

Reflexivität als Prinzip – oder warum das Ich nicht abgeschafft werden kann. Überlegungen zum Erbe des Deutschen Idealismus

Thomas Sören Hoffmann (Hagen)

Es gibt ein berühmtes Wort Johann Gottlieb Fichtes, welches lautet: „Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen seyn, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein Ich zu halten“¹. Wir wissen, daß über dieses etwas bizarr anmutende Wort Fichtes schon in seinem „engsten Umkreis“ gespottet wurde, was den Philosophen aber nicht hinderte, es auch in die zweite Auflage seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* aufzunehmen, der es entstammt². Fichte bemerkt sogar ausdrücklich, daß dieses Wort so schnell nicht seine Gültigkeit verlieren würde – womit wir bereits mitten im Thema unseres Vortrags sind. Denn in der Tat scheint Fichtes Diagnose auch heute nicht ihre Bedeutung verloren zu haben: auch dann, wenn Menschen heute sich selbst nicht unbedingt als Mondgestein imaginieren, gibt es doch zahlreiche andere Wege, sich seiner Subjektivität zu entledigen und so aus einem Subjekt ein Objekt, aus einem „jemand“ ein „etwas“ zu werden. Ich spreche dazu eingangs drei Hauptbeispiele an:

1) Wir sind seit dem 19. Jahrhundert mit der kollektiven Besorgnis vertraut, daß hinter oder unter unserem öffentlichen „Rollenspiel“ als rationale Freiheitswesen in Wahrheit etwas anderes als eine aufgeklärte Subjektivität stecken, daß hier vielmehr ein dunkles, chaotisches „Etwas“ lauern könnte, das hinter mancherlei Masken zu verbergen die eigentliche Aufgabe der „Kultur“ sei – Besorgnissen dieser Art hat schon ein Autor, der offensichtlich ohne größeren Lernerfolg in Fichtes Vorlesungen saß, ich meine Arthur Schopenhauer, Auftrieb gegeben, und auch der gelernte Schopenhauerianer Friedrich Nietzsche hat in diese Richtung gezeigt, wenn er alles Leben auf den Ausdruck eines wertenden „Willens zur Macht“ reduzieren, das Leben als solches als den „Abgrund ohne Schranken“ auffassen konnte, in dem alle rationale Ordnung der Dinge versinkt (so etwa in dem hochgradig symbolistischen Gedicht „Der geheimnisvolle Nachen“). Am einflußreichsten war bezüglich der hier stattfindenden inneren Abdankung personaler, sich selbst organisierender Subjektivität und der Substitution des Ich durch ein Es dann freilich die *Psychoanalyse*, deren Grundaussage und Lebensgefühl uns durchaus und nachdrücklich an Francisco Goyas „Schlaf der Vernunft, der Ungeheuer gebiert“, erinnern darf. Die Psychoanalyse, die rasch einen weit größeren als nur therapeutischen Horizont aufspannte, wurde dann auch die geheime Großwesirin mancher Geistesströmungen und auch Modephilosophien des 20. Jahrhunderts, für die ich hier stellvertretend nur etwa an Lacan und den Poststrukturalismus erinnere. Hier überall gilt, jeweils mit Variationen im Detail: Menschen sind „leichter dahin zu bringen, sich für ein Es statt ein Ich“, für den Spielball eines dunklen Willens als für eine autonome Persönlichkeit, für eine „emergente“ Funktion von Umständen als ein sich selbst bestimmendes geistiges Wesen zu halten. Warum sie dies tun und ob mit wirklicher Stringenz, sollte durchaus diskutiert werden.

¹ Cf. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95), in: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (=GA), hg. von Reinhard Lauth u.a., Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-2012, Bd. I/2, 326.

² Cf. ibd. Zusatz.

2) Ebenso gibt es – unser zweites Beispiel – weniger aus den Weltanschauungen als vielmehr aus den Wissenschaften stammende *Naturalismen*, die an dem menschlichen Selbstverständnis als wesentlich freies, selbstbestimmtes Subjekt rütteln. Im Zentrum steht hier oft die Frage nach der *Willensfreiheit*, die mit scheinbar unwiderleglichen, auch die Feuilletons erreichenden Argumenten und Experimenten eskamotiert werden und durch einen je nach der herrschenden Leitwissenschaft aktualisierten Determinismus ersetzt werden soll: wobei diese Leitwissenschaft bald die Genetik, bald die Hirnphysiologie, bald auch eine holistisch verfahrenende Systembiologie sein kann, während das Ergebnis aber immer lautet: das, was Menschen tun, ist nicht Ausdruck von Freiheit und verantwortlicher Lebensgestaltung, sondern von Naturtatsächlichkeit, ist letztlich „etwas“, nicht Zweck, Sinn oder eben Ausdruck einer selbst getroffenen Wahl. Ich bemerke an dieser Stelle nur ganz am Rande, daß dieser Streit, ob der Mensch nun doch frei oder eben durchgängig einer äußeren Determination unterworfen sei, fast so alt wie die Philosophie selbst ist, was zumindest auch bedeutet, daß wir seit nunmehr über 2500 Jahren *die Wahl haben*, uns für Wesen zu halten, die wählen können, oder aber für Wesen, durch die hindurch sich nur etwas vollstreckt, was in Wahrheit außerhalb ihrer selbst begründet ist: ein unaufbrechbarer Naturzusammenhang, die Macht der Gestirne, ein allgemeines Fatum, ein kausalmechanisch zu erklärender Ursache-Wirkungs-Gesamtzusammenhang aller Erscheinungen oder was sonst. Dafür, daß es mit der offenen Wahl, sich für frei wählend *oder* für fremdbestimmt zu halten, doch etwas Besonderes auf sich haben mag, berichte ich hier folgende kleine Begebenheit, die sich kurz nach dem Jahr 2000 zugetragen haben wird, also zu einer Zeit, als gerade die neuesten Versionen eines neurologisch-hirnphysiologisch begründeten Determinismus auf den Markt kamen – Gerhard Roths *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert* ist zuerst 2001 erschienen, Wolf Singers Essays zur Hirnforschung *Der Beobachter im Gehirn* kamen ein Jahr später. Mein Doktorvater hatte damals einen Diplomaten zum Nachbarn, mit dem er sich immer wieder über den Gartenzaun hinweg über philosophische Grundsatzfragen, so auch über den Determinismus in seiner damals neuesten Gestalt, unterhielt. Der Diplomat, der ohnehin sehr zum Determinismus neigte, sah sich durch die damals neu erscheinende Literatur sehr bestätigt und versuchte immer eindringlicher, meinen Doktorvater zu seinem Standpunkt zu bekehren. Als das Gespräch zu diesem Thema eines Tages immer heftiger wurde und der Diplomat an der ungläubigen Widerborstigkeit des Philosophen schier verzweifelte, blieb ihm nur auszurufen: „Aber Sie können doch wirklich nicht einfach die Ergebnisse der Wissenschaft bestreiten!“ – worauf die ganz ruhig und lächelnd vorgetragene Antwort des Philosophen, also meines Doktorvaters, war: „Wenn Sie Recht haben, warum regen Sie sich dann so auf?“ Diese Antwort ist, abgesehen von ihrem die Situation unmittelbar erhellenden Witz, insofern tatsächlich eine philosophische, als sie den Gesprächspartner daran erinnerte, daß wir, wenn wir über Freiheit und unser Subjektsein sprechen, nicht äußere Gegenständlichkeiten beschreiben, sondern immer auch unser Selbstverhältnis und Selbstverständnis thematisieren – ein Selbstverhältnis, von dem wir noch sehen werden, daß und inwiefern es allem Objektverhältnis zugrunde liegt.

3) Schließlich gibt es – das ist unser drittes Beispiel für die Aktualität der „Lava im Monde“ – auch eine sozusagen vorwärtsgewandte Form der Selbstverdinglichung des Menschen, eine Verdinglichung, die ihren krönenden Abschluß erst in der Zukunft finden soll – dann, wenn es uns gelungen sein wird, den Menschen, wie manche sagen, mit technischen Mitteln auf eine neue Stufe der Evolution zu heben; ihn im Wege des „Human Enhancement“ physisch und intellektuell gleichsam zu neuen Perfektionsgraden aufzurüsten und ihm dabei gleich

jene potenzierten Fähigkeiten mitzugeben, die manche jetzt schon in der „Künstlichen Intelligenz“, in „autonom“ agierenden Fahrzeugen und in immer selbständig werdenden Robotern am Werke sehen. Die Diskussion, die hier zu führen ist, ist im Kern die, was es eigentlich heißt, wenn der Mensch erstmals in seiner Geschichte dazu übergeht, sich mit *seinen eigenen Artefakten* zu vergleichen und sich von diesen her sein Lebensgesetz und eben auch sein „Dingsein“ vorgeben zu lassen. Es wird hier darauf hinzuweisen zu sein, daß wir als Menschen etwas anderes sind als Programme und daß das den Menschen auszeichnende Vermögen zur *Selbstkultivierung* nichts mit dem Erreichen von hochgeschraubten technischen Normanforderungen zu tun hat. – Wir kommen auf diesen Punkt gegen Ende noch einmal zurück: zuvor werden wir uns in drei Etappen näher ansehen, was aus Sicht der Philosophie, dabei insbesondere der klassischen deutschen Philosophie von Kant bis Hegel, zu dem im Titel dieses Vortrags angekündigten Thema der Unhintergebarkeit der Subjektivität zu sagen ist. Die drei Etappen, die wir dabei durchlaufen werden, sind mit den Namen Kant, Fichte und Hegel verbunden: mit dem Namen *Kants*, weil der Königsberger als erster oder doch wie kein anderer den Gedanken vom unhintergehbaren erkenntnistheoretischen Vorrang der Subjektivität gefaßt hat; mit dem Namen *Fichtes*, weil er wie kein zweiter die moralisch-praktischen Implikationen unserer Freiheitsnatur entfaltet hat; zuletzt mit dem Namen *Hegels*, der nicht nur in diesem Jahr den 250. Geburtstag feiert, sondern vor allen Dingen deshalb für uns relevant ist, weil seine Philosophie als ganze nicht zuletzt als radikale Denkformenkritik beschrieben werden kann und wir mit den Mitteln eben der Hegelschen Denkformenanalyse zum Beispiel die Verwechslung des Menschen mit seinen Artefakten kritisch betrachten und korrigieren können. Das Ergebnis wird sein, daß „Reflexivität“ auch heute keineswegs ausgedient hat und das „Ich“ weder konsequent verdinglicht, naturalisiert oder auch digitalisiert werden kann, ohne daß damit zugleich auch die Aufgabe menschlicher Selbsterkenntnis, also der Kerngehalt der Philosophie, aber auch aller Bildung und Kultur, preisgegeben wäre.

I Kants Revolution – die Freilegung der reflexiven als basaler Wissensform

Beginnen wir also mit Kant, dem „Revolutionär“ im Reiche des Denkens, der uns natürlich sogleich mit der Schwierigkeit konfrontiert, daß man zu ihm sehr vieles, und zwar auch sehr viel zu unserem Thema Gehöriges, sagen kann. Lassen Sie mich für unseren Zweck „das Viele“ auf einen einzigen Gedanken reduzieren, den man allerdings wirklich durchdacht und nachvollzogen haben muß, wenn man sich Kant adäquat annähern will. Dieser Gedanken lautet, in Thesenform vorgetragen: *Alle Wissenschaft, alle objektive Erkenntnis setzt formale Einheit des Selbstbewußtseins voraus – der aktuelle Vollzug dieser Einheit des Selbstbewußtseins ist die Bedingung der Möglichkeit der formalen Einheit unserer Erfahrung von Objekten – was wir auch so zusammenfassen können: Reflexivität geht (erkenntnislogisch) vor Objektivität, Selbstverhältnis geht vor Verhältnis zum Gegenstand, Ich geht vor Ding.*

Es überrascht uns nicht, daß diese – hier von mir verdichtet vorgetragene – Grundthese Kants schon im Erscheinungsjahr der *Kritik der reinen Vernunft* vielen Lesern paradox vorkam – allerdings legte sich die Paradoxie doch auch bald für die helleren Köpfe, sobald man nämlich begriff, daß Kant mit „Subjektivität“ nicht Beliebigkeit, mit „Reflexivität“ nicht selbstverliehtes Grübeln und überhaupt mit dem „Ich“ nicht einfach empirische Individuen wie sie gehen und stehen, sondern die konstitutiv-reflexive *Grundform des Bewußtseins* meinte, ohne die es bei *keinem* empirischen Individuum überhaupt ein Wissen um etwas, geschweige denn *zwischen* den Individuen kommunikable Einsichten geben kann. Ich möchte versuchen,

Ihnen Kants Grundgedanken aus einem einzigen Paragraphen der *Kritik der reinen Vernunft*³ näher zu bringen, aus dem berühmten § 16 der zweiten Auflage nämlich. Kant spricht in diesem Paragraphen von einer „ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption“, wobei die „Apperzeption“ das formale Selbstverhältnis des Denkens oder der Subjektivität meint und der Nachweis einer „ursprünglich-synthetischen Einheit“ derselben deshalb so wichtig ist, weil alle Einheit *in* der Erfahrung zur *Form* der Erfahrung und damit zu dem *Erfahrung machenden Verstand* gehört, nicht aber selbst ein „Erfahrungsgegenstand“ ist. Anders als manchmal das Alltagsbewußtsein weiß Kant ja, daß nicht nur *Naturgesetze keine Naturgegenstände* sind (wir finden sie nicht in der Wahrnehmung vor), sondern daß auch *Naturgegenstände* abgesehen von einer *gesetzmäßigen Erfahrbarkeit* derselben keine *Gegenstände* sind. Tiere haben so zwar *Perzeptionen*, Wahrnehmungen, und können sich auch an Wahrnehmungsmuster gewöhnen; sie haben aber keinen Begriff von *Naturgesetzen* und *Naturgegenständen*, die beide vielmehr erst durch Bezug auf das Bewußtsein einer formalen Einheit der Erfahrung angesetzt werden können. Anders gewendet: Wenn die Einheit, auf die die Erkenntnis zurückgreifen muß, eben nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung stammt, die vielmehr nur Mannigfaltigkeit liefern kann, dann muß sich im Vollzug von Verstehen überhaupt ein zur Form des Bewußtseins gehöriges Einheitspotential realisieren, das sich durch alle konkreten Verstehensakte hindurch erhält und diese vielmehr unter sich selbst befaßt. Es muß so denn auch einen „Brennpunkt“ aller Verstehensakte geben, in dem diese zusammenlaufen und den sie umgekehrt wiederum auf das Mannigfaltige der Erfahrung hin auslegen. Kant drückt diese Forderung eben in § 16 der KdrV B konzentriert in der Formel aus:

„Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, was eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein“ (B 131f.).

Alle Vorstellungen, die für mich *Realbedeutung* haben sollen, müssen mit dem Index, daß *ich* sie denke, versehen werden können, denn Vorstellungen, von denen das nicht gelten könnte, wären als „von niemandem gedachte“ Vorstellungen unmittelbar von jeder Vermittlung mit möglicher Bedeutung abgeschnitten. In jedem Satz, den ich mit Anspruch auf Wahrheit artikuliere, sage ich implizit mit, daß *ich selbst* für die Wahrheit dieses Satzes einstehe, womit ich entschieden mehr sage als nur, daß das, was ich sage, die Wahrheit sei. „*Ich selbst*“ heißt hier natürlich nicht: ich als dieser Peter Schmitz, dessen große Autorität ich als bekannt voraussetze, sondern ich als *denkendes Wesen* überhaupt, das als solches auch anderen denkenden Wesen, anderem „*Ich denke*“, seine Vorstellungen als wahr ansinnen darf, behaupte dies oder jenes. Kant unterscheidet in diesem Sinne die „empirische Apperzeption“, also das Selbstbewußtsein von Herrn Schmitz, von der „ursprünglichen Apperzeption“ oder der „*transzendentalen* Einheit des Selbstbewußtseins“ (B 132), welche die logische Form jedes möglichen Bewußtseins und mithin jedes Denkens meint. Er rekurriert so auf die Grundform von *Subjektivität überhaupt*, logische Selbstbeziehung in allen ihren Vorstellungen, welche sie auch seien, zu sein, um in ihr alle qualitative Einheit der Erfahrung wie auch die Denkformen, die sie konkret realisieren, zu verankern. In allem konkreten Denken versuchen wir dann nichts anderes, als die transzendente Einheit des Selbstbewußtseins zu erhalten. Kant bemerkt ausdrücklich, daß dieser Sachverhalt dem empirischen Bewußtsein alles andere als klar ist, denn das empirische Bewußtsein verliert sich unmittelbar an seinen

³ Kants *Kritik der reinen Vernunft* (KdrV) wird wie üblich folgenden direkt mit der Originalpaginierung, in diesem Fall der zweiten Auflage (B), zitiert.

Gegenstand, ist darum auch „an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts“ (B 133). Zu Bewußtsein gelangt die ursprünglich-synthetische Einheit des Denkens erst in bewußten synthetischen Akten in bezug auf das Mannigfaltige, in denen sich das Denken als Quelle der Kontinuität seiner Vorstellungen zumindest erfahren *kann*. Man kann dies pointiert auch so zusammenfassen, daß es die Aktualisierung von Selbstbewußtsein erst zusammen mit der Aktualisierung von konkretem Objektbewußtsein gibt. Kant spricht in diesem Zusammenhang nicht etwa von einer reinen *Selbsterschaffung* des Ich; er beschränkt sich auf eine Theorie des Subjekts als dem formalen Fokus des Wissens und formuliert deshalb etwa auch wie folgt: „Ich bin mir also des identischen Selbst bewußt, in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesamt *meine Vorstellungen* nenne, die *eine* ausmachen“ (B 135). *Der Schlüssel zur Grammatik der Wissenschaften, zur Logik der Objektivität liegt so in einer Grammatik der Selbstbeziehung, in einer Logik der Subjektivität*. Man kann dies im Anschluß an eine neuere Terminologie auch so ausdrücken, daß die Welthabe in der Form einer *Logik der ersten Person* die Bedingung der Möglichkeit einer Weltbeschreibung in der *Logik der dritten Person* ist. Wissenschaftliche Sätze, die der Form nach das letztere, also Weltbeschreibungen oder -erklärungen im Sinne des Dritte-Person-Aspekts sind, sind ursprünglich darin fundiert, daß dem Denken, d.h. aber einem subjektiven Formvollzug, also mir, sich Welt erschließt. Ohne diese erste *Erschlossenheit* von Welt *für mich* gibt es keine objektive Wahrheit, ohne zumindest die prinzipielle Rückführbarkeit dessen, was wir behaupten, auf etwas, das *wir* verstehen können, gibt es keine „gültigen“ Aussagen – alles andere wäre nach Kant Rückfall in eine dogmatische Metaphysik. Es ist zwar richtig, daß in jeder objektiven Aussage mehr enthalten ist als die Subjektivität, welche sie formuliert, und die Aufgabe der Wissenschaften ist in der Tat nicht die Selbstbespiegelung des Subjekts. Aber dennoch muß jede objektive Aussage durch das Medium der Reflexivität, durch die Subjektivität hindurch gegangen sein, um überhaupt etwas heißen oder auf etwas zeigen zu können. Noch einmal Kant: „Verbindung liegt ... nicht in den Gegenständen, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nicht weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist“ (B 134f.). Wir verstehen durch den Verstand, aber der Gegenstand ist nicht ohne uns, ohne *unseren Erkenntnisakt* als Gegenstand denkbar. Man kann insofern auch sagen, daß wir, zumindest in theoretischer Hinsicht, *existierende Erkenntnisakte* sind. Dies zu wissen, bewahrt vor einem falschen Objektivismus oder (im Sinne Kants) vor einer falschen Metaphysik, die beide meinen, daß Erkenntnisse im Prinzip „an sich“ und ohne sie vollziehendes Subjekt bereitlägen. Wir halten an dieser Stelle als Resultat aus der Kantischen Erkenntniskritik fest: alle Objekterkenntnis setzt den reflexiven Selbstbezug des Erkennenden schon voraus und ist ohne die Voraussetzung nicht möglich. Das Subjekt kann sich zwar im Objekt vergessen, was es vom Alltagsbewußtsein bis hin zur wissenschaftlichen Forschung auch immer wieder tut; das hebt jedoch die mitlaufende Funktion des reflexiven Selbstverhältnisses, Identitätsgarantin im Erkenntnisprozeß zu sein, nicht auf. Umgekehrt jedoch gibt es keinen Weg vom Objekt zum Subjekt. Reflexivität ist in objektiven Relationen nicht darstellbar und vollziehbar, das Verhältnis ist asymmetrisch. Eben darum aber ist Reflexivität Erkenntnisprinzip.

II Fichte – oder warum wir uns für die Lava entscheiden

Man kann Fichte den Denker nennen, der Kants „Prinzip der Reflexivität“ so konsequent wie kein anderer ausgebaut und damit zugleich versucht hat, die gesamte Philosophie als Lehre von einer sich rational entfaltenden Subjektivität darzustellen. Auch zu Fichte wäre sehr vieles zu sagen, auch bei ihm beschränken wir uns jedoch auf mehr oder weniger *einen* Gedanken, der uns tiefer in die Problematik, um die es geht, hineinführt. Zunächst halten wir fest, daß Fichte als insoweit getreuer Schüler Kants an dessen Unterordnung des Objektbewußtseins unter das Selbstbewußtsein festhält: auch bei ihm ist eigentlich theoretische Erkenntnis nur möglich auf der Basis von (formaler) Selbsterkenntnis, auch bei ihm gibt es dann, wie bei Kant, einen „Primat des Praktischen“, was auch bedeutet, daß alles theoretische Wissen in jedem Fall praktische Implikationen hat und praktisch evaluiert werden kann. Fichte trägt in diesem Zusammenhang auch ein sehr kluges Argument für die Willensfreiheit vor: ein Argument, das sich in seiner *Sittenlehre* von 1798 findet und das besagt, daß ein Wesen, das überhaupt zu *denken* vermag, das also des *Allgemeinbegriffs* fähig ist, eben deshalb auch niemals auf eine einzige Handlungsoption festgelegt sein kann. Der Allgemeinbegriff konfrontiert uns nämlich ebenso mit dem besonderen Gegebenen wie mit dessen möglichem Gegenteil, er bestimmt sich vom Gegebenen wie von dessen Negation her. Der Allgemeinbegriff des *Menschen* etwa umfaßt ebenso die aktual gegebenen wie die anderen Menschen, also die früheren und die künftigen. Der Allgemeinbegriff umgreift immer das, was ist, wie das, was nicht ist, aber eben dadurch setzt er ein Möglichkeitsbewußtsein frei, das in *praktischer* Wendung, d.h. im Zuge der Frage nach der Realisierung dieses Begriffs, ein unmittelbar erfahrbares *Könnensbewußtsein* ist⁴. Das Prinzip des freien Willens ist mithin ein „Du kannst, denn du denkst“, und zwar in Allgemeinbegriffen. Aus genau diesem Grunde hat sich, seit der Mensch die Erde betreten hat, das Antlitz dieser Erde auch massiv geändert, und es sind an die Stelle der auf den ersten Blick vielleicht „alternativlosen“ Gegebenheit mancherlei durchaus alternative Perspektiven, ja neue Gegebenheiten getreten, deren letzter Existenzgrund in nichts anderem als dem *Könnensbewußtsein* des Menschen liegt, in seiner Bezogenheit auf einen *Möglichkeitshorizont*, in welchem die simple Wiederholung des jeweils Wirklichen bereits transzendiert und ganz andere Aussichten als die auf das immer Gleiche bereits eröffnet sind. Insofern ist das *theoretische* Allgemeinheitsbewußtsein eben keineswegs ein praktisch harmloses Prinzip. Im Allgemeinen bzw. in der Reflexion über es liegt so schon die Kritik der besonderen Welt, eine Kritik, die in möglichen Handlungen jederzeit wirklich werden und die gegebene Besonderheit über den Haufen werfen kann.

Allerdings wollen wir an dieser Stelle nicht *diesen* Faden Richtung Willensfreiheit weiterverfolgen, sondern mit Fichtes Hilfe etwas näher zu verstehen versuchen, woher eigentlich der Hang zur Selbstnaturalisierung und Selbstverdinglichung des Menschen stammt, woher also die „Lava im Monde“ ihre Attraktivität schöpft. Die „Lava“ steht nicht nur für das Dingliche überhaupt. Sie ist Bild für geronnene Aktivität und Energie, ist Erinnerung an ein gewesenes, jetzt aber erstarrtes Feuer und Leben, das nur noch äußeren Gesetzen untersteht. In diesem Sinne kann das Bild von der Lava auch als Bild für jene Trägheit gelesen werden, die nach Fichte nicht nur in der Newtonschen Physik eine Rolle spielt, sondern insbesondere auch in die Ethik gehört. „Trägheit“⁵ steht bei Fichte für die Wurzel aller Laster, die insgesamt in den drei F – Feigheit, Faulheit, Falschheit – zusammengefaßt werden können. Sie steht in Gestalt

⁴ Cf. dazu auch Thomas Sören Hoffmann, „Freiheit – Dimensionen eines Grundwortes der Philosophie“, in: ders. (Hg.), *Grundbegriffe des Praktischen*, Freiburg /München 2015², bes. 37f.

⁵ Cf. Fichte, *Sittenlehre*, § 16, GA I/5, 185.

aller dieser Laster für eine Neigung des Menschen, im Sinne der Vermeidung von sonst zu leistendem Aufwand lieber die Heteronomie zu wählen und auf eine eigentlich autonome Lebensgestaltung zu verzichten. Wer zum Beispiel feige ist, scheut den Aufwand der Tapferkeit, d.h. die Energie, die nötig wäre, mich selbst und meine Belange tatsächlich und gegen äußere Widerstände zur Geltung zu bringen; wer falsch ist, will sich die Reaktionen ersparen, die die Wahrhaftigkeit mit sich bringen würde – es ist hier klar, daß sich in beiden Fällen nicht ein selbstbestimmtes Ich, sondern ein menschliches Individuum zeigt, das sich die Form seines Daseins von äußeren Umständen und Einflüssen vorgeben läßt. In der Trägheit ist dabei die lebendige *Unruhe*, die ich als Freiheitswesen elementar bin, in eine tote Existenz hinein erloschen. Ich habe mich selbst meiner Dingnatur hingegeben und zum Ding unter Dingen gemacht.

Mit Fichte kann man in diesem Sinne sagen, daß Akzeptanz und Attraktivität eines naturalistischen Begriffs des Menschen wesentlich darauf beruhen, daß dieser Begriff den Menschen und seine Daseinsvollzüge ganz analog zu natürlichen Reaktionszusammenhängen auffaßt, damit aber grundsätzlich den Menschen auch von einer *Verantwortung* „entlastet“, die ihm als der Antwort fähigem Wesen ja eigentlich zukommt. Naturalistisch inspirierte Strafrechtsreformer haben aus genau diesem Grund immer wieder dafür plädiert, das Strafrecht nicht auf eine Verantwortungsübernahme durch den Täter, sondern auf einen Schutz der Gesellschaft (also streng utilitaristisch-präventiv) anzulegen – so übrigens auch der bereits erwähnte Wolf Singer. Schon Hegel hat dazu bemerkt, daß dies bedeutet, den Gesetzesbrecher als ein „schädliches Tier“ und nicht als ein der Freiheit fähiges Wesen anzusehen, was dann natürlich auch eine Aussage über das Selbstverständnis des entsprechenden Strafrechtlers wie auch über sein Bild von der menschlichen Gesellschaft ist. Fichte sagt in diesem Sinne, daß die Philosophie, die man wähle – ob man also Idealist oder Realist, Moralist oder Dingdenker ist – stets zeige, was für ein Mensch man sei. Als Idealist kann und will Fichte selbst dabei niemandem *vorschreiben*, was für eine Philosophie er wählen solle – für den Idealisten kommt es gerade darauf an, daß jemand nicht gezwungen, sondern eben auf Grund einer freien Wahl diejenige Philosophie ergreift, in der er sich wiederfinden will. Dennoch kann Fichte, auch wenn er nicht nötigen kann oder will, dafür *argumentieren*, daß das freiheitliche Selbstverständnis des Menschen das theoretisch wie praktisch integrativere und *angemessenere* Selbstverständnis, ja daß es das eigentlich *humane* Selbstverständnis von uns als erkennenden und handelnden Wesen ist. Man kann dies mit mindestens drei Hinweisen untermauern:

1) Zum einen gibt es auch empirisch kein praktisches Bewußtsein, das nicht unmittelbar reflexiv ausgelegt wäre und dabei auch ein Freiheitsbewußtsein enthielte. Niemand kann im eigentlichen Sinne handeln, ohne sich selbst eine Zielwahl zuzuschreiben, niemand kann handeln, ohne dabei das Bewußtsein zu haben, daß es in diesem Handeln immer irgendwie um ihn selbst geht, und schließlich kann niemand im eigentlichen Sinne handeln, ohne sich auch in der Lage zu sehen, für dieses Handeln *Gründe* zu benennen. In diesem Sinne hat bereits der alte Sokrates darauf hingewiesen, daß aller Naturalismus daran scheitert, daß er meint, meine mir bewußte Motivation zu einer Handlung durch die äußere Beschreibung eines Ursache-Wirkungs-Zusammenhangs substituieren zu können. Es ist jedoch nicht dasselbe, wenn ich sage, ich bin zu diesem Vortrag zu Ihnen nach Bremerhaven gekommen, weil ich die freundliche Einladung an die Küste als in vielfacher Hinsicht interessant angesehen und dann auch mein Wort gegeben habe, wirklich zu kommen – oder ob ich sage, ich bin auf Grund neuronaler Verschaltungen hier erschienen, die in einem Objekt stattgefunden haben, das ich strenggenommen auch nicht „mein“, sondern nur „ein“ Gehirn nennen darf. Wir

erkennen an diesem Beispiel gleich den enormen Reduktionismus, der in der naturalistischen Version der Sache liegt und der unmittelbar mit dem Verlust der reflexiven Dimension korreliert ist. Noch einmal: auch das Alltagsbewußtsein vermeidet diesen Reduktionismus, ist insofern „realistischer“ als die naturalistische Beschreibung und vor allem auch dazu in der Lage, über Handlungen mit anderen zu kommunizieren statt sie nur als Ereignisse zu konstatieren.

2) Für Fichte wie für Kant ist sodann ein weiterer Punkt wichtig: unser moralisches Selbstbewußtsein untersteht einem unbedingten Sollen, bei Kant: dem kategorischen Imperativ oder dem Sittengesetz, bei Fichte der unmittelbaren Nötigung, sowohl durch das Sittengesetz wie durch die Aufforderung, den Mitmenschen in seiner Freiheit anzuerkennen. In einem naturalistischen Weltbild gibt es *beides nicht*: weder überhaupt ein Unbedingtes, da alle theoretisch darstellbare Auflösung menschlichen Handelns in Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen nur hypothetische Notwendigkeiten kennt, noch auch eine Nötigung, fremde Freiheit kraft deren innerer Autorität anzuerkennen, da es „Freiheit“ ja nicht gibt und aus deren vermeintlicher Erfahrung auch nichts „Unbedingtes“ folgen kann. Auf das Unbedingte kann nur die Subjektivität, kann nur das reflexive Selbstbewußtsein reagieren, das sich durch es als ganzes herausgefordert sieht. Kant kann in diesem Sinne davon sprechen, daß das Sittengesetz und unser Freiheitsbewußtsein korreliert sind, denn ansprechbar für das erstere ist nur das letztere, wie zugleich umgekehrt Freiheit selbst *das Unbedingte* ist, das niemals zur Disposition stehen kann. Auch insoweit wird deutlich, was es mit der Subjektivität im Sinne Kants und des Deutschen Idealismus auf sich hat: **es ist die Subjektivität, in der alleine wir dem Absoluten begegnen** – nicht freilich einem dinglich vorgestellten Absoluten, nicht einer bloßen Imagination des großen Ganzen, wohl aber einer *absoluten Selbstaffirmativität*, an die keine andere theoretische oder praktische Gewißheit heranreicht und die deshalb auch das Maß setzt für das, was den Wert anderer theoretischer und praktischer Gewißheiten ausmacht. Es ist kein Zufall, daß Kant der eigentliche Vater des modernen Menschenwürdegedankens werden konnte, der bei Fichte ebenso eine erhebliche Rolle spielt. Nur aus einer „Reflexivität als Prinzip“ ist dieser Gedanke begründbar und plausibilisierbar. Jedwedes naturalistische Denken muß auf diesen Gedanken verzichten – was es heute auch immer öfter tut, sich so selbst scheinbar „entlastend“.

3) Schließlich ein *methodologischer* Punkt: Nur im Zeichen von „Reflexivität als Prinzip“ kann menschliches Wissen *eines* sein und auch einen inneren *Abschluß* haben, kann größtmögliche systematische Kohärenz erzeugt werden, auch wenn ganz unterschiedliche Sphären durchlaufen und bearbeitet werden. Im Grunde wiederholt sich hier eine schon in der Antike gewonnene Einsicht: daß nämlich ein eigentliches „Abschlußwissen“, das um seinen Abschlußcharakter auch weiß, nur ein selbstbezügliches, nur ein auf sich selbst zurückkommen- des Wissen sein kann, in dessen Kreis dann alles im einzelnen Gewußte eintreten kann. Platon hat in diesem Sinne davon gesprochen, daß den eigentlichen Abschluß des Wissens die Idee des Guten bildet, Aristoteles davon, daß die höchste, ja göttliche Form des Wissens die *noesis noeseos*, das Sich-Erkennen der Vernunft bzw. des Geistes ist. Beide Instanzen, das Gute und die sich selbst erkennende Vernunft, repräsentieren noch nicht jene unmittelbare Reflexivität, die für die neuzeitliche Philosophie mit der Subjektivität erreicht wird, die aber gleichwohl jetzt in genau diese Funktion eintritt, den Wissensabschluß zu markieren: genauer noch, den *einzig möglichen* Wissensabschluß zu markieren, der unter der gleichzeitig anzusetzenden Bedingung eines dem Inhalt nach immer auch endlichen Wissens gedacht

werden kann. Wer dabei weiß, daß der Kreis der Subjektivität der Anfang und das Ende unseres Wissens ist, der weiß auch, daß wir nicht hilflos einer schieren Übermacht des Wißbaren oder schon Gewußten ausgeliefert sind. Unser Wissen wird sich vielmehr vom Prinzip der Reflexivität her in jeder Lage selbst neu organisieren, während nur passives äußeres oder „vorhandenes“ Wissen als solches nach dem Kantischen Subjektivitätsprinzip keine Bedeutung hat. „Wissen“ ist nichts faktisch Vorliegendes, „Wissen“ ist immer nur etwas, was sich im Selbstvollzug von Subjektivität realisiert. Wir können hier für Kant und den Deutschen Idealismus von einem „aktualistischen“ Wissensbegriff sprechen – und sind damit zugleich bei einem Punkt angelangt, der leicht die Überleitung zu Hegel gestattet!

III Hegel – der Begriff als Begreifen

Vor inzwischen fast zwanzig Jahren habe ich an der Universität Bonn einmal ein Oberseminar angeboten, das den Titel trug: „Hegel, Subjektive Logik“. Mit dieser Ankündigung verbindet sich bis heute eine merkwürdige Erinnerung: ich erhielt nämlich aus der Abteilung für Logik des Bonner philosophischen Instituts eine sanfte Ermahnung, den Titel noch einmal zu überdenken – Logik sei nämlich immer „objektiv“, eine „subjektive Logik“ gebe es nicht. Nun heißt in Hegels Hauptwerk, seiner *Wissenschaft der Logik*, der dritte Teil aber wirklich „Subjektive Logik“, und diesem Teil sind zwei Bücher der „objektiven Logik“ vorangegangen – es kommt jetzt also darauf an, zu verstehen, wie dies gemeint ist.

Hegels subjektive Logik, die auch die „Begriffslogik“ heißt, bietet zunächst einmal das, was man für gewöhnlich unter dem Titel einer „Logik“ sucht: eine Lehre von den subjektiven Formen und Funktionen des Begreifens, des Urteilens und des Schließens, eine Lehre ganz allgemein von den *Denkformen*, in denen uns die Welt erschlossen ist und in denen wir uns über sie verständigen. Zwar sind auch die davor abgehandelten Bestimmungen oder Kategorien „Denkformen“ gewesen; es handelte sich bei ihnen – dem Sein, der Quantität, dem Grund, der Kausalität usw. – jedoch immer noch um Gedankenformen, in denen sich das Denken sozusagen ganz in seinen Gegenstand vergessen hatte. Das ist in der „subjektiven Logik“ anders: im Urteilen und Schließen, im Erkennen und Beweisen denke ich immer mit, daß ich der Denkende bin oder daß *ich* denkend bei der Sache bin, sich diese mir also im Denken erschließt. Hegel hat nicht ohne Grund zu Beginn der Begriffslogik auf Kants Lehre von der transzendentalen Apperzeption verwiesen, denn in der Tat wird deren Forderung, daß das „Ich denke“ meine Gedanken begleiten können muß, in der Begriffs- oder subjektiven Logik nunmehr ausdrücklich erfüllt. Hegel sagt damit: im engeren Sinne logisches Wissen ist *immer* reflexives Wissen – Logik vollzieht sich nicht „neben mir“, sondern nur in subjektivem Begreifen. Logisches Wissen, so jedenfalls im Sinne der subjektiven Logik, ist so durch das besondere Strukturmerkmal ausgezeichnet, daß hier der Gegenstand des Wissens (z.B. die besondere Form des Schließens, die wir den „Modus Barbara“ nennen) mit der Form des Wissens zusammenfällt. Wissen vollzieht sich in den Gegenständen, die die subjektive Logik behandelt, und ist hier deshalb rein bei sich selbst. Oder anders: die Logik kulminiert in einem Wissen um die Offenbarkeit der Sache als selbst logisches Moment. Das Denken ist hier „Denken des Denkens“, wie Aristoteles es für den Abschluß der theoretischen Philosophie gefordert hatte, geworden, oder es ist darin reflexiv und *sich selbst bestimmend* geworden. Hegel versteht, wie hier deutlich wird, die durch Kant begründete Philosophie der Subjektivität in ihrem Kern als Philosophie eines sich selbst bestimmenden Begreifens; Kants Prinzip synthetischer Einheit ist jetzt der Gedanke der autonomen, der sich nur auf sich beziehenden Vernunft. Das „Begreifen“ eines Gegenstands heißt dabei nunmehr, ihn in seine vernünftige

Form oder, was dann dasselbe ist, ihn in die Form von Ich zu übersetzen oder „aufzuheben“; es heißt, sein in der Gegenständlichkeit noch verborgenes Erkennen (seine Logizität) zu einem selbstbewußten, in die Offenbarkeit tretenden Erkennen zu erheben. Hegels „Erkenntnistheorie“ lautet entsprechend: „Das *Begreifen* eines Gegenstands besteht in der Tat in nichts anderem, als daß Ich denselben sich *zu eigen* macht, ihn durchdringt und in *seine eigene Form*, d. i. in die *Allgemeinheit*, welche unmittelbar *Bestimmtheit*, oder Bestimmtheit, welche unmittelbar Allgemeinheit ist, bringt. Der Gegenstand in der Anschauung oder auch in der Vorstellung ist noch ein *Äußerliches, Fremdes*. Durch das Begreifen wird das *Anundfürsichsein*, das er im Anschauen und Vorstellen hat, in ein *Gesetztsein* verwandelt; Ich durchdringt ihn *denkend*“ (GW XII, 18).

Ich möchte Sie an dieser Stelle nun aber nicht noch mit einer eingehenden Hegel-Exegese behelligen, sondern nochmals auf den für uns entscheidenden Punkt zu sprechen kommen: den Punkt der Unhintergebarkeit der Reflexivität, die auch und gerade dann festgehalten werden muß, wenn z.B. der Anschein entsteht, als ob der Mensch – nach Hegel: das existierende Begreifen – durch seine eigenen Artefakte, durch perfektioniertes und automatisiertes „Wissen“ überholt werden könnte. Der allererste und wichtigste Gedanke, der hier festgehalten werden muß, lautet: es handelt sich hier regelmäßig um eine *Äquivokation*, eine Verwechslung im Wissensbegriff, auf die aufmerksam zu machen eine der wichtigen Aufgaben einer Philosophie ist, die ihre Aufgabe immer noch in der Aufklärung unseres Denkens über sich selbst sieht. Verwechselt wird hier in aller Regel schon *Wissen* mit *Information*, wofür es im technischen Zeitalter freilich den naheliegenden Grund, daß „Information“ im Unterschied zu Wissen quantifiziert, digitalisiert und automatisch verwaltet werden kann, was für „Wissen“ im eigentlich Sinne ganz und gar nicht gilt: ist Wissen doch immer *qualitativ*, d.h. inhaltsbestimmt und nach nicht-quantifizierbaren kategorialen Ebenen unterschieden, ist Wissen darüber hinaus auch immer *reflexiv* und zudem ein Ausdruck von Selbstbestimmung im Welt- und Selbstverhältnis, d.h. das Gegenteil von jeder Art „Automatisierbarkeit“. Ich verweise an dieser Stelle gerne auf einen der wichtigsten, wenn auch nicht unbedingt bekanntesten Hegel-Interpreten des 20. Jahrhundert, auf Bruno Liebrucks, der seine philosophische Autobiographie unter den Titel „Das nichtautomatisierte Denken“⁶ gestellt hat und damit zugleich etwas sehr Grundsätzliches über die Philosophie und ihre Aufgabe gesagt hat. Wichtig ist in der Konfrontation von reflexivem Wissen und den Installationen technisch vermittelter Informationsverwaltung dann aber noch etwas anderes: **Hegel hat daran erinnert, daß wir mit der Logik in einen Raum der Erschlossenheit, der Offenbarkeit der Gegenstände und zugleich unserer Beziehung auf die Gegenstände eintreten, der uns in gleicher Weise in der Natur oder auch den historisch entstandenen Gebilden und Institutionen so zumindest nicht unmittelbar begegnet.** Als reflexives, logisch in sich selbst gegründetes Wissen bewegt sich menschliches Begreifen eben in dieser Sphäre der *Erschlossenheit*, in diesem „logischen Licht“, das Dinge als Dinge nicht aufweisen und das auch nicht verdinglicht werden kann. Keine Maschine erzeugt „Erschlossenheit“, und auch kein künftiger „perfektionierter“ Mensch kann auf dem Wege seiner technischen Verbesserung „Erschlossenheit“, Klarheit, das Licht des Logischen anders in die Welt tragen als auf dem Wege jenes reflexiven Wissens, das nach Kant, Fichte und Hegel immer schon allem Gegenstandswissen zugrunde liegt. Das Quale „Erschlossenheit“ ist kein Gegenstand quantifizierender Verwaltung – genauso wie übrigens *Selbsterkenntnis*, die immerhin unmittelbar mit der Form des reflexiven

⁶ Bruno Liebrucks, „Das nichtautomatisierte Denken“, in: *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Bd. II, hrsg. v. L. J. Pongratz, Verlag Felix Meiner, Hamburg 1975, S. 170-223.

Wissens verbunden ist, nicht verwaltet, digitalisiert oder sonst von wirklichen Menschen abgelöst werden kann. Wenn die Philosophie im Anschluß an Kant, Fichte, Hegel, aber auch an andere an der „Reflexivität als Prinzip“ festhält, ist sie, wie wir abschließend sagen können, gerade darin die Wissenschaft vom *wirklichen Menschen*. Wie alle *Wirklichkeit* ist dieser wirkliche Mensch nicht abschaffbar, was von seinen Artefakten so nicht gilt. Insofern werden wir es noch lange mit ihm zu tun haben – was, wie ich denke, eine gute Nachricht ist.

Literaturhinweise:

Baumgartner, Hans Michael: Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘, 6. Aufl. Freiburg / München 2006.

Baumanns, Peter: Kants Philosophie der Erkenntnis, Würzburg 1997.

Cassirer, Ernst: Kants Leben und Lehre, Berlin 1918, ND Darmstadt 1975.

Höffe, Otfried: Immanuel Kant, 5. Aufl. München 2000.

Hoffmann, Thomas Sören: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik, 3. Aufl. Wiesbaden 2015 (4. Aufl. in Vorbereitung für 2020).

Kroner, Richard: Von Kant bis Hegel, 2 Bde., 3. Aufl. Tübingen 1977.

Pöggeler, Otto (Hrsg.): Hegel. Einführung in seine Philosophie, Freiburg / München 1977.

Rosenkranz, Karl: G.W.F. Hegels Leben, Berlin 1844 (ND Darmstadt 1998)

Vetö, Miklos: Von Kant zu Schelling, Berlin 2011.