerstes kommt“ (Janke 1982: 194), wodurch das Sein-zum-Tode, das Ausdauern im Äußersten, sich als Vorlaufen zum Tode vollzieht (vgl. ebenda).

In jener existenziellen Stimmung der Angst ereilt das Dasein der Ruf des Gewissens, welcher das Selbst zu seinem eigensten Seinkönnen aufruft. Im Ruf des Gewissens wird der Bezug zur eigenen Bewusstheit hergestellt, also jemeinig deutlich, dass ich es bin, der eigentlich existieren kann:

„Das Man-selbst des besorgenden Mitseins mit Anderen wird vom Ruf getroffen. [...]. Weil nur das *Selbst* des Man-selbst angerufen und zum Hören gebracht wird, sinkt das *Man* in sich zusammen. [...]. Das Selbst aber wird, dieser Unterkunft und dieses Versteckes im Anruf beraubt, durch den Ruf zu ihm selbst gebracht“ (Heidegger 2006a: 272 f.).

Die Entschlossenheit des Daseins, welche der Impuls, die Motivation, der Beweggrund, zum Entwurf des eigentlichen Selbstseins ist, führt dann zum Entbergen, Verstehen, seiner Existenz. Beim Entbergen erschließt sich ihm die Möglichkeit des eigenen Selbstseins. In der Entschlossenheit ergreift er die Eigentlichkeit. Es

lichtet sich ihm, dass er bewusst entscheiden kann, und ihm wird klar, dass er zu sein hat. In der Entschlossenheit ist ihm also erschlossen, dass er zu sein hat. Die Erschlossenheit ist somit Entschlossenheit. In der Entschlossenheit entbirgt der Mensch das Verstehen seiner Existenz, also versteht sein Entwerfen-Können und vollzieht das Entwerfen, welches er in der Alltäglichkeit des Man vor sich selbst verborgen hatte. Eigentlich zu existieren bedeutet, bewusst seine Entscheidungen zu treffen, seine Wahlmöglichkeit zu verstehen und zu vollziehen. Der Ruf des Gewissens ist aber mit dem Sein-zum-Tode unverrückbar verknüpft:

„Der Ruf des Gewissens bezieht sich auf das authentische Sein-zum-Tode im Ganzen und damit auf die Angst, die die ursprünglichste Erschlossenheit des Nichts ist“ (van Reijen 2009: 24).

Dasein existiert zeitlich, nämlich bis zu seinem Tod. Ein Vorlaufen-zum-Tode meint, die Möglichkeiten, die ich als Dasein habe, auszuschöpfen, heißt, meine Sorge ist zeitlich strukturiert, und meine Zeit als Dasein ist endlich. Sofern ich anerkenne, dass ich irgendwann sterben werde, nehme ich allen Mut auf mich und versuche entschlossen mein Dasein selbst zu entwerfen, weil es nicht nur meines ist, sondern weil ich mir nun der Möglichkeiten bewusst bin, die ich nicht mehr haben werde, wenn ich tot bin.

Das Leben ist endlich, das jeweilige Leben geht irgendwann zu Ende, und solange ich existiere und eigene Möglichkeiten habe, sollte ich sie nutzen. Teilweise erinnere mich diese Philosophie an den Liberalismus und den American Dream, die Möglichkeit, etwas aus seinem Leben zu machen, wenn man nur will. Aber das wäre zu einfach. Heidegger denkt viel komplexer, als diese common-sense-Philosophie des Neoliberalismus. Aber ohne Heidegger, der von der Eigentlichkeit gesprochen hat, ohne den Existenzialismus im Ganzen, der den Menschen als ein Wesen versteht, „das aus allen absichernden Vernetzungen und Rückbindungen entlassen und in seiner Instabilität auf sich selbst zurückgeworfen ist“ (Galle 2009: 7), wäre die Vorherrschaft des individuellen Kämpfers für sein Glück heute gar nicht möglich. Die Existenzphilosophen haben indirekt neben dem (Neo-)Liberalismus mit dazu beigetragen, die heutige *neoliberale Kultur* zu schaffen.

Die pragmatische Wende zur Lebenswelt hat auch den Umkreis dessen verkleinert, worum es dem Menschen geht (oder zu gehen hat). Es geht mehr um seine Orientierung in der Welt.

Heidegger war aber kein radikaler Individualist wie Nietzsche, ihm ging es sehr wohl um ein Allgemeines. Und so kam Heidegger bald auch dazu zu sehen, dass der Weg, den er mit „Sein und Zeit“ begonnen hatte, seinem Denken nicht gerecht werde. Deshalb hat er eine *Kehre* vollzogen. Er kam zu der Überzeugung,

dass „Sein und Zeit“ noch zu sehr der Subjektphilosophie angehangen hat, weil der Frageausgangspunkt das Dasein war. Das bedeutet: Nach der Kehre soll nun

„nicht mehr vom Seienden aus nach dem Sein gefragt werden kann, sondern dass nunmehr vom Seyn her gefragt werden muss – und zwar so, dass vom Seyn her nach dem Seyn gefragt wird. Das Selbstwidersprüchliche transformiert sich ins Selbstreferenzielle. Wenn versucht wird, der ‚ontologischen Differenz‘ Herr zu werden, dann bedarf es der Bemühung, die Wahrheit des Seyns aus dessen *eigenem* Wesen zu fassen (Ereignis)“ (van Reijen 2009: 30).

Heidegger versucht nun „das Dasein nicht vom Sein des Menschen, sondern vom Sein selbst her zu erschließen“ (Denker 2011: 88). Mit dieser *Kehre* wurde er mehr und mehr zu einem *Esoteriker*.

Seine Leistung in und für die Philosophiegeschichte liegt aber in der *pragmatischen Wende*. Sein Meisterstück war „Sein und Zeit“. Dieses Buch hat die Philosophie verändert. Er hat mit Altem gebrochen und Neues geschaffen. „Sein und Zeit“ ist eine *Zäsur*. Alte Traditionen wurden hinterfragt und eine Wende in der Philosophie ereignete sich. Diese Verursachung des Bruchs hat er mit Ludwig Wittgenstein gemeinsam. Wittgenstein hat ebenfalls in seinem Spätwerk mit Altem gebrochen und so Neues geschaffen.

Bei Heidegger und Wittgenstein zeigt sich die Denkwende in der Philosophie im 20. Jahrhundert. Diese Denkwende korreliert aber auch mit einem *neuen Denken* in der *Physik* und der *Sozialpsychologie*.

Im Folgenden wird das korrelierende Denken zur pragmatischen Wende in Physik und Sozialpsychologie erläutert.

---

## 2.13 Exkurs: Die Quantenmechanik als das naturwissenschaftliche Äquivalent zur Antimetaphysik Heideggers und Wittgensteins

Die Quantentheorie hat ähnliche Thesen wie die Antimetaphysik Heideggers und Wittgensteins.

Die klassische (newtonsche) Physik hatte bis zur Revolution durch die Quantenmechanik ein deterministisches-mechanischistisches Bild von der Natur, die damit als durchschaubar beziehungsweise erklärbar angenommen wurde, weil sie eben durch Naturgesetze strukturiert sei, die man darstellen könne. Eine Metapher für dieses Bild von der Natur bildet der „Laplacesche Dämon“ oder „Laplacesche Weltgeist“. Pierre S. de Laplace dachte sich

„einen Geist, das heisst ein hypothetisches Bewusstsein, das alle Naturgesetze kennt und für einen bestimmten Zeitpunkt über die genaue Lage und über den exakten Bewegungszustand aller Teilchen der Welt Bescheid weiss. Aus diesen Gesetzen und Randbedingungen lassen sich dann alle vorangegangenen Weltzustände in allen Einzelheiten und Eigenarten berechnen, einschliesslich beispielsweise der Grösse der Nase von Kleopatra und des Verhaltens Napoleons. Ebenso gelingt es, auch alle zukünftigen Ereignisse und Weltzustände physikalisch zu berechnen. Denn für Laplace ist alles durch eine universelle Kausalität verknüpft, und die Naturgesetze erlauben es, diese Zusammenhänge von Fall zu Fall zu berechnen und damit zu verstehen“ (Wuchterl 1997: 81).

Die Quantenmechanik brach mit diesem deterministischen Bild. Man kann die Quantenmechanik in drei Grundgedanken zusammenfassen.

1. *„Licht kann sich materieähnlich verhalten, und Materie kann sich lichtähnlich verhalten. Der Charakter von Strahlung und Materie ist beides: Welle und Teilchen. Welche Eigenschaft auftritt, hängt von den experimentellen Bedingungen ab“* (Lesch et al. 2009: 19).

Dieser erste Gedanke wird Welle-Teilchen Dualismus genannt und seine Konsequenz ist,

„dass der Zustand eines Teilchens nur noch in Form von Wahrscheinlichkeiten angegeben werden kann. Dies gilt für solche Zustandsgrößen wie den Ort, den Impuls oder die Energie. Mathematisch wird eine Wellenfunktion, die angibt, mit welcher Wahrscheinlichkeit ein Teilchen einen bestimmten Ort oder Impuls oder eine bestimmte Energie annimmt“ (ebenda: 19 f.).

Der zweite Grundgedanke ist die Unbestimmtheitsrelation beziehungsweise Unschärferelation von Werner Heisenberg:

2. *„Es ist prinzipiell unmöglich, zur selben Zeit sowohl Ort als auch Impuls ganz genau zu kennen“* (ebenda: 20).

Dieser zweite Gedanke meint:

„Die gleichzeitige exakte Messung von Teilchenorten und Teilchenimpulsen ist grundsätzlich unmöglich. Wenn durch Verfeinerung der Messmethoden der Ort eines Teilchens genauer bestimmt werden kann, wird die Unsicherheit in Bezug auf den Impuls größer (und umgekehrt). In der Welt der Atome ist die Messung eine nicht mehr vernachlässigbare Beeinflussung des gemessenen Objekts. [...]. Die Unbestimmtheit ist nicht nur durch die begrenzte Genauigkeit der Messgeräte bedingt, sondern auch auf grundsätzliche Weise mit dem Messprozess selbst verknüpft. Schließlich entspricht jede physikalische Wechselwirkung einem Messprozess. Bei



jeder Wechselwirkung von Teilchen untereinander oder von Strahlung mit Teilchen nimmt die Natur eine Messung vor. Die Unbestimmtheitsrelation ist der Ausdruck für die Unmöglichkeit, in einem System eine Messung vorzunehmen, ohne mit ihm in Wechselwirkung zu treten“ (ebenda).

Der dritte Grundgedanke ist das sogenannte Pauli-Prinzip:

3. „Zwei Elektronen können sich unter keinen Umständen im selben physikalischen Zustand befinden, der durch ihre Energie, ihren Ort, ihren Impuls und die Ausrichtung ihrer Spins gekennzeichnet ist“ (ebenda: 21).

Dieses Prinzip hat weitreichende Konsequenzen:

„Das Pauli-Prinzip gilt für alle Teilchen, aus denen die uns umgebende Materie aufgebaut ist. Es beschreibt erfolgreich den Aufbau des Periodensystems der Elemente, die Eigenschaften der chemischen Elemente, ihre Bindungsfähigkeit und die Spektrallinien der Atome. Seine Bedeutung reicht aber noch viel tiefer, denn da nach der Pauli-Regel ein Teilchen nicht dort sein kann, wo sich bereits ein anderes Teilchen aufhält, erklärt es die Stabilität und Undurchdringlichkeit der Materie“ (ebenda).

Die Quantenmechanik bringt also einen Indeterminismus mit sich. Nichts ist so determiniert, dass wir von einem An-sich-Sein der Dinge sprechen können, das heißt im Bereich der Mikrophysik ist nichts so genau, wie der Determinismus dies geglaubt hat. Teilchen oder Lichtstrahlen sind nicht genau zu einem gegebenen Zeitpunkt genau an einem bestimmten Ort, und erst wenn wir beginnen diese Unordnung zu messen, erscheint diese ungenaue Wirklichkeit für uns genau, so, dass wir sie messen können. Die Messgeräte machen somit die Wirklichkeit erst gewiss, wo aber in Wirklichkeit keine Gewissheit ist. Das heißt, die Quantenmechanik sagt, dass mikrophysikalisch Ungewissheit über Teilchen oder Licht herrscht. Experimentale Messungen der Wirklichkeit können diese nicht so wiedergeben, wie sie wirklich ist, sondern die Natur wird „von unseren Messungen nicht nur *manipuliert*, sondern in ihren Wesenszügen erst *festgelegt*“ (Wuchterl 1997: 86). Alles, was wir über die mikrophysikalischen Gesetze sagen können, können keine deterministischen Gesetze sein, sondern nur statistische Vermutungen, die wir wie (statistische) Gesetze behandeln.

Die Quantentheorie bedeutet somit auch für die Philosophie einige Änderungen, etwa in Fragen des Subjekt-Objekt-Problems. Der, der misst, hat auch Einfluss auf das, was gemessen wird. Also der Beobachtende (Subjekt) und das Beobachtete (Objekt) stehen in einem Verhältnis zueinander, indem der Beobachtende das Beobachtete auch beeinflusst. Man kann daher eigentlich nicht mehr vom Objekt reden. Es

kann nur noch (aber muss auch) in methodischer Hinsicht gedacht werden, weil ohne die Annahme des Objektes keine empirische Forschung mehr möglich wäre.

Werner Heisenberg arbeitet in seinem Buch „Physik und Philosophie“ (2011) weitere Schlussfolgerungen der Quantentheorie für die Philosophie heraus.

Die Quantentheorie hat also einen ähnlichen Grundzug wie die Philosophien Wittgensteins und Heideggers. Auch sie bricht mit der neuzeitlichen Subjektphilosophie. Sie macht die scharfe Trennung von Welt und Ich, die seit Descartes gedacht wurde, unmöglich (vgl. Heisenberg 2011: 117). Heidegger und Wittgenstein haben diese Trennung ebenfalls aufgehoben und eine Wende zur Lebenswelt eingeleitet. Heisenberg ist es als Physiker zwar recht egal, welche philosophischen Konsequenzen eben diese Aufhebung der Trennung von Welt und Ich hat, also er hat eine Lebensweltwende nicht vollzogen, aber er zeigt, wie die Quantentheorie den Zusammenbruch der Subjektphilosophie bedeuten muss, was der pragmatischen Wende naturwissenschaftliche Unterstützung gab und sie manifestierte. Die Quantentheorie hebt den Realismus des Descartes auf, indem sie sagt, dass es kein An-Sich-Sein der Dinge gibt. Im Außenweltproblem hatte Descartes ja angenommen, dass die ausgedehnten Dinge tatsächlich existieren. Heisenberg nennt dies in Bezug auf Descartes „metaphysischen Realismus“ (ebenda: 118). Davon unterscheidet er einen praktischen Realismus und einen dogmatischen Realismus, wohingegen er den dogmatischen Realismus mit dem metaphysischen Realismus quasi gleichsetzt:

„Der praktische Realismus nimmt an, daß es Feststellungen gibt, die objektiviert werden können, und daß tatsächlich der größte Teil unserer Erfahrungen im täglichen Leben aus solchen Feststellungen besteht. Der dogmatische Realismus behauptet, daß es keine sinnvollen Aussagen über die materielle Welt gibt, die nicht objektiviert werden können. Der praktische Realismus ist immer eine wesentliche Grundlage für die Naturwissenschaft gewesen und wird es auch in Zukunft bleiben. Der dogmatische Realismus ist aber, wie wir jetzt sehen, nicht eine notwendige Voraussetzung für die Naturwissenschaft. Er hat in der Vergangenheit zweifellos bei der Entwicklung der Naturwissenschaft eine sehr wichtige Rolle gespielt. Tatsächlich ist wohl die Auffassung der klassischen Physik die des dogmatischen Realismus. Man hat wohl erst durch die Quantentheorie gelernt, daß exakte Naturwissenschaft ohne die Grundlage des dogmatischen Realismus möglich ist“ (ebenda).

Aber auch zu der empiristischen Philosophie, die ja im Gegensatz zu Descartes und seinem metaphysischen Realismus stand, hat Heisenberg aus Sicht der Quantentheorie einige Anmerkungen:

„Die philosophische These, daß alle Kenntnis letzten Endes auf Erfahrung beruhe, hat also schließlich – nämlich im modernen Positivismus – zu einer Forderung geführt, die die logische Klärung jeder Aussage über die Natur zum Gegenstand hat. Eine solche Forderung mag in der Periode der klassischen Physik als berechtigt gegolten

haben. Seit der Entwicklung der Quantentheorie aber haben wir gelernt, daß sie nicht erfüllt werden kann. Zum Beispiel mußten die Worte ‚Ort‘ und ‚Geschwindigkeit‘ eines Elektrons früher als wohldefiniert erscheinen sowohl hinsichtlich ihrer Bedeutung, als auch hinsichtlich ihrer möglichen Verknüpfungen; und sie waren auch tatsächlich im Rahmen der Newtonschen Mechanik wohldefinierte Begriffe. Aber vom Standpunkt der modernen Physik sind sie doch nicht wohldefiniert, wie man aus den Unbestimmtheitsrelationen erkennt. Man kann sagen, daß sie hinsichtlich ihrer Stellung in der Newtonschen Mechanik wohldefiniert waren, aber nicht hinsichtlich ihrer Bedeutung gegenüber der Natur. Daraus erkennt man, daß man niemals von vorneherein die Grenzen wissen kann, die der Anwendbarkeit bestimmter Begriffe bei der Ausdehnung unseres Wissens gesetzt sind. Besonders dann nicht, wenn dieses Wissen in sehr entlegene Teile der Natur führt, in die wir nur mit den modernsten technischen Hilfsmitteln eindringen können. Daher sind wir in diesem Prozeß des Eindringens gelegentlich gezwungen, unsere Begriffe in einer Weise zu verwenden, die logisch nicht gerechtfertigt werden kann und die gewissermaßen als sinnlos bezeichnet werden muß. Das Beharren auf der Forderung nach völliger logischer Klarheit würde wahrscheinlich die Wissenschaft unmöglich machen“ (ebenda: 123 f.).<sup>47</sup>

Heisenberg hält insbesondere in Hinsicht auf den Rationalismus fest, dass man durch rationales Denken niemals zu einer absoluten Wahrheit kommen kann (vgl. ebenda: 132). Er hält Begriffe und Worte niemals für endgültig definierbar, sondern in gewissen Sinne ist er pragmatisch, weil er betont, dass sie zwar eine nützliche Funktion haben können, aber man nie ganz genau wissen kann, wo die Grenzen ihrer Anwendbarkeit liegen (vgl. ebenda, f.).

Aus Sicht der Quantentheorie können wir kein sicheres Wissen von der Natur haben. Wir können durch Messungen und Experimente die Natur nie so verstehen, wie sie stattfindet. Was wir sehen, ist von uns immer beeinflusst. Die Quantentheorie ist das naturwissenschaftliche Äquivalent zur Antimetaphysik Heideggers und Wittgensteins. Hier wird für die Naturwissenschaft belegt, dass das Subjekt nicht die Macht hat, das Objekt gänzlich zu erkennen.

Sei das Objekt ein Naturprozess oder die Moral, das Subjekt wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts wieder entmachtet. Das Subjekt ist nicht der Herrscher über Natur und Moral, sondern ein Bürger dieser Welt, ein triebhaftes Wesen, das nichts erkennen kann, so wie es an sich ist. Diese Kategorie des An-sich ist eine Kategorie, die nun endgültig fallen gelassen wird. Heidegger und Wittgenstein läuten zugleich eine Wende zur Lebenswelt ein, in der das Subjekt stets als in eine soziale Welt eingebunden begriffen wird, bevor es sich als Subjekt zu verstehen lernt. Eine Trennung von Ich und Welt gibt es nicht, das ist allenfalls eine Vorstellung, die im Zuge des Erwachsenwerdens gesetzt wird, aber sie ist kein Strukturmerkmal dafür, wie man die Wirklichkeit begreift. Die Quantentheorie steht somit auf der gleichen

---

47 Im Weiteren setzt er sich auch noch mit Kants „Kritik der reinen Vernunft“ auseinander.

Linie wie die Philosophie des 20. Jahrhunderts, vor allem der Erkenntnistheorie und Wissenschaftstheorie, denen der Grundzug eigen ist, dass man „Objektivität“ (besonders als Erkenntnis über die ontische Wirklichkeit), „Wahrheit an sich“ „Metaphysik“ nicht mehr für möglich hält. Die Philosophie des 20. Jahrhunderts ist der Grundzug eigen, restlos mit allen substanztheoretischem Denken zu brechen und eine radikale Konstruktion auszurufen, die sich bereits im Konstruktivismus Kants lange angekündigt hatte. Der *lange Bruch* mit der Substanzmetaphysik, kommt erst im 20. Jahrhundert richtig zur Vollendung. Im 20. Jahrhundert brach man nun vollends mit der Metaphysik, hörte auf in den *Ideen*himmel zu schauen und fing an sich einzugestehen, dass alles Wissen letztlich konstruiert sei. Die einen sagten, es sei von einem selbst konstruiert, die anderen sagten, es sei von beziehungsweise in Systemen konstruiert oder komme aus der Lebenswelt. Vieles von dem, was man tue, wurde nun im Zeichen Nietzsches und der ihm folgenden Psychoanalyse von Sigmund Freud für aus dem Unbewussten kommend, erklärt. Der Mensch verlor, wie der Philosoph Richard David Precht sagt, der Herr im eigenen Haus zu sein (vgl. 2007: 85-97).

Wenn man die Sozialpsychologie betrachtet, dann findet man sehr viel von dem philosophischen Denken des beginnenden 20. Jahrhunderts wieder. So ist der Gedanke der sozialen Konstruktion der Realität für die Sozialpsychologie heute ein Gemeinplatz, der nicht mehr hinterfragt wird. Im nächsten Exkurs gehe ich kurz auf die Sozialpsychologie ein.

---

## 2.14 Exkurs: Die soziale Konstruktion der Realität in der Sozialpsychologie

Die These der sozialen Konstruktion der Realität gilt in der Sozialpsychologie als Axiom, als Basisintuition, die nicht weiter hinterfragt wird. Nur die unterschiedlichen Arten, wie es zur sozialen Konstruktion kommt, werden ausdifferenziert. Der Mensch wird als soziales Tier verstanden, dem „soziale Kognitionen“ unterstellt werden, welche die „Auswahl, Interpretation und die Erinnerung sozialer Informationen“ steuern (Gerrig 2015: 644). Die soziale Realität ist aus sozialpsychologischer Sicht ein Ergebnis aus Interpretationen von unterschiedlichen Möglichkeiten (beziehungsweise eine Auswahl aus verschiedenen Möglichkeiten) eine Situation zu verstehen. Soziale Realität ist perspektivisch. Ein soziales Ereignis kann nicht in

„objektiver, unvoreingenommener Weise beobachtet werden [...]. Soziale Situationen werden bedeutsam, wenn die Beobachter das Geschehene *selektiv enkodieren* im Hinblick auf das, was sie zu sehen erwarten und sehen wollen“ (ebenda: 645).

Es wird eine soziale Wahrnehmung angenommen, welche als Prozess gefasst ist, „durch den Menschen das Verhalten anderer verstehen und kategorisieren“ (ebenda). Eine zentrale Theorie ist dabei die Attributionstheorie, bei der es darum geht, wie Menschen beurteilen, welche Kräfte das Verhalten anderer beeinflussen (vgl. ebenda). In dieser Theorie geht es um die „Art und Weise, in der ein sozial Wahrnehmender Informationen nutzt, um kausale Erklärungen zu generieren“ (ebenda: 646). Dabei wird angenommen, dass zwei Ursachemöglichkeiten in der Überlegung des Einen über die Handlung des Anderen angelegt werden: Erstens kann man die Ursache im Verhalten der Person (internale oder dispositionale Kausalität) suchen oder zweitens in der Situation (externale oder situative Kausalität) (vgl. ebenda). Diese zwei Ursachemöglichkeiten werden sodann mit drei Kriterien beziehungsweise Dimensionen überprüft, das heißt, die drei Dimensionen dienen als Informationsbasis für das Urteil über die Person, deren Verhalten man erklären will. Das erste Prinzip ist das Prinzip der Distinktheit, welches sich darauf bezieht, ob das Verhalten der Person spezifisch ist für eine bestimmte Situation. Das zweite Prinzip ist das Prinzip der Konsistenz, welches sich darauf bezieht, ob das Verhalten wiederholt als Reaktion auf diese Situation auftritt, und das dritte Prinzip ist das Prinzip des Konsens, welches sich darauf bezieht, ob andere Menschen in der gleichen Situation das gleiche Verhalten zeigen (vgl. ebenda).

Forschungen haben nun ergeben (siehe dazu ebenda), dass es einen fundamentalen Attributionsfehler gibt, der darin besteht, dass Menschen mit höherer Wahrscheinlichkeit die dispositionale Erklärung wählen, um das Verhalten eines Menschen zu erklären. Das heißt zum Beispiel, wenn jemand zu spät kommt, die Tatsache des Zu-Spätkommens auf seinen Charakter schieben, das heißt eine individuelle Verfehlung annehmen, anstatt es auf (mögliche) situative Gegebenheiten schieben, die die andere Person sich verspäten lassen (vgl. ebenda, f.). Das heißt, der fundamentale Attributionsfehler

„steht für die menschliche Tendenz, dispositionale Faktoren überzubewerten (Menschen verantwortlich machen) und situative Faktoren unterzubewerten (die Umwelt verantwortlich machen), wenn sie nach der Ursache für ein Verhalten oder Ergebnis suchen“ (ebenda: 647).

Auch Überzeugungen und Erwartungen spielen eine große Rolle im Prozess der sozialen Konstruktion der sozialen Realität. Man spricht hier von „self-fulfilling prophecies“, worunter Vorhersagen über ein zukünftiges Verhalten oder Ereignis verstanden werden, welche die Interaktionen auf Verhaltensebene so verändern, dass sie das Erwartete produzieren (vgl. ebenda: 649). Die Positive Psychologie hat hier ihre Wurzeln. Wer glücklich denkt, wer gute und hoffnungsvolle Erwartungen hat, bei dem werden sich die Erwartungen erfüllen, sowie bei denen, die Sorgen

haben, werden sich die Sorgen bestätigen. Menschen können nach der Sozialpsychologie durchaus Situationen ändern und zwar durch ihre Überzeugungen und Erwartungen, die sie in Bezug auf diese Situationen haben.

Im Bereich der Einstellungsforschung, in Bezug auf die Möglichkeit der Selbstpersuasion, ist die Theorie der sogenannten kognitiven Dissonanz ein weiteres herausragendes Beispiel für die Erkenntnisse der Sozialpsychologie. Diese kognitive Dissonanz entsteht dann, wenn mehrere Kognitionen, die definiert sind als Erkenntnisse, die Individuen über die Realität machen, bei einer Person sich widersprechen, und daraus entsteht dann das Bestreben diesen Spannungszustand aufzulösen, entweder durch die Homogenisierung des eigenen Umfeldes, indem nur ein Standpunkt legitimiert wird oder durch selektive Informationsaufnahme (vgl. dazu Kirchgeorg/ Maier 2012). Das heißt die kognitive Dissonanz

„ist ein Konfliktzustand, den eine Person erlebt, *nachdem* sie eine Entscheidung getroffen hat, eine Handlung vorgenommen hat oder in Kontakt mit Informationen gekommen ist, die im Widerspruch zu ihren Überzeugungen, Gefühlen und Werten stehen. [...] Dissonanz besitzt motivierende Kraft – sie treibt Sie an, etwas gegen das unangenehme Gefühl zu unternehmen. Die Motivation zur Reduktion der Dissonanz steigt mit der Stärke der Dissonanz, die durch die kognitive Inkonsistenz geschaffen wird. Mit anderen Worten, je stärker die Dissonanz ist, desto größer ist die Motivation, sie zu verringern“ (Gerrig 2015: 669).

Beim Phänomen der kognitiven Dissonanz ist es häufig, dass Menschen dazu neigen, das, was ihren Nahbereich betrifft stärker zu bewerten, als jenes, was für sie weiter weg ist. Ein prominentes Beispiel dafür ist die *Energiewende*.

Viele Bürger sind im Allgemeinen für die Energiewende beziehungsweise für erneuerbare Energien, aber das Windrad oder die Stromleitungen sollen bitte nicht direkt in der Nähe des eigenen Hauses stehen. Ansonsten ist man ja für die Energiewende, aber bitte woanders. Die Personen erleben eine große Dissonanz, wenn sie innerlich gegen das Windrad vor der Tür protestieren, innerlich aber zugleich für die Energiewende sind. Nehmen wir an, dass die Befürwortung der Energiewende von einem rücksichtsvollen Umgang mit der Erde und den zukünftigen Generationen geprägt ist, und dass dieser entweder durch einen Wertkonservatismus angetrieben ist (1.) oder durch rationale Überlegungen über die Verantwortung des Menschen für die Natur (2.) oder durch rationale Überlegungen, dass Deutschland Vorreiter bei den grünen Technologien ist und, dass die Energiewende volkswirtschaftliche Vorteile für das eigene Land bedeutet (3.). Die Auflösung dieser Dissonanz kann dann zum Beispiel zur Folge haben, dass sie sich andere politische oder soziale Bereiche suchen, in denen sie etwas zum Besseren wenden können. Sind sie durch 1. angetrieben, werden sie vielleicht ein radikalerer Tierschützer als sie es bisher

waren, hören vielleicht auf Fleisch zu essen und kümmern sich um verletzte Tiere aus dem örtlichen Tierheim, um vergessen zu machen, dass sie als Naturfreund gerade durch ihre Blockadehaltung gegen das Windrad vor der Tür die Energie- wende blockiert haben. Sind sie durch 2. angetrieben, dann lassen sie sich jetzt vielleicht in den Elternrat der Grundschule ihres Kindes wählen und versuchen die Bildungsbedingungen vor Ort zu verbessern oder werden ein aufopferndes Elternteil für ihre Kinder, oder sie trainieren die B-Jugend ihres Basketballvereins oder fahren ab sofort Fahrrad und stoßen nicht mehr das für die Natur so giftige Kohlenstoffdioxid in die Luft. Sind sie durch 3. angetrieben, werden sie wohl in grüne Technologie investieren. Vielleicht investieren sie in Wasserstaudammprojekte in Südamerika oder in Biothermieranlagen in Süddeutschland.

Auf jeden Fall versuchen sie das unangenehme Gefühl gegen ihre Überzeugungen mit der Blockadehaltung gegen das Windrad zu verstoßen, zu verringern, indem sie es irgendwie versuchen zu kompensieren.

In Bezug zur Perspektive der Sozialpsychologie zur Frage der Erkenntnis der sozialen Realität kann man zusammenfassen:

- Die Kognition ist nicht individuell, sondern sozial. Das heißt: Man denkt nicht von sich aus zu einer als gegenstehend gedachten Realität, sondern man denkt aus dem Zusammenhang, heißt, man denkt nicht unabhängig vom Anderen, auch wenn man so tun kann, als würde man vom Anderen unabhängig sein.
- Die soziale Realität wird perspektivisch erkannt, das heißt, die Realität ist eine Interpretation, eine Möglichkeit aus verschiedenen Möglichkeiten die Realität zu verstehen.
- Das Verhalten anderer Menschen kann so oder auch anders verstanden werden. Das Verhalten der anderen Menschen kann kontingent aufgefasst werden.
- Ergebnisse von Situationen oder Handlungen von Einzelnen kann man auf verschiedene Art interpretieren, man kann sie unterschiedlich bewerten.
- Man kommt daher aufgrund verschiedener Gewichtungen zu verschiedenen Ergebnissen seiner Überlegungen.
- Es gibt nicht nur eine soziale Konstruktion der Welt, sondern dies bedeutet auch eine *kulturelle Konstruktion*. Andere Länder, andere Sitten. Kurzum: *Kulturrelativismus* sei quasi gar nicht zu verhindern.

## 2.15 Heidegger und Wittgenstein als Wegbereiter der Postmoderne

Die postmodernen Autoren sind die Denker des *Heterogenen*, der *Nicht-Identität*, der *Vielfalt* und der *Differenz*. Dieses Denken hat bei Heidegger und Wittgenstein ihren Ursprung. Wittgenstein spricht von Sprachspielen. Die Sprachspiele bilden sich durch den Gebrauch der Worte und in ihnen bilden sich dann wiederum die Bedeutungen der Worte. Damit ist die Folgerung verbunden, dass es mehrere solche Sprachspiele gibt, das jedes für sich in einen lebensweltlichen Kontext eingebunden ist. Sprache heißt sich eine Lebensform vorzustellen, was heißt, dass der Arzt, der Bauarbeiter und der Manager, weil sie in unterschiedlichen lebensweltlichen Kontexten eingebunden sind, durchaus unterschiedliche Sprachspiele vollziehen. Jean-Francois Lyotard wird bei diesem Begriff der Sprachspiele ansetzen und sie als Konstitutivum dafür begreifen, warum es in der sozialen Kommunikation zu keinem Konsens kommen kann, sondern der Dissens notwendiges Element von gesellschaftlichem Geschehen ist. Auch Heidegger ist ein Denker der Differenz. Die ontologische Differenz ist der Unterschied von Sein und Seiendem. Das Sein ist das Andere, das man nicht mit dem Denken identifizieren kann. Philosophie ist An-Denken an das Sein, an das Andere. Das Denken der Differenz, des Unlogischen, des Nicht-rational-Verfügbaren hat das „postmoderne“ Denken massiv beeinflusst. Man glaubt nun nicht mehr daran, dass sich die Welt vernünftig und als vernünftig erschließen lässt. Heidegger hat das Denken der Differenz prominent gemacht. Das Sein ist nach ihm etwas Präreflexives. Man kann nichts sagen, was den Status einer logisch erdachten und begründbaren Letztbegründung hat. Der Logozentrismus ist aufgelöst. Das Heterogene, das Nicht-Identische, die Differenz, die Pluralität, wurden zur Grundüberzeugung. Die Rationalität wurde als unzureichend erklärt, ein Identisches zu erschließen, zu dem jeder aufschließen könne, wenn er sich nur als vernünftig begreift.

Moralfragen und politische Fragen wurden im postmodernen Anschluss zu Fragen, worauf keine einheitliche vernünftige Antwort mehr gegeben werden könne. Konsens und Einheit wurden verabschiedet und Dissens und Differenz gedacht. Aber auch die Postmodernen sind für Menschenrechte, auch für sie gibt es Dinge, an die man sich halten soll. Also die *weitreichendste Konsequenz*, den komplett enthemmten und alles legitimierenden Relativismus, ziehen die Postmodernen nicht. Sie sind *Toleranzrelativisten*. Sie denken die Differenz und lassen sich die Differenz untereinander. Die Toleranzrelativisten können darüber hinweg sehen, dass sie manche Anderen für solche halten, die ein Missverständnis haben. Wenn es keine Identität gibt, die man qua Vernunft erschließen könne, dann fühlt sich auch Niemand veranlasst, die Anderen zu der Vernunftseinsicht zu drängen, die



er selbst schon hat. Differenzdenken ist die Voraussetzung, die befriedet, sagen die Postmodernen. Verlust des Vernunftdenkens (Aufgabe des Vernunftdenkens) bedeutet nach ihnen keinen Unfrieden, kein Defizit, sondern sie sagen: Haltet den Streit aus, haltet die Differenz aus, haltet aus, dass es bei eurer Meinung bleibt, und der Verlust des Vernunftdenkens sowie der Verlust des Allgemeinen werden der Beginn eines Friedens sein, der auch hält.

Welche Rolle hat die pragmatische Wende für die Postmoderne?

Der Kontextualismus der pragmatischen Wende ist das Hintergrunddenkmuster der postmodernen Ansicht, dass eine Universalisierung von Aussagen, eine universelle Rechtfertigung, nicht möglich ist, sondern eine Aussage immer an konkrete Sprachspiele oder lebensweltlich und kulturell verankerte Rechtfertigungspraktiken gebunden ist.<sup>48</sup> Die Kontextualität ist die Bedingung der Ansicht dafür, dass

---

48 Pierre Bourdieu (Bourdieu/Wacquant 1996) Habitusansatz steht im Umfeld der pragmatischen Wende. Der Habitus ist „opus operatum“ (das heißt so viel wie Werk von Werk oder das Ergebnis/Produkt/Resultat des Handelns), das heißt, der Habitus ist passiv bestimmt, in der Hinsicht, dass die Lebenswelt, in der ich mich befinde (der *Kontext* in dem ich mich befinde), mich (mit)bestimmt. Das heißt, meine Lebenswelt produziert für mich ein bestimmtes Verhalten beziehungsweise gibt mir einen Handlungsplan vor. Aber der Habitus ist auch „modus operandi“ (Art und Weise des Handelns), erzeugt also auch praktische Handlung, das heißt, ich reproduziere durch mein Handeln den von mir internalisierten Habitus. Der Habitus beschreibt die Internalisierung einer Externalisierung, er beschreibt die Reproduktion einer sozialen Produktion. Produktion heißt im Lateinischen procreatio. Pro heißt im Lateinischen vor und creatio Wahl. Die procreatio ist eine Vorwahl. Die Produktion ist eine Vorwahl, eine Vorkreation. Sie ist da, bevor ich wähle. Bourdieu hat Heidegger gelesen. Man kann diese Produktion, die Externalisierung, das „opus operatum“, nur über das verstehen, was Heidegger das „Man“ nennt. Es ist also etwas, was schon vor meiner jemeinigen Wahl etwas zu denken oder zu tun da ist. Das Subjekt ist auch für Bourdieu immer schon in einer sozialen Welt eingelassen, bevor es sich begreift (um eine Formulierung von Ruffing (2005: 121) bezüglich Heideggers und Wittgensteins auf Bourdieu zu erweitern). Es bestehen in der jemeinigen Lebenswelt immer schon Konventionen und Normen (Institutionen im weiten Sinne), die schon vor mir da waren. In die ich also nach Bourdieu hineingerate und die ich zunächst und zumeist reproduziere. Das nennt Bourdieu Habitus. Habitus meint also gleichsam zwei Dinge: die soziale oder gesellschaftliche Produktion von Handlung und die jemeinige beziehungsweise individuelle Reproduktion dieses Handelns aus dem von mir internalisierten Habitus. Die meisten Handlungen gehen nach Bourdieu nicht auf eine bewusste Intention zurück, sondern auf unbewusste Dispositionen, das heißt, Dispositionen sind internalisierte Handlungsschemata beziehungsweise Handlungsmuster (vgl. Rehbein 2006: 91). Der Habitus verändert nicht direkt die Lebenswelt beziehungsweise nicht direkt die Welt aus sich selbst heraus, sondern nur der Handelnde verändert die Welt und zwar durch sein Handeln (vgl. dazu auch ebenda: 97). Der Handelnde hat aber einen Habitus, ist also geprägt durch ein System von dauerhaften Dispositionen, wie Bourdieu sagt (dazu Bourdieu/Wacquant 1996). Und zwar, da er nicht nur struk-

der postmoderne Mensch sich nicht nur legitimiert fühlt, partikulär zu bleiben, sondern sogar ganz konkret seine Sprech- und Denkweise seinem Umfeld anpasst (und gleichsam sich für unabhängig hält, das ist der Einfluss des Liberalismus und Existenzialismus).

---

## **2.16 Die postmoderne Philosophie als gesellschaftstheoretischer Ausklang aus der pragmatischen Wende**

### **2.16.1 Wolfgang Welsch: Was ist die Postmoderne?**

Welsch versucht das Neue der Postmoderne im Vergleich zur neuzeitlichen Moderne darzustellen. Man könne Hegel, Kant, Marx, Descartes und den Rest der neuzeitlich modernen Philosophen in Bezug auf eine bestimmte Leitidee fassen, wovon sich Welsch sodann abgrenzt.

Welsch schreibt über die Neuzeitdenker Folgendes:

„Es gibt für diese Neuzeit-Denker nicht mehrere Wahrheiten, nicht mehrere Heilmöglichkeiten, sondern immer nur eine. Es ist in dieser Neuzeit und neuzeitlichen Moderne nicht möglich, daß eine Wahrheit anders als mit Ausschließlichkeitsanspruch auftritt. Singularität und Universalität sind ihr zuinnerst eigen, Pluralität und Partikularität zutiefst fremd“ (Welsch 1987: 76 f.).

---

turierte Struktur (opus operatum) ist, sondern auch strukturierende Struktur (modus operandi). Die strukturierte Struktur ist ein System dauerhafter Dispositionen, welche geeignet sind, als strukturierende Strukturen zu wirken. Der Mensch internalisiert also ein System von dauerhaften Dispositionen, und dieses ermöglicht ihm im kulturellen beziehungsweise im sozialen Raum Handlungen zu erzeugen. Dabei ist der Habitus nach Bourdieu nicht angeboren, sondern gesellschaftlich und historisch verursacht, das heißt, der Habitus ist nicht natürlich, sondern ein Produkt der äußeren Umstände, sowie dem eigenen Bezug zu diesen Einflüssen seines je eigenen Umfeldes. Zum je eigenen Umfeld gehört die je konkrete Lebenswelt/Umwelt, aber auch die Kultur des Landes oder der Region, in der man lebt. Gerade das Gewordene und der Bezug zum Gewordenen äußern sich im Habitus. Die soziale Lage des Akteurs, etwa eine Angehörigkeit zur Unterschicht, prägt also einen anderen Habitus heraus als Zugehörigkeit zur Oberschicht. Individuelle Erfahrungen prägen. Aber auch kollektive Erfahrungen prägen. Aber unterschiedliche Gruppen haben einen unterschiedlichen Habitus. Wobei der eine Habitus einem Anderen ähnlicher ist, als einem Weiteren. Bourdieu betrachtet Gruppen, will aber auf das Subjektive in seiner Soziologie nicht verzichten.

Die postmoderne Philosophie sei nun nichts anderes, so Welsch (vgl. 1987: 6 und 77-85), als die ernsthafte Anerkennung des Pluralismus und der Auseinandersetzung mit ihm, das heißt, mit der Idee, dass die *eine* Wahrheit nicht gefunden werden könne und damit sei die postmoderne Philosophie nichts anderes als die radikale Vollendung der im 20. Jahrhundert begonnenen Kritik an dem Universalitäts- und Totalitätsdenken der Moderne (als Beispiele nennt er Veränderungen in der Naturwissenschaft: Einstein, Heisenberg, Gödel, die Chaostheorie sowie die Phänomenologie Husserls und andere Namen wie Ludwig Wittgenstein, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend). Deswegen sei die Postmoderne eigentlich auch nicht mehr als eine radikale Moderne. Sie sei nur die Einlösung, der für die Moderne des 20. Jahrhunderts charakteristischen Sinnstruktur der Pluralität. Die Postmoderne sei die breitenwirksame Verwirklichung des zu Anfang des 20. Jahrhunderts nur in elitären Wissenschaftszirkeln bewussten Eingeständnisses der Heterogenität, der Pluralität. Als nach-modern könne man die Postmoderne nicht beschreiben, sie radikalisierte nur, was in der Moderne Stück für Stück herausgekommen sei, nämlich, dass ein Universalitätsdenken – wie das der Mathesis universalis oder der Metaerzählung des absoluten Geistes oder der Metaerzählung des historischen Materialismus – nicht haltbar ist.

### 2.16.2 Jean-Francois Lyotard: Das postmoderne Wissen

In einer Gelegenheitsarbeit „Das postmoderne Wissen“ (Lyotard 1994) für den Universitätsrat der Regierung von Quebec untersuchte Jean-Francois Lyotard das Wissen in den höchstentwickelten Gesellschaften. Als postmodern bezeichnet er in diesem Buch

„den Zustand der Kultur nach den Transformationen, welche die Regeln der Spiele der Wissenschaft, der Literatur und der Künste seit dem Ende des 19. Jahrhunderts getroffen haben“ (ebenda: 13).

Und er präzisiert auf der nächsten Seite, dass man vereinfacht sagen könnte, dass die Skepsis gegenüber Metaerzählungen postmodern genannt werden kann (vgl. ebenda: 14). Dagegen setzt Lyotard, dass eine Vielzahl von Sprachspielen besteht, die Metaerzählungen (Aufklärung: Emanzipation und spekulative Geschichtsphilosophie) unmöglich machen. Methodisch knüpft er an Wittgensteins Sprachspieletheorie an, also an den Wittgenstein der pragmatischen Wende. Seine Sprachpragmatik wird für Lyotard zum methodischen Ausgangspunkt. Es gibt verschiedene Sprachspiele. So kann man erzählen, aber auch befehlen. Wichtig ist

für Lyotards Verständnis der Sprachspiele, dass er über Wittgenstein hinausgeht. Lyotard hält drei Beobachtungen in Bezug zu den Sprachspielen fest:

„Die erste betrifft den Umstand, daß die Regeln ihre Legitimation nicht in sich selbst haben, sondern den Gegenstand eines expliziten oder impliziten Vertrags zwischen den Spielern ausmachen (was freilich nicht heißt, daß diese sie erfinden). Das zweite besagt, daß es ohne Regeln kein Spiel gibt, daß selbst eine minimale Modifikation einer Regel die Natur des Spiels ändert und daß ein Spielzeug oder eine Aussage, die den Regeln nicht entsprechen, dem Spiel, das durch diese definiert wird, nicht angehören. Die dritte Beobachtung wurde bereits vorweggenommen: Jede Aussage muß wie ein in einem Spiel ausgeführter Spielzug betrachtet werden. Diese letzte Beobachtung führt dazu, ein erstes Prinzip anzunehmen, welches unsere ganze Methode bestimmt: daß Sprechen Kämpfen im Sinne des Spielens ist und daß Sprechakte einer allgemeinen Agonistik angehören“ (ebenda: 39 f.).

Damit macht Lyotard deutlich, dass mit dem Sprechen eine Inkommensurabilität verbunden ist, das heißt, dass wenn Sprache ein Kämpfen im Sinne des Spielens ist, dass dann die moderne Idee des Konsenses nicht realisiert werden kann. Lyotard zeigt sich hier als Denker des Dissenses, das heißt, nicht nur eines temporären oder zufälligen Dissenses, sondern eines strukturellen Dissenses. Es ist ein struktureller Dissens, da Lyotard sagt, dass das soziale Band sich aus sprachlichen Spielzügen arrangiere und diese seien durch Agonistik gekennzeichnet. Das bedeutet, dass die Heterogenität der Sprachspiele selbst der Grund für das Konflikthafte in der Gesellschaft ist. Das heißt, Konflikte entstehen durch die heterogenen Sprachspiele. Der Wettstreit im Sprechen sei nicht tilgbar. Wenn also der soziale Zusammenhang aus sprachlichen Spielzügen besteht und eine Gesellschaft daher ein Ensemble sprachlicher Praktiken ist, dann bedeutet die agonale Struktur der Sprache, dass eine nach ihrem Modell verstandene Gesellschaft auch agonistisch strukturiert sein muss (vgl. Welsch 1987: 227).

Im Zuge dieser Entwicklung einer Agonistik betont Lyotard, dass in der post-modernen Kultur die Legitimierung des Wissens nicht mehr in der modernen Form der Metaerzählung stattfinden könne:

„Die große Erzählung hat ihre Glaubwürdigkeit verloren, welche Weise der Vereinheitlichung ihr auch immer zugeordnet wird: Spekulative Erzählung oder Erzählung der Emanzipation“ (Lyotard 1994: 112).

Die Wahrheit, die mit diesen beiden Metaerzählungen verbunden war, hält Lyotard nicht für möglich, da durch die Heterogenität der Sprachspiele und das Kämpfen (beziehungsweise der Wettstreit), welches damit verbunden ist, keine Wahrheit mehr erzählt werden könne. Die Wissenschaft stehe mit ihrem Sprachspiel auch

nicht über den anderen Sprachspielen und könne die anderen Sprachspiele daher nicht legitimieren. Es gebe keine universelle Metasprache, sondern dieses Prinzip sei durch die Pluralität formaler und axiomatischer Systeme ersetzt, das heißt es gebe keine oberste Regel, mit der man die Paralogie oder den Dissens auflösen könnte. Hier kommt Lyotard von einer sprachanalytischen oder sprachphänomenologischen Untersuchung wieder direkt zu einem gesellschaftstheoretischen Schluss. Das sprachanalytische Argument lautet:

„Es gibt keinen Grund anzunehmen, man könnte Metapräskriptionen bestimmen, die all[en] [...] Sprachspielen gemein wären“ (ebenda: 188).

Und der gesellschaftstheoretische Schluss bedeutet:

„Die soziale Pragmatik besitzt nicht die ‚Einfachheit‘ der wissenschaftlichen; sie ist ein aus dem Ineinandergreifen von Netzen heteromorpher Aussageklassen (denotativer, präskriptiver, performativer, technischer, evaluierender usw.) bestehendes Ungetüm“ (ebenda).<sup>49</sup>

---

49 Hier hat man den Eindruck, dass Lyotard den Konsens für die Wissenschaft nicht für so ganz so unmöglich hält, wie für die soziale Realität, die von diversen Sprachspielen, später sagt er Diskursarten (s. u.), durchzogen sei. Das Sprachspiel der Wissenschaft ist eher konsensbegünstigend, weil zumindest rhetorisch gesehen an der Wahrheit interessiert. Hier erkennt man auch, dass Lyotard sich stark mit Jürgen Habermas beziehungsweise der deliberativen Demokratietheorie auseinander gesetzt hat, gegen die er sich wendet. Gegen die deliberative Demokratietheorie ist oft eingewandt worden, dass sie sich bei ihrem Kommunikationsbild zu sehr an der wissenschaftlichen Kommunikation orientiere. Wie stellt sich die deliberative Demokratietheorie und ihre Kritik dar? Nach der *deliberativen Demokratietheorie* kann die Demokratie „nicht auf Aggregation bestehender Präferenzen qua Wahl beschränkt bleiben. Vielmehr muss der Prozess der Präferenzformation in seiner Vielstufigkeit das Schaffen eines politischen Raumes, die Ausbildung von liberalen und republikanischen Tugenden, die faktische Deliberation etc. integrieren“ (Schaal/Heidenreich 2009: 221). Die Mängel des Liberalismus und des Republikanismus beansprucht diese Theorie zu überwinden. Auf der einen Seite mangle es dem Liberalismus daran, dass er das Teilhaben- und Mitgestaltenwollen der Bürger an der Politik, sowie die Solidarität missachte. Auf der anderen Seite sei die Forderung des Republikanismus tugendhaft zu sein, überhöht. Jürgen Habermas, als der stärkste Vertreter dieser Theorierichtung, sieht den Fehler des Republikanismus „in einer *ethischen Engführung politischer Diskurse*“, es sei ein Nachteil, dass der Republikanismus „den demokratischen Prozeß von den Tugenden gemeinwohlorientierter Staatsbürger abhängig macht“ (Habermas 2009: 77). Die deliberative Theorie betont hingegen vor allem die deliberative Genese der Präferenzen. „Demokratie ist demnach nicht Entscheidung oder Wahl nach vorab feststehenden Präferenzen. Vielmehr sollen Entscheidungen aus Diskussionen hervorgehen. Präferenzen sollen sich in Prozessen der Diskussion und Deliberation läutern“ (Ottmann 2006b: 316). Präferenzen können also revidiert,

Man kann also den Konsens nicht mehr erwarten, egal mit welcher universellen

---

korrigiert und erweitert werden. Die Stabilität des Staates beziehungsweise des ganzen Gemeinwesens und die Qualität des politischen Prozesses sollen durch Prozeduren oder Verfahren sichergestellt werden, womit der Prozess der Deliberation selbst die Qualität seines Output in sich birgt und daher fokussiert die deliberative Demokratietheorie auch stark auf die Rahmenbedingungen der Kommunikation, die die Qualität des kommunikativen Konsenses mitbestimmen sollen (vgl. Schaal/Heidenreich 2009: 222). Durch die Verfahren soll vor allem auch die demokratische Legitimation gesteigert werden. Dies soll durch die „diskursive Einbeziehung der Bürger in den demokratischen politischen Prozess“ (ebenda) geschehen. Die Theorie fokussiert sich somit auf die Inputdimension von Politik. Als weiterer Punkt, der die deliberative Demokratietheorie gegenüber der Theorie des Liberalismus und der Theorie des Republikanismus auszuzeichnen scheint, ist ihr Versuch, die Opposition zwischen Republikanismus und Liberalismus zu überwinden, indem sie Elemente beider Theorien zusammenführt. Dabei ist der Versuch die Prinzipien der negativen Freiheit und positiven Freiheit zu versöhnen, ein zentraler Punkt (vgl. ebenda). Was kann an der *deliberativen Demokratietheorie* nun kritisiert werden? Der Politikwissenschaftler Henning Ottmann formuliert eine Kritik anhand von vier Beispielen: an der (zu hohen) Konsenserwartung, an der (zu hohen) Rationalitätserwartung, an der (mangelnden) Berücksichtigung der vordiskursiven Voraussetzungen der Diskurse und am Verhältnis von Reden und Tun, warum die Theorie der deliberativen Demokratie Erwartungen wecke, die die politische Kommunikation weder erfüllen könne noch sollte; er meint, die deliberative Demokratie gebe dem Konsens, der Rationalität und dem Reden zu viel, hingegen den vordiskursiven Voraussetzungen und der politischen Praxis zu wenig (2006b: 320 ff.). Zur hohen Rationalitätserwartung behauptet Ottmann (ebenda: 321 ff.), dass Habermas, wenn er Kommunikation analysiere, eher von der wissenschaftlichen als von der – realen – politischen Diskussion ausgehe. Die – reale – politische Kommunikation sei aber von völlig anderer Art. Dort seien die Diskussionen viel emotionaler, es wird appelliert, anstatt mit Beweisketten zu arbeiten und nachvollziehbare Argumente zu präsentieren. Oder in anderen Worten: Nicht der *Logos*, sondern der *Pathos* spielt in der politischen Kommunikation die entscheidende Rolle. In der politischen Kommunikation ginge es daher, so Ottmann, um ein Werben von Vertrauen, und jene sei immer ein personales Geschehen. Was Habermas als „den zwanglosen Zwang des besseren Arguments“ (siehe dazu Habermas 2014: 52 f.) formuliert, schieße daher über die Realität hinaus, da dies ja bedeute, dass Meinungen nicht nur geändert werden können, sondern man auch tatsächlich dem besseren Argument folge. Nach Ottmann gewinne am Ende aber oft nicht das bessere Argument, sondern die Mehrheit der gehobenen Hände, sprich die Machtverhältnisse. Was Lyotard an Habermas beziehungsweise der deliberativen Demokratietheorie kritisiert, ist dieser *Kognitivismus*, also vor allem ihre zu hohe Rationalitätserwartung und eben nicht nur ihre zu hohe Konsenserwartung. Es scheint aber so, dass Lyotard meint, dass die Wissenschaftler, von denen man ja eine höhere Rationalität zumindest erwarten könnte, noch am ehesten die Möglichkeiten hätten, sich zu einigen, weil sie, ihrem Sprachspiel nach, sich an der Wahrheit orientieren sollen. Wie aber Wolfgang Welsch zeigt, muss man die *postmoderne Vernunft* plural verstehen, sodass eine Wahrheit als Konsens gedacht, auch für die Wissenschaft unwahrscheinlich sei.

Idee man ihn zu legitimieren oder zu beweisen versuche (Lyotard wendet sich gegen Habermas, Kant, Hegel). Folgende Zitate legen das nahe:

„Der Konsens ist ein Horizont, er wird niemals erworben“ (ebenda: 177),

und:

„Der Konsens ist ein veralteter und suspekter Wert geworden, nicht aber die Gerechtigkeit. Man muß also zu einer Idee und einer Praxis der Gerechtigkeit gelangen, die nicht an jene des Konsens gebunden ist“ (ebenda: 190).

Dieser Aufgabe des Entwurfes einer zu der postmodernen Kultur passenden Ethik und Gerechtigkeitstheorie widmet er sich in „Der Widerstreit“ (1987).

### 2.16.3 Zusammenfassung einiger Kernmerkmale postmoderner Philosophie

Fassen wir zentrale Aspekte der *postmodernen Philosophie* zusammen:

- Das zentrale Merkmal der *postmodernen Philosophie* ist ihr Eintreten für einen *radikalen Pluralismus*, das heißt, für eine Anerkennung von *Diversität* und für ein Aushalten des Unbestimmbaren. *Diversity* ist hier der Kampfbegriff. Die postmoderne Philosophie ist gegen Totalitätsdenken. Postmoderner Pluralismus heißt: Es besteht ein Nebeneinander von unterschiedlichen Haltungen, Weisen des Denkens und das ist auch gut so. Agonistik ist das Prinzip der Begegnungsweise durch Sprechen. Sprechen ist Kämpfen im Sinne des Spielens nach Lyotard, das heißt, neben dem prinzipiell gleichzeitig legitimen – und weil strukturell gegeben, prinzipiell untilgbaren – Nebeneinander von verschiedenen Positionen, gibt es auch ein prinzipiell strukturell gegebenes Gegeneinander:

„Post-modernes‘ Wissen zielt nicht auf Konsens, sondern auf Dissens ab. Das, worüber im post-modernen Denken allein Konsens besteht, das ist der Dissens“ (Mader 2005: 556).

Prinzipiell ist man sich also darüber einig, dass man sich *weder* einig werden kann *noch* muss, sondern, dass im Sprechen der Dissens *strukturell* verankert ist. Das heißt, erstens ist der Dissens als prinzipiell legitimes Nebeneinander, also als Pluralismus als solcher, strukturell gegeben, und zweitens ist der Dissens als Gegeneinander, also als Agonistik, strukturell gegeben.

- Postmoderner Pluralismus ist weitgehend gleichzusetzen mit postmodernem Relativismus. Pluralismus und Relativismus sind zwar nicht das Gleiche, in

der Postmoderne aber sind sie verschmolzen, das heißt, sie ergänzen sich und bezeichnen das Gleiche. Relativismus heißt, dass es keine Meinung gibt, die behaupten kann, gerechtfertigter zu sein als eine andere. Keine Position könne „die Wahrheit“ für sich behaupten beziehungsweise keine Position könne eine höhere Legitimität oder Richtigkeit beanspruchen als eine andere Position. Relativismus heißt schlicht, keine Position ist besser oder richtiger als eine andere Position. Niemand könne behaupten, er hätte mehr Recht als ein Anderer. *Pluralismus* ist hingegen kein epistemologischer Standpunkt, so wie der Relativismus, sondern ist sein *gesellschaftstheoretischer Aufsatz*, folglich, ist er die sozial reale Manifestation des *Relativismus* – zumindest in seiner radikalen Form. In seiner gesellschaftstheoretischen Perspektive ist er also einerseits die Realisierung beziehungsweise Verbreiterung des Relativismus, andererseits nicht der Relativismus selbst, sondern nur das Bekenntnis zum Relativismus. Daher ist er oberflächlich weitestgehend mit dem Relativismus gleichzusetzen.

- Die Vergangenheit ist in der Postmoderne gewesen, das bedeutet, die Postmoderne ist nicht direkt mit einem posthistorischen Denken verbunden, aber das *Gewordene* und das *Zu-Werdende*, das Historische, spielt nicht mehr so eine starke Rolle. Die postmoderne Philosophie ist eher eine Philosophie des Hier und Jetzt. Generell gilt auch eine „No-future-Lebenshaltung“ (Barck 1991: 166). *Posthistorisch* meint im postmodernen Sinne so etwas wie *Absage an die Verzeitigung von Wahrheit*, das bedeutet, *Geschichtsphilosophien*, wie die von Hegel oder Marx, sind deswegen auch falsch, weil sie ihre *Bewahrheitung* in die Zukunft verlegen, sich also durch ein Zeitargument gegen jede Hier-und-Jetzt-Kritik immunisieren. Die *Eschatologie der Neuzeit* ist durch die Postmoderne daher auch in Frage gestellt worden (vgl. dazu Heisterhagen 2016).
- Die postmoderne Philosophie hat einen *emotionalen Subjektbegriff*: „Viele Prinzipien der Postmoderne-Philosophie, die vom Ästhetischen weit entfernt erscheinen, entspringen aus dem Primat des gefühlhaften Aufnehmens und Gestaltens“ (Irrlitz 1991: 149).

Es ist das schöpferische Fühlen, die aus ästhetischer Innerlichkeit kommende Gewissheit, das ästhetische Produktive, das Eigengestalterische, was die postmodernen Philosophen herausstellen. Es geht in den postmodernen Theorien „um die Bewahrung schöpferischer Individualität in der zu den unendlichen neuen Möglichkeiten der elektronischen Beobachtung und Steuerung des Menschen erwachten Industriegesellschaft“ (ebenda: 152).

- Ein vernünftiges Argument könne einem anderen vernünftigen Argument entgegen stehen, das heißt, die Vernunft ist nicht mit Einheitlichkeit verbunden, sondern verschiedene Perspektiven auf den gleichen Sachverhalt müssen sich nicht ausschließen und sich auch nicht widersprechen, das meint, dass diese



Perspektiven jede für sich eine Vernünftigkeit in Anspruch nehmen können. Gerechtigkeit könne so beispielsweise nicht in einer einheitlichen vernünftigen Konzeption wiedergegeben werden, sondern es gibt immer mehrere Sichtweisen darauf. Es gibt mit anderen Worten nicht den erleuchteten Blick des Philosophen, der aus der Höhle kam, die Idee des Guten (der Gerechtigkeit) sah und nun zurückkehrt in die Höhle, um die einzig richtige vernünftige Wahrheit allen beizubringen. Der Singular der neuzeitlichen Moderne wird in der Postmoderne zum Plural:

„Der Sinn postmoderner Rekonstruktion der irreduziblen und herrschaftslosen Vielfalt der Objektivierungsformen besteht in der Frage nach der Möglichkeit, die sich unvermeidlich auflösende Ganzheit des Menschen unter den ausdifferenzierten Systemen der Moderne durch Relativierung aller Objektivierungen (aller Diskurse) zurückzugewinnen“ (ebenda: 154).

Philosophen können dem Rest der Bevölkerung nichts mehr vorschreiben. Sie können nicht mehr den Finger erheben und sagen: „So und so, meine Schüler“. Postmoderne heißt: *Die Zeit der Belehrung ist vorbei. Philosophen – insbesondere Moralphilosophen – sind nun Verwalter der Toleranz, Hüter der Pluralität, Hüter einer angemessen (gewaltfreien) Streitweise.* Sie sind zu *Tugendwächtern und Anstandslehrern* geworden – reduziert worden. Sie sind zu einer Art *Moralaposteln* verkommen, weil ihnen nicht mehr zugebilligt wird, eine für die Gesellschaft zentrale Leitungsfunktion einzunehmen.

- Mit der Gegenwendung gegen die Universalisierung ist auch ein Antiwestialismus verbunden, das bedeutet eine Absage an *eurozentristische Positionen*. Kulturen werden als inkomensurabel verstanden. Andere Länder, andere Sitten. Jedes Volk hat so seine eigene Kultur, die man respektieren müsse. Der Westen dürfe dem Rest der Welt seine Sichtweise nicht einfach aufdrücken. Damit ist meist auch eine starke Kapitalismuskritik und Globalisierungskritik verbunden. Der Westen habe kein Recht die Welt zu marktförmisieren und alles dem ökonomischen Diktat auszuliefern.
- *Antiandrozentismus*: Im Zuge des Aufkommens der postmodernen Philosophie hat sich ein postmoderner Feminismus gebildet, der vor allem den Differenzgedanken beziehungsweise den Diversitygedanken stark macht.
- Die Postmodernisten plädieren für eine *radikale Individualisierung*. Sie schreiben und streiten für eine Entlassung der Personen aus traditionellen Bindungen. Sie kündigen den gesellschaftlichen Zusammenhalt und die gesellschaftliche Solidarität auf und plädieren für einen radikalen Perspektivismus, dementsprechend für einen *radikalen Subjektivismus*.
- Die postmoderne Philosophie diagnostiziert und plädiert für ein Nebeneinander von verschiedenen Formen des Wissens, des Handelns, des Lebens, weil es keine

Wahrheit gibt, die mittels der Vernunft vereinheitlicht werden könne. Man müsse praktisch für das Nebeneinander – für die Vielheit der heterogenen Sichtweisen – eintreten. Die postmodernen Philosophen treten den Metaerzählern der Neuzeit entgegen und wenden sich gegen ihre Totalitätskonzeptionen. Sie versuchen jede Hegemonisierung einer bestimmten Sichtweise zu verhindern und kritisieren jeden, der sich anmaßt, die Einheit zu denken. Vor allem richten sie sich deshalb auch gegen jede Art von Geschichtsphilosophie. Sie setzen sich für die Anerkennung von verschiedenen Lebensstilen und politisch auch für Minderheiten ein. Sie sagen: Es gibt keinen einheitlichen Denktyp, so wie man denken muss, sondern jeder hat das Recht so zu denken, wie er will, sofern das nicht intolerant ist. Diversity ist ihre Kampfformel und Diversitykompetenz eine Tugend, die man besitzen müsse, um mit dem postmodernen Regime der Vielheit und Vielfalt umgehen zu können.

- Die postmoderne Philosophie versucht nun daher eine *Ethik* zu entwickeln, die den Verlust des Allgemeinen aushaltbar macht. Die Art und Weise des Umgangs mit dem Heterogenen, mit dem Pluralen, wird entworfen, sodass man mit der neuen gesellschaftlich real gewordenen radikalen Pluralität auch umgehen könne. Die neue Ethik soll das Zurechtkommen mit der Pluralität ermöglichen. Diversityanerkennung ist ihr Inhalt. Das heißt auch, dass Minderheitsmeinungen anerkannt und gesichert werden müssen. Die Rechte der unterlegenden Minderheiten müssen eingehalten werden. Die Mehrheit dürfe den Minderheiten nicht ihren Kurs aufzwingen, da niemand mehr Recht habe als ein Anderer.
- Weiterhin versuchen sie ein Vernunftkonzept zu entwickeln, in dem die alte neuzeitlich-moderne Idee der *einheitlichen Vernunft* verabschiedet wird und die *Pluralität in die Vernunft* eingelassen wird. Man kommt zu einer Vernunftkonzeption, mit der eine *Vielheitsvernunft* entwickelt wird – was eigentlich schon der Liberalismus in Ansätzen in seiner Gegenwendung gegen den Paternalismus der Vernunftkonzeption des deutschen Idealismus getan hatte. Nach den Postmodernen gibt es keine Überrationalität, keine Metarationalität. Dennoch sei zu der neuen pluralen Situation ein neuer Rationalitätstyp notwendig, weil man Rationalität nicht in die Heterogenität entlassen könne. Die Vernunft müsse Ordnungsinstanz bleiben, aber in neuer Form. Die *Rationalität* wird *pluralisiert*, aber die Pluralität der Rationalität wird zu dem neuen „einen“ Rationalitätsverständnis erklärt und somit wird die Heterogenität der Rationalität in einem neuen Rationalitätsverständnis versinnbildlicht und in eine einheitliche Form gebracht.<sup>50</sup>

---

50 Lyotard versucht eine der neuen Pluralitätssituation angemessene Ethik und Gerechtigkeitstheorie zu entwickeln, und Welsch versucht eine neue plurale Vernunftkonzeption zu entwickeln.

## 2.17 Die Idealpostmoderne<sup>51</sup>

### 2.17.1 Jean-Francois Lyotard: Der Wunsch nach Freiheit in der Heterogenität. Das Ausstehen der Differenz und eine neue Ethik. Oder: Der Ethos der Anerkennung der Vielfalt oder der Ethos der Toleranz

In „Der Widerstreit“ (1987) vertieft Lyotard einerseits sprachphilosophisch das, was er in „das postmoderne Wissen“ begonnen hat, geht andererseits aber darüber hinaus, indem er eine Gerechtigkeitstheorie zu entwickeln versucht, über die er am Ende von „das postmoderne Wissen“ reflektiert hat. Das Buch „Der Widerstreit“ beginnt mit der Erläuterung des Titels des Buches:

„Im Unterschied zu einem Rechtsstreit [*litige*] wäre ein Widerstreit [*différend*] ein Konfliktfall zwischen (wenigstens) zwei Parteien, der nicht angemessen entschieden werden kann, da eine auf beide Argumentationen anwendbare Urteilsregel fehlt. Die Legitimität der einen Argumentation schliesse nicht auch ein, daß die andere nicht legitim ist. Wendet man dennoch dieselbe Urteilsregel auf beide zugleich an, um ihren Widerstreit gleichsam als Rechtsstreit zu schlichten, so fügt man einer von ihnen Unrecht zu (einer von ihnen zumindest, und allen beiden, wenn keine diese Regel gelten läßt). Aus der Regelverletzung einer Diskursart resultiert ein Schaden, der unter Beachtung eben dieser Regeln behebbar ist. Ein Unrecht resultiert daraus, daß die Regeln der Diskursart, nach denen man urteilt, von denen der beurteilten Diskursart(en) abweichen. Die Urheberrechte eines literarischen oder künstlerischen Werks können beeinträchtigt werden (man verletzt die moralischen Rechte des Autors); aber das Prinzip selbst, aufgrund dessen man das Werk als einen Gegenstand von Urheberrechten zu behandeln hat, kann ein Unrecht darstellen (man verkennt, daß der ‚Autor‘ seine Geisel ist). Der Titel des Buches legt (mit dem gattungsspezifischen Charakter des bestimmten Artikels) nahe, daß eine universale Urteilsregel in bezug auf ungleichartige Diskursarten im allgemeinen fehlt“ (Lyotard 1987: 9).

In diesem Zitat wird deutlich, dass Lyotard neue Begrifflichkeiten verwendet (vgl. ebenda 10). Er spricht nun nicht mehr von Sprachspielen, sondern von Satz-Regelsystemen und Diskursarten. Satz-Regelsysteme seien Argumentieren, Erkennen, Beschreiben, Erzählen, Fragen, Zeigen, Befehlen. Je nachdem, welches Satz-Regelsystem geschieht, sei für das Sprechen eine unterschiedliche Regel vorgegeben. Dementgegen stünden Diskursarten, zum Beispiel der Dialog oder das Marketing. Sie könnten Satzregelsysteme, die sich nicht ineinander übersetzen lassen, zu einem festgelegten Zweck verketteten. Der Dialog verkettete beispielsweise eine Frage mit ei-

---

51 Die Unterscheidung von Idealpostmoderne und Realpostmoderne übernehme ich von Irrlitz (1991: 145).

ner Ostension (Zeigen) oder einer Definition (Beschreiben). Diskursarten lieferten so Regeln zur Verkettung ungleichartiger Sätze und zwar Regeln, mit denen die Erreichung eines Ziels möglich sei, wie Wissen, Belehrung, Verführung, Rechtfertigung usw. Die heterogenen Diskursarten begreift Lyotard als inkommensurabel, eben weil eine universale Urteilsregel auf ungleichartige Diskursarten fehle (es gibt keine Sprache „an sich“, keine Metasprache). Das Einzige, woran man nicht zweifeln könne, sei, dass ein „Satz ‚geschieht‘“ (ebenda). Nun kommt Lyotard auf das Grundproblem des Widerstreits zu sprechen:

„Mit ihrer Regel liefert eine Diskursart einen Komplex möglicher Sätze, und jeder von ihnen gehört einem Satz-Regelsystem an. Eine andere Diskursart aber liefert einen Komplex anderer möglicher Sätze. Aufgrund ihrer Ungleichartigkeit besteht ein Widerstreit zwischen diesen Komplexen (oder zwischen den Diskursarten, von denen sie ins Spiel gebracht werden). Nun muß die Verkettung ‚jetzt‘ geschehen, ein weiterer Satz kann nicht ausbleiben, das entspricht der Notwendigkeit, das heißt der Zeit, es gibt keinen Nicht-Satz, Schweigen ist ein Satz, es gibt keinen letzten Satz. Mangels eines Satz-Regelsystems oder einer Diskursart, die universale schlichtende Autorität besäßen – fügt nicht die Verkettung, gleich welcher Art, den Regelsystemen oder Diskursarten, deren mögliche Sätze nicht aktualisiert werden, notwendigerweise ein Unrecht zu?“ (ebenda: 10 f.).

Lyotard ist überzeugt, dass man nicht sprechen kann, ohne ein Unrecht zu begehen. Man kann nicht anders, als zu verketteten, man muss aber nicht nach einem Satz-Regelsystem verketteten, welches innerhalb einer Diskursart gilt, sondern man kann auch eine völlig andere Verkettung finden, die auch einer anderen Diskursart angehören kann. Nun schließt man immer eine bestimmte Verkettung aus, die man nicht gewählt hat. Zur Wahl gehört die Wahl für etwas und gegen etwas. Man verhalte sich also notwendig ungerecht gegenüber all denen Verkettungen, gegen die man sich entschieden hat. Das macht nach Lyotard den Widerstreit aus. Es gibt weder eine universelle Urteilsregel, so Wolfgang Iser über Lyotard, die uns sagen kann,

„daß im Zweifelsfall stets mit diesem Satz-Regelsystem (etwa einer Aussage) fortzufahren oder jener Diskursart (etwa dem Dialog) der Vorzug zu geben sei, noch ist im Einzelfall der Konflikt zwischen den heterogenen Fortsetzungsfällen entscheidbar“ (1987: 231).

Die Ungerechtigkeit beim Sprechen ist nach Lyotard unvermeidlich, weil immer einige Möglichkeiten, das Sprechen fortzusetzen realisiert werden und andere nicht, und weil alle Möglichkeiten das gleiche Recht hätten, gewählt zu werden, muss notwendig Ungerechtigkeit entstehen, weil man sich ja dann gegen Möglichkei-

ten entscheiden muss, die aber genauso ein Recht auf Realisierung hätten wie die realisierte Möglichkeit. Diese Notwendigkeit der Ungerechtigkeit beim Sprechen sieht Lyotard durch zwei Merkmale verursacht, die ihn dazu bewegen in seinem Werk „Der Widerstreit“ nun eine Lösung für das Problem zu suchen, die sich mit den beiden Merkmalen ergeben:

„In Anbetracht 1.) der Unmöglichkeit der Vermeidung von Konflikten (der Unmöglichkeit von Indifferenz) und 2.) des Fehlens einer universalen Diskursart zu deren Schlichtung oder, wenn man das vorzieht, der zwangsläufigen Parteilichkeit des Richters: wenn schon nicht den Ort einer denkbaren Legitimation des Urteils (die ‚gute‘ Verkettung), so doch wenigstens eine Möglichkeit aufsuchen, die Integrität des Denkens zu retten“ (Lyotard 1987: 11).

Der Konflikt des Widerstreits ist im Gegensatz zum Rechtsstreit nicht tilgbar. Der Widerstreit ist nicht auflösbar. Er muss ausgehalten werden und dies erfordert nach Lyotard eine neue Ethik. Die *postmoderne Gerechtigkeit* besteht im anerkennenden Aushalten des Widerstreits, in der Akzeptanz des unauflöselichen Pluralismus, in dem Kampf für eine Gesellschaft, in der jeder ohne Angst er „selbst“ sein dürfe. Die Ethik, die Lyotard zu umreißen gedenkt, ist eine Gerechtigkeitstheorie, die den Ethos der Diversityanerkennung zum Inhalt hat. *Toleranz* ist der zentrale Begriff und das zentrale Ziel einer *postmodernen Ethik*.

Den gesuchten Ethos versucht Lyotard in „Der Widerstreit“ zu umreißen, obgleich er auch vieles dabei schuldig bleibt. Sein Versuch bleibt bei dem Umriss des Charakters der Art und Weise des Vollzugs der Diversityanerkennung.

In dem Kapitel „Die Verpflichtung“ und in dem Kapitel „Das Geschichtszeichen“ (und dort jeweils in den beiden Kantexkursen) aus „Der Widerstreit“ macht Lyotard sich an die Arbeit eine „grundlegende Theorie der Gerechtigkeit“ zu entwerfen, ihr „inhaltlicher Kern ist der Respekt vor den Menschenrechten. Lyotards Destruktion der Gewissheiten macht also vor einem ‚Minimum an Sicherheiten‘ halt“ (Reese-Schäfer 1995: 65). Damit zeigt sich Lyotard als *Toleranzrelativist* und nicht als jemand, der den *extremen und völlig enthemmten Weg* des Relativismus geht.<sup>52</sup> Einem wirklichen Relativisten wäre alles egal. Er hätte nichts dagegen, wenn sich die Leute die Köpfe einschlagen beziehungsweise Chaos oder Anarchie herrscht. Die Meisten, die offen einen Relativismus vertreten, begründen die Demokratie aber, auch wenn sie das tautologisch tun, wie: „Die Demokratie ist gut, weil sie als gut befunden wird“ oder: „Die Demokratie ist gut, weil ich sie gut finde“. So ein Toleranzrelativist macht immer normative Implikationen, wie Meinungsfreiheit und

---

52 Ich kann mir auch sonst keinen Postmodernisten vorstellen, der die Demokratie nicht für etwas Gutes hält, keiner wünscht sich das Chaos, alle finden Ordnung gut.

Handlungsfreiheit sind gut, daher ist Demokratie gut. Er hat eine epistemologische Ästhetik, die ein Missfallen, ein Gefühl der Unliebsamkeit, bei ihm hervorrufen, wenn er gezwungen ist, von einem Anderen oder einem Dritten etwas zu tun, was er nicht einsieht. Ihm missfällt, dass Jemand behaupten könnte, jener hätte Recht und will von den Anderen nicht zu etwas gedrängt oder gezwungen werden. Die Postmodernisten lassen zwar keine epistemologischen Begründungen zu, von denen aus Allgemeinheit begründbar ist, haben aber selbst eine epistemologische Ästhetik, die es ihnen erlaubt, etwas aufgrund von Missfallen zu verwerfen. Es ist wie ein starker *Drang*, ein starkes *Widerstreiten* im Inneren, das sie dazu bringt sich eine Sphäre zu schaffen, in der sie nicht vom Anderen genötigt werden können.

Lyotard ist kein *extremer Relativist*, sondern ein *Toleranzrelativist*, jemand, der den Dissens denkt und doch nicht alles für erlaubt hält. Die Ethik beziehungsweise Gerechtigkeitstheorie, die Lyotard zu entwickeln versucht, basiert daher auch auf dem Geschmack oder dem Gefühl. Ethik beziehungsweise Gerechtigkeitstheorie ist Ästhetik beziehungsweise eine Form eines ästhetischen Wollens.

Die Verpflichtung zu den Menschenrechten denkt Lyotard als emotionale Verpflichtung aus Enthusiasmus. Für Lyotard ist das moralische Gesetz nicht, wie bei Kant, ein Faktum der Vernunft, sondern ein Gefühl, ein Zeichen (vgl. ebenda: 66). In dem vierten Kantextkurs schreibt Lyotard über den Enthusiasmus:

„Der Enthusiasmus ist eine Modalität des erhabenen Gefühls. Die Einbildungskraft versucht, eine unmittelbare, sinnliche Darstellung für eine Idee der Vernunft (denn das Ganze ist ein Gegenstand der Idee, etwa die Gesamtheit praktisch-vernünftiger Wesen) zu liefern, scheitert jedoch daran und empfindet damit ihre Kraftlosigkeit, entdeckt aber zugleich ihre Bestimmung, die darin besteht, ihre Übereinstimmung mit den Ideen der Vernunft durch eine passende Darstellung zu realisieren. Aus diesem gestörten Bezug folgt, daß man – anstatt eines Gefühls für den Gegenstand – ein Gefühl ‚für die Idee der Menschheit in unserem Subjekte‘ empfindet. In diesem Text [der Kritik der Urteilskraft, d. V.] ist das von Kant kommentierte Gefühl das der Achtung. Aber die Untersuchung gilt für jedes erhabene Gefühl, sofern es eine ‚Subreption‘ enthält, das heißt sofern eine Justierung zwischen einem Objekt und einem Subjekt durch eine Justierung zwischen verschiedenen Vermögen in einem Subjekt ersetzt wird. Im Falle des Erhabenen ist diese ‚interne‘ Justierung eine Nicht-Justierung. Im Unterschied zum Geschmack ist die Justierung des Erhabenen richtig, wenn sie falsch ist. Das Erhabene enthält die Zweckmäßigkeit einer Unzweckmäßigkeit und die Lust einer Unlust [...]. Der Einbildungskraft, und sei sie noch so erweitert, gelingt es nicht, einen Gegenstand darzustellen, der die Idee validieren, ‚realisieren‘ könnte. Daher die Unlust: die Unfähigkeit zur Darstellung. Welches ist nun die Lust, die diese Unlust dennoch überlagert? Eine Affinität in dieser Diskrepanz zu entdecken: selbst das, was sich in der Natur (die menschliche Natur und die natürliche Geschichte des Menschen eingeschlossen, darin etwa eine große Revolution) als sehr groß darstellt, ist noch, und wird es immer sein, ‚verschwindend‘ klein ‚gegen die Ideen der Vernunft‘. Hier enthüllt sich nicht nur die unendliche, jeglicher

Darstellung inkommensurable Reichweite der Ideen, sondern auch die Bestimmung des Subjekts, ‚unsere‘ Bestimmung, die darin besteht, daß eine Darstellung für das Nicht-Darstellbare geliefert werden muß und daß/folglich – wenn es sich um Ideen handelt – alles Darstellbare überschritten wird. Der Enthusiasmus ist eine extreme Form des Erhabenen: Der Versuch zur Darstellung scheitert nicht nur und ruft die genannte Spannung hervor, sondern er schlägt sozusagen um oder verkehrt sich, um eine im höchsten Maße paradoxe Darstellung zu liefern, die Kant ‚eine bloß negative Darstellung‘ nennt, eine Art ‚Abstraktion‘, und kühn als eine ‚Darstellung des Unendlichen‘ kennzeichnet. Hier haben wir den unbeständigsten ‚Übergang‘ überhaupt, die Sackgasse als ‚Übergang‘. [...]. Der Enthusiasmus, diese äußerste schmerzvolle Lust, ist ein ‚Affekt‘, eine starke Gefühlsaufwallung, und als solche blind, und er kann also, schreibt Kant, kein ‚Wohlgefallen der Vernunft verdienen‘. Er ist gar eine *dementia*, ein ‚Wahnsinn‘, in dem die Einbildungskraft ‚zügellos‘ ist. [...]. Der historisch-politische Enthusiasmus bewegt sich also am Rande der Demenz, ist ein pathologischer Anfall und besitzt als solcher in sich keine ethische Gültigkeit, da die Ethik die Befreiung von jeglichem motivierenden Pathos verlangt; sie läßt nur jenes apathische Pathos zu, das die Verpflichtung begleitet, die Achtung. Dennoch bewahrt das enthusiastische Pathos in seiner vorübergehenden Entfesselung ethische Gültigkeit, es ist ein energetisches *Zeichen*, ein Tensor des ‚Wunsches‘. Das Unendliche der Idee zieht alle anderen Kräfte, alle anderen Vermögen in sich hinein und erzeugt einen ‚Affekt‘ ‚der wackeren Art‘, der das Erhabene kennzeichnet. Der ‚Übergang‘ findet, wie man sieht, nicht statt, es ist ein in sich selbst übergehender ‚Übergang‘, und sein Gang, seine Bewegung ist eine Art Bewegtheit, die auf der Stelle tritt, in der Sackgasse der Inkommensurabilität“ (Lyotard 1987: 273-276).

Der Enthusiasmus hat es an sich, dass er voller Energie steckt, er kann, wenn er beispielsweise auf die Menschenrechte zielt, diese glühend befürworten. Das Problem dieses erhabenen Gefühls des Enthusiasmus liegt aber darin, dass der Mensch auch für dumme Sachen sehr enthusiastisch sein kann. Auch *islamistische, christliche, links- oder rechtsextreme* Terroristen sind Feuer und Flamme für ihre Sicht (wir wissen, das heißt, wir, die Mehrheit, haben uns geeinigt, dass es ein Irrtum ist, sie sind also enthusiastisch für ihren Irrtum). Ästhetische Gefühle können eben auch Terroristen haben. Der Enthusiasmus birgt große Gefahren. Man erlebt oft, dass viele Feuer und Flamme für alles Mögliche sein können. Wie ist also garantiert, dass der Enthusiasmus auf die guten Sachen zielt? Im Prinzip kann diese Garantie nicht gegeben werden, aber Lyotard bringt den kantischen Begriff des „sensus communis“ ein (vgl. ebenda: 277). Dieser ist nach Kant eine „bloß idealistische Norm“ beziehungsweise eine „unbestimmte Norm“ (Kant 1974c: 159). Kant sagt, dass wir diesen Gemeinsinn wirklich voraussetzen, das heißt, dass wir an seine Anwesenheit glauben, dies würde unsere Anmaßung Geschmacksurteile zu fällen beweisen (vgl. ebenda). Das rein ästhetische Gefühl des Enthusiasmus, so Lyotard, denkt die Anwesenheit eines Gemeinsinns beziehungsweise verlangt den Gemeinsinn, und appelliere dadurch an einen Konsensus (das heißt der Enthusiasmus appelliert

eigentlich vielmehr an den Gemeinssinn, er appelliert an die Anerkennung eines Gemeinssinns). Damit umgeht Lyotard das Rationale am auf-den-Begriff-bringen. Die Unbestimmtheit des *sensus communis* garantiere (in Lyotards Ansicht)

„daß es keinen verbindlichen Begriff gibt, auf den man sich einigen müßte, wohl aber, auf einer reflexiven Ebene, ein Begriffsvermögen, ein Darstellungsvermögen. Geschmacksurteile, so lautet Kants Auflösung der Antinomie des Geschmacks, haben insofern Allgemeinheitscharakter, als sie an einen allgemein vorhandenen Sinn appellieren, der bei anderen vorausgesetzt werden kann. Die Gemeinsamkeit liegt also nicht im einzelnen Urteil, sondern auf der reflexiven Ebene des gemeinsamen Vermögens. Es handelt sich um eine Idee, die nie unmittelbar darstellbar ist“ (Reese-Schäfer 1995: 69).

Mit dem *sensus communis* hat Lyotard eine Idee an der Hand, das Problem des Widerstreits in der Hinsicht zu lösen, dass er nicht zu einem *extremen Relativisten* werden muss, sondern Menschenrechte bejahen kann. Der Widerstreit lässt sich dann in Bezug auf die Menschenrechte auflösen, da man „eine gemeinsame reflexive Basis [findet], auf der man sich über die Uneinigkeit verständigen kann“ (ebenda). Uneinig kann man sich in Bezug auf die Menschenrechte nicht sein, weil wenn man den *sensus communis* ernst nimmt, ihn also als vorgängig zu den Geschmacksurteilen betrachtet, dann kann man eigentlich gar nicht anders, als Menschenrechte gut zu finden. Aber diese Einigung im Geschmack, die Angleichung im Geschmack bezüglich einiger Themen (wie den Menschenrechten) heißt noch nicht, dass dadurch der strukturelle Dissens verschwindet. Er bleibt. Die Uneinigkeit kann man nicht tilgen und Einigkeit kann man nur in sehr wenigen Punkten erreichen, weil der Geschmack so individuell sei, dass er nur partiell zur Einigung führen könne, wie bei Menschenrechten, die jedem eigentlich gefallen sollten, zumindest wenn man den *sensus communis* anerkennt. Das heißt, die Menschenrechte liegen für Lyotard im *sensus communis*, sie sind in ihm angelegt und ihre Richtigkeit wird bewusst, wenn man auf den *sensus communis* hin reflektiert. In Bezug auf die Menschenrechte besteht ein „Band des Gefühls“ (Lyotard 1987: 278), das aber nicht darstellbar beziehungsweise nicht in Begriffe zu bringen ist. Der Enthusiasmus führt dazu in Reflexion auf den *sensus communis* sein Gefühl als berechtigt zu verstehen und dadurch sich seinen Enthusiasmus zu bestätigen. Das Gefühl bleibt ein Gefühl. Das Geschmacksurteil bleibt ein Urteil, das man nicht beweisen kann, aber das man durch den Enthusiasmus zu etwas aufwerten kann, was gewiss sein kann. Intersubjektive Berechtigung kann ein Geschmacksurteil dann finden, wenn man es hinsichtlich seiner Übereinstimmung mit dem *sensus communis* prüft. Man prüft, ob es mit dem Gemeinssinn übereinstimmen kann, den man aber als solches anerkennen muss. Wenn der Enthusiasmus also an den



sensus communis appelliert, dann ist der Geschmack verallgemeinerbar, und der Enthusiasmus ist richtig. Der Enthusiasmus muss sich also am sensus communis prüfen und auch bestätigen lassen. Er muss an ihm sich prüfen und daran geprüft werden. Wenn er das tut, hat er Berechtigung. Der Widerstreit bleibt unauflöslich, keine Reflexion kann ein Nicht-Darstellbares darstellen. Aber im Gefühl kann man sich darüber verständigen, worüber man uneinig ist und worüber man einig ist. Nach Kant existiere ein Band von Mitteilbarkeit zwischen den Menschen. Man könne sich somit durch das Gefühl verständigen. Damit ist vor allem gemeint, dass man sich durch das Gefühl über die Uneinigkeit verständigen kann, aber dadurch ist der (sprachlogisch verwurzelte) Widerstreit noch nicht auflösbar. Der Widerstreit sei durch das Gefühl angezeigt. Aber dann gibt es eben doch Dinge, über die man gefühlsmäßig einig sein kann und daher Enthusiasmus entwickeln kann, um dies auszudrücken. Im Enthusiasmus werde somit das, was geschmackstechnisch verallgemeinerbar ist, offenbar. Dass das durchaus einen Punkt trifft, ist offensichtlich. Gerade bei den großen Demonstrationsbewegungen der 1960er und 1980er Jahre war der *Enthusiasmus der Demonstranten* recht hoch. Gerade dieser hat gezeigt, wie sehr die Idee der Menschenwürde (auch der sozialen Würde) ein Geschmack ist, der verallgemeinerbar ist. Kaum eine Demonstration, wenn sie Erfolg haben will, kommt ohne Enthusiasmus aus.

Lyotard hat hier eine Ethik der Ästhetik oder eine ästhetische Ethik entwickelt. Eine Ethik der enthusiastischen Hingebung an das, was einem allgemeinen Geschmack entsprechen kann, wozu Lyotard in erster Linie die Würde des Menschen zählt, aber auch die soziale Würde des Menschen.

Wolfgang Welsch versucht eine der Postmoderne angemessene Vernunftkonzeption zu entwickeln. Diese will ich nun darstellen.

### 2.17.2 Wolfgang Welsch: Die Vernunft und die Pluralität

Die Vernunft galt in der Moderne hindurch als etwas, was *Einheit* erzeugen könnte und bis Hegel galt noch die These, dass ein Konnex zwischen Sein und Denken besteht. Spätestens im 20. Jahrhundert jedoch wurde die Rede von der *einen* Vernunft, die einen richtig anzuleiten vermochte, aufgegeben. Vernunft trat zunehmend als Rationalität pluralisiert, facettiert und atomisiert auf (vgl. Welsch 1987: 263). Und der Weg zurück zur Vernunft der Einheit oder der Einheit durch die eine Vernunft scheint nun im Zuge einiger Entwicklungen – vor allem der pragmatischen Wende sowie der Quantenphysik – nicht mehr gangbar. Man könne und müsse nun also die Einheit der Vernunft notwendig via Entzweiung, Vielheit und Differenz denken (vgl. ebenda). Welsch geht von der Behauptung aus, die er für gesichert hält, dass

heutzutage „von Vernunft nur im Angesicht einer Vielheit von Rationalitätsformen gesprochen werden kann“ (ebenda: 266). Pluralität und Rationalität könnten nicht mehr getrennt gedacht werden, und man müsse sie versuchen zu verbinden, gerade dies sei die Aufgabe im Angesicht des postmodernen Pluralismus (vgl. ebenda). Welsch geht – in etwas kritischen Bezug auf Lyotard – davon aus, dass die „These reiner Vielheit nicht zu halten ist“, aber andererseits „die Einheitsformen, die dagegen in Vorschlag gebracht werden, kontraindiziert“ sind (ebenda: 275). Er nimmt es sich daher zur Aufgabe

„eine Einheitsform zu finden, die nicht bloß formale Gemeinsamkeiten zwischen Vernunftformen verständlich, sondern eine materiale Kooperation ihrer möglich macht, ohne andererseits der konventionellen Dialektik der Einheit – der Sistung des Vielen, um dessen Produktivität es doch ginge – zu verfallen“ (ebenda).

Die Form von Vernunft, die angesichts der Vielheit der Rationalitäten (noch) möglich, aber auch notwendig sei zu finden, nennt er die „transversale Vernunft“. Er nimmt also an, dass man auch in der Postmoderne nicht ohne den Begriff der Vernunft auskommt.

Er unterstellt, dass es verschiedene Rationalitätsformen beziehungsweise Rationalitätstypen gibt, wie *ökonomische*, *ethische*, *ästhetische*, *technische*, *religiöse* und *kognitive* Rationalität. Er sieht es als bewiesen beziehungsweise als unstrittig an, dass man von einer sektoriellen Unterscheidung der Rationalitätstypen ausgehen müsse und versucht das zu plausibilisieren:

„Denn natürlich ist die Erwirtschaftung von Gewinnen nicht nach einem ethischen oder ästhetischen, sondern nach einem ökonomischen Kalkül zu planen. Ebenso sind ethische Fragen zuerst einmal als solche, also unabhängig von ökonomischen oder ästhetischen Auswirkungen zu diskutieren. Und ebenso gilt es, ästhetische Fragen weder ökonomisch noch ethisch zu präjudizieren, gehört doch ihre Freisetzung von moralischen Vorgaben zu den Errungenschaften der Moderne und ihre Bewahrung vor ökonomischer Absorption zu den Pflichten der Gegenwart. Man muß insgesamt die Eigengesetzlichkeit der Sphären beachten und sich an deren sektorische Trennung wie rationale Spezifität halten“ (ebenda: 297).

Zu der Ausdifferenzierung der Rationalität in unterschiedliche Rationalitätstypen, kommt hinzu, dass innerhalb der Rationalitätstypen noch einmal eine Binnendifferenzierung stattgefunden habe (beispielsweise in der ethischen Rationalität: Pflichtethik gegen heteronome Gebotsethik oder aristotelische Mesoteslehre).

Welsch betont, dass nicht nur die Oberkategorien (ethische Rationalität vs. ökonomische Rationalität) konfliktieren können, sondern, dass etwa eine bestimmte Form der Ästhetik mit einer bestimmten Form der Ethik nicht zusammenpasst, Konflikte

seien auch transsektoriell unvermeidlich, wodurch Zusammenhänge bestehen und entstehen, und man so mit Aussagen über einen Rationalitätstyp auch Aussagen über andere Rationalitätstypen mache (vgl. ebenda: 298 f.). Mit anderen Worten: Es gibt Interdependenzen der Sektoren, keiner der Rationalitätstypen ist autonom, sondern wird von den anderen Typen tangiert. Es gibt sektorielle Pfadabhängigkeiten, strukturelle Überkreuzungen, Verbindungslinien, Übergangsmuster. Die Rationalitätstypen stehen in einem nicht tilgbaren strukturellen Zusammenhang. Es ergeben sich inhaltliche Verflechtungen, und es bestehen inhaltliche Kompossibilitätsansprüche, die derart sind, dass eine bestimmte, sagen wir ästhetische, Position nur mit einem bestimmten ethischen Konzept zusammenpasst und es nur so widerspruchsfrei sein kann und das heißt nur so widerspruchsfrei zusammengesetzt und vertreten werden kann. Binnensektorielle Ausdifferenzierung geht notwendig einher mit transsektorieller Ausdifferenzierung. Es bildet sich ein komplexes Netz oder Gewebe von Beziehungen, die sich reziprok bedingen. Es besteht eine transsektorielle Konsequenz, etwa bei der Wahl einer bestimmten ästhetischen Position. Die transversale Vernunft ist so etwas, wie das Vermögen, welches dieses komplexe Gewebe ordnet, was die transsektoriellen Konsequenzen entdeckt und begeht. Sie sorgt dafür, dass Übergänge und Verbindungen zwischen den Rationalitätstypen erkannt und vollzogen werden. Sie ist Theorie und Praxis zugleich. Sie sei auf Totalität bezogen, aber nur allein im Modus von Verbindungen und Übergängen (vgl. ebenda: 296). Also so eine Art Vermögen, das dem individuellen und von diversen Einflüssen und Überzeugungen durchzogenen postmodernen Subjekt ermöglicht einigermaßen widerspruchsfrei einen individuellen Faden durch das komplexe, transsektorielle Netzwerk seiner Externalitätsrealität<sup>53</sup> zu spinnen. Externalitätsrealität oder auch Netzwerkrealität (Geweberealität) ist so etwas, wie die in der Postmoderne vorfindliche komplexe Struktur von verschiedensten Ansichten und Überzeugungen, die man irgendwie versuchen muss, mit einander zu verbinden. Wenn man sich innerhalb eines Rationalitätstyps für ein Denkmuster entscheidet, hat dies externe Effekte auf die Wahl in anderen Rationalitätstypen. Die ethische Position A hat dann zur Folge, dass man die ästhetische Position D wählen muss und so weiter. So spinnt sich ein Faden durch die individuelle Ordnung der sozialen Realität, so wird die soziale Realität individuell geordnet. Die Rationalitätstypen sind strukturell verflochten und bestehen nie autonom, sondern immer nur in einem Netz von Abhängigkeiten und es bestehen nicht nur sektorielle Unterscheidungen, sondern auch intersektorielle Bezüge, transmediale Anklänge und transsektorielle Analogien, wodurch sich ergibt, dass nicht nur die Rationalitätstypen plural sind, sondern die Palette der Übergänge zwischen ihnen breit wie hochgradig differenziert

---

53 Welsch benutzt diesen Begriff nicht.

ist (vgl. ebenda: 303). Man muss daher von einer „Verzweigungsvielfalt“ sprechen (ebenda). Diese Verflechtungen eröffneten Möglichkeiten des Übergangs zwischen den Rationalitätstypen, und die Dimension dieser Übergänge sei die Vernunft, die transversale Vernunft, wodurch der Funktionsbereich der Vernunft in der Schicht der Beziehungen, Verflechtungen und Übergänge liege (vgl. ebenda: 304). Dabei sei diese transversale Vernunft auf drei Ebenen wirksam:

„in Reflexionen über die Verfaßtheit der Rationalitätsformen und die Möglichkeit von Übergängen; in der Praxis solcher Übergänge; als Medium der Konfliktaustragung zwischen heterogenen Ansprüchen“ (ebenda).

Die transversale Vernunft ist nach Welsch etwas, was die Diversität nicht in Frage stellt, aber anders als Lyotard, mit seiner Theorie der absoluten Heterogenität, realisiere sie Einheit, aber allein in einer auf Übergängigkeit bezogenen Form (vgl. ebenda: 310). Die transversale Vernunft soll die Lücke schließen, die Lyotard aufgerissen hat, nämlich die Theorie der reinen Vielheit. Wenn Lyotard nicht so recht angeben kann, wie die soziale Konstruktion der Realität vor sich geht (ein Hüpfen von Insel zu Insel funktioniert nicht so recht), dann ist es für Welsch die Aufgabe anzugeben, wie sich die soziale Konstruktion der Realität vollzieht, und sie vollziehe sich wie ein Puzzle, wie eine Zusammenfügung eines Mosaiks mit vielen verschiedenen Mosaiksteinchen, und die transversale Vernunft ist das, was diese Zusammenfügung leiste. Der postmoderne Mensch ist der, der puzzelt, der zusammenfügt, der seine Weltsicht harmonisiert (harmonisieren muss). Die postmoderne Wirklichkeit verlange zwischen verschiedenen Sinnsystemen und Realitätskonstellationen übergehen zu können, und diese Fähigkeit werde gerade zu einer postmodernen Tugend. Das bedeutet, die transversale Vernunft werde zu etwas, was man brauche, um die komplexe und plurale Realität für sich individuell zu ordnen und sei daher das Grundvermögen einer postmodernen Lebensform. Sie kongruiere mit der Fähigkeit zwischen verschiedenen Sinnsystemen und Realitätskonstellationen übergehen zu können und als Vermögen materialer Übergänge trage und leiste sie den für die postmoderne Lebensform erforderlichen Übergang von einem Regelsystem zum anderen und die gleichzeitige Berücksichtigung unterschiedlichster Ansprüche (vgl. ebenda: 317).

Kritik der Postmoderne

Warum der Relativismus nicht das letzte Wort hat

Heisterhagen, N.

2018, XIII, 255 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-18791-0