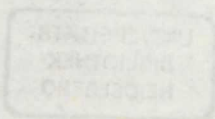


Originalveröffentlichung in: Cramer, Konrad u.a. (Hrsg.): Theorie der Subjektivität,
Frankfurt am Main, 1987, S. 444-479

Theorie der Subjektivität

Herausgegeben von
Konrad Cramer
Hans Friedrich Fulda
Rolf-Peter Horstmann
Ulrich Pothast



Suhrkamp

(1987)

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
HEIDELBERG

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Theorie der Subjektivität /

hrsg. von Konrad Cramer ... -

Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1987.

ISBN 3-518-57822-7

NE: Cramer, Konrad [Hrsg.]

Erste Auflage 1987

© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1987

Alle Rechte vorbehalten

Satz und Druck: H. Mühlberger, Augsburg

Printed in Germany

87 A 190A

Hans Friedrich Fulda
Spekulatives Denken und Selbstbewußtsein

Wie kann eine spekulative Theorie Aufschluß über Subjektivität und Selbstbewußtsein zu geben versprechen? Die Frage hat lange Zeit bestenfalls eine historiographische Rolle gespielt. Erst durch Arbeiten Dieter Henrichs ist ihr etwas von jener Bedeutsamkeit zurückgegeben worden, die sie in den Entstehungsjahren des nachkantischen spekulativen Idealismus besaß.¹ Eine Chance auf zutreffende Beantwortung hat sie freilich nur, wenn man sich zunächst einmal über die ursprünglichen Motive einer spekulativen Theorie ins Bild setzt. Zu zeigen, daß bereits in dieses Bild ein innerer Zusammenhang von Selbstbewußtsein und spekulativem Denken gehört, haben die erwähnten Arbeiten Dieter Henrichs zum Ziel. Ich vermute, daß sie ihr Ziel nicht genau treffen, weil sie das spekulative Denken vorrangig auf Ontologie beziehen. Daher möchte ich mich zunächst der Frage zuwenden, wie sich spekulatives Denken zum Programm einer Ontologie verhält (I) und was man in einem hinlänglich präzisen Sinn unter einer spekulativen philosophischen Theorie zu verstehen hat (II). Erst dann ist zu überlegen, wie Subjektivität und Selbstbewußtsein im Rahmen einer solchen Theorie zu thematisieren sind (III). Abschließend wäre zu untersuchen, in welchem Umfang eine spekulative Bearbeitung dieser Themen spezifischen Forderungen gerecht wird, die sich aus dem transzendentalphilosophischen Entstehungskontext spekula-

1 Vgl. dazu insbesondere: *Selbstbewußtsein und spekulatives Denken*, in: Dieter Henrich: *Fluchtlinien. Philosophische Essays*. Frankfurt a. Main 1982. 125 ff. Ders.: *Die Formationsbedingungen der Dialektik*. In: *Revue Internationale de Philosophie* 139/140, 1982. 139 ff. *Kant und Hegel. Versuch zur Vereinigung ihrer Grundgedanken*. In: ders.: *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart 1982. 173 ff.

tiven Denkens ergeben. Hierzu werden im folgenden nur noch einige Bemerkungen gemacht (IV).

I

Es liegt nahe, den Begriff spekulativer Theorie dadurch zu erläutern, daß man ihn einerseits gegen den einer *theoria negativa* und andererseits gegen die Ontologie des natürlichen Weltverständnisses abgrenzt.² Während die *theoria negativa* nachzuweisen versucht, daß alles Vereinzelte in sich radikal unselbständig ist und einzig das Eine wirklich, entfaltet eine spekulative Theorie, wie es scheint, ein Bild von der Welt, in welchem die einzelnen Gegenstände natürlichen Weltverstehens als Implikate der All-Einheit hervortreten. Die Ontologie des natürlichen Weltverstehens hingegen wird durch spekulative Theorie – wie durch die *theoria negativa* auch – monistisch revidiert; denn anstelle einer Ordnung vereinzelt Einzelner scheint die spekulative Theorie eine Welteinheit zu konzipieren, die nicht aus der Ordnung der Einzelnen verstanden werden soll, sondern das All-Eine ist, als dessen interne Folgen und Funktionen die vielen Einzelnen und ihre Ordnung zu begreifen sind. Eine spekulative Theorie ist so verstanden in erster Linie ein Ontologie-Entwurf, der sich gegenüber der Ontologie natürlichen Weltverstehens, zu der er eine überzeugendere Alternative darstellen soll, dadurch auszeichnet, daß in ihm das Thema der Ontologie mit dem einer philosophischen Kosmologie verschmilzt. Spinozas »Ethik« liefert das große Beispiel dafür.

Eben darin liegen auch die Probleme, die dies Verständnis spekulativer Theorie mit sich bringt. Es soll erlauben, einen Typus nachkantischen Philosophierens zu charakterisieren, wie ihn Hegel am ausgeprägtesten repräsentiert. Ob es aber gelingen kann, uns auf so direktem Wege davon zu überzeu-

² Vgl.: *Die Formationsbedingungen der Dialektik*. a. a. O., 142 ff.

gen, daß eine spekulative Theorie als *Ontologie* dem natürlichen Weltverständnis überlegen ist? Ich fürchte, man braucht sich nur die Nähe zu vergegenwärtigen, in die sich Hegel, Schelling und Fichte zum paradoxen Denken gedrängt sahen, um diese Frage zu verneinen. Rätselhaft erscheint bei dem umrissenen Verständnis spekulativer Theorie ferner, was Hegel veranlassen mochte, das System Spinozas – inadäquaterweise³ – als Akosmismus zu deuten⁴; wie man sich andererseits auch fragen mag, was eine spekulative Ontologie, die mit Kosmologie verschmilzt, vor den desaströsen Konsequenzen der von Kant aufgewiesenen Antinomie der Vernunft in deren kosmologischem Gebrauch bewahren soll. Vor allem aber muß an der vorgeschlagenen Deutung irritieren, daß Hegel, dessen Philosophie doch den exemplarischen Fall der erwogenen Theorie darstellt, sich in auffallender Weise an ontologischen Fragen desinteressiert zeigt.

Keine der Fragen, die für eine Ontologie zentral sind, spielt im Aufbau der Hegelschen Systematik eine gewichtige Rolle: weder die Frage, was es gibt, noch die Frage, was »es gibt« bedeutet. Nur beiläufig wird der Ausdruck »es gibt« einmal als Ausdruck für Vorhandenes interpretiert.⁵ Erst recht nicht widmet sich Hegel der Frage, unter welchen Umständen wir von jemandem sagen sollten, er akzeptiere diese oder jene Ontologie; ebensowenig der Frage nach Kriterien, anhand deren zu entscheiden ist, was als existent betrachtet werden soll und was nicht. Vielmehr gebraucht Hegel in penetranter Unbefangenheit an den Subjektstellen seiner Sätze Ausdrücke für das, was er »Denkbestimmungen« nennt⁶, verbunden mit dem bestimmten Artikel – mithin ganz so, wie man Aus-

3 Vgl.: G. R. H. Parkinson: *Hegel, Pantheism and Spinoza*. In: *Journal of the History of Ideas* 38, 1977, 449-459.

4 *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. § 50 A. In: G. W. F. Hegel: *Sämtliche Werke*. Hg. v. H. Glockner. Stuttgart 1929. Bd. 8-10. – Im folgenden mit Paragraphenangabe zitiert als: *Enc.*

5 *Wissenschaft der Logik*. Hg. v. G. Lasson. Hamburg 1975. Bd. 2, 58.

6 *Enc.* § 24 Z.

drücke normalerweise gebraucht, wenn man von etwas spricht, bezüglich dessen eine Existenzvoraussetzung besteht. – Wenn man eine Antwort auf die erste und letzte unter den genannten ontologischen Fragen für gegeben oder für trivial hält, wird man einer Ontologie zweifellos auch die Frage zuordnen, was allem, das es gibt – also dem Seienden als solchem –, zukommt. Auch diese Frage findet sich bei Hegel, wenn überhaupt, nur am Rande aufgenommen. So z. B. in apokryphen Anmerkungen, die Allaussagen enthalten, wie die, daß alle Dinge an sich selbst widersprechend sind⁷; oder die Behauptung, daß sich in allen Gegenständen aller Gattungen, in allen Vorstellungen, Begriffen und Ideen die Antinomie finde.⁸ Charakteristischerweise aber wird in diesen Sätzen nicht über alles gesprochen, was in irgendeinem Sinne ist. Die Sätze sagen daher genaugenommen auch nicht, was dem Seienden als solchem zukommt; vielmehr, sie sagen dies nur unter der von Hegel nicht geteilten Voraussetzung, daß die Ontologie bereits dann über alles, was in irgendeinem Sinne ist, Aussagen macht, wenn sie über alle Dinge, bzw. über alle Gegenstände aller Gattungen redet.⁹

Hält man sich nicht an beiläufige Bemerkungen, die sich dem Inhalt nach in ein Ontologieprogramm einbeziehen lassen, sondern an das, was für Hegels Interesse zentral war, so mag man geltend machen, Hegels Unterstellung, Philosophie sei das »Erkennen dessen, was in Wahrheit ist«¹⁰, bringe das spekulative Denken immerhin in große Nähe zur Frage nach dem ὄντως ὄν.¹¹ Allein, nicht nur steht die Frage nach dem seien-

7 *Wissenschaft der Logik*. a. a. O., Bd. 2, 58.

8 *Enc.* § 48 A.

9 Vgl. dazu auch Hegels Behauptung, daß die Logik des Seins und Wesens in einem Ersetzungsverhältnis zur ehemaligen Ontologie stehe (*Wissenschaft der Logik*. a. a. O., Bd. 1, 46).

10 *Phänomenologie des Geistes*. Hg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1952. 63.

11 Ähnlich, aber in bezug auf die Frage, was ein Ausgezeichnetes wie z. B. die lebendige Substanz ist: Diese sei das Sein, welches »in Wahrheit« Subjekt ist (*Phänomenologie des Geistes*. a. a. O., 20).

derweise Seienden selbst schon in unklarem Verhältnis zum Programm einer Ontologie – man muß auch beachten, wie Hegel sie verwandelt. Für ihn liegt der Ton nicht mehr auf »sein« und einem adverbialisierten Partizip dieses schlichten Hilfsverbs, sondern auf einer adverbialisierten Modifikation von »wahr sein«. Ganz entsprechend interpretiert seine »Logik« nicht dasjenige, was in Wahrheit ist, als einen ausgezeichneten Modus von Sein, – im Gegenteil: ihr Gedankengang schränkt die Berechtigung, von etwas zu sagen, es sei, (wieder einmal beiläufig) darauf ein, daß es Idee ist¹², das heißt: das Wahre.¹³ Ähnlich heißt es im Hinblick auf die Frage, was einem ausgezeichneten Denkbaren – man scheut sich zu sagen »Seienden« – generell zukommt: daß alles Wirkliche nur insofern ist, als es die Idee in sich hat und sie ausdrückt.¹⁴

An Wendungen wie dieser kann man zusammen mit den vorher erwähnten wohl am besten sehen, worauf Hegels Einschätzung des Programms einer Ontologie im Verhältnis zu einer spekulativen Theorie hinausläuft: Bezüglich des *Programms* ist Ontologie ein Unternehmen, das man nicht sinnvoll betreiben kann, indem man den Sinn des »es gibt« mit einem allgemeinsten Sinn von Sein gleichsetzt und absieht von der Bedeutungsmanngfaltigkeit der Ausdrücke für Begriffe, die Modalitäten von Sein bezeichnen oder vielmehr Entfernungen vom Wahren – wie z. B. »da sein«, »existieren«, »wirklich-«, »objektiv-« und »wahrhaft-sein«. Nimmt man das Programm einer Ontologie in der Differenzierung auf, die es verlangt, so ist eine spekulative Theorie dafür gewiß nicht irrelevant. Aber die *Durchführung* dieses Programms ist im Verhältnis zu anderem eher Nebensache, wenn nicht gar

12 *Wissenschaft der Logik*. a. a. O., Bd. 2, 409.

13 Das macht es in meinen Augen auch problematisch, von Hegels Theorie des Begriffs zu sagen, sie sei Ontologie »in dem geläufigen Sinn, demzufolge Ontologie gerade die Theorie dessen ist, was ›in Wahrheit‹ oder ›wirklich‹ ist« (R.-P. Horstmann: *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*. Königstein/Ts. 1984. 26).

14 *Wissenschaft der Logik*. a. a. O., Bd. 2, 409.

etwas, das sich nach Erledigung der Hauptaufgabe so gut wie von selbst macht. Spekulative Theorie als solche durch ein bestimmtes Verständnis von Ontologie zu charakterisieren oder gar bloß durch bestimmte Eigenschaften, die eine Ontologie in bezug auf welches logische Subjekt auch immer zuspricht, ist darum sicher verfehlt. Entsprechendes ließe sich übrigens von einem Verständnis spekulativer Theorie als einer Kosmologie oder einem »Bild von der Welt« behaupten.

II

Wäre es um ein passendes Wort zu tun, so könnte man sagen: eine spekulative Theorie hat »Aletheiologie« zu sein; nur wäre damit dem Verständnis nicht weitergeholfen. Um ihm weiterzuhelfen, muß man zwei Überlegungen zusammenführen, die Henrichs Auskunft über die Motive spekulativen Denkens ergänzen. Von den Merkmalen, hinsichtlich deren das spekulative Denken mit der Struktur seiner Inhalte einen Gegenentwurf zu fundamentalen Strukturen des natürlichen, wesentlich dualistischen Weltbezugs darstellt, ist zu zeigen, wie sie aus einer geradlinigen Fortsetzung des Kantischen Vernunftaufklärungs-Programms hervorgehen; zugleich aber ist aufzuweisen, wie das Verständnis von Spekulation und Spekulativem, das für dieses Denken charakteristisch ist, selber zur Fortsetzung des Kantischen Programms gehört. Das kann hier nur in Umrissen geschehen und geschieht daher am besten im Wege einer Verständigung über die Bedeutung, die bei Hegel den Ausdrücken »Spekulation« und »spekulativ« zugewachsen ist.

Die ältere, noch bei Kant nachzuweisende Bedeutung des Ausdrucks »Spekulation« gleicht sich derjenigen von »Kontemplation« (als Übersetzung von θεωρία) an. Sie meint ein inaktives, dem praktischen Leben enthobenes, anschauendes Aufnehmen, das allerdings im Unterschied zur sensitiven

Erkenntnis nichts mit den Sinnen erfaßt; dessen Gegenstände man vielmehr erst gewahrt, wenn man sich über den flachen Boden der Erfahrung erhebt, sich auf eine Anhöhe (*specula*) begibt, und umsichtig ausspäht (*speculatur*), ob in der Ferne, jenseits dessen, was man »betasten oder durch Stecken prüfend«¹⁵ erfassen kann, andere Gegenstände zu erblicken sind, die sich nur mit dem Intellekt (*νοῦς*) aufnehmen lassen, *intelligibilia* also. Eine positive Bewertung von Spekulation ist natürlich an die Voraussetzung geknüpft, daß man diese höhere Warte überhaupt einnehmen kann und daß man von ihr aus andere Gegenstände erblickt als von anderen Standpunkten aus. Werden diese Voraussetzungen verneint, so kennzeichnen »Spekulation«, »Spekulieren« und »spekulativ« naheliegenderweise ein bloß subjektives Denken, wenn nicht gar ein Erfinden von Scheingegenständen und Betätigen einer durch Willkür desorganisierten Einbildungskraft. Natürlich hängt der Sinn solcher Geringschätzung daran, daß andere die negierte Voraussetzung machen oder gemacht haben.

Der Begriff von Spekulation, der für eine Theorie Hegelschen Typs konstitutiv ist, wandelt die ältere Bedeutung des Ausdrucks »Spekulation« und deren Modifikationen in mindestens drei Weisen ab, von denen die dritte die wichtigste ist, weil sie spekulatives Denken im hier interessierenden Sinn allererst unverwechselbar macht:

(1.) Spekulation beinhaltet nun nicht mehr die erwähnte Voraussetzung, daß man sich ohne weiteres in eine privilegierte Position begeben kann und mit ihr auch bereits zur Spekulation in der Lage ist. Vielmehr gehört zum spekulativen Denken, daß man es eigens rechtfertigen muß, wenn man behauptet, wir könnten uns ins »reine Denken« erheben, d. h. denkend Zugang haben zu unserer vernünftigen Natur, welche letztlich die Natur der Vernunft selbst ist. Auch ist mit der Erhebung in dieses reine Denken noch keine hinreichende Bedingung für Spekulation erfüllt, bzw. dafür, daß dieses

15 Kant: *Opus postumum*, Akademie-Ausgabe XXI, 31.

Denken das Spekulative denkt. Spekulation und Denken des Spekulativen sind nicht bereits dasjenige, was man betreibt, wenn man zum reinen Denken gelangt ist. Man ist, dahin gelangt, nicht mehr im erfahrungsgebundenen Leben und Erkennen befangen; aber die begrifflichen Gehalte, die man denkt, werden zunächst noch auf eine dem Verstand, dem wir uns in solchem Leben und Erkennen anvertrauen, entsprechende Weise gedacht; und ob dabei die Bedingungen des Sich-Erhebens zum reinen Denken erfüllt sind, ist nachträglich in der Spekulation selbst zu prüfen; wie auch in der Spekulation und durch sie die Verstandesweise, den Inhalt zu denken, allererst abzuarbeiten ist. Man erhebt sich – wodurch auch immer – zunächst einmal *zum* reinen Denken; und man erhebt sich *im* reinen Denken *durch* Spekulation und mittels Reflexion zum Spekulativen, d. h. dem Denken dessen, was nur im spekulativen Denken zu begreifen ist. Spekulation ist daher kein bloß passives, anschauendes Aufnehmen von Gedankengehalten, sondern eine diskursive und selbstkontrollierte denkende Tätigkeit – allerdings eine, die mit ihrer Bearbeitung immer wieder auch zu einem Ende kommt, an dem sich dann so etwas wie ein Anschauen und Geschehenlassen einstellt.

(2.) Weder das Material, an welchem sich das spekulative Denken betätigt, noch die Gegenstände (bzw. letztlich der eine Gegenstand) dieser Betätigung bestehen in Sachen, die unabhängig von aller Erfahrung zu erkennen sind. Vielmehr ist das Material spekulativen Denkens dasjenige, was sich an Erfahrenem und in dem vom erfahrungsgebundenen Denken bereits Verarbeiteten findet; und der Gegenstand, auf den sich spekulatives Denken bezieht, ist keiner, der erfahrungs- oder gar denkunabhängig neben oder hinter Erfahrungsgegenständen läge, sondern einer, der sich dadurch allererst ergibt bzw. zum Vorschein kommt, daß das Denken Übersicht und systematischen Zusammenhang ins begriffliche Material der Erfahrungserkenntnis bringt. Er ist – kantisch gesprochen – nicht Gegenstand schlechthin, sondern Gegenstand nur als Gegen-

stand in der Idee.¹⁶ Ob ein solcher Gegenstand zustande oder zum Vorschein kommt und wie er in diesem Fall beschaffen ist, das ist ebenfalls durch spekulatives Denken zu prüfen. Es wird nicht unbesehen vorausgesetzt, daß es diesen Gegenstand gibt. Damit entfällt auch die andere der erwähnten Voraussetzungen einer berechtigten Geringschätzung dessen, was »bloß spekulativ« ist.

(3.) Sofern in den Begriff spekulativen Denkens eine Auffassung von der Struktur des Spekulativen eingeht, ist dafür nicht das in »specula« und »speculari« steckende Potential an Metaphorik leitend, sondern ein Bedeutungsgehalt, der sich aus dem lateinischen Ausdruck für Spiegel (*speculum*) gewinnen läßt und der einerseits die von Henrich herausgearbeitete Gegenentwurfs-Struktur spekulativen Denkens¹⁷ verständlich macht, andererseits aber auch die Konzeption eines solchen Denkens in Verbindung bringt mit Kantischen Andeutungen zu einem berechtigten, in neuer Bedeutung »spekulativen« Vernunftgebrauch. »Spekulation« nämlich ist bei Hegel wesentlich ein Ausdruck für das Analogon zu jener Tätigkeit, die man mit einem Spiegel ausübt: dasjenige sichtbar zu machen, was sonst nicht sichtbar ist. Wenn man sich fragt, was in diesem Analogon dem Sichtbar-Machen entspricht, so gerät man auf die von Henrich als Hegels »Begriffsform«¹⁸ bezeichneten Strukturen. Man muß dazu nur erwägen, was die der »Reflexion« ihrer wörtlichen Bedeutung nach nun fast gleichzusetzende Spekulation mit Reflexion gemein hat und wie sie sich zu ihr verhält. Beide haben, im wörtlichen Sinn genommen, mit Strahlenbrechung zu tun, und beide finden in übertragener Bedeutung da statt, wo jemand sich ein nachdenkliches Verhältnis zu dem gibt, worüber er reflektiert bzw. spekuliert. Näher hat »Reflexion« die logische Bedeutung,

16 *Kritik der reinen Vernunft* B 698. – Im folgenden zitiert als: *KrV*.

17 Vgl.: *Die Formationsbedingungen* . . . a. a. O., 152 ff. *Selbstbewußtsein und spekulatives Denken*. a. a. O., 174 ff.

18 Z. B.: *Die Formationsbedingungen* . . . 149 ff.

Bestimmungen, *in* denen etwas gedacht wird¹⁹, daraufhin zu untersuchen, in welchem Verhältnis sie sich zueinander befinden.²⁰ Speziell philosophisch ist die Reflexion²¹, wenn sie den Inhalt von Bestimmungen im Hinblick auf seine Bedeutung innerhalb eines Systems von apriorischer Erkenntnis untersucht. Da ein System Einteilung verlangt, Einteilung aber Opposition, leistet die Reflexion dies insbesondere dann, wenn sie das Gegensätzliche an unterschiedenen Bestimmungen heraushebt. Nun ist Spekulation im Gang des sich zum Spekulativen erhebenden Denkens auf Reflexion angewiesen. Was im Geschäft der Reflexion aber nicht zustande kommt, ist ein Bild oder Begriff der Einheit, welche die durch Reflexion untersuchten oder zu untersuchenden Bestimmungen in einem umfassenden, systematischen Ganzen von Bestimmungen bilden. Zumindest müßte man, um in der Reflexion zur Einheit zu gelangen, voraussetzen können, daß die zu untersuchenden Bestimmungen bereits so, wie sie vorliegen – also als Bestimmungen *an* etwas –, eine geschlossene systematische Einheit bilden. Angesichts des Zustandes aber, in welchem das vom Denken zu bearbeitende Material aufgenommen wird, ist uns diese Voraussetzung gerade verwehrt. Denn in diesem Zustand erscheinen die der Reflexion unterliegenden Bestimmungen und die Einheit als zwei Aspekte des Universums, die nicht denselben Ursprung haben. Ihr gemeinsamer Ursprung in der Vernunft ist ihnen durch Reflexion nicht nachzuweisen. Für die Spekulation hingegen als das Analogon zum Sichtbarmachen dessen, was sonst, also auch für die

19 Da sie sich zum Denken wesentlich medial verhalten, müssen sie keineswegs bloß Prädikate in Urteilen sein, die das Denken fällt. Sie stellen das Material des Denkens vor, von dem oben die Rede war, wobei im Hinblick auf spekulatives Denken übrigens auch dahingestellt sein kann, ob jene Bestimmungen kantisch gesprochen empirischen oder reinen Ursprungs sind.

20 Relevante Verhältnisse sind von Kant her gesehen z. B. Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Inneres und Äußeres, Materie und Form.

21 Vgl. dazu Kants Begriff transzendentalen Erwägens, *KrV* B 602.

Reflexion, nicht sichtbar ist, muß man gerade als charakteristisch betrachten, daß in ihr ein Begriff der umfassenden, systematischen Einheit jener Bestimmungen zustande kommt, an denen bereits die Reflexion sich betätigt. Da die Spekulation aber auf Reflexion angewiesen ist, kann die Einheit, die sie aufdeckt, der Reflexion nur im Gegenzug gegen deren Voraussetzungen abgerungen werden. Für die Reflexion sind die Bestimmungen Begriffe *von* Verschiedenem und verschiedenen Ursprungs. Für die Spekulation aber kommt es darauf an, sie ungeachtet dessen als Begriffe zu begreifen, die Bestimmungen des Einen sind und ihren Ursprung *letztlich* in der Vernunft haben. Die Einheit dieses Einen aber wird – ganz unabhängig von Fragen einer Ontologie – nur denkbar, wenn man sie nicht mehr mit Sinn auf Verhältnisse von Bestimmungen an verschiedenen Subjekten reduzieren kann. Die Spekulation muß daher die Verhältnisbestimmungen, mit denen die Reflexion arbeitet, so denken, daß in ihnen eines und dasselbe in Differenz gegen sich selbst gesetzt oder in negativer Selbstbezüglichkeit gedacht wird; und sie muß die Einheit aller Bestimmungen am Ende so denken, daß man sie überhaupt nicht mehr mit Sinn in einem Gegensatzverhältnis zu irgendeiner anderen Bestimmung denken kann. Sie wird also – jedenfalls ihrem Anspruch nach – zur Theorie von All-Einheit. Um sich den Rückgang auf Kant nicht zu versperren, sollte man aber daran denken, daß dies letztere für die Kantische Theorie der Ideen in einer ihrer möglichen Varianten nicht weniger gilt.²²

Die Antwort auf die Frage, wie man es anstellt, im spekulativen Denken das umfassende Eine zu begreifen, muß zunächst lauten: Nicht indem man eine besondere Genialität seines philosophierenden Selbstbewußtseins ausbildet und betätigt, sondern eher durch das Gegenteil: die Entäußerung des philosophierenden Selbstbewußtseins an die Materie seines Denkens – so wie ja auch der Spiegel das Spiegeln von selbst macht

22 Vgl. *KrV* B 727.

und das Wichtige, sonst nicht zu Sehende spiegelt, wenn man ihn nur in die richtige Position bringt. Man muß dem Ich, als dem Subjekt philosophischen Denkens, an endlichen oder endlicherweise gedachten Bestimmungen, die das Material des Denkens ausmachen, Reflexion so widerfahren lassen, daß es unausweichlich wird, die Bestimmungen auf neue Weise zu deuten – so nämlich, daß selbst die antonymen unter ihnen vereinbar und zu Bestimmungen des Einen in seiner Einheit werden. Dies aber geschieht nicht dadurch, daß man die Bestimmungen als Bestimmungen *an* einem Gegenstand betrachtet, von dem man voraussetzt oder vermutet, er liege hinter den Erscheinungen; sondern indem man die Illusion durchschaut, der Gegenstand in der Idee liege vor wie in Raum und Zeit erscheinende Gegenstände; und indem man begreift, daß er in Wahrheit der Reflex einer Einheit ist, die weder diejenige des Bewußtseinsgegenstandes noch diejenige des Bewußtseinssubjekts, wohl aber eine in beiden zur Erscheinung kommende ist: die Einheit der sich im Spiegel der Bestimmungen spekulativen Denkens über sich selbst aufklärenden Vernunft und ihrer allumfassenden Systematik. Wie man die Reflexion, welche Lichtstrahlen an der Oberfläche »erscheinender« Dinge erfahren, im angemessenen Umgang mit einem Spiegel dahin bringt, ein einheitliches Bild zu erzeugen sowohl von demjenigen, was man normalerweise ohnehin sieht, als auch von dem, was man ohne Umgang mit dem Spiegel nicht sieht, so bringt eine philosophische Spekulation das Ich (als Analogon zum Licht, welches sich selbst und alles übrige manifestiert²³) dazu, die Bestimmungen seiner und seiner Bewußtseinsgegenstände, sowie den Ursprung all dieser Bestimmungen (als das Analogon zur Lichtquelle) in einem einheitlichen Gedanken des umfassenden Einen zu denken, und zwar auf die Weise, daß sich dadurch es selbst als das Subjekt aller Erkenntnis und mit ihm alles andere aufhellt. Dies Aufhellen ist dabei natürlich nicht als eine Gegenstands-

23 Vgl. *Enc.* § 413; Schelling: *Vom Ich*, in: *Werke*. Hg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart u. Augsburg 1856-61. Bd. 1, 155.

erkenntnis zu betrachten, sondern als ein Vorgriff auf vernünftige Anleitung zu dieser, soweit sie möglich ist. So gesehen befindet sich das Programm einer spekulativen Theorie durchaus in Übereinstimmung mit dem vernunfttheoretischen Ergebnis der »transzendentalen Dialektik«, das Kant im Anhang zu dieser formuliert. Beschreibt man das spekulative Denken im Hinblick auf den empirischen Vernunftgebrauch, so mag man mit Kant sagen, es habe im Ergebnis die regulative Funktion, »den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkt zusammenlaufen«. ²⁴ Es paßt auch durchaus ins Bild, das hier vom Denken einer spekulativen Theorie gegeben wird, wenn Kant fortfährt, hieraus entspringe zwar die Täuschung, »als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst, der außer dem Felde empirisch möglicher Erkenntnis läge«, ausgeschossen ²⁵ wären. Aber nicht nur das. Kant setzt den Umgang mit einem Spiegel auch einer Vernunftbetätigung analog, deren es zum empirischen, regulativen Vernunftgebrauch bedarf und der doch mit diesem Gebrauch nicht unterschiedslos identisch ist. Er vergleicht die erwähnte Täuschung mit einer Illusion, die entsteht, wenn Objekte hinter einer Spiegelfläche gesehen werden. Man kann vermeiden, von der Illusion betrogen zu werden. Doch die Illusion ist »unentbehrlich notwendig, wenn wir außer den Gegenständen, die uns vor Augen liegen, auch diejenigen zugleich sehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen«. Diese Gegenstände sehen zu wollen, kann keine Sache bloßen Beliebens sein, wenn nicht die Vernunft in ihrem empirischen Gebrauch etwas Beliebiges werden soll. Zu *denken*, was man denkt, wenn man diese Gegenstände »sehen will«, kann auch nicht einfach mit dem empirischen Vernunftgebrauch zusammenfallen. Dann aber liegt auf der Hand, welcher Fortsetzung das Kantische Programm hier bedarf: Der theoretische Zweck

²⁴ KrV B 672.

²⁵ Der Kantische Text enthält »ausgeschlossen«. Ich folge der Konjektur Schopenhauers.

der Vernunft liegt nicht nur darin, daß man vermittels des Verstandes und seiner Bestimmungen durch Ideen im empirischen Gebrauch der Vernunft größtmögliche Einheit unter Gegenstandserkenntnissen zustande bringt und dazu auch Erkenntnisse präsumiert, deren Gegenstände nicht vorliegen, sondern sich – vorläufig jedenfalls – hinter unserem Rücken verbergen.²⁶ Er betrifft auch den reinen Gebrauch, dessen die Vernunft zu ihrer Aufklärung über sich selbst bedarf; und spekulatives Denken ist nichts anderes als ein Versuch der disziplinierten Verwirklichung dieses Zwecks. Bleiben die transzendentalen Ideen so unbestimmt und im begrifflichen Gehalt so abhängig von den Inhalten der dogmatischen Metaphysik, wie sie es bei Kant – nicht zuletzt im Hinblick auf die rationale Seelenlehre – geblieben sind, so ist für die regulative Funktion der Vernunft nicht viel Gutes zu erhoffen. Andererseits braucht es nun nicht mehr viel Phantasie, sich klarzumachen, daß der Versuch, diesen Mangel an Selbstaufklärung der Vernunft zu beheben, die Gestalt eines Systems von Definitionen des Absoluten annehmen muß – desjenigen Absoluten nämlich, welches die Vernunft sich selber ist; und daß eine spekulative Theorie nur im Kontext der Entfaltung eines solchen Systems dahin führen kann, daß das Ich sich für empirische Erkenntnis und Lebensvollzüge aufhellt.

III

Wenn Hegels Auffassung von spekulativem Denken oben richtig umrissen worden ist und wenn sich ein Denken dieser

26 Den Hinweis, daß das Zitierte vermutlich die Quelle ist, aus der Hegel sein neues Verständnis von Spekulation geschöpft hat, verdanke ich der Bielefelder Dissertation (1985) von B. Falkenburg: *Die Form der Materie. Zur Metaphysik der Natur bei Kant und Hegel*. Erster Teil. Fußnote 8 (erscheint im Verlag Anton Hain, Königstein/Ts., als Band 238 der »Monographien zur philosophischen Forschung«).

Art schon innerhalb der Kantischen Vernunfttheorie um des empirischen Vernunftgebrauchs willen, aber nicht bereits als ein solcher nahelegt, so muß man wohl sagen, daß die Motivation zu spekulativem Denken nicht in erster Linie von unerträglichen Dunkelheiten des natürlichen Welt- und Selbstverständnisses ausgeht. Man kann einräumen, daß spekulatives Denken nicht auf die Suche nach einer Theorie festgelegt ist, in der die *Welt* als fugenlose Einheit begreiflich wird. Man darf sich sogar begnügen mit einer Entfaltung des begrifflichen Gehalts von Ideen, denen berechtigtermaßen erkenntnisregulative Funktion zuzuschreiben ist. Bereits dieses Programm verlangt so etwas wie ein spekulatives Denken. Es bleibt auch dann sinnvoll, wenn sich unser natürliches Weltverständnis nicht in Richtung auf eine mundane All-Einheit übersteigen läßt; ja sogar dann, wenn sich ein derartiges Vorhaben als nicht einmal vernünftig erweist. Beschränkt man sich – fürs erste zumindest – auf das bescheidenere Programm, so ist der konstitutive Zusammenhang von Selbstbewußtsein und spekulativem Denken anders zu thematisieren, als Henrich es unternommen hat. Nicht was mich im Dunkel meines gelebten und bedachten Selbstbewußtseins zu spekulativem Denken treibt, ist nun die vorrangige Frage, sondern eher umgekehrt: als was eine spekulative Theorie die endliche Subjektivität und unser Selbstbewußtsein für empirische Erkenntnis und Lebensvollzüge aufhellt, wenn auch nicht gegenständlich zu erkennen gibt. Was läßt sich im Blick auf Kant und Hegel hierzu sagen, ohne daß man einen genauen Grundriß der Gedankenlabyrinthe anlegt, den sie um den Ursprungsort dieser Frage herum errichtet haben? Gibt es Gründe, die Hegel für sein Abweichen vom Gehalt, sowie vom Verständnis der transzendentalen Ideen geltend machen kann; und können diese Gründe wenigstens insofern eine gewisse Plausibilität für sich beanspruchen, als sie nicht der Kantischen Metaphysikkritik ausgesetzt sind und das Vernunftaufklärungs-Programm der Kantischen Ideenlehre fortzusetzen versprechen?

Es ist zweckmäßig, die Beantwortung dieser Fragen mit Hinweis auf eine Unterscheidung zu beginnen, die für Kant wie für Hegel fundamentale Bedeutung hat. Durch sie hebt sich beider Theorie der Vernunftideen von einer spinozistischen Position ab, die den Gegenstand der höchsten Idee und die Natur gleichsetzt; zugleich gliedert sich durch sie die weitere Antwort in einer sowohl für Kant als auch für Hegel zutreffenden Weise und kommen dabei nicht nur Differenzen, sondern auch Gemeinsamkeiten der Kantischen und Hegelschen Ideenlehre zum Vorschein. Beide nämlich, Kant und Hegel, unterscheiden die Vernunftidee als solche, wie sie Thema einer – transzendentalen bzw. spekulativen – philosophischen Logik ist, von der Rolle, die diese Idee in anderen Bereichen der Philosophie oder in der außerphilosophischen Erkenntnis und Lebenspraxis spielt. Für beide gibt es einen Sinn, von einer »bloß logischen« Idee zu sprechen im Unterschied zu einem »anderen«, worin sich die Idee konkretisiert; und die Unterscheidungen, die beide treffen, lassen sich vergleichen, ohne daß man zuvor auf die bei Kant und Hegel verschiedenen inhaltlichen Bestimmungen der Glieder dieser Unterscheidungen eingeht. Bei beiden ist die Unterscheidung nicht nur für die Vernunftidee überhaupt wichtig, sondern ebenso für die in einer philosophischen Logik zu spezifizierende psychologische (Kant) bzw. subjektive (Hegel) Idee; und wie die psychologische bzw. subjektive Idee ihre Rolle für dasjenige spielt, worin sie sich konkretisiert, ist sowohl für Kant als auch für Hegel nicht unabhängig von der Funktion, die mindestens eine weitere Idee – die höchste nämlich – in anderem inhaltlichem Vernunftgebrauch als dem innerhalb einer philosophischen Logik zu betätigenden besitzt. Es ist nicht erst eine Forderung an eine spekulative Theorie Hegelschen Typs, daß dieser andere Vernunftgebrauch nicht auf die Orientierung unserer Erfahrungserkenntnis beschränkt wird, sondern vorab und zum Zweck dieser Erkenntnis den begrifflichen Gehalt der Vernunftideen innerphilosophisch konkretisiert. Auch das darf man mit Kant noch sagen, wenn anders die

Philosophie in allen ihren Teilen ein aus reiner Vernunft zu entwerfendes, architektonisch gegliedertes Ganzes sein soll.²⁷ Schließlich ist auch das »Andere« zum rein logischen Gehalt der Vernunftideen – das andere Glied der fundamentalen Unterscheidung also, von der hier die Rede ist – bei beiden auf ähnliche Weise gefaßt: nicht nur für Kant nämlich, sondern auch für Hegel ist es so etwas wie »die Idee des Maximum der Abteilung und Vereinigung der Verstandeserkenntnisse in einem Prinzip«²⁸ – mithin selbst Vernunftidee und daher Produkt einer Selbstunterscheidung der Vernunft, aber als Analogon zu einem Schema in der Anschauung gedacht. Was Kant Schema der Idee nennt, ist daher ein Medium oder Element, in dem die Vernunft und das System ihrer besonderen Ideen sich zunächst auf äußerliche Weise darstellen, so daß die Vernunftidee, sowie die Bestimmungen des Systems, das sie bilden, dann auch »zusammenwachsen« und dadurch konkret werden können. Daß dieser Prozeß, wenn er rein in Gedanken von Begriff zu Begriff führen soll, nicht nur für Hegel, sondern auch für Kant von der höchsten Idee und ihrem Schema ausgehen und diese Idee zum obersten »Richtmaß« haben muß, erlauben Kantische Bemerkungen wenigstens noch zu vermuten.²⁹

Hierin erschöpfen sich die Gemeinsamkeiten, die im Grundsätzlichen zwischen der Kantischen und Hegelschen Lehre von der Vernunftidee bestehen. Aber auch die Differenzen lassen erkennen, daß Hegel nicht ohne Not von Kant abweichen will und sich auch in der Abweichung weithin von Kantischen Gedanken inspirieren läßt. In Verbindung damit, daß Hegel die Philosophie insgesamt als Theorie der Vernunftidee zu konzipieren versucht, macht vor allem dieser Tatbestand es angemessen, eine spekulative Theorie Hegelschen Typs als

27 *KrV* B 860 ff.; vgl. dazu die Ausführungen, die Kant in seinen Entwürfen zur Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik macht, z. B. Akademie-Ausgabe Bd. xx, 300 ff.

28 *KrV* B 693.

29 *KrV* B 595, 597; 701 ff.; 714 f.

Alternative zur Kantischen Version der Theorie transzendentaler Ideen und ihres berechtigten Gebrauchs zu betrachten und ernst zu nehmen. Der Tatbestand gilt nicht nur im Hinblick auf die Hegelsche Konzeption von Ursprung und Inhalt der Idee als solcher. In dieser Hinsicht mag auf Anhiieb einleuchten, daß man sich nicht am illusorischen Gedanken einer Bestimmung von Erkenntnisgegenständen durch Vernunftbegriffe orientieren kann, wenn es um Systematisierung des Gehalts der Vernunft im Hinblick auf deren berechtigten Gebrauch geht; und daß die Vernunft wohl auch nicht bloß primär als »Gemütsvermögen« und Verfassung von Vorstellungen eines solchen Vermögens zu denken ist, wenn reine Vernunft sich in ihrem ursprünglichen Gehalt explizieren soll. Wie man jedoch von diesen negativen Feststellungen und in Orientierung an Kants systematischer Fundamentalbestimmung der Vernunft³⁰, sowie in Orientierung am begrifflichen Gehalt der Kantischen Idee eines anschauenden Verstandes – ohne sich einen solchen Verstand zuzusprechen – zu Hegels Auffassung gelangt, Idee als solche sei spekulativer Begriff, der in seiner Objektivität zur Übereinstimmung mit sich gekommen ist, das ist eine lange Geschichte, die hier auf sich beruhen bleiben muß. Der erwähnte Tatbestand gilt aber auch für den Ursprung und Gehalt von Kants psychologischer Idee. In dieser Hinsicht ist er hier zu betrachten.

Kants Auskunft über den Ursprung und Inhalt der psychologischen Idee dient dazu, eine vernunftbestimmte Systematik in den Grundbegriffen und Grundsätzen der vorkritischen rationalen Psychologie aufzudecken. Sie trägt des weiteren dazu bei, den Schein der Schlüssigkeit zu erklären, den die Trugschlüsse der rationalen Psychologie an sich haben. Man kann ihr dieses Verdienst lassen und muß doch fragen, ob die psychologische Idee auch gewisse Erwartungen erfüllt, die an sie im Hinblick auf die Systematisierung von Erfahrung und – zuvor – von Einteilungen der kritischen Philosophie selbst zu

30 *KrV* B 365 f.; vgl. *Reflexion* 705.

richten sind. Im Hinblick auf die theoretische Philosophie gehören zu solchen Erwartungen mindestens die folgenden drei: (1) Sofern es das positive Geschäft einer transzendentalen Logik ist, über Erkennen aufzuklären, in welchem Vernunft ihren empirischen Gebrauch hat, müßte die psychologische Idee die Vernünftigkeit solchen Erkennes durchsichtig machen; (2) sofern diese Idee aber für sich genommen nur den innerlogischen, begrifflichen Gehalt einer Theorie der Subjektivität besitzt und doch zur Entfaltung einer Systematik der Grundbegriffe dieser Theorie beitragen soll, müßte sie dazu verhelfen, nicht nur die inneren Erscheinungen der Seele »voneinander«³¹, sondern im Hinblick auf sie zunächst einmal die Grundbestimmungen theoretisch erkennender Subjektivität abzuleiten und dafür die vernunftinternen Bedingungen der Bestimmtheit solcher begrifflichen Ableitung zu sichern; und (3) sofern zu den Begriffen dieser Systematik auch diejenigen eines Subjekts erkennender Tätigkeiten gehören, müßte sichergestellt werden, daß das Subjekt, wer immer es sei, durch diese Bestimmungen auch als genuines Subjekt von Erkenntnis ausgewiesen wird. Kants Lehre von der psychologischen Idee bleibt die Erfüllung dieser Erwartungen schuldig, während Hegel sie zu leisten versucht.

Was Kant und die zuerst genannte Erwartung betrifft, ist das dem Anfang zur »transzendentalen Dialektik« leicht zu entnehmen. Wohlweislich geben Kants Ausführungen dort nicht zu verstehen, daß es die psychologische Idee – wie Kant sie versteht – sei, unter welcher gedacht das Gegenstandserkennen in seinem ad infinitum gehenden Fortschritt als vernünftig zu betrachten ist; sie geben aber auch nicht den Begriff dieses Prozesses, sondern allenfalls dessen transzendente Voraussetzung als Idee und damit als ursprünglich vernünftig zu erkennen. Selbst wenn man berücksichtigt, daß die von Kant aufgewiesenen transzendentalen Prinzipien systematischer Einheit³² Ideen sind, und wenn man zusätzlich

³¹ KrV B 701.

³² KrV B 678 ff.

annimmt, daß sie als vernünftige zur Vernünftigkeit des unter ihrer Voraussetzung stehenden Erkenntnisprozesses beitragen, kann man nicht sagen, die psychologische Idee der Seele als einfacher Substanz mache die Vernünftigkeit dieses Prozesses schließlich durchsichtig. Insofern ist es zumindest eine diskutabile Alternative, wenn Hegel in seinem ebenfalls dreigliedrigen System logik-intern begriffener Ideen Kants psychologische Idee durch eine Idee des Erkennens ersetzt und als den Inhalt dieser Idee jenen zielgerichteten, ins Unendliche gehenden Prozeß denkt, den Kant als Produkt eines Zusammenwirkens von Vernunft, Verstand und sinnlicher Anschauung versteht. Es leuchtet auch ein, daß Hegel, indem er die *Idee* des Erkennens zu begreifen versucht, es nicht bei einer äußerlichen Kombination von Erkenntnisvermögen belassen kann, sondern einen ursprünglich einheitlichen, spekulativen Begriff dieses Prozesses zu bilden versuchen muß. Er erreicht diesen Begriff mit der These, das Erkennen als solches – das heißt in der theoretischen Tätigkeit der Idee – sei »die als *Verstand* tätige Vernunft«. ³³ Mit dieser These nämlich ist nicht nur die Vernunft selbst, sondern auch der Verstand in jenem Prozeß als eine vernünftige Tätigkeitsweise bestimmt, zugleich aber auch erklärt, warum das fürs theoretische Erkennen kennzeichnende »Assimilieren« eines Stoffs, an dem das Erkennen sich betätigt, verstandestheoretisch als Aufnehmen von vereinzelt Gegebenem in die ihm zugleich äußerlich bleibenden Begriffsbestimmungen erscheint, die »ebenso in der Verschiedenheit gegeneinander auftreten«; und warum dabei etwas »schlecht Unendliches«, Unerreichbares als das vernunfttheoretische Ziel solchen Erkennens fixiert wird. Hegel gelangt zu seiner These im Ausgang von einer Auffassung der Idee des Erkennens, gemäß welcher der spekulative Begriff als *existierender* verstanden und mit einem Verständnis von Existenz verbunden ist, das man nicht mit demjenigen der Kantischen Existenz-Kategorie verwechseln

33 *Enc.* § 226.

darf³⁴, das man aber auch von ihm unterscheiden kann, ohne es völliger Unbestimmtheit anheimfallen zu lassen; als Idee des Erkennens ist die Idee, welche zunächst Idee des Lebens war, aus dem Grunde, der eine Gattung für das innerhalb ihrer Lebendige ist, herausgetreten in eine Unmittelbarkeit, in der sie frei für sich existiert; – *frei* nämlich, insofern sie in einem Allgemeinheitselement existiert, das die Vernunft im weitesten Sinne ist und in welchem die Unterschiedenen nicht mehr durch Notwendigkeit verknüpft, sondern von sich aus verbunden sind; aber frei *für sich*, sofern die Idee des Erkennens in Lebendigem als je eines existiert, das Einzelheit ist und darum Begriff. Diese Ausgangsbestimmung der Idee des Erkennens – aber auch erst sie – erklärt, wie Hegel hoffen mochte, seinen spekulativen Begriff des Begriffs durch Erinnerung an Kants transzendente Apperzeption und deren Einheit zu erläutern. Die Hoffnung ergab sich aus der Überzeugung, daß es für ein spekulatives Begreifen darauf ankam, den ursprünglich-vernünftigen Gehalt der von Kant thematisierten transzendentalen Apperzeption herauszuarbeiten.³⁵ Nimmt man zusammen, was die Idee des Erkennens in ihrer Ausgangsbestimmung und in ihrer Entfaltung zu der erwähnten These beinhaltet, so mag man sagen, Hegels Absicht mit dieser Idee sei es, den von Kant als vernünftig betrachteten Prozeß endlichen Erkennens auf einen Begriff zu bringen, der sowohl die Vernünftigkeit solchen Erkennens als auch vorab den »höchsten Punkt«, in welchem der Prozeß bereits für den Verstand begründet ist, dem rein logischen Gehalt nach in sich faßt.

Als Apperzeption, also Selbstbewußtsein, ist jener höchste Punkt damit freilich noch nicht begriffen. Ihn so zu denken und nicht mehr so zu tun, als sei Subjekt des Erkenntnisprozesses die Idee des Erkennens selbst, soll für Hegel durch Errichtung eines Systems von Begriffen möglich werden, das die zweite der oben genannten Erwartungen zu erfüllen hat.

34 Vgl. *KrV* B 423ⁿ.

35 *Wissenschaft der Logik*. a. a. O., Bd. 2, 220 ff.

Zu dieser Erwartung berechtigt Kant eher noch eindringlicher als zur ersten. Denn wie man an Kantischen Vorlesungen sehen kann, sind die subjektivitätstheoretischen Vermögenbegriffe des transzendentalen Idealismus zu einem guten Teil der empirischen Psychologie entnommen; gerade im Hinblick auf diese aber sollte sich die psychologische Idee für einen regulativen, das Systematische der Erkenntnis verfügenden Gebrauch³⁶ empfehlen. Wenn das die Aufgabe der psychologischen Idee war, sollte es möglich sein, »nach der Idee eines einfachen Wesens«, das als »eine gleichsam selbständige, ursprüngliche und schöpferische Vernunft« gedacht wird, nicht nur die inneren Erscheinungen der Seele »voneinander«, sondern im Hinblick auf sie auch eine begriffliche Systematik des Mentalen abzuleiten.³⁷ Und wenn nicht das mindeste uns hindert, die einschlägigen Ideen im empirischen Gebrauch der Vernunft »auch als objektiv und hypostatisch anzunehmen«³⁸, so sollte es auch zum Behuf solcher »suppositio relativa«³⁹ zulässig sein, bei der Aufklärung des Zusammenhangs unter den Ideen und den in sie eingehenden Begriffen die immer wieder zu korrigierende Voraussetzung eines Referenten für diese Begriffe und Ideen zu machen – also gerade in jener Weise mit ihnen zu verfahren, die für das reine und spekulative Denken Hegels typisch ist. Aber auch diese Erwartung wird von Kant enttäuscht. Das hat sicher zum Teil mit Kants rudimentärer Darstellung der Weise zu tun, wie die drei transzendentalen Ideen zusammen in der Lage sind, die Vernunfteinheit⁴⁰ für eine Systematisierung der Verstandesleistungen hinlänglich bestimmt zu machen. Im Fall der psychologischen Idee gelangt Kant nicht einmal dazu, diese selbst deutlich von

36 KrV B 673.

37 Vgl.: KrV B 701.

38 Ebenda.

39 KrV B 704.

40 Die »in Ansehung der Bedingungen, unter denen, und des Grades, wieweit der Verstand seine Begriffe systematisch verbinden soll, an sich selbst *unbestimmt*« ist. KrV B 693.

jenem Gegenstand zu unterscheiden, der in ihr⁴¹ der Vernunft gegeben ist. Dieser Gegenstand soll ein Schema sein, welches »dazu dient, um andere Gegenstände vermittelt der Beziehung auf diese Idee, nach ihrer systematischen Einheit . . . vorzustellen«. ⁴² Er bleibt jedoch so vage umrissen, daß man kaum erkennen kann, wie er die ihm zuge dachte Funktion in einer Philosophie der Subjektivität oder in empirischer Forschung ausüben soll. Es ist darum auch nicht zu sehen, wie die drei heuristischen Vernunftprinzipien der Mannigfaltigkeit, der Verwandtschaft und der Einheit⁴³ vor einem kollidierenden Gebrauch bewahrt werden können. Das spekulative Konzept der Methode dialektischer Begriffsbewegung hingegen gibt mit dem Begriff der absoluten Idee und dem Theorem ihrer freien Entlassung zumindest für den innerphilosophischen Gebrauch einigen Aufschluß hierüber.

Zum Teil ist es zweifellos auch im Inhalt und in Kants Auffassung vom Ursprung der psychologischen Idee begründet, wenn diese Idee in der von Kant angegebenen Schematisierung sich nicht für den empirischen Vernunftgebrauch empfiehlt, für den sie doch eigens entworfen sein soll. Die psychologische Idee bezeichnet eine einfache Substanz, »die mit persönlicher Identität, beharrlich (wenigstens im Leben) existiert, indessen daß ihre Zustände, zu welcher (sc. welchen) die des Körpers nur als äußere Bedingungen gehören, kontinuierlich wechseln«. ⁴⁴ Man braucht nur an Phänomene genuin psychophysischer Einheit wie etwa solche der Verleiblichung – beispielsweise im Fall des Empfindens von *Zahnschmerzen* – zu denken, um an Kants Versicherung zu zweifeln, daß »aus einer solchen psychologischen Idee nichts anderes als Vorteil entspringen« kann. Man muß sogar argwöhnen, daß diese Idee – wenn auch nur in bezug auf das, was Substanz in der Erscheinung ist – viel zu sehr der Verstandesmetaphysik und

41 *KrV* B 697.

42 Ebenda; vgl.: *KrV* B 710.

43 Vgl.: *KrV* B 690, 694.

44 *KrV* B 700.

dem Cartesianischen Dualismus verhaftet bleibt, als daß man sich ihr für empirisch-psychologische Erkenntnis hoffnungsvoll anvertrauen könnte.

Problematischer noch als der begriffliche Gehalt und seine Schematisierung scheint mir im Hinblick auf den systematischen Zusammenhang der Bedingungen vernünftiger Verstandeserkenntnis die Art zu sein, wie Kant den *Ursprung* der psychologischen Idee versteht. Sofern Kant den Ursprung einer jeden transzendentalen Idee nur je für sich und nur im Hinblick auf die illusionäre Meinung ihres möglichen Gebrauchs zur Bestimmung von Gegenständen einer Erkenntnis aufdeckt, legt er auch nahe zu denken, daß die Gegenstände dieser Ideen ursprünglich vereinzelt sind und einen Zusammenhang untereinander allenfalls insofern haben, als sie seitens des Gegenstands der höchsten Idee einer äußeren Zweckmäßigkeit unterworfen werden. Eine spinozistische Alternative zu diesem schöpfungstheologischen Zusammenhangsmodell möchte Kant einräumen.⁴⁵ Aber er kann ihre Möglichkeit nicht mehr ernsthaft diskutieren und bloß noch in einer anthropomorphistischen Version der Rede von »Weisheit und Vorsorge der Natur« bevorzugen.⁴⁶ Ferner: Gegenstand der psychologischen Idee im besonderen kann nach Kants Vorstellungen ursprünglich nur »ich selbst, bloß als denkende Natur (Seele) betrachtet«⁴⁷ sein; mögliche andere Subjekte kommen erst in Betracht aufgrund einer »Übertragung dieses meines Bewußtseins auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Wesen vorgestellt werden«.⁴⁸ Doch für den empirischen Vernunftgebrauch geht es gar nicht darum, einer Idee dasjenige Objekt zu verschaffen, das ich, dieses individuelle Subjekt, selbst bin. Vielmehr muß für den empirischen Vernunftgebrauch – in den Wissenschaften so gut wie in anderen Aufklärungsprozessen, zu denen die Philosophie

45 *KrV* B 727.

46 *KrV* B 729.

47 *KrV* B 710.

48 *KrV* B 405.

ihren Beitrag leisten soll – die philosophische Aufgabe zunächst einmal darin bestehen, eine Idee wie die psychologische bestimmt genug zu denken, um sie für eine vernunftgemäße Gliederung von Erfahrungsbereichen tauglich zu machen, und sie dann so zu konkretisieren, daß diese Gliederung zustande kommt. Der Zweck dabei ist nicht, daß speziell die Erkenntnis meiner selbst zu größtmöglicher Erweiterung angeleitet wird, sondern daß die Erkenntnis überhaupt, wer immer auch ihr Subjekt sei, dieser Wohltat teilhaftig wird. Genaugenommen ist auch nach Kantischen Grundsätzen nur dieser Zweck durch philosophische Begriffsbildung zu befördern: das Schema der Idee muß ja ein Maximum (der Abteilerung und Vereinigung der Verstandeserkenntnis in einem Prinzip) sein, da nur »das Größte und absolut Vollständige . . . sich bestimmt gedenken« läßt.⁴⁹ Um diesem Grundsatz gerecht zu werden, müßte sich nicht nur die höchste Idee, sondern ebenso die psychologische im Gedanken eines absolut Vollständigen schematisieren.

Wiederum gewinnt es von daher einige Plausibilität, wenn für Hegel nicht ich, dieses Vernunftsubjekt, als schwaches Nachbild einer urbildlichen Vernunft, das Element bin, in welchem die absolute Idee sich darstellt und die Idee des Erkennens insbesondere sich konkretisiert, sondern dieses Element der ineins unendliche und endliche Geist ist, der als endlicher die Natur zu seinem Anderen hat und worin die Idee schließlich zurückfindet in den Ursprung, den sie im Zustandekommen einer Übereinstimmung der Vernunft mit sich selbst besitzt. Durch diese Konzeption gewinnt Hegel nicht nur die Chance, eine nicht-teleologische und insofern spinozistische Auffassung vom Einen als Natur zu bilden und eine Theorie der anthropologischen Fundamentalbestimmungen des Mentalen – wie übrigens auch des animalisch Lebendigen – unter strikter Vermeidung der Cartesianischen Zweisubstanzenlehre zu entwickeln, ohne damit den konzeptuellen Unterschied zwi-

49 *KrV B* 694.

schen Natur und Geist einebnen zu müssen, der für die Bildung empirischer Theorien von großer Bedeutung und Fruchtbarkeit ist, wenn man ihn nicht als einen ontologischen mißversteht, als welcher er die Aussicht auf naturalistische Theorien des Mentalen blockieren würde. Insbesondere aber gelangt Hegel hierdurch auch dahin, »den« Geist in Abhebung gegen die Natur – als ein anderes Maximum, nicht aber als vereinzelt Seiendes – bestimmt denkbar zu machen und seinen begrifflichen Gehalt so zu systematisieren, daß darin auch die Grundbestimmungen endlichen Geistes ihren vernünftigen Zusammenhang finden, insbesondere aber diejenigen theoretischen Erkennens, die sich einem endlichen Subjekt solchen Erkennens zusprechen lassen. Das letztere, das hier vor allem interessiert, kann dann freilich nicht so vor sich gehen, daß demjenigen, was zuvor (in der »Logik«) nur als Prozeß beschrieben wurde, nun ein endliches Erkenntnissubjekt zugeordnet wird, welches ich, dieser, sein mag; und daß dem dann einige erkenntnisrelevante Eigenschaften und Tätigkeiten zugesprochen werden. Vielmehr bedürfen, wenn es um Systematisierung des Vernünftigen geht, alle diese Bestimmungen einer primären »Zuordnung« zu jenem umfassenden Ganzen, welches der Geist überhaupt im Unterschied zur Natur ist. Erst innerhalb einer so organisierten Systematik ist zu entdecken, von welcher Bestimmtheit ein vereinzelt Subjekt theoretischer Erkenntnis ist. Die Systematik kann auch nicht darin bestehen, daß der Begriff der subjektiven Idee einer Spezifikation durch zusätzliche Merkmale zugrunde gelegt wird. Sie muß von einem spekulativen Begriff des Geistes überhaupt ausgehen und in dessen »Realisierung« zur Idee des Erkennens zurückführen. Natürlich ist dabei auch zu entscheiden, welche unter den Bestimmungen, die man normalerweise als typisch fürs Mentale und speziell auch als typisch für ein Erkennen betrachtet, in einen vernunftgemäß gebildeten Begriff des Erkennens eingehen – und in welcher Bedeutung. Für die Entscheidung dieser Frage ist besonders wichtig, daß die innere Vernünftigkeit des Erkennens nicht

deshalb unterschlagen werden darf, weil die Vernunft im Erkennen als Verstand tätig ist. Dem entspricht nicht nur die – mutatis mutandis für spekulatives Denken generell geltende – Forderung, Tätigkeiten, die auch nach Kantischer Überzeugung zum Erkennen als solchem gehören, wie z. B. Anschauen, Vorstellen, Denken und Urteilen, nicht äußerlich zu koordinieren und funktional auf das Zustandekommen von Erkenntnis zu beziehen, sondern die spekulative Einheit, die sie bilden, zu begreifen. Es ergeben sich daraus auch speziellere Forderungen, wie z. B. diejenige, einsichtig zu machen, daß »wahres« Anschauen, Vorstellen und Denken jeweils selbst schon ein Erkennen ausmachen und daß sie in einer Reihe schrittweiser Wiederannäherung an die Idee des Erkennens stehen, die jedoch erst im begreifenden Erkennen spekulativer Philosophie wieder erreicht wird.⁵⁰

Wenn Bestimmungsmodi eines endlichen Subjekts erkennen-der Tätigkeiten sicherstellen helfen sollen, daß man es mit einem genuinen Subjekt von Erkenntnis zu tun hat, so darf man wohl mit Kant fordern, daß sie dieses Subjekt als Einheit seiner Tätigkeiten und als identisch dasselbe in diesen, sowie in ihren einzelnen Schritten denkbar machen, und zwar als eine Einheit bzw. Identität, die ursprünglich und nicht auf innerweltliche Bedingungen zurückführbar, in diesem Sinne also unbedingt ist. Da es aber für Kant die Vernunft ist, die das Unbedingte und Ursprüngliche denkt, so liegt es auch nahe

⁵⁰ Vgl.: *Enc.* § 416 Z; § 417 Z; § 422 Z; § 437 Z; § 444 Z; § 449 Z; § 465 Z; § 467. Andere spezielle Forderungen werden z. B. erfüllt mit Behauptungen, welche den Grundgedanken, der von Kants psychologischer Idee zur Idee des Erkennens führte, geisttheoretisch abwandeln. Zu ihnen zählt beispielsweise die Behauptung, der erkennende Geist besitze die Zuversicht, daß er in der Welt sich selber finden werde (*Enc.* § 440 Z; vgl.: *KrV B* 679); wie auch die Behauptung, im Unterschied zum Bewußtsein sei es »für« den erkennenden Geist, daß er selber die Bestimmungen, die dem Objekt innewohnen, aus sich hervorbringt, und zwar nicht willkürlich oder bloß nach Zweckmäßigkeit, sondern so, daß ihr »an sich vernünftiger Inhalt« dabei in eine der Vernunft gemäße Form gebracht wird.

anzunehmen, daß diese Vernunft, indem sie die empirische Einheit alles Denkens »unbedingt und ursprünglich«⁵¹ denkt, zugleich in die Lage kommt, die ursprünglich-synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption und ihr Angewiesensein auf ein Gegebenes nicht mehr bloß für evident anzunehmen, sondern in ihrer Unbedingtheit und Ursprünglichkeit zu begreifen. Allein, Kant hat dergleichen nicht nur unversucht gelassen. Sein Gedanke des Ursprungs der psychologischen Idee bietet auch gar keine Möglichkeit, diesen innersten Zusammenhang von Vernunft und Verstand (hinsichtlich dessen, was am Verstand ursprünglich ist) auf einen einheitlichen Begriff zu bringen. Der Ursprung der Idee meiner selbst führt zwar auf den Gedanken einer unbedingten Einheit des denkenden Subjekts; die Synthesis des Gedankens mit dem Subjekt, welche als abgeschlossen gedacht den Gedanken dieser Einheit hervorbringt, soll sogar eine sein, die nicht objektiv ist.⁵² Aber die Unbedingtheit und Ursprünglichkeit dieser Einheit kann ich mir so dennoch nur zusprechen, indem ich mich als einfache *Substanz* denke. Sie ist nicht jene Ursprünglichkeit, die ich mir als der obersten Bedingung für Objekterkenntnis zuspreche – nicht die Ursprünglichkeit meiner als des logischen Subjekts meiner Gedanken; und dementsprechend auch nicht die Ursprünglichkeit einer synthetischen Einheit, in welcher ich mich zugleich auf Gegebenes angewiesen weiß. Obwohl es zur Behauptung dieser Ursprünglichkeit einer entsprechenden Vernunftbestimmung bedürfte, macht die Idee, deren Objekt ich selbst bin, mir nicht mich selbst als Subjekt eines erkennenden Verstandes begreiflich.⁵³

Man kann mit einem gewissen Recht sagen, dies sei gar nicht

51 *KrV* B 710.

52 *KrV* A 397.

53 Die obigen Hinweise zur Problematik des Zusammenhangs zwischen psychologischer Idee und transzendentaler Apperzeption sind zu knapp, um Kants Subtilität gerecht zu werden. Ich möchte sie bei anderer Gelegenheit durch nähere Ausführungen ersetzen.

möglich, insofern das Individuelle unaussprechlich ist; auch ein spekulatives Denken könne darauf nicht ausgehen, sofern es ja gerade vom philosophierenden Selbstbewußtsein dessen Selbstvergessenheit verlangt. Nichtsdestoweniger bleibt zu fordern, daß ein Denken der Idee den Gedanken irgendeines Subjekts eines erkennenden Verstandes als Gedanken eines genuinen Subjekts von Erkennen und damit als Gedanken eines ursprünglichen Subjekts ausweist, der von anderen Subjektgedanken eindeutig unterschieden wird. Dieser Forderung zu entsprechen ist sogar, wenn es um die Bestimmung des Verhältnisses von spekulativem Denken und Selbstbewußtsein geht, die zentrale Aufgabe. Sie verlangt, daß differenzierende Begriffe von Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Ich, sowie von geistigen Tätigkeiten wie Anschauen, Vorstellen und Denken entwickelt werden. Ohne daß man ihr in entlegene Implikationen folgt, legt sie dabei nahe, schärfer als Kant es tat, zwischen Bewußtsein und Selbstbewußtsein, Ich und Selbstbewußtsein, Bewußt-haben als solchem und dem Ausüben der genannten Tätigkeiten, sowie zwischen dem Ich als Bewußtseinssubjekt und dem Ich als dem – ursprünglichen – Subjekt von Erkennen zu unterscheiden. Denn das bestimmende Selbst solchen Erkennens und sein Selbstbewußtsein müssen sich in einer inneren, vernünftigen Einheit mit den Tätigkeiten befinden, welche das Erkennen ausmachen, ebenso wie diese Tätigkeiten untereinander. Dazu darf das Ich nicht bloß einseitiges Relat eines Bewußtseins sein, für welches das Objekt ein äußeres, vom Ich Unabhängiges ist. Für ein solches läßt sich zwar schon behaupten, das Bewußtseinssubjekt befinde sich evidentermassen in unmittelbarer Einheit mit seinem Sein; und eine spekulative Theorie wird sich anheischig machen, für dieses sonderbare Faktum, auf welches die Cartesianische Zweifelsanalyse geführt hat, eine Erklärung zu geben.⁵⁴ Aber ein solches Ich muß als evidenten Subjekt, das nicht Inhalt seines Bewußtseins ist, gerade noch

54 Vgl. *Enc.* § 413 Z.

unterschieden werden von einem Selbstbewußtsein, in welchem das Subjekt des Bewußtseins sich selbst zum Gegenstand und damit zum Inhalt hat. Andernfalls könnte Bewußtsein nicht eine Verhältnisbestimmung des Geistes sein, deren Subjekt Ich ist, ohne darin bereits Selbstbewußtsein zu sein. Bewußtsein als solches, das noch nicht als Selbstbewußtsein zu denken ist, wäre ebensowenig möglich, wie sich ein Bewußtsein denken läßt, das noch nicht Bewußtsein eines Ich ist; und Selbstbewußtsein wäre in keiner seiner Bedeutungen eine Spezifikation von Bewußtsein – eine auch für nicht spekulatives Denken gewiß wenig komfortable Position. Für ein Subjekt von Erkennen hingegen ist es wesentlich, Ich und ineins damit auch Selbstbewußtsein zu sein, da es nur so Bestimmungen seines Inhalts als aus ihm selbst hervorgebrachte betrachten und die zur subjektiven Seite des Erkenntnisprozesses gehörige Zuversicht besitzen kann, daß der Geist sich in den Objekten, auf deren Erkenntnis dieser Prozeß ausgeht, finden wird. Ferner: Während es für das Subjekt von Erkennen gerade darauf ankommt, nicht in der Welt der Objekte aufzugehen, nicht bloß Ich eines lebendigen Individuums, sondern Subjekt in einem davon unterschiedenen Sinn zu sein und damit auch nicht beliebigem Inhalt – selbst in wahnhaften Verbindungen – offenzustehen, könnte von einem abstrakten Ich, welches bloß Bewußtseinssubjekt ist, nicht mit Überzeugungskraft behauptet werden, es sei ein ursprüngliches und unbedingtes Ich oder Selbstbewußtsein. Denn als Subjekt von Bewußtsein wäre es per definitionem des Bewußtseins gerade in Abhängigkeit von einem anderen zu denken: sowohl in seiner *Existenz* nämlich im Verhältnis zu äußerer Realität und zu Lebensfunktionen desjenigen Individuums, dessen Bewußtsein dieses Ich zum Subjekt hat, wie auch in seiner *Bestimmtheit* relativ zum selbständigen Gegenstand dieses Bewußtseins und insbesondere in seiner Fähigkeit, sich die leersten, nichtigsten und unverständigsten Vorstellungen zu machen. Einem von diesem abstrakten Ich zu unterscheidenden Selbstbewußtsein, in welchem das Ich bloß

ßen Bewußtseins sich gegenständlich wird, wäre die Einheit mit sich zwar wesentlich; aber es würde an seiner Besonderheit festhalten und bliebe eben dadurch von einer äußeren Realität abhängig, wie es auch noch konkreten Inhalt seines Bewußtseins als ein ihm durchaus Anderes und sich selbst als unerfüllt betrachten würde. Nur als vernünftiges Ich, und zwar als eines, das nicht nur Vernunft *hat* und darum auch nicht mehr nur vernünftiges *Bewußtsein* ist, sondern ein endliches Vernunftsubjekt, das im Ausüben seiner erkennenden Tätigkeiten als ein solches von sich weiß, – nur als solches Ich besitzt es die Idealität des Geistes, der im Gegenständlichen mit sich eins ist; und nur als solches ist es ein Ich, das in seinem Gegenstand von sich weiß, ohne sich in der Welt seiner Gegenstände, als einer unter diesen, zu verlieren. Gerade als ein solches vernünftiges Ich aber ist das Subjekt von Erkennen in einer spekulativen Theorie Hegelschen Typs gedacht. Es gelangt dahin, so gedacht zu werden, indem das spekulative Denken jene Auffassungsweisen von Ich und Selbstbewußtsein durchläuft, sie durch den Begriff eines vernünftigen Ich und Selbstbewußtseins ersetzt und die Voraussetzungen, die mit der Verwendung des Bewußtseinsbegriffs gewöhnlich verbunden sind, hinter sich läßt.

IV

Die Frage, wie die spekulative Theorie Hegels Aufschluß über Subjektivität und Selbstbewußtsein versprechen kann, wurde im vorangehenden Abschnitt nur exemplarisch für die theoretisch erkennende Subjektivität und ein ihr zukommendes Selbstbewußtsein erwogen. Auch in dieser Einschränkung ist sie kaum zureichend entfaltet, geschweige denn erschöpfend beantwortet. Um das noch Fehlende hinzuzufügen, müßte die Antwort in nuce lauten: Eine spekulative Theorie macht Subjektivität und Selbstbewußtsein zum Thema, indem sie dasjenige, was für die Vernunft das Wahre ist, zu systematisieren

versucht. Sie deckt dabei zunächst den spekulativ-logischen Gehalt einer Idee des Erkennens auf, indem sie den bei Kant als Produkt äußeren Zusammenwirkens von Verstand und Vernunft beschriebenen Erkenntnisprozeß auf den einheitlichen Begriff der als Verstand tätigen Vernunft bringt. Sie verfolgt dann, wie die Idee, die sich im Wirklichen ausdrückt, sich nicht mehr nur als Substanz, sondern auch als Subjekt manifestiert und daher aus der Natur als Geist zu sich zurückkommt. Indem der Geist sich bestimmt zu einem Ich, das als vernünftiges Selbstbewußtsein verstanden ist, sowie zu geistigen Tätigkeiten, die gewöhnlich als Erkenntnis produzierende gelten, nun aber nicht bloß als zweckmäßig koordinierte vorgestellt, sondern in der inneren Einheit begriffen werden, in welcher sie auseinander hervorgehen, führt ihr organisiertes quid pro quo zurück zur Idee des Erkennens und weist zugleich über sich hinaus auf ein anders geartetes, nur der Philosophie eigenes, »begrreifendes« Erkennen.

So rätselvoll das alles ist – für die Frage, wie und als was jemand im Rahmen einer solchen spekulativen Theorie sich selbst und sein Selbstbewußtsein für empirische Erkenntnis und Lebensvollzüge aufhellen kann, ist damit immerhin eines sichtbar gemacht: Die Frage läßt sich nur beantworten, indem ermittelt wird, welche Unterscheidungen zu treffen und welche begrifflichen Verbindungen vorzunehmen im Hinblick auf die Idee und den Geist als ganzen vernünftig ist. Das schließt freilich ein, daß man ermittelt, in welchen Bestimmungen sich der Geist zu vereinzelt Subjekten individuiert. Aber es läßt offen und daher zu einer empirischen Frage werden, welche der entsprechenden Bestimmungen sich zu ein und demselben endlichen Subjekt individuierten, oder gar zu demjenigen, das ich selbst bin. So paradox es klingt: die Aufhellung für empirische Erkenntnis und Lebensvollzüge, die ich im Hinblick auf mich selbst und die vielfältigen Dimensionen meines Selbstbewußtseins von einer spekulativen Theorie erwarten mag, kann, was das »Wie« betrifft, nur aus einer Gesinnung heraus erfolgen, in der es gleichgültig ist, ob ich

bin oder nicht⁵⁵; und soweit sie im Vorgriff auf Empirie erfolgt, kann sie über das »Was« nur Aufschluß geben, wenn sie individuellen Möglichkeiten meiner selbst nachgeht, die im Geist überhaupt enthalten sind und zu dessen Wirklichkeit gehören. Der Unterschied zwischen der Eigen- und der Fremdperspektive, in der über Personen und Subjekte gesprochen werden kann, darf dabei keine Schlüsselrolle spielen.

Das ist von erheblichem Interesse für die Frage, wie gut die spekulative Theorie Hegels spezifische Forderungen zu erfüllen vermag, die ihr transzendentalphilosophischer Entstehungskontext nahelegt. Auf diesen Hintergrund bezogen steht Hegel vor zwei Aufgaben, die wenig außer dem allgemeinen des vernunftkritischen Geschäfts miteinander gemein haben; und es ist zu vermuten, daß die Chancen, ihnen gerecht zu werden, durchaus nicht dieselben sind. Auf der einen Seite nämlich muß sich eine spekulative Theorie durch ihre Systematisierungsleistung für die »regulative« Funktion qualifizieren, in der sie empirische Erkenntnis und Lebensvollzüge aufzuhellen vermag. Andererseits aber muß sie, wenn ihr Universalitätsanspruch zu Recht bestehen soll, in einem evidentiellen Diskurs über Erkenntnisvoraussetzungen aufklären und Erkenntnisansprüche gegen deren Bestreitung verteidigen.

In der ersten Hinsicht dürfte Hegels Idee des Erkennens und ihre Konkretisierung in der Systematik der Philosophie des subjektiven Geistes verglichen mit Kants psychologischer Idee ihre Aufgabe vorzüglich erfüllen. Denn die Aufklärung der Vernunft über sich selbst und über ihren eigenen Gehalt ist zweifellos ein Geschäft, ohne das der regulative Vernunftgebrauch nicht erfolgreich gemacht werden kann; während sich die Erfolgchancen erhöhen, wenn die innere Systematik, die der Vernunft zu einer gewissen Zeit eignet, durchsichtiger gemacht wird. Man braucht sich nur zu vergegenwärtigen, was alles in Hegels Geistphilosophie an die Stelle des einen

55 Vgl. KrV B 405.

Satzes tritt, mit welchem Kant das Schema seiner psychologischen Idee charakterisiert⁵⁶, um zu sehen, welche der beiden Konzeptionen in dieser Hinsicht den Vorzug verdient. Aber nicht nur der Differenzierungsgrad, den eine Systematik erreicht, ist hier ein Kriterium. Auch die Tatsache, daß Hegel jenes umfassende Individuum, das der Geist ist, zum »Objekt« der einschlägigen Idee macht, während das Objekt der psychologischen Idee nur »ich selbst, bloß als denkende Natur (Seele) betrachtet« bin⁵⁷, läßt sich zugunsten der spekulativen Subjektivitätstheorie anführen. Wie gezeigt wurde, ist es sogar ein Kantisches Argument, das für sie spricht – und dies Argument ist um so stärker, als die spekulative Philosophie im Unterschied zur kritischen eine Methode entwickelt hat, »das Größte und absolut Vollständige« zu denken. Es kommt hinzu, daß diese Methode, verstanden als Art und Weise begreifenden Erkennens, wenigstens ansatzweise ein Konzept der Verarbeitung von Erfahrungserkenntnis einschließt, daß sie mithin in der Anwendung – nicht anders als eine Kantische Idee – stets mit den Fortschritten solcher Erkenntnis zu konfrontieren ist.⁵⁸ Dank diesem Verarbeitungskonzept, wie auch dadurch, daß das reine Denken auf

56 *KrV* B 710.

57 *KrV* ebenda.

58 Henrich meint (*Kant und Hegel*. a. a. O., 197), Hegels Platonismus in seiner Theorie des Denkens sei so weit ab von Kants Operationalismus in der Theorie von den Kategorien, daß es unmöglich sei, das Denken beider noch in irgendeiner Weise zusammenzuführen. In der Tat läßt sich Kants transzendente Deduktion reiner Verstandesbegriffe als operationalistisch bezeichnen. Das Kantische Gegenstück zum Hegelschen »Platonismus« müßte jedoch ein Verfahren der systematischen Entwicklung des Gehalts und Zusammenhangs, sowie der Schematisierung von Vernunftideen sein – ein Verfahren, das Kant nicht ausgearbeitet hat. Daß es streng kantianisch entworfen zum Hegelschen Konzept der Methode begreifenden Erkennens in einem ebenso strikten, auf keine Weise vermittelbaren Ausschlußverhältnis stehen müßte wie dasjenige, mittels dessen Kant die Kategorien für den Erfahrungsgebrauch als Bedingungen möglicher Bewußtseinseinheit zu erweisen sucht, scheint mir nicht ausgemacht.

Reflexion angewiesen ist, macht die spekulative Theorie den Rückgang ins natürliche Selbst- und Weltverständnis zu einer Aufgabe, mit der sich die philosophische Meditation auf jeder Stufe der Theorieentfaltung konfrontiert sieht, und nicht zu einem Geschäft, das erst an deren Ende erforderlich ist. Die Wahrnehmung dieser Aufgabe kann auf den verschiedenen Stufen sehr verschiedene Gestalten annehmen. Eine von ihnen ist diejenige, durch die es möglich wird zu entscheiden, wie tiefere, aus einem fortgeschritteneren Stadium der Theorieentwicklung hervorgehende Gehalte beurteilt werden müssen, wenn sie in der empirischen Erkenntnis oder in Lebensvollzügen bereits an weniger entwickelten auftreten; eine andere ist jene, durch die umgekehrt die Bedeutung der in höheren Gehalten wiederkehrenden Begriffe niederer Entfaltungsstufe festgelegt wird. Für die Urteilsbildung des alltäglichen Bewußtseins sind zweifellos gerade diese Varianten von Wichtigkeit. Aber auch eine differenzierte, spekulative Theorie des Selbstbewußtseins wäre ohne sie nicht möglich.

Wie aber steht es mit der Aufgabe, den evidentiellen Diskurs und die Rechtfertigung von Erkenntnisansprüchen zu einem Abschluß zu bringen? Ist für ihre Bewältigung die Selbstvergessenheit des Subjekts reinen Denkens nicht eine untragbare Hypothek? Es mag sein, daß nur ein Ich, das in sich und in seinen Tätigkeiten vernunftbestimmt ist, als ursprüngliches Subjekt gelten kann, während es als abstraktes Bewußtseinssubjekt anthropologisch abhängig bleibt oder zumindest den Verdacht solcher Abhängigkeit nicht los wird. Aber wie soll in der Bestimmung eines Ich, das reine Vernunft ist, die Einzigartigkeit Berücksichtigung finden, die das Reden in der ersten Person besitzt; wie die besondere Evidenz, über die wir in solchem Reden verfügen? Wenn Ich als ein vernünftiges sich durch dasjenige auszeichnet, worin jedes vereinzelte Bewußtseinssubjekt mit sich und allen übrigen übereinstimmen kann, wie kann in der Konzeption eines solchen Ich noch die Differenz zwischen der Eigen- und der Fremdperspektive bedeutsam sein, in welcher all unser sprachlicher Umgang mit

Erkenntnissubjekten steht? Bedürfen aber unsere evidentiellen Diskurse und epistemischen Rechtfertigungen nicht letztlich des Rückgangs auf dasjenige, was sich nur in der Eigenperspektive aussprechen läßt – des Rückgangs also auf mein Ich und mein Selbstbewußtsein⁵⁹? Und bedarf dieser Rückgang es nicht, daß ich an der Einseitigkeit meines »abstrakten« Ich, sowie am vorstellenden Reden und Denken festhalte? Verlangt das aber nicht, daß das Bewußtsein, sowie das Ich und das Selbstbewußtsein auch auf andere Weise zum philosophischen Thema gemacht und betätigt werden, als es dem spekulativen Denken möglich ist? Muß man nicht sogar sagen, daß sich nur auf diesem Wege Begriffe von einem Gegenstand überhaupt als Bedingungen der Einheit von Bewußtsein erweisen lassen? Um diese Fragen am Ende verneinen zu dürfen, müßte man wohl imstande sein zu zeigen, wie sich eine »Phänomenologie« als skeptische Destruktion des Bewußtseinsgegensatzes dem spekulativen Denken auf allen seinen Stufen integriert. Falls man die Frage jedoch nicht verneinen darf, sollte die spekulative Theorie als Lehre von der inneren Systematik der Vernunft ins transzendentalphilosophische Programm zurückgenommen werden. In diesem Fall kann das philosophische Thema »Selbstbewußtsein« sich weder in der spekulativ-systematischen Aufklärung subjektivitätstheoretischer Grundbegriffe erschöpfen noch in einer dialektisch-phänomenologischen Destruktion von Vorstellungskorrelaten, die diese Begriffe im gewöhnlichen Bewußtsein haben.

59 Das Bedenkliche ist dabei nicht so sehr, daß Hegels spekulative Philosophie faktisch weit entfernt ist, den in Sprachregeln verankerten Sinn der ersten grammatischen Person aufzuklären. Selbst wenn sich das Wissen von den Regeln, die einer befolgt, der korrekt »ich« sagt, spekulativ rekonstruieren ließe, bliebe unberücksichtigt, daß das Wissen, welches der Ich-Sagende von sich hat, nicht nur beinhaltet, was sich mit linguistischen Mitteln darüber sagen läßt (vgl. R. Nozick: *Philosophical Explanations*. Oxford 1981. 80f.).