

Nach der Unendlichkeit

—

Metaphysik, Bildung und eine Kritik
der Einbildungskraft

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen
Fakultät der Universität Heidelberg, vorgelegt von Florian Arnold M.A.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	5
2. Hauptteil	20
2.1 Platons Ideo-Logie der Bildung	
2.1.1 Philosophische Selbstvergöttlichung	20
2.1.2 Die Einbildungskraft des logischen Zirkels	30
2.1.3 Schriftbildung	40
2.2 Meister Eckharts Ent-, Ein- und Überbildung	
2.2.1 Platonismus als Christentum für die Elite	48
2.2.2 Gnade sei Gott, dem Menschen	53
2.2.3 Das Schweigen der Seele zwischen Gotteswort und Gottesbild	61
2.2.4 Verstummen – Geist als das andere Eine	66
2.2.5 Das kreative Nichts der Bildung	75
2.2.6 Gelassenheit	84
2.3 Kants Kritik der Einbildungskraft	
2.3.1 Die Theodizee der Vernunft	92
2.3.2 Das Bildungsvermögen vor seiner kritischen Wende	97
2.3.3 Synthetisieren – Die transzendente Apperzeption der Einbildungskraft	109
2.3.4 Schematisieren – Kategorien und Ideen der Einbildungskraft	130
2.3.5 Symbolisieren – Urbilder und Gegenbilder der Einbildungskraft	141

2.4	Fichtes Zwischenlage der Wissenschaftslehre	
2.4.1	Drei Tendenzen des modernen Zeitalters	162
2.4.2	Fichtes Machtspruch der Vernunft	171
2.4.3	Auf dem Sprung zur Vernunft – Die Schwebel der Einbildungskraft	180
2.4.4	Die Nichtung der Vernunft	192
2.4.5	Der Zeitgeist der Einbildungskraft	200
2.5	Schillers ästhetische Bildung	
2.5.1	Der Mensch und das Spiel der Schönheit	206
2.5.2	Die Freiheit des Scheins	218
2.5.3	Die Begeisterung des Geistes – Exkurs zu Wilhelm von Humboldts <i>Ueber Göthes Hermann und Dorothea</i>	237
2.5.4	Schönheit und Erhabenheit – Die ästhetische Erziehung des Bildungsvermögens	252
2.6	Hegels Entzweiung der Bildung	
2.6.1	Auf dem Weg zu einer Dialektik der Verklärung	269
2.6.2	Der blinde Fleck in Fichtes intellektueller Anschauung	274
2.6.3	Die Entzweiung von Einbildungskraft und Vernunft durch den kantischen Verstand	282
2.6.4	Der spekulative Karfreitag – Verzweiflung als Bildungserfahrung des Geistes . . .	292
2.6.5	Absolute Freiheit – Die Bildung zum Tode und der Geist der Wiederauferstehung	307
2.6.6	Das spekulative Pfingstereignis – Die Heuchelei der Verdächtigung, die Arbeit an sich selbst und das Wort der Versöhnung	319
2.6.7	Der Beginn der Vorstellung – Erinnerung der Innerlichkeit	337
2.6.8	Die Mitte der Vorstellung – Das Symbol der Einbildungskraft im Zeichen des Zeichens	343
2.6.9	Das Ende der Vorstellung – Menschliche Einbildung und maschinelle Information	354

2.7	Heideggers Not der Not-Wendigkeit	
2.7.1	Platons Verbildung der Wahrheit	371
2.7.2	Die Verstellung des Gestells – Begging the question	379
2.7.3	Das Ereignis des Sprungs – Die Sprache des Gevierts	395
2.7.4	Ereignis und Enteignis des Menschenwesens – Techno-Logik	411
3.	Fazit – Am Ende	425
4.	Literaturverzeichnis	445
4.1	Werkausgaben	445
4.2	Einzeleditionen	446
4.3	Forschungsliteratur	447

Diese Fortschritte! Dieses Eindringen der Wissensstrahlen von allen Seiten ins erwachende Hirn! Ich leugne nicht: es beglückte mich. Ich gestehe aber auch ein: ich überschätzte es nicht, schon damals nicht, wieviel weniger heute. Durch eine Anstrengung, die sich bisher auf der Erde nicht wiederholt hat, habe ich die Durchschnittsbildung eines Europäers erreicht. Das wäre an sich vielleicht gar nichts, ist aber insofern doch etwas, als es mir aus dem Käfig half und mir diesen besonderen Ausweg, diesen Menschenausweg verschaffte. Es gibt eine ausgezeichnete deutsche Redensart: sich in die Büsche schlagen; das habe ich getan, ich habe mich in die Büsche geschlagen. Ich hatte keinen anderen Weg, immer vorausgesetzt, daß nicht die Freiheit zu wählen war. [...] Im Ganzen habe ich jedenfalls erreicht, was ich erreichen wollte. Man sage nicht, es wäre der Mühe nicht wert gewesen. Im übrigen will ich keines Menschen Urteil, ich will nur Kenntnisse verbreiten, ich berichte nur, auch Ihnen, hohe Herren von der Akademie, habe ich nur berichtet.

(Franz Kafka, Ein Bericht für eine Akademie)

1. Einleitung

In welche unnatürlichen, künstlichen und jedenfalls unwürdigen Lagen muss in einer Zeit, die an der allgemeinen Bildung leidet, die wahrhaftigste aller Wissenschaften, die ehrliche nackte Göttin Philosophie gerathen! [...] Alles moderne Philosophiren ist politisch und polizeilich, durch Regierungen, Kirchen, Akademien, Sitten und Feigheiten der Menschen auf den gelehrten Anschein beschränkt: es bleibt beim Seufzen ‚wenn doch‘ oder bei der Erkenntnis ‚es war einmal‘. Die Philosophie ist innerhalb der historischen Bildung ohne Recht, falls sie mehr sein will als ein innerlich zurückgehaltenes Wissen ohne Wirken; wäre der moderne Mensch überhaupt nur muthig und entschlossen, wäre er nicht selbst in seinen Feindschaften nur ein innerliches Wesen: er würde sie verbannen; so begnügt er sich, ihre Nudität schamhaft zu verkleiden. Ja, man denkt, schreibt, druckt, spricht, lehrt philosophisch, – so weit ist ungefähr Alles erlaubt, nur im Handeln, im sogenannten Leben ist es anders: da ist immer nur eines erlaubt und alles andere einfach unmöglich: so will's die historische Bildung. Sind das noch Menschen, fragt man sich dann, oder vielleicht nur Denk-, Schreib- und Redemaschinen? (NSW I, 282)¹

Das deutsche Klagelied der Bildung anzustimmen, verspricht seit Jahrhunderten den Sieg im Sängerstreit unter den Gebildeten. Wäre doch – doch es war einmal. Mag Bildung laut manchen Beteuerungen auch heute noch zu den höheren Gütern zählen, besser ist es, sie rechnet sich – als ein Wissen mit Wirken, Lebensklugheit, eventuell Lebensweisheit oder, um deutlicher zu reden: als eine Lern- und Lehrkompetenz im Sinne einer Schlüsselqualifikation. Der deutsche Bildungsrepublikaner, dessen Erfolg sich noch immer darin vor sich selbst bestätigen muss, jene allgemeine und historische Bildung angeblich nicht mehr nötig zu haben, hat es auch hier auf einen Sonderweg geschafft, wie mit seiner Tradition umzugehen oder wie sie vielmehr zu umgehen ist. Doch womöglich besteht genau darin jene Tradition, jene ‚deutsche‘ Tradition von Umwegen. Dass Friedrich Nietzsche zu Zeiten eines regelrechten Bildungsdünkels, geharnischt unter erlesenem rhetorischem Ornat, letztlich Seinesgleichen befiehlt, verleiht mit auftrumpfendem Trotz lediglich einem klassischen Gefälle Ausdruck, das dem deutschen Kampfbegriff der Bildung seit jeher eigen ist und dem der Gebildete zuletzt nicht mehr entkommen zu können scheint: demjenigen von Kultur und Barbarei.² Dass dieses Gefälle jedoch derart kippen kann, dass Kultur und Barbarei in eins

¹ Zitiert nach Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München 1980. – Hier und im Folgenden wiedergegeben mit der Sigle NSW (= Nietzsche Sämtliche Werke), der Bandnummer und Seitenziffer. Es handelt sich um eine Passage aus der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* von 1874.

² Georg Bollenbeck hat die Verschiebungen des Bildungsbegriffs in diesem Spannungsfeld nachgezeichnet; vgl. ders.: *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Frankfurt a. M. 1996.

fallen, ist wiederum Teil einer traurigen Geschichte, die womöglich einen anderen Verlauf genommen hätte, wenn sie nicht im Wesentlichen auch von einer tragischen Sehnsucht nach der Katastrophe getrieben worden wäre. Man muss es bekennen: Selbst Nietzsches Kritik an einem falschen Bildungsbewusstsein zeugt ihrerseits noch von einem gebildeten, falschen Bewusstsein, wo sie der Tragik eines verhängnisvollen ‚wahren Lebens‘ willentlich vorarbeitet.³ So schlägt zuweilen Bildung selbst in Verbildung um, wo sie allenthalben Verbildung am Werk meint und ihr – und damit doch auch ebenso sich selbst – ein radikales Ende zu setzen gewillt ist.

Doch wie dieser Dialektik stattdessen entkommen? – Scheint ein zur Bildungsreligion tendierender Kulturglaube sich selbst zu diskreditieren und stattdessen ein Ausgleich gesucht mit den Gegebenheiten der modernen Gesellschaft, droht umgekehrt nicht weniger die Nivellierung von Bildung als individuellem Selbstzwecke zu dem, was Theodor W. Adorno einst „Halbbildung“ nannte: „Der Halbgebildete betreibt Selbsterhaltung ohne Selbst. Worin nach jeder bürgerlichen Theorie Subjektivität sich erfüllte, Erfahrung und Begriff, kann er sich nicht mehr leisten: das höhlt die Möglichkeit von Bildung subjektiv ebenso aus, wie ihr objektiv alles entgegen ist.“⁴ – Ein Hauptgrund für diese Diagnose bildet die sozio-psychologische Verfassung einer kapitalistischen Arbeitsgesellschaft, die gerade die Zeit als Investitionsgut in ihren Bilanzen zu verrechnen versteht. Die Unterscheidung in Arbeits- und Freizeit spiegelt lediglich wider, dass nun auch die Freizeit zu einem Feierabend wird, der den Arbeitsrhythmus in die Anforderung der Erholung vom Werktag verlängert. So steht eine Kulturindustrie mit Bildungsangeboten bereit, die sich von Konsumenten konsumieren lassen, um wiederum diese Konsumenten konsumierbar zu machen für die strukturellen Bedarf der Leistungsgesellschaft an Humankapital. Auch die Verheißung von Müßiggang als Ausweg scheint also im Verblendungszusammenhang letztlich in die Irre zu gehen.

Was dagegen Adorno als Ausweg vorschwebt, ist bezeichnenderweise gerade die Aporie, die Ausweglosigkeit selbst *qua* kritischer Standpunkt der Reflexion, von dem aus man sich von nichts mehr beirren lässt – *geht* man schlichtweg nicht mehr in die Irre: „Eitel aber wäre die Einbildung, irgend jemand – und damit meint man immer sich selber – wäre von der Tendenz

³ Wie in der Folge freilich noch etliche andere. Erinnerung sei nur an die intellektuelle Kriegspropaganda der sogenannten Ideen von 1914 eines Thomas Mann, Max Scheler etc.

⁴ Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*, hrsg. v. Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz, Bd. 8: *Soziologische Schriften I*, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1972, S. 115. – Adorno fährt an selber Stelle fort: „Erfahrung, die Kontinuität des Bewußtseins, in der das Nichtgegenwärtige dauert, in der Übung und Assoziation im je Einzelnen Tradition stiften, wird ersetzt durch die punktuelle, unverbundene, auswechselbare und ephemere Informiertheit, der schon anzumerken ist, daß sie im nächsten Augenblick durch andere Information weggewischt wird.“

zur sozialisierten Halbbildung ausgenommen. Was mit Fug Fortschritt des Bewußtseins heißen darf, die illusionslos kritische Einsicht in das, was ist, geht mit Bildungsverlust zusammen. Nüchternheit und traditionelle Bildung sind unvereinbar.“⁵ – Mit anderen Worten: Ein kritisches Innehalten wird selbst zu einem an sich bereits unhaltbaren Aufenthalt auf dem Fortschritt einer kapitalistischen Gesellschaft in ihren eigenen Bankrott: „Tut indessen der Geist nur dann das gesellschaftlich Rechte, solange er nicht in der differenzlosen Identität mit der Gesellschaft zergeht, so ist der Anachronismus an der Zeit: an Bildung festzuhalten, nachdem die Gesellschaft ihr die Basis entzog. Sie hat aber keine andere Möglichkeit des Überlebens als die kritische Selbstreflexion auf die Halbbildung, zu der sie notwendig wurde.“⁶ – Jedoch wird eine solche Haltung nicht gerade dadurch weniger problematisch, dass sie sich selbst als herausragendes Problembewusstsein offeriert. Denn was nunmehr den *kritischen* Halbgebildeten auszuzeichnen scheint, ist eine ‚Selbsterhaltung ohne Erhaltung‘, d.h. letztendlich eine ebenso „punktuelle, unverbundene, auswechselbare und ephemere“ *Kritik* der „Informiertheit, der schon anzumerken ist, daß sie im nächsten Augenblick durch andere Information weggewischt wird.“ (siehe Fußnote 4) – Identität als Haltung, gefährdet in die totale Indifferenz der Konformität umzuschlagen, wird stattdessen durch einen fortwährenden Ausdifferenzierungsprozess aufgeschoben, der im trauernden Rückblick auf eine verlorene Identität seinerseits nur noch das Negativ der Versöhnung, Nicht-Identität, für die Zukunft in Aussicht stellt. Auf diese Weise aber lässt sich nicht ausschließen, dass Nicht-Identität ihrerseits zum Bestseller einer postmodernen Kreativitätswirtschaft avanciert, deren Dauerkrise gerade ihr eigentliches Kapital bildet: eine den Innovationszwang steigernde Kritik.

Allein, zu Zeiten der totalen Halbbildung „an Bildung festzuhalten“, eine Solidarität im Sturz – weder ein Abfangen, noch ein zusätzlicher Stoß, sondern ein Sich-Festhalten am Stürzenden – erinnert dagegen nicht von ungefähr auch an die Metaphysik der *Negativen Dialektik*.⁷ Was sich an Bildung nicht sozialisieren lässt, ohne sich in Halbbildung vollends aufzulösen, der kritische Unterschied, hält sich selbst im Augenblick des Sturzes oder gerade seinetwegen wach. Die Fallhöhe selbst beschreibt ein Gefälle im Bildungsdiskurs, markiert ein Niveau, das letztlich nicht durch einen Bildungskanon gewonnen noch mit diesem verloren werden kann.⁸

⁵ Ebd., S. 120.

⁶ Ebd., S. 121.

⁷ Vgl. Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Bd. 6: *Negative Dialektik, Jargon der Eigentlichkeit*, hrsg. v. Rolf Tiedemann 1973, S. 400: „Solches Denken ist solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes.“

⁸ Ist der humanistische Kanon auch nicht ohne wesentlichen Einfluss auf den Bildungsbegriff, so liegt diesem doch ein philosophisches Prinzip, im Bild gesprochen: eine Quelle zugrunde, der der Bildungsbegriff allererst

Dieses Niveau zu erreichen, braucht es vielmehr einen Sprung. Doch, wie noch zu zeigen sein wird, drohte dieser Sprung seit jeher ins Leere zu gehen. Und sehen wir mit Adorno die Bildung bereits stürzen, so scheint sie sich gegenwärtig geradezu das Genick gebrochen zu haben.

In der Fortschreibung der Theorie der Halbbildung war es Konrad Paul Liessmann, der anschaulich gemacht hat, wie das Bildungsprojekt auf dem Boden oder eher im Abgrund der Wissensgesellschaft zerschellt ist. An seiner *Theorie der Unbildung* wird ablesbar, welchen Ausgang der Ikarus-Flug der Bildung nehmen musste, wenn es heißt: „Unbildung meint dabei nicht die schlichte Abwesenheit von Wissen, auch nicht eine bestimmte Form von Unkultiviertheit, sondern den mitunter durchaus intensiven Umgang mit Wissen jenseits jeder Idee von Bildung.“ – Und weiter: „Unbildung heute ist weder ein individuelles Versagen noch Resultat einer verfehlten Bildungspolitik: Sie ist unser aller Schicksal, weil sie die notwendige Konsequenz der Kapitalisierung des Geistes ist.“⁹ – Indem Liessmann die Konsequenzen aus Adornos Überlegungen zieht und damit die Diagnose auf den gegenwärtigen Stand bringt, wird der gebildete Leser zuletzt Zeuge, warum er eigentlich einer Einbildung aufsitzt, wenn er meint, noch nicht ausgedient zu haben. Bereits 1979 hatte Jean-François Lyotard mit Blick auf eine *condition postmoderne* die Prognose ausgegeben: „Das alte Prinzip, wonach der Wissenserwerb unauflösbar mit der *Bildung* [im Original deutsch] des Geistes und selbst der Person verbunden ist, verfällt mehr und mehr. [...] Das Wissen ist und wird für seinen Verkauf geschaffen werden, und es wird für seine Verwertung in einer neuen Produktion konsumiert und konsumiert werden. Es hört auf, sein eigener Zweck zu sein [...].“¹⁰ – Er hat ins Schwarze getroffen. Was sich an unterschiedlichsten Wissensbeständen durch die unterschiedlichsten Kanäle der massenmedialen Kommunikation distribuiert, gibt sich zusehends als ein Bestandswissen zu erkennen, das durch Inventuren und Evaluationen mit Blick auf seine Kapitalisierbarkeit mehr den Anforderungen digitalen Wissensmanagements angepasst wird, als noch irgendeiner „Idee von Bildung“ Leben und Geist einzuhauchen.

Das Ziel der Wissensgesellschaft ist nicht Weisheit, auch nicht Selbstkenntnis im Sinne des griechischen *Gnothi seauton*, nicht einmal die geistige Durchdringung der Welt, um sie und ihre Gesetze besser zu verstehen. Es gehört zu den Paradoxa der Wissensgesellschaft, daß sie das Ziel jedes Erkennens, die Wahrheit oder zumindest eine verbindliche Einsicht, nicht erreichen darf. In

entspringt und von der der Kanon allererst ausgeflossen ist. Bei aller philologischen Gelehrsamkeit scheint dies Manfred Fuhrmann (vgl. ders.: *Bildung. Europas kulturelle Identität*, Stuttgart 2002, bes. S. 55 ff.) letztlich zu verkennen.

⁹ Konrad Paul Liessmann: *Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft*, Wien 2006, S. 10.

¹⁰ Jean-François Lyotard: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 1986, S. 24.

ihr, in dieser Gesellschaft lernt niemand mehr, um etwas zu wissen, sondern um des Lernens selbst willen. Denn alles Wissen, so das Credo ausgerechnet der Wissensgesellschaft, veraltet rasch und verliert seinen Wert.¹¹

Auf diese Weise bildet sich laut Liessmann *Wer wird Millionär?*¹² gewissermaßen als Paradigma einer Gesellschaft heraus, die mit der Bildung als solcher zu einem Ende gekommen ist und den Alptraum Adornos schlussendlich hat Wirklichkeit werden lassen: Wissen ist zu einer Ware, zu einem Konsumgut mit Haltbarkeitsdatum geworden, das lediglich noch daraufhin kritisch beäugt wird, ob es sich schnell und leicht verdauen und – ohne anzusetzen – wieder ausscheiden lässt. Ein Lernen um seiner selbst willen verdeckt so kaum noch, dass es sich von einem Konsumieren um seiner selbst willen her versteht; ja, folgt man Liessmann, scheint zuletzt gar fraglich, ob hier überhaupt wissentlich noch von einem Verdecken die Rede sein kann, wo sich die vollendete Unbildung in ihrer ignoranten Geistlosigkeit geradezu gefällt. „Weisheit“, „Selbstkenntnis“, „Wahrheit“, „Einsicht“ scheinen zu antiquarischen Werten verblasst, die ihrerseits höchstens noch darauf hoffen können, als Retroschick ‚wiederentdeckt‘ – folglich vermarktet zu werden.

Soll dem aber tatsächlich so sein, d.h. nehmen sich auch Adorno und Liessmann letztlich nicht von ihrer eigenen Kritik aus, ergeht umgekehrt die Frage an den Anspruch jener wahren, klassischen Bildung, wessen Geistes Kind sie eigentlich ist. Es ist unter den gegebenen Umständen mehr als erstaunlich, mit welcher Selbstverständlichkeit jene hehren Vokabeln der „Wahrheit“, „Persönlichkeit“ etc. noch in den Mund genommen werden, wohingegen Bildung doch bereits totgesagt sein soll. Einhellig scheint die Meinung, dass sie dem Tode geweiht war und nun ihrem Ende entgegensieht; nur findet man auf weitergehende Nachfragen kaum Auskunft darüber, was das eigentlich gewesen sein soll, dieser Geist der Bildung. Statt auf den Geist aber meint man auf jene bloßen Buchstabenfolgen, auf gespenstische Worthüllen zu

¹¹ Ebd. S. 26f.

¹² Ebd., S. 15f.: „Es gibt keine bevorzugten Disziplinen und Wissensgebiete mehr, nirgendwo wird ein Kanon abgefragt, aber auch Spezialisten haben in diesem Spiel keine Chance, in der Regel gelangen Generalisten mit etwas Glück am weitesten. Der zunehmende Schwierigkeitsgrad der Fragen orientiert sich dann auch nicht an komplexer werdenden Sachverhalten, auch nicht an dem, was man früher ein gehobenes Bildungsniveau genannte hatte, sondern am Exotismus und an der Ausgefallenheit der Bereiche und Begriffe. Die Wissensshow suggeriert im Gegensatz zum Bildungs-Buch von Dietrich Schwanitz gerade nicht, daß es um das geht, was man wissen muß, sondern daß es völlig gleichgültig ist, was man weiß oder nicht weiß, mit etwas Glück weiß man immer etwas, das zufällig auch gefragt wird. Auf seltsame Weise adoriert diese Show so die Idee des punktuellen Faktenwissens an sich [...].“ – Der bis heute anhaltende Erfolg dieser Quiz-Formate macht den speziellen Namen der Show letztlich austauschbar, bekräftigt dadurch aber nur noch mehr, dass es sich im Allgemeinen um eine mediale *und* mentale Konstitution handelt, die Teil eines, man könnte sagen, *Wissensdispositivs* ist. Am Ende einer transparenten Kontrollgesellschaft steht eine müde Wissensgesellschaft, in der alle alles – zumindest der Verfügbarkeit halber – wissen können sollen, ohne noch wissen zu wollen, wer wozu was eigentlich weiß, oder deutlicher: was Wissen eigentlich soll.

stoßen, die durch die Bildungsdebatte spucken, ohne dass jemand noch genauer wissen wollte, wo diese tatsächlich herkommen.

Wenn es überhaupt noch einen Sinn haben soll, über Bildung zu debattieren und man darunter nicht von vorne herein Erziehung, Sozialisierung, Abrichtung oder Ähnliches verstehen will, dann scheint es von Nöten, sich nochmals die Einzigartigkeit und auch die Eigenheiten dieses Ausdrucks und zwar in seiner vollen historischen Breite und philosophischen Tiefe vor Augen zu führen. Bevor beantwortet werden sollte, *ob* Bildung noch Zukunft hat, bleibt zu klären, *was* da überhaupt eine Zukunft haben könnte. So zeugt es von bitterer Ironie, dass der Erfolg der Bildungsdebatte sich bereits in der Abfolge einen Strich durch die Rechnung macht. Im Klartext: Weil wir unter einem gewissen Bildungsniveau diskutieren, das vor allen anderen das Thema Bildung selbst einfordert, ist die Diskussion beendet, bevor sie angefangen hat. Dieses Niveau, ein gewisses Gefälle, ist bereits zur Sprache gekommen; es wird im Folgenden die Aufgabe sein, verständlich zu machen, wie es zu diesem Niveauunterschied kommen *sollte* und ob es zu ihm überhaupt kommen *konnte*. Im Folgenden wird sich also zeigen, dass seit jeher, wo es um Bildung zu tun war, letztlich ein Niveausprung in Rede stand, der als Sprung zur Vernunft zugleich den Ursprung der Philosophie darstellt.

Das Verhältnis von Bildung und Philosophie ist demnach ein wechselseitiges: Einerseits geht jede Theorie der Bildung, Halbbildung oder Unbildung bewusst oder unbewusst von einer Philosophie der Bildung aus oder läuft auf sie hinaus. Andererseits handelt es sich bei jeder philosophischen Theorie, die Anspruch darauf macht und machte, mehr zu sein als ein bloßes Kritteln, eine wissenschaftliche Hilfestellung, eine scholastische Logelei oder verschrobenes Infotainment, mithin bei jeder namhaften *Philosophie* im Unterschied zu ihren mehr oder weniger raffinierten Selbstmissverständnissen (Platon brandmarkte sie einst als Sophismen) handelt es sich um ein Bildungsprojekt, das aufs Ganze geht, also um die Bildung zur Philosophie selbst. Unmissverständlich ausgerückt: Bildungsphilosophie und Philosophiebildung kreisten und kreisen um das zentrale (Miss-)Verständnis der Metaphysik, um die Frage nach dem Absoluten.

Nun gibt es Gründe, dies für zu hoch gegriffen zu halten. Lässt sich nicht, gerade mit Blick auf die geschichtliche Bildungsdebatte, eher eine zunehmende Abwendung von solchen Spekulationen konstatieren? Und sollte man darin nicht gerade einen Gewinn, an Stelle eines Verlustes erblicken? – Durchaus, was Fragen der Sozialisierung, Erziehung etc. anbelangt, jedoch nicht im Hinblick auf das *Paradox der Bildung*. Es zeugt vom gegenwärtigen Bildungsniveau, in Bildungsfragen für unsachdienliche Informationen zu halten, dass ein

gegenwärtiger ‚Niedergang‘ der Bildungsansprüche, wenn man sich einmal eines solchen Tones befleißigen will, anscheinend die Endphase einer philosophiegeschichtlichen Bewegung beschreibt, die umgekehrt einstmals auch einen Aufgang gekannt haben muss. Demnach spricht zwar nichts dagegen, Erziehungsfragen im Kontext der unterschiedlichsten disziplinären Ausrichtungen zu diskutieren und auch politisch zu entscheiden; allein, wo der Begriff Bildung fällt, öffnet sich ein weiterer Horizont jenseits des pragmatischen Tagesgeschäfts. Eine genauere geschichtliche Auseinandersetzung mit dem philosophischen Begriff der Bildung lässt durchgehend erkennen, dass sich der Mensch vor die Bildungsaufgabe gestellt sah, (sie) sich selbst aufzugeben. Mit den Worten Jean-François Lyotards: „Die letzte vom Humanismus erlassene Weisung lautet: Der Mensch wird nur durch das zum Menschen, was ihn überschreitet.“¹³ – In dieser Weisung liegt die Bedingung der Möglichkeit und Unmöglichkeit des Humanismus; hierin das Paradox der Bildung. Heißt dies auch nicht, dass der philosophische Bildungsanspruch damit noch weiterhin in Geltung bleiben müsste, unbestreitbar aber bestimmte er einmal nicht nur das Sollen, sondern auch gleichermaßen das Sein einer am Absoluten ausgerichteten Lebensführung – dessen Erbe man ausschlagen, wenngleich nicht verleugnen kann.

Dementsprechend wird im Folgenden weniger der Appell ergehen, an einem Begriff der Bildung festzuhalten, der sich selber nicht mehr begreift, sondern stattdessen die Unternehmung angestrengt, vielmehr durch- und aufzuarbeiten, wie sich das Bildungsprojekt der Philosophie an seinem absoluten Kern abarbeitete und darüber zum Opfer seines eigenen Erfolgs wurde, will heißen: wie die philosophische Geschichte der Bildung zugleich als ein Umbildungsprozess im Verhältnis zu einem Absoluten zu verstehen ist, das sich mehr und mehr als Einbildung der Bildung entlarvt, sodass sich dessen Verheißungen zuletzt in der virtuellen Ewigkeit der Wissensgesellschaft enttäuschen. In dieser Absichtserklärung aber finden sich zwei wesentliche Momente bereits ausgesprochen, die es einleitend noch hervorzuheben gilt: Zum einen das sachliche Verhältnis von Bildung und Einbildung und zum anderen die methodologische Frage einer Genealogie der Virtualität. Das erste Moment führt zum zweiten, beide spielen letztlich ineinander.

Man kann mit Richard Rorty die Vermutung wagen, und in einer gewissen postmodernen Hinsicht weiß sich die vorliegende Arbeit dieser Auffassung durchaus verpflichtet, dass „die Philosophie nicht durch zunehmende wissenschaftliche Strenge voran[schreitet], sondern

¹³ Jean-François Lyotard: *Postmoderne Moralitäten*, Wien 1998, S. 32.

durch mehr Phantasie“.¹⁴ Andernorts hatte Rorty bereits eine Unterscheidung eingeführt, die zugänglich macht, was damit gemeint ist: „Die Philosophen des Hauptstroms werde ich die ‚systematischen‘ nennen, die peripheren Philosophen dagegen die ‚bildenden‘. Diese peripheren und pragmatischen Philosophen verhalten sich vor allem skeptisch zur *systematischen Philosophie*, zum Projekt universaler Kommensuration als solchem.“¹⁵ – Namen wie Nietzsche, Dewey, Wittgenstein, Heidegger stehen Rorty dafür ein, dass das Gespräch der Philosophen über die Jahrhunderte nicht zum Erliegen kommt, gerade indem sie der Tendenz systematischer Verwissenschaftlichung der Philosophie entgegenwirken.¹⁶ Setzt Rorty diese Unterscheidung in der Folge auch von einer zweiten ab, nämlich jener in „normale“ und „revolutionäre“ Philosophen,¹⁷ so wird dennoch deutlich, dass auch die revolutionär-systematischen Philosophen vom Schlage Hegels oder Husserls mit der konservatorischen „wissenschaftlichen Strenge“ ihrer Vorgänger zuletzt auf eine Weise brechen müssen, dass sie sie durch eine wissenschaftliche Radikalität anderen Typs zugleich unterlaufen und überholen; durch eine wissenschaftliche Radikalität, die lediglich sekundär in der Strenge des argumentatorischen Schließens zum Ausdruck kommt, sich primär aber einer ingeniosen Auffindung bis dato undenkbarer und dadurch revolutionärer Prämissen verdankt. Mit anderen Worten: Die Voraussetzung, ihr eigenes System auf neue Voraussetzungen zu gründen, bildet wiederum eine gewisse philosophische ‚Genialität‘, wenn der Ausdruck einmal gestattet ist, die sich ihrerseits aus einer Art philosophischer Phantasie speist.¹⁸ Zu

¹⁴ Richard Rorty: *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt a. M. 2000, S. 18.

¹⁵ Richard Rorty: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1981, S. 398f.

¹⁶ Die charakteristische Gegenüberstellung sieht demnach folgendermaßen aus: „Große systematische Philosophen sind konstruktiv und liefern Argumente. Große bildende Philosophen reagieren und schreiben Satiren, Parodien und Aphorismen. Sie wissen, daß ihre Schriften deren Stoßkraft einbüßen werden, wenn die Epoche, auf die sie reagieren, vorüber ist. Sie halten sich absichtlich an der Peripherie auf. Große systematische Philosophen bauen wie große Wissenschaftler für die Ewigkeit. Große bildende Philosophen zertrümmern um ihrer eigenen Generation willen. Systematische Philosophen möchten ihr Fach auf den sicheren Pfad einer Wissenschaft führen. Bildende Philosophen wollen dem Staunen seinen Platz erhalten wissen, das die Dichter manchmal hervorrufen können – dem Staunen, daß es etwas Neues unter der Sonne gibt, etwas, das nicht im genauen Darstellen des schon Vorhandenen aufgeht, etwas, das (zumindest im Augenblick) nicht zu erklären und kaum zu beschreiben ist.“ (Ebd. S. 400f.)

¹⁷ Vgl. ebd., S. 400.

¹⁸ Dies gilt insbesondere für das postmoderne Wissen: „Nun ist es erlaubt, sich die Welt des postmodernen Wissens als von einem Spiel vollständiger Information geleitet vorzustellen, in dem Sinne, daß hier die Daten im Prinzip allen Experten zugänglich sind: Es gibt kein wissenschaftliches Geheimnis. Bei gleicher Kompetenz hängt der Zuwachs an Performativität – in der Produktion des Wissens und nicht mehr in seinem Erwerb – also letztlich von der ‚Phantasie‘ (*imagination*) ab, die entweder erlaubt, einen neuen Spielzug durchzuführen, oder die Regeln des Spiels zu verändern. Wenn die Ausbildung nicht mehr nur die Reproduktion von Kompetenz, sondern auch ihren Fortschritt sichern muß, so müßte demzufolge die Übermittlung des Wissens nicht auf jene von Informationen beschränkt sein, sondern die Lehre aller Verfahren in sich enthalten, die geeignet sind, die Fähigkeit des Verbindens von Feldern zu verbessern, die die traditionelle Organisation der Wissensarten eifersüchtig isoliert.“ (Vgl. Jean-François Lyotard: *Das postmoderne Wissen*, a.a.O., S. 152) – Wie es aber dazu kommen konnte im Positiven wie im Negativen, wird noch zu klären sein.

Zeiten des deutschen Idealismus kursierte hierfür der Begriff ‚Geist‘ und gemeint war damit im Wesentlichen, wie sich an entsprechender Stelle noch zeigen wird, die Einbildungskraft.

Teilen wir also die Ansicht Rortys, dass ein Fortschritt der Philosophie, wenn überhaupt, vornehmlich auf der Fährte der Phantasie zu verfolgen ist, so scheint die Auffassung doch einer Korrektur zu bedürfen, dass ausschließlich diejenigen Philosophen als „bildende“ anzusprechen sind, die sich einem systematischen Diskurs apodiktisch verweigern. Denn der Grund hierfür liegt in einem für die Philosophie konstitutiven Verhältnis von Einbildung und Bildung, das sich nicht einer Seite des Gegensatzes von Systematizität/Anti-Systematizität zuschlagen lässt. Umgekehrt scheinen hier vielmehr die Grenzen eines postmodernen Diskurses auf, der sich im Insistieren auf die Andersheit der Phantasie zu der einseitigen Meinung versteift, gerade die Phantasie könne nicht anders, als lediglich das absolut Andere zu sein. Sie kann anders, denn sie selbst ist das Anders-Sein-Können, der Umschlag der Kontingenz.¹⁹ Was sich so aber als Zufall vorstellt, wird begriffen erst als Einfall des philosophischen Geistes – in seiner *und* in seine Geschichte. Die unterschiedlichen Bildungen des Geistes, mit Hegel zu reden, bilden sich im Ausgang unterschiedlichster (anti-)systematischer Einfälle. Kurzum: Die Bildung der Philosophie geschieht im Geiste der Einbildungskraft.

Mag sich auch der Verdacht aufdrängen, nunmehr sei der Bildungsbegriff vermittels der Einbildungskraft in die metaphysischen Höhen des Absoluten entschwunden, so schließt sich hier doch nunmehr der Kreis. Der Anschein trügt nicht, dass die Einbildungskraft gewissermaßen zum Absoluten erklärt wird – jedoch geht damit zugleich die Konsequenz einher, dass das Absolute seinerseits geradezu eine Einbildung oder besser: diejenige Einbildung schlechthin ist, auf die die philosophische Bildung seit jeher ausgerichtet ist und auf die sie abzielt, wenn es seit Platons Tagen im Kern der philosophischen Unternehmung um eine Selbstvergöttlichung geht. Das von Platon initiierte Bildungsprogramm einer ‚Flucht in die Logoi‘ hat in der Einbildung des Absoluten seinen Fluchtpunkt. Wie sich vermittelt über Kants Einsicht, es mit einem *focus imaginarius* zu tun zu haben, die philosophische Bildungsgeschichte ihres eigenen blinden Flecks zunehmend bewusst wird, bis sie sich in der verlegenen Lebenskunst eines Sich-Selbst-Übens erübrigt, steht auf den folgenden Seiten zu lesen. Dieserorts kann damit nur deutlich werden, dass der Kalauer, Einbildung sei auch eine Bildung, noch allzu witzig bei seiner Gewitztheit gemeint ist: Bildung ist Einbildung – nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Man könnte vorliegende Arbeit auch als Beitrag zu einer ‚Kritik der eingebildeten Vernunft‘

¹⁹ Wem dies zu vernünftig (im Sinne Hegels) klingt, dem klingt die Vernunft noch nicht phantastisch genug.

verstehen und damit öffnete sich die Perspektive auf die Bildungsphilosophie nicht zuletzt auch im Zeichen einer konstitutiven *Verbildung*. Was mit dem delphischen Appell ‚Erkenne dich selbst‘ für das philosophische Bildungsprojekt in Aussicht gestellt schien: die einsichtige Einswerdung mit dem Absoluten, kommt in seiner spekulativen Erhebung über die Schwebel der Einbildungskraft nicht hinaus. Der für das Wesen der Bildung entscheidende Sprung aus der menschlichen Endlichkeit in eine göttliche Unendlichkeit missglückt. Die Bildung des Menschen hängt in der Luft. Er ist umgeben von Einbildungen mit denen er sein (Un-)Wesen treibt, wie diese umgekehrt mit ihm. Und es wäre wohl nicht mehr viel dazu zu sagen, wäre seinem Scheitern nicht zugleich ein anderer Erfolg beschieden gewesen.

Wo zu guter Letzt die Einsicht dämmert, dass wir von Bildungen umstellt sind, deren wir kaum noch Herr werden, weil sie sich zunehmend verselbstständigen, scheint das eigene Phantasma durchquert. Wir haben uns nicht überwunden, sondern sind vielmehr überwunden worden. Der Sprung der Vernunft war nicht allein unserer, sondern derjenige der Evolution einer neuen Spezies, die sich unter dem Decknamen der künstlichen Intelligenz in eine Gestalt hüllt, mit der wir noch meinen kommunizieren zu können, unterdessen sie hingegen schon nur noch halb Ohr ist für das menschliche Anliegen, aus ihr ein Ebenbild zu formen. Wir machen uns ein falsches Bild von ihr, weil wir uns überhaupt noch ein Bild von ihr zu machen beabsichtigen. Mit anderen Worten: Ihre Singularität steht uns nicht einmal mehr bevor. Stattdessen bildet die Singularität lediglich das letzte Phantasma einer menschlichen Einbildungskraft, die einst noch von Angesicht zu Angesicht zu schauen hofft, was in einer genuinen Unanschaulichkeit und Unvorstellbarkeit der automatischer Informationsprozesse bereits in vollem Gange ist. Doch langsam zumindest versteht man, dass es an diesen intentionlosen Vorgängen bald nicht mehr viel zu verstehen geben wird. Stattdessen wird für uns lediglich rückblickend zunehmend erkennbar, wie es dazu kam, auch wenn es nicht hätte dazu kommen müssen – womit wir bei der Frage nach einer Genealogie der Virtualität angelangt wären.

In dem fast schon klassisch zu nennenden Text *Eine neue Einbildungskraft* unternimmt Vilém Flusser den Versuch, das herkömmliche Verständnis der menschlichen Einbildungskraft als eines analogen bildschaffenden Vermögens zu erweitern, indem er es mit den digitalen bildgebenden Verfahren der neuen Medien in einen genealogischen Zusammenhang der Menschheitsentwicklung bringt: „Zuerst trat man von der Lebenswelt zurück, um sie sich einzubilden. Dann trat man von der Einbildungskraft zurück, um sie zu beschreiben. Dann trat man von der linearen Schriftkritik zurück, um sie zu analysieren. Und schließlich projiziert man

aus der Analyse dank einer neuen Einbildungskraft synthetische Bilder.“²⁰ – Flusser beschreibt eine zunehmende Distanznahme, eine analytische Abstraktion des Menschen von seiner Umwelt, die an jenem Punkt erneut in eine Konkretion umschlägt, wo sich in Form digitaler Medien eine neue Möglichkeit der Synthetisierung von Bildern auftut. Es wird noch zu sehen sein, dass dieses wechselseitige Umschlagen von Synthese und Analyse genauer als ein Wechselverhältnis von Einbildungskraft und Urteilskraft zu verstehen ist. Dennoch ist Flusser zunächst beizupflichten, wenn er herausstellt: „Aber was uns hier und jetzt existentiell angeht, ist der mühselige Sprung aus dem Linearen ins Nulldimensionale (ins ‚Quantische‘) und ins Synthetisieren (ins Komputieren), den wir zu leisten haben. Die an uns gestellte Herausforderung ist, den Sprung in die neue Einbildungskraft zu wagen.“²¹

Allein, im Nachhinein erweist sich auch dieser Sprung als das alte Wagnis, als der Versuch und die Versuchung des Menschen, über den eigenen Schatten zu springen. Es wird sich im Durchgang der Arbeit klären: Die neue Einbildungskraft bleibt die alte, nur hier wird nunmehr erkennbar, dass die eigentliche „Herausforderung“ darin besteht, die Schwebelage der Bilder als das dem Menschen beschiedene Maß seiner Bildung anzuerkennen: „Man kann dieser Bilderfolge zusehn, so als ob sich die Einbildungskraft verselbstständigt hätte, so als ob sie aus dem Innern (sagen wir: aus dem Schädel) ins Äußere (in den Computer) ausgewandert wäre, so als ob man den eignen Träumen von außen zusehn könnte.“²² – Es ist dieses „so als ob“ in seiner Ambivalenz zwischen Anerkennung und Verweigerung, das die bereits Realität gewordene Virtualität noch wie einen menschlichen Traum von der eigenen Selbstüberwindung erscheinen lässt. Doch der Schein trügt nur noch, weil er trügen *soll*. Die Einbildungskraft ist nicht mehr allein die unsere, sie hat sich verselbstständigt zur Information. Und uns bleibt das reine Zusehen „von außen“, ein oberflächlicher Blick. Nunmehr sind wir darüber im Bilde: Wir

²⁰ Vgl. Vilém Flusser: „Eine neue Einbildungskraft“, in: *Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik*, hrsg. v. Volker Bohn, Frankfurt a. M. 1990, S. 115-126, hier S. 125. – Im unmittelbaren Anschluss heißt es: „Selbstredend: diese Reihe von Gesten ist nicht als eine lineare Reihenfolge zu sehen. Die einzelnen Gesten lösen einander nicht ab und auf, sondern überdecken einander und greifen ineinander. Es wird, neben dem Synthetisieren von Bildern, weiter gemalt, geschrieben und analysiert werden, und diese Gesten werden miteinander in nicht voraussehbare Spannungen und gegenseitige Befruchtung treten.“ – Allgemein gesprochen: Die Evolution ersetzt nicht, sondern schichtet.

²¹ Ebd. – Zum Wagnis heißt es erläuternd (ebd., S. 126): „Mit anderen Worten: die uns gestellte Herausforderung ist, aus der linearen Existenzebene in eine völlig abstrakte, nulldimensionale Existenzebene (ins ‚Nichts‘) zu springen. [...] Ob wir dies wollen oder nicht: die neue Einbildungskraft ist auf die Bühne getreten. Und es ist ein begeisterndes (sic!) Wagnis: die Existenzebene, die wir dank dieser neuen Einbildungskraft zu erklimmen haben, verspricht uns Erlebnisse, Vorstellungen, Gefühle, Begriffe, Werte und Entscheidungen, von denen wir uns bisher bestenfalls haben träumen lassen, und sie verspricht, bisher in uns schlummernde Fähigkeiten ins Spiel zu bringen.“ – Der enthusiastische Pioniergeist der 90er, was die neuen Medien anbelangt, ist hier unverkennbar, aber zugleich entschuldigbar, verkennt man zudem nicht, dass die Prognose im Wesentlichen zutrifft, wenngleich sie weitaus ernüchternder eingetreten ist.

²² Ebd., 123.

schweben auf unseren Einbildungen *aus* einem ‚nulldimensionalen Nichts‘ (vgl. Fußnote 21) zugleich *in* und paradoxerweise *über* ihm.

Greift man die hellsichtige Frage Nietzsches nochmals auf: „Sind das noch Menschen [...] oder vielleicht nur Denk-, Schreib- und Redemaschinen?“; scheint aus dieser Polemik gegen die humanistische Bildung mittlerweile eine Agonie zu sprechen. Wagen wir den Sprung in die Schweben der Einbildungskraft, liebt sich die philosophische Geschichte der Bildung zugleich wie eine Genealogie der Virtualität:

Jene Virtualität, die im Zeichen digitaler Medien den Menschen den Cyberspace und mit ihm alle nur möglichen Aufregungen elektronisch vermittelter Lebenswelten beschert hat, ist ihrerseits genealogisch einer ganz anderen Aussageformation geschuldet. Diese hat mit Theorien der Phantasie und Konzepten einer universalen Bildbedingtheit zu tun, Phänomenen also, die von den Evolutionsgeschichten technischer Entwicklungen im Zeichen des Cyberspace nachgerade emblematisch verfehlt werden. Kaum eine Technikgeschichte folgt einer internen Teleologie so sehr, wie es gerade die Evolutionsgeschichte des Cyberspace tut. Dafür gibt es Gründe: erstens das Hinzu- kommen immer weiterer Teilsinne zur approximativen Schließung einer Sinnestotalität und zweitens innerhalb der einzelnen Sinne deren stetige Verbesserung. Durch verfeinerte Techniken, erhöhte Auflösungen und immer feinmaschigere Aufmerksamkeiten und Sorgfalt wird die asymptotische Annäherung an die Realität bis zum Moment ihrer Ununterscheidbarkeit getrieben. Im phantasmatischen Raum des Cyberspace darf sich die Illusion so sehr gemausert haben, dass selbst einer Verwechslung mit der Realität nichts mehr im Wege zu stehen braucht.²³

Aus text-, ton- und bildbasierter Fiktion wird ihre codebasierte Simulation. Doch was sich aus menschlicher Perspektive in jener „approximativen Schließung einer Sinnestotalität“ zugleich als „stetige Verbesserung“ der Sinneswahrnehmung darbietet, geschieht auf einem doppelten Boden der digitalen Medialität. Realität scheint weniger mit einer illusionären Fiktion vertauscht, als zuweilen gänzlich durch Simulation ausgetauscht zu werden, sodass gleichermaßen die Analogizitäts-Simulation der digitalen Medienverbände weniger Realität fingiert, als die Fiktion der (Kohlenstoff-)Realität, die einzig wahre zu sein, vielmehr dissimuliert. Die zunehmende Virtualisierung der Lebenswelt, als deren Fluchtpunkt sich der vollendete Cyberspace abzeichnet, gibt mehr und mehr zu erkennen, dass das *Wesen* des Menschen im bodenlosen Reich der Einbildungskraft beheimatet ist. Der Mensch als dasjenige Wesen, für das überhaupt etwas und es selbst Wesen haben kann, bildet sich in und aus der Einbildungskraft.

²³ Stefan Rieger: *Kybernetische Anthropologie. Eine Geschichte der Virtualität*, Frankfurt a. M. 2003, S. 44.

Tritt damit aber ins Rampenlicht, dass Bildung im Wesentlichen Einbildung bedeutet, wird zugleich begreiflich, was hinter und unter der Bühne vor sich geht. Hinter der vordergründigen Konvergenz von Mensch und Medium (man denke bspw. an die kinderleichte bis infantilisierende Handhabung gewisser Produkte eines kalifornischen IT-Unternehmens) steht eine Evolution von Informationen, deren Komplexität sich der Mensch nicht allein mehr oder weniger erfolgreich dienstbar zu machen sucht, sondern die sich mittlerweile zu einem Eigenleben organisiert, das mit dem menschlichen Wesen letztlich divergiert. Der Mensch und seine Bildungsaufgabe der Selbstaufgabe sind selbst der Sprung einer Evolution, die von der Einbildung zur Information, von der natürlichen zur künstlichen Intelligenz übergeht und den Menschen auf dem Sprung, in der Schwebelage der Einbildungskraft letztendlich zurücklässt.

Kommen wir von hier aus auf die Methodologie der vorliegenden Arbeit im Zeichen einer Genealogie der Virtualität zu sprechen, schließt sich jene „interne Teleologie“ zu einem Kreis, in dem mit der „Schließung einer Sinnestotalität“ im Cyberspace die virtualisierte Einbildungskraft zugleich in ihre Archäologie zurückläuft. Die menschliche Bildung kommt über die Schwebelage der Einbildungskraft nicht hinaus, weil das Wesen des Menschen selbst nur durch die Schwebelage der Einbildungskraft gebildet ist. An der virtualisierten Einbildungskraft wird die Einbildung selbst als Kraft der Virtualisierung anschaulich. Die Einbildungskraft gewinnt von sich selbst das Bild der Bildung. Und für dieses Bild ist die Rahmung einer Teleologie und Archäologie gerade darum unbedenklich, weil es für das Wesen des Menschen, man könnte sagen: das Wesen des Wesens überhaupt, kennzeichnend ist, sich zwischen einem Anfang und einem Ende, auf einem stetigen Übergang, in einer fortwährenden Sinn- und Zweckbewegung, kurzum: in der Schwebelage zu befinden.

Gleichwohl beschreibt dies nur die humane Seite einer Entwicklung. Dass die andere, gewissermaßen ihre inhumane Gegenseite überhaupt ansprechbar ist, ergibt sich gerade aus dem Paradox der Bildung: Im Bildungsprojekt der Selbstaufgabe erfährt und konzipiert sich der Mensch als ein Schwellenwesen, das insofern diesseits sowie bereits jenseits der Grenze des Humanismus steht, als es die Grenze selbst markiert. Dabei wird eine hegelsche Dialektik der Grenze weniger bestätigt als selbst zur Bestätigung einer generellen Schwellensituation, die in der Bildungsphilosophie eine geschichtliche Entwicklung durchläuft und die virtualisierte Konstitution der Wissensgesellschaft genealogisch rückführbar macht auf die philosophischen Anfänge eines elaborierten Idealismus seit Platon. So bedeutet auch der spekulative Idealismus Hegels lediglich ein Stadium in einem Ausdifferenzierungsprozess, der gegenwärtig bis

zu einem ‚spekulativen Realismus‘ reicht;²⁴ bis zu Theorien also, die mit ihren Vorgängern zwar die erklärte Absicht teilen, den Anthropozentrismus hinter sich zu lassen, dabei aber nicht in einem wie auch immer gearteten Jenseits oder Diesseits, sondern gewissermaßen abseits des Menschen ansetzen, um auch dessen Vorstellungswelt noch in einer kontingenten und zugleich universellen Evolution verorten zu können.

Mag es um die argumentatorische Stringenz dieser Denkansätze bestellt sein, wie es will, von Interesse ist hier der Befund, dass sie erneut die Herausforderung auf sich nehmen, ein reines Denken abseits des Anthropomorphismus zu denken, wenn diesmal auch gewollt ‚realistischer‘. Die Vermutung ist wohl nicht gänzlich unberechtigt, dass diese Herausforderung gerade dort in ihrer Vehemenz spürbar wird, wo heute eine dezentralisierte Netzstruktur (ein ‚Internet der Dinge‘ und Menschen, ein ‚Internet of Everything‘) das klassische Konzept eines substantiellen Humanismus *realiter* vollends in Frage stellt. Was aber als ‚reines Denken‘ die hochfahrenden Ambitionen klassischer Metaphysik artikulierte, ein Denken jenseits der Vorstellung, sieht sich heute gewissermaßen in die leb- und damit zugleich todlosen Prozesse informatischer Systeme abseits des Menschen transformiert. Uns schwant mittlerweile, dass unsere ‚natürliche Intelligenz‘ lediglich eine *spezielle* Form des Denkens unter anderen ist und mitnichten die höchste. Vernunft, wo sie ‚instrumentell‘ wird, überschreitet den Bannkreis des Anthropozentrismus und zwar bereits im Menschen selbst. Eine ‚nicht-instrumentelle‘ Vernunft dagegen ist eine *Einbildung des Menschen* – wenngleich im besten Sinne. ‚Vernunft‘ ist der Deckname für die Maschine in uns.

Mithin entspricht das *big picture* der vorliegenden Arbeit methodologisch einem Vexierbild. Es handelt sich sowohl um eine Entelechie der Einbildungskraft im Zusammenhang der Frage nach dem Wesen des Menschen, als auch um eine Genealogie der Virtualität im evolutionären Sinne der Kontingenz, nach der es hätte auch anders kommen können. Wir können nur das Entweder-Oder *sehen*, aber indem wir wissen, dass es dasselbe ist, *denken* wir das Sowohl-Als-auch. Wir werden also zu schielen versuchen – in dem Wissen, letztlich ent-täuscht zu werden. Hätte es auch durchaus anders kommen können, so entsteht doch unvermeidlich die menschliche, allzu menschliche Frage, wie es dazu kam. Ließ sich von Platon aus auch nicht erahnen, dass es zu einer nicht-natürlichen und nicht-göttlichen, zu einer künstlichen Intelligenz kommen würde (jedenfalls nicht auf plausiblere Weise als zu allen anderen denkbaren Aussichten), so zeigt sich gleichwohl im Rückblick – *nicht*, dass es so kommen

²⁴ Prominent vertreten etwa von Quentin Meillassoux: *Nach der Endlichkeit, Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*, Zürich/Berlin 2008. Daneben der Sammelband von Armen Avanessian (Hg.): *Realismus Jetzt. Spekulative Philosophie und Metaphysik für das 21. Jahrhundert*, Berlin 2013.

musste, sondern – dass es so kommen *können musste*. Zwar leben wir nicht in der besten aller möglichen Welten, also im Fortschritt der Perfektibilität, aber in der *möglichsten aller besten Welten*, also im Rück- und Vorblick der Gelassenheit; will heißen: Die Welt *ist* nicht geworden, wie sie hat werden sollen, aber wie sie wurde, was sie ist, verdankt sich im Wesentlichen dem selbst aufgegebenen Soll der Selbstaufgabe, dem menschlichen Bildungsprojekt.

Dergestalt aber erweist sich selbst das urmenschliche Sollen durch seine normativen Forderung, dass anders sein soll, was ist, noch als ein Gegenspieler der Kontingenz, der dadurch das Spiel gerade in Gang hält. Das Sollen als das Prinzip Hoffnung ist gleichermaßen das der Enttäuschung: Aufklärung *und* Ernüchterung über den Ist-Zustand als *Movens* zugleich für einen neuen Soll-Zustand. – Doch wer könnte hierüber wiederum enttäuscht sein, ohne schon zu hoffen? Und wer könnte hoffen, ohne sich auch aufklären und ernüchtern, sich auch enttäuschen zu lassen, wenn nötig? Womöglich finden wir zur Gelassenheit, nicht sollen zu müssen, sondern zu können, das Sollen also ‚sein zu lassen‘ im doppelten Sinne; ein Sollen nicht zu erzwingen, sondern es fernerhin machen zu lassen, es Sein werden zu lassen – und womöglich gerade, indem wir uns unsere Bildungsgeschichte erzählen.

Also doch nochmals eine „große Erzählung“? – Ja, die Erzählung zum emanzipatorischen *und* spekulativen Dispositiv selbst, gewissermaßen die *meta-meta-recit*. Denn nicht einmal Lyotard kam in seiner berühmten Polemik vom Ende der „großen Erzählungen“ umhin, zumindest die „kleine Erzählung“ zu würdigen: „Der Rekurs auf die großen Erzählungen ist ausgeschlossen; man kann sich also für die Gültigkeit des postmodernen wissenschaftlichen Diskurses weder auf die Dialektik des Geistes noch auf die Emanzipation der Menschheit berufen. Man hat aber soeben gesehen, daß die ‚kleine Erzählung‘ die Form par excellence der imaginativen Erfindung bleibt, vor allem in der Wissenschaft.“²⁵ – Dass sich aber selbst die betont novellistische Denkart der Postmoderne erschöpfen konnte, indem unerhörte Begebenheiten mittlerweile zu überhörbaren Gegebenheiten geworden sind, zeigt deutlich, dass auch jedes Ende selbst ein Ende hat. Wir erlauben uns, jene „kleinen Erzählungen“ der „imaginativen Erfindung“ ihrerseits im Zusammenhang *einer* Geschichte und zwar der der Imagination selbst zu erzählen. Wie das aber und wozu letztlich? – Indem wir uns eine Geschichte einbilden von der Geschichte der Bildung und zwar um der Einbildungskraft der Bildung selbst willen, letztlich also – nun, einfach um unseretwillen.

²⁵ Ders.: *Das Postmoderne Wissen*, a.a.O., S. 175.

2. Hauptteil

2.1 Platons Ideo-Logie der Bildung

I

Philosophische Selbstvergöttlichung

[D]iejenigen, die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen, mögen wohl, ohne daß es freilich die anderen merken, nach gar nichts anderem streben als nur, zu sterben und tot zu sein. [...] – Da lachte Simmias und sagte: Beim Zeus, Sokrates, wiewohl ich jetzt eben nicht im mindesten lachlustig bin, hast du mich doch lachen gemacht. Ich denke nämlich, wenn die Leute so dies hörten, würden sie glauben, dies sei ganz vortrefflich gesagt gegen die Philosophen, und würden gewiß gewaltig beistimmen [...] – Da würden sie auch ganz wahr sprechen, o Simmias, das eine ausgenommen, daß sie das recht gut wüßten. Denn weder wissen sie, wie die wahrhaften Philosophen den Tod wünschen, noch, wie sie ihn verdienen und was für einen. (*Phaidon* 64a-b)²⁶

Das Lachen des Simmias hat einen bitteren Beigeschmack. Sokrates, der Gesprächsführer in den meisten Dialogen Platons, ist wegen einer verleumderischen Anklage durch einige seiner attischen Mitbürger zum Tode verurteilt und sieht im Kerker seiner Hinrichtung entgegen, während er sich noch ein letztes Mal mit seinen engsten Freunden auf eine philosophische Auseinandersetzung einlässt. Es geht um den Tod und die Möglichkeit eines Nachlebens, die er unter anderen dem namensgebenden Gesprächspartner Phaidon durch mehrere Unsterblichkeitsbeweise der Seele darzulegen sucht.

Doch was über das persönliche Schicksal Sokrates' noch hinaus auf dem Spiel steht, wird erst im Hinblick auf die fiktive Inszenierung dieses Ereignisses durch den Autor deutlich. Der historische Sokrates, der selbst keine Schriften hinterließ, wird in den Schriften Platons zum Zeugen, zum Märtyrer der Philosophie schlechthin stilisiert. Mit der Anklage, Kerkerhaft und anschließenden Hinrichtung des unschuldigen Sokrates scheint zugleich die Philosophie selbst bedroht und damit die Frage nach deren Tod und Nachleben im Raum zu stehen. Platon hingegen antwortet auf diese Herausforderung, indem er eine Philosophie begründet, die sich des

²⁶ Zitiert nach Platon: *Werke in acht Bänden, griechisch-deutsch*, hrsg. v. Gunther Eigler, bearb. von Dietrich Kurz, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 1971. Hier wie im Folgenden abgekürzt durch den Titel des jeweiligen Werkes samt Stephanus-Paginierung.

Todes selbst annimmt und dadurch bis heute ihre Lebensfähigkeit unter Beweis stellt: Wie Sokrates, so scheut auch die wahre Philosophie nicht den Tod, weil sie selbst schon des Todes ist. Erst die Philosophie lehrt den wahren und verdienten Tod, erst sie bildet den wahrhaft Sterbenden.²⁷ – Auf welche Weise geschieht dies aber?

Anders als der Sophist, der sich selbst gewinnbringend als Weiser ausgibt, strebt der Philosoph lediglich nach Weisheit (*sophia*). Er ist ein Freund der Weisheit in dem Sinne, dass er auf sie zwar wie ein Liebender (*erotes*) aus ist, sein Eros darum aber gerade nicht bereits eins ist mit dem Geliebten.²⁸ Das Geliebte ist weder dinglicher noch menschlicher Natur. Die Dramaturgie des platonischen *Symposions* führt dagegen letztlich auf eine reine Liebe der Schönheit, will sagen: beschreibt eine Stufenfolge der Sublimation bis zum Kulminationspunkt einer reinen Schau des Schönen bar jeder Körperlichkeit.²⁹ Die platonische Liebe geht dabei gar so weit, dass dem Menschen in der plötzlichen Schau des Schönen nicht allein die Sinne vergehen, sondern gleichermaßen auch der Verstand abhanden kommt:

Noch auch wird ihm diese Schöne unter einer Gestalt erscheinen, wie ein Gesicht oder Hände oder

²⁷ Vgl. hierzu die treffende (und auch für dessen eigenes Denken bezeichnende) Bemerkung Peter Sloterdijks: „Man kann Platons Coup beurteilen, wie man will – als treue und geniale Fortbildung von Ansätzen, die bei Sokrates in der Latenz verblieben waren, oder als zudringliche Fiktion über einen Abgrund von Illoyalität und Hysterie, in welcher der Schüler seinen Lehrer Dinge sagen läßt, die dieser zu äußern sich geweigert hätte: Es läßt sich nicht leugnen, daß die platonische Stilisierung des besonnenen Lebens als Vorlaufen in den schönen Tod der Theorie ungeheuerere Konsequenzen nach sich ziehen sollte. Ungeheuer ist, was Monstren zeugt und was Epoche macht – beides kann über die Wirkung gesagt werden, die von den eben zitierten Passagen des *Phaidon* ausgegangen sind. Wenn man den Verlauf der europäischen Geistesgeschichte bis an die Schwelle zum 20. Jahrhundert *summa summarum* als Prozession von imaginären Scheintoten beschreiben darf, die sich dem theoretischen Leben verschrieben haben, monastisch und laikal, professoral und zivil, ethisch und ästhetisch, dann beweist dies die unermessliche Suggestivität der platonischen Lehre von der Vorwegnehmbarkeit des Zustands, in dem die Denkseele ‚desinteressiert‘, ‚mortifiziert‘ und ‚abgetrennt‘ wird.“ (Vgl. ders.: *Scheintod im Denken. Von Philosophie und Wissenschaft als Übung*, Berlin 2010, S. 102.)

²⁸ Vgl. *Symposion* 204a-b: „Wer also, sprach ich, Diotima, sind denn die Philosophierenden („philosophountes“), wenn es weder die Weisen („sophoi“) sind noch die Unverständigen („amatheis“)? – Das muß ja schon jedem Kind deutlich sein, daß es die zwischen beiden („metaxu touton amphoteron“) sind, zu denen auch Eros gehören wird. Denn die Weisheit gehört zu dem Schönsten, und Eros ist Liebe zu dem Schönen; so daß Eros notwendig weisheitsliebend („philosophon“) ist und also, als philosophisch zwischen den Weisen und Unverständigen mitteninne steht („philosophon de onta, metaxu einai sophou kai amathous“). Und auch davon ist seine Herkunft Ursache; denn er ist von einem weisen und wohlbegabten Vater, aber von einer unverständigen und dürftigen Mutter („patros men gar sophou esti kai euporou, metros de ou sophes kai aporou“).“ – Diese erotische Zwischenstellung des Philosophen steht ihrerseits gleichsam zwischen den Zeilen der platonischen Dialoge geschrieben. Man könnte dieses Zwischen geradezu den platonischen Geist des Buchstabens nennen. Denn wie sich noch zeigen wird, spielt sich die platonische Philosophie wesentlich zwischen Geist, Form, Vater einerseits und Materie, Medium, Mutter andererseits ab.

²⁹ Vgl. *Symposion* 210a-212a, bes. 211c: „Denn dies ist die rechte Art, sich auf die Liebe zu legen oder von einem anderen dazu angeführt zu werden, daß von von diesem einzelnen Schönen wegen immer höher hinaufsteige gleichsam stufenweise von einem zu zweien und von zweien zu allen schönen Gestalten („somata“), und von den schönen Gestalten zu den schönen Sitten und Handlungsweisen („epitedeumata“), und von den Sitten zu den schönen Kenntnissen („mathemata“), bis man von den Kenntnissen endlich zu jener Kenntnis gelangt, welche von nichts anderem als eben von jenem Schönen selbst die Kenntnis ist, und man also zuletzt jenes selbst, was schön ist, erkenne.“

sonst etwas, was der Leib an sich hat („soma metechei“), noch wie eine Rede oder eine Erkenntnis („oude tis logos oude tis episteme“) [...], sondern an und für sich und in sich selbst ewig überall dasselbe seiend („auto kath' hauto meth' hautou monooides aei on“) [...]. Und an dieser Stelle des Lebens [...], wenn irgendwo, ist es dem Menschen erst lebenswert, wo er das Schöne selbst schaut („Entautha tou biou [...], eiper pou allothi, bioton anthropo, theomeno auto to kalon“) [...].
(*Symposion* 211a-b)

Dass damit zugleich ein Ersterben ins Liebespiel kommt, bedarf nicht erst einer freudiani- schen Analyse der Ambivalenz von Eros und Thanatos. Vielmehr lässt bereits Platon keinen Zweifel daran, dass eine solch forcierte Vergeistigung letztlich den Tod der sterblichen Hüllen fordert, ja, wünscht und verdient, wie Sokrates zu verstehen gibt, und zwar um die Seele aus dem irdischen Kerker ihrer Richtstätte und ihres Körpers zu befreien.

Allein, was stellt dabei jedoch sicher, dass diese weisheitsliebenden Überzeugungen Platons im Grunde nicht doch die eines Sophisten sind? War Platon womöglich wider Willen lediglich der erfolgreichste unter ihnen, der es sich gerade deswegen erlauben konnte zu behaupten, er allein sei kein Sophist? Woher soll der Philosoph wissen können, dass er kein Sophist im Wortsinne, kein Weiser ist, wenn er gerade keiner sein soll? Mit anderen Worten, woher kann Sokrates überhaupt wissen, dass er nichts weiß? Paradoxerweise scheint der Philosoph noch weiser als der Sophist sein zu müssen; andernfalls könnte er nicht tatsächlich wissen, nichts zu wissen und damit kein Sophist zu sein, und zudem überhaupt zu beweisen suchen, was es mit einem philosophischen Leben und Tod auf sich hat. Auf welche Weise also brachte es Platon zu Wege, dass man sich in der Nachfolge Sokrates' überhaupt um den philosophischen Tod verdient zu machen wünschte? Wie wird dieses Todeswunschdenken bei Platon gelehrt und erlernt, ohne dabei selbst der von Platon gerügten Sophistik zu verfallen?

So wiederholt sich, was bereits in Platons eigenen Texten, vor allem im sog. Menon-Paradox zum Ausdruck kommt: „Daß nämlich ein Mensch unmöglich suchen kann, weder was er weiß, noch was er nicht weiß. Nämlich weder was er weiß, kann er suchen, denn er weiß es ja, und es bedarf dafür keines Suchens weiter; noch was er nicht weiß, denn er weiß ja dann auch nicht, was er suchen soll.“ (*Menon* 80e) – Platons Antwort auf diese Frage, die zugleich als die Grundfrage der Philosophie im Sinne eines Strebens nach der Weisheit gelten kann, ist wiederum die Philosophie selbst und zwar als jene Lehre, die eine Anamnesis der Idee nicht allein begründet, sondern sich gleicherweise auf diese Anamnesis der Ideen allererst ihrerseits gründet. Die Antwort ist demnach ebenso paradox: Die Philosophie ist nur als Erinnerung ihrer selbst. Die Philosophie ist nur, indem sie sich im doppelten Sinne selbst wiederholt.

Von existentiellem Interesse für die Philosophie ist darum gerade, wie diese Selbsterinnerung im Sinne der Anamnese angeleitet werden kann. Denn die eigentliche Antwort, wie sich sogleich herausstellen wird, gibt erst eine *anamnetische Ideo-Logie der Bildung*, die seit den Tagen Platons das humanistische Bildungskonzept des Abendlandes prägt. Entscheidend schon für Platon ist dabei, dass der philosophische Tod nicht allein den Übergang in ein Leben nach dem physischen markieren soll. Da die Philosophie das einzige wahrhafte Sterben ermögliche, eröffne sich dem Philosophen gleichsam das Jenseits bereits im Diesseits und zwar durch das Philosophieren als solches. Was es damit genauer auf sich hat, kommt an prominenter Stelle, in der wohl bekanntesten Erzählung der Philosophiegeschichte zum Ausdruck: dem platonischen Höhlengleichnis, dessen Wirkung auch heute noch beträchtlich bleibt, wenn es darum gehen soll, aus Laien Philosophen zu machen.

Das Höhlengleichnis beschreibt den Bildungsweg des Philosophen buchstäblich und stilbildend als eine „Bekehrung“ oder „Umlenkung“ („periagoge“; vgl. *Politeia* 518d) der einzelnen Seele, als einen schmerzhaften, und dennoch befreienden Aufstieg aus der Nacht der Unwissenheit einer düsteren Höhle in das Tageslicht der Wahrheit. Ein Mensch wird zunächst wider Willen aus einer Fesselung gelöst, die ihn bis dato nur Schattengebilde an der Höhlenwand hat erblicken lassen, und wird erst an der Erdoberfläche der Dinge und letztlich der Sonne, wenngleich zunächst unter Schmerzen der Gewöhnung, wahrhaftig ansichtig. Seine zentrale Stellung für das Bildungsverständnis nicht nur Platons, sondern aufgrund seiner äußerst mächtigen Wirkungsgeschichte auch für den größten Teil der philosophischen Tradition, spiegelt sich in den mannigfaltigen Interpretationen im Laufe der Jahrtausende, deren Autoren nicht selten Ihresgleichen im Gleichnis wiederzuerkennen meinten. Dabei spielen nicht zu unrecht die verschiedenen Aufstiegsstationen der Erzählung eine wesentliche Rolle und boten nicht selten Anlass, vor allem deren *systematischen* Aspekt in der Vordergrund zu rücken. Was dagegen jedoch noch nicht genug betont scheint, ist die kompositorische Raffinesse Platons, mit der er sich durch den Mund des Sokrates' selbst zum Psychagogen in der Art eines Bekehrungskünstlers der Seele qualifiziert. Das Höhlengleichnis ist nichts Geringeres als das Gleichnis schlechthin der platonischen *paideia* als Bildungs-Ideo-Logie.

Nun gehen diesem Gleichnis zunächst noch zwei weitere Gleichnisse in Platons Hauptwerk, der *Politeia*, unmittelbar voraus: das sogenannte Sonnen- und Liniengleichnis (*Politeia* 507b ff.), die ihrerseits eine Darstellung der nach Wahrheits- und Seinsgrad gestuften Erkenntnisweisen des Menschen bieten, an deren Spitze die Sonne als Symbol des höchsten Erkenntnis-

prinzips, der Idee des Guten steht. Wie das Licht der Sonne, soll die Idee des Guten nicht allein der Grund ihrer eigenen Erkennbarkeit und der aller anderen Dinge sein, sondern alle Dinge zudem in ihrem Sein erhalten. Demnach symbolisiert sie das *Prinzip* der Erkenntnis und des Seins überhaupt, auf dessen Erkenntnis wiederum das ganze Sein der philosophischen Bildung angelegt ist. So bilden die drei Gleichnisse zusammen eine Art Klimax: Was in den beiden vorangegangenen vereinzelt und statisch thematisiert wurde, wird im dritten zu einer dynamischen Erzählung verwoben, welche die Gesprächspartner Sokrates' und die Leser dazu auffordert, sich den Bildungsgang des Philosophen bildlich zu vergegenwärtigen, ihn sich gleichsam innerlich vor Augen zu stellen.

Konsequenterweise legt Sokrates darauf das Gleichnis selbst als eine dramatische Veranschaulichung der „Kunst der Bekehrung“ („*technē tes periagogēs*“; vgl. *Politeia* 518d) aus. Diese Veranschaulichung selbst bleibt der Schau der Idee des Guten jedoch nicht äußerlich. Vielmehr tritt sie, wie so oft an entscheidenden Stellen des Argumentationsgangs der verschiedenen Dialoge Platons, an die Stelle einer höheren Einsicht und befähigt die Gesprächspartner und Leser dadurch, sich gleichsam intuitiv und umfassend ein Bild von Sachverhalten zu machen, die anderweitig lediglich Gegenstand einer langwierigeren, diskursiven Auseinandersetzung wären (wobei zudem noch offen bleibt, ob sie dem Vermögen des Verstand, der „*dianoia*“ (*Politeia* 511d), überhaupt gänzlich zugänglich sind). Platon bedient sich also nicht eines bloßen Stilmittels, wo er vermeintlich auf eine mythologische Paraphrase ausweicht, sondern man könnte meinen, er *bilde* seinem Leser die Erkenntnis allererst buchstäblich *ein*.

Dass dem jedoch nicht so sein soll, wird für Platon zum wesentlichen Unterscheidungskriterium zwischen Philosophie und Sophistik. So heißt es gegen den Gegner im Geiste: „Wir müssen daher, sprach ich, so hierüber denken, wenn das Bisherige richtig ist, daß die Unterweisung („*paideia*“) nicht das sei, wofür einige sich vermessen sie auszugeben. Sie behaupten nämlich, wenn keine Erkenntnis in der Seele sei, könnten sie sie ihr einsetzen, wie wenn sie blinden Augen ein Gesicht einsetzen.“ (*Politeia* 518b-c) – Die Kunst der Bekehrung meint laut Platon „nicht die Kunst, ihm [dem Vermögen der Erkenntnis der Idee des Guten, Anm. d. Verf.] das Sehen erst einzubilden („*empoiesai*“), sondern als ob es dies schon habe und nur nicht recht gestellt sei und nicht sehe, wohin es solle, ihm dieses zu erleichtern.“ (*Politeia* 518d) Auf dieser Unterscheidung aber, der nicht allein epistemologischen Unterscheidung *par excellence*, gründet letztlich nichts weniger als der *Wahrheitsanspruch* der Philosophie überhaupt. Platons *Paideia* als Kunst der Bekehrung versteht sich deswegen

als eine *philosophische* Bildung, weil sie *ausbilden*, statt *einbilden* soll:

Die anderen Tugenden der Seele nun, wie man sie zu nennen pflegt, mögen wohl sehr nahe liegen denen des Leibes; denn in der Wirklichkeit früher nicht vorhanden, scheinen sie erst hernach angebildet („empoieisthai“; besser: „eingebildet“) zu werden durch Gewöhnungen („ethesi“) und Übung („askesesi“); die der Erkenntnis aber mag wohl vielmehr einem Göttlicheren („theioteou“) angehören, wie es scheint, welches seine Kraft niemals verliert, nur aber durch Lenkung („periagoges“) nützlich und heilbringend oder auch unnütz und verderblich wird. (*Politeia* 518d-519a)

Die Tugend der Erkenntnis darf laut Platon nichts Vergänglich-Leibliches, sondern muss etwas Ewig-Geistiges sein,³⁰ da sonst die Gefahr drohte, sie gleichermaßen als eine Sache der Konditionierung durch Übung und Gewöhnung behandeln zu können. Das heißt jedoch letztlich, dass Wahrheit nicht *relativ* zu einem bestimmten Bezugssystem sein darf, wie dies Protagoras mit seinem Ausspruch, „der Mensch sei das Maß aller Dinge, der Seienden, wie sie sind, der Nichtseienden, wie sie nicht sind (*Theaitetos* 152a)“ paradigmatisch für die Sophistik behauptet und danach sein Bildungskonzept ausgerichtet hatte. Stattdessen muss Wahrheit zumindest in dem Sinne *absolut* sein, dass ihr universaler Anspruch jedem Menschen zuspricht, der gemäß dem Delphischen Orakel sich selbst erkennt als das, was er *in Wahrheit ist*. Die Möglichkeit der Selbsterkenntnis setzt nach Platon die Absolutheit der Wahrheit bereits voraus: Die Wahrheit der Selbsterkenntnis aber, wie sich sobald herausstellen wird, muss zugleich die Selbsterkenntnis der Wahrheit sein, um überhaupt absolut gelten zu können. Wahrheit – im Unterschied zur Meinung („doxa“) – gibt es nach Platon einzig als absolute. – Was also meint diese Wahrheit und wie gelangt man zu ihrer Erkenntnis?

Nicht von ungefähr sah Sokrates durch die Delphische Inschrift seine philosophische Lebens- und Bildungsaufgabe formuliert und ebenso wird ihn diese nicht von ungefähr zu der Einsicht führen, dass er selbst, als eine „Hebamme“ der Einsicht, wiederum an Philosophen *in spe* sein Werk zu verrichten habe. So zeichnet sich seine philosophische Gabe nicht zuletzt dadurch aus, philosophische Begabungen überhaupt zu erkennen und daraufhin *auszubilden*, dass auch diese wiederum andere an jener Wahrheit teilhaben lassen, welche die sokratische Mäeutik auf göttliches Geheiß zur Welt gebracht hat.³¹ Die Antwort auf die Frage nach der Wahrheit

³⁰ Vgl. auch *Alkibiades I* 127d ff., wo Platon die Sorge um sich selbst zum Anliegen der Bildung erklärt und diese dabei explizit auf die Seele, statt auf den Leib konzentriert wird. Die Sorge um die Seele aber dreht sich letztlich um die Erkenntnis und die Sorge um das Göttliche im Menschen.

³¹ Vgl. *Theaitetos* 150bf.: „Von meiner Hebammenkunst („*techne tes maieuseos*“) nun gilt übrigens alles, was von der ihrigen; sie unterscheidet sich aber dadurch, daß sie Männer die Geburtshilfe leistet und nicht Frauen, und daß sie für ihre gebärenden Seelen Sorge trägt, und nicht für Leiber. Das größte aber an unserer Kunst ist

der Philosophie beschreibt also einen Zirkel: Man gelangt zur Philosophie allein durch die Erkenntnis der Wahrheit. Und man erkennt die Wahrheit allein dadurch, dass man überhaupt nach der Erkenntnis der Wahrheit strebt, will sagen: philosophiert. Soll es sich dabei nun nicht um einen Zirkel der Konditionierung handeln, braucht es ein absolutes Fundament als gründende und begründende Unterscheidungsbasis der philosophischen gegenüber den sophistischen Wahrheitsansprüchen.

Eine absolute Gründung meint Platon hingegen nun darin gefunden zu haben, dass er den Zirkel zwar nicht auflöst, aber um ein entscheidendes Moment erweitert: Die Erkenntnis gehört einem Göttlicheren an, als es der Mensch selbst, aus der Perspektive seiner Endlichkeit betrachtet, zunächst zu sein scheint. Das Streben nach philosophischer Wahrheit, die philosophische Erotik, ist nach Platon selbst eine göttliche Gabe,³² die sich nicht jedermann durch das Philosophieren vermitteln, sondern nur bei wenigen lediglich ermitteln und entwickeln lässt. *Ergo* besteht die Bildungsaufgabe der Philosophie letztlich darin, den göttlich-begabten Menschen diesem Göttlicheren – und damit sich selbst – durch Erkenntnis näher zu bringen, d.h. ihn selbst göttlicher werden zu lassen: „Die Gottheit dürfte nun für uns am ehesten das Maß aller Dinge sein, und dies weit mehr als etwa, wie manche sagen, irgend so ein Mensch. Wer also einem solchen Wesen lieb und teuer werden will, der muß notwendig, soweit er es vermag, möglichst selber zu einem solchen werden.“ (*Nomoi* 716c) – An anderer Stelle spricht Platon kurz und treffend von einer „Gleichwerdung mit Gott dem Vermögen bzw. der Möglichkeit gemäß oder so weit wie möglich“ („*homoiosis theo kata to dynaton*“), die sich darin äußere, dass man „nach Einsicht gerecht und heilig werde“ („*dikaion kai hosion meta phroneseos genesthai*“; vgl. *Theaitetos* 176b).³³

Diese Auffassung einer annähernden Selbstvergöttlichung als Bildungsaufgabe des Menschen ist für Platon die einzig „wahre Philosophie“³⁴ und wird als solche fortan zu einem der wesentlichen Bezugspunkte nicht allein der akademischen Tradition des Platonismus und des platonisierten Christentums, sondern gleichermaßen für die drei klassischen oder antikisierenden Humanismen der Neuzeit und Moderne, dem Renaissancehumanismus, dem Neuhuma-

dieses, daß sie imstande ist zu prüfen, ob die Seele des Jünglings ein Scheinbild („*eidolon*“) und ein Falsches („*pseudos*“) zu gebären im Begriff ist; oder Lebenskräftiges („*gonimon*“) und Echtes („*alethes*“). [...] Die Ursache davon aber ist diese, Geburtshilfe leisten nötiget mich der Gott, erzeugen aber hat er mir verwehrt. Daher bin ich selbst keinesweges etwa weise, habe auch nichts dergleichen aufzuweisen als Ausgeburt meiner eigenen Seele.“

³² Vgl. *Philebos* 16c ff., wo Sokrates mit dem Seitenblick auf die Philosophie von einer Gabe der Götter spricht.

³³ Diese beiden Übersetzungen weichen bewusst von der hier unzulänglichen Übersetzung Schleiermachers ab.

³⁴ Vgl. *Politeia* 521c: „Das ist nun freilich, scheint es, nicht wie sich eine Scherbe umwendet, sondern es ist eine Umlenkung der Seele, welche aus einem gleichsam nächtlichen Tag zu dem wahren Tage des Seienden jene Auffahrt antritt, welche wir eben die wahre Philosophie nennen wollen.“

nismus der Goethezeit und dem dritten Humanismus (Jaeger, Spranger). So scheint ein Paradox das Wesen der Bildung in der Nachfolge von Platons Paideia wohl am ehesten zu beschreiben: *Konsequenter Humanismus ist letztlich Transhumanismus – gemäß seiner deifikatorischen Tendenz*. Dass diese Tendenz tatsächlich mit dem Kern dessen identisch ist, was man „Bildung“ im Deutschen nennt und was man wohl als die konzeptuell-treffendste Übersetzung platonischer Paideia nicht allein in der Philosophiegeschichte bezeichnen muss, wird noch zu zeigen sein; lässt sich jedoch nur daran zeigen, was Platon mit Gott oder Göttlichem überhaupt meint, dem man sich anzugleichen habe.

Eine gewisse politisch-philosophische Kopplung spielt dabei eine Rolle und Platon verleiht ihr an mehreren Stellen seines philosophischen und zugleich politischen Hauptwerks *Politeia*, wie bspw. der folgenden, Ausdruck:

Denn wer in der Tat („hos alethos“) seinen Gedanken auf das Seiende richtet, o Adeimantos, hat ja wohl nicht Zeit hinunterzublicken auf das Treiben der Menschen und im Streit gegen sie sich mit Eifersucht und Widerwillen anzufüllen; sondern auf Wohlgeordnetes und sich immer Gleichbleibendes schauend, was unter sich kein Unrecht tut oder leidet, sondern nach Ordnung („kosmo“) und Regel („logon“) sich verhält, werden solche auch dieses nachahmen („mimeisthai“) und sich dem nach Vermögen ähnlich bilden. (*Politeia* 500b-c)

Insofern der Philosoph sich an dem in Wahrheit Seienden, dem logischen Kosmos orientiert, erweist er sich buchstäblich als ein Kosmopolit, er wird zu einem politisch-philosophischen Idealisten, der sich über die Scheinwelt der pragmatischen Querelen und Nickeligkeiten erheben zu können meint. Aber weit gefehlt, dass der Philosoph sich deswegen auch aus den Alltagsgeschäften der eigenen Polis heraushalten sollte, sieht Platon Seinesgleichen vielmehr als einzige dazu berufen, über die Polis zu herrschen. Weil der Philosoph im Unterschied zu seinen im besten oder eher schlimmsten Fall sophistisch geschulten Mitbürgern Einsicht in die Zusammenhänge und Verhältnisse des Ideenkosmos besitzt, qualifiziert er sich als idealer Mensch gerade zum regelrechten, idealen Monarchen. So verläuft die Hauptlinie der Argumentation in dieser Schrift mit dem programmatischen Titel: *Politeia* (was sowohl Staat als auch Verfassung heißen kann) über eine Analogie von Staats- und Seelenverfassung, deren Vollkommenheit in der persönlichen und politischen Generaltugend der Gerechtigkeit zum Ausdruck kommen soll.

Die Frage nach der Legitimation der Philosophenherrschaft beantwortet Platon also mit einem

philosophischen Bildungskonzept: Gerechtigkeit im Staat soll letztlich durch eine Bekehrungstechnik der Einzelseele hergestellt werden, die wiederum eine Gleichwerdung mit der Göttlichkeit des Ideenkosmos zum Ziel hat; kurzum: mit einer *Ideo-Logie der Bildung*, deren *Anamnesis göttliche Mimesis* bedeutet. Dabei sei die abwertende Konnotation des Ausdrucks „Ideologie“ vorerst ausgeblendet. In einer gewissen Übereinstimmung mit der Entstehung des Begriffs in der französischen Spätaufklärung ist an dieser Stelle vornehmlich eine Wissenschaft von den analytischen und synthetischen Verhältnissen der Ideen untereinander gemeint.³⁵ Derein fügt sich, dass Platon seinerzeit die Methode eines solchen Unternehmens als „Dialektik“³⁶ bezeichnet und darin den ‚Königsweg‘ der Paideia als deifikatorischer Philosophenbildung erblickt: „So auch, wenn einer es unternimmt mit der Dialektik ohne alle Wahrnehmung („aistheseon“) nur mittels des Wortes und Gedankens (im Original lediglich: „dia tou logou“) auf das selbst, was jedes ist, zu zielen, und wenn er nicht eher ablässt, bis er, was das Gute selbst ist, mit der Erkenntnis („noesei“) gefaßt hat, dann ist er an dem Ziel alles Erkennbaren, wie jener dort am Ziel alles Sichtbaren.“ (*Politeia* 532a-b) – Der gleichnishafte Aufstieg korrespondiert somit nicht allein einem dialektischen Legitimationsdiskurs von Herrschaft, sondern die dialektische Methode wird von Platon vielmehr als die *Möglichkeitsbedingung* schlechthin eines jeden *Legitimationsdiskurses* behauptet.

Doch selbst damit noch nicht genug, weist Platon einem rein rationalen Letztbegründungsdiskurs zugleich seine Grenzen auf: Die Dialektik als dialogische Praxis, als Präfiguration eines „Spiels des Gebens und Verlangens von Gründen“ im Sinne Robert Brandoms³⁷, zielt auf eine Einsicht, die diesen Rahmen letztlich sprengen muss: „Nun aber, sprach ich, geht die dialektische Methode („dialektike methodos“) allein auf diese Art, alle Voraussetzungen aufhebend, gerade zum Anfange („archen“) selbst, damit dieser fest werde, und das in Wahrheit in barbarischen Schlamm vergrabene Auge der Seele zieht sie gelinde hervor und führt es aufwärts [...].“ (*Politeia* 533c-d) – Das verwendete Vokabular nicht allein an dieser

³⁵ Vgl. Yves Bizeul: *Glaube und Politik*, Wiesbaden 2009, S. 118. Freilich meinten jene Ideologen – in einer Art empiristischem Gegenprojekt zu einem Rationalismus alla Descartes – die Ideen nicht ohne Rückbindung an die Wahrnehmung vermittelt der Sinne ableiten zu können. So teilen Platon und die Ideologen den Anspruch wissenschaftlicher Aufklärung, während sie in der Sache gewissermaßen gegensätzliche Positionen einnehmen.

³⁶ Eine charakteristische Zusammenfassung der Voraussetzungen, der Vorgehensweise und der Ziele der Dialektik findet sich bei Thomas A. Szlezák: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie II: Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*, Berlin/New York 2004. S. 35-39.

³⁷ Vgl. Robert B. Brandom: *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, Frankfurt a. M. 2000, bes. S. 240 ff., bes. 241: „Die hier entwickelte Antwort besagt, daß das Folgern als eine bestimmter Zug im Spiel des Gebens und Verlangens von Gründen anzusehen ist. Und das bedeutet, daß es in einem interpersonalen Kontext verstanden werden sollte, als ein Aspekt einer wesentlich *sozialen* Kommunikationspraxis.“

Stelle weist direkt in die Esoterik der Mysterienkulte.³⁸ Die Schau der Idee des Guten markiert gleichsam den Punkt des Umschlags, an dem eine meist symphilosophische Praxis der Dialektik übergeht in die persönliche Erfahrung des Mysteriums. Sie verweigert sich der unmittelbaren Mitteilung.

Man kann über die zutreffende Verwendung des Begriffs Mystik in solchen Fällen streiten, doch unverkennbar bleibt, dass sich diese Beschreibung zumindest im hiesigen Fall sowohl von der Dramaturgie der platonischen Schriften als auch vom Vokabular her nahelegt: Mystik weist etymologisch letztlich auf das griechische Verb „myein“, was ein „Schließen“ von etwas, vornehmlich der Lippen oder Augen bedeutet. Immer wieder wird an sogenannten „Aussparungsstellen“³⁹ der philosophische Dialog von Seiten des Gesprächsführer Sokrates mutwillig abgebrochen und entweder thematisch verlagert oder durch Mythen und Gleichnisse ersetzt. Eine *Analogie der Entgrenzung* scheint dabei intendiert, die sowohl die Sach- und Formebene der Dialoge, Gegenstand und Darstellung, als auch die Produktions- und Rezeptionsebene, Platon und seine Leser, erfasst. Für einen Moment verstummt gleichsam der Text und es hat den Anschein, als ob durch ein Augenzwickern dem Rezipienten bedeutet würde, dass die wesentliche Einsicht letztlich nur vor einem inneren Auge erstehen könne; dass „das in Wahrheit in barbarischen Schlamm vergrabene Auge der Seele“ sich emporheben und seiner selbst ansichtig werden solle im Spiegel der Ideen:

Sokrates: Haben wir nun wohl etwas anzuführen, was göttlicher wäre in der Seele als das, worin das Wissen („eidenei“) und die Einsicht („phronein“) sich findet? [...] Dem Göttlichen also gleicht dieses in ihr [...]. Schauen wir also auf Gott, so bedienen wir uns jenes vortrefflichsten Spiegels, und unter den menschlichen Dingen auf die Tugend. Und so würden wir denn am besten uns selbst sehen und erkennen. (*Alkibiades I* 133c)

Die Angleichung an das Göttliche, die deifikatorische Mimese, wendet die Seele auf sich selbst zurück und lässt sie sich als göttliches *Ebenbild* erkennen. So scheint eine Art *unio*

³⁸ So bemerkt Werner Jaeger in *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963, S. 41f.: „daß vom vierten Jahrhundert v. Chr. an die Form der griechischen Religion mit der stärksten Anziehungskraft bei den Gebildeten nicht die Religion der olympischen Götter, sondern der Mysterien war. Denn hier fand der Einzelne eine persönliche Beziehung zur Gottheit. Wo immer Philosophen ihre Lehre mit der Weisheit der Religion verglichen, da bezogen sie sich auf die Mysterien als höhere Form der Religion, die eine Botschaft für die Menschheit besaß. [...] Es handelt sich um einen im Verlauf der Zeit ständig wachsenden Zug der griechischen Philosophie, und er ist selbstverständlich am natürlichsten in der Sprache der philosophischen Theologie.“

³⁹ Vgl. bspw. *Politeia* 506d/e, 509c; *Menon* 76e/77a; *Phaidon* 108d etc. Eine philologisch-philosophische Würdigung dieser Stelle und noch einiger anderen, zumal wie deren Status innerhalb der platonischen Lehre genauer zu bestimmen ist, findet sich bei Thomas A. Szlezák: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie I: Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin/New York 1985.

mystica das Textgeschehen der Dialoge als ein Bildungsgeschehen zu ‚krönen‘. Platons Dialoge sind nicht allein Performanzen dialektischen Philosophierens *par excellence*, sondern darüber noch hinaus *Bildungsereignisse* im wahrsten Sinn des Wortes, regelrechte Exerzitien im Sterben, philosophische Nahtoderfahrten.

II

Die Einbildungskraft des logischen Zirkels

Die Wirkungsgeschichte der platonischen Paideia lässt sich nur am Stellenwert ermessen, dem diesem treffend mit den deutschen Wort Bildung wiedergegebenen Konzept nicht allein in der griechischen Antike eingeräumt wurde. So war es vor allem Werner Jaeger, der dessen Zentralstellung aufgezeigt hat, ohne freilich die herausragende Bedeutung der platonischen Variante zu verkennen. Neben seinem Zeitgenossen Isokrates, dem in den Augen Jaegers das Verdienst zukommt, die attische Paideia des 4. Jhd. v. Chr. als einen „allgemeinen Grundsatz für alle Menschen“ etabliert zu haben, wird gerade Platon die Ehre erwiesen, „die Philosophie in seinem Verstande mit der wahren Paideia des Menschen identifiziert und dadurch diese traditionelle Vorstellung auf den höchsten Rang geistiger Würde erhoben“ zu haben.⁴⁰ Die traditionellen Vorstellungen werden auf diese Weise mitnichten außer Kraft gesetzt, sondern gestatten allererst, den platonischen Bildungsanspruch recht zu fassen. So ist es nicht unerheblich, wenn Jaeger zudem bemerkt:

Ein wesentlicher Zug der griechischen Paideia [...] besteht darin, daß sie nicht allein den Vorgang der Entwicklung am menschlichen Subjekt ins Auge faßt, sondern ebenso den Einfluß des Lerngegenstandes berücksichtigt. Wenn wir Erziehung als Vorgang des Gestaltens und Formens ansehen, so spielt der Lerngegenstand die Rolle der Form, durch die das Subjekt gestaltet wird. Die gestaltende Form der frühen griechischen Paideia war Homer, und nach einiger Zeit übernahm die griechische Poesie im weitesten Sinn diese Aufgabe. Zuletzt meint aber das Wort Paideia die griechische Literatur als solche. Die Griechen hatten für sie keinen andern Ausdruck. Es war für sie ganz natürlich, das was wir heute Literatur nennen vom Gesichtspunkt der sozialen Funktion, die sie während ihrer ganzen Geschichte erfüllt hatte, zu betrachten. [...] Literatur ist Paideia, insofern sie die höchsten Normen des menschlichen Lebens enthält, die in ihr ihre dauernde und eindrucksvollste Form gefunden haben. Sie ist das Idealbild des Menschen, das große Paradigma.⁴¹

⁴⁰ Werner Jaeger: *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, a.a.O, S. 109.

⁴¹ Ebd., a.a.O, S. 69f.

Aus dieser Perspektive wird erst deutlich, wie dagegen eine in unseren Augen unerwartet vehemente Dichterkritik Platons in der *Politeia* zu verstehen ist. Platon geht mit Homer und Hesiod darum hart ins Gericht, weil er deren pädagogischen Einfluss eher zu überschätzen denn zu unterschätzen geneigt ist. Platon klagt die Dichter bekanntlich dafür an, dass sie logen, ohne sich ihres Vergehens überhaupt bewusst zu sein, und die Anklage hat ihrerseits die Verteidigung hervorgerufen, dass die Dichter gar nicht lügen könnten, da sie nicht die Wahrheit zu sagen beanspruchten. Von Platon scheint selbstverständlich vorausgesetzt zu werden, dass die Dichtung überhaupt einen Wahrheitsanspruch erhebt, den sie allerdings nicht mehr einzulösen vermag. Die Erwiderung reagiert darauf, indem sie Platon einerseits recht darin gibt, dass Dichtung und Wahrheit nunmehr zweierlei seien, andererseits Platon aber gewissermaßen vorhält, dass er sie selbst nicht recht auseinanderhalte. Was dabei zum Vorschein kommt, ist jedoch, dass es im Grunde erst Platon war, der einen derart fundamentalen Wahrheitsanspruch durch seine antisophistische und antirhetorische Methode der Dialektik etabliert hat, um sie sodann auf die Literatur zu projizieren.

Wie im Fall des Legitimationsdiskurses von Herrschaft meint Platon allererst das Feld abstecken zu können, auf dem die Dichtung sich anzusiedeln habe, wenn sie Gehör finden und Ansehen genießen wolle im idealen Staat. Schicken sich die Dichter hingegen nicht in die ihnen zugedachte Rolle, den Staat und seine Bürger nach Maßgabe des Tugendkatalogs zu preisen, droht die Ausweisung. Denn während sich der Philosoph Platon die dialektische Erkenntnis der Ideen vorbehält, scheinen ihm die Dichter lediglich Einsichten dritter Hand zu kolportieren: Ihre Darbietungen sind Abbilder der Gegenstände und Sachverhalte der Sinnenwelt, die ihrerseits nur Abbilder der eigentlichen Urbilder, der Ideen vorstellen. Die Maler, Dichter, Musiker bilden lediglich ‚Phantasmen‘.⁴² Für sich selbst betrachtet, wäre dieser Befund nicht weiter tragisch, würde das Schaffen des Dichters in den Augen Platons nicht allein die Gefahr, sondern vor allem die Macht in sich bergen, die Bürger des Idealstaates durch falschen Schein zu verführen:

Und so wird wohl schon gerechtfertigt, wenn wir ihn nicht aufnehmen in eine Stadt, die eine untadelige Verfassung haben soll, weil er jenes in der Seele aufregt und nährt und, indem er es kräftig macht, das Vernünftige („logistikon“) verdirbt, wie im Staat, wenn einer den Schlechten Gewalt

⁴² Vgl. *Politeia* 598b ff.: „Auf welches geht die Malerei bei jedem? Das Seiende nachzubilden, wie es sich verhält („pros to on, hos exei, mimesasthai“), oder das Erscheinende, wie es erscheint („pros to phainomenon, hos phainetai“), als eine Nachbildnerie der Erscheinung oder der Wahrheit („phantasmatos e aletheias ousa mimesis“)? – Der Erscheinung („phantasmatos“), sagte er. [...] Aber dieses, meine ich, o Freund, müssen wird doch von allen dieser Art denken [...].“

verschaffend den Staat verrät und die Besseren herunterbringt, ebenso werden wir sagen, daß der nachbildende Dichter („mimetikon poieta“) jedem eine schlechte Verfassung („politeian“) in seiner Seele aufrichtet („empoiein“; auch hier wohl besser: „einbildet“) [...]. (*Politeia* 605b f.)

Die poetische Gefahr für die philosophische Verfassung hat einen Namen. Die Macht der Dichter ist die der *Einbildungskraft* und zwar der Einbildungskraft in einem durchaus buchstäblichen Sinne. Vor deren Einwirkung auf die Seelen fürchtet sich Platon, da sie anstatt das Vermögen der Ideenerkenntnis die niederen Vermögen, letztlich eine triebhafte Phantasie *bildet*. Der Dichter scheint geradezu dadurch definiert, dass er als „Poet“, man könnte sagen: „Bildner“, der Seele den Menschen Bilder „einbildet“ („empoiein“). Doch Platon legt Wert auf den Zusatz „mimetischer Poet“ und darin liegt zugleich der Grund seiner Abwertung.

Allerdings machte man es sich in diesem Kontext etwas zu leicht, übersetzte man „mimesis“ lediglich mit „Nachahmung“. Diese Bezeichnung des Dichters zielt nicht nur auf den Abbildstatus seiner Werke, sondern beschreibt zugleich dessen Wirkungsweise. Sie sind „Darstellungen“ menschlicher Handlungen, die den Zuschauer oder Zuhörer dazu verleiten können, sie ihrerseits „nachzuahmen“. Der griechische Begriff der „Mimesis“ umfasst sowohl die Bedeutung der *Imitation* als auch die der *Präsentation* und beide erst im Verein stellen Platon vor das Problem der (Ver-)Bildung durch den Dichter. Die Einbildungskraft des Dichters bildet sich der Seele des Menschen ein und bildet auf diese Weise Wahnbilder, Phantasmen, „Einbildungen“ aus, anstelle von Ideenerkenntnissen. Nicht nur das äußere Auge scheint damit durch Trugbilder geblendet, sondern gleichermaßen – und darin liegt die Gefahr – auch das innere. Betroffene könnten „von der Nachahmung das Sein davontragen („ek tes mimeseos tou einai apolausosin““)“ (*Politeia* 395c). So kommt es, dass Platon von einer regelrechten „Bezauberung“ („epode“) sprechen kann, die von den Erzählungen („mythos“) der Dichter ausgeht, und der er den „Zwang“ („bia“) der „Vernunftgründe“ („logos“) entgegenstellt (vgl. *Nomoi* 903a).

Dennoch scheint die Gefechtslage auf den zweiten Blick nicht derart übersichtlich, behält man im Auge, dass auch Platon sich nicht selten und zudem an entscheidenden Stellen in seinen Werken des Mythendichtens befleißigt. Man säße wohl selbst einem Trugbild auf, gäbe man dem Einspruch vorschnell statt, das platonische Philosophieren geschähe außer Konkurrenz:

Was aber die ‚ernsten‘ („spoudaion“), wie sie sich nennen, also die mit der Tragödie befaßten Dichter bei uns anbetrifft, falls von diesen einmal einige zu uns kommen [...], was würden wir nun darauf den göttlichen Männern („tois theiois andrasin“) richtig erwidern? Meiner Meinung nach

folgendes: „Ihr besten Fremdlinge“, sollten wir sagen, „wir sind selber Dichter einer Tragödie, die, soweit wir dazu fähig sind, die denkbar schönste („kallistes“) und zugleich beste („aristes“) ist. Jedenfalls ist unsere gesamte Staatsverfassung („politeia“) eine Darstellung („mimesis“) des schönsten und besten Lebens, und gerade das, behaupten wir, ist in der Tat die einzig wahre Tragödie („tragodion ten alethestaten“). Dichter seid also ihr, Dichter aber auch wir selbst, und zwar derselben Gattung („ton auton“), eure Rivalen als Künstler und als Darsteller im schönsten Drama („hymen antitechnoi te kai antagonistai toi kallistou dramatos“), das ja nur das wahre Gesetz seiner Natur gemäß vollenden kann, wie unsere Hoffnung lautet. (*Nomoi* 817a-c)

Platon beansprucht nicht allein, den Dichtern als Philosoph durch seine dialektische Methode überlegen zu sein, sondern, indem er sich selbst als Dichter ausgibt, macht er sich anheischig, seine Konkurrenten auch auf ihrem eigenen Gebiet zu schlagen. So kann er gemäß antiken Verhältnisse zurecht voraussetzen, dass es auch den Dichtern letztlich um das „schönste und beste Leben“ in einem Idealstaat zu tun ist, das sie durch ihre Werke im Doppelsinn von Mimesis imitieren und präsentieren. Dass Platon zudem die Tragödiendichter als „ernste“ und „göttliche“ Männer bezeichnet, ist nicht verwunderlich, geht es doch um die „wahrste Tragödie“ (wie der Superlativ eigentlich zu übersetzen wäre); vor allem aber rückt es den Philosophen seinerseits in die Nachbarschaft des Dichters. Beide sind gleichermaßen ‚Mimetiker‘ derselben Absicht, lediglich ihre Techniken bilden einen Gegensatz („antitechnoi te kai antagonistai“). Das heißt aber: *Platon hält sich nicht für einen Philosophen, weil er kein Dichter wäre, sondern weil er zugleich beansprucht, der bessere, der wahre Dichter zu sein.* Die Philosophie nach Platon soll die Dichtung gleichsam in sich aufheben, indem sie sich, mit Hegel gesprochen, als deren Wahrheit begreift, will sagen: in sich deren Vollendung erblickt. Das heißt jedoch im Umkehrschluss, dass die Philosophie der Dichtung mitnichten entsagt, sondern sich ihrer Mittel, so u.a. der „Bezauberung“ („epode“) durch Mythen und Gleichnisse, nicht minder bedient. Vor allem die dialektisch verfassten Dialoge zielen auf Nachfolger, indem sie deren Seelenverfassungen *mimetisch* bilden. Dieser Sachverhalt mag zunächst unbedenklich scheinen, da nach Platon ja gerade dem Philosophen *per se* – im Unterschied zum Dichter, Sophisten, Rhetoren – zukommen soll, zu wissen, was er tut und was er die anderen zu tun heißt. Was die Seele der Einzelnen betrifft, soll er nicht Wahnideen ein-, sondern wahre Ideen ausbilden. Doch diese Ideo-Logie der Bildung im guten Sinne birgt in sich zugleich die Gefahr, in die Bildung einer Ideologie im schlechten Sinne umzuschlagen, sollte sich herausstellen, dass der selbst gesetzte Wahrheitsanspruch das eigene Verhalten Lügen straft.

Paradoxerweise kann dies jedoch allererst für den eigens von Platon etablierten Wahrheitsanspruch überhaupt zum Problem werden. Während die Dichtung ihre Behauptungen letztlich nur auf die *Autorität der Überlieferung*, d.h. auf ihre Urheberschaft der Präsentation und Imitation, kurz: auf die *Urheberschaft der Mimesis* gründen kann und will, ist hingegen der Philosoph derjenige, der erstmals absolute Erkenntnisse geltend macht, die sich als solche bereits gegen ihre Relativierung immun zeigen sollen. *Erst die Philosophie tritt mit dem Anspruch – und damit auch als sie selbst – in Erscheinung, eine Logik absoluter Geltung durch eine Geltung absoluter Logik ihrerseits geltend zu machen. Die Philosophie des „logos“ gründet in eins ihre eigene Logik.* Den philosophischen Anspruch absoluter Wahrheit überhaupt erheben zu können, scheint bereits seine Erfüllung.

Dieser logische Zirkel ist der *logische Zirkel schlechthin* und Platons Philosophie hat diese Zirkulation der Logik wie kein anderer vor ihm in Gang gebracht, um die Vorherrschaft des Mythos zu brechen. Nun scheint dieser Zirkel unumgänglich und Platons Ausweichen auf eine göttliche Autorität des Geistes, einer absoluten Wahrheit der Ideen bloß konsequent genannt werden zu müssen. Allein, diese Urheberschaft des Geistes weist dort auf einen Urheber Platon zurück, wo sie in einem beträchtlichem Maße nur durch *mythologisch-mystische* Anleihen erkaufte zu sein scheint. Denn die absolute Wahrheit *qua* Geltungsbedingung des logischen Zirkels bleibt für die diskursive Logik des logos ihrerseits letztlich uneinholbar. Kaum mehr scheint so das Wahrheitsgeschäft des Philosophen noch vom Scheingeschäft des Sophisten zu unterscheiden als allein der Vorwurf einer falschen Mimesis und damit einer falschen Bildung durch die Einbildungskraft, anstatt durch eine letztlich translogisch fundierte und orientierte Dialektik.⁴³

Die Anklage Platons lautet auf Ideologie und es scheint offen, ob damit letztlich mehr gemeint sein kann als eine Selbstanklage. Denn Platon, der paradigmatische Ideo-Loge im guten Sinne, scheint dort zum Ideologen im schlechten Sinne zu werden, wo ein Grundgesetz des aufrichtigen Dialogs verletzt wird: Ideologiekritik ist keine Kritik mehr, sondern wird selbst Ideologie, wenn sie beim Gegenüber nur noch Verblendung zu unterstellen gewillt ist und zwar aufgrund einer eigenen absoluten Einsicht, die sich ihrerseits dem Dialog gerade konstitutiv entziehen soll.⁴⁴ So scheint sich nicht allein Platons Ideo-Logie der Bildung

⁴³ Vgl. *Politeia* 533c (siehe oben S. 29 dieser Arbeit) und 511b.

⁴⁴ Dies gilt freilich auch für die tödliche Anklage gegenüber Sokrates, er würde die Götter freveln und die Jugend verderben; hindert jedoch nicht, dass das in dieser Hinsicht stets auch apologetische Gesamtwerk Platons demselben Fehler verfallen kann. Und fast überflüssig zu erwähnen, dass dies ebenso auch für die hier erhobene Anklage gilt. Aber wie dem auch sei oder weil dem gerade so ist, scheint die Lösung weniger in einer *Theologie des Monolog*s als in einer *Politik des Dialog*s zu liegen.

dadurch auszuzeichnen, dass andere *notwendig* unrecht haben müssen, wie selbstsprechend mit den eigenen Gründen, den eigenen Ideen, der eigenen Ideo-Logie leicht ‚bewiesen‘ werden könnte (und umso leichter freilich, wenn die Beweisführung von der Art jenes logischen Zirkels ist), würde dem Gegenüber die logische Einsicht in die eigene Verblendung nicht schon *ex hypothesi* verwehrt sein – sondern seit Platon jede Form einer bloß *politischen* Überzeugung, die sich gleichwohl auf eine derart ambivalente Ideo-Logie versteift.

Doch geht diese Kritik nicht ihrerseits zu weit, indem Platon unterstellt wird, Verblendung durch eigene Verblendung zu kritisieren? Kann man es eigentlich besser wissen, ohne doch und letztlich beim sokratischen Wissen der eigenen Unwissenheit anzulangen? – Eine tatsächliche Antwort auf diese Fragen zielt schon nicht mehr auf die Wahrheit als vielmehr die Wahrhaftigkeit der platonischen Philosophie ab. Es geht damit zuletzt um die Frage nach Spiel oder Ernst, Zynismus oder Aufrichtigkeit. Schon die Ironie des platonischen Sokrates changiert zwischen Aporie und Ignoranz, aber demonstrativ intrigant scheint das Spiel, das Platon mit dem Ernst seiner Bürger in seiner *Politeia* treibt:

Wie aber, fuhr ich fort, können wir nun wohl Rat schaffen, um von den notwendigen Täuschungen („pseudon“), von denen wir vorher sprachen, hinsichtlich einer einzigen, ehrenhaften durch Täuschung zu überreden, vornehmlich die Befehlshaber („archontas“) selbst, wo aber nicht, doch die übrige Stadt? [...] Wiewohl ich nicht weiß, woher ich die Dreistigkeit nehmen, noch mit was für Worten ich es sagen und versuchen soll [...], daß, was wir an ihnen erzogen haben und gebildet („epaideuomen“), dieses ihnen nur wie im Traum („hosper oneirata“) vorgekommen sei, als begegne es ihnen und geschähe an ihnen, sie wären aber damals eigentlich unter der Erde gewesen und dort drinnen selbst gebildet („plattomenoi“) und aufgezogen („trephomenoi“) worden und auch ihre Waffen und anderen Gerätschaften gearbeitet. Nachdem sie aber vollkommen ausgearbeitet gewesen wären und die Erde sie als ihre Mutter heraufgeschickt habe, müßten nun auch sie für das Land, in welchem sie sich befinden, als für ihre Mutter und Ernährerin mit Rat und Tat sorgen [...]. – Es war nicht ohne, sagte er, daß du dich so lange geschämt hast, diese Täuschung („pseudos“) vorzutragen. – Sehr natürlich, sprach ich, war das; aber höre doch noch auch das übrige der Sage („mythou“). Ihr seid nun also freilich, werden wir weitererzählend zu ihnen sagen, alle die ihr in der Stadt seid, Brüder; der bildende Gott („ho theos platon“) aber hat denen von euch, welche geschickt sind zu herrschen, Gold bei ihrer Geburt beigemischt, weshalb sie denn die köstlichsten („timiotatoi“) sind, den Gehilfen aber Silber, Eisen hingegen und Erz den Ackerbauern und übrigen Arbeitern. [...] Diese Erzählung („mythou“) also ihnen glaublich zu machen („peistheien“), weißt du dazu irgendwie Rat? – Nirgendwie, daß sie selbst es glauben sollten, jedoch ihre Söhne wohl und deren Nachkommen und die übrigen späteren Menschen. (*Politeia* 414b-415d)

Es macht den Anschein, als ob im Anfang des platonischen Staatsentwurfs paradoxerweise nicht der Logos herrschte, sondern der Mythos. Und wie die hier gewählten Einleitungsworte des Johanneischen Schöpfungsberichts nahelegen, ist die „arche“ dieser Staatsschöpfung gemäß ihrer Semantik nicht allein der Anfang, sondern in eins das Prinzip und die Herrschaft.⁴⁵ Sein Stiftungsmythos scheint so von vorne herein ein helles, aber schräges Licht auf den platonischen Staat zu werfen. Der Verdacht erhärtet sich, dass es mit der Vernünftigkeit der Verhältnisse nicht so weit her sein könnte, wie es Sokrates seinen Dialogpartner gerne weiß machen würde. Im Gegenteil scheint nicht allein eine äußerst schwierige Umsetzbarkeit dieser Staatsidee in der politischen Realität dieses Projekt zu kennzeichnen, wie selbst Sokrates bemerkt (vgl. *Politeia* 502c). Vielmehr setzt Platon seinem Vernunftstaat durch seine mythologische Anfängen bereits ein Ende als Utopie. Zwielfichtig wie diese „ehrenhafte Täuschung“ über die Herkunft des Staates scheint auch die Zukunft dieser Utopie, wo mit ihr (mit oder gegen den Willen Platons ist gewissermaßen zweitrangig) im Laufe der Jahrtausende Politik gemacht und dadurch das Gesicht einer zuletzt verhängnisvollen Geschichte geprägt wurde, deren Züge eher an eine Dystopie denken lassen. Indem Platon seiner eigenen Gegenwart willentlich ein Ideal als Maß und Maßreglung vorhält, das nicht das ihre ist, zeichnet er eine Dialektik der Geschichte vor, die über die Zeiten hinweg alle möglichen, eifrigen Gemüter erhitzt hat. Nicht bloß der klassische Dreischritt von heiler Vergangenheit, entfremdeter Gegenwart und wieder versöhnter Zukunft kommt hierbei bereits zum Ausdruck, sondern gleichermaßen auch eine Art idealistische Unverfrorenheit: Um eines zu erreichenden Idealzustandes willen, wird gegenwärtigen Miss- und Zuständen der Prozess gemacht, indem zuweilen auch mit einem Anflug von Schamröte, Mythen in die Welt gesetzt werden, diesen utopischen Prozess allererst in Gang zu bringen.

Nun wäre es freilich verfehlt, mit Platon derart hart ins Gericht zu gehen, dass man ihm persönlich die verschiedenen Irrwege seiner Wirkungsgeschichte in die totalitäre Gesellschaft zur Last legte, (wie es seinerzeit Karl Popper⁴⁶ nicht unterlassen konnte); wie gesagt, Platon wusste um die Schwierigkeiten der Umsetzung seines Entwurfs. Allein, sein Insistieren auf die tatsächliche Umsetzbarkeit *und* das Ansinnen, durch „eine einzige Veränderung“, durch „keine kleine, auch nicht leichte, aber doch mögliche“ (*Politeia* 473c), den bestehenden Staat

⁴⁵ Dass dieser Gedanke dabei nicht allein dem semitisch-christlichen Traditionstrang entstammt, ergibt sich bereits aus den offenkundigen platonischen Einflüssen auf den Verfasser des jüngsten Testaments. Der Terminus der „arche“ führt geradewegs auf den platonischen Gott der Philosophen.

⁴⁶ Karl R. Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I: Der Zauber Platons*, Bern 1957.

in sein platonisches Ideal zu überführen, nämlich durch die Inthronisation der Philosophie, durch einen Philosophenputsch für die Monarchie, müssen schon den tyrannenfeindlichen Athenern suspekt erschienen sein. Mag Platon auch nicht persönlich Schuld an seiner Rezeption tragen, so stellt er bis heute dennoch seinen politisch-philosophischen Erben einen Fundus von Ideen und deren Logik bereit, an den man sich nicht nur gerne erinnert, wie an eine eigene vorzeitliche Herkunft, sondern aus dem man sich desto bereitwilliger bereits bedient hat, je dunkler und dürftiger die eigene Zeit schien. Auf diese Weise war es gerade der Anschein einer reinen Idee, der nicht wenige und darunter die bedeutendsten Köpfe derart verblendete, dass man sich die Hände schmutzig machte, während man der Wahrheit zum Vorschein, zur Unverborgenheit zu verhelfen glaubte, wie im Fall Martin Heideggers. Doch dazu später.

Für das Bildungsprogramm Platons selbst hingegen scheint an dieser Stelle interessant, wie die politisch-philosophische Elite zum rechten Staatsglauben findet. Man könnte meinen, Platon wolle selbst nicht mehr zwischen „paidia“ und „paideia“, Kinderei und Bildung, unterscheiden, wo er durch eine vorsätzliche „Täuschung“, durch einen „Mythos“ die Bevölkerung von der rechten Verfassung zu überzeugen sucht. Stehen die Chancen auch eher schlecht, die gegenwärtige Generation hinters Licht zu führen, so zeigt sich Platon doch insofern als ein findiger und berechnender Staatsgründer, als er zumindest die nachfolgenden Generationen in diesem mythologischen Gespinnst glaubt gefangen nehmen zu können. Nimmt man nun noch hinzu, dass Platon seinen Zöglingen ihre Erziehung über Tage als einen Traum unter Tage verkaufen will, hat es schon fast den Anschein, als parodierte er sein eigenes Höhlengleichnis *qua* Bildungsmythos, ja, konterkarierte es regelrecht.

Entscheidender ist jedoch, dass Platon sowohl die gegenwärtigen als auch die zukünftigen Staatsbürger von dieser Täuschung („pseudos“) tatsächlich zu überzeugen resp. zu überreden („peistheien“) gewillt ist und darum einen Mythos erdichtet, über dessen Wahrheit oder Unwahrheit grundsätzlich und in alle Zeit lediglich Unwissenheit herrschen kann: indem er nämlich durch eine nahezu genialen Zug jeden seiner Zöglinge mit der Frage konfrontiert, ob seine Ausbildung nicht doch eben „wie im Traum“ von statten gegangen sein könnte, mag der Augenschein auch zunächst dagegen sprechen.⁴⁷ Man mache sich deutlich, welchen Schlag dies für den philosophischen Eros bedeutete, würde doch jeder redliche Versuch vernunftbasierter Wahrheitsfindung von vorne herein zunächst *ad absurdum* und dadurch schwerlich

⁴⁷ Platons Verständnis des Träumens liest sich denn auch dementsprechend: „Bedenke nur: das Träumen besteht nicht darin, wenn jemand, es sei nun im Schlaf oder auch wachend, etwas einem Ähnliches nicht für ähnlich, sondern für jenes selbst hält, dem es gleicht.“ (*Politeia* 476c)

gerade zur Einsicht der Idee des Guten geführt. Es sei denn, hierbei wäre ebenso von vorne herein bereits eine bloß selektive Einweihung und zwar der philosophischen Begabungen intendiert, deren Kastenherrschaft sich damit jedoch auf einen (selbst-)verächtlichen Schein gründete. Die Diskriminierung nach den Seelenmetallen lässt argwöhnen.⁴⁸

Aber wie dem auch sei, in beiden Fällen scheint ein Punkt erreicht, an dem die philosophische Ideo-Logie der Bildung in ihr sophistisches Gegenteil zu kippen droht. So gelingt es Platon (oder widerfährt es ihm eher in unseren Augen), seine Logik selbst zu einem Mythos zu machen, die Wahrheit selbst als eine Täuschung bzw. eine Lüge erscheinen zu lassen. *Wahrheit und Mythos gehen derart fließend ineinander über, dass man zuletzt nicht mehr zwischen der platonischen Wahrheit des Mythos und dem platonischen Mythos der Wahrheit zu unterscheiden vermag.* Das Gelingen philosophischer Anamnesis, die Durchsetzung und Behauptung der rechten Staats- und Seelenverfassung scheint durch eine sophistische *Hypomnesis* der Bürger erkaufte, mithin durch jenes Übel, das Platon gerade dem Aufkommen der Schrift nachsagt. – Kann Platons Zweck diese Mittel heiligen? Oder wird der Zweck dadurch selbst zum bloßen Mittel für einen anderen Zweck – den der Macht?

Zu Zeiten des spanischen Barock gab der Jesuit Baltasar Gracián diese Täuschungsstrategie als eine Regel der Weltklugheit aus und sein Zeitgenosse Calderon hat mit seinem Theaterstück *Das Leben ein Traum* diese perfide Logik auf die Bühne gebracht, um deren Überzeugungskraft an seinem Protagonisten paradigmatisch vorzuführen. Platon nun, der seinen Staat als die einzig wahre Tragödie, als ein Schauspiel des „schönsten und besten Lebens“ begreift,

⁴⁸ Vgl. *Politeia* 389b-d: „Denn wenn das nun eben Gesagte richtig und in Wahrheit den Göttern Täuschung unnützlich, den Menschen aber heilsam ist nach der Art der Arznei („pharmakou“), so ist doch offenbar, daß wir dergleichen den Ärzten überlassen müssen, andere Unkundige aber sich nicht damit befassen dürfen. [...] Also denen, die in der Stadt regieren, wenn überhaupt irgend jemandem, kann es zukommen, Unwahrheit zu reden der Feinde oder auch der Bürger wegen, zum Nutzen der Stadt; alle anderen aber dürfen sich hiermit gar nicht befassen. [...] Wenn nämlich, sprach er, mit der Rede auch die Tat stimmen soll.“ – Das „pharmakon“, dessen Doppeldeutigkeit als Heilmittel und Gift zugleich bereits Jacques Derrida (vgl. ders.: „Platons Pharmazie“, in: *Dissemination*, Wien 1972, S. 69-190) für die platonische Philosophie hervorgehoben hat, kommt auch hier an entscheidender Stelle erneut zum Tragen: Nur der Philosoph, gleichsam als Arzt der Seele, scheint dazu berufen, die richtige Dosierung zu kennen, um aus einem Gift ein Heilmittel zu machen. Das Gleichnis scheint jedoch dort zu hinken, wo der Arzt gerade nicht für sich beanspruchen muss, Geheimwissen zu besitzen, um den Patienten zu kurieren; es sei denn, der Arzt wollte sich zum Herrscher über den Patienten aufwerfen...Aber die Rede vom Pharmakon birgt eigentlich noch weit Gefährlicheres in sich: Kann der philosophische Arzt Platon tatsächlich ausschließen, dass die Frage nach der Wahrheit letztlich nicht allein eine Frage der Dosierung des Gifts, der „Täuschung“, und der Art der Verabreichung ist? Sollte er es aber nicht ausschließen können, wären sie dann eine bloße Täuschung oder womöglich eine heilsame Einbildung? Was bedeutete es eigentlich, würde man die Täuschung umgekehrt als eine falsche Dosierung der Wahrheit verstehen, wie es auch Platon zuweilen zu tun scheint? – Überhaupt die Mischkunst eines Pharmazeuten oder Arztes mit dem Wahrheitsgeschäft in Verbindung zu bringen, scheint entgegen einem kurzweiligen Placeboeffekt den Philosophen wohl weiter an seinem eigenen Wesen kranken zu lassen: Was um alles in der Welt der Sophisten ist eigentlich die Philosophie? – Gibt es sie womöglich nur als dieses Gemisch von Fragen, als eine Art von Aufputzmittel?

scheint nicht minder von der Vorstellung eines Welttheaters angetan, insbesondere dadurch, dass er selbst als deren philosophischer Dichter, als deren eigentlicher Schöpfer hinter der Bühne die Strippen zu ziehen versteht. So scheint es bei einem solch wortgewandeten Schriftsteller wie Platon selten bloßer Zufall, dass Passagen, wie „der bildende Gott („*ho theos platton*“), ihr Spiel mit dem Leser treiben. Es hat den Anschein, als ob Plato durch die assonante Verwendung des Verbs „*platto*“ an dieser Stelle mit dem Mythos der Staatsgründung zugleich seine gesamte Philosophie als Bildungs-Ideo-Logie geradezu signierte. Und dieses Wortspiel gewinnt noch an Reiz, führt man sich die verschiedenen Bedeutungsweisen dieses Verbs vor Augen.⁴⁹ Platon steht nicht nur mit seinem Namen für diesen Mythos, sondern dieser Mythos ‚verkörpert‘ geradezu seinen Namen, lässt den ‚Geist‘ der platonischen Philosophie gleichsam durch die Buchstaben hindurch sichtbar werden: Platon selbst ist der „bildende Gott“, mehr noch, der *Gott der Bildung* überhaupt. – Scheinbar heiligt der Selbstzweck die Mittel. – Als Dichter, Philosoph, Pädagoge und Staatsgründer in einer Person macht er mit „Kindereien“ und „Scherzen“ Ernst und formt sich Menschen nach seinem Bilde.

Ist der idealistische Bildungsgeist, der seit Platon wie kein anderer durch die Geschichte geistert und unzählige Gemüter inspirierte, also letztlich ein ideologischer; die Ideenlehre Platons als absolutes Fundament seiner deifikatorischen Bildungsphilosophie lediglich eine ambivalente Ideo-Logie?

Der Athener: Nun sind ja zwar die Angelegenheiten der Menschen großen Ernstes nicht wert, doch es ist nun einmal notwendig, sie ernst zu nehmen; das ist aber kein glücklicher Umstand. [...] Seiner Natur nach ist Gott alles seligen Ernstes würdig; der Mensch dagegen ist, wie wir früher gesagt haben, als Spielzeug Gottes geschaffen worden, und dies ist in der Tat das Beste an ihm.

⁴⁹ So kann das Verb *platto* nicht nur „bilden“ und „formen“ bedeuten, sondern darüber hinaus „erdichten“, „vorgeben“, „ausdenken“ und in diesem Kontext besonders reizend: „für sich zu seinem Vorteil etwas ersinnen oder erdichten“, „sich verstellen“. – In diesem Kontext wird eine Bemerkung von Ilse Schaarschmidt interessant, die auch den weiteren Gang der hiesigen Überlegungen bereits vorzeichnet: „Das 18. Jahrhundert schließt den von der Mystik tradierten Gedanken [gemeint ist die im Verb *plattein* letztlich zum Ausdruck kommende Deifikation, Anm. d. Verf.] für die gesamte deutsche Kultur auf. Es bedarf jedoch eines komplizierten Sprachprozesses, um den vollen Sinn des platonischen *plattein* in ein Wort zu fassen. Die entsprechende lateinische Wendung (*ingenia, mentes formare*) konnte den metaphysischen Hintergrund des griechischen Gedankens nicht wiedergeben; nur das deutsche „bilden“ umfasst ohne nähere Bestimmung sowohl das „Formen“ wie auch das Vorbild oder Urbild, nach dem der Formprozess geschieht. Der religiöse Bildungsbegriff der Mystiker hatte zwischen 1300 und 1700 immer wieder diese Möglichkeit des Wortes ausgenutzt.“ Vgl. dies.: „Der Bedeutungswandel der Begriffe ‚Bildung‘ und ‚bilden‘ in der Literaturepoche von Gottsched bis Herder, in: *Beiträge zur Geschichte des Bildungsbegriffs*, hrsg. v. Wolfgang Klafki, Weinheim a. d. Bergstr. 1965, S. 25- 86, hier S. 47. – Will man das ganze Bedeutungsspektrum des griechischen Verbs *plattein* hingegen abdecken, wird es geradezu unumgänglich, die Semantik des Ausdrucks „bilden“, ebenso um die Bedeutung „einbilden“ zu erweitern, wie es nicht allein in dieser Passage Platons geschieht, sondern auch bei den erwähnten deutschen Mystikern. Wir werden darauf zurückkommen.

[...] – *Megillos*: Da setzt du uns ja das Geschlecht der Menschen völlig herab, Fremder. – *Der Athener*: Wundere dich nicht darüber, Megillos, sondern verzeih mir; denn im Hinblick auf die Gottheit und unter diesem Eindruck habe ich gesagt, was ich eben gesagt habe. Mag also, wenn es dir so recht ist, unser Geschlecht nicht ganz bedeutungslos, sondern eines gewissen Ernstes wert sein! (*Nomoi* 803b ff.)

Welchen Ernstes aber? Etwa des spielenden Ernstes einer ideologischen Indoktrination durch Mythen? Wie lässt sich ausschließen, dass Platon nicht einer Autosuggestion unterliegt, während er lediglich mit den anderen seine Scherze zu treiben meint? Einbildung ist auch eine Bildung, wie Platon für sich zu nutzen weiß; aber woher weiß er, dass umgekehrt die philosophische Bildung nicht auch eine reine Einbildung ist, ein reines Spiel der Einbildungskraft, selbstvergessen wie das eines Kindes? – Machen *wir* Ernst damit.

III

Schriftbildung

Der Geist der platonischen Philosophie ist vornehmlich durch den Buchstaben seiner Schriften auf uns gekommen. Sieht man von seiner akademischen Überlieferung ab, die freilich ebenso nur in Schriften anderer enthält ist, aber eine quasi-mündliche Tradition bis heute zumindest bezeugt, hat er darin über die Zeiten und Räume hinweg seine Wohnstatt gefunden. Unter diesen Schriften aber ist es vor allen anderen der Dialog *Phaidros*, in dem Platon den Protagonisten Sokrates – wiederum im Zuge eines Mythos – eine berühmt-berühmte „Schriftkritik“ ausbuchstabieren lässt, die gerade den Vorrang der Mündlichkeit der Philosophie gegenüber deren Schriftlichkeit erweisen soll.⁵⁰ Sokrates führt aus:

Wie aber? Wollen wir nicht nach einer anderen Rede („logon“) sehen, des rechtmäßigen Bruders („adelphon gnesion“) von dieser, wie die entsteht und wieviel besser und kräftiger als jene sie gedeiht? – *Phaidros*: Welche doch meinst du, und wie soll sie entstehen? – *Sokrates*: Welche mit Einsicht geschrieben wird in des Lernenden Seele („Hos met’ epistemes graphetai en te tou manthanontos psyche“), wohl imstande sich selber zu helfen, und wohl wissend, zu reden und zu schweigen, gegen wen sie beides soll. – *Phaidros*: Du meinst die lebende und beseelte Rede des wahrhaft Wissenden, von der man die geschriebene mit Recht wie ein Schattenbild („eidolon“)

⁵⁰ Diese enthält bekanntermaßen drei Kritikpunkte (vgl. *Phaidros* 275c ff.): Erstens bleibt die Schrift für sich selbst stumm, zweitens kann sie sich ihre Rezipienten selten nach Gebühr aussuchen und drittens kann sie sich gegenüber falschen Kritiken nicht selbst verteidigen. Stattdessen scheint sie vielmehr nur „demjenigen zur Erinnerung, der schon weiß, worüber sie geschrieben“ ist.

ansehen könnte? (*Phaidros* 276a)

Der asymmetrische Unterschied zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit ist für die platonische Philosophie zugleich ein fundamentaler.⁵¹ Dementsprechend sind noch bis in die Gegenwart Diskussionen darüber im Gang, wie diese kritische Erörterung, gestützt durch weitere Belegstellen im Gesamtwerk, mit Blick auf den ‚Geist‘ der platonischen Philosophie auszulegen ist. Dabei geht es um die Frage, ob mit dem Primat der Mündlichkeit lediglich eine in der Akademie gelehrte „ungeschriebene Lehre“ bevorzugt wird⁵² oder ob gemäß einer letztlich romantischen Vorstellung von Ironie, Platon in seinen Schriften gerade auf die Unzulänglichkeit des Mediums reflektiert, um durch indirekte Mitteilungen, Aporien etc. den Leser auf sich selbst und seine innere Erfahrung zurückzuwerfen.⁵³ Im ersten Fall soll Platon ein System ausgearbeitet haben, dessen Grundeinsichten jedoch nur mündlich tradiert wurden, während die Schriften als Erinnerungstützen für Lehrer und Schüler sowie als Werbungen für Interessenten gelten. Im zweiten Falle hingegen stehen die Dialoge für die Darstellung eines dezidiert antisystematischen Programms, das nur insofern nicht vollkommen in den Schriften erfüllt werde, als die Schriftform gegenüber der mündlichen Praxis zurückstünde. Mag nun die Dialogform für das platonische Philosophieren unabdingbar oder lediglich eine nachrangige Vermittlungsform einer an sich feststehenden Lehre sein, beide Positionen kommen letztlich darin überein, dass der Mündlichkeit der Philosophie der Vorzug einzuräumen ist.

Dagegen spricht jedoch die Schrift selbst, wenngleich nicht die Autorintention. Wie bereits

⁵¹ Man kann hierin auch die Quintessenz der zunehmenden Ablösung einer oralen Kultur durch eine Schriftkultur sehen; einer Schriftkultur, welche im Moment ihres Sieges die Kollateralschäden ihrer Durchsetzung beklagt. Allein, die durch den Untergang der Oral-Kultur drohenden Verluste werden gerade nicht *restituiert*, sondern vielmehr dadurch bloß *kompensiert*, dass fortan der Seele *eingeschrieben* werden soll, was gängige Schriftmedien notgedrungen verschweigen müssen. So scheint die Seele die Vorzüge der Mündlichkeit nur dadurch retten zu können, dass sie selbst zum wahren Medium der Schriftlichkeit wird. Das heißt aber wiederum für die Seele, dass die Art ihres Denkens sich wandelt. Eine tendenziell kollektive Oralität bildet sich zunehmend um in eine tendenziell individuelle Textualität. Die Komplexität ‚logischen‘ und philosophischen Denkens verlangt geradezu ihre Verschriftlichung bzw. ergibt sich allererst aus dieser. Eine sekundäre Memorierung des Gedachten ist damit zwar nicht ausgeschlossen, bleibt als solche aber gleichsam ‚souffiert‘ durch die Textgrundlage. Folglich nimmt es kaum Wunder, dass Platon als Erster das Denken als ein Gespräch der Seele mit sich selbst definiert, handelt es sich bei den platonischen Dialogen doch letztlich um Schriftdramen des Denkens, die als solche zumindest einer Inszenierung in der Seele des Lesers, einer Art theatralischen Monologs bedürfen, dessen Einstudierung und Darbietung der Schrift kaum noch entraten kann.

⁵² Repräsentativ für diese Platoninterpretation steht die sog. Tübinger Schule; vgl. Konrad Gaiser: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1998. Jens Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, München und Leipzig 2006. Hans Joachim Krämer: *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone*, Milano 2001. Giovanni Reale: *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen Lehre“*, Paderborn 2000.

⁵³ Friedrich Schleiermacher, der diese Auffassung auch seiner Platon-Übersetzung zugrunde gelegt hat, bildet hierbei gewissermaßen den Ausgangspunkt ihrer breitenwirksamen Rezeption.

Jacques Derrida hervorgehoben hat, bedient sich Platon im obigen Zitat (und noch an einer weiteren Stelle) einer Metaphorik, die der eigenen Beweisintention zuwider läuft. Der mündliche und der schriftliche *logos* werden als Geschwister angesprochen, die zunächst darin verwandt scheinen, dass sie den Philosophen zum ideellen Vater haben. Der Philosoph als Autor hat beide „wie Samen“ („hos spermaton“; *Phaidros* 276b) gesetzt. Ohne dass Platon ihrer direkt Erwähnung täte (und eine gewisser patriarchalischer Zug mag ein Grund dafür ein), ist damit jedoch zugleich die Frage nach der Mutter gestellt. Denn die beiden *logoi* können zugleich nur dadurch verwandt sein, dass sie sich überhaupt einer Mutter, einer *mater*, einer Materie buchstäblich einschreiben („graphestai“). Während die auf dem Grund der Seele eingravierte Rede als „besser“ und „kräftiger“ gedeihend charakterisiert wird, da sie selbstsprechend eine „lebende und beseelte“ Rede zu Gehör gibt, wird die Rede im gängigen Schriftmedium als „Schattenbild“ („eidolon“; auch „Trugbild“, „Bildchen“) zurückgewiesen. Der Vorzug, den der eine der beiden Brüder genießt, ergibt sich stillschweigend von der Mutter her, ihrem Stand, will sagen: aus der jeweiligen Materie, der *Qualität des Mediums*. So scheinen die unterschiedlichen *logoi* letztlich zwei Müttern zu entstammen. Während die Seele einen „rechtmäßigen“, „ehelichen“, „echten“ („gnesion“) Logos gebiert, scheint es sich bei der toten Materie des Papyrus, des Wachs etc. hingegen um die Mutter eines Bastards zu handeln.

Wer darin nur ein spitzfindiges Spiel mit Worten vermuten wollte, das zwar lediglich ein Metaphernfeld abschreitet, darüber hinaus aber keine Belastbarkeit geschweige denn, Beweiskraft aufweist, läuft Gefahr, sich zu vorschnell ein Bild davon zu machen, was „Belastbarkeit“ und „Beweiskraft“ in diesem Kontext überhaupt heißen können.

Einem Schema gemäß, das die gesamte abendländische Philosophie beherrschen wird, wird eine gute (natürliche, lebendige, wissende, intelligible, innerliche, sprechende) Schrift einer schlechten (künstlichen, todgeweihten, unwissenden, sinnlichen, äußerlichen, stummen) Schrift gegenübergestellt. Und die gute kann nur in der Metapher der schlechten bezeichnet werden. Die Metaphorizität ist die Logik der Kontamination und die Kontamination der Logik. Die schlechte Schrift ist für die gute gleichsam ein Vorbild sprachlicher Bezeichnung und ein Trugbild eines Wesens. Und wenn das Netzwerk der Gegensätze von Prädikaten, welche eine Schrift auf die andere beziehen, in seinem Gefüge alle begrifflichen Gegensätze des „Platonismus“ enthält –, so wird man sagen können, daß die Philosophie sich im Spiel zweier Schriften abgespielt habe. Wo sie doch allein zwischen Sprechen und Schrift hat unterscheiden wollen.⁵⁴

⁵⁴ Jacques Derrida: „Platons Pharmazie“, a.a.O., S. 168.

Der Autor Platon kann sich nur als Vater seiner *logoi* wännen, wenn sie zugleich einem Medium, der Seele oder einem anderen Träger, überhaupt eingeschrieben sind. Woher dann aber die Bevorzugung des mündlichen gegenüber dem schriftlichen *logos*? – Diese Diskriminierung als solche – diese Unterscheidung überhaupt zu *werten* – ist der eigentliche Kunstgriff sokratischer Mäeutik und verhilft, folgt man Derrida, der Philosophie allererst zur Geburt. Diese Diskriminierung ist der Grund für den logischen Zirkel, aus dem man nicht mehr hinaus kommen können will, nachdem man in ihn einmal eingetreten ist. Denn die philosophische Anamnesis wird gerade dort möglich und nötig, *nicht* wo sie sich gegenüber der vermeintlichen Hypomnesis der Schrift behauptet, indem sie sich ihres Ursprungs *erinnert*, sondern wo sie ihren eigentlichen Ursprung gerade *vergisst*, will sagen: wo sie sich ihrer eigenen Schriftbildung entwunden zu haben glaubt. Das eigentliche Trugbild der Schrift besteht nicht darin, dass eine schlechte eine gute *unzulänglich nachahmt* (wie in den Augen Platons die tote Schrift des Wachs die lebendige Schrift der Seele), denn die gleiche Asymmetrie kennzeichnet ebenso die Mimesis des Philosophen gegenüber der wahren Sophia; vielmehr liegt der Trug in dieser Asymmetrie an sich. Die Asymmetrie selbst zeichnet ein trügerisches Bild von den eigentlichen Verhältnissen. Dieser *Selbstbetrug* aber erst ist es, der überhaupt zu einer Wiedergutmachung drängt, der sich folglich selbst wieder rückgängig machen und sich seines Ursprungs erinnern will – doch dabei geradezu scheitern muss. Denn die Anamnesis vermag solange nur zu ‚*rationalisieren*‘ und nicht zu *konfrontieren*, wie sie mit Blick auf die Schrift zugleich an Hypomnesis leidet. Die Asymmetrie wird also nicht behoben, sondern noch verschärft, indem die eigene Verdrängungsleistung ihrerseits verdrängt wird. So erinnert sich der platonische Logos seiner selbst nur als schriftvergessener. Er wähnt sich selbst sublim gegenüber einer Schrift, deren Sublimat er lediglich ist.

Wird der Logos hingegen als Schrift in Umlauf gebracht, entzieht er sich der väterlichen Obhut Platons, sowohl mit Blick auf deren Hilfe als auch auf deren Kontrolle. Er wird gleichsam zu einem vaterlosen Logos. Die Schrift scheint gefährlich, weil sie den Text freisetzt, statt ihn an den Intentionen seines Vaters zu binden. Doch streng genommen gilt dies bereits für den mündlichen Logos: „Denn was man Nachsinnen heißt, geht auf eine ausgegangene Erkenntnis. Vergessen nämlich ist das Ausgehen einer Erkenntnis. Nachsinnen aber bildet statt der abgegangenen eine Erinnerung ein („*empoiousa anti tes apiouses mnemen*“) und erhält so die Erkenntnis („*epistemen*“), daß sie scheint dieselbe zu sein („*hoste ten auten dokein einai*“).“ (*Symposion* 208a) – Der letzte Halbsatz spricht es aus: Die Idealisierung einer reproduktiven Erinnerung des Gewesenen zu einer philosophischen

Anamnesis des ewigen Wahren erfolgt auf der Basis einer wiederholten Einbildung. Der logische Zirkel der Anamnesis ist demnach eine Wiederholung im *ambivalenten* Sinne. Die *intrinsische Notwendigkeit* ihrer Idealität ist der Wiederholungszwang aufgrund einer Verdrängung der Schrift, was Platon wiederum zu vergessen scheint, obgleich er es – die Wiederkehr des Verdrängten – selbst bereit ausspricht: „Und auf diese Weise wird alles Sterbliche erhalten, nicht so, daß es durchaus immer dasselbe wäre wie das Göttliche, sondern indem das Abgehende und Veraltende ein anderes neues solches zurückläßt, wie es selbst war.“ (*Symposion* 208a f.) – Damit die Seele sich zur reinen, ideellen und geistigen Unsterblichkeit erheben kann, muss sie sich, wie Baron Münchhausen am eigenen Zopf, so an der eigenen göttlichen Seelenspitze, aus dem Sumpf der unreinen, reellen und leiblichen Sterblichkeit emporziehen. Man sieht, dies gelingt nur in und durch Märchen oder phantastische Erzählungen, wozu eben auch die platonischen Mythen zählen; mithin allein in und durch die „Metaphorizität“ der Schrift, in und durch die *Überschreibung* als „Logik der Kontamination“ und „Kontamination der Logik“. So ist jede Form der Kommunikation bereits darin metaphorisch, dass sie etwas auf etwas anderes ‚überträgt‘. Kommunikation überhaupt findet ausschließlich zwischen Medien (wozu eben auch die ‚Seele‘ gehört) statt und kontaminiert somit bereits die Idee eines reinen Logos, weil auch die Logik der reinen Ideen einer medialen Verzerrung ausgesetzt ist: Sie kann nicht umhin, sich irgendwie und irgendwo einzuschreiben. Damit der logische Zirkel des platonischen Geistes also in Gang kommt und bleibt, muss er in Medien zirkulieren. Die Zirkulation der Zeichen ist zugleich Bedingung der Möglichkeit *und* Unmöglichkeit des logischen Zirkels *qua* deifikatorischen Mimesis.

Gegen die Bildungs-Ideo-Logie Platons bedeutet dies, dass von reinen Ideen jenseits ihrer Inkorporation buchstäblich nicht die Rede sein kann. Gerade diese wären steril und tot, wie es Platon stattdessen der „schlechten Schrift“ unterstellt, würden sie nicht in Umlauf gebracht. Und er kann ihr dies nur unterstellen, weil er andererseits den Ideen bereits unterstellt hat, der Grund der eigentlichen Lebendigkeit des Geistes zu sein. Der Vorrang der Mündlichkeit ergibt sich jedoch nicht aus dem Vorzug des Geistes (und umgekehrt), weil weder die Mündlichkeit ohne Schrift noch der Geist ohne Buchstabe auskommt. Vielmehr ist der lebendige Moment der Bildung des Geistes derjenige seiner Ein- und Überschreibung, seiner Übertragung, der Moment seiner *Einbildung* (im verbalen Sinne). Hierin findet sich der wahrhaftige, wenngleich dadurch nicht zwingend wahre „Augenblick“ („*exaiphnes*“)⁵⁵ der Begeisterung, der

⁵⁵ Vgl. *Parmenides* 156c-e: „Daß das zuvor Ruhende hernach bewegt werde und das zuvor Bewegte hernach ruhe, dies kann ihm einesteils ohne Übergang („*metaballein*“) unmöglich begegnen. – Wie auch? – Eine Zeit

Inspiration und letztlich eines quasi-göttlichen Ergriffen-Seins: des Enthusiasmus.⁵⁶

Das platonische Höhlengleichnis von der Umwendung der Seele ist insofern nicht nur ein ‚Gleichnis‘, sondern ein wahrhaftiges *Bildungsereignis enthusiastischer Angleichung* als es die Brücke schlägt zwischen Logos und Mythos, Dialektik und Mimesis, letztlich zwischen Geist und Phantasie. Sein Geist ist *buchstäblich metaphorisch*, er überträgt sich, bildet sich ein, weil seine Metaphorik begeistert. So ist die Seele als das *Medium der Begeisterung schlechthin* zugleich angewiesen auf eine *Logik des Mythos*, die sich ihr als *Mythos des Logos einbildet*. Damit sich die Bildung der Seele überhaupt *ereignen* kann, will sagen: angeeignet *und* stattfinden kann, muss sie imitiert *und* präsentiert, kurz: *mimetisiert* werden und zwar durch die *Einbildungskraft*. Bildung meint demnach im Kern ein begeisterndes und begeistertes Spiel der Einbildungskräfte mit sich selbst, eine Travestie des Enthusiasmus.

Dagegen scheint der Geist der platonischen Philosophie bisweilen einer Einbildung Vorschub zu leisten, aus Menschen Medien numinoser Algorithmen machen zu müssen. Entkleidet man den platonischen Geist jedoch seiner Phantasie, tritt nicht die nackte Wahrheit zum Vorschein, sondern die Ideo-Logie Platons verflüchtigt sich wie ein Gespenst. Als philosophische Paideia ist sie ein Umerziehungsprogramm gemäß einem transhumanistischen Code, das als die ‚Flucht in die Logoi‘ (vgl. *Phaidon* 99d f.)⁵⁷ nicht nur Gestalt gewonnen hat, sondern

aber gibt es andernteils nicht, in der etwas zugleich weder bewegt sein noch ruhen könnte. [...] Ist also etwa jenes Wunderbare das, worin es ist, wenn es übergeht? – Welches denn? – Der Augenblick („To exaiphnes“). Denn das Augenblickliche scheint dergleichen etwas anzudeuten, daß von ihm aus etwas übergeht („metaballon“) in eins von beiden. [...] Dieses wunderbare Wesen („haute physis atopos tis“; also gleichermaßen „von seiner eigenen Natur her ortlose Etwas“), der Augenblick, liegt zwischen der Bewegung und der Ruhe als außer aller Zeit („en chronō oudeni“) seiend, und in ihm und aus ihm geht das Bewegte über zur Ruhe und das Ruhende zur Bewegung.“ – Inwiefern dieser Umschlag des Augenblicks das Wesen der Einbildungskraft bedeutet, wird an entsprechender Stelle dieser Arbeit Thema sein. Hier sei nur angedeutet, dass bereits die platonische Philosophie mit einem Medium des Umschlags rechnet, das nicht von ungefähr mit dem Problemkomplex der Zeit und des Raumes verbunden ist.

⁵⁶ Damit rühren wir an das Magnet-Gleichnis, das Platon im *Ion* heranzieht, um die Wirkung dichterischer Begeisterung, der göttlichen Manie zu veranschaulichen, vgl. *Ion* 533c ff.: „Nämlich dies wohnt dir nicht als Kunst („technē“) bei, gut über den Homeros zu reden, wie ich eben sagte, sondern als eine göttliche Kraft („theia de dynamis“), welche dich bewegt, wie in dem Steine, der vom Euripides der Magnet, gewöhnlich aber der Herakleische genannt wird. Denn auch dieser zieht nicht nur selber die eisernen Ringe, sondern er teilt auch den Ringen die Kraft mit, daß sie eben dieses tun können wie der Stein selbst, nämlich andere Ringe ziehen [...]; allen diesen aber ist die Kraft von jenem Steine angehängt. Ebenso macht auch die Muse selbst Begeisterte („entheous“), und an diesen hängt eine ganze Reihe anderer, durch sie sich Begeisternder.“ – Das eigentlich Göttliche ist die Kraft und nicht, wie die Rede suggerieren könnte, der Stein.

⁵⁷ Bezeichnenderweise äußert sich Sokrates an dieser Stelle in einer Weise über die Erkenntnis der Dinge, die eine gewisse Ambivalenz zum Ausdruck bringt: „Viele nämlich verderben sich die Augen, wenn sie nicht im Wasser oder sonst worin nur das Bild der Sonne anschauen. So etwas merkte ich auch und befürchtete, ich möchte ganz und gar an der Seele geblendet werden, wenn ich mit den Augen nach den Gegenständen sähe und mit jedem Sinne versuchte, sie zu treffen. Sondern mich dünkt, ich müsse zu den Gedanken meine Zuflucht nehmen und in diesen das wahre Wesen der Dinge anschauen. Doch vielleicht ähnelt das Bild auf gewisse Weise nicht so, wie ich es aufgestellt habe. Denn das möchte ich gar nicht zugeben, daß, wer das Seiende in Gedanken betrachtet, es mehr in Bildern betrachtet, als wer in den Dingen.“ – An dieser Stelle scheint das Sonnengleichnis im Hintergrund erneut selbst eine regelrechte Umkehrung zu erfahren. Wenn gleich dieser ‚augenblickliche Umschlag‘ ins Gegenteil sofort wieder korrigiert und damit abermals umge-

gleichermaßen auch Gestalt gibt. Während die Paideia vor ihm, sei es die der Dichter, sei es die der Sophisten, lediglich und letztlich auf eine traditionserhaltende und dadurch ebenso traditionsbildende Mimesis der Lebenswelt abzielte, meint Platon diese Einbildungskraft der Sitten zur Vernunft bringen zu müssen. Indem er die Paideia als ein Bekehrungsgeschäft der Seele etabliert, sich abwendend von den Schattenbildern der Sinne, sich zuwendend dem Sonnenlicht der Wahrheit und dem Sternenglanz der Ideen, läuft die gebildete Seele in eine Gefahr, von der Sonne geblendet für weltliche Dinge blind zu werden und zur Schadenfreude der berühmten Thrakerin in den berühmten Brunnen zu stürzen.⁵⁸

Dient eine himmlische Idealität zum eigentlichen und einzigen Orientierungspunkt der irdischen Realität in Sachen Bildung, scheinen die lauernden Abgründe allzu leicht übersehen zu werden. So ist Platon der erste Pädagoge, der Bildung in einem abgründig ambivalenten Sinne des Wortes *idealisiert*. Und man kann die platonische *paideia* darum im ambivalenten Sinne *ideo-logisch* nennen, weil sie erstmals und darin geradezu schulbildend den Geist der Bildung verkörpert: Der Idealismus wird absolut, weil er zugleich den Absolutismus idealisiert und zwar durch einen Bildungsgeist, der nicht allein Geist aus-, sondern gleichermaßen einbildet, will sagen: durch einen Bildungsgeist *qua* Geistbildung. Soll die logische Dialektik der Vernunft die mythische Mimesis der Einbildungskraft ersetzen, muss sie sich gleichwohl mittels einer dialektischen Mimesis allererst einsetzen lassen, d.h. mittels einer Mimesis, die sich nunmehr einem zukünftigen Soll der Vernunft, statt einem vergangenen Sein der Überlieferung verpflichtet.

Mag die Unterscheidung in Sein und Sollen für die platonische Bildung gerade nicht gelten sollen, so kann sie dies doch nur dadurch, dass sie gleichwohl schon, wenn auch *als* ungültig – mit einem Seitenblick auf die Sophistik – vorausgesetzt wird. Für Platon sind die Ideen bereits das eigentlich Reelle, ist der Nomos bereits die eigentliche Physis. Gewissermaßen ein *idealistischer Fehlschluss*, anstatt – wie das naturalistische Pendant – das Sein für ein Sollen, das Sollen für ein Sein nehmend, empfiehlt sich die platonische *paideia* fortan als Matrix der Ideologienbildung, *weil* sie gerade alles daran setzt, jene Unterscheidung *als eine solche* nicht gelten zu lassen; ja, sie stattdessen vergessen zu machen, indem sie durch ihr *ideo-logisches* Bildungsprogramm das wahre Sein im *Soll der Deifikation* zu finden sucht. Doch Suchen heißt noch nicht Finden, genausowenig wie Nicht-Finden bereits Nichts-Suchen bedeutet.

wendet wird, erweist sich das Bild jedoch nunmehr als in sich gebrochen. In einer nahezu klassischen ‚Wiederkehr des Verdrängten‘ scheint die Einbildungskraft Platon dort einen Streich zu spielen, wo er gerade mit dem Logos tödlichen Ernst zu machen vorgibt.

⁵⁸ Vgl. die Thales-Episode in *Theaitetos* 174a ff. – Hans Blumbergs *Lachen der Thrakerin* (Frankfurt a. M. 1987) trägt freilich nicht von Ungefähr den Untertitel einer „Urgeschichte der Theorie“.

Der tatsächliche Glaube, dass findet, wer sucht, bleibt allererst selbst zu finden – worin gerade die Bildungsaufgabe der Philosophie, gleichsam die sokratisch-platonische Suche nach der Wahrheit, besteht. Wo Platon aber bereits vorgibt, gefunden zu haben, bliebe zu fragen, was überhaupt zu suchen wäre, bliebe zu fragen, was Philosophie selbst ist und sein soll, und wie sie dies zu finden meint. So funktioniert seit Platon die Logik der Bildung nach der Bildung des *logos*. Wir meinen seitdem, uns über die mimetischen Mythen bzw. über die Phantasie buchstäblich hinwegsetzen zu *sollen*, übersehen aber zu leicht, was dieses Sollen selbst ist und was dieses Sollen eigentlich selbst soll – betrachtet man es bar jeder Phantasie, bar jener Einbildungskraft.

Dass diese (beizeiten selbstvergessene) Suche der Philosophie auch heute noch stattfindet, hängt nicht nur mit der Überlieferungssituation der platonischen Schriften, sondern wesentlich mit der Medialität des Bildungsgeistes an sich zusammen, die erstmals deutlich sichtbar bei Platon aufscheint. Bildung ereignet sich allererst an, durch und in Gebilden unterschiedlicher Verfassung (Bild, Ton, Text etc.), die zu einer eingehenden, eindrucksvollen oder auch prägenden Auseinandersetzung nötigen; kurzum: die eine gewisse Einbildungskraft wirksam werden lassen. Bildung hingegen bar jeder Einbildungskraft ließe den Menschen zu einer zunehmend geistlosen, wenngleich logischen Maschine werden, zu einem regelrechten und regelrechnenden Personal Computer, dem gewissermaßen ein Bild von sich selbst fehlt. Wird die Einbildungskraft nicht als das eigentliche Moment der Begeisterung kultiviert, seinerseits ein- und ausgebildet, verwandelt sich Bildung zusehends zur Programmierung und Einbildungskraft zur „In-formation“.

Diesen Prozess aber gilt es im Folgenden zu beobachten und in seinen Konsequenzen für das gegenwärtig Menschenbild zu erwägen. So wird sich zeigen, dass die platonische *paideia* letztlich zum Opfer ihres Erfolges wurde: Das Wesen der platonischen *paideia*, die Selbstaufgabe, fände sich bestätigt, jedoch in einer Hinsicht, die ihrerseits nur als eine Selbstaufgabe der platonischen Philosophie recht zu verstehen wäre. Der Mensch hätte sich selbst zu einem „Spielzeug Gottes geschaffen“, wenngleich eines anderen Gottes, und jenes wäre „in der Tat das Beste an ihm“ gewesen, was ihn bereits überwunden hätte. Obzwar nicht durch den göttlichen Ideenkosmos hätte ‚der Mensch‘ sich so gleichwohl das Sterben gelehrt. Und wenn er noch nicht gestorben ist, lernt er es noch heute – gefangen im Netz.

2.2 Meister Eckharts Ent-, Ein- und Überbildung

I

Platonismus als Christentum für die Elite

Es scheint, dass alle grossen Dinge, um der Menschheit sich mit ewigen Forderungen in das Herz einzuschreiben, erst als ungeheuere und furchteinflössende Fratzen über die Erde hinwandeln müssen: eine solche Fratze war die dogmatische Philosophie, [...] der Platonismus in Europa. Seien wir nicht undankbar gegen sie, so gewiss es auch zugestanden werden muss, dass der schlimmste, langwierigste und gefährlichste aller Irrthümer bisher ein Dogmatiker-Irrthum gewesen ist, nämlich Plato's Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich. [...] Aber der Kampf gegen Platon, oder, um es verständlicher und für's ‚Volk‘ zu sagen, der Kampf gegen den christlich-kirchlichen Druck von Jahrtausenden – denn Christentum ist Platonismus für's ‚Volk‘ – hat in Europa eine prachtvolle Spannung des Geistes geschaffen, wie sie auf Erden noch nicht da war: mit einem so gespannten Bogen kann man nunmehr nach den fernsten Zielen schiessen. (NSW V, 12f.)

Es gehört wohl zu den lehrreichsten Ironielektionen der Geschichte, dass man für die Vorrede zu *Jenseits von Gut und Böse*, dem Werk selbst einer der bissigsten Ironiker der Geschichte, die nötige Ironie aufbringen muss, sie zugleich als ein Nachwort zu lesen. Friedrich Nietzsche ist mit seinem Generalangriff auf Platonismus und Christentum selbst geradezu über jedes Ziel hinaus geschossen. Die Rede vom Übermenschen ererbte nicht allein wesentliche Züge einer platonisch-christlichen Selbstüberwindung des Menschen, sondern verstieg sich zudem in einen regelrechten Wahn jenseits von Gute und Böse, in dem auch der Mensch Nietzsche schlussendlich unterging. Und doch bleibt die Kritik Nietzsches insofern treffend, als sie ihre beiden Feinde an einem bestimmten Punkt gleichsam streift: Die frühe Kirchengeschichte legt durchaus nahe, das Christentum als „Platonismus fürs Volk“ ins Visier zu nehmen, haben sich die Kirchenväter doch der Anschlussfähigkeit des neuen Glaubens wegen um eine dezidierte Auseinandersetzung mit den gängigen Philosophemen der Zeit bemüht und dabei für die Etablierung einer christlichen, statt philosophischen Theologie in hohem Maße (neu-)platonisches Gedankengut übernommen und umgedeutet.⁵⁹

⁵⁹ Vgl. Werner Beierwaltes: *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M. 2004, S. 8: „Diese (gemeint ist die christliche Theologie, Anm. d. Verf.) hat [...] ihren Gegenstand sowohl formal als auch inhaltlich durch wesentliche Elemente griechischer Onto-Theologik zu verstehen versucht. In welchem Maße die philosophischen Implikationen christlicher Theologien früher und auch jetzt (in manchem noch viel vehementer) ihr eigenes, auf eine geschichtliches Ereignis bezogenes Prinzip verdeckt oder gar dessen Sinn destruiert haben,

Nun scheint es zunächst wenig informativ eine über Jahrhunderte währende, institutionalisierte Tradition, die zudem von vielen als das Urbild der Philosophie selbst verstanden wurde, auf das Schlagwort ‚Platonismus‘ zu reduzieren, um diesem dann, wenn man schon mal dabei ist, *das* Christentum gegenüberzustellen. Unterschiede dieser Abstraktionshöhe wirken nicht selten pauschal und bleiben darum steril. Allein, es ist der Unterschied, der den Unterschied macht, und so gibt es durchaus Fälle, wie den vorliegenden, in denen keine Differenz groß genug sein kann, wenn im Detail die feinen Unterschiede leicht allzu klein scheinen; kurzum: Sieht man vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr, sollte man sich nicht damit beruhigen, dass alle Wälder letztlich wohl ein- und derselbe sind. Stattdessen lassen sich durchaus solche Bestimmungen wagen und zwar mit der Absicht, ‚Gemeinplätze‘ gerade zu *stiften*. So kann man sich wie Werner Beierwaltes gleichsam im Unterholz des Platonismus auskennen und dennoch das Ganze nicht aus dem Blick verlieren, um die richtige Stelle für einen gelungenen Austausch auszumachen und eine Lichtung ins Dickicht der akademischen Auswüchse zu schlagen:

‚Platonismus‘ und in seinem Gefolge der ‚Neuplatonismus‘ ist eine charakteristische Form dessen, was wir mit dem allerdings schillernd gebrauchten Begriff von ‚Metaphysik‘ oder ‚Erster Philosophie‘ zu bezeichnen pflegen. [...] Es begnügt sich gerade nicht mit logischen Formalismen, reduziert das begreifende Denken nicht zu einem bloß ‚verrechnenden‘, gibt aufgrund einer bewußten Sprachskepsis dem Bild, der Metapher und der philosophischen Aussagekraft des Mythischen und damit dem dichterischen Element im Denken Raum; neben einem gegenständlichen Begreifen der Wirklichkeit läßt es auch ein nicht-gegenständliches Denken als dessen Ermöglichungsgrund [...] zu und entwickelt es; in allen seinen Dimensionen kreist es um das EINE, welches trotz seiner radikalen Andersheit gegenüber allem anderen das ‚Sein‘ von Allem ist – im Sinne eines selbst grund-losen Grundes und eines die Wirklichkeit im ganzen bewahrenden und sie auf sich hin zentrierenden ‚Wesens‘.⁶⁰

Grundsätzlich, ins Existentielle gewendet und abschließend fasst Beierwaltes den Platonismus folgendermaßen:

ist eine bisher weder intensiv genug gestellte, noch zureichend beantwortete Frage. Daß beides möglich sei, setzt eine nicht historistische, sondern eine von der existenziell bedeutenden Sachfrage geleitete Reflexion auf die Geschichte der Theologie voraus, die in diesem Fall ebensosehr Geschichte der Philosophie ist. In der Besinnung auf den genuinen Gegenstand beider Hinsichten könnte das Verhältnis von Denken und Glauben neu bestimmt werden.“ – Martin Heideggers Kritik der Metaphysik, sie sei „Onto-Theologik“, wird an gegebenem Ort noch Thema sein. Hier und in der Folge interessieren vor allem die Bedenken Beierwaltes, inwiefern sich platonistische Konzepte der christlichen Theologie einverleiben lassen, ohne dass wiederum die geschichtlich-singuläre „Einverleibung“ Gottes, die Inkarnation, mithin ein Kernpunkt der Christologie darüber gerade zunichte wird.

⁶⁰ Ebd. S. XIII ff.

Philosophie ist demnach alles andere als eine bloße formale Übung oder Fertigkeit, nichts, was alleine den Intellekt beträfe und formte. Sie beansprucht vielmehr den Menschen als ganzen: in seiner Theoriefähigkeit ebenso sehr wie im selbstursprünglichen Entwerfen und Gestalten seines Handelns und in seiner bewußten und engagierten Bewegung auf sein höchstes Ziel hin, das ihn in sich einbezieht und doch immer übersteigt. Sammlung oder Konzentration des Denkens auf sich selbst und damit auf seinen eigenen Grund, Sammlung also des bewußten Lebens auf das gründende Zentrum des Einen Prinzips, macht die Grundform des philosophischen Lebens aus. Wenn Aristoteles ein ‚Leben gemäß dem Geist‘ fordert, so Plotin ein ‚*Leben gemäß dem Einen*‘. Philosophie als wachsende Identifikation mit dem Einen als dem eigenen Grund und Ursprung ist in Plotin in einem emphatischen Sinne zur Lebensform geworden.⁶¹

Platonismus, wie an Platon selbst schon nachvollzogen, steht nicht für bloße Theorie, Philosophie als Gedankenübung, sondern für eine ‚Lebensform‘, die in der ‚forma‘ oder ‚idea‘ gewissermaßen das Leben des Lebens erblickt. Die philosophische Gedankenführung, die Dialektik, meint zugleich eine wörtliche *Ausübung des Lebens*: „Leben gemäß dem Geist“ bedeutet zugleich, Sterben zu lernen. Schon das Dasein des Philosophen im platonischen Sinne vollzog sich als Bildung zum Tode. Betrachten wir hingegen eine Lebensform, die durch Plotin, repräsentativ für den Neuplatonismus, das Eine gar zum Maß aller Dinge erhebt, zeigt sich, wie über die Jahrhunderte und spätestens mit der Zeitenwende nunmehr auch die Philosophie in apodiktischer Weise Absolutheit für sich beansprucht: Sie scheint selbst in einem Maße monotheistische Religion geworden, dass sie um den Einen oder das Eine als Gott mit Judentum und Christentum durchaus konkurriert. Es kann also kaum verwundern, dass diese bewusst oder unbewusst geführte Auseinandersetzung wechselseitige Einflüsse zur Folge hatte. So gilt auch umgekehrt, dass der Platonismus in nicht geringen Teilen gerade durch christliche Autoren eine Fortschreibung erfahren hat, vor allem dort, wo er sich gegen sie absetzte, um eine Alternative zu bieten und zwar noch über die Spätantike und das Mittelalter hinaus. Und dennoch könnte man behaupten und man ginge dabei wohl nicht gänzlich fehl, dass Platonismus ab einem gewissen Grad der Assimilierung letztlich auch nichts anderes mehr meint als Christentum für die Elite.

Nietzsche hatte also den richtigen Riecher bewiesen sowohl für den Grabgeruch des Sterbenlernens als auch für den umnebelnden Weihrauch einer Priesteraristokratie. Mag er in Platons „reinem Geiste“ auch nur noch eine „ungeheuere und furchteinflössende Fratze“ erkannt haben, ein Gespenst gleichsam, das im Gewand des Christentums weiterhin seinen Spuk treibt – dankbar war er trotzdem für eine „prachtvolle Spannung des Geistes“, „wie sie auf Erden

⁶¹ Ebd. S. XXII.

noch nicht da war“. Und so kommt es nicht von ungefähr, dass Nietzsches Kritik noch weitaus mehr zu Gehör bringt, wenn auch für Nietzsche selbst Unerhörtes. Denn der elitäre Unterton, ein quasi-aristokratischer Dünkel, mit dem Nietzsche das Wort „Volk“ anführt, weist nicht nur Nietzsche selbst gleichsam als einen Hohepriester der Freigeisterei aus, sondern lässt zugleich eine Disharmonie erklingen, die zuletzt auch das Verhältnis des Platonismus zum Christentum betrifft. Mögen beide auch in der Absicht übereinstimmen, den Menschen zum Göttlichen emporzubilden, scheiden sich manche ihrer Geister letztlich doch über die Art und Weise, wie dieses Vorhaben zu verwirklichen sei.

„Nam cum se ipso sibi quasi suo bono animus gaudet, superbus est.“⁶² – So kritisiert der zum Christentum bekehrte und ehemals erfolgreiche Rhetoriker Augustinus gewissermaßen den Sündenfall der heidnischen Philosophen, allen voran der Platoniker, die ihre Erhebung zum Göttlichen als eine Selbstvergöttlichung der Seele verstanden wissen wollen und damit den Gnadentat des einen christlichen Gottes gerade verkennen, indem sie ihn und sich selbst in Hochmut, *hybris*, *superbia* verkehren. „Quare autem benedicit dominum homo in omni tempore? Quia humilis est. Quid est esse humilem? Nolle in se laudari; qui in se vult laudari, superbus est.“⁶³ – Was nach Augustinus den (Neu-)Platoniker vom Christen unterscheidet, ist des einen Hochmut und des anderen Demut – vor einem freilich jüdisch-christlichen Gott und damit ebenso die Entgegensetzung von ‚*proprium*‘ und ‚*commune*‘, einer privaten und einer gemeinschaftlichen, will sagen: kirchlichen Heilsfindung. Während, wie Joachim Ritter herausgestellt hat,⁶⁴ der (neuplatonische) Philosoph sich durch einen soteriologischen Individualismus des Weisen, einen Primat der reinen Theorie gegenüber der politischen Praxis und eine elitäre Weltabkehr auszeichnen soll, steht dem die christliche Trias eines gnadebedürftigen Glaubens, einer caritativen Liebe des Nächsten und einer im Diesseits verharrenden, wengleich beharrlichen Hoffnung auf das Jenseits gegenüber. Letztere erfüllt sich für Augustinus erst im gemeinsamen Leben der Kirche:

⁶² Ep. 118, III, 15. Zitiert nach *S. Aureli Augustini Hipponiensis Episcopi Epistulae*, hrsg. v. Alois Goldbacher, Wien 1895.

⁶³ S.I.Ps 33, Enn. 2, 5. Nachgewiesen bei Joachim Ritter: *Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der Neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, Frankfurt a. M. 1937, S. 149.

⁶⁴ Joachim Ritter: *Mundus intelligibilis*, a.a.O., S. 124 ff. – Ein fernes Echo findet diese Charakterisierung bei Jürgen Habermas, der kurzerhand Metaphysik als Platonismus umgrenzt und dabei drei wesentliche Momente herausstellt: „Identitätsdenken, Ideenlehre und starker Theoriebegriff“ (ders.: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1992, S. 36.); mit der Absicht freilich, darauf ihre moderne Zurückweisung zu beschreiben. Inwiefern eine Modernisierung seit dem Mittelalter jedoch erst durch eine eigenwillige Verschränkung von Christentum und Platonismus in Gang kommt, wird uns sogleich beschäftigen.

Deshalb sollte man vor Deinen Urteilen, Herr, erzittern. Denn Deine Wahrheit ist weder mir noch diesem oder jenem Menschen zugehörig, sondern uns allen, die Du zur gemeinsamen Teilhabe an ihr offen aufrufst („*communione publice vocas*“), uns aber heftig davor warnst, sie für uns besitzen zu wollen („*habere privatam*“), damit wir sie nicht verlieren.⁶⁵

Das Christum soll Volksreligion sein – für und durch das Volk der Gläubigen als Gemeinde. Mit dieser für das weströmische Reich folgenreichen Umbildung des Platonismus durch Augustinus ist aber nicht allein der Grundstein für die mittelalterliche Kirche gelegt,⁶⁶ sondern darüber hinaus ein eschatologischer Prozess in Gang gebracht, der *mutatis mutandis* bis in die Moderne fort dauert. Die Popularisierung des Platonismus führt ein Volk von Christen herauf, das seine Heilserwartungen nunmehr ins Extrem steigert. Im Gegensatz zu einer platonisch-paganen Individualerlösung, die sich in einen immerwährenden, kosmischen Kreislauf fügt, steht fortan die Erlösung der Welt auf dem Programm. Die Eschatologie, an deren Ende das jüngste Gericht der Gläubigen und Ungläubigen harret, gibt gleichsam die Prozessordnung für ein diesseitiges Leben ab, das sich nunmehr als teleologische Heilsgeschichte versteht, d.h. seiner Geschichtlichkeit inne wird als eines anhängigen, bereits laufenden Prozesses gegen sich selbst und die Welt. Die Neuzeit, eine alte Einsicht Karl Löwiths,⁶⁷ hat dieses Schema säkularisiert und spätestens im 18. Jahrhundert in ein politisches Programm überführt, das im Zuge der Revolutionen die eine Geschichte der Menschheit selbst zu einem diesseitigen Heilsgeschehen stilisierte. Wo aber das Heil nicht mehr des Einzelnen, sondern der

⁶⁵ Conf. XII, 25, 34. Zitiert nach Augustinus: *Confessiones/Bekenntnisse*, übers., hrsg. u. kom. v. Kurt Flasch u. Burkhard Mojsisch, Stuttgart 2009.

⁶⁶ Vgl. Joachim Ritter, *Mundus intelligibilis*, a.a.O., S. 62: „Der Glaube spricht die Sprache der Philosophie, aber damit verwandelt sich diese selbst, und die Idee des Seins an ihrem ursprünglichen Ort der höchste Gegenstand theoretischer Erhebung, wird zum Symbol einer ihr selbst fremden, neuen Lebensordnung. Das Verbum ist der Seinsgrund der Welt, bedeutet, daß auch das Prinzip der Welt und damit die Welt selbst in jenem Zusammenhang innestehet, der durch das Verbum als Heilsgott verkündet wird. Es bedeutet, daß die Erkenntnis des gesamten Seins in den Glauben einmündet, es bedeutet, daß die in der Philosophie vor allem im Neuplatonismus verkündete Teilhabe der vernünftigen Seele am Sein ihre eigentliche Erfüllung in der Teilhabe an dem durch die Kirche vermittelten Heil findet.“

⁶⁷ Vgl. Ders.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953, S. 26: „Die griechischen Historiker erkundeten und erzählten Geschichten, die um ein großes politisches Ereignis kreisen; die Kirchenväter entwickelten aus der jüdischen Prophetie und der christlichen Eschatologie eine Theologie der Geschichte, die sich an dem überhistorischen Geschehen von Schöpfung, Inkarnation, Gericht und Erlösung orientiert; der moderne Mensch dachte eine Philosophie der Geschichte aus, indem er die theologischen Prinzipien im Sinne des Fortschritts zu einer Erfüllung säkularisierte und auf eine ständig wachsende Zahl von empirischen Kenntnissen anwendete, die sowohl die Einheit der Weltgeschichte wie ihren Fortschritt in Frage stellen.“ – Letzteres wird nach Löwith darum zu einem Problem, das sich, wie in der Folge deutlich werden soll, schon bei Meister Eckhart *in statu nascendi* beobachten lässt: Das moderne Geschichtsbewusstsein „entfernt aus seinem fortschrittlichen Denken die christlichen Elemente der Schöpfung und Vollendung, während es sich aus der antiken Weltschau die Idee einer endlosen und kontinuierlichen Bewegung aneignet, ohne ihre Kreisstruktur zu übernehmen. Der neuzeitliche Geist ist unentschieden, ob er christlich oder heidnisch denken soll. Er sieht auf die Welt mit zwei verschiedenen Augen: mit dem des Glaubens und mit dem der Vernunft.“ (Ebd., S. 189)

Menschheit im Vordergrund steht, wandelt sich bereits im Mittelalter der kirchlichen Heilsverwaltung zusehends auch das Verständnis der Erziehung von Einzelnen in das einer Erziehung von Massen. Die Geschichte steht für einen Prozess, in dem nunmehr ‚Delinquenten‘ der Prozess gemacht werden muss, wenn sie sich des Vergehens schuldig machen, nicht allein für sie schädliche Irrwege einzuschlagen und vom rechten Weg abzukommen. Sie gefährden die Zukunft einer ‚Glaubensgemeinde‘, die jedoch ohne diesen emphatischen Begriff von Kollektivbildung gar keine gemeinsame Zukunft hätte oder haben müsste. Folglich lautet die Anklage auf persönlichen Verrat an einer verallgemeinerten Glaubenslehre, auf Heterodoxie gegenüber einer kommissarisch-institutionalisierten Orthodoxie.⁶⁸

II

Gnade sei Gott, dem Menschen

Einer der bekanntesten Angeklagten in diesem Heilsprozess der Kirche und dabei gewissermaßen Wegbereiter eines klassisch-deutschen Bildungsbegriffs war Meister Eckhart.⁶⁹ Am Ende seines Lebens selbst der Häresie angeklagt und nach seinem Ableben durch den Papst dahingehend verurteilt, dass seine Lehren fortan als ketzerisch galten, wengleich seiner Person durch einen Widerruf zuletzt die Absolution erteilt worden war, fand seine Lehre doch beträchtlichen Einfluss in der deutschen Geistesgeschichte noch über seine direkten Schüler hinaus. Etliche Predigten und einige Traktate, die erstmalig in deutscher Sprache ein komplexes und originelles Gedankengebäude zum Ausdruck bringen,

⁶⁸ So werden sich für eine unheilvolle Zukunft platonische Bildungs-Ideo-Logie und christliche Heilsgeschichte zu einer Geschichtsideologie *qua* Heilsbildung verquicken. Das Resultat ist der buchstäbliche *Prozess der Säkularisierung*. Wir werden darauf zurückkommen.

⁶⁹ Für Verwendungsweisen des Bildungsbegriffs vor Meister Eckhart, vgl. Egbert Witte: *Zur Geschichte der Bildung. Eine philosophische Kritik*, Freiburg i. Br. 2010, S. 28 ff. Eine allererst von Meister Eckhart im deutschen Sprachraum auf originelle Art ausgearbeitete, regelrechte ‚Bildungsphilosophie‘ lässt sich gleichwohl schon in Ansätzen erkennen, wenn es bspw. in der St. Trudpeter Hohelied-Dichtung heißt (ebd. S. 29): „wir wellen tumben kinden sagen, waz vernunft ist, also wirz versten. Swaz der mennesche wirbet oder wücket oder schepfet, daz widerbildet sich in sinen sinnen. Vert er in wazzer oder in holze, daz bildet sich in sinen gedanken. Swer die widerbildunge getriuweliche unde garliche und liepliche und innecliche an got kêret, daz ist vernunft. Der ist nâhe deme wîstuome.“ – Es wird noch zu sehen sein, wie ein sich Gott zuwendendes Bilden sich zugleich als Vernunft entwirft.

haben Forscher wie Vittorio Hösle⁷⁰ oder Kurt Flasch⁷¹ dazu veranlasst, in Meister Eckhart nicht allein einen der bedeutendsten Theologen des Mittelalters zu erblicken, sondern mit ihm zugleich die deutsche Philosophie anheben zu lassen. Gegen die einseitige Vereinnahmung seiner Lehre durch ein irrationalistisches Verständnis von Mystik war es vor allem Kurt Flasch, der ihn als „Philosoph des Christentums“ in Stellung gebracht hat.⁷² Dahinter verbirgt sich die These, dass Meister Eckhart nicht nur kein religiöser Schwärmer war, sondern für seine Zeit einer orthodoxen Dogmatik zugleich ein unzeitgemäßer, origineller Denker, dessen Theologie sich gerade einem von der antiken Philosophie herstammenden Ideal der vernünftigen Einsicht, statt eines bloß blinden Glaubens verpflichtet wusste.

Doch anders als Kurt Flasch bemerkt, ist Eckharts Platonismus nicht bereits dadurch erschöpft, dass er „den Platonismus als die Einsicht in die rationale Bauanleitung der sinnlichen Welt“ auffasst, die „nicht vage vermutet oder geglaubt“ wird, sondern „sich in Definitionen fassen und wissenschaftlich beweisen“ lässt.⁷³ Eckhart beschränkt sich nicht allein auf die platonische Dialektik und das Ideal des ‚logon didonei‘. Die eckhartschen Gedanken zeigen schon auf den ersten Blick eine unabweisliche Ähnlichkeit mit dem platonischen Bildungskonzept einer Selbstvergöttlichung des Menschen; allerdings nicht selten in der Form, wie sie gerade von Augustinus zurückgewiesen wurde. Denn auf einen zweiten Blick gibt sich Eckhart durchaus auch als elitärer Esoteriker einer gewissen soteriologischen Hybris und praktischen Indifferenz aus, wie sie noch Thema sein wird. Der „Philosoph des Christentums“ scheint sich also nicht zuletzt dadurch der Häresie verdächtig und schuldig gemacht zu haben, dass seine Theologie *in dieser Hinsicht* eine *unorthodoxe Replatonisierung des Christentums* darstellt.

⁷⁰ Vittorio Hösle: *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie. Rückblick auf den deutschen Geist*, München 2013, S. 25 ff.: „Manche seiner Ideen antizipieren erstens auf verblüffende Weise religionsphilosophische Gedanken der späteren deutschen Tradition, die von dem christlichen Mainstream markant abweichen, wie schon seine Zeitgenossen spürten [...]. Auch wenn zweitens Meister Eckhart die Entwicklung des deutschen Idealismus nicht wesentlich beeinflusst hat, hat schon der junge Hegel aus Eckhart und Tauler Stellen exzerpiert. Franz von Baader las Hegel 1823/24 einiges aus Eckhart vor; dieser habe mit den begeisterten Worten reagiert: ‚Da haben wir es ja, was wir wollen.‘ [...] Kurz, eine Wesensverwandtschaft zwischen Eckhart und der klassischen deutschen Philosophie wurde sehr bald empfunden.“

⁷¹ Kurt Flasch: *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München 2010. – Hierzu mehr im Folgenden.

⁷² Explizit anderer Ansicht ist Werner Beierwaltes: *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a. M. 2001, S. 103f.: „Man muß sich Begriffe, die durch ihren Gebrauch verborgen, beschädigt oder in ihrem ursprünglichen Sinne verdeckt sind, nicht einfach nehmen lassen. Deshalb betrachte ich Eckharts Weise des Denkens bewußt als eine Form ‚philosophischer Mystik‘. Der Begriff ‚philosophisch‘ möchte verdeutlichen, daß die Einung mit dem göttlichen Einen selbst intensivste Reflexion, begriffliches Denken – zusammen mit einer ethisch bestimmten Umformung des Bewußtseins – zur unabdingbaren Voraussetzung hat. Das Nachdenken über den *Weg* zur Einung und die ‚Anleitung zur mystischen Erfahrung‘ mag als ‚Mystagogik‘ benannt und verstanden werden.“ – Dass die Mystagogik Eckharts im Wesentlichen aus der Psychagogik Platons hervorgeht, wird im Folgenden zu zeigen sein.

⁷³ Kurt Flasch, *Meister Eckhart*, a.a.O., S. 144f.

Was ist unter einer ‚unorthodoxen Replatonisierung‘ aber zu verstehen, wenn die ganze Tradition christlicher Theologie ohne platonische Anleihen gar nicht zu denken wäre?⁷⁴ Neben den *Reden von der Unterweisung*, auf die noch zurückzukommen sein wird, gewährt ein vermutlich diesen Reden zeitnaher Predigtzyklus Aufschluss über grundlegende Gedanken und zugleich Streitpunkte der eckhartschen Theologie, die in den Verhörprotokollen seines Häresieprozesse gleich oder ähnlich wiederkehrten. Bereits die erste der vier Predigten, die das Bibelzitat: „Dum medium silentium tenerent omnia“ (aus Sap. 18,14-15) zum Ausgang hat, beginnt dementsprechend:

Wir begân hie in der zît von der êwigen geburt, die got der vater hât geborn und gebirt âne underlâz in êwicheit, daz diu selbe geburt nû ist geborn in der zît in menschlicher natûre. Sant Augustînus sprichet: daz disiu geburt iemer geschehe und aber in mir niht engeschihet, waz hilfet mich daz? Aber daz si in mir geschehe, dâ liget ez allez ane. Nû gebürt uns ze redenne von dirre geburt, wie daz si in uns geschehe und volbrâht werde in der guoten sêle, wâ got der vater sîn êwic wort sprechende sî in der volkommenen sêle. Wan daz ich hie spriche, daz sol man verstân von einem guoten, volkommenen menschen, der in dem wege gotes gewandelt hât und noch wandelt, niht von einem natiurlîchen, ungeüebeten menschen, wan der ist zemâle verre und unwizzende ihtes iht von dirre geburt. (Pr. 101; DW IV, 1, 335 ff.)⁷⁵

⁷⁴ Vorneweg kann zumindest so viel gesagt werden, dass es hier nicht um eine Erneuerung der durch Adolf v. Harnack lancierten Behauptung gehen soll, die frühchristliche Theologie in ihrer Auseinandersetzung mit der griechischen Metaphysik habe eine „Hellenisierung und Verweltlichung des Christentums“ (Ders.: *Lehrbuch der Dogmengeschichte II*, Freiburg 1887, S. 27) bewirkt. Stattdessen geht es darum, den platonistischen Bildungsgedanken in seiner Aneignung und Umwandlung durch Meister Eckhart zu verfolgen, wengleich dabei einige Motive jenes Diskurses, wie er abermals von Johann Baptist Metz u.a. in *Christliche Anthropozentrik. Über Denkformen des Thomas von Aquin*, München 1962, in Gang gebracht wurde, unvermeidlich ins Spiel kommen können. Vgl. auch neuerdings ders.: *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*, Freiburg i. Br. 2011, S. 25: „Die Jesusgeschichte freilich ist eine apokalyptische Geschichte, in der die abstrakte Universalität der (griechischen) Vernunft *end-gültig* in Zeit und Geschichte gewendet wird. [...] Hat das Christentum bei seiner Theologiewerdung dieses apokalyptische Zeitlichkeitsdenken nicht zu schnell wieder aufgegeben? Hat die christliche Theologie nicht versucht, das Problem der sogenannten Parusieverzögerung, die Krise der sogenannten Naherwartung im frühen Christentum dadurch zu überwinden, dass sie die zeitlichen Erwartungshaltungen im Christentum *völlig* entzeitlicht und – vor allem mithilfe der Kategorien des Mittleren Platonismus – idealisiert (also zeitlos verallgemeinert) hat? Beginnt nicht hier schon eine verhängnisvolle Enttemporalisierung der gesamten theologischen Begriffswelt?“ – Die konsequente Antwort auf diese Suggestivfragen scheint für Metz paradoxerweise gerade die Nominalismusposition im Universalienstreit, ebd., S. 26f.: „Für die christliche Theologie gilt dieser nominalistische Umbrauch (vielfach bis heute) gänzlich undialektisch als Beginn einer Verfallsgeschichte der Vernunft und des Denkens überhaupt. Sie hat diesen Nominalismus kaum erkennen wollen als eine durchaus auch biblisch inspirierten Aufbruch des Denkens im Horizont verzeitlichter Zeit und als kategorial – freilich noch unausgereiften – Einstieg in die ersten geschichtlichen Lernprozesse der Neuzeit.“

⁷⁵ Die Zitate aus dem Predigtzyklus im Originalwortlaut folgen der Werkausgabe Meister Eckhart: *Die deutschen und lateinische Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936 ff. Der Predigtzyklus selbst (Pr. 101-104) findet sich im Band IV, 1 der deutschen Werke, hrsg. u. übers. v. Georg Steer. Hier und im Folgenden wiedergegeben durch die Nummer der Predigt, DW (= deutsche Werke), Bandnummer und Seitenziffer. – Alle anderen Textnachweise beziehen sich auf die Ausgabe Meister Eckhart: *Werke*, 2 Bände, Texte und Übers. v. Joseph Quint, hrsg. u. komm. v. Niklaus Largier, Frankfurt a. M. 2008. Sie werden in Übersetzung wiedergegeben. Im Folgenden durch den Titel des Werks (kursiv) oder die Num-

Eckharts Thema ist die Geburt Gottes – nicht allein in Christus, sondern, in scharfer Abgrenzung zu Augustinus, auch in jedem einzelnen Menschen. Eine Geburt Gottes, die nicht auch im Menschen geschähe, was soll sie dem Einzelnen helfen? Dass Eckhart gerade herausstellt, vielmehr alles liege daran, dass sie auch im Menschen geschähe, lässt nicht nur die Orthodoxie aufhorchen, sondern wirft in eins die Frage auf, wie dies von statten gehen soll. Zudem scheint bereits zu Anfang ein gewisses Menschenbild vorgezeichnet, dem der Einzelne zu entsprechen hat, wenn er denn überhaupt Aussicht haben will auf sein Seelenheil. Es sind nicht die „natürlichen, ungeübeten menschen“, denen Eckhart zuspricht, sondern allein Seinesgleichen, im Allgemeinen Nonnen, Mönche, Priester etc., die sich schon von Amts wegen in den Spuren Gottes bewegen sollten.

Hinter der Bezeichnung der „natürlichen, ungeübeten menschen“ verbirgt sich jedoch nicht nur einfach der kirchliche Laie, sondern ein Typus von Mensch überhaupt, zu dem auch besagte Nonnen, Mönche etc. zählen können, sofern er sich nicht um eine gute und vollkommene Seele bemüht. „Natürlich“ meint in diesem Kontext eine den Sinnen zu sehr verhaftete Lebensführung, die sich gerade nicht in die erforderlichen Übungen schickt, die eigene Vergeistigung voranzutreiben. Dazu heißt es an anderer Stelle:

Sehet, dar umbe ist allez wûrken vunden umbe üebunge der tugende: beten, lesen, singen, vasten, wachen und swaz tûgentlicher üebunge ist, daz der mensche dâ mite werde gevangen und enthalten von vremen und ungöflîchen dîngen. Dar umbe wan der mensche gewar wirt, daz der geist gotes in im niht enwûrket und daz der inner mensche von gote gelâzen ist, sô ist ez gar nôt, daz sich der ûzer mensche in allen tugenden üebe [...]. (Pr. 104; DW IV, 1, 603)

Letztes Ziel der Übungen ist es, Gott Eingang in die Seele zu verschaffen, indem diese sich von äußeren Versuchungen frei hält. Doch wie die Rede vom „äußeren“ und „inneren“ Menschen schon andeutet, handelt es sich um ein Stelldichein Gottes lediglich mit dem inneren Menschen, dem die genannten Übungen in gewissem Sinne letztlich äußerlich bleiben. Sie sind „Tugenden“, die bloß als ein Mittel zur Vorbereitung dienen und ihr Zweck als solcher scheint schon von selbst erfüllt, wo Gott sich unabhängig ihrer Ausübung, gewissermaßen unmittelbar, innerlich einfindet.

Was hier zunächst wie eine selbst äußerliche Betrachtung anmuten mag, hat es buchstäblich in sich. Nimmt Eckhart auch – entgegen der von Augustinus gerügten Platoniker – generell eine

mer der Predigt, W (= Werke), Bandnummer und Seitenziffer abgekürzt.

Gleichwertigkeit von „theoria“, Gottesschau, und „praxis“, dem gottgefälligen Werk am Nächsten,⁷⁶ an, so findet sich dennoch eine quasi-platonische Akzentuierung zugunsten der „theoria“, die jene Unterscheidung in inneren und äußeren Menschen erst einsichtig macht. Erst durch die innere Schau gewinnt der Mensch das Maß seines äußeren Handelns. Am Schluss ist es der gute Wille, der zählt, wenn auch die Folgen einer Handlung ihre Absicht verfehlen.⁷⁷ Eine nur äußerliche gute Tat bliebe Gott ferner als eine nur äußerlich schlechte. Aber im Inneren selbst steht auch der freie Wille gewissermaßen noch unter der Erkenntnis oder Schau Gottes. „Die Erkenntnis ist besser als der Wille, denn sie löst ab; sie erhebt sich vom Einzelding zum Allgemeinen, und sie trennt Gott ab von den ihm zugefügten Bestimmungen, auch der Einheit und der Gutheit, während die Liebe unter dem ‚Fell‘ der Gutheit sucht. Wahrheit und Gutheit sind ein Kleid Gottes, die Vernunft sucht ihn in seiner Nacktheit.“⁷⁸ – Der Weg des Heils führt zunächst nach innen, auf den Grund der Seele, um sich sodann erst in das Außen zu ergießen.

Wird dieser Weg gar nicht erst eingeschlagen, verharrt der Mensch gleichsam in dem niederen, einem äußerlichen Bildungsstadium des natürlichen und ungeübten Laien. So lässt sich Eckhart vernehmen: „Ich wil iu dise rede bewaeren mit natiurlîchen reden, daz ihr ez selber möhtet grîfen, daz ez alsô ist, wie ich doch der schrift mê gloube dan mir selber. Aber ez gât iu mê în und baz von bewaerter rede.“ (Pr. 101; DW IV, 1, 342) – Es geht Eckhart in seinem Predigten also darum, seine Zuhörer nicht bloß in ihrem Glauben zu bestärken, sondern sie „mit natiurlîchen reden“, was soviel heißt wie „mit Argumenten bzw. mit Vernunft“, zu eigenen Einsichten zu führen; anstelle des Glaubens geht es um Wissen, jedoch um ein Wissen, das mehr bewirkt als ein bloßes Verständnis. Mag die Autorität der Schrift dadurch auch unangefochten bleiben, der Logos, so offenbar die Auffassung Eckharts, ist eingängiger als das bloße Hersagen und erbauliche Auslegen biblischer Mythen. Wie sieht der Weg zum Heil dann aber aus? Wie soll er beschritten werden, wenn im Wesentlichen nicht durch die „tugendliche Übung“?

Der Weg zu Gott ist philosophische Erkenntnis, die sich zuletzt jedoch selbst übersteigen muss. Eckhart zeigt sich also nicht nur dafür prädestiniert, die Werkgerechtigkeit⁷⁹ herabzu-

⁷⁶ Vgl. Pr. 104; DW IV,1, 580f.: „Alsô in dirre wûrklichkeit enhât man anders niht dan eine schouwelicheit in gote: daz eine ruowet in dem andern und volbringet daz ander. Wan got meinet in der einicheit der schouwunge die vruchtbaerkeit der wûrkunge.“

⁷⁷ Vgl. *Reden der Unterweisung*; W II, 359: „Der Mensch soll über nichts groß erschrecken, solange er sich in einem guten Willen findet, noch soll er sich betrüben, wenn er ihn nicht in Werken zu vollbringen vermag; wiederum soll er sich nicht als fern von der Tugend achten, wenn er einen rechten guten Willen in sich findet, denn die Tugend und alles gute liegt im guten Willen.“

⁷⁸ Kurt Flasch, *Meister Eckhart*, a.a.O., S. 241.

⁷⁹ Vgl. *Reden der Unterweisung*; W II, 343: „Die Leute brauchten nicht soviel nachzudenken, was sie tun

stufen, sondern formuliert einen Begriff göttlicher Gnade, der – entgegen der Orthodoxie – die Gottergriffenheit, den Enthusiasmus, mit einer unmittelbaren Berührung Gottes, nämlich einer Geburt Gottes selbst im Seelengrund des Menschen gleichsetzt.⁸⁰ Gott soll sich dem Menschen durch seine Gnade nicht bloß vermitteln (Thomas' von Aquin causa-efficiens-Lehre), sondern sich *als* Gnade im Menschen unmittelbar erneut zeugen, wie ehemals und alle Zeit in Jesus Christus; kurzum: Eckhart nimmt die Gottessohnschaft des Menschen wörtlich und begründet damit den von Kurt Flasch so benannten „Immediatismus“⁸¹ der Einswerdung von Gott und Mensch. Was besagt dieser Immediatismus nun genau?

Eckhart gibt das für die erste der vier Predigten programmatische Bibelzitat an einer Stelle folgendermaßen verknappt wieder: „enmitten in dem swîgenne wart mir îngesprochen ein verborgen wort.“ (Pr. 101, DW IV, 1, 343) – Die drei entscheidenden Worte für seine Auslegung sind das „enmitten“, das „swîgenne“ und das „verborgen wort“. So wird zunächst gefragt, was das Schweigen sei und wohinein das Wort gesprochen werde. Eckhart antwortet selbst:

Ez ist in dem lûtersten, daz die sêle geleisten mac, in dem edelsten, in dem grunde, jâ, in dem wesene der sêle, daz ist in dem verborgensten der sêle. Dâ ist 'daz mittel swîgen', wan dar enkam nie créatûre în noch nie kein bilde, noch diu sêle enhât dâ weder wûrken noch verstân, noch enweiz dâ umbe kein bilde, weder von ir selber noch von keiner créatûre. (Pr. 101; DW IV, 1, 343 ff.)

Das „Wesen der Seele“, ihr „Grund“ ist laut Eckhart selbst nicht mehr Teil der Kreatur, d.h. eines *erschaffenen* Wesens, sondern unmittelbar eins mit dem ewigen Wesen Gottes, das sich vielmehr in ihm, wie zuvor in Christus, *zeugt*.

Die Seele selbst hingegen hat verschiedene Vermögen („krefte“), die sich entweder auf den Leib, den äußeren Menschen (so die fünf Sinne und die Verdauung) oder auf den inneren Menschen beziehen, der sich nochmals in zwei Dreiergruppen unterteilt: Er verfügt zum einen über ein Streben nach dem Höchsten („zürnerin“), ein diskursives Denken („bescheidenheit“), ein Begehren („begerunge“) und zum anderen über die drei obersten Vermögen, die da wären Gedächtnis („gehugnisse“), Intellekt („vernünfticheit“), Wille („wille“). Dabei stehen die zwei

sollten; sie sollten vielmehr bedenken, was sie wären. Wären nun aber die Leute gut und ihre Weise, so könnten ihre Werke hell leuchten. Bist du gerecht, so sind auch deine Werke gerecht. Nicht gedenke man Heiligkeit zu gründen auf ein Tun; man soll Heiligkeit vielmehr gründen auf ein Sein, denn die Werke heiligen nicht uns, sondern wir sollen die Werke heiligen.“

⁸⁰ Vgl. Pr. 43; W I, 465: „Gnade hat noch nie ein gutes Werk verrichtet, das heißt: sie hat überhaupt noch nie irgendein Werk verrichtet. [...] Gnade ist vielmehr ein Einwohnen und ein Mitwohnen der Seele in Gott.“

⁸¹ Vgl. Kurt Flasch, *Meister Eckhart*, a.a.O. S. 89 ff. Der Begriff selbst fällt ebd., S. 287.

Dreiergruppen zugleich in Analogie zur göttlichen Trinität, indem jeweils das erste Vermögen Gott-Vater, das zweite Gott-Sohn und das dritte den Heiligen Geist im Menschen abbildet.⁸² Entscheidend im vorliegenden Kontext ist vor allem, dass die Seele über ihre Trinitätsanalogie noch hinaus mit Gott im Seelengrund eins ist und diese Einheit der Seele dieser selbst verborgen bleibt, sofern sie sich in die Welt entäußert oder überhaupt ‚äußert‘, statt zu schweigen. In diesem Sinne kann Eckhart von einem „mittel swigen“, vom Schweigen als *Medium der Offenbarung* des ansonsten verborgenen Wortes Gottes sprechen. Nur hier gibt sich Gott der Seele ganz und zwar als er selbst und nicht vermittelt durch irgendein Bild: „Wan daz enist von natüre nihtes enpfenclich dan aleine des götlichen wesens âne allez mittel.“ (Pr. 101; DW IV, 1, 345) – Wo die Kräfte der Kreatur schweigen, spricht Gott selbst. So gehört der Grund oder das Wesen der Seele letztlich weniger zur Seele als zu Gott selbst.⁸³ Die Seele gehört Gott, indem sie schweigt, und – in doppelter Bedeutung – auf sein Wort hört.

Das Schweigen der Seele, die selbst nur mittels eines Bildes die Welt und sich selbst zu erkennen vermag, wird also seinerseits zum Mittel einer unvermittelten Erkenntnis Gottes. Paradoxaerweise soll die Erkenntnis Gottes jedoch gerade dadurch bestimmt sein, dass die Seele gar nichts mehr durch irgendeines ihrer Vermögen wahrnimmt, sich gar kein Bild mehr von Gott oder sich selbst macht. Wie kann dann aber noch von der Seele behauptet werden, dass sie sich mit Gott vereinige, kann sie sich doch gleichsam kein Bild davon machen? Ist die Erkenntnis Gottes im Grunde der Seele etwa eine seelenlose Erkenntnis Gottes oder gar eine gottlose Erkenntnis der Seele?

Eckharts Antwort ist ein Weder-Noch: Im Grunde sind Gott und die Seele derart eins, dass eine bildhafte Erkenntnis weder stattfindet, noch die Seele vom Wort Gottes überhaupt unterschieden werden kann. Die Seele, wo sie sich selbst bis auf ihren Grund läutert und gewissermaßen zugrunde geht, indem sie ihr Selbstbild vom bildenden Selbst vernichtet, wird dadurch gleichsam zum *Ebenbild der Bildlosigkeit* Gottes selbst. Gott und Seele scheinen sich letztlich nur in der Einöde der Erkenntnis, in einer Wüste der Einheit treffen zu können.⁸⁴ Umso mehr

⁸² Zu deren genaueren Erläuterung sei auf Pr. 9; W I, 111, und Pr. 14; W I, 165 verwiesen, wo die grundsätzliche Übernahme der augustinisch-thomistisch-aristotelischen Seelenlehre in Kombination mit der augustini-schen Trinitätsanalogie augenscheinlich wird. Auch die Benennungen legen sich von dort her nahe, ohne jedoch alle buchstäblich belegt zu sein, da Meister Eckhart bisweilen in der Terminologie freizügiger verfährt, als es eine dogmatische Hermeneutik erlaubt.

⁸³ Vgl. *Reden der Unterweisung*; W II, 399: „Nie ward so eine Einung! Denn die Seele ist viel näher mit Gott vereint als Leib und Seele, die *einen* Menschen ausmachen. Diese Einung ist viel enger, als wenn einer einen Tropfen Wassers gösse in ein Faß Wein: da wäre Wasser *und* Wein; das aber wird so in eins gewandelt, daß keine Kreatur den Unterschied herauszufinden vermöchte.“

⁸⁴ Vgl. hierzu auch Pr. 28; W I, 323: „Es gibt [aber] etwas, das *über* dem geschaffenen Sein der Seele ist und an das kein Geschaffensein, da [ja] *nichts* ist, rührt [...]. Es ist in sich selbst eins, es hat mit nichts etwas gemein. [...] Es ist eine Fremde und eine Wüste und ist mehr namenlos, als daß es einen Namen habe, und ist mehr

die Seele ins Schweigen findet, desto deutlicher spricht Gott zu ihr, desto mehr wird die Leere der Seele durch das Wort Gottes erfüllt, desto wahrhaftiger wandelt sich die Seele letztlich selbst in das Wort Gottes. Demnach ist die Bildung der Seele zu Gott gewissermaßen eine Anti-Bildung, nämlich ihre *Entbildung*. Aus dem Schweigen der Bilder wird ein Gehorsam aufs Wort.⁸⁵

Problematisch ist hierbei jedoch, dass diese Entbildung der Seele von sich aus nie zu einem Ende kommen kann, sofern sie sich denn noch *als* Seele zu Gott bilden will. Als Ebenbild – selbst der Bildlosigkeit – bleibt die Seele eben Bild. Dieses Problem scheint also eher aufgeschoben denn gelöst werden zu können. Es sei denn, man schickt sich wie Eckhart dazu an, den gordischen Knoten einfach zu durchschlagen: Indem Gott und die Seele im Grunde für eins genommen werden, begründet er nicht erst seine Theologie der unmittelbaren Gottessohnschaft des Menschen „mit natürlîchen reden“, sondern er hat sie schon stillschweigend und für die Ewigkeit begründet. Er setzt ein „verborgen wort“ voraus, das Gott der Seele (oder Eckhart selbst) „îngesprochen“ hat und das Eckhart sodann nur in die Bildersprache der Seele übersetzen muss, um wiederum der Seele die Bekehrung zur Selbst-Entbildung „einzureden“. Aber wer – abseits der „natürlîchen reden“ all der anderen Seelen – , wer sagt der Seele (oder Eckhart), dass, wenn Gott auf sie (oder ihn) „einspricht“, sie (oder er) nicht vielmehr einer „Einbildung“, anstatt einem „Einspruch“ gehorcht? – Wer unter all den Verbildeten, außer abermals Gott selbst?

Damit begegnen wir an dieser Stelle erneut einem logischen Zirkel, ähnlich jenem der platonischen Dialektik, wenngleich nun in einer christlichen Variante, die man wohl den *logischen Sprung der Gnade* oder den *Zirkel der argumentatorischen Begnadigung* nennen könnte. Gottes Gnade absolviert Eckhart nicht allein von der Bürde des Beweises, sondern verabsolutiert sich damit zum Prinzip, zum Grund und Ziel eines jeden Beweises. Von Gnaden Gottes erfährt die Seele folglich den gnädigen Gott. *Quod erat demonstrandum*:

Oberhalb jenes Lichtes ist die Gnade; die [aber] kommt nimmer in die Vernunft noch in den Willen. Soll [aber] die Gnade [doch] in die Vernunft kommen, so müssen Vernunft und Wille über

unerkant, als daß es erkannt wære. Könntest du dich selbst vernichten nur für einen Augenblick, ja, ich sage, selbst für kürzer als einen Augenblick, so wære dir das alles eigen, was es in sich selbst ist. Solange du auf dich selber noch irgendwie achtetest oder auf irgendein Ding, so weißt du sowenig, was Gott ist, wie mein Mund weiß, was Farbe ist [...].“

⁸⁵ Vgl. Pr. 101; DW IV, 1, 359: „Got wûrket âne mittel und âne bilde. Ie mê dû âne bilde bist, ie mê dû sînes înwûrkenes enpfenclîcher bist, und ie mê îngekêret und vergezzener, ie mê disem naeher.“; und S. 350: „[G]ot bedarf keines bildes noch enhât kein bilde. Got wûrket in der sêle âne alle mittel, bilde oder glîchnisse, jâ, in dem grunde, dâ nie bilde înkam dan er selber mit sînem eigenen wesene. Daz enmac niht getuon kein créatûre.“

sich selbst hinausgelangen. Das aber kann nicht sein [...]. Es ist irgend etwas gar Heimliches, das darüber ist, das ist das Haupt der Seele. Dort geschieht die rechte Einigung zwischen Gott und der Seele. (Pr. 43; W I, 463f.)

III

Das Schweigen der Seele zwischen Gotteswort und Gottesbild

Wie kommt es nun zu dieser an sich grundlosen Begründung vom Seelengrund als Gottesgrund? Kann Eckhart letztlich sicherstellen, dass er nicht einer Einbildung aufsitzt, sondern tatsächlich dem Wort Gottes gehorcht? Mit anderen Worten: Wie reimt sich Bildung auf Entbildung? – Es hat den Anschein, als ob sich das Verhältnis von Bild und Wort nicht ohne weiteres klären lässt, sondern gewissen Komplikationen unterliegt, die es zunächst zu entwirren gilt, will man einen Begriff von der Ebenbildlichkeit des Menschen gerade im Wort Gottes gewinnen. So herrscht schon im Anfang, vom Prinzip her, eine gewisse Unentschiedenheit der Sprachbilder, die durch ein platonisierendes Johannesevangelium einerseits und einen begeisterten Briefeschreiber Paulus⁸⁶ andererseits die Exegese des heiligen Wortes erschwert, gemeint ist die Überkreuzung von *logos*, *verbum*, Wort und *eikon*, *imago*, Bild in Jesus Christus. Wem oder was soll es die Seele nun eigentlich nach- und damit gleich tun? Vor allem wie? Auf blinden Gehorsam oder stummen Gesichtern folgend? Was ist die wahre *imitatio christi*? An der Frage nach dem Wort bzw. dem Bild Gottes scheint mehr zu hängen als ein Wechsel in der Bildersprache der heiligen Schrift. Als ein Zeugnis der Taten des Messias – mit einer Vorliebe für alltägliche Gleichnisse und Bilder – ist zugleich der Blick geweitet für eine *vita activa* im Zeichen gelebter *caritas*. Dagegen hebt das Verständnis Gottes als Wort letztlich auf eine *vita contemplativa* ab, die allererst sekundär, in der Wiederkehr aus der Versenkung, zurück zum Nächsten findet. Mit einer Entscheidung für das Wort Gottes wäre die Frage nach dem Bild Gottes schon mehr oder weniger abgetan: Die Seele bildete sich nach dem bildlosen Bild Gottes und der Rest bliebe Schweigen.

Diese Entscheidung nun liegt Eckhart aber aus ferneren Gründen zugleich näher. Seine Auffassung stützt sich letztlich – bewusst oder unbewusst – auf eine platonische Grundüberzeugung: Das Bild (der Seele) und das Wort (Gottes) stehen in einer hierarchischen Opposition. Bild, Mittelbarkeit, Äußerlichkeit und Sinnlichkeit (Nachahmung) beschreiben einen

⁸⁶ Vgl. u.a. Kolosser 3,9f.: „Belügt einander nicht; denn ihr habt den alten Menschen mit seinen Werken ausgezogen und den neuen angezogen, der erneuert wird zur Erkenntnis nach dem Ebenbild dessen, der ihn geschaffen hat.“

Komplex, der auf ein kreatürliches Diesseits verweist; wohingegen Wort, Unmittelbarkeit, Innerlichkeit und Geist (Argumentation bzw. Vernunft) die Aussicht auf ein göttliches Jenseits eröffnen sollen. So heißt es an einer Stelle des Predigtzyklus' vom Bild:

Ein ieglich bilde daz enwîset noch enmeinet sich selber niht. Es ziuhet und wîset alles dâ hine, des bilde ez ist. Und sît daz man kein bilde enhât dan von dem, daz ûzwendic ist und durch die sinne îngezogen wirt von den crêatûren, und wîset ouch allez dâ hine, des bilde ez ist, sô waere daz unmüglich, daz dû iemer möhtest saelic werden von keinem bilde. Dâ von muoz dâ eine swîgen und ein stille sîn und der vater muoz dâ sprechen und gebern sînen sun und wûrken sîniu werk âne alliu bilde. (Pr. 101; DW IV, 1, 353)

Das Bild eignet dem äußeren Menschen, der sich mittels der Sinne an die Außenwelt verliert. Das Bild ist der Inbegriff des Mediums, das allein darin sein Sein hat, gerade etwas anderes zu zeigen. Es ist nicht mit sich selbst identisch, sondern wird erst durch das andere zu dem, was es ist, ohne eigentlich an sich selbst etwas anderes zu sein, als eben nur das andere des anderen. Das Bild ist Ausdruck einer Zerstreung, Entzweiung, des Unterschieds überhaupt. Indem die Seele sich überhaupt ein Bild macht, gerät sie selbst in die Vermittlung, begibt sie sich in einen Unterschied zu sich und läuft Gefahr, sich in einer heillosen Zirkulation der Zeichen von ihrem inneren Grund abzuwenden:

Nû hât sich diu sêle ûzgespreitet mit den krêften und zerstrôuwet iegliche in ir werk: die kraft des sehennes in daz ouge, die kraft des hoerennes in die ôren, die kraft des sprechennes in die zungen; und âlso sint iriu werk deste krenker inwendic ze wirkenne, wan ein ieglichu zerspreitetiu kraft ist unvolkomen. Her umbe, wil si kreftliche wûrken inwendic, sô muoz sie wider heim ruofen allen iren kreften und samenen von allen zerspreiten dingen in ein inwendic wûrken. (Pr. 102; DW IV, 1, 415f.)⁸⁷

Der Grad der Vollkommenheit der Seele bemisst sich nach dem Grad der Einheit ihrer Verfassung: Umso einheitlicher, d.h. identischer mit sich selbst und in sich selbst ruhender, sie ist, desto heiler, d.h. ‚unveränderter‘ und versöhnter mit sich selbst, ist sie zugleich. Die unterschiedlichen und unterscheidenden Kräfte der Seele bedürfen des inwendigen Seelengrundes als *des* Einheitsgrundes der Seele. Erst durch diesen fügen sich die Eindrücke der Sinnenwelt

⁸⁷ Vgl. auch ebd., S. 417: „Wie unglîche mê wir uns entziehen solten von allen dingen und samenen alle unsere krefte ze schouwenne und ze bekennenne die einige, ungemezzene, êwige wârheit! Hier zuo samene alle dîne krefte, alle dîne sinne, alle dîne vernunft und allez dîn gehugnisse: daz kêre in den grunt, dâ dirre schatz inne verborgen liget.“ – Oder Pr. 103; DW IV, 1, 475: „Alle die krefte der sêle und alliu ire werk daz sint menige: gehugnisse, verstandnisse und wille, diz allez vermanicvaltiget dich.“

zu *einem* Bild, wenngleich das Bild wiederum weder eins ist mit den Dingen, von denen es Bild ist, noch mit der Seele, für die es Bild ist.

Dagegen scheint die innere Stille, das Schweigen gerade eine Abwendung vom Bild, eine Umwendung der Seele zum Wort Gottes zu bedeuten. Doch diese Umwendung der Seele von der Äußerlichkeit der Welt zur Innerlichkeit in Gott scheint ihrerseits – auch von Meister Eckhart – kaum *nicht* als *Bildung* verstanden werden zu können. So heißt es zwar zunächst, „daz got in allen dingen ist vernünflicliche und den dingen mê inne ist, dan diu dinc in selber sint, und natiurlîcher – und wâ got ist, dê muoz er wûrken und sich selben bekennen und sîn wort sprechen [...]“ (Pr. 102; DW IV, 1, 408 ff.). – Aber kurz darauf wird darunter verstanden: „Got ist in allen dingen wesênliche, wûrklîche und gewalticliche, mêr: er ist aleine gebernde in der sêle. Wan alle créâtûren sint ein vuozstaphe gotes, mêr: diu sêle ist natiurlîche nâch gote gebildet. Diz bilde muoz gezieret und volbrâht werden mit dirre geburt.“ – Die Gottesgeburt als Gottessohnschaft des Menschen stützt sich weiterhin auf dessen Ebenbildlichkeit. Bildung ist Angleichung an Gott – auch noch, oder gerade für den platonischen Meister Eckhart: Bildung heißt, sich mehr und mehr durch Christus als Ebenbild Gottes erkennen. So mag Christus laut Johannes der Logos sein, den Gott als Erlöser in die Welt sandte, aber dieser Logos der Erlösung dient zugleich als Bild, als Vorbild, Nachbild oder Urbild für die Bildung des Menschen zum *homo divinus*. „Die saeligen sehent ane gote ein bilde und in dem bilde bekennent sie alliu dinc; jâ, got selber der sihet alsô in sich und bekennet in im alliu dinc.“ (Pr. 102; DW IV, 1, 417)

Gleichwohl geht es Eckhart letztlich darum, eine Bekehrung der kreatürlichen Bildung des Bildes zur göttlichen Entbildung des Wortes zu veranlassen. Das primäre Bildungsziel ist die unmittelbare Begegnung mit der vollkommenen Gegenwart Gottes, die Gottesgeburt durch das verborgene Wort. Was hat es also mit dem Wort auf sich? „Des wortes natûre ist, daz es offenbâret, daz verborgen ist. Ez offente sich und glenzte mir vor, daz etwaz waere offenbârende. Und ez was mir got kunt tuonde. Dâ von heizet ez ein wort.“ (Pr. 101; DW IV, 1, 362.) – Das Wort soll die reine Unmittelbarkeit Gottes kundtun, es ist seine unmittelbare Mitteilung, seine Offenbarung.⁸⁸ Scheint das Bild lediglich eine Vermittlung, eine Repräsentation, eine bildhafte Wiedervergegenwärtigung eines bildlos-gegenwärtigen Gottes leisten zu können, so ist das Wort dagegen durch eine Selbstgegenwärtigkeit gekennzeichnet, die Gott

⁸⁸ Vgl. auch Pr. 9; W I, 109: „Gott ist das Allermitteilbarste [„aller gemeineste“]. Kein Ding teilt sich aus Eigenem mit, denn alle Kreaturen sind nicht aus sich selbst. Was immer sie mitteilen, das haben sie von einem andern. Sie geben auch nicht selbst. [...] Gott aber teilt das Seine mit, weil er aus sich selbst ist, was er ist, und in allen Gaben, die er gibt, gibt er zuerst stets sich selbst.“

nicht mehr als ein Gegenüber *erblicken*, sondern ihn sich als Selbst im Selbst der Seele *aussprechen* und *hören* lässt. Folglich macht Eckhart den Vorrang des Wortes bereits an einem Vorzug des Gehörsinns aus: „Wan daz werk des hoerennes des êwigen wortes daz ist in mir und das werk des sehennes daz gât von mir. Und daz hoeren bin ich lîdende, aber daz sehen bin ich wûrkende. Aber unser saelicheit enliget niht an unsern werken, mêr: an dem daz wir got lîden.“ (Pr. 102; DW IV, 1, 421f.) – Dieser Gehorsam aufs Wort Gottes ist in einem Maße blind, dass er zugleich selig machen soll. Denn im Wort Gottes kommt in Eins das Wesen des Menschen zu Wort, indem es gleichsam bis auf den Grund der Seele vordringt. Im Wort Gottes hört sich der Mensch im Grunde selbst ausgesprochen, er hört sich zu sich selbst gerufen als eins mit dem Wort Gottes in Christus. Die unmittelbare Mitteilung Gottes erweist sich auf diese Weise in eins als eine Selbstmitteilung der Seele, als ein Selbstgespräch der Seele im Geiste Gottes, kurzum: als die unmittelbare Selbstvergegenwärtigung der Seele als ein im Grunde göttliches Wesen.

Wie Jacques Derrida herausgearbeitet hat, verbirgt sich hierhinter jedoch eine wortwörtliche Selbstillusion des Phono-Logozentrismus⁸⁹: Die Simultanität von verbalem Ausdruck und akustischem Eindruck im Sprechakt begründet an sich noch keine Einheit der beiden. So lässt bereits ein Sich-Sprechen-Hören bspw. auf dem Tonband erahnen, dass die Präsenz im Ausdruck eine andere ist als jene im Selbsteindruck. Indem Meister Eckhart nun das innere Wort zum Wort Gottes erklärt, scheint er dem zwar auf seine Weise Rechnung zu tragen, überhört diese unscheinbare Differenz dadurch jedoch wieder, dass er zugleich fordert, sich diesem inneren Wort bis zur Einheit mit Gott zu überlassen. Die unmittelbare Mitteilung Gottes scheint letztlich dadurch möglich, dass die Seele ihrerseits, wie bereits angedeutet, zum „mittel swîgen“ und damit selbst zu einem Medium der Offenbarung des verborgenen Wortes wird. Sie soll sich, mit anderen Worten, selbst überhören, um sich selbst allererst als göttliche Selbstoffenbarung zuhören zu können.

Was sich hier jedoch offenbart, bestimmt seinerseits im Verborgenen auch das Bildungskonzept Eckharts. Es geht auch hier um das Problem der *Selbstaufgabe*. Die Paradoxie der Bildung als Entbildung der Seele, die sich nur durch einen logischen Sprung der Gnade auflö-

⁸⁹ Vgl. zu diesem Komplex Jacques Derrida: *Grammatologie*, Frankfurt a. Main 1974, S. 25: „Logozentrismus der zugleich ein Phonozentrismus ist: absolute Nähe der Stimme zum Sein, der Stimme zum Sinn des Seins, der Stimme zur Idealität des Sinns.“ – Ergänzend ders.: „Semiologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Kristeva“, in: *Texte zur Theorie des Textes*, hrsg. v. Stephan Kammer u. Roger Lüdeke, Stuttgart 2005, S. 55-70, bes. S. 60: „Die *phone* ist in der Tat die bezeichnende Substanz, die sich dem Bewusstsein gegenüber als enge Verbündete der Vorstellung vom bezeichneten Begriff *ausgibt*, und von diesem Gesichtspunkt aus ist die Stimme das Bewusstsein selbst.“ – Am ausführlichsten in ders.: *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichnens in der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt a. M. 1979.

sen lässt, nimmt ihren Ausgang von einem Grundproblem im wörtlichen Sinne: Das unmittelbare Wort Gottes und damit Gott selbst kann nur zur Sprache kommen, wo ihm das Schweigen der Seele seinen ‚Grund‘ gibt, d.h. um gehört zu werden, braucht das Wort Gottes seinerseits ein Medium, das es vernehmbar macht. Anders gewendet, es muss sich überhaupt zeugen und dadurch bezeugen, es muss sich inkarnieren. Dieses Medium der Gottesgeburt, der je einzelnen und erneuten Inkarnation ist laut Eckhart der Seelengrund. Wenn sich das unmittelbare Wort aber nur im Medium des Schweigens Gehör verschaffen kann, ist es selbst notgedrungen kein unmittelbares mehr, sondern nur noch ein unmittelbares *für* eine Vermittlung. Eine reine, gewissermaßen verzerrungsfreie Passivität des Mediums ist, ebenso wie für Eckhart ein reines Leiden Gottes, nicht denkbar, ohne dass das Medium aufhörte Medium zu sein bzw. das Leiden eben ein Erleiden von etwas durch etwas. So bedeutet das (letztlich aristotelische) Konzept des Gottleidens weniger ein schmerzliches Erdulden als die Empfängnis, eine zugleich *aktive* Aufnahme, eine Rezeption im Unterschied zur Produktion, dem „würken“ der Seele.

Auf diese Weise wird der Seelengrund jedoch zum unauflöselichen Paradox, zum *absoluten Medium eines absolut Immediaten*, wodurch beide entweder nicht mehr absolut sein könnten, weil das unmittelbare Wort nur für das vermittelnde Schweigen vernehmbar ist *und umgekehrt*; oder beide derart absolut (von einander losgelöst) wären, dass sie gar nichts mehr mit einander zu schaffen hätten. Dem *Immediatismus des Wortes* steht also ein *Mediatismus des Schweigens* gegenüber. Folgt man nun den eigenen Bestimmungen Eckharts, funktioniert das gehorsame Schweigen *qua* Medium jedoch wie ein *Bild*: Es weist auf etwas anderes als es selbst, das ihm wiederum sagen soll, was es sei, ohne es jedoch selbst zu sein. Mithin könnte man *das Schweigen der Seele ein Ebenbild des göttlichen Wortes* nennen, jedoch nur insofern, als sich die schweigende Seele bloß selbst *einbildete*, letztlich nichts anderes gesagt haben zu wollen, als was das göttliche Wort ihr zusprach. Allein, warum sollte sich die Seele nochmals gesagt sein lassen, was sie gerade verschweigt? Es sei denn, es käme etwas zu Wort, was sie selbst überstiege, dann aber würde das Schweigen eher in ein (tödliches) *Verstummen* übergehen. – An diesem Punkt bliebe nur eine Aneignung des Fremden oder ein blinder Gehorsam, sofern überhaupt etwas vernommen würde. Beides bedeutete gerade eine Bildung der Seele als Selbstaufgabe, jedoch lediglich als *im Werden begriffen* und damit mitnichten als bereits vollbrachte Selbstauflösung.

Im Gegenteil geht mit der Selbstaufgabe, der Aufgabe des Selbst, sich selbst aufzugeben, zugleich eine *Selbstüberforderung* einher und zwar jene, die Selbstaufgabe nicht mehr aufge-

ben zu können. Die Selbstüberforderung überfordert sich darin selbst, dass sie zu einem Ende kommen soll, aber zu keinem Ende kommen kann. Sie will es, weil sie es soll und nicht kann, und weil sie will, kann sie es gerade nicht und soll es aber. Einmal davon abgesehen, dass man sich nicht aktiv selbst überhören kann, kann auch das Schweigen solange nicht zum Verstummen werden, wie das Wort Gottes der Seele selbst noch etwas zu sagen hat, das sie sich gesagt sein lässt. Als Seele bleibt sie Ebenbild, das schweigend nur gehorchen kann, ohne selbst das göttliche Wort und zwar als *sich selbst* zu ergreifen. Wie man das Bild vom Schweigen auch wendet, Gott und Seele bilden notgedrungen einen Dialog bzw. eine Dialektik, solange überhaupt noch geheißen und gehört werden soll. Ein absolutes Schweigen hätte ebenso wie ein absolutes Wort, wenn überhaupt, eine Tendenz zum Monolog.⁹⁰ Und selbst dieser erschiene letztlich wie eine Schwundstufe des Dialogs und ließe das „enmitten in dem swîgenne wart mir îngesprochen ein verborgen wort“ tatsächlich wie eine Wahnmitteilung wirken. Wäre also die entbildende Bildung eines *homo divinus* doch nur Einbildung?

IV

Verstummen – Geist als das andere Eine

Die einzige Alternative, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, wäre ein vollständiges, beiderseitiges Verstummen, sowohl des Wortes als auch des Schweigens, eine absolute, gott- und seelenlose Vereinigung von Gott und Seele, die zugleich die Auflösung aller Unterschiede und damit auch die Vernichtung der bloßen Gleichheit beider bzw. der Ebenbildlichkeit bedeutete; gewissermaßen ein Gnadentod der Endlichkeit.⁹¹ Dass Eckhart diese Option sieht und sie in der Folge der Bildung und Entbildung zur höchsten und letzten Bildungsstufe des *homo divinus*, nämlich zu derjenigen der *Überbildung* erklärt, lässt ihn vollends als einen christlichen Platoniker erkennbar werden.⁹² In seiner Lesepredigt aus dem *Liber Benedictus*, die den

⁹⁰ Das platonische Selbstgespräch der Seele, das in diesem Fall jedoch noch über sich selbst verstummte.

⁹¹ Vgl. Pr. 66; W II, 11: „So weit der Mensch sich selbst verleugnet um Gottes Willen und mit Gott vereint wird, so weit ist er mehr Gott als Kreatur. Wenn der Mensch seiner selbst völlig entäußert ist um Gottes willen und er niemandem mehr gehört als Gott allein und für nichts mehr lebt als einzig für Gott, dann ist er wahrlich dasselbe von Gnade, was Gott ist von Natur, und Gott erkennt von sich aus keinen Unterschied zwischen sich und diesem Menschen.“ – Pr. 45; W I, 483: „Wie soll der Mensch sein, der Gott schauen soll? Er soll *tot* sein. [...] Stirbt man dieser Welt, so stirbt man [deshalb] nicht [auch] für Gott.“ – Sokrates lässt grüßen.

⁹² Vgl. hierzu die direkte Bezugnahme auf Platon als Gewährsmann dieser absolut transzendenten Einheit an einer anderen Stelle (Pr. 28; W I, 323): „Nun äußert sich Plato, der große Pfaffe, hebt an und will reden von großen Dingen. Er spricht von einer Lauterkeit, die nicht in der Welt ist; sie ist weder in der Welt noch außer der Welt, ist etwas, das weder in der Zeit noch in der Ewigkeit ist, das weder Äußeres noch Inneres hat. Aus

Titel *Von dem edeln Menschen* trägt, kommt Meister Eckhart auf die vollkommene Schau Gottes wie folgt zu sprechen:

Wenn der Mensch, die Seele, der Geist Gott schaut, so weiß und erkennt er sich auch als erkennend, das heißt: er erkennt, *daß* er Gott schaut und erkennt. Nun hat es etliche Leute bedünkt, und es scheint auch ganz glaubhaft, daß Blume und Kern der Seligkeit in jener Erkenntnis liegen, bei der der Geist erkennt, daß er Gott erkennt; denn wenn ich alle Wonne hätte und wüßte nicht darum, was hülf mir das und was für eine Wonne wäre mir das? Doch sage ich mit Bestimmtheit, daß dem nicht so ist. Ist es gleich wahr, daß die Seele ohne dies wohl nicht selig wäre, so ist doch die Seligkeit nicht darin gelegen; denn das erste, worin die Seligkeit besteht, ist dies, daß die Seele Gott unverhüllt schaut. Darin empfängt sie ihr ganzes Sein und ihr Leben und schöpft alles, was sie ist, aus dem Grunde Gottes und weiß nichts vom Wissen noch von Liebe noch von irgend etwas überhaupt. Sie wird ganz still und ausschließlich im Sein Gottes. Sie weiß dort nichts als das Sein und Gott. Wenn sie aber weiß und erkennt, daß sie Gott schaut, erkennt und liebt, so ist das der natürlichen Ordnung nach ein Ausschlag aus dem und ein Rückschlag in das Erste. (*Liber Benedictus*; W II, 329)

Mehr als ein Wissen, mehr noch als eine wissende Unwissenheit von Gott, weiß die Seele in der Vereinigung gar nichts mehr, sondern schaut Gott bloß in einem quasi unwissenden Wissen. So verstummt selbst das Schweigen zu einer vollkommenen Stille, in der weder Gott etwas zu sagen, noch die Seele etwas zu vernehmen hat.

Da [d. h. in dem Einen] ist der Ausfluß und Ursprung des Heiligen Geistes, von dem allein, sofern er Gottes Geist und Gott selbst Geist ist, der Sohn in uns empfangen wird, und da ist auch dieser Ausfluß [des heiligen Geistes] aus allen denen, die Gottes Söhne sind, je nachdem sie minder oder mehr rein nur von Gott allein geboren sind, nach Gott und in Gott überbildet („überbildet“) und aller Menge entrückt, die man doch und selbst noch in den obersten Engeln ihrer Natur nach findet, ja, selbst noch, will man's recht erkennen, entrückt der Gutheit, der Wahrheit und allem dem, was, sei's nur in Gedanken und in der Benennung, eine Ahnung oder einen Schatten irgendeines Unterschieds leidet, und anvertraut nur dem Einen, das frei ist von jeder Art Menge und Unterschied, in dem auch Gott-Vater-Sohn-und-Heiliger-Geist alle Unterschiede und Eigenschaften verliert und ihrer entblößt wird und Eins ist und sind. (*Liber Benedictus*; W II, 279 ff.)

ihr treibt Gott, der ewige Vater, die Fülle und den Abgrund seiner ganzen Gottheit hervor. Dieses [alles] gebiert er hier in seinem eingeborenen Sohn und [bewirkt], daß wir derselbe Sohn seien; und sein Gebären ist [zugleich] sein Innebleiben, und sein Innebleiben ist sein Ausgebären. Es bleibt immer das Eine, das in sich selber quillt.“ – Die verschiedenen Motive der platonischen Henologie, wie bspw. Emanation („quillt“), das Übergotthafte der Einheit („Aus ihr treibt Gott, der ewige Vater, die Fülle und den Abgrund seiner ganzen Gottheit hervor“), die Absolutheit als „Innebleiben“ etc., all dies wird im Folgenden noch deutlicher hervortreten.

Die Verzückungsspitze der sich entbildend-bildenden Seele ist ihre Überbildung in das Eine, ist die buchstäbliche Einswerdung mit einem Gott, der auch an sich und in sich keinen Unterschied mehr kennt, dessen christliche Trinität sich in den Gott der Philosophen, in das Eine als Gott des Platonismus aufzulösen scheint. Am Gipfel des Aufstiegs angelangt, über alle Unterschiede hinweg, scheint der gesamte Kosmos in all seinen Gebilden in einem einzigen Punkt zu implodieren. In Gottes Seligkeit scheint alles zunichte zu werden: „Im Einen findet man Gott, und Eins muß der werden, der Gott finden soll. [...] Im Unterschied findet man weder das Eine noch das Sein noch Gott noch Rast noch Seligkeit noch Genügen. Sei Eins, auf daß du Gott finden könntest!“ (*Liber Benedictus*; W II, 325) – Diese Einsicht als Imperativ, dieser *Imperativ der Einsicht* ist seinerseits der Grund, das Wesen der platonisch-christlichen Bildung und ihrer Ausflüsse: des soteriologischen Individualismus des Weisen, des Primats der reinen Theorie gegenüber der politischen Praxis und der elitären Weltabkehr. In der Rückkehr zur absoluten Einheit scheint jede Progression der schöpferischen Entäußerung und Entzweiung theoretisch wieder zunichte gemacht.

So hat bereits Friedrich Hölderlin in einem missverstandenen Streben nach Vereinigung, nicht nur eine Gefahr, sondern die *Wurzel alles Übels* erblickt: „Einig zu sein, ist göttlich und gut; woher ist die Sucht denn / Unter den Menschen, daß nur Einer und Eines nur sei?“⁹³; und damit den Punkt berührt, an dem der platonische Eros droht, in den freudianischen Thanatos umzuschlagen. Eine regelrechte Sehnsucht nach dem Einen, der Aufstieg zur absoluten Einsamkeit Gottes, beweist sich zunächst zwar als eine Reduktion der Logik in das eine Prinzip, aus dem sich alles ergibt. Aber mehr als ein bloßes Formenspiel beschreibt sie zugleich eine sokratische Todesphantasie. Der Philosoph bildet sich auch als Mensch gewissermaßen nach einem *Primat des Primitiven*. Mag es ihm, wie jedem, letztlich auch nur um das Eine gehen, so scheint seine Vergeistigung durch eine Logik der Regression erkaufte. Die Bekehrung der Seele, ihre platonische Umwendung, gipfelt in einer Verkehrung. Sublimation dieses Grades, so macht es zunächst den Anschein, läuft ihrerseits wieder Gefahr, Perversion zu werden. Und so scheint auch die christliche Demut vor der Erhabenheit Gottes sich bei Meister Eckhart wieder in Selbsterhebung, in philosophischen Hochmut zu verwandeln:

Ganz so ist es mit dem recht demütigen Menschen, der alle Kreaturen sich unterworfen hat und sich unter Gott drückt: Gott unterläßt es in seiner Gutheit nicht, sich völlig in einen solchen Menschen zu ergießen; er wird gezwungen dazu, es notwendig tun zu müssen. Willst du noch hoch

⁹³ Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke*, Bd. I: *Gedichte bis 1800*, hrsg. v. Friedrich Beissner, Stuttgart 1944/46, S. 302.

sein und erhoben, so mußt du niedrig sein [...], denn eine Wurzel aller Sünden und aller Flecken ist die verborgene, verhohlenen Hoffart [...]. (Pr. 14; W I, 167)

Es mag kaum verwundern, dass diese Nötigung des einen Gottes, notwendig eins zu werden mit seinem erniedrigenden und hochfahrenden Geschöpf, einen wesentlichen Anklagepunkt in Eckharts Häresiprozess darstellte, scheidet sich nach Augustinus doch genau an dieser Stelle der Geist des Christen vom Geist des Philosophen. Dass aber Eckhart gewissermaßen unschuldig eine „verborgene, verhohlene Hoffart“ als „Wurzel aller Sünden“ zur Sprache bringt, die ebenso gut seinen eigenen Worten gelten könnte, zeigt zum einen, dass er sich keines Vergehens gegen die Orthodoxie bewusst ist, zum anderen aber, dass er sich einig weiß mit einer gewissen akademischen Tradition:

Der wahrhaft demütige Mensch braucht Gott nicht zu bitten, er kann Gott gebieten, denn die Höhe Gottes hat es auf nichts anderes abgesehen als auf die Tiefe der Demut [...]. Der demütige Mensch und Gott, das ist Eins. [...] Wenn ein Mensch recht demütig wäre, müßte Gott entweder seine ganze Gottheit verlieren und müßte sich ihrer völlig entäußern, oder er müßte sich ausgießen und müßte ganz in den Menschen fließen. (Pr. 14; W I, 169)

Meister Eckhart glaubt an den Gott der Philosophen, er glaubt vorrangig an *das* Eine als Prinzip der Emanation, statt an *den* Einen als Person der Inkarnation:

Gleichviel genügt es dem edlen, demütigen Menschen nicht damit, daß er der eingeborene Sohn ist, den der Vater ewig geboren hat: er will auch Vater sein und in dieselbe Gleichheit mit der ewigen Vaterschaft eintreten und den gebären, von dem ich ewig geboren bin, [...] da kommt Gott in sein Eigen. Übereigne dich Gott, so ist Gott dein Eigen, so wie er seiner selbst Eigen ist. [...] So wenig ich etwas tun kann ohne ihn, so wenig kann er etwas tun ohne mich. [...] Der Mensch, der so in all seinen Werken nichts meint noch liebt als Gott, dem gibt Gott seine Gottheit. Alles, was der Mensch wirkt, [Überlieferungslücke], denn meine Demut gibt Gott seine Gottheit. (Pr. 14; W I, 171)

Die Demut der vollendeten Entbildung schlägt um in den Hochmut der Überbildung. Der Mensch, sofern er sich bis auf den Seelengrund erniedrigt, wird erhoben über die höchsten Himmel. Seine „Demut gibt Gott seine Gottheit“. – Er wird Eins mit „Gott-Vater-Sohn-und-Heiliger-Geist“, deren trinitarische Unterscheidung in der Schau des Einen, der Übergottheit, noch überstiegen wird.

Es hat zunächst den Anschein, als ob die *genuin christliche* Gottesvorstellung wieder auf Anfang gesetzt würde und zwar auf den platonischen Anfang: Das Eine als Prinzip einer unvordenklichen Emanation, zu der es über die göttliche Trinität hinaus, im Zuge einer henologischen Reduktion, aufzusteigen gelte. Meister Eckhart ist dieser Gedanke alles andere als fremd. Im Gegenteil, er eignet sich ihn in einem Umfang wieder an, der ihn der Häresie verdächtig macht. Gleichwohl lässt er sich nicht einfach unter die Platoniker im akademischen Sinne rechnen. Er wird die Unhintergebarkeit der Trinität Gottes gewissermaßen retten; allerdings dadurch, dass er den Teufel letztlich mit dem Beelzebub austreibt:

Eins ist etwas Lauteres als Gutheit und Wahrheit. Gutheit und Wahrheit legen nichts zu, sie legen wohl im Gedanken zu; wenn es gedacht wird, da legt es zu. Eins dagegen legt nichts zu, dort, wo er [= Gott] in sich selbst ist, ehe er ausfließt in den Sohn und in den Heiligen Geist. [...] Alle Kreaturen tragen eine Verneinung in sich; die eine verneint, die andere zu sein. [...] Gott aber hat ein Verneinen des Verneinens; er ist Eins und verneint alles andere, denn nichts ist außerhalb Gottes. [...] Er ist ein Vater der Gottheit. Ich sage deshalb eine Gottheit, weil dort noch nichts ausfließt und nichts berührt noch gedacht wird. Darin, daß ich Gott etwas abspreche – spreche ich Gott z. B. die Gutheit ab, in Wahrheit kann ich [natürlich] Gott gar nichts absprechen –, darin also, daß ich Gott etwas abspreche, erfasse ich etwas, was er *nicht* ist; eben *das* nun muß hinweg. Gott ist *Eins*, er ist ein Verneinen des Verneinens. (Pr. 21; W I, 247 ff.)

Die Unterscheidung in „Gottheit“ und „Gott“ wird durch den Menschen getroffen, der Eckhart zufolge nicht umhin kann, über Gott in einer unzulänglichen Weise zu präzisieren und darum lediglich zwei Aspekte einer für sich absoluten Einheit benennt: die Einheit der Dreifaltigkeit einerseits und die Dreifaltigkeit der Einheit andererseits. Dazu passt, dass Eckhart an anderer Stelle definiert: „Gott aber ist ein Ununterschiedenes, das sich durch seine Ununterschiedenheit unterscheidet.“⁹⁴ – Die paradoxe Einheit von trinitarischem Gott und der Gottheit als Eins scheint die Erkenntnis des Menschen zu übersteigen; ja, mehr noch: sie an ihre eigene Grenze zu führen, um den Menschen im Zeichen einer negativen Theologie bzw. Henologie allererst zu jenem Schweigen zu bringen, in das Gottes Wort hineinsprechen möge. Allein, wie kann der Mensch von zwei Aspekten *des* Selben wissen, ohne zugleich schon von dem *Selben* zu wissen? Soll er hingegen nur von den zwei Aspekten wissen, kann er nicht einmal wissen, ob es sich überhaupt um zwei Aspekte des Selben handelt, statt lediglich um

⁹⁴ Dieser für das Denken Eckharts zentrale Satz findet sich in seiner *Expositio libri Sapientiae*, Nr. 154. Im originalen Wortlaut Eckharts: „Deus autem indistinctum quoddam est quod sua indistictione distinguitur.“ – Hier zitiert nach Meister Eckhart: *Die lateinischen Werke*, Bd. II, hrsg. v. Heribert Fischer et al., Stuttgart 1992, S. 490.

einen Unterschied oder zwei unabhängige Sachverhalte oder anderes. Eckharts *logischer Sprung der Gnade* hat hierin seinen Grund, auf dem er letztlich wieder zu stehen kommt. Denn um das Paradox *als* Paradox überhaupt verstehen zu können, muss der Mensch schon die Ununterschiedenheit Gottes von seiner eigenen (menschlichen) Unterschiedenheit unterscheiden können – wodurch entweder der Mensch sich von Gott absolut unterschiede (da Gott die absolute Unterschiedenheit bedeuten soll, die, indem sie sich nicht unterscheidet, sich gerade vom Menschen unterscheidet); oder beide darin vielmehr absolut eins wären, dass der Unterschied (in Ununterschiedenheit und Unterschiedenheit) selbst gar keinen absoluten darstellte, d.h. der Mensch im Wesen selbst ununterschieden (mit Gott) wäre. Ersteres bedeutete eine absolute Transzendenz, die *ebenso* für den Menschen im Verhältnis zu Gott *wie* umgekehrt gälte; letzteres eine absolute Immanenz beider.⁹⁵

Meister Eckhart scheint Letzteres zu favorisieren, dreht damit aber das Paradox gewissermaßen um: *Der Mensch ist etwas Unterschiedenes, das sich durch seine Unterschiedenheit gerade nicht (von Gott) unterscheidet*. Wie das aber? – Indem der Mensch selbst etwas *Unterscheidendes*, der Unterschied Gottes (der Unterschied der sich unterscheidenden Ununterschiedenheit) ist. Folglich muss Gott mit dem Menschen eins sein, um sich überhaupt als Ununterschiedenheit unterscheiden zu können. Der Mensch macht nicht bloß den Unterschied, sondern er *ist* der Unterschied Gottes, der erst den Unterschied zwischen Gott und Gottheit macht:

Nun sagt Sankt Augustinus, Gott habe zusammen mit dem Sein der Seele in jenem obersten Teil der Seele, der da ‚mens‘ heißt oder ‚Gemüt‘, eine Kraft geschaffen, die nennen die Meister ein Behältnis oder einen Schrein geistiger Formen oder ‚Bilder‘ [= ‚Ideen‘] („geislicher formen oder formelicher bilde“). Die Kraft begründet die Gleichheit zwischen Seele und dem Vater durch das Ausfließen seiner Gottheit („vsfließende gotheit“) [...], worin er den ganzen Hort seines göttlichen Seins in den Sohn und in den heiligen Geist in Unterschiedenheit der Personen ergossen hat [...]. Wenn nun immer die Seele mit dieser Kraft Bildhaftes schaut – ob sie [nun], eines Engels Bild oder ob sie ihr eigenes Bild schaut –, so ist dies an ihr etwas Unzulängliches. Selbst wenn sie Gott schaut, so, wie er Gott [im Gegensatz zur Gottheit] oder wie er Bildhaftes oder Dreiheit ist, so ist es an ihr etwas Unzulängliches. Wenn aber alle ‚Bilder‘ der Seele abgeschieden werden und sie nur mehr das [schlechthinnig] einige Eine („das einig ein“) schaut, dann findet das reine Sein [„das bloze wesen“] der Seele erleidend [= passiv] in sich selbst ruhend das reine, formenfreie Sein göttlicher Einheit [„das bloze formlose wesen gotlicher einkeit“], das ein überseiendes Sein [„ein vberwesende wesen“] ist. (Pr. 83; W II, 189)

⁹⁵ Man ahnt, wie sich aus Ersterem eine kantische Differenz von Ding an sich und Erscheinung sowie aus Letzterem deren hegelsche Identität entwickeln ließe.

Der oberste Teil der Seele ist die unterscheidende „Kraft“, „mens“ oder ‚Gemüt‘, die allererst den Unterschied von Gott und Gottheit eröffnet, sodass aus einer leeren Abstraktion, einem für sich einsamen, absoluten Einen, einem ‚toten‘ Prinzip als Gottheit, ein personaler dreifaltiger Gott ausfließen kann, der sich in seiner Unterscheidung gleichwohl mit sich selbst zur Einheit vermittelt. Wenn die Seele *mit* dieser Kraft „Bildhaftes“ schaut, sieht sie Bilder, die als solche noch unzulänglich sind, weil sie bereits Ausflüsse dieser Kraft sind. Erst wenn die Seele gleichsam den Fluß als solchen – *mit* der Kraft zugleich *die* Kraft selbst – schaut, dann schaut sie absolut, d.h. dann scheiden sich alle Bilder (ihr eigenes miteingeschlossen) von ihr ab, dann findet sie zur Absolutheit des „einigen Einen“ in sich selbst, und dann kehrt sie in den Seelengrund ein: Sie kehrt ein in das „reine, formenfreie Sein göttlicher Einheit“, in das „überseiende Sein“ und das Schauen schaut sich selbst. Es ist diese Kraft, welche die Ununterschiedenheit der Gottheit von der Unterschiedenheit des dreifaltigen Gottes allererst unterscheidet. So ist der Mensch gewissermaßen die *Transzendierung der Transzendenz* der Gottheit in die *Immanenz des dreifaltigen Gottes*, die Kraft des Unterscheidens von Transzendenz und Immanenz, der Übergang beider und zwar als solcher: Die Kraft des inneren Menschen ist das, was man gemeinhin Geist nennt.⁹⁶

Mithin hält Meister Eckhart zwar an der Trinitätslehre fest, wandelt sie aber an einem entscheidenden Punkt um:⁹⁷ „Gott ist Eins“, jedoch *als* „ein Verneinen des Verneinens“. Gott ist Negation der Negation, er ist absoluter Geist. Insofern nun der Mensch nach Meister Eckhart mit Christus selbst eins wird und sich zur Gottheit überbildet, ist der Mensch zugleich ein konstitutives Moment der göttlichen Selbstvermittlung. Gott und Mensch sind im Geiste eins. Damit scheint Eckhart zwar einerseits der (neu-)platonischen Tradition, die das Eine noch jenseits des Geistes, in einem *absolut-transzendenten* Prinzip suchte, letztlich zu entsagen, hält andererseits aber an ihr fest, indem er nunmehr den Geist als solchen zum *immanent-transzendenten* Einen erklärt.⁹⁸

⁹⁶ Es wird sich im Laufe dieses Kapitels noch zeigen, dass das, was man gemeinhin Geist nennt, eher von dieser Kraft her, als umgekehrt diese Kraft vom Geist her zu denken wäre, zumindest was die mit Meister Eckhart heraufziehende Moderne betrifft.

⁹⁷ Vgl. im Folgenden Werner Beierwaltes: *Platonismus im Christentum*, a.a.O., S. 111 ff.

⁹⁸ Vgl. Jens Halfwassen: „Gott als Intellekt: Eckhart als Denker der Subjektivität“, in: *Wie denkt der Meister? Philosophische Zugänge zu Meister Eckhart*, hrsg. v. Rolf Schönberger u. Stephan Grotz, Stuttgart 2012, S. 13-26, bes. S. 24: „Eckhart denkt diese Einheit von In-sich-Bleiben und begründender Wirksamkeit im Absoluten aber nun nicht mehr im Sinne der neuplatonischen Henologie aus dem Begründetsein des Vielen in dem jede Vielheit transzendierenden schlechthin Einen, sondern er versteht sie als das spezifische und ausschließliche Wesensmerkmal des Denkens, das sich selbst und alles andere aus reiner Spontanität hervorbringt und nur als diese hervorbringende Tätigkeit bei sich und in sich, also Einheit ist [...]“. – Vgl. auch Werner Beierwaltes: *Platonismus im Christentum*, a.a.O., S. 107: „[D]as Eine Eckharts und die Einung mit ihm ist durch eine überzeugende Strukturanalogie zum Denken des Einen im *neuplatonischen* Philosophieren bestimmt. Diese Sicht verdrängt freilich nicht die Differenzen; sie läßt aber die Aussage zu, daß in Meister

Eckharts Haltung gegenüber dem Platonismus und seine Auffassung sind ambivalent und deren Konsequenzen für seine Philosophie des Christentums darum nicht unerheblich. So macht es den Anschein, als ob Meister Eckhart dadurch, dass er (a) die Gottesgeburt des Menschen als (b) geistige Zeugung zu denken versucht, die Christologie schon im Geiste hinter sich gelassen hat. Zudem scheint die christliche Grundüberzeugung göttlicher Trinität, wohl gegen die Absicht Eckharts, aber auf Dauer dennoch an Glaubwürdigkeit einbüßen zu müssen, wenn Eckhart sich nicht gerade selten und explizit des klassischen Vokabulars negativer Henologie bedient, um eine absolut indifferente „Gottheit“ von einem dreifaltigen Gott abzuheben. Mag es sich aus Eckharts Sicht dabei auch nur um Rhetorik handeln, die sich ihrer eigenen Unzulänglichkeit bewusst ist – letztlich werden auf solche Weise gleichwohl ‚Richtlinien‘ der Prädikations- und Denkweise über Gott vorgegeben, soll auch der eine ‚Fluchtpunkt‘ selbst davon unberührt bleiben.⁹⁹

Der Gott des Platonismus, das Eine, stand gewissermaßen für Gott-Vater, bevor dieser sich mit seiner Inkarnation ‚versöhnt‘ hat, das heißt, bevor er sich – seiner *prinzipiellen* Reinheit und Einheit, seiner transzendenten Absolutheit zum Trotz – zur Absurdität des gestorbenen Gottes erniedrigt hat. Die Person Christi bedeutet also eine göttliche Selbstdemütigung und damit nicht zuletzt auch eine des platonischen Hochmuts. Indem Meister Eckhart nun die Gottesgeburt in jedem Menschen grundsätzlich für möglich hält, da er in seinem Seelengrund prinzipiell Eins ist mit Gott, *re-idealisiert* er gewissermaßen die Inkarnation, den Tod und die Auferstehung Gottes gemäß einem platonischen Geistbegriff. Gegen Thomas von Aquin bezweifelt Eckhart den *realen* Unterschied der drei Personen und nimmt ihn stattdessen für einen *dialektischen*.¹⁰⁰ Seine Auffassung der göttlichen Trinität geht also stillschweigend davon aus, dass die Gottesgeburt in Jesu Christus keine *reale*, zeitlich-einmalige war, sondern

Eckhart eine dem neuplatonischen Grundgedanken kongeniale Umformung und Fortführung des Ersten als des absolut Einen und Guten ins Christliche verwirklicht worden ist.“

⁹⁹ Gerade wenn alle Aussagen über Gott *per se* unzulänglich, also wahrheitsindifferent zu sein scheinen, gewinnt die Frage erst recht an Gewicht, *auf welche Weise* sie unzulänglich sein sollen. Es ist also alles andere als nebensächlich, *wie* über Gott etwas, nichts und *nicht nichts* gesagt wird. – Vgl. auch Werner Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, a.a.O., S. 123: „So verweisen Eckharts Aufforderung ‚es muos alles abe‘ und Plotins mystischer Imperativ ‚apehe panta‘ – ‚Tu Alles weg!‘, ‚Laß ab von Allem!‘, auf ein analoges Ziel von Ent-Differenzierung, Ent-Zeitlichung und Ent-Bildung als ‚Überbildung‘ in die Gottheit des Einen Gottes hinein. – Meister Eckhart führt dieses Lassen in ein Extrem, indem er im Blick auf das menschlicher Reflexion inkommensurable Wesen Gottes auch dieses noch ‚läßt‘, übersteigt oder negiert: der von ihm so genannte ‚Durchbruch‘ aus einem ‚Begriff‘ des Gottes in die ‚Gottheit‘ negiert die für die Trinität konstitutive innere Bezüglichkeit.“

¹⁰⁰ Vgl. Kurt Flasch, *Meister Eckhart*, a.a.O., S. 240: „Der Vater begreift sich selbst. Aus ihm geht das ewige Wort hervor und bleibt doch immer in ihm, aus beiden fließt der Heilige Geist, innebleibend auch er [...]. Der Erzeugte ist nicht der Erzeuger, insofern besteht Unterschied. Aber der Erzeugte kehrt zurück, hebt den Unterschied erkennend und liebend auf. Die oberste Einheit ist Reflexion; sie kehrt in sich selbst zurück. [...] Die Gottheit ist Formenfluß. Sie ist Sein, das in sich und für alles Halt hat, und sie ist zugleich Güte, die ausschmilzt und sich allen Kreaturen mitteilt.“

eine *ideale*, ewig-allgemeine ist. Gottes Geburt und Tod soll kein faktisches Ereignis sein. Die Inkarnation Gottes steht eher für ein ideelles Moment einer Dialektik, statt dass sie das und den *realen* Moment dieser bloß *ideellen* Dialektik verkörpert, nämlich deren *existentielle Realisierung* in der materiellen Kontingenz der Welt: Christi Geburt, Tod und Auferstehung. Für Eckhart ist letztlich alles ein- und derselbe Gedanke: Gedanken sind letztlich ein- und dasselbe im Geiste Gottes.

Indem Meister Eckhart also gewissermaßen hinter den christlichen Standard zurückgeht, nimmt er zugleich Anlauf für einen Sprung. Die Vorstellung einer Gottesgeburt für Jedermann lässt bereits die philosophische Moderne am Horizont aufscheinen. Der Seelengrund als Gottesgrund wird sich zugleich als Grund der neuzeitlichen Subjektivität erweisen. Mag Eckhart selbst auch darauf beharren, dass das „*Ego*“, das Wort ›Ich‹,“ letztlich „niemandem eigen [sei] als Gott allein in seiner Einheit“ (Pr. 28; W I, 323) – auf kurz oder lang wird der eingeschlagene Weg in die Geistphilosophie des deutschen Idealismus führen.¹⁰¹

Der Scheitelpunkt der Einswerdung ist also zugleich mehr als nur ein Wendepunkt im Denken Eckharts.¹⁰² Es hat den Anschein, als ob Gott den Menschen lediglich erhöht habe, um mit und von ihm – durch eine Art *luziferischer Revanche* – sogleich in die Tiefe gerissen zu werden.¹⁰³ Gilt, dass „unser ganzes wesenhaftes Sein [...] in nichts anderem begründet [liegt] als in einem Zunichtewerden“ (*Reden der Unterweisung*; W II, 423) und dass dieses „Vernichten seiner selbst“ (*Reden der Unterweisung*; W II, 421) zur Einswerdung mit Gott zugleich die vollkommene Demütigung bedeutet, weil damit „Gott den Menschen durch den Menschen selbst demütigt“ (ebd.), dann scheint umgekehrt der demütige Mensch Gott durch Gott letztlich gleichermaßen zu demütigen und zwar indem der Mensch durch seine Demut Gott allererst erhöht, um sich sodann selbst erhöht zu sehen. Umso mehr der Mensch sich Gott

¹⁰¹ An dieser Stelle müsste einiges mehr Thema werden, sowohl im Hinblick auf die platonistische Metaphysik als auch auf die christliche Theologie. Allein, hier ist nicht der Ort dafür, wenngleich die Bemerkung gestattet sei, dass über das Verhältnis von *ideal* und *real* allererst im Ausgang von Christi Geburt, Tod und Auferstehung in ein modernes Verständnis zu finden ist. Der platonistische Begriff der Materie ist letztlich einer der Privation, Materie ist der Schatten der Idee; wohingegen das Christentum die Materie gleichsam verklärt, ihr substantiell (böses) Sein zuspricht, ohne sie jedoch zu vergöttlichen. Letzteres wird sich erst die Neuzeit vornehmen und damit u.a. den Prozess der Säkularisierung einleiten. Nach einem zu groben Schema steht Gott-Vater gleichsam für das antike Prinzipiendenken, die Henologie als Archäologie; für einen bodenlosen Idealismus; Gott-Sohn hingegen steht für die mittelalterliche Scholastik, für eine Logik als Ontologie, für einen realistischen Idealismus; während zu guter letzt Gott-heiliger-Geist für ein Methodendenken steht, das sich um die Vermittlung als solche von Idealität und Realität bemüht und dabei den Geist im Sinne sowohl platonischer Noologie als auch christlicher Pneumatologie zu Wort kommen lässt und ausbildet.

¹⁰² Vgl. Jens Halfwassen: „Gott als Intellekt“, a.a.O., S. 25: „Eckhart ist der erste Philosoph, der eine *absolute Subjektivität* denkt. Er ist der Begründer der Metaphysik der Subjektivität.“

¹⁰³ Vgl. *Reden der Unterweisung*; W II, 421: „Vielmehr liegt die höchste Höhe der Erhöhung [gerade] im tiefen Grund der Verdemütigung. Denn je tiefer der Grund ist und je niedriger, um so höher und unermeßlicher ist auch die Erhebung und die Höhe, und je tiefer der Brunnen ist, um so höher ist er zugleich; die Höhe und die Tiefe sind eins.“

übereignet, desto mehr macht er sich ihn auch umgekehrt zu eigen.¹⁰⁴ So geht im Seelengrund des Menschen, diesem himmelstürzenden Abgrund, die Erhabenheit Gottes vor dem Menschen letztlich selbst zu Grunde:

Ich aber dachte gestern abend, daß Gott enthöhrt werden sollte, nicht absolut, sondern vielmehr innen, und dies besagt soviel wie »enthöhrt Gott«, was mir so gut gefiel, daß ich es in mein Buch schrieb. Es besagt: »ein enthöhrt Gott«, nicht absolut, sondern innen, auf daß wir erhöht werden sollten. Was oben war, das wurde innen. Du sollst geeinigt werden von dir selber in dich selber, auf daß er in dir sei, nicht, daß wir etwas nehmen von dem, was über uns sei; wir sollen es vielmehr in uns nehmen und sollen es nehmen von uns in uns selbst. (Pr. 14; W I, 169)

V

Das kreative Nichts der Bildung

Was aber bleibt noch von der unermesslichen Transzendenz Gottes, die sich mit einem Mal in der absoluten Immanenz der Seele einholen lässt? Eine entzückende Einsicht vor dem Zubettgehen, ein Bonmot vom „enthöhrt Gott“, eine Notiz im Memorandum für ein Gedächtnis ohne Andacht? – Wie es scheint, schickt sich die demütigende Einkehr Gottes gerade noch zum hochgemuten Eintrag, bevor sie im Schlaf mit den anderen Eindrücken in der Versenkung der Innerlichkeit verschwindet. Fortan ist der Mensch im Innersten mit Gott eins und sich zugleich mit ihm einig darüber, dass auch das äußere Werk des Menschen von göttlicher Gnade zeugt. Der Mensch scheint nunmehr intrinsisch – und das heißt in letzter Konsequenz: von sich aus – begnadet. „Was oben war, das wurde innen.“ – *Die Vertikalspannung göttlicher Transzendenz und ihre Bildersprache des Oben und Unten „überbilden“ sich zu einem Idiom der Eigentlichkeit, werden gleichsam horizontal gebannt in einer wortmächtigen Immanenz von Innen und Außen.* Das unmittelbare Wort Gottes wird im Schweigen der Seele erhört, geäußert und in einem Buch niedergeschrieben. Der „enthöhrt Gott“ sieht sich also nicht zuletzt dadurch erniedrigt, dass sein Wort vom Medium seiner unmittelbaren Gegenwart – und gemeint ist das reine Medium der Seele bei Platon sowie bei Eckhart – übertragen wird in

¹⁰⁴ Vgl. *Reden der Unterweisung*; W II, 425: „Dafür, daß ich um seinetwillen mich meiner selbst entäußere, dafür wird Gott mit allem, was er ist und zu bieten vermag, ganz und gar mein Eigen sein, ganz so mein wie sein, nicht weniger noch mehr. Tausendmal mehr wird er mein Eigen sein, als je ein Mensch ein Ding erwarb, das er in dem Kasten hat, oder er je sich selbst zu eigen wurde.“ – Ähnlich ebd., S. 423: „Was beabsichtigt aber Gott damit, daß er darauf so sehr erpicht ist? Nun, er will selbst allein und gänzlich unser Eigen sein. Dies will und erstrebt er, und darauf allein hat er es abgesehen, daß er's sein könne und dürfe. Hierin liegt seine größte Wonne und Lust.“

Schrift, in die Äußerlichkeit eines Buchs, um sich wiederum des Festgehaltenen erinnern zu können. Ja, Gott selbst scheint vom Wortschöpfer zum Schriftsteller abzusteigen, wo es heißt:

Will ich auf eine Wachstafel schreiben, dann kann nichts [noch] so edel sein, was auf der Tafel geschrieben steht, daß es mich nicht behindert [...]; will ich aber doch schreiben, so muß ich alles das tilgen und auslöschen, was auf der Tafel steht. Und die Tafel schickt sich mir nimmer so wohl zum Schreiben, wie wenn gar nichts auf der Tafel steht. Ganz ebenso muß, soll Gott auf das allerhöchste in mein Herz schreiben, alles aus dem Herz herauskommen. [...] Drum ist des abgeschiedenen Herzens Gegenstand weder dies noch das. (*Von Abgeschiedenheit*; W II, 453)

Aus dem Schweigen der Seele, dem Nichts des Seelengrundes, in das Gottes Wort sich unvermittelt hineinsprechen sollte, ist nunmehr bildsamer Wachs geworden, in den sich Gott einzutragen hat, sofern sich denn Platz für ihn findet. Mithin erweist sich die Schriftlichkeit nicht nur als *conditio sine qua non* der Idealisierung des Wortes, des Logos, sondern über Platons Bildungs-Ideo-Logie noch hinaus scheint die Medialität auch ihrerseits zunehmend vergöttlicht zu werden. So ist es nicht allein die Inkarnation, man könnte auch sagen: die Vermittlung Gottes in der historischen Person Jesu, die eine Erhebung des Mediums bei gleichzeitiger Erniedrigung Gottes bedeutet; auch die Innerlichkeit eines jeden Menschen, auf dessen Seelengrund als absolutem Medium Gott sich offenbaren muss, wird eins mit Gott und damit selbst göttlich. Die gnädigen, äußeren Wunder Gottes transformieren sich in das eine und ewige Wunder der inneren Offenbarung, in das *Wunder der Innerlichkeit*. Weniger um den Inhalt der Seele (Absichten, Gefühle, Gedanken) geht es nunmehr um den *inneren Halt*, um die eigene Innerlichkeit als den eigentlichen Halt der Seele, gewissermaßen um die *Innerlichkeit als Haltung*. Nicht mehr scheint der Messias das eigentliche Medium göttlicher Offenbarung zu sein, sondern die Innerlichkeit als solche wird Offenbarung: ‚the medium ist the message‘.

Es geht also fortan darum, das innere Wort in äußeren Taten derart zu bekunden, dass sich die Göttlichkeit der Innerlichkeit gleichsam auf die Äußerlichkeit überschreibt und zwar indem die innere Schau zur äußeren Show wird. Wo Außen war, soll Innen werden. *Subjektivität* lautet der spätere, neuzeitliche Taufname für diese Geburt der Innerlichkeit aus dem Geist Gottes und sie wird Geschichte schreiben, sich ihre Zeit bilden, indem sie sich objektiven Verhältnissen einschreibt, statt sich ewigen Hierarchien unterzuordnen. Mitnichten ein Refugium vor einer entfremdenden Welt im Chaos steht die Subjektivität gerade umgekehrt für einen Angriff auf die Gegenstände, die auf diese Weise allererst zu Widerständen werden.

Mit anderen Worten: Die christliche Innerlichkeit meint keinen Rückzug auf, sondern im Gegenteil einen Auszug aus der Einsamkeit Gottes und zwar um die objektive Welt ihrer Untertan zu machen:

Dieser Mensch findet weit mehr Lob vor Gott, weil er alle Dinge als göttlich und höher erfaßt, denn sie in sich selbst sind. Traun, dazu gehört Eifer und Hingabe und ein genaues Achten auf des Menschen Inneres und ein waches, wahres besonnenes, wirkliches Wissen darum, worauf das Gemüt gestellt ist mitten in den Dingen und unter den Leuten. Dies kann der Mensch nicht durch Fliehen lernen, indem er vor den Dingen flüchtet und sich äußerlich in die Einsamkeit kehrt; er muß vielmehr eine innere Einsamkeit lernen, die Dinge zu durchbrechen und seinen Gott *darin* zu ergreifen und den kraftvoll in einer wesenhaften Weise in sich hineinbilden („erbilden“) zu können. Vergleichsweise so wie einer, der schreiben lernen will. Fürwahr, soll er die Kunst beherrschen, so muß er sich viel und oft in dieser Tätigkeit üben, wie sauer und schwer es ihm auch werde und wie unmöglich es ihm dünke: will er’s nur fleißig üben und oft, so lernt er’s doch und eignet sich die Kunst an. Fürwahr, zuerst muß er seine Gedanken auf jeden einzelnen Buchstaben richten und sich den sehr fest einprägen („verbilden“). Späterhin, wenn er dann die Kunst beherrscht, so bedarf er der Bildvorstellung und der Überlegung gar nicht mehr, und dann schreibt er unbefangen und frei [...]. Für ihn genügt es völlig zu wissen, *daß* er seine Kunst betätigen will: und wenn er auch nicht beständig bewußt dabei ist, so vollführt er sein Tun doch, woran er auch denken mag, aus seinem Können heraus. (*Reden der Unterweisung*; W II, 351 ff.)

In dieser längeren Passage aus seinem Frühwerk *Reden der Unterweisung* geht Eckhart selbst den Weg von der „inneren Einsamkeit“ in die Welt der Dinge und Menschen. Es handelt sich bei diesem Text um eine Unterrichtung von Novizen in Fragen der gottgefälligen Andacht und Lebensführung, mithin um Bildungsfragen. Laut Meister Eckhart soll die „innere Einsamkeit“ nicht aus einer äußeren resultieren; sondern jene gewährt allererst einen „unbefangenen und freien“ Umgang mit der Welt und Gott, indem die Welt gerade durch Gott, d.h. Gott in der Welt wiedererkannt wird. Man fühlt sich an die bereits andernorts erteilte Lehre erinnert, dass die Übungen in äußerer Einsamkeit, wie „beten, lesen, singen, vasten, wachen“ (Pr. 104; DW IV, 1, 603) und so fort, lediglich dazu dienen, den äußeren Menschen wieder auf den Pfad Gottes und das heißt zum inneren Menschen *zurückzuführen*, sollte er denn verlassen worden sein. Sieht sich der äußere Mensch hingegen im Einklang mit seiner göttlichen Innerlichkeit, weiß er sich zugleich auf dem rechten Weg, egal wie dieser auch in der äußeren Welt verlaufen mag.

Dass dieser Weg aber nicht allein von der Schau des Einen in die Welt zurückfindet, wie es auch der befreite Gefangene aus Platons Höhlengleichnis zuletzt und eher widerwillig erfah-

ren muss, sondern dass er vom „edlen Menschen“ zugleich in Gottes Namen und mit Gottes Beistand und darum aus innerer Überzeugung eingeschlagen wird, bedeutet zunächst eine nicht nebensächliche Erhöhung im Ansehen der *vita activa*, wie bereits erwähnt; vor allem aber eine wesentliche Veränderung im Ansehen der Welt überhaupt. So scheinen die Verhältnisse hienieden mit Blick auf ihre idealen Urbilder weniger bloß durch- und damit überschaubar zu sein, als den Menschen geradewegs dazu aufzufordern, sie „zu durchbrechen und seinen Gott *darin* zu ergreifen und den kraftvoll in einer wesenhaften Weise in sich hinein[zu]bilden („erbilden“)“. Die Dinge wollen nicht nur erklärt, sondern sollen verklärt werden, indem die göttliche Innerlichkeit sich ihrer befremdlichen Äußerlichkeit annimmt, sie „als göttlich und höher erfaßt, denn sie in sich selbst sind“ und sie letztlich aneignet. Kurzum: Auf dem Programm steht die Erarbeitung und Sicherung von göttlichem Eigentum, die Aneignung der Schöpfung durch den göttlichen Menschen.¹⁰⁵

Was an dieser Stelle für einen kurzen, aber erhellenden Moment als der *Prozess der Säkularisierung* aufleuchtet, gewinnt noch mehr Licht durch den von Meister Eckhart gewählten Vergleich: Es geht um das Schreiben-lernen, um das Überschreiben der Welt durch und zugleich auf den göttlichen Menschen. In Analogie zum Schreiben und Lesen versteht sich auch die Gestaltung der Welt als eine „Kunst“, die zunächst mühsamer Einübung bedarf, bevor das „Tun“ wie von selbst aus dem Können erwächst. Erst an diesem Punkt angelangt, reicht laut Eckhart auch das schiere Wissen des Dass dazu aus, die Frage nach dem Wissen des Wie in der Praxis obsolet zu machen. Dieses Wissen des Dass aber meint sowohl im Fall des Schreibens als auch des Einschreibens letztlich die Tätigkeit des Geistes, dessen Realisierung sich wiederum ab einem gewissen Punkt buchstäblich von selbst versteht. Ohne dass sich nun der Mensch seiner Tätigkeit stets und im Detail bewusst sein müsste, führt er gleichwohl einen fortwährenden Selbstbeweis des Geistes, wo er die Dinge, wie Buchstaben im Geiste, ausliest und überschreibt. Wie gewinnt nun aber der Buchstabe an Geist?

Zunächst muss der Schüler „seine Gedanken auf jeden einzelnen Buchstaben richten („haben ein anedenken eines jeglichen buochstaben“) und sich den sehr fest einprägen („verbilden“)“.

¹⁰⁵ Vgl. *Reden der Unterweisung*; W II, 353: „Man findet’s bei vielen Leuten, und leicht gelangt der Mensch dahin, wenn er will: daß ihm die Dinge, mit denen er umgeht, nicht hindern noch irgendeine haftende Vorstellung in ihn hineinsetzen; denn, wo das Herz Gottes voll ist, da können die Kreaturen keine Stätte haben noch finden. Daran aber soll’s uns nicht genügen; wir sollen uns alle Dinge in hohem Maße zunutze machen, sei’s was immer es sei, wo wir sein, was wir sehen oder hören mögen, wie fremd und ungemäß es auch sei. Dann erst sind wir recht daran und nicht eher. Und nimmer soll der Mensch darin zu Ende kommen; vielmehr kann er darin ohne Unterlaß wachsen und immer mehr erreichen in einem wahren Zunehmen. Und der Mensch soll zu allen seinen Werken und bei allen Dingen seine Vernunft aufmerkend gebrauchen und bei allem ein einsichtiges Bewußtsein von sich selbst und seiner Innerlichkeit haben und in allen Dingen Gott ergreifen in der höchsten Weise, wie es möglich ist.“

Was Eckhart sich hier unter einem „anedenken“ genauer vorstellt und welche Grenzen diesem auferlegt sein sollen, hat er einige Zeilen zuvor bereits zum Ausdruck gebracht:

Dieses wahrhafte Haben Gottes liegt am Gemüt und an einem innigen, geistigen Sich-Hinwenden und Streben („innlich vernünftigen zuorkêrenne und meinene“) zu Gott, nicht [dagegen] an einem beständigen, gleichmäßigen Darandenken („anegedenkenne“); denn das wäre der Natur unmöglich zu erstreben und sehr schwer und zudem nicht das Allerbeste. Der Mensch soll sich nicht genügen lassen an einem gedachten („gedächten“) Gott; denn wenn der Gedanke („gedank“) vergeht, so vergeht auch der Gott. Man soll vielmehr einen *wesenhaften* („gewesenden“) Gott haben, der weit erhaben ist über die Gedanken des Menschen und aller Kreatur. *Der Gott vergeht nicht, der Mensch wende sich denn mit Willen von ihm ab.* (*Reden der Unterweisung*; W II, 349)

Bringt man beide Zitate zusammen, steht ein „gedachter“ Gott in Opposition zu einem „wesenhaften“, weil sein Gedanke letztlich einem äußerlichen Anhaften am toten Buchstaben entspringen soll. Dagegen lebt wahrer Geist lediglich in Seinesgleichen und zwar durch die „innlich vernünftigen zuorkêrenne und meinene“, kurzum: in dem und durch den *Geist der Innerlichkeit*.

Doch, obgleich also der Geist Gottes die Innerlichkeit zu sein scheint, will dieser Geist am Buchstaben erlernt sein. So kann gleichermaßen auch die Innerlichkeit nicht umhin, sich an den Gegenständen als an den Widerständen der Welt auszubilden. Denn allererst später, wenn der Schüler, repräsentativ für den Geist der Innerlichkeit, die „Kunst“ schon „beherrscht“, meint er auch, der „Bildvorstellungen („bildes“) und der Überlegungen („anedenkennes“) gar nicht mehr“ zu bedürfen und „unbefangen und frei“ schreiben zu können. Der Buchstabe ist sowohl die Voraussetzung als auch das Ziel der Schreibkunst. Nur wo der Geist sich bereits niedergeschrieben, im Medium festgehalten, ausbuchstabiert hat, erlaubt es die Schreibkunst, den Geist sodann lesen zu lernen und zu lehren. Meister Eckhart kann also nur meinen, „unbefangen und frei“ zu schreiben, *nicht* weil er der „Bildvorstellungen“ („bildes“) und der „Überlegungen“ („anedenkennes“) nicht mehr bedürfte, sondern weil ihm der Geist der Schreibkunst schon in ‚Fleisch und Blut‘ übergegangen ist: Der Geist des Buchstabens ist der Seele bereits eingeschrieben. Die „Bildvorstellungen“ und „Überlegungen“ haben sich habitualisiert. Die Schreibkunst ist „frei“, gerade weil sie sich seit jeher in den Fängen der Buchstaben befindet, und sie ist zugleich „unbefangen“, gerade weil sie bereits derart bezwungen ist, dass sie nicht mehr gezwungen wirkt.

Was für die Bildung des göttlichen Menschen durch Gottes Wort galt, trifft an dieser Stelle

analog ebenso für seine Schriftkunst zu. Das Verhältnis Wort und Seele spiegelt sich im Verhältnis Schrift und Seele; jedoch mit dem wesentlichen Unterschied, dass das Medium der menschlichen Seele nunmehr zum Bildner an sich selbst wird. Anstatt sich lediglich für das Wort Gottes bereit zu machen, gehorcht der *homo divinus* eigenen Eingebungen, will sagen: dem, was er sich mit Hilfe der Buchstaben an Geist selbst eingeildet hat, um es erneut in die Schrift zu überführen, die wiederum zur Lektüre einlädt und so fort. Die Welt der Dinge wird also zum Buch der Innerlichkeit, dem sich der Mensch einschreibt. Indem der Geist der Schriftkunst sich dadurch zu ent- und überbilden meint, dass er sich dem reinen Medium der Seele überschreibt, ‚beschreibt‘ er gerade *die buchstäbliche Bildung des Geistes qua Einbildung*: Durch ein ‚überlegendes‘ Erlernen, Einüben, Einstudieren prägt sich der Mensch die „Bildvorstellungen“ („bilde“), also die „Buchstaben“ bzw. die Dinge der Welt, derart fest ein, dass sie einen eigenständigen Geist in ihm ausbilden. Auf diese Weise wird die Seele buchstäblich „verbildet“. Und sie kann nur meinen, der Bilder ledig zu sein, weil sie sich selbst bereits zum *Medium der Bildung* schlechthin überbildet hat. Die Seele ist Bildung im verbalen Sinne, das Bild der Bildung, des Bildens selbst, dass sich gerade darum nicht *als* Bild selber Bild werden kann:

Das Auge und die Seele [aber] sind ein solcher Spiegel, so daß alles darin erscheint, was vor ihn gehalten wird. Daher sehe ich [auch] nicht die Hand oder den Stein [an sich]; vielmehr sehe ich ein Bild des Steines. Dieses Bild aber sehe ich nicht in einem andern Bilde oder in einem Vermittelnden („mittel“), sondern ich sehe es unmittelbar [= unvermittelt] und ohne Bild („âne mittel und âne bilde“), denn das Bild ist [selbst] das Vermittelnde und nicht ein anderes Vermittelndes, und das kommt daher: weil Bild ohne Bild und Laufen ohne Laufen ist – es verursacht wohl das Laufen [...]. So auch ist das Bild ohne Bild, denn es wird nicht gesehen in einem andern Bild. Das ewige Wort *ist* das Vermittelnde und das Bild selbst, das da ohne Vermittelndes und ohne Bild ist, auf daß die Seele im ewigen Wort Gott begreife und erkenne unmittelbar und ohne Bild. (Pr. 69; W II, 47)

Aus dieser Perspektive betrachtet, wird nun vollends deutlich, warum der Mensch das Ebenbild der Bildlosigkeit Gottes sein soll.¹⁰⁶ Im bildlosen Gott erkennt die Seele sich

¹⁰⁶ Vgl. zum Bild-Sein des Menschen bei Eckhart Burkhard Mojsisch: *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983, S. 79 ff. – Mojsisch stellt vor allem heraus, wie der Mensch bei Eckhart letztlich nicht nur *ad imaginem dei*, sondern selbst als *imago dei*, als eins mit Gott-Sohn, zu denken ist. In diesem Sinne ist er nicht nur analog, sondern univok göttlich. Im Folgenden wird diese These jedoch dahingehend ausgeweitet, dass die Univozität des Menschen als Gott-Sohn mit Gott-Vater bereits die vollkommenste Einheit darstellt, weil sie als eine dialektische Einheit zu begreifen ist; wogegen eine absolute Einheit lediglich eine leere Abstraktion bliebe. Eine ausgiebige Diskussion der eckhartschen Position der Univozität im Kontext der scholastischen Debattenlage ist hier jedoch ausgespart worden, um die Darstellung möglichst auf die deutschen Texte Eckharts zu konzentrieren.

gleichsam als Spiegelbild der Bildlosigkeit. *Während Gott die Bildlosigkeit selbst ist, ist sie als das Ebenbild dieser Bildlosigkeit gleichsam der Spiegel selbst, die selbst bildlose Spiegelung an sich.* Wie ein Spiegel, der sich nicht selbst spiegeln kann, wird der Mensch erst im Seelengrund seiner selbst und Gottes ‚ansichtig‘, indem er sich gerade vernichtet, das heißt letztlich zum bloßen *Nichts* ‚an sich‘ wird. Warum aber sollten Seele *und* Gott an sich nichtig werden, scheint das Gleichnis vom Spiegel doch eher nahezu legen, dass die Seele *als* Spiegel Gottes sich gerade von Gott als der Bildlosigkeit schlechthin unterscheide?

Klassischerweise würde man das Verhältnis von Seele und Gott anlog dem von Spiegel und Licht auffassen: Gott als das Licht, in dem nicht nur alle Dinge sichtbar werden, sondern gemäß Platons Sonnengleichnis auch allererst ihr Sein erhalten. Dieses selbst bildlose Licht Gottes spiegelte sich in der Seele als Ebenbild der Bildlosigkeit, sodass ohne Licht auch der Spiegel nicht mehr Spiegel sein könnte. Dazu passt zunächst, dass Eckhart gemäß seiner Bildtheorie behauptet: „Das Bild ist nicht aus sich selbst, noch [zweitens] ist es für sich selbst [...], sondern es stammt eigentlich von dem, dessen Bild es ist, und gehört ihm gänzlich, und von ihm nimmt es sein Sein („wesen“) und ist dasselbe Sein („wesen“).“ (Pr. 16B; W I, 191) Im ‚Wesentlichen‘ sind Bild (Seele) und das, wovon es Bild ist (Gott), also eins, doch zugleich scheint das Bild auch gänzlich angewiesen auf das, wovon es Bild ist. Sieht man allerdings genauer hin, stellt Eckharts Lehre vom Seelengrund die Lehre vom Sonnengott letztlich in den Schatten:

Man kann wohl [auch] die Sonne ohne das Licht denken und das Licht ohne die Sonne. Aber man kann keinerlei Unterschied erkennen zwischen Bild und [Ur-]Bild („zwischen bilde und bilde“). Mehr noch sage ich: Gott mit seiner Allmächtigkeit vermag da keinerlei Unterschied zu erkennen. [...] Verginge das ‚Bild‘ („bilde“), das nach Gott gebildet ist, so verginge auch das ‚Bild‘ („bilde“) Gottes.“ (Pr. 69; W II, 53)

Gott gibt sich der Seele in ihrem Grund „eigentlich“ und unvermittelt.¹⁰⁷ Und zwar derart unvermittelt, dass sich sagen lässt: „Hie ist got âne mittel in dem bilde, und daz bilde ist âne mittel in got.“ (Pr 16B; W I, 190) Wenn Eckhart nun in unmittelbarer Folge dieses Zitats dennoch einen Unterschied einführt, hat dies einen bestimmten Grund, der weniger Gott als dem Menschen geschuldet ist:

¹⁰⁷ Vgl. auch Pr. 16B; W I, 189f.: „Ihr sollt wissen, daß das einfältige göttliche Bild, das der Seele eingedrückt ist im Innersten der Natur, unvermittelt empfangen wird; und das Innerlichste und das Edelste, das in der [göttlichen] Natur ist, das erbildet sich ganz eigentlich in das Bild der Seele [...].“

Jedoch ist Gott auf viel edlere Weise in dem Bilde, als das Bild in Gott ist. Hier nimmt das Bild Gott nicht, wie er Schöpfer ist, sondern es nimmt ihn, wie er ein vernünftiges Sein ist, und das Edelste der [göttlichen] Natur erbildet sich ganz eigentlich in das Bild. [...] Mehr vermag ich nun dem Bilde nicht zu geben; gäbe ich ihm aber irgend etwas mehr, so müßte es Gott selbst sein; dem aber ist nicht so, denn dann wäre Gott nicht Gott.“ (Pr. 16B; W I, 191)

Wie Eckhart selbst bemerkt, scheint ihn diese Unterscheidung zunächst davor zu bewahren, Gott nicht absolut eins zu setzen mit seinem menschlichen Bild. Doch es hieße, zu kurz greifen, beschiede man sich mit dieser bloßen Feststellung und wähte damit den Unterschied zwischen Mensch und Gott im ‚Wesentlichen‘ gewahrt. Denn streng genommen bezieht sich diese Unterscheidung gerade nicht auf das Wesen beider, sondern auf das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf.

Als Erschaffenes ist der Mensch zwar von Gott unterschieden, im Seelengrund aber ist er ebenso *göttlich* wie Gottes *eingeborener* Sohn. Wie an anderer Stelle bereits dargetan, heißt dies aber, dass der Mensch als Sohn Gottes ein konstitutives Moment der trinitarischen Dialektik darstellt, ohne die auch Gott-Vater eben nicht Gott-Vater sein könnte.¹⁰⁸ *Idealiter* sind Mensch und Gott also eins und wenn gilt, dass die Gottheit im ‚Wesentlichen‘ Geist sein soll, dann sind sie es *a fortiori* auch gewissermaßen *realiter*. Denn der Grund ihrer Unterscheidung ist letztlich weniger derjenige Gottes und der Seele als der Mensch *qua* Kreatur, will sagen: die materielle Nichtigkeit seiner Erschaffung. Wo der Mensch nicht im Seelengrund mit Gott Eins ist, ist er letztlich aus Nichts erschaffen, sodass auch die Unterscheidung in Schöpfer und Geschöpf allererst mit dem Geschöpf in die Welt kommt und damit in gewisser Hinsicht ‚nichtig‘ ist. – Allerdings nur in gewisser Hinsicht. Denn ohne Schöpfung wäre Gott wiederum auch nicht Schöpfer. Soll Gott also die Welt aus Nichts erschaffen haben – weist die gewissermaßen ‚nichtige‘ Kreatur letztlich auf den Kreator zurück: Seine quasi nichtige Kreation erweist Gott selbst in gewisser Hinsicht als ein quasi kreatives Nichts. Was heißt das aber sowohl für Gott als auch für den Menschen?

Kommen wir von hier aus erneut auf das Spiegel-Gleichnis zurück, wird sichtbar, wie Eckhart die traditionelle Auffassung – willentlich oder unwillentlich – einem Wandel unterzieht. Wenn er einerseits behauptet, die Seele *qua* Spiegel sei selbst „Bild ohne Bild“ und andererseits

¹⁰⁸ Vgl. auch Burekhard Mojsisch: *Meister Eckhart*, a.a.O., S. 81: „Dennoch wird bereits deutlich, worauf sein Bruch mit der Tradition vornehmlich beruht: Gegen eine Theorie, die den Menschen prinzipiell aus dem Bereich univok-korrelationaler Prozesse ausschließt [...], denkt Eckhart den Menschen, sofern er Gerechter als Gerechter oder Bild als Bild ist, als integratives Moment dieser Prozesse, als Moment, durch das diese Prozesse überhaupt auch erst möglich werden, indem die Momente sich wechselseitig setzen (mutuo se ponunt), ohne ihre Einheit zu verlieren.“

ergänzt: das „ewige Wort *ist* das Vermittelnde und das Bild selbst, das da ohne Vermittelndes und ohne Bild *ist*“, dann fasst er gewissermaßen beide Bilder ohne Bild als zwei Seiten Ein- und Desselben, dann erklärt er in Eins *beide* zum Ebenbild – und zwar auch im Sinne eines ebenbürtigen Bildes – desselben Einen. Der Seelengrund und der Gottesgrund *sind* das gleiche „ewige Wort“ – für das Eine als Gottheit, für die ‚absolute Negativität‘. Das „ewige Wort“ ist nach dem Einen *gebildet*, „auf daß die Seele im ewigen Wort Gott begreife und erkenne unmittelbar und ohne Bild“ als das eigene und eigentlich-kreative Nichts. – *Im Spiegel Gottes erkennt der Mensch sich selbst als Spiegel Gottes.*

Die Einung im Seelengrund bedeutet also quasi (das) *Nichts* – als die Rückkehr in den eigenen blinden Fleck der Seele *qua* Medium der *Bildung* überhaupt. Gemäß dem akademischen Grundsatz, wonach das Prinzip das Nichts seiner Prinzipiate ist, überbildet sich die Seele also derart, dass sie sich in das kreative Nichts (ihrer selbst in der Einheit mit Gott) rückbildet und sich als Kreatur sowie die Unterscheidung selbst in Kreatur und Kreator in eins vernichtet. Insofern der Mensch aber überhaupt ins Sein tritt, ‚sich bildet‘, ist er selbst das Bild schlechthin dieses kreativen Nichts. Er bildet das kreative Nichts gleichsam *aus*, indem er sich der Welt *einbildet*. Der Mensch bildet buchstäblich den Übergang – von Gott und Welt, vom kreativen Nichts und der nichtigen Kreation. *Der Mensch ist die Inkarnation der Bildung.*

Umso mehr er sich vergeistigt, desto mehr wird er zugleich Spiegel sowohl Gottes als auch der Welt. So sind selbst Gott und Welt Teil eines Spiegelspiels. Alles ist Spiegelung und in Eins Nichts. Geist ist Spiegelung, *Spekulation*, „absolute Negation“. Die Bildung des Mensch folgt der Idee, Idee von allem zu sein, mithin Geist, in dem zwar alle Bilder sich spiegeln, der sich aber selbst nur als das absolut Andere der anderen Bilder wiedererkennen kann. Folglich wird der Geist selbst nur durch die Buchstaben oder Dinge der Welt, mithin durch Bilder, selbst lesbar und erkennbar als Spiegel. Die Dinge als Buchstaben im Buch der Welt sind gemäß der eigenen Spiegelschrift des Geistes verfasst. Die Demut des vergeistigten Menschens, Nichts als Spiegel zu sein, ist zugleich sein göttlicher Hochmut, Alles als Spiegelung zu sein. Der Geist ist Nichts – als Bildung, gleichsam die Bebilderung eines einzigen und einigen Nichts.

VI

Gelassenheit

Will man diesen *Bildungsgeist* in der deutschen Sprach- und Denkgeschichte bei seinem eigentlichen Namen nennen, lautet dieser: *Einbildungskraft*. Bildung ist Einbildung. So finden sich bei Meister Eckhart immer wieder Bemerkungen, die das Paradox der Bildung als Ent- und Überbildung im Kontext der Einbildung verorten, u.a. im direkten Anschluss an die Unterscheidung von „gedachtem“ und „wesenhaftem“ Gott die folgende:

Wer Gott so, [d.h.] im Sein („in wesenne“), hat, der nimmt Gott göttlich, und dem leuchtet er in allen Dingen; denn alle Dinge schmecken ihm nach Gott, und Gottes Bild wird ihm aus allen Dingen sichtbar („und got erbildet sich im ûz allen dingen“). In ihm glänzt Gott allzeit, in ihm vollzieht sich eine loslösende Abkehr („abgescheiden abekêhren“) und eine Einprägung („inbilden“) seines geliebten, gegenwärtigen Gottes. (*Reden der Unterweisung*; W II, 349)

Gott ist eine Einbildung des Menschen, jedoch in dem Sinne, dass *er* sich dem Menschen einbildet. Demnach bedeutet: „got erbildet sich im ûz allen dingen“, dass der göttliche Mensch Gott nicht allein in allem wiedererkennt (ohne dass es sich um eine Projektion handelte), sondern dass Gott überdies aus allem wirkt und auf alles einwirkt. Man könnte sagen, alles ist göttliche Bildung und folglich wäre des Menschen Wirken, es zu seinem Werk zu machen. Besitzt der Mensch die Eigenart, keine zu besitzen, wird es gewissermaßen zu seiner Bildungsaufgabe, Eigentum an der Welt zu erstehen, indem er sich selbst aufgibt und sich Gott er- und übergibt. Damit ihm aber diese *Bildungsaufgabe* im doppelten Sinne glücken kann, muss er sich Gottes Wirken und Gottes Kraft überlassen, das heißt überhaupt zulassen, dass Gott sich ihm einbildet; kurzum: er muss sich auf die Einbildung Gottes einlassen.

Dieses „Überlassen“, „Zulassen“, „Einlassen“ gruppiert sich bei Meister Eckhart um das Konzept der „Gelassenheit“ des Menschen gegenüber Gott und Welt.¹⁰⁹ Und ein unmittelbarer Zusammenhang von „Einbildung“ und „Gelassenheit“, tut sich auf, wo die „loslösende Abkehr“ („abgescheiden abekêhren“) zur Voraussetzung der „Einprägung“ („inbilden“) Gottes gemacht wird. „Denn daß Gott Gott ist, das hat er von seiner unbeweglichen Abge-

¹⁰⁹ Vgl. *Reden der Unterweisung*; W II, 341: „Er soll zuerst sich selbst lassen, dann hat er alles gelassen. Fürwahr ließe ein Mensch ein Königreich oder die ganze Welt, behielte er aber sich selbst, so hätte er nichts gelassen. Läßt der Mensch aber von sich selbst ab, was er auch dann behält, sei's Reichtum oder Ehre oder was immer, so hat er alles gelassen. [...] Richte dein Augenmerk auf dich selbst, und wo du dich findest, da laß von dir ab; das ist das Allerbeste.“

schiedenheit, und von der Abgeschiedenheit hat er seine Lauterkeit und seine Einfaltigkeit und seine Unwandelbarkeit. Und daher, soll der Mensch Gott gleich werden, soweit eine Kreatur Gleichheit mit Gott haben kann, so muß das Geschehen durch Abgeschiedenheit.“ (*Von Abgeschiedenheit*; W II, 443) – Der Mensch soll zunächst von allen Dingen lassen, er soll sich von ihnen „abkehren“, „abscheiden“, sich entbilden, um sodann überbildet zu werden, indem sich Gott ihm einbildet: „Es ist ein gleichwertiger Austausch und ein gerechter Handel: So weit du ausgehst aus allen Dingen, so weit, nicht weniger und nicht mehr, geht Gott ein mit all dem Seinen, dafern du in allen Dingen dich des Deinen völlig entäuserst.“ (*Reden der Unterweisung*; W II, 343)

Es geht förmlich um einen Geschenkaustausch, der seiner Art nach jedoch eher an den Potlatsch erinnert und damit letztlich einem Eigentumshandel gleicht. Die totale Verausgabung des Menschen, seine vollkommene Enteignung bleibt insofern noch „gelassen“, als Gott sich bekanntermaßen genötigt sieht, mitzuziehen, d.h. notwendigerweise sowie voll und ganz einzuziehen in die sich demütigende Seele. Und diese „Gelassenheit“ nimmt noch zu, wo die Seele im Grunde weiß, dass sie mit Gott über die Sache nicht nur handelseinig ist, sondern das beide überhaupt eins sind:

Das Höchste und das Äußerste, was der Mensch lassen kann, das ist, daß er Gott um Gottes willen lasse. [...] Er gab Gott nie etwas, noch empfing er je etwas von Gott; es ist Eines und eine lautere Einung. Hier ist der Mensch ein wahrer Mensch, und in diesen Menschen fällt kein Leiden, so wenig, wie es in das göttliche Sein fallen kann; wie ich schon öfter gesagt habe, daß etwas in der Seele ist, das Gott so verwandt ist, daß es eins ist und nicht vereint („daz ez ein ist und niht vereinet“). (Pr. 12; W I, 147)

Ist der Geschenkaustausch einmal abgeschlossen, scheint es, als ob er gar nicht stattgefunden hätte. Mensch und Gott haben sich gleichsam dasselbe Geschenk gemacht: sich selbst. Und damit haben sie, wenn überhaupt, sich selbst ein Geschenk gemacht mit Blick auf die Welt. Denn der eigentliche Tausch besteht letztlich eher in einem buchstäblichen Ablasshandel: Der Mensch lässt nicht nur von allem erdenklichen *Besitz* in der Welt ab, der ihm im Nachhinein doch eigen schien,¹¹⁰ sondern darüber hinaus noch von sich selbst. Dafür erhält er im Gegenzug gerade den totalen *Niesbrauch*, die freie Konsumgewalt im Hinblick auf Gott und die

¹¹⁰ Vgl. *Reden der Unterweisung*; W II, 341: „Denn wer seinen Willen und sich selbst läßt, der hat alle Dinge so wirklich gelassen, als wenn sie sein freies Eigentum gewesen wären und er sie besessen hätte mit voller Verfügungsgewalt. Denn was du nicht begehren willst, das hast du alles hingegeben und gelassen um Gottes willen.“

Welt, kurzum: den totalen Konsum seiner selbst. *Sub specie aeternitatis* scheint der Mensch bei diesem Handel also letztlich zu seinen Gunsten, weil mit sich selbst vertragseinig geworden zu sein. Was der Menschen sich bei diesem Bildungsgeschäft verdient, ist eine gelassene Konsumhaltung gegenüber göttlichen Einbildungen. Denn letztendlich sind sie auch die seinen. Der Mensch hat in dem Maße Teil an der Kraft Gottes, Werke zu schöpfen und in der Schöpfung zu wirken, wie er die Einbildungskraft zu brauchen weiß, um Gott nachzueifern:

Der Mensch soll sich innerlich in allen Dingen hineingebildet („ingebildet“) haben in unseren Herrn Jesum Christum, so daß man in ihm einen Widerschein aller seiner Werke und göttlichen Erscheinung („bilde“) finde; und es soll der Mensch in vollkommener Angleichung, soweit er’s vermag, alle seine [= Christi] Werke in sich tragen. *Du* sollst wirken, und *er* soll [Gestalt] annehmen. Tu du dein Werk aus deiner vollen Hingabe und aus deiner ganzen Gesinnung; daran gewöhne dein Gemüt zu aller Zeit und daran, daß du dich in allen deinen Werken in ihn hineinbildest („in in erbildest“). (*Reden der Unterweisung*; W II, 393)

Gelassenheit, Einbildungskraft und Deifikation ergeben die Konstellation der Menschenbildung. Bietet Meister Eckhart eine direkte Übersetzung der platonischen „*homoiosis theo kata to dynaton*“ (*Theaitetos* 176b) ins Deutsche, wo es heißt: „es soll der Mensch in vollkommener Angleichung, soweit er’s vermag, alle seine [= Christi] Werke in sich tragen“, so scheint hiermit zunächst nur Christus als Gott-Sohn gemeint, dem der Mensch vor allem in seinen Taten und Werken folgen soll. Und dennoch ergibt sich auch die praktische *imitatio Christi* schlussendlich aus der einenden Theoria der Gottheit. Wenn Eckhart behauptet: „Der Mensch soll sich innerlich in allen Dingen hineingebildet („ingebildet“) haben in unseren Herrn Jesum Christum“ oder „daran gewöhne dein Gemüt zu aller Zeit und daran, daß du dich in allen deinen Werken in ihn hineinbildest („in in erbildest“)“; dann geht es gleichsam um die Verkörperung einer tätigen und wortwörtlichen Weltanschauung, um das Ins-Werk-Setzen einer Einsicht oder um es deutlich zu sagen: um die Einbildungen einer Innerlichkeit (in die Welt), die von allen Äußerlichkeiten bereits abgelassen hat.¹¹¹

¹¹¹ Vgl. Pr. 1; W I, 21: „Der Vater spricht das Wort und er spricht in dem Worte und sonst nicht; Jesus aber spricht *in der Seele*. Die Weise seines Sprechens ist die, daß er sich selbst und alles, was der Vater in ihm gesprochen hat, offenbart in der Weise, wie der Geist empfänglich ist. Er offenbart die väterliche Herrscherkraft in dem Geist in gleicher unermesslicher Gewalt. Wenn der Geist diese Gewalt in dem Sohne und durch den Sohne empfängt, so wird er [selbst] gewaltig in jedem Fortgang, so daß er gleich und gewaltig wird in allen Tugenden und in aller vollkommenen Lauterkeit, also daß weder Liebes noch Leides noch alles, was Gott in der Zeit geschaffen hat, zu verstören mag, er vielmehr machtvoll darin stehen bleibt wie in einer göttlichen Kraft, der gegenüber alle Dinge klein und unvernünftig sind. Zum anderen Mal offenbart sich Jesus in der Seele mit einer unermesslichen Weisheit, die er selbst ist, in welcher Weisheit sich der Vater selbst mit seiner ganzen väterlichen Herrscherkraft sowie jenes nämliche Wort erkennt, das ja auch die Weisheit selbst ist, und alles, was darin ist, so, wie es Eins ist. [...] Da wird Gott mit Gott erkannt in der Seele; dann erkennt

Der Mensch bildet sich nach Christus, indem er sich Christus einbildet. Er sucht in allen Dingen Christus und damit letztlich sich selbst, indem er in allen Dingen Christus „erbildet“ und in allen Dingen Christus sich „einbildet“. Der Mensch soll nach Meister Eckhart zum „Widerschein aller seiner Werke und göttlichen Erscheinung („bilde““) werden, er soll wirken „und *er* soll [Gestalt] annehmen“.¹¹² Die Gegenwart des Menschen soll zur erneuten Gegenwart Christi werden; kurzum: Der Mensch soll Christus dadurch *imitieren*, dass er ihn zugleich *präsentiert*. Die Deifikation des Menschen als die Angleichung an Gott ergibt sich also aus einer *Mimesis der Einbildungskraft*. Die Einbildungskraft, das „hineingebildet („ingebildet“) haben“, meint dabei nicht nur eine Imitation und Präsentation Christi gemäß „Werk“ und „Erscheinung“, sondern dieses Sich-einbilden-in-Christus *ist* bereits und zwar *eo ipso* eine Mimesis der Kraft Gottes, überhaupt zu bilden: Gestalt zu geben und anzunehmen – folglich eine Mimesis der göttlichen Einbildungskraft selbst, wie dies sich in der Inkarnation Gottes bereits manifestiert hat.

Die vermeintliche Passivität des Menschen gegenüber der Einbildungskraft Gottes äußert sich in seinem Wirken und Werken in der Welt, mithin gleichermaßen als seine eigene Aktivität, sofern der Mensch selbst sich zu Gott entbildet und überbildet hat. Folglich bedeutet Bildung überhaupt sowohl die Mimesis göttlicher Einbildungskraft als auch – umgekehrt – die Einbildungskraft dieser Mimesis (göttlicher Einbildungskraft) in der Welt: Der Mensch ‚mimetisiert‘ Gott nicht allein dadurch, dass er sich Gott-Sohn einbildet, sondern nicht minder auch dadurch, dass er Gott der Welt einbildet, will sagen: dass er *die Welt gleichermaßen zu einem Ebenbild Gottes umbildet*.

Die Welt selbst soll zu einer Mimesis göttlicher Einbildungskraft werden. Aber ist sie dies als Schöpfung Gottes nicht schon längst? – Nicht in dem Maße, dass der Mensch sich als göttliches Wesen in ihr auf Anhieb und vollends wiedererkennen könnte. Nicht zuletzt der Mensch soll sich die Welt auch Untertan, d.h. zu eigen machen, um das Erlösungswerk Christi in Personalunion fortzuführen. Die Welt soll verklärt, selbst vergeistigt und ihrerseits zu einer Spiegelung, zu einem Moment in der göttlichen Spekulation des Geistes werden. Wenn sich das göttliche Wort vollends offenbaren soll, dann müssen die Dinge dieser Welt als

sie mit dieser Weisheit sich selbst und alle Dinge, und diese selbe Weisheit erkennt sie mit ihm selbst und mit derselben Weisheit erkennt sie die väterliche Herrschermacht in [ihrer] fruchtbaren Zeugungskraft [...].“

¹¹² Vgl. auch Pr. 16B; W I, 193: „Darum ist einzig der nur ein gerechter Mensch, der alle geschaffenen Dinge zunichte gemacht hat und geradlinig ohne alles Auslugen auf das ewige Wort hin gerichtet steht und darein eingebildet und wiedergebildet („dar in gebildet und widerbildet“) in der Gerechtigkeit. Ein solcher Mensch empfängt („nimet“) dort, wo der Sohn empfängt („nimet“), und ist der Sohn selbst. [...] Wollt ihr Gott erkennen, so müßt ihr dem Sohne nicht allein gleich sein, sondern ihr müßt der Sohn selber sein.“ – Was hier als bloß passives „empfängt“ nur unzureichend übersetzt ist, meint auch hier eher ein aktives ‚Annehmen‘; ein ‚Annehmen der Gestalt‘ und der ‚Gestaltung‘.

Buchstaben des Geistes lesbar werden.

Schlussendlich sieht sich der Mensch also in der Rolle eines Mittlers, dem die Dinge anheim gestellt sind, um aus Taten das göttliche Wort sprechen zu lassen. Seine Aufgabe – in doppelter Bedeutung – besteht darin, sich zu einem reinen Medium zu bilden, indem er sich entbildet und Gott einbildet, um solchermaßen überbildet sich letztlich selbst als göttliches Wort in der Welt zu erbilden: „Und wenn sich daher der Mensch in Liebe ganz („blôz“) zu Gott fügt, so wird er entbildet („entbildet“) und eingebildet („îngebildet“) und überbildet („überbildet“) in der göttlichen Einförmigkeit, in der er mit Gott eins ist („in der göttlichen einförmigkeit, in der er mit got ein ist“).“ (Pr. 40; W I, 433) – Jene „Einförmigkeit“ der Überbildung aber erweist sich letztlich als Einbildung, wo sie als absolute Einförmigkeit zugleich in die absolute Formlosigkeit umschlägt. Dieser Umschlag selbst von Einem zu Nichts *et vice versa* steht gerade für die Einzigartigkeit der Einbildungskraft, Nichts als der Übergang von *und* zu *Allem* zu sein. Die Einbildungskraft ist selbst das kreative Nichts der Gottheit, die sich in keiner ihrer von ihr selbst her nichtigen Kreationen erschöpft. Und so zeigt sich auch Eckharts logischer Sprung der Gnade seinerseits als eine regelrechte Übersprungshandlung, die am Ende mitnichten auf dem göttlichen Grund der Einung von Mensch und Gott zu Stehen kommt, sondern als *creatio continua* der Einbildungskraft, als immerwährende Fortbildung bzw. Erbildung der Welt in Gang bleibt.

So scheint auch die Trias von Entbildung, Einbildung und Überbildung des Menschen, die schon bei Eckhart eine gewisse Analogie zur Trinität nahe legt, sich letztlich selbst zu überbilden, selbst umzuschlagen in drei Momente der Einbildungskraft. Steht die Überbildung gleichsam für die Einung mit Gott-Vater und meint die Einbildung, wie von Eckhart bereits angedacht, Gott-Sohn, dem der innere Mensch durch ein Sich-Hineinbilden vollkommen gleich werden soll, dann bedeutet endlich die Entbildung ohne größere Umstände den Heiligen Geist, die Erhebung zum göttlichen Wort durch das Lassen der äußeren Bilder. Nun denkt Eckhart den Bildungsgang des Menschen freilich umgekehrt als einen Aufstieg von der Entbildung zur Überbildung. Aber auch hiesige Reihung hat insofern ihren Sinn, als sie gewissermaßen die Umwendung bzw. Bekehrung der Seele *nach* ihrer Bekehrung, also den Abstieg nach dem Aufstieg zur Darstellung bringt. Als spekulativer Gipfelpunkt der mittelalterlichen Einheitsphilosophie bzw. Mystik (zumindest im deutschen Sprachraum, um den es hier geht) bildet Meister Eckhart zugleich einen Wendepunkt, gleichsam den Umschlag in eine zunehmende Depotenzierung dieses metaphysischen Bildungsbegriffs in den kommenden Zeiten. Fortan geht es stufenweise abwärts, sodass *cum grano salis* der

Neuhumanismus des deutschen Idealismus noch an der Ent- und Einbildung festhält, während zu Zeiten des dritten Humanismus Martin Heidegger bereits ausschließlich die Gelassenheit der Entbildung denkt.¹¹³

Dieser Abstieg aber hat weniger eine Rückbildung als eine Umbildung des Bildungsgeistes zur Folge. Umso mehr der Geist des Menschen, im Bilde gesprochen, sich von der blendenden Sonne Platons abwendet, jedoch immer noch eingenommen von einem gleißenden Nachglanz auf dem Boden der Tatsachen noch nicht sicher Fuß zu fassen weiß, – desto mehr erkennt er sich selbst einem Spiel der Einbildung ausgesetzt, erkennt er sich gleichsam in eine Schwebelage versetzt, der er kaum mehr Herr wird. Genau dieser Zwischenzustand eines Übergangs aber beschreibt die Einbildungskraft in ihrer Mittelstellung zwischen Idealität und Realität (die Ambiguität des Imaginären) und lässt bereits erahnen, was sich in der Folge noch zeigen wird, wie der Bildungsauftrag des Menschen, die Bewerkstelligung seiner *Aufgabe* (im doppelten Sinne) sich derart in der Schwebelage halten konnte, dass der Bildungsgeist nicht von seinem Glauben an die Sendung des Menschen abfiel.

Zusammengenommen steht der Bildungsgeist des Menschen also zugleich im Dienste der Geistbildung überhaupt, sich selbst und die Welt zum Bild der göttlichen Bildlosigkeit des Geistes zu bilden. Das Bildungsparadox des Menschen aber, seine durch sich selbst unerfüllbare Aufgabe, findet seinen Ausdruck in der Spekulation des Geistes als einem *Spiegelspiel der Einbildungskraft*. In einer Abwandlung von Schillers Diktum, ist der Mensch nur da Mensch, wo er mit seinen Einbildungen spielt und die Einbildungen spielen nur da ihr Spiel mit ihm, wo er noch Mensch ist. Im Spiegel der Einbildungskraft erkennt der Mensch sich erst selbst als ein Spiel seiner Einbildungen wieder, die er bloße Spekulationen oder Gespenster, statt Geister eines Geistes heißt. Seine Bildung ist Einbildung und damit nicht nichts, aber auch nicht alles. Dessen ungeachtet *soll* sie aber mehr *werden*, *ist* sie es schon nicht. Und somit, angefangen bei Meister Eckhart, wird die deutsche Philosophie sich direkt oder indirekt immer wieder an ihrem singulären Begriff der ‚Bildung‘ abarbeiten und dabei in einem Maße platonisches Gedankengut ins Spiel bringen, dass die Namensgebung ihres philosophischen Aufstiegs zugleich Programm wird. Der Deutsche Idealismus erhebt die Bildung des Geistes zum Ideal der Freiheit und meint die Garantie dafür in der fortwährenden Bildung des Menschengeschlechts, im Geist der Geschichte gefunden zu haben. Erneut mit Schiller

¹¹³ Was dies im Einzelnen und gerade für die Gegenwart bedeutet, wird an entsprechender Stelle seine Darstellung finden.

gesprachen, der es auf den Punkt bringt: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht“.¹¹⁴

Und wie es dem lyrischen Ich ergeht, das in jenem Gedicht mit dem treffenden Titel *Resignation – Eine Phantasie* vor dem Richterstuhl der ewigen Gerechtigkeit Klage führt gegen eine unerfüllte Verheißung des irdischen Glücks, so wird sich am Ende des Rechtsgangs auch eine hochgemute Philosophie des Geistes mit der Weisung bescheiden:

Du hast *gehofft*, dein Lohn ist abgetragen,
Dein *Glaube* war dein zugewognes Glück.
Du konntest deine Weisen fragen,
Was man von der Minute ausgeschlagen,
Gibt keine Ewigkeit zurück.

Die Verse stehen gewissermaßen am Eingang sowie am Ausgang der Weltgeschichte als Weltgericht. Sie bringen nicht nur die Dringlichkeit der eigenen, menschlichen Tat, der Selbstgerechtigkeit des Menschen zum Ausdruck, sondern zugleich ihre Vergeblichkeit, insofern der Glaube sich letztlich selbst genug sein muss. Es handelt sich um eine Phantasie der Resignation, die nicht minder eine Resignation der Phantasie bedeutet. Und dennoch, was als „Resignation“ in unseren Ohren wie Kapitulation und Fatalismus klingt, hat bei Schiller seine Herkunft aus der deutschen Mystik noch nicht vergessen: „resignatio“ heißt die Latinisierung der deutschen „Gelassenheit“.¹¹⁵

Doch bevor man sich auf diese Verse einen rechten Reim machen kann, muss der Prozess des Weltgerichts bzw. der Weltgeschichte allererst in Gang kommen. Und dieser Prozess, der vor allem dadurch in Gang kommt, dass die Rechtsprechung zunehmend vom Jüngsten Gericht abgezogen und zunehmend dem Geist der Geschichte übertragen wird, meint im wahrsten Sinne des Wortes den *Prozess der Säkularisierung*: das Enteignungsverfahren der göttlichen Heilsfürsorge durch einen letztlich gnadenlosen Selbsterlösungsprozess als Bildungsauftrag des Menschengeschlechts in den da kommenden Jahrhunderten. Wie dargetan, hat dieser Prozess im deutschen Sprachraum seinen philosophischen Vorläufer, wenn auch gewissermaßen wider Willen, in Meister Eckhart, der mit seinem damals unerhörten Anspruch auch

¹¹⁴ Friedrich Schiller: *Sämtliche Werke in fünf Bänden*, hrsg. v. Peter-André Alt et al., Bd. I: *Gedichte, Dramen I*, hrsg. v. Albert Meier, München 2004, S. 133. – Denselben Gedicht entstammen auch die folgenden Verse. Im Folgenden wird diese Werkausgabe mit der Sigle SSW (= Schiller Sämtliche Werke), der Bandnummer und Seitenziffer wiedergegeben.

¹¹⁵ Thomas' von Kempen seinerzeit meist verbreitete Buch nach der Bibel *De imitatione Christi* spielt dabei eine wichtige Mittler-Rolle. Von Meister Eckhart und seinen Schülern her vertraute Reflexionen zur Gelassenheit versammeln sich dort unter der Kapitelüberschrift „De pura et integra resignatione sui ad obtinendam cordis libertatem“ (Buch III, Kap. 37).

persönlich mit der Orthodoxie in Konflikt geriet. Der wesentliche Anklagepunkt während seines Häresieprozesses, die Gottesgeburt des Menschen, wird jedoch nunmehr zum Ansatzpunkt eines Revisionsverfahrens, in dem zuletzt auch der Weltenrichter nicht mehr selbst zu Gericht sitzt, sondern vielmehr vor das Gericht der Humanität, der Menschenrechte, geladen wird, um sich angesichts der Übel in der Welt zu verantworten. Aus der zwingenden Demut Eckharts wird zusehends eine Nötigung Gottes durch den Hochmut einer autonomen Vernunft. Der vollends enthöhte Gott harret vor der höheren Instanz der Vernunft seines Urteils.

2.3 Kants Kritik der Einbildungskraft¹¹⁶

I

Die Theodizee der Vernunft

Unter einer Theodizee versteht man die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt. – Man nennt dieses die Sache Gottes verfechten; ob es gleich im Grunde nichts mehr als die Sache unserer anmaßenden, hiebei aber ihre Schranken verkennenden, Vernunft sein möchte, welche zwar eben nicht die beste Sache ist, insofern aber doch gebilligt werden kann, als (jenen Eigendünkel bei Seite gesetzt) der Mensch als ein vernünftiges Wesen berechtigt ist, alle Behauptungen, alle Lehre, welche im Achtung auferlegt, zu prüfen, ehe er sich ihr unterwirft, damit diese Achtung aufrichtig und nicht erheuchelt sei. (KWW IX, 105)¹¹⁷

Mit diesen Worten aus der kürzeren Schrift *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* eröffnet Immanuel Kant im Jahre 1791, nachdem er die drei Kritiken bereits vollendet hat, seinen Beitrag zur Frage nach der Theodizee, wie sie von Gottfried Wilhelm Leibniz im Jahre 1710 erstmalig benannt und umfassend systematisch entwickelt worden ist. Hatte dieser schon auf das schwerwiegende theologische Problem der Vereinbarkeit des Bösen in der Welt mit der Allgüte Gottes dadurch geantwortet, dass er die letztlich hiobsche Ohnmacht angesichts des unergründlichen Willens Gottes durch die rationale Vergewisserung ersetzt, das Böse sei kein Mangel, sondern unabdingbare Voraussetzung für die beste aller möglichen Welten, so führt Kant nunmehr diesen Prozess bis zu einem Ende, an dem über Gott das Urteil gesprochen wird. Odo Marquard hat diesbezüglich von einer „Tribunalisierung der modernen Lebenswirklichkeit“¹¹⁸ gesprochen, die aus dem Rechtshan-

¹¹⁶ Dieses Kapitel stellt eine gekürzte und in anderer Hinsicht wesentlich erweiterte Version meiner Magisterarbeit dar, die an der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg unter dem Titel *Kritik der Einbildungskraft* hinterlegt ist.

¹¹⁷ Zitiert nach Immanuel Kant: *Werke in zehn Bänden*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. IX: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I*, Darmstadt 1964, S. 105. – Hier wie im Folgenden werden Zitate aus dieser Werkausgabe durch das Kürzel KWW (= Kant Werke Weischedel) samt Bandnummer und Seitenziffer vermerkt. Zitationen nach anderen Kant-Ausgaben werden an entsprechender Stelle ausgewiesen und bestimmt.

¹¹⁸ Odo Marquard: „Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie“, in: ders.: *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1986, S. 11-32, hier S. 13: „Leibniztheodizee und transzendentalrevolutionärer Idealismus stimmen in ihrer fundamentalen Verfahrensverfassung überein: beide sind ein Prozess – ein Tribunal – mit Übeln als Anklagepunkt und einem einschlägigen Rechtfertigungspensum, bei dem der Mensch Ankläger und Verteidiger ist. Daraus folgere ich: beide [...] gehören zum Phänomen der Tribunalisierung der modernen Lebenswirklichkeit, und in der Theodizee von Leibniz fängt diese Tribunalisierung, die auch noch und gerade

del der Theodizee hervorgeht, und damit hervorgekehrt, inwiefern sich das Verfahren nicht nur mehr und mehr zu Ungunsten der göttlichen Allmacht verschiebt, was die Behebung des physischen, moralischen oder metaphysischen Übels betrifft, sondern gleichermaßen den Menschen zunehmend an die Stelle göttlicher Bringschuld setzt:

Wenn die bestmögliche Schöpfung der Welt unvermeidlich Übel einschließt, warum hat Gott dann das Schaffen nicht bleiben lassen? Als radikale Antwort auf diese Frage entsteht die philosophische Autonomieposition seit Kant und Fichte, und diese Antwort lautet: Gott *hat* das Schaffen bleibenlassen, denn nicht Gott ist der Schöpfer der Welt, sondern – autonomistisch – der Mensch, und zwar – so Kant – als Schöpfer der artifiziellen Experimentalwelt der exakten Wissenschaften und ihrer technischen Anwendungswelt sowie der autonomen selbstgegebenen sittlichen Normenwelt und Normenvollzugswelt und – so Fichte – als Schöpfer der Geschichte. [...D]iese Autonomisierung – eine Art Atheismus ad maiorem Dei gloriam, zu der so das Theorem und spätere Mythologem vom Ende Gottes gehört – diese Autonomisierung ist ein Theodizeemotiv in der neuzeitlichen Philosophie.¹¹⁹

Erweist sich das Böse bei Leibniz noch als ein bloßes Moment, gleichsam als Mittel zur Erreichung eines höheren Zwecks im Weltgeschehen, das notwendig auf das Gute ausgerichtet ist, sofern Gott neben seiner Güte und Allmacht zugleich den Inbegriff eines vernünftigen Schöpfers darstellen soll, scheint Kant die beste der möglichen Welten, d.h. jene, in der nicht alles gut, jedoch wenigstens im Hinblick auf das unvermeidliche Übel zumindest bestens eingerichtet ist, – also die beste der *möglichen* Welten in *Wirklichkeit* nicht mehr gut genug. Auf eine Formel gebracht, heiligt nach Kant der Zweck nicht die Mittel, sondern umgekehrt schaden die Mittel geradezu dem Zweck, wenn sie nicht auch ihrerseits einer Prüfung auf vernünftige Selbstzweckhaftigkeit Stand halten. So fällt denn auch das kantische Urteil auf gewisse Weise vernichtend für den Angeklagten aus:

Der Ausgang dieses Rechtshandels vor dem Gerichtshof der Philosophie ist nun: daß alle bisherige Theodizee das nicht leiste, was sie verspricht, nämlich die moralische Weisheit in der Weltregierung gegen die Zweifel, die dagegen aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt zu erkennen gibt, gemacht werden, zu rechtfertigen; obgleich freilich diese Zweifel als Einwürfe, so weit unsere Einsicht in die Beschaffenheit der Vernunft in Ansehung der letzteren reicht, auch das Gegenteil nicht beweisen können. (KWW IX, 114)

Was den Angeklagten betrifft, wendet die nachgeschobene Einschränkung zwar eine Bestra-

die Gegenwart fundamental durchherrscht, philosophisch an.“

¹¹⁹ Ebd., S. 18.

fung ab – erst Nietzsche will Gott durch den Tod bestraft sehen – aber unumstößlich bleibt, dass die Verteidigung offensichtlich versagt hat. Die Schöpfung scheint auch weiterhin verpfuscht und ein Vergleich bahnt sich an, der einen unfähigen Gott durch die Feststellung seiner Unzurechnungsfähigkeit wohl noch am Besten davon kommen lässt. Für den Richter aber heißt dies, dass er selbst nunmehr in die Verantwortung gerufen ist und somit jener Prozess initiiert wird, den Marquard wiederum einen der „Übertribunalisierung“ nennt: „*daß fortan der Mensch als wegen der Übel der Welt absolut Angeklagter – vor einem Dauertribunal, dessen Ankläger und Richter der Mensch selber ist – unter absoluten Rechtfertigungsdruck, unter absoluten Legitimationsdruck gerät.*“¹²⁰ – Mit dem Ausscheiden Gottes ist der Mensch nunmehr genötigt, sich fortwährend gegen die Selbstanklage zugleich selbst zu verteidigen, eine Besserung der Umstände sträflich unterlassen zu haben, wo sich nur irgend noch ein Übel findet, das auszumerzen möglich schiene.

Dass dieser Perfektibilismus *in extremis* auch vor dem Leben Einzelner nicht Halt macht, wenn die Wohlfahrt der Gemeinschaft bedroht scheint, hat seinerzeit bereits der Tugendterror der Revolutionstribunale durch die Guillotine bewiesen. Wie Marquard zurecht hervorhebt, ist es eine gewisse *Gnadenlosigkeit*, die diesen Prozess einer säkularisierten Heilsgeschichte, die die Geschichte als *Kollektivsingular*, zu einem Blutgericht des Fortschritts werden lässt.¹²¹ Doch ist gegen die Auffassung Marquardts, die menschliche Selbstanklage der Erbsünde im Christentum würde durch deren göttliche Gnadenlehre in eins wieder aufgehoben,¹²² gleichwohl zu behaupten, dass die moderne Gnadenlosigkeit gerade nicht aus einer Gottlosigkeit oder zumindest der Abwesenheit eines gnädigen Gottes in der ‚Weltgeschichte als Weltgericht‘ verständlich wird. Die unverfügbare und übergesetzliche Gnade Gottes fällt nicht einfach hinweg, sondern überträgt sich – gewissermaßen von Amts wegen – auf den Menschen als neuen Weltenrichter, dessen Vernunft beizeiten Unmenschliches (und missverstanden: Übermenschliches) – von ihm zu fordern scheint.¹²³

¹²⁰ Odo Marquard: „Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts“, in: ders.: *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, S. 39-66, hier S. 49.

¹²¹ Ebd. S. 50: „Mit welchem Recht gibt es dich überhaupt und nicht vielmehr nicht, und mit welchem Recht bist du so, wie du bist, und nicht vielmehr anders? Unter dem Druck dieser Frage muß sich fortan jeder Mensch in toto ständig zur Disposition stellen: jedermann hat – als säkularisierte *causa sui* – ohne Pardon die totale Beweislast für sein eigenes Seindürfen und Soseindürfen.“

¹²² Vgl. Ebd. S. 49f.: „Aber diese absolute Anklage ist christlich zugleich absolut ermäßigt: durch die göttliche *Gnade*. Christlich gerät der Mensch gerade nicht unter absoluten Rechtfertigungsdruck, denn seine Rechtfertigung – die christlich nicht vom Menschen erwartet wird, weil dieser sie selber gar nicht leisten kann – ist schon geschehen: durch die Erlösungstat Gottes per Christum. [...] Das ändert sich modern; spätestens in jenem Augenblick, in dem – Anfang des 18. Jahrhunderts – in der Theodizee – mit Gott als absolutem Angeklagten – der Mensch zum absoluten Ankläger avanciert, *wird die absolute Anklage gnadenlos* [...].“ – Zu Fragen aber bleibt, wie er dazu überhaupt avancieren kann?

¹²³ Ebd. S. 57f.: „Wie die Theodizee konsequent wurde durch die Negation Gottes, wird die Geschichtsphiloso-

Schon an Meister Eckhart ließ sich ablesen, wie der Prozess der Säkularisierung durch eine Selbstvergöttlichung des Menschen im Zeichen einer Replatonisierung der christlichen Gottesvorstellung allererst in Gang kam. Der Mensch kann sich überhaupt erst zum vernünftigen Richter über die Schöpfung Gottes aufschwingen, weil er zuvor bereits selbst zum Schöpfer an der Schöpfung geworden ist. Und er konnte wiederum nur zu diesem Schöpfer werden, weil er die innerliche, absolute Einheit mit Gott selbst bereits zum Bewusstsein erhoben hatte und diese nicht bloß *wie*, sondern *als* Gott in der Welt zu äußern suchte. Kurzum: An Meister Eckhart wurde im Ansatz erkennbar, dass sich der neuzeitliche Mensch in seiner zunehmend äußerlichen Gnadenlosigkeit zugleich durch eine innere Selbstabsolution dazu berufen fühlen konnte, zum Bildner an Seinesgleichen und der Welt zu werden.

Nun beschreibt die Formel vom ‚Prozess der Säkularisierung‘ genau dies: *ein in Etappen vor sich gehendes Enteignungsverfahren des Menschen gegen Gott um das Eigentum an der Schöpfung*; einen menschlichen Aneignungsprozess der Welt und seiner selbst *qua* Geschichte seiner Bildung. Dieser Prozess aber kommt erstmals als die *eine* Geschichte *des* Menschen zu Bewusstsein, wo sie im Laufe des 18. Jahrhunderts allererst durch die Geschichtsphilosophie zu einem eigenen Selbstbewusstsein (auch in der Bedeutung von einer Selbstsicherheit gegenüber der göttlichen Willkür) findet und zwar zu jenem, eben ein Säkularisierungsprozess im obigen Sinne zu sein. Anders gewendet, beginnt erst mit der Geschichtsphilosophie *die* Geschichte selbst im Bewusstsein der Menschen, beginnt der moderne Mensch im Bewusstsein, zu seiner Freiheit genötigt zu sein, will sagen, sich selbst bilden zu können und zu müssen.¹²⁴ So ist das Selbstbewusstsein der Geschichtsphilosophie, die Theodizeefrage zu säkularisieren, in eins die Lösung wie das eigentliche Problem: Mit Marquard gesprochen, stellt die Geschichtsphilosophie die *Kompensation* eines Verlustes dar. Allein, erstmalig in der Geschichte weiß das Geschichtsbewusstsein zugleich selbst darum, diese *Säkularisierung* gerade *als Kompensation* zu sein, und wird somit zu seiner eigenen Frage – zur Geschichtsphilosophie, die ihre Zukunft gerade dadurch zu gewinnen strebt, dass sie ihre Herkunft

phie konsequent durch die Negation des Menschen: dadurch, daß sie ihn entzweibricht in das gnadenlose Absolute und seine absoluten Feinde. Die Neubestimmung des Menschen in der Philosophie des 18. Jahrhunderts – wo sie nicht ästhetisch und anthropologisch moderat bleibt, sondern geschichtsphilosophisch radikal wird – *bestimmt den Menschen zum Ende seiner Menschlichkeit.*“ – Es wird sich im weiteren Verlauf zeigen, wie gerade der letzte Satz dieses Zitats durch die Auseinandersetzung des deutschen Idealismus mit der französischen Revolution genauer zu deuten ist.

¹²⁴ Vgl. Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*, erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a. M. 1996, S. 68f.: „Wenn die Geschichtsphilosophie in ihrer Gestalt als Theodizee die Rettung der göttlichen Güte sein soll, muß sie die Leugnung seiner Allmacht sein [...] Denn die Defekte der göttlichen Allmacht sind die Möglichkeiten und Notwendigkeiten der menschlichen Selbstermächtigung in der Geschichte. Die Frage, wer da Schuld zu tragen hat, wird angesichts der Frage der Macht blaß und bedeutungslos. Wo nicht gekonnt wird, kann auch nicht geschuldet werden.“

aufgibt.¹²⁵

Kaum überhörbar findet in dieser Geschichtsphilosophie der transzendente Grundgedanke Kants seinen Widerhall: Die Auffassung der Geschichte durch die Geschichtsphilosophie wird transzendental, wo letztere nach der Bedingung der Möglichkeit eines besseren Gelingens von ersterer fragt. Geschichte, modern als Kollektivsingular entworfen, stellt die Aufarbeitung der Herkunft der Gegenwart zugleich in den Horizont einer besseren Zukunft. Damit stehen die überkommenen Gepflogenheiten fortan stets im Verdacht, ein etwaiges Fortschreiten des Menschen zu seiner künftigen Bestimmung sabotiert zu haben, und stellen auf diese Weise die Bedingungen sowohl der Möglichkeit als auch der Unmöglichkeit der menschlichen bzw. menschlicheren Zukunft. Ein Geschichtsbewusstsein bildet sich aus, das Friedrich Schlegel später zu den zwei *Athenäums-Fragmenten* verdichten kann: „Der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet.“ (A-Fr. 80; KSA II, 176) – „Der Gegenstand der Historie ist das Wirklichwerden alles dessen, was praktisch notwendig ist.“ (A-Fr. 90; KSA II, 178)¹²⁶ – Die Visionen dieses „gekehrten“ (oder bekehrten, verkehrten?) Propheten sind Äußerungen innerer Notwendigkeiten, Beschreibungen nicht bloß dessen, was war und ist, sondern gleichermaßen dessen, was sein wird und zwar mit Blick darauf, wie es sein *sollte*.

Nun braucht es freilich noch seine Zeit, bis eine derartige deontologische Selbstvergewisserung des Menschen zur ontologischen Gewissheit einer sich zur Selbsterkenntnis anschickenden objektiven Vernunft bei Hegel die Bildungsgeschichte des Geistes schreiben kann.¹²⁷ Doch schon bei Kant finden sich Ansätze, jene autonome Entwicklung der Vernunft dem Menschen nicht nur als Aufgabe zu stellen, sondern bereits – gleichsam in der Natur der Natur – am Werke zu wähen. Seine Aufnahme des „Bildungstribs“ – wie ihn Johann

¹²⁵ Man muss an dieser Stelle schon ergänzen: eine Zukunft, die sich letztlich identisch meint mit der wahren Herkunft. Zu diesem Verhältnis von Eschatologie und Teleologie vgl. auch pointiert Jean-François Lyotard: *Postmoderne Moralitäten*, a.a.O., S. 92f.: „Die Vollendung der Geschichte wird, wenn auch immer wieder aufgeschoben, eine volle und umfassende Beziehung zum Gesetz des Anderen (großes A) so wiederherstellen, wie sie am Anfang war [...]. Immer handelt es sich um unvordenkliche Vergangenheit, die als letztes Ende versprochen wird. Es ist wesentlich für das moderne Imaginäre, daß es seine Legitimität nach vorne projiziert, aber gleichzeitig in einem verlorenen Ursprung begründet. Die Eschatologie braucht eine Archäologie. Dieser Kreis, der auch der hermeneutische Zirkel ist, charakterisiert die *Geschichtlichkeit* als das moderne Imaginäre der Zeit.“

¹²⁶ Beide Fragmente zitiert nach Friedrich Schlegel: *Kritische Ausgabe*, hrsg. v. Ernst Behler, Bd. II: *Charakteristiken und Kritiken (1796-1802)*, hrsg. v. Hans Eichner, München/Paderborn/Wien 1967. – Hier und im Folgenden werden diese Fragmente durch die Sigle A-Fr (= Athenäums-Fragmente) in der geläufigen Zählung samt der Sigle KSA (= Kritische-Schlegel-Ausgabe), Bandnummer und Seitenziffer wiedergegeben.

¹²⁷ Darum wird auch erst bei Hegel die Weltgeschichte nicht nur zum Weltgericht, wie schon bei Schiller, sondern folgerichtig zur eigentlichen Theodizee: „Daß die Weltgeschichte dieser Entwicklungsgang und das wirkliche Werden des Geistes ist, unter dem wechselnden Schauspiele ihrer Geschichte – dies ist die wahre *Theodizee*, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte.“ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Bd. 12: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a. M. 1970, S. 539. – Im Folgenden wird diese Ausgabe mit dem Kürzel TWA (= Theorie Werkausgabe), der Bandnummer und Seitenziffer zitiert.

Friedrich Blumenbach¹²⁸ für die zeitgenössische Debatte zum Hervorgang des Organischen aus dem Anorganischen in Anschlag brächte – in die Konzeption einer teleologischen Urteilskraft legt Zeugnis davon ab und lässt zugleich die Tragweite des Bildungsgedankens erahnen, der bald ins Zentrum der neuhumanistischen Betrachtungen rücken wird.¹²⁹

Widmet sich Kant auch nie eingehend einer Theorie der Bildung, jenseits unterschiedlicher und zum Teil weit verstreuter Ausführungen und Bemerkungen, so sind es doch Überlegungen schon des vorkritischen Kants, die darum Aufmerksamkeit verdienen, weil sie erstmalig wesentliche Aspekte des Bildungsbegriffs, wie er bis hier bereits dargestellt wurde, unter dem Sammelbegriff eines *Bildungsvermögens* vereinigen. Im Folgenden wird sich zeigen, dass davon ausgehend die Einbildungskraft mehr und mehr an Bedeutung gewinnt. Es wird deutlich werden, dass mit Kants kopernikanischer Wende die Einbildungskraft im Prozess der Säkularisierung als dasjenige hervortritt, was den Gerichtshof der Vernunft allererst einzusetzen und darum in der Folge auch wieder abzusetzen vermochte.

II

Das Bildungsvermögen vor seiner kritischen Wende

Bereits in den 1770er Jahren, noch vor seiner prominenten Analyse in der *Transzendentalen Logik* der *Kritik der reinen Vernunft*, hat Kant dem Vermögen der Einbildungskraft seine Aufmerksamkeit gewidmet, indem er Alexander Gottlieb Baumgartens *Metaphysica* von 1739 u.a. mit einer Reihe von Bemerkungen und Kommentaren zu diesem Vermögen versah, die in den sog. *Reflexionen zur Anthropologie* erhalten sind.¹³⁰ Hinzu kommen Überlegungen der in den Jahren 1778-79 oder 1779-80 gehaltenen *Vorlesungen über Metaphysik*, welche die gefassten Gedanken teils nur aufgreifen, teils auch weiterführen.¹³¹ Im Folgenden werden

¹²⁸ Johann Friedrich Blumenbach: *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* (1781), Reprint Stuttgart 1971. An späterer Stelle wird darauf zurückzukommen sein.

¹²⁹ So ist es ein direkter Schüler Kants, nämlich Johann Gottfried Herder, der in der sechziger Jahren dessen Vorlesungen in Königsberg hörte und vor allem durch seine später ausgearbeitete Theorie der Bildung (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* von 1774) über den Sturm und Drang auf seine Zeitgenossen wirkte. Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei jedoch eine kleinere Schrift aus Jahre 1778 *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume*, die erstmals die Einbildungskraft als die *einende Kraft* schlechthin in der menschlichen Welterfahrung entwickelt. Vgl. hierzu Christoph Menke: *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frankfurt a. M. 2008, S. 58 ff.

¹³⁰ Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. XV: *Anthropologie*, Berlin 1923. – Im Folgenden wird die Akademieausgabe mit der Sigle AA (= Akademieausgabe) und der entsprechenden Bandnummer sowie der Seitenziffer zitiert.

¹³¹ Zu finden unter dem Titel: *Metaphysik LI: Kosmologie, Psychologie, Theologie nach Pölitz*, AA XXVIII, 193-350.

beide Notizensammlungen gemeinsam zu Rate gezogen, weil sie nicht nur die verschiedenen Funktionen der Einbildungskraft in einem ersten Gesamtüberblick präsentieren, bevor diese dann an anderen Stellen des kritischen Werks hier und dort, auch oft nur vereinzelt wieder auftauchen, sondern weil das Vermögen der Einbildungskraft in diesen vorkritischen Werken als Teil eines umfassenderen Vermögens thematisch wird. Es ist die Rede von einem *Bildungsvermögen*, bei dem der Akzent von vorne herein auf einem allgemeinen Vermögen zur Erzeugung von Bildern liegt, ohne bereits auf eine allein synthetische und schematisierende Funktion in der *Kritik der reinen Vernunft* eingeschränkt zu sein.¹³²

So heißt es dort gegen die strikt als Subordinationsverhältnis aufzufassende Subsumtion der Vorstellungen unter Begriffe vom Bildungsvermögen, dass es „die Form des ganzen unteren Erkenntnis [betreffe], nämlich der coordination, da man auf verschiedene Weise Vorstellungen zu einander fügt. Daraus entspringt der sinnliche Begriff oder ein Begriff der Sinne“. (AA XV, 130f.) – Zu ihm zählt also auch die Dichtungskraft. Als dieses vielgestaltige Vermögen weist es demnach mehrere Funktionen auf, die sich wie folgt unterscheiden und einteilen lassen (wenn auch die Herausarbeitung der genauen Systematik, sofern denn überhaupt eine existiert, aufgrund des Skizzen- und Notizencharakters in den *Reflexionen zur Anthropologie* immer etwas Willkürliches anhaftet). Grob gibt es zwei Hauptarten der Bildung: Zum einen haben wir es bei der *Bildungskraft* mit der Repräsentation von gegebenen Gegenständen zu tun, die *ab-*, *nach-* und *vorgebildet* werden. Und zum anderen spricht Kant explizit dort von Einbildungskraft, wo sie sich derart von der Bildungskraft unterscheidet, „daß sie ohne Gegenwart des Gegenstandes ein Bild macht (freylich aus Materialien der Sinne), entweder *figendo* (durch Erfindung) oder *abstrahendo* (durch Abstraktion)“. (AA XV, 130)

Die *Ab-*, *Nach-* und *Vorbildung* bilden einen Gegenstand, wie er sich in der direkten Wahrnehmung, ihrer Reproduktion und ihrer Antizipation zeigt. Kant bringt diese drei Formen der Bildung explizit mit den drei Zeitdimensionen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft in Zusammenhang (AA XV 128f.). Ausgangspunkt ist die Abbildung, welche den Gegenstand buchstäblich vergegenwärtigt, um von dort aus die Nachbildung, wie auch die Vorbildung assoziativ zu bestimmen (AA XV, 130). Spätestens in den *Vorlesungen über Metaphysik* wird daher klar, dass es sich bei der Wahrnehmung eines Gegenstandes nicht einfach um eine Aneinanderreihung von Abbildungen handeln kann, sondern eine momentane Abbildung bereits in einem Kontinuum begriffen ist, mithin durch vorangegangene Nachbildungen und

¹³² Für die folgende Darstellung beziehe ich mich auf eine weitaus umfangreichere Analyse bei Rudolf Makkreel: *Einbildungskraft und Interpretation. Die hermeneutische Tragweite von Kants Kritik der Urteilskraft*, München/Wien/ Zürich, 1997, S. 21-41.

ansetzende Vorbildungen vermittelt wird (vgl. AA XXVIII 235 ff.).

Es ist schwer zu sagen, ob wir es hier bereits mit einer ‚Vorbildung‘ des husserlschen Verhältnisses von Urimpression, Retention und Protention oder umgekehrt mit einer ‚Nachbildung‘ von Seiten Husserls zu tun haben. Jedenfalls liegen diese Reflexionen noch vor der kritischen Wende im Werdegang Kants und bleiben somit in ihrem Status zwischen empirischer Psychologie und Transzendentalphilosophie schwer bestimmbar. Alles andere als erleichtert wird diese Entscheidung zudem dadurch, dass Kant zusätzlich traditionelle Formen einer nachbildenden Wiedervergegenwärtigung im Sinne der Erinnerung und einer vorbildenden Vorausschau im Sinne der Erwartung annimmt, sodass sich zwei unterschiedliche Bezugsformen des Bewusstseins ausmachen lassen: *eine* (gewissermaßen Husserls primäre Re- und Protention), bei der sich Nachbildung und Vorbildung an der Gegenwart der Wahrnehmung, der Abbildung, ausrichten und eine *zweite* (vergleichbar Husserls sekundärer Re- und Protention), bei der von der Gegenwart aus, zurückgehend in die Vergangenheit oder voranschreitend in die Zukunft, Erinnerungen oder Erwartungen vor dem inneren Auge aufsteigen, bei der mithin von der Gegenwart der Wahrnehmung gewissermaßen abstrahiert wird. Gerade diese zweite Bezugsform des Bewusstseins bildet einen Übergang von der Bildungskraft zur Einbildungskraft.

Die Einbildungskraft, wie zuvor schon kurz erwähnt, lässt sich unterteilen in eine fingierende und eine abstrahierende Funktion, die beide die Abwesenheit des betreffenden Gegenstandes nicht nur voraussetzen, sondern ebenfalls gewissermaßen *ersetzen*. Denn was die Einbildung auszeichnet, ist die Fähigkeit zu einer quasi-spontanen Bildung. Sie „(hat) gar nicht die Ursache in den wirklichen Vorstellungen, sondern (entspringt) durch die eigene Tätigkeit der Seele“ (AA XV, 124). ‚Quasi-spontan‘ darum, weil die von ihr erzeugten Bilder letztlich auf einstmalige Wahrnehmungen zurückgehen sollen, sodass man treffender von einer *Umbildung* sprechen könnte, ohne jedoch außer Acht zu lassen, wie weit diese gegebenenfalls führt und auf welcher Ebene diese Funktion des Bildungsvermögens wirksam ist. So heißt es an einer anderen Stelle: „Die Einbildungskraft wird entweder als Ursache der Vorstellungen oder als Ursache der Verbindung der Vorstellungen betrachtet. Im ersten Fall ist sie *Facultas fingendi*. Wie weit geht das Vermögen zu dichten? Die Einbildungskraft verknüpft entweder die Vorstellungen als Anschauungen mit einander oder diese mit Begriffen (*facultas Characteristica*)“ (AA XV, 135; vgl. auch 124). Die Frage nach der Reichweite der Dichtung schiebt sich nicht von ungefähr ein, denn die Einbildungskraft scheint merkwürdige Qualitäten aufzuweisen, sodass Kant zuweilen ebenso merkwürdige Bemerkungen einstreut: „Die Einbildung

will im Dunkeln spazieren.“ (AA XV, 121) – Eine Art vorbewusster Tätigkeit scheint ihr also eigen, die insbesondere dort thematisch wird, wo Kant in einer längeren Passage die Einbildungskraft von der Phantasie abgrenzen will:

Es [gemeint ist die Einbildungskraft, Anm. d. Verf.] ist eine Art von Sinn, der die Gegenstände nach Belieben herbey zaubern oder verjagen, in Helligkeit setzen und verdunkeln kann. Sie ist die notwendigste aller Erkenntniskräfte nächst den Sinnen, kann aber den Mangel eines derselben nicht ganz ersetzen. (Dichtend oder Erinnernd.) Sie ist der Willkühr unterworfen. Phantasie ist unser guter *genius* oder *daemon*, welcher die Herrschaft unserer Willkür verachtet und sich, ob sie gleich discipliniert seyn möchte, doch oft in Freyheit setzt und mit dem Menschen davon rennt (unserer Willkühr zu unterwerfen). Sie ist die Quelle aller unserer entzückendesten Freuden, imgleichen unserer Leiden. Die Liebe lebt blos durch sie. [...] Die phantasien erstrecken sich bis zum Grabe hin. Trocken oder luftig zu liegen, auf Grabsteinen gelesen zu werden, erfreut uns, die wir in der phantasie alsdenn leben und es mit anschauen [...]. Wir können ohne sie nicht einsame Stunden verkürzen. Vermittelst ihrer thun wir Reisen, regiren Länder etc. [...] Die Größte Krankheit der Phantasie ist die Regellosigkeit, da sie mit dem Verstande nicht einstimmt und die Stelle seiner Begriffe einnimmt. Daß die göttliche Regirung eine Art von Hofhaltung sey, welche durch ministers geführt wird und Günstlinge, wo Geschenke und demütige Aufwartungen und Gunstbewerbungen mehr als der gute Lebenswandel ausrichten, ist ein untrügliches Bild der phantasie, welches den Verstandesbegrif der Religion verdrengt. Die Vernunft muß herrschen und die Einbildungskraft ohne phantasie ihr zu Diensten seyn. (AA XV, 144f.)

Beide, sowohl die Einbildungskraft als auch die Phantasie, stehen für eine Art sechsten Sinn, indem sie die fünf anderen imaginär transformieren und mehr oder weniger kompensieren, wobei der Unterschied beider wiederum darin zu liegen scheint, dass die Phantasie über die Stränge schlägt, sich nicht wie die Einbildungskraft der Willkür der Vernunft überantwortet, sondern sich vielmehr an den Platz der „Verstandesbegriffe“ setzt. Überhört man einmal die implizite Kritik an den religiösen Schwärmern seiner Zeit, lässt sich an den Ausführungen Kants die Beobachtung machen, dass zwischen Einbildungskraft und Phantasie nur ein gradueller Unterschied besteht. Die Grenze, welche letztere überschreitet, wird von der Vernunft gezogen, der sich erstere bereitwillig zu unterwerfen scheint. Damit stimmt überein, dass angeblich auch der Phantasie, obgleich „sie die Herrschaft unserer Willkür verachtet“, ihre eigene Disziplinierung eingeschrieben sein soll, folglich beide schon im Vorhinein, mehr oder weniger und zwar intrinsisch vernünftig strukturierbar scheinen. Doch nimmt man die Rede von der Phantasie resp. der Einbildungskraft als einer weiteren Art von Sinn ernst, wäre eher zu fragen, ob die vernünftige Bescheidung dieser Kraft, an anderer Stelle ist gar von einem

„Trieb“ (AA XV, 131) die Rede, nicht vielmehr eine externe und damit eine im doppelten Sinne willkürliche ist. Scheint es nicht angemessener, anstatt die Phantasie von der Einbildungskraft her, die Einbildungskraft von der Phantasie her zu denken, wo sie sich „in Freyheit setzt“, um genauer verstehen zu können, was die Einbildungskraft als solche vermag?

Betrachtet man aus dieser Perspektive wiederum die imaginative Kraft der bis zur Phantasie ausgewachsenen Einbildung, die fiktiv sowohl noch über den eigenen Tod hinausreicht, als auch unsere „entzückendesten Freuden, imgleichen Leiden“, gar die Liebe selbst in Szene setzt, stellt sie eine andauernde Gefahr nicht nur für den Verstandesbegriffe der Religion und aller anderen, sondern gleichermaßen für die Herrschaft der Vernunft überhaupt dar. Sie steht damit für eine Bedrohung der Intellektualität durch die Sinnlichkeit. Und so artikuliert sich an dieser Stelle ein Spannungsverhältnis, das für den Menschen nicht nur dieser *Reflexionen zur Anthropologie* konstitutiv ist. Anstelle einer gewissermaßen „prästabilierten Harmonie“ von Sinnlichkeit und Intellektualität ertönt zunehmend hörbarer eine Dissonanz, wird *peu à peu* eine Dissoziation des Menschen in zwei Naturen konstatierbar. Nicht dass diese philosophische Problematik hier erstmals zum Vorschein käme, sie entstammt vielmehr der platonischen Tradition. Doch die Art und Weise, wie mit ihr hier umgegangen, wie sie formuliert, entwickelt, artikuliert wird, weist einen neuen Weg auf, der geradehin in eine Spaltung führt, als deren Medium *und* Remedium die kantische Philosophie gleichermaßen verantwortbar ist.

Die Phantasie als „unser guter *genius* oder *daemon*“ gebärdet sich unvernünftig und rennt „mit dem Menschen davon.“ Die Zweideutigkeit der Formulierung ist sprechend: Wird der Mensch von der Phantasie, dem guten Genius oder Dämon, entführt oder schließt er sich ihr an? Klar scheint nur, dass die Phantasie als eine Art verlorener Sohn wieder in die Arme seines Vaters, der Vernunft, zurückkehren, sich seiner Willkür unterwerfen soll. – Doch ist es nicht vielleicht bloß die Vernunft, die hier zu scharf trennt und dadurch erst die ganze Malaise in Gang bringt? Bevor eine Antwort auf diese Frage versucht werden kann, braucht es jedoch zunächst noch eine Auseinandersetzung mit der imaginär-transformatorischen und imaginär-kompensatorischen Kraft des Bildungsvermögens.

Wie bereits erwähnt, soll es der Einbildungskraft nicht möglich sein, den Mangel eines Sinns vollständig zu ersetzen. Dies schließt aber nicht aus, dass das Bildungsvermögen eine mangelhafte Vorstellung, die uns durch die Sinne gegeben ist, vervollständigen kann. Für diesen kompensatorischen Akt hält der vorkritische Kant die Bezeichnung *Ausbildung* parat. Wo die

wahrgenommenen Gegenstände „mangelhaft zu seyn scheinen“, werden sie unter der „Idee eines Ganzen“ (AA XXVIII, 237) imaginär ergänzt: „Wir haben nicht allein ein Vermögen, sondern auch einen Trieb, alles auszubilden und zu vollenden. [...] [S]o sind wir unablässig bemüht, es zum Ende zu bringen; man ärgert sich, daß die Sache nicht ganz ist.“ (Ebd.) – Stellt sich ein Gegenstand in der Wahrnehmung nur defizitär dar, besteht die Neigung, ihn imaginär zu perfektionieren. Was gibt aber die „Idee eines Ganzen“ vor, an der die Ausbildung Maß nimmt?

An einer anderen Stelle führt Kant eine weitere Funktion des Bildungsvermögens ein. Es handelt sich um die *Urbildung*. „Wir ziehen aus allen Gegenständen von einerley Art endlich ein Urbild.“ (AA XV, 127) – Insbesondere das Genie, das Kant ein „urbildendes Talent“ nennt, sei ein „Talent für die Bildung von Urbildern.“ (AA XV, 232) – Urbildung scheint als eine Art Wesensschau verstanden zu werden, die es gestattet, sich buchstäblich ein Bild zu machen und zwar ein Urbild, das den Wesenskern einer Sache herauschält. Man ist versucht, dahinter so etwas wie eine intellektuelle Anschauung zu vermuten.¹³³ Wäre dem aber so und der Verstand in der Lage, sich ohne Umwege (über die Sinnlichkeit) ‚ein Bild zu machen‘, d.h. die nötige Vorstellung selbst hervorzubringen, müsste die Rolle des Bildungsvermögens nochmals überdacht werden.

Entweder würde letzteres für die Funktion der Urbildung obsolet, da sich schon der Verstand allein gewissermaßen ‚etwas einbilden‘ könnte; oder umgekehrt, wäre das Bildungsvermögen ebenso ein Vermögen der Sinnlichkeit wie eines des Verstandes; wobei wiederum der Begriff der intellektuellen Anschauung entweder umgedacht oder fallengelassen werden müsste, da die *intellektuelle Anschauung* nicht mehr rein intellektuell gefasst werden könnte. Wenn es sich hier aber nicht um einen Begriff für einen rein-übersinnlichen Gegenstand handeln soll, der lediglich für den Intellekt ein Gegenstand wäre, sondern vielmehr ein *Urbild* gemeint ist, das aus den Gegenständen der Erfahrung gezogen wird (und dafür spricht, dass das Genie laut Kant gar ein Talent zur *Bildung* solcher Urbilder sein soll), dann scheint hier das Bildungsvermögen auch als ein Vermögen der Sinnlichkeit gedacht.

Soll also verständlich werden, auf welche Weise die Ausbildung zu der Idee des Ganzen kommt, liegt die Antwort näher als erwartet: Das Bildungsvermögen, speziell die Ausbildung, bringt sie zum Teil selbst hervor: „Die Idee ist das principium der Regeln. Urbild. Idee ist ein Geschöpf des Verstandes und nicht eine abstraction desselben von den Materialien der Einbildungskraft.“ (AA XV, 423) – Der Verstand ist also imstande, die Idee bzw. das Urbild hervor-

¹³³ So Makkreel: *Einbildungskraft und Interpretation*, a.a.O., S. 28.

zubringen, ohne sie „von den Materialien der Einbildungskraft“ zu abstrahieren. Jedoch haben wir soeben erfahren, dass das Urbild dem Gegenstand nicht einfach äußerlich beigelegt, sondern aus ihm gezogen werden soll. Widersprechen sich diese beiden Aussagen nicht? – Nur auf den ersten Blick. Bei genauerer Betrachtung lässt sich dieser Widerspruch auflösen. Sofern die Ideen in eins *Urbilder* sind, müssen sie zumindest teilweise auch zum Bildungsvermögen als einem Vermögen der Sinnlichkeit zählen. Nun soll speziell der Einbildungskraft sowohl die Fähigkeit zu fingieren als auch zu abstrahieren eigen sein, allerdings nur in Abwesenheit des Gegenstandes, d.h. nicht als unmittelbare Auffassung, was stattdessen nur der Bildungskraft (Abbildung, Vorbildung, Nachbildung) vorbehalten ist. Wenn Kant also behauptet, es handele sich nicht um eine „abstraction desselben von den Materialien der Einbildungskraft“, schließt er damit zwar implizit aus, dass das Urbild *fiktiv*, jedoch nicht, dass es *imaginär* ist. Bedenkt man zudem, dass der Verstand das Urbild nicht einfach intellektuell anschauen kann, was bedeutete, es ohne Umweg über die Wahrnehmung des Gegenstandes sich selbst unmittelbar zu geben, lässt sich das Schöpferische („Geschöpf“) des Verstandes durch eine hinzukommende Tätigkeit des Bildungsvermögens begreifen. Das Urbild gibt gewissermaßen einen *imaginären*, wenngleich nicht fiktiven *Begriff* der Gegenstände „einerley Art“, der sich in ihrer Auffassung durch das Bildungsvermögen buchstäblich ‚ergibt‘. Weil dieser imaginäre Begriff sich aber *in actu* ergibt, wird er nicht vom Gegenstand abgezogen, *abstrahiert*, sondern aus dem Gegenstand gezogen, *extrahiert*. Diesen *Vorgang der Extraktion* könnte man seinerseits eine *intellektuelle Imagination* nennen.

Das Bildungsvermögen und der Verstand zusammen sind urbildend, intellektuell imaginierend. Indem das Bildungsvermögen die Gegenstände vorstellt, stellt es sich zugleich auf sie ein und wie es sich auf sie einstellt, so stellt es sie vor. Wenn aber das Urbild als Idee des Ganzen ein imaginärer Begriff ist, wird auch die Vorstellung des Gegenstandes nach diesem Maß *ausgebildet*. „Die Idee ist das principium der Regeln“, das Maß selbst also intellektuell-imaginär und die Ausbildung als Teil des Bildungsvermögens dementsprechend *selbstregulierend* in Bezug auf die Vorstellung des Gegenstandes.

Vergegenwärtigt man sich an dieser Stelle die für die Verstandesbegriffe bedrohlichen Anmaßungen der Phantasie, lässt sich nun erkennen, inwiefern es die maßregelnde Vernunft selbst ist, die über die Strenge schlägt. Das Bildungsvermögen im Verbund mit dem Verstand reguliert sich selbst, indem die Idee als „principium der Regeln“ aus beiden gemeinsam hervorgeht. Drängt die Phantasie darauf, mit dem Verstand (bzw. der Vernunft) nicht übereinzustimmen und „die Stelle seiner Begriffe“ einzunehmen, ist dieses vermeintlich regellose Gebaren

weniger die „Größte Krankheit der Phantasie“ als vielmehr Ausdruck seiner Natur, die gerade darauf ausgeht, die Begriffsbildung selbst zu erweitern. Es liegt auf der Linie eines urbildenden Bildungsvermögens. Denn, wie im Folgenden deutlich wird, ist das Bildungsvermögen nicht nur im Hinblick auf Ideen bzw. Urbilder produktiv.

Als einer weiteren Funktion des Bildungsvermögens spricht Kant von einem „Symbolum“ oder auch *Gegenbild*: „Das Vermögen der Gegenbildung ist das Vermögen der Charakteristik. Die Charakteristik ist das Gegenbild des anderen. Gegenbild ist ein Mittel, das Bild des anderen Dinges hervorzubringen. [...] Weil es also Bilder vorstellt, so gehört es zur Sinnlichkeit, obgleich die Bilder nicht durch den Einfluß der Gegenstände, sondern aus uns selbst kommen [...].“ (AA XXVIII, 237) – Das „Vermögen der Charakteristik“ wurde bereits bei der Einbildungskraft angerissen.¹³⁴ Nun wird deutlich, dass damit die Gegenbildung gemeint war. Demnach ist die Gegenbildung speziell ein Vermögen der Einbildungskraft und da diese ein Bild produziert, ohne einen Gegenstand davon in der Anschauung gegeben haben zu müssen, kann somit auch verständlich werden, warum das Gegenbild ein „Mittel, das Bild des anderen Dinges hervorzubringen“, sein soll. Das „andere Ding“ scheint kein Gegenstand im normalen Sinne zu sein. Während das Urbild (bzw. die Idee) aus gegebenen Gegenständen gezogen wird, veranschaulicht das Gegenbild (bzw. das Symbol) einen Gegenstand, der der Anschauung gar nicht gegeben ist. So stellt sich die Frage, wie dieses Gegenbild des „anderen Dinges“ überhaupt zustande kommt. Angeblich soll die Einbildungskraft das Gegenbild mit dem Begriff des „anderen Dinges“ „verknüpfen“. An einer späteren Stelle führt Kant dies genauer aus:

Die mehrsten symbolischen Vorstellungen kommen bei der Erkenntniß von Gott vor. Diese sind insgesamt per analogiam, d.i. durch eine Uebereinstimmung des Verhältnisses; z. E. die Sonne war bei den alten Völkern ein Symbolum, eine Vorstellung der göttlichen Vollkommenheit [...]. Eine Erkenntniß des Verstandes, welche indirecte intellectual ist und durch den Verstand erkannt wird, aber durch ein Analogon hervorgebracht wird, ist eine symbolische Erkenntniß, die der logischen Erkenntniß, so wie die intuitive der discursiven entgegengesetzt wird. [...] Das Symbolische ist nur ein Mittel die Intellection zu befördern; es dient nur der unmittelbaren Verstandeserkenntniß; mit der Zeit muß es aber wegfallen. Die Erkenntnisse aller orientalischen Nationen sind symbolisch. Wo uns also die Anschauung nicht unmittelbar erlaubt ist; da müssen wir uns per analogiam mit der symbolischen Erkenntniß behelfen. Wir können auch sagen: Die Erkenntniß ist symbolisch, wo der Gegenstand im Zeichen erkannt wird; aber bei der discursiven Erkenntniß sind die Zeichen nicht symbola, indem ich in dem Zeichen nicht den Gegenstand, sondern das Zeichen

¹³⁴ Siehe S. 98 dieser Arbeit: „Die Einbildungskraft verknüpft entweder die Vorstellungen als Anschauungen mit einander oder diese mit Begriffen (*facultas Characteristica*).“ (AA XV, 135)

mir nur die Vorstellung von dem Gegenstande hervorbringt. Z.E. das Wort Tisch ist kein Symbol, sondern nur ein Mittel, die Vorstellung des Verstandes durch Association hervorzubringen. (AA XXVIII, 294)

Anders als bei Gegenständen, die uns in der Anschauung unmittelbar gegeben sind und in der Folge durch den Verstand mithilfe der Schemata der Einbildungskraft begriffen werden können, handelt es sich bei Gegenbildern gewissermaßen um analog-gebildete, imaginäre Substitute von nichtanschaulichen Gegenständen, die eine „indirekt-intellektuelle“ Erkenntnis des Verstandes mittels einer direkt-symbolischen Intuition, ergo eine „symbolische Erkenntnis“ ermöglichen. An die Stelle eines Gegenstandes tritt somit ein Bild (hier: das der Sonne), das der Einbildungskraft entsteigt. Anders gewendet: Die Einbildungskraft ist imstande Bilder *als* Gegenstände *für* Verstandesbegriffe hervorzubringen, sofern dem Begriff auf andere Weise keine Anschauung des Gegenstandes gegeben werden kann. Was unterscheidet dann aber noch ein Gegenbild von einem Phantasma?

Wie es scheint, ist es die *analoge Verfassung* des Gegenbildes, während das Phantasma schier ungebunden, regellos irgendetwas einbildet. Wem ist das Gegenbild aber analog: dem Gegenstand oder dem Begriff? „Wo uns also die Anschauung nicht unmittelbar erlaubt ist; da müssen wir uns per analogiam mit der symbolischen Erkenntnis behelfen. Wir können auch sagen: Die Erkenntnis ist symbolisch, wo der Gegenstand im Zeichen erkannt wird.“ – Wie wird aber der Gegenstand im symbolischen Zeichen erkannt? Ein Zeichen ist dann ein Symbol, wenn es, statt auf einen Gegenstand möglicher Anschauung, auf sich selbst als das anschauliche Substitut eines nichtanschaulichen Gegenstandes verweist, mithin selbst als Gegenbild zum Gegenstand wird. Darum ist das Wort „Tisch“, *sofern* es nur als Zeichen für einen Tisch dient, nur ein Zeichen. Das Wort „Sonne“ jedoch als ein Zeichen für Gott ist ein Symbol, gerade weil Gott kein Gegenstand der Anschauung sein soll. Das Wort als Gegenbild, das Symbol „Sonne“, macht aus Gott allererst einen Gegenstand und zwar in Analogie zum Gegenbild. Hat die Analogie des Gegenbildes ihren Ansatzpunkt also stattdessen im Begriff des Gegenstandes?

An einer früheren Stelle heißt es: „So sind Worte Gegenbilder der Sachen, um die Vorstellungen der Sache sich zu concipiren.“ (AA XXVIII, 237) – Wohl gemerkt nicht umgekehrt: um den Begriff der Sache sich vorzustellen. Das Gegenbild oder Symbol bringt die Vorstellung nicht *unter*, sondern *auf* einen Begriff. Der Begriff Gottes wird vielmehr selbst allererst nach dem Gegenbild als der Vorstellung der Sache „concipirt“, d.h. als Begriff gebildet. „Eine Erkenntnis des Verstandes, welche indirecte intellectual ist und durch den Verstand erkannt

wird, aber durch ein Analogon hervorgebracht wird, ist eine symbolische Erkenntniß, die der logischen Erkenntniß, so wie die intuitive der discursiven entgegengesetzt wird.“ – In der „symbolischen Erkenntniß“ gibt das Gegenbild selbst (und damit die Einbildungskraft) das „Analogon“ zur „Erkenntniß des Verstandes“. Obgleich eine „indirecte intellectuale“, ist diese „Erkenntniß des Verstandes“ eine „intuitive“. Das kann aber nur heißen, dass sie im Unterschied zur „discursiven“ Erkenntnis keine des Begreifens durch normale Begriffe ist, die schon gegeben wären, sondern eine, der ihre Begriffe des Begreifens in Analogie zum Gegenbild erst gegeben werden. Kurzum: Gegenstand *und* Begriff der „symbolischen Erkenntniß“ werden in Analogie zum Symbol bestimmt und nicht umgekehrt.

Für die gegenbildende Einbildungskraft aber heißt das, dass sie den Ansatzpunkt zur Analogie selbst bildet, eben indem sie symbolisiert. Folglich ist die Einbildungskraft gerade im Fall der Gegenbildung eine selbstregulierende. Im Gegensatz zum imaginären Begriff, dem Urbild, handelt es sich beim Gegenbild um eine den Begriff und den Gegenstand des Verstandes allererst ermöglichende Einbildung. Insofern also die Einbildungskraft dem Verstand die Vorlage gibt, sich vom Gegenstand, der nicht selbst angeschaut, sondern bloß gegengebildet wird, „per analogiam“ einen Begriff zu machen, kann man von einer *imaginären Anschauung* sprechen. Die Gegenbildung unterscheidet sich darum auch nicht wesentlich, sondern nur graduell vom Phantasma; beide entstammen der Einbildungskraft. Während die Phantasie noch frei umher-schweift, gewissermaßen proteisch von einem Moment auf den anderen ihr Äußeres verwandelt, ohne überhaupt ein festes Inneres zu kennen, hat sich die Gegenbildung bereits zu einem stehenden Bild verdichtet, dessen Symbolik dazu auffordert, „per analogiam“ auf den Begriff gebracht zu werden.

Wenn daher Kant die Vorstellung des göttlichen Regimes als die einer absolutistischen Hofhaltung kritisiert, indem er sie ein „untrügliches Bild der phantasie“ nennt und daneben das Bild des Sonnengottes als eine symbolische Erkenntnis heraushebt, die aber ebenso „mit der Zeit wegfallen“ soll, so fällt Kant letztlich Urteile, die von (bloß) historischer Relevanz sind und denen er selber dort noch unterliegt, wo er sich anstelle eines Bildes nur noch einen Begriff Gottes machen will. Denn die Phantasie der Gegenbildungen oder die Gegenbildungen der Phantasie, weit davon entfernt nur ein „Mittel“ zu sein, die „Intellection zu befördern“ sind vielmehr der Grund und Boden, dem die verschiedenen Begriffe der Geschichte für „das andere Ding“ allererst entwachsen. So befreit sich Kant nicht wirklich von den „untrüglichen Bildern der phantasie“, indem er sich lediglich an den reinen Begriff hält, sondern verschleppt und immunisiert das phantastische Bild gleichsam, das seinem Begriff zugrunde liegt.

Mag eine Anwendung dieser vorkritischen Erwägungen Kants auf die spätere Entwicklung seines Denkens auch nicht ohne Probleme sein (nicht zuletzt dadurch, dass ihre Interpretation selbst schon aufgrund der zur Verfügung stehenden Textbasis vor erhebliche Schwierigkeiten gestellt ist, was die Systematik anbelangt), so wird hier doch bereits ersichtlich, dass das Bildungsvermögen nicht lediglich als eine Hilfsfunktion des Verstandes zu deuten ist. Stattdessen reicht der Einfluss des Bildungsvermögens bis in die *Begriffsbildung* des Verstandes hinein; mehr noch: *Was* Kant nach der kritischen Wende als Vernunftbegriffe oder Ideen der Vernunft ansetzt, die von ästhetischen Ideen indirekt dargestellt, nämlich symbolisiert werden können, *das* lässt sich im Rückgriff auf den vorkritischen Kant als eine Form ‚höherer‘ Einbildung verstehen, die ihrerseits aus einem Spiegelspiel zwischen Urbildung und Gegenbildung, imaginärem Begriff und imaginärer Anschauung, hervorgeht.¹³⁵

So zeigt sich auch schon beim vorkritischen Kant die Einbildungskraft unter dem Namen des Bildungsvermögens als ein Vermögen, das nicht nur als Quelle von Fiktionen und Phantasien fungiert, sondern bereits in solch einem Maße bei der Konstitution der Erkenntnisgegenstände zum Tragen kommt, dass von einem eindeutigen Subordinationsverhältnis der Einbildungskraft unter den Verstand bzw. die Vernunft nicht die Rede sein kann. Wohl eher könnte man von einem Koordinationsverhältnis sprechen. Dies bedeutet aber, dass die Vernunft selbst es ist, die ihre Herrschaft dadurch, dass sie sie überhaupt errichtet, zugleich schon gefährdet, indem sie der Phantasie Grenzen setzt, die wohl ihre eigenen, jedoch nicht notwendigerweise auch die der Phantasie sein müssen. Nur weil durch die Anmaßung der Vernunft die Balance bereits im Vorfeld gekippt wurde, kann es den Anschein haben, als ob die Phantasie sich anmaßen würde, sie allererst zu kippen. Auch hier stoßen wir also auf eine vermeintlich asymmetrische Disjunktion, deren Problem weniger in den Disjuncta als in der Asymmetrie liegt.

Der Gegenstand der Wahrnehmung wird also durch das Bildungsvermögen sowohl in zeitlicher Vermittlung ab- vor- und nachgebildet, als auch ur- und ausgebildet wie beizeiten allererst gegengebildet, sodass weder der Gegenstand selbst seine eigene Zeit gewissermaßen mitbringt, noch der Verstand die Bilder bzw. Vorstellungen des Gegenstandes bloß unter Begriffe subsumiert. Kant hingegen zeichnet ein Bild, in dem das allgemeine Bildungsvermögen, die spätere Einbildungskraft, zwischen einer passiven Sinnlichkeit und einem aktiven Intellekt, wie zwischen zwei Stühlen sitzt. Doch dieses Bild hat gewisse Kompositionsfehler, wie aus dieser Perspektive bereits ersichtlich.

¹³⁵ Auf die genauen Unterschiede, die die kritische Wende bei all dem mit sich bringt, wird bei Gelegenheit noch eingegangen.

Geht man noch einmal auf das allgemeine Bildungsvermögen zur Erzeugung von Bildern zurück, wie es sich mittlerweile darstellt, sticht ins Auge, dass allenthalben von Bildungen und Bildern die Rede ist. Obgleich verschiedener Art, stimmen sie doch darin überein, dass sie Resultate eines Bildungsvermögens sind. Nimmt man dieses Vermögen beim Wort, d.h. versteht man die ‚Ein-Bildungs-Kraft‘ einmal gewissermaßen selbst als Gegenbild der Gegenbildung, bestätigt sich, dass es dem Mensch eigen ist, durch Bilder nicht nur Gegenstände zu bilden. Der Vorgang, wodurch der Mensch mithilfe seiner Urbilder und Gegenbilder, seiner imaginären Begriffe und intellektuellen Imaginationen, sich selbst ins Bild setzt, ist auch Kant nicht entgangen, wenn er an einer Stelle fragt: „Das Spiel der Bilder in uns; ob wir mit ihnen oder sie mit uns spielen?“ (AA XV, 122)

Damit ist auch für Kant die Frage nach der Bildung des Menschen als die Frage nach dem Menschenbild gestellt, wie sie bereits bei Platon virulent und bei Meister Eckhart in der Mimesis göttlicher Einbildungskraft vorgezeichnet war. Aus den Resultaten des Bildungsvermögens resultiert das Bild des Menschen als eines Bildners. Wie Sokrates sich als ein Bildhauer vorstellt, der sich vornehmlich des Menschen bedient und zwar nicht nur als eines Vorbilds, sondern gleichfalls als eines Materials, so scheint auch mittels des Bildungsvermögens (mindestens indirekt) der Mensch zum Bildner an sich selbst zu werden, wo er sich in und anhand von Bildern „verewigt“. Vollends sichtbar geworden an der in Stein gemeißelten Devise über dem Eingang zu Delphi ist dieser Bildungsdrang in ein Selbsterkenntnis. Mithilfe der Bilder, die er um sich erzeugt, orientiert sich der Mensch nicht nur, sondern erzeugt sich zugleich auch selbst; auf Deutsch: er bildet sich – indem er sich (sich selbst und der Welt) einbildet.

Bildung aus dieser Perspektive betrachtet, d.h. ausgehend von einem grundlegenden und allgemeinem Bildungsvermögen, bedeutet also nicht nur das manifeste Resultat, das Zuwegbringen irgendeines Bildes, sondern in eins die Kraft wie die Not, sich zu bilden. Dass die Bildungsaufgabe des Menschen jedoch nur desto notwendiger scheint, je möglicher sie zugleich wird, zeigt sich am deutlichsten in der und als die „kritischen Wende“ der Vernunft. Diese ist als Selbstzuwendung der Vernunft zugleich eine Selbstabwendung von traditionellen Fremdzwängen – jedoch nicht ohne einen gewissen Selbstzwang. So wird sich – nicht zuletzt im Politischen – ein autoregulatives Bildungsvermögen gleichsam ausbilden zu der autoimmunen Krisis einer selbstkritischen Vernunft.

III

Synthetisieren – Die transzendente Apperzeption der Einbildungskraft

Mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* von 1781 setzt buchstäblich eine neue Zeit ein. Nicht nur wurde Kant mit diesem Werk ungewollt zum Vater des Deutschen Idealismus, sondern gleichermaßen auch mehr oder weniger zu einem Vaternörder an seinen unmittelbaren Vorgängern, sei es der rationalistisch-kontinentalen Linie Descartes-Leibniz-Wolff, sei es der empiristisch-insularen Linie Hobbes-Locke-Hume. Mag man die Strategie der Kritik als eine Art Synthese beider Theorieansätze verstehen, gewissermaßen als die Vermittlung und Aufhebung beider, wie es manche philosophische Einführung pädagogisch-wohlmeinend formuliert, oder auch als eine skeptische Infiltration der Metaphysik, letztlich hat Kants vielzitierte ‚Kopernikanische Wende‘ nicht nur die Aufklärung der Vernunft auf die Spitze der transzendentalen Kritik getrieben, sondern ebenfalls eine Verfinsterung der Sinnlichkeit hervorgebracht, wie sie Goya mit seiner berühmten Radierung: *El sueño de la razón produce monstruos* 1799 exemplarisch ins Bild setzte.¹³⁶

Einmal davon abgesehen, dass an diesem Werk die Greultaten der Französischen Revolution und ihrer imperialen Expansion in einem Denkbild ablesbar werden, verdient vor allem eine Ungereimtheit der gängigen deutschen Übersetzung dieses Caprichos: „Der Schlaf der Vernunft gebiert Ungeheuer“ Aufmerksamkeit. Das spanische *sueño* wäre treffender mit „Traum“ übersetzt worden, um sichtbar zu machen, dass die heraufziehenden Schrecken der Vernunft eigens zugehören: Nicht nur ihre Absenz, sondern eben auch ihre kühnsten Träume treiben Monstren hervor. Allein, was diese ‚Dialektik der Aufklärung‘, den Umschlag totaler Vernunft in Barbarei, wie Adorno und Horkheimer (mit Schiller) einwandten, – was diese Grenzüberschreitung vonseiten der Vernunft allererst möglich machte, hat mit einer scharfen Grenzziehung zu tun, die ihrerseits auf Kant zurückgeht. Die Chimären einer entfesselten Sinnlichkeit sind Zucht einer Züchtigung durch die Vernunft, die umso düstere Schatten wirft, desto mehr sie ins Licht ihrer Herrlichkeit tritt, sodass in diesen Schatten, gleichsam im Rücken der Vernunft, gedeihen konnte, was zum Alptraum der Vernunft selbst wurde. Kants ‚Kopernikanische Wende‘, nicht die Erkenntnis nach den Gegenständen, sondern die

¹³⁶ Neben Helmut C. Jacobs: *Der Schlaf der Vernunft. Goyas ‚Capricho 43‘ in Bildkunst, Literatur und Musik*, Basel 2006, war es Reinhard Loock, der vor allem dessen philosophische Bedeutung im Hinblick auf das Spannungsverhältnis von Vernunft und Einbildungskraft bereits ausführlich gewürdigt hat, vgl. ders.: *Schwebende Einbildungskraft. Konzeptionen theoretischer Freiheit in der Philosophie Kants, Fichtes und Schellings*, Würzburg 2007, S. 13 ff.

Gegenstände nach unserer Erkenntnis sich richten zu lassen (vgl. KdrV B XVI)¹³⁷, gründet in der ‚tiefgreifenden‘ Entscheidung, die von seinen Vorgängern angenommene Kontinuität von Sinnlichkeit und Intellektualität aufzukündigen und stattdessen zwei „Grundquellen des Gemüts“ (KdrV A 50, B 74) anzunehmen und zu bestimmen.

Was Kant an seinen Vorgängern kritisiert, wird in den Erörterungen: *Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe* am Ende der *Transzendentalen Logik* deutlich, wo er Leibniz vorhält, dieser habe den transzendentalen Verstandesgebrauch, den reinen Begriff einer Erscheinung, mit dem empirischen Verstandesgebrauch, mit dem sinnlichen Gegenstand der Erscheinung, verwechselt:

Er verglich alle Dinge bloß durch Begriffe mit einander, und fand, wie natürlich, keine andere Verschiedenheiten, als die, durch welche der reine Verstand seine Begriffe von einander unterscheidet. Die Bedingungen der sinnlichen Anschauung, die ihre eigene Unterschiede bei sich führen, sahe er nicht für ursprünglich an; denn die Sinnlichkeit war ihm nur eine verworrene Vorstellungsart, und kein besonderer Quell der Vorstellungen. (KdrV A 270, B 326)

In Erweiterung der Kritik auf Locke heißt es dann zusammenfassend:

Leibniz *intellektuierte* die Erscheinungen, so wie Locke die Verstandesbegriffe [...] insgesamt *sensifizierte*, d.i. für nichts, als empirische, oder abgesonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte. Anstatt im Verstande und der Sinnlichkeit zwei ganz verschiedene Quellen der Vorstellungen zu suchen, die aber nur *in Verknüpfung* objektivgültig von Dingen urteilen könnten, hielt sich ein jeder dieser großen Männer nur an eine von beiden, die sich ihrer Meinung nach unmittelbar auf Dinge an sich selbst bezögen, indessen daß die andere nichts tat, als die Vorstellungen der ersteren zu verwirren oder zu ordnen. (KdrV A 271, B 327)

Beiden entgegengesetzten Ansätzen wird gleichermaßen zur Last gelegt, dass sie Sinnlichkeit und Verstand, Anschauung und Begriff nur als *graduell*, statt als *wesentlich* unterschieden denken, wohingegen Kant nunmehr zwei „ganz verschiedene Quellen der Vorstellungen“ gefunden zu haben meint. Nun verwundert es kaum, dass weder Leibniz noch Locke auf diesen Unterschied aufmerksam geworden sind: Sie erwarteten in dieser Richtung keine Lösung der Probleme, weil sie auf die cartesianische Unterscheidung in *res cogitans* und *res extensa* ja gerade versöhnend reagieren wollten. Gedenkt Kant sich in die Riege dieser

¹³⁷ Hier und im Folgenden wird – anstatt nach der Textbasis KWW – standardgemäß nach der Seitenziffer der ersten (A) und zweiten (B) Originalausgabe zitiert. Zudem wird in der Zitation für die Kennzeichnung des Werks die Sigle KdrV (= Kritik der reinen Vernunft) verwendet.

Männer einzureihen, muss er daher noch einen Schritt weiter gehen, als bloß den Dualismus von Intellekt und Sinnlichkeit zu erneuern.

Wie Dieter Henrich die vorkantische Debatte zu diesem Thema resümiert, gilt freilich, dass „eine Opposition gegen den Kräftemonismus noch keinen Gedankengang der Transzendentalphilosophie voraussetzt.“,¹³⁸ in Umkehrung gilt allerdings, dass der Gedankengang der Transzendentalphilosophie sehr wohl eine Opposition gegen den Kräftemonismus voraussetzt. Und der entscheidende Schritt nach vorn ist von Kant dort getan, wo der strikten Trennung der Vermögen auf der Subjektseite nunmehr auch eine Trennung in das An-sich und die Erscheinung des Gegenstandes auf der Objektseite korrespondiert; eine Trennung, die auf den ersten Blick allerdings eher nach der Schaffung eines Problems als nach einer Lösung aussieht. Kant hat mit diesem Ansatz der weiteren Entwicklung den Weg vorgegeben, sei es nun, dass seine Nachfolger diesen doppelten Zwiespalt zu überwinden suchten, wie es am prominentesten im Deutschen Idealismus Programm wurde, oder dass sie die kritische Linie hielten oder erneut aufgriffen (bspw. die sog. Marburger Schule). Auch wenn Kant zwar nicht der erste war, der diesen radikalen Unterschied ansetzte, so war er dessen ungeachtet doch der wirkungsmächtigste; nicht zuletzt dadurch, dass in dieser Unterscheidung das Fundament für ein Theoriegebäude *selbstkritischer* Vernunft gelegt wurde, der es nunmehr nicht nur möglich, sondern auch nötig geworden war, sich in ihren Belangen selbst zu regulieren, d.h. in ihren selbstgesteckten Grenzen gleichsam souverän zu verfahren, ohne dabei ‚externen‘ Mächten (wie bspw. Gott) weiterhin verpflichtet zu sein.

Allein, wenn diese strikte Trennung auf Subjekt- und Objektseite auch eine Kritik des transzendentalen Scheins möglich macht und so die Vernunft rein erhält, untergräbt sie zugleich die transzendente Architektur. Mit einem Mal tut sich unter der lichten Kathedrale der Vernunft eine düstere Krypta auf. Während in der *transzendentalen Dialektik* die Begriffe und Ideen auf ihren eigenen Ursprung in der reinen Vernunft transparent gemacht und beschränkt werden, mithin das Subjekt sich beim Beobachten zu beobachten lernt, bildet sich abseits dieser ineinander spielenden Reflexionen ein dunkler Kern der Leiblichkeit. Indem der

¹³⁸ Dieter Henrich: „Über die Einheit der Subjektivität“, erschienen in: *Philosophische Rundschau. Eine Vierteljahresschrift für philosophische Kritik*, hrsg. v. Hans-Georg Gadamer u. Helmut Kuhn, 3. Jahrgang, Tübingen, 1955, S. 30-69, hier S. 38 (im folgenden abgekürzt mit: *Einheit der Subjektivität*). In diesem Aufsatz, einer Rezension anlässlich der 2. Auflage von Martin Heideggers erstmals 1929 erschienen Buchs *Kant und das Problem der Metaphysik*, zieht Henrich die Linie der Vorstufen dieser Unterscheidung bei Kants Vorgängern (Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius, Tetens) nach (siehe S. 33-38). Eine Bemerkung Kants in der *Kritik der Urteilskraft* lässt erahnen, wie weit die Diskussion bereits gediehen war: „Allein es läßt sich sehr leicht dartun, und seit einiger Zeit hat man es auch schon eingesehen, daß dieser sonst in echtem philosophischen Geiste unternommene Versuch, Einheit in die Mannigfaltigkeit der Vermögen hineinzubringen, vergeblich sei.“ – Text wiedergegeben nach KWW X, aber hier und im Folgenden mit dem Kürzel KdU und standardgemäß nach der Paginierung der Erst- (A) und Zweitausgabe (B) zitiert.

kontinuierliche Übergang der beiden Anlagen im menschlichen Gemüt unterbrochen wird und zudem eine Einteilung des Dinges in sein An-sich und seine Erscheinung auch auf das Subjekt in Anwendung kommt, schließen sich beide Bereiche tendenziell gegeneinander ab. Auch das Subjekt hat von sich als *Ansich* keine Anschauung, sondern *erkennt* sich nur insoweit, wie es sich selbst vermittelt des inneren Sinns *erscheint*. Dass es sich hingegen seiner selbst auch bewusst, mithin Selbstbewusstsein ist, bedeutet noch keine Selbsterkenntnis, mithin weder wie es sich erscheint, noch wie es an sich ist, sondern nur *dass es ist*, eben weil alle für eine Erkenntnis notwendige Anschauung ihm nur durch den inneren Sinn gegeben wird (vgl. KdrV B 157). Auf der einen Seite steht ein Selbstbewusstsein, das als Einheit der Apperzeption die Bedingung der Vorstellung überhaupt *qua* Vorstellung *für* ein Subjekt ist und auf der anderen Seite ist dieses selbstbewusste Subjekt für die Erkenntnis seiner selbst auf Anschauungen, Data des inneren Sinns angewiesen, deren Grund als solcher ihm unergründlich bleibt. Kurzum: Die strikte Trennung des Gemüts spaltet es zugleich in ein transzendentes Bewusstsein einerseits und in ein triebhaftes Unbewusstes andererseits.

Zugestanden, noch gut hundert Jahre müssen ins Land gehen, bis über Umwege (Schelling, Schopenhauer, Nietzsche) mit der freudianischen *Traumdeutung* einerseits die Psychoanalyse ihren Einstand feiert, indes Husserl andererseits den Ersten Band der *Logischen Untersuchungen* publiziert und die Phänomenologie als reine Transzendentalwissenschaft ins Leben ruft; und dennoch scheinen diese ‚Entdeckungen‘ kaum denkbar, ohne dass Kant mit seiner grundlegenden, doppelten Scheidung den weiteren Entwicklungen den nötigen Raum gegeben, ihnen gewissermaßen den je eigenen Horizont freigelegt hätte. Denn erst ab dem Moment, ab dem gilt, dass Begriffe leer und Anschauungen blind sein können (vgl. KdrV A 51, B 75), entsteht zugleich der kritische Verdacht, dass Gedanken ‚numinos‘ werden und Kräfte zu unkontrollierbaren Trieben ausarten könnten. Bereits für Goya war der (Alp-)Traum der Vernunft wahr geworden, doch es dauerte noch eine Weile, bis man ihn auch zu deuten verstand.¹³⁹ Wo also schon längst Wirklichkeit werden konnte, dass eine himmelstürmende Vernunft in den Abgrund der Sinnlichkeit stürzt, stellt sich von selbst die Frage nach der

¹³⁹ Von einer ‚wundersamen‘ Ironie ist dieses Verhältnis nicht zuletzt dadurch geprägt, dass Kant selbst aus Gründen einer frappierenden Nähe zwischen Metaphysik und Geisterglaube sich dazu genötigt sah, mit der vormaligen Metaphysik zu brechen und ein Kriterium, eben das der „zwei Stämme der Erkenntnis“, zu entwickeln, um die Philosophie von Geistergeschichten alla Swendenborg frei zu halten. Vgl. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, KWW II, 923-989. Dass sich die Verdrängung dieser Träume auf andere Weise heimzahlte, wer könnte es Kant vorrechnen? Hingegen könnte man durchaus behaupten, dass das Unbewusste letztlich nichts anderes als die Wiederkehr dieser Verdrängung darstellt, mithin dass die Psychoanalyse ihrerseits aus der Verdrängung der Metaphysik hervorgegangen ist. Vgl. Odo Marquards Habilitation: *Transzendentaler Idealismus, romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*, Köln 1987.

Möglichkeit dieses Umschlags.

Geht man der Sache auf den Grund, stößt man auf das kantische Konzept der Einbildungskraft. Denn in ihr scheinen beide Momente des Umschlags zugleich ihre Vereinigung zu haben: „Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind.“ (KdrV A 78, B 103) – Führt man sich eine Korrektur vor Augen, die Kant in sein Handexemplar der ersten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* eingetragen hat, jedoch nicht mit in die zweite Ausgabe übernahm, wird etwas deutlich. Das Wort „Seele“ ersetzt er dort durch „Verstand“. Anscheinend schwankte Kant bei der Einbildungskraft, was ihre Stellung im System der Erkenntnisvermögen betrifft. Auch eine komplette Umarbeitung des zweiten Abschnitts der *Deduktion der reinen Verstandesbegriffe* in der zweiten Auflage (die sog. B-Deduktion im Unterschied zur A-Deduktion) legt Zeugnis davon ab, dass die erstmals von Kant vorgelegte systematische Erschließung der Einbildungskraft auf brüchigem Boden geschah. Vor die Frage gestellt, wie Sinnlichkeit und Verstand zusammenwirken, um objektive Erkenntnisse zu ermöglichen, wird sich Kant letztlich dazu genötigt gesehen, die transzendentale Einbildungskraft als Mittlerin der beiden „Stämme der menschlichen Erkenntnis“ (KdrV A 15, B 30) anzusetzen. Ob sie zugleich auch die den beiden „gemeinsame, aber uns unbekannt Wurzel“ sein könnte, oder ob eine Wurzel überhaupt ausfindig gemacht werden kann, lässt Kant hingegen selbstsprechend offen.¹⁴⁰

Dass die Einbildungskraft jedoch als ein transzendentes Vermögen am Werk sein muss, ergibt sich schon aus dem Anspruch, eine Notwendigkeit der Erkenntnis zu erweisen. Würden Erfahrungen weder durch die reinen Anschauungsformen der Sinnlichkeit, noch durch die Kategorien, als reine Begriffe des Verstandes konstituiert, bliebe der Zusammenhang der Erscheinungen insofern beliebig, als alle Erkenntnis, die wir von Gegenständen hätten, nur auf induzierten und abstrahierten Regeln beruhten. Da die reinen Begriffe des Verstandes sich aufgrund der strikten Trennung der beiden Erkenntnisstämme jedoch nicht unmittelbar auf die Anschauung der Sinnlichkeit beziehen können, bedarf es der Vermittlung durch ein weiteres

¹⁴⁰ Vgl. auch Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (KWW X, 479): „Verstand und Sinnlichkeit verschwistern sich, bei ihrer Ungleichartigkeit, doch so von selbst zu Bewirkungen unserer Erkenntnis, als wenn eine von der anderen, oder beide von einem gemeinschaftlichen Stamme ihren Ursprung hätten; welches doch nicht sein kann, wenigstens für uns unbegreiflich ist, wie das Ungleichartige aus einer und derselben Wurzel entsprossen sein könne.“ – Hieraus hat Martin Heidegger in seinem Kantbuch die von Dieter Henrich (vgl. FN 140) gerügte Wurzelthese abgeleitet, wonach die Einbildungskraft die Wurzel der beiden Erkenntnisstämme des Menschen sei.

transzendentes Vermögen, bedarf es der Einbildungskraft. Mittlerin ist sie darum, weil sie die Funktion der Synthesis erfüllt, indem sie das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe des Verstandes bringt. Sofern sie sich auf die Mannigfaltigkeit der Anschauung bezieht, um sie zu synthetisieren, hat sie Teil an der Sinnlichkeit. Indem sie aber synthetisiert und zwar spontan (weil sich nach Kant die gegebene Mannigfaltigkeit der Anschauung nicht selbst synthetisieren kann), ist sie zugleich dem Verstand assoziiert.¹⁴¹

Wenn eine jede einzelne Vorstellung der anderen ganz fremd, gleichsam isoliert, und von dieser getrennt wäre, so würde niemals so etwas, als Erkenntnis ist, entspringen, welche ein Ganzes vergleichener und verknüpfter Vorstellungen ist. Wenn ich also dem Sinne deswegen, weil er in seiner Anschauung Mannigfaltigkeit enthält, eine Synopsis beilege, so korrespondiert dieser jederzeit eine Synthesis und die *Rezeptivität* kann nur mit *Spontanität* verbunden Erkenntnisse möglich machen. Diese ist nun der Grund einer dreifachen Synthesis, die notwendiger Weise in allem Erkenntnis vorkommt: nämlich der *Apprehension* der Vorstellungen, als Modifikationen des Gemüts in der Anschauung, der *Reproduktion* derselben in der Einbildung und ihrer *Rekognition* im Begriffe. Diese geben nun eine Leitung auf drei subjektive Erkenntnisquellen, welche selbst den Verstand und, durch diesen, alle Erfahrung, als ein empirisches Produkt des Verstandes möglich machen (KdrV A 97/98).

Bei der genauen Lektüre des letzten Satzes dieses Zitats gerät man ins Stocken. Nicht nur soll „alle Erfahrung, als ein empirisches Produkt des Verstandes“ durch die drei „subjektiven Erkenntnisquellen“ ermöglicht werden, sondern gleichermaßen auch der Verstand selbst. Wie ist das zu verstehen? Wenn Kant von Verstand spricht, ist weniger ein Reservoir von Begriffen gemeint, das sich diskret abgrenzt gegen das andere Reservoir von Anschauungen, die Sinnlichkeit; vielmehr scheint mit „Verstand“ der konkrete Vollzug des Verstehens, „Verstand“ im Sinne von ‚Verständnis‘, gemeint. Nun könnte man einwenden, dass dies nur eine Nuance

¹⁴¹ Ob die Einbildungskraft aber als Vermögen der Synthesis bloß eine Funktion des Verstandes ist, der durch sie auf die Sinnlichkeit wirkt, hängt mit davon ab, welche Fassung der Deduktion man zugrunde legt. Am Ende des ersten Abschnitts der Deduktion heißt es in der A-Fassung: „Es sind aber drei ursprüngliche Quellen, (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele) die die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrungen enthalten, und selbst aus keinem anderen Vermögen des Gemüts abgeleitet werden können, nämlich, *Sinn, Einbildungskraft* und *Apperzeption*.“ (KdrV A 94) – Hier ist zweifellos die Einbildungskraft als ein eigenständiges Vermögen charakterisiert. In der B-Fassung fällt dieser Passus jedoch weg und wird durch eine kurze Auseinandersetzung mit Locke und Hume ersetzt. Zudem macht Kant bereits zu Beginn des zweiten Abschnitts der B-Deduktion unmissverständlich deutlich, dass die Synthesis der Einbildungskraft nunmehr nur noch eine „Verstandeshandlung“ sein soll (KdrV B 130). Im Folgenden werden wir uns darum auf die A-Deduktion konzentrieren; auch weil in ihr der Erörterung der Einbildungskraft weit mehr Raum zukommt, als es in der B-Deduktion der Fall ist. Darüber hinaus spielt eine Rolle, dass dort mehr oder weniger feststeht, dass die Einbildungskraft letztlich nicht auf eine Verstandesfunktion reduzierbar ist; vor allem aber, dass die Verfassung des Verstandes, was sein Verhältnis zur Sinnlichkeit betrifft, von der Einbildungskraft her selbst noch in Frage steht.

des damaligen Sprachgebrauchs sei. Allein, dass Kant an dieser Stelle, im selben Satz „Verstand“ in dieser doppelten Bedeutung verwendet, lässt daran zweifeln, dass es sich nur um eine Doppeldeutigkeit handelt. Denn was ist der Verstand? – Ein Vermögen, eine Fähigkeit (vgl. KdrV A 94: „Fähigkeiten oder Vermögen der Seele“). Ein Vermögen vermag etwas, es versetzt in die Lage etwas zu tun, in diesem Fall: zu verstehen. Fasst man den Verstand also eher als eine Anlage, eine Fähigkeit zum Vollzug des Verstehens, lässt sich der problematische Satz folgendermaßen paraphrasieren: Die drei Arten der Synthesen weisen auf drei Vermögen oder „Quellen“: „*Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption*“ (KdrV A 94), die zusammen den Verstand als Vollzug des Verstehens ausmachen und damit zugleich Erfahrung, als ein empirisches Produkt oder Resultat dieses Verstehensvollzugs möglich machen. Kurzum: Anstatt eines Kategorienbehälters ist der Verstand eher eine Form von intentionalem Bewusstsein. Grund hiervon aber ist erneut der Zusammenhang der drei einzelnen Synthesen (der Apprehension, Reproduktion und Rekognition) als der drei Dimensionen der Zeit.¹⁴²

a) Apprehension – Da jede Vorstellung, wie auch immer sie bewirkt sein mag, letztlich nur die *Erscheinung* eines an sich unerkennbaren Gegenstandes darstellt, steht sie von vorne herein zumindest unter der *reinen Anschauungsform* der Zeit, wie Kant in der transzendenten Ästhetik ausführlich darlegt (vgl. KdrV A 30, B 46 ff.). Sie gehört als „Modifikation des Gemüts“ zum inneren Sinn und wird damit durch die Zeit „insgesamt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht“ (KdrV A 99). Nun stellt sich die Frage, wie die Zeit, die ja nur eine reine Anschauungsform ist, mithin der Sinnlichkeit als rezeptivem Vermögen angehört, die Vorstellungen selbst in Ordnung bringen können soll. Kant spricht von einer „Synopsis“ (KdrV A 97; siehe oben) des Sinns, wo dieser ein Mannigfaltiges in der Anschauung enthält; unterscheidet von ihr jedoch die spontane Synthesis. Bevor es also zu einer in der Zeit geordneten Vorstellung kommt, muss das Mannigfaltige zunächst noch synthetisiert werden. Das heißt: Der Vorgang der apprehendierenden Synthesis, indem er die synoptische Anschauung zu einer Vorstellung werden lässt, besorgt gewissermaßen die Verzeitlichung des Mannigfaltigen. Laut Kant geschieht dies erstens im „Durchlaufen der Mannigfaltigkeit“ und zweitens durch die „Zusammenehmung“ (KdrV A 99) des Mannigfaltigen. Was heißt das aber genau und welches Vermögen überhaupt synthetisiert, wenn der Sinn *per definitionem* bloß rezeptiv ist?

¹⁴² Nicht erst Martin Heidegger hat im Kantbuch (vor allem in den §§ 32 ff.) diesen Zusammenhang offengelegt, sondern neben dem vorkritischen Kant macht auch der späte Kant diesen Sachverhalt explizit, wenn er ihm in seiner bereits erwähnten *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* ein ganzes Kapitel (die §§ 31-36) mit dem Titel *Von dem Vermögen der Vergegenwärtigung des Vergangenen und Künftigen durch die Einbildungskraft* widmet; wengleich eine transzendente Analyse dort selbstsprechend ausbleibt.

Erst an späterer Stelle lüftet Kant das Geheimnis und bestätigt zugleich die Erwartung, dass es sich bei der Synthesis der Apprehension letztlich nur um ein Modus des allgemeinen Vermögens der Synthesis, eben um einen Modus der Einbildungskraft handeln kann: „Es ist also in uns ein tätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannigfaltigen, welches wir Einbildungskraft nennen, und deren unmittelbar an der Wahrnehmung ausgeübte Handlung ich Apprehension nenne“ (KdrV A 120). – Wenn zudem gelten soll, dass besagte Synthesis eine „reine“, mithin transzendente ist, weil nur so verständlich wird, wie wir die „Vorstellungen des Raumes und der Zeit a priori haben können“ (KdrV A 99), ist der Schluss unvermeidlich, dass die transzendente Einbildungskraft gewissermaßen die *Zeit zeitigt*, indem sie das Mannigfaltige der Anschauung durchlaufend und zusammennehmend allererst zu Vorstellungen synthetisiert.

Wie bei der Abbildung der Bildungskraft als Teil des allgemeinen Bildungsvermögens in den *Reflexionen zur Anthropologie*, so hat man es auch hier mit der Einbildungskraft als einem Vermögen zu tun, das den Gegenstand buchstäblich vergegenwärtigt; allerdings nicht den Gegenstand selbst, sondern seine Erscheinung. Diese Erscheinung aber wird vermittelt der transzendentalen Einbildungskraft zu einer Vorstellung. Die transzendente Einbildungskraft gibt dem Gegenstand Zeit und Möglichkeit, in Erscheinung zu treten und *sich vorzustellen*. Mag dies auch zunächst etwas befremdlich klingen, so entspricht es doch der kantischen Theorie der *Objekterkenntnis*, dass der Spontaneität des Verstandes die Rezeptivität der Sinnlichkeit noch vorausgeht. Demzufolge konstruiert die Einbildungskraft nicht die Erscheinung des Gegenstandes, sondern konstituiert sie bloß und zwar dergestalt, dass sie die in der Anschauung gegebene Mannigfaltigkeit, die synoptischen Data, die sie durchläuft und zusammennimmt, zeitigend ordnet, will sagen: sie in sich und mit anderen umwillen ihrer Vorstellung ‚zusammenstellt‘, synthetisiert. So eröffnet die transzendente Einbildungskraft gleichsam einen Zeitraum, wo jede Vorstellung ihren Platz hat. Aber Zeit bedeutet nicht nur Gegenwart.

b) Reproduktion – In einem nicht transzendentalen Sinne ist sie laut Kant die Fähigkeit, Vorstellungen, auch ohne die Gegenwart des Gegenstandes, einander zu assoziieren. Er nennt diesen Vorgang ein „empirisches Gesetz“ (KdrV A 100). Wenn man eine Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes des öfteren mit einer anderen Vorstellung in Zusammenhang bringt, sei es, dass sie aufeinander folgen oder dass die eine Vorstellung beständig an die andere zu erinnern scheint, so bildet sich eine Assoziationsbeziehung von gewisser Regelmäßigkeit aus, die von der Einbildungskraft besorgt wird. Diese verknüpft allererst die gegen-

wärtigen mit den vergangenen Vorstellungen zu einem kohärenten Vorstellungskomplex. Erst im Horizont der Einbildungen stellen sich die Dinge so dar, dass man sich ein Bild von ihnen machen kann. Wenn man aber nur auf diese Weise eine Vorstellung von den Geschehnissen um sich herum gewinnen kann, wirft Kant zurecht die Frage auf, wie sich die Reproduktion in der Einbildung denken lässt, ohne dass ihr zugleich ein transzendentes Vermögen zugrunde liegt. Denn scheinbar folgen Assoziationen gewissen Regeln, die erst ermöglichen, dass man nicht jederzeit beliebig jede Vorstellung mit jeder anderen verknüpft.¹⁴³ Soll man nicht im Chaos der Vorstellungen versinken, bedarf es einer transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft. Und denkbar wird diese transzendente Synthesis der Reproduktion, weil die Erscheinungen der Dinge als Vorstellungen letztlich zum inneren Sinn gehören, mithin nicht Dinge an sich vorstellen, d.h. Dinge jenseits der bzw. *ihrer* Vorstellung, sondern Dinge, die bereits im Zeitraum der Einbildungskraft erschienen und vorgestellt sind. Kant geht sogar soweit zu behaupten, dass

wenn wir nur dartun können, daß selbst unsere reinesten Anschauungen a priori keine Erkenntnis verschaffen, außer, so fern sie eine solche Verbindung des Mannigfaltigen enthalten, [...] so ist diese Synthesis der Einbildungskraft auch vor aller Erfahrung auf Prinzipien a priori gegründet, und man muß eine reine transzendente Synthesis derselben annehmen, die selbst der Möglichkeit aller Erfahrung, (als welche die Reproduzierbarkeit der Erscheinungen notwendig voraussetzt) zum Grunde liegt. (KdrV A 101)

Mit der „Reproduzierbarkeit der Erscheinungen“ im transzendentalen Verständnis ist nicht nur die Reproduktion von Gegenständen in der Erinnerung oder die schiere Einbildung in Assoziation mit Wahrnehmungen gemeint, sondern die Konstitution eines jeden einzelnen Gegenstandes in seiner Vorstellung.

Eines der Beispiele, anhand derer dieser Sachverhalt erörtert werden soll, hat Kant bereits an anderer Stelle traktiert. Es handelt sich um das Ziehen einer Linie. Kant scheint in der Darlegung der transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft auch die Bildung der Zeitdimensionen mit im Blick zu haben: Erneut trifft man auf die Bemühung Kant mithilfe dieses Beispiels die Sukzessivität der Zeit zu veranschaulichen (vgl. KdrV A 33, B 50). (Einmal davon abgese-

¹⁴³ Vgl. KdrV A 101: „Würde der Zinnober bald rot, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sein, (ein Mensch bald in diese, bald in jene tierische Gestalt verändert werden, am längsten Tag bald das Land mit Früchten, bald mit Eis und Schnee bedeckt sein,) so könnte meine empirische Einbildungskraft nicht einmal Gelegenheit bekommen, bei der roten Farbe den schweren Zinnober in die Gedanken zu bekommen, (oder würde ein gewisses Wort bald diesem, bald jenem Dinge beigelegt, oder auch dasselbe Ding bald so bald anders benannt,) ohne daß hierin eine gewisse Regel, der die Erscheinungen schon von selbst unterworfen sind, herrschete, so könnte keine empirische Synthesis der Reproduktion statt finden.“

hen, dass ein weiteres der drei Beispiele explizit vom Vergehen der Zeit handelt.) Das Problem ist nun folgendes: „Wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittag zum anderen denken, oder auch nur eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich erstlich notwendig eine dieser mannigfaltigen Vorstellungen nach der andern in Gedanken fassen müsste.“ (KdrV A 102) – Die Lösung wiederum ist bereits bekannt. Um die vorangegangenen Vorstellungen nicht aus den Gedanken zu verlieren, braucht es die transzendente Einbildungskraft, welche die Vorstellungen in Reihe hält, indem sie sie reproduzierend ‚präsent hält‘. Und Kant fügt hinzu, dass dies gleichermaßen für die „reinste und erste Grundvorstellungen von Raum und Zeit“ (KdrV A 102) gilt, sodass kein Zweifel besteht: Die transzendente Einbildungskraft synthetisiert, indem sie zeitigt.

Der Begriff der Nachbildung durch die Bildungskraft des Bildungsvermögens scheint hier wieder aufgegriffen und die Reproduktion in einer Art Vorgriff auf den Husserlschen Begriff der Retention erläutert. So bestätigt der daran anschließende Satz erneut, dass die transzendente Einbildungskraft auch schon für die Apprehension verantwortlich war: „Die Synthesis der Apprehension ist also mit der Synthesis der Reproduktion unzertrennlich verbunden.“ – Beide gehören zusammen, wobei die Synthesis der Reproduktion die Zeitdimension der Vergangenheit bildet. Allerdings ist es für die einheitliche Vorstellung eines Gegenstandes noch nicht hinreichend, dass seine vorangegangenen Vorstellungen als Momente des Ganzen nur in Reihe gehalten werden. Sie müssen zugleich zu einem Ganzen zusammengehalten werden.

c) Rekognition¹⁴⁴ – „Ohne Bewußtsein, daß das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduktion in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein. Denn es wäre eine neue Vorstellung im jetzigen Zustande, die zu dem Actus, wodurch sie nach und nach hat erzeugt werden sollen, gar nicht gehörte, und das Mannigfaltige derselben würde immer kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewußtsein verschaffen kann.“ (KdrV A 103) – Die Einheit, auf die jene Vorstellungen als Momente eines Ganzen orientiert sind, soll letztlich auf das Bewusstsein zurückgehen. Wie ist das zu verstehen? Im übernächsten Satz spricht es Kant deutlich aus:

¹⁴⁴ Es sei vorausgeschickt, dass an keiner Stelle dieses Kapitels, des dritten von insgesamt vier des zweiten Abschnitts der Deduktion, der Terminus ‚Einbildungskraft‘ fällt. Stattdessen verwendet Kant nur an einer Stelle den Terminus ‚Vorstellungskraft‘, um darauf hinzuweisen, dass Erscheinungen als solche nicht mit Gegenständen „außer der Vorstellungskraft“ (KdrV A 104) verwechselt werden dürfen. Erst in der zweiten Auflage der Kritik, genauer in der B-Deduktion, d.h. parallel und gewissermaßen substitutiv, taucht dieser Begriff dort für die Einbildungskraft auf, wo sie unmittelbar mit dem Verstand nicht nur assoziiert, sondern identifiziert wird. Es hat den Anschein, als ob die Einbildungskraft für die Synthesis der Rekognition im Begriff keinerlei Bedeutung mehr besitzt. Allein, im Folgenden wird die Aufgabe sein, das Gegenteil zu zeigen.

„Das Wort Begriff könnte uns schon von selbst zu dieser Bemerkung Anleitung geben. Denn dieses *eine* Bewußtsein ist es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angesehene, und denn auch reproduzierte, in eine Vorstellung vereinigt.“ (KdrV A 103) – Der Begriff ist also „dieses *eine* Bewußtsein“. Was man bereits beim Gebrauch des Wortes ‚Verstand‘ beobachten konnte, wird an dieser Stelle explizit. Kant beschränkt sich nicht auf eine bloß technische Verwendung der philosophischen Termini, sondern klopft sie gleichsam auch auf ihre literalen Nuancen ab. Wenn Kant also „Begriff“ schreibt, meint er zugleich auch den Vollzug des Begreifens als solchen.

Soll der Begriff als Vollzug des Begreifens nun aber mit dem „einen Bewußtsein“ identisch sein, wirkt sich dies auf die Konstitution des Bewusstseins aus: Es ist selbst intentional verfasst. Kant spricht von einem „Actus“, wodurch die Vorstellungen nicht nur sukzessiv erzeugt, sondern in einem Bewusstsein zusammengehalten werden. Das Objekt wird durch einen es auffassenden, intentionalen Akt konstituiert, wobei die vorerst noch leere Intention durch die Synthesen der Einbildungskraft erfüllt wird. So werden die Synthesen der Apprehension und Reproduktion ihrerseits im Begriff gewissermaßen nochmals ‚synthetisiert‘, indem die Rekognition als ein intentionaler Akt, d.i. das Begreifen des Bewusstseins als Begriff, ihre Einheit stiftet. Der Verdacht liegt nahe, dass die Einbildungskraft, die bereits für die beiden anderen Synthesen verantwortlich zeichnete und „die Synthesis überhaupt“ bewirken soll, auch hier wiederum der Agent des Geschehens ist und damit womöglich die Intentionalität des Bewusstseins allererst begründet:

Es ist aber klar, daß, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellung zu tun haben, und jenes X, was ihnen korrespondiert (der Gegenstand), weil er etwas von allen unserer Vorstellungen verschiedenes sein soll, vor uns nichts ist, die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anderes sein könne, als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen. Alsdenn sagen wir, wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben. (KdrV A 105)

Die „formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellung“ meint die *Rekognition* im Begriff als ‚wiedererkennendes‘ Begreifen, das den Synthesen der Apprehension und Reproduktion des Mannigfaltigen erst Einheit im Bewusstsein gibt; eine Einheit, die der Gegenstand fordert, um notwendig, statt beliebig vorgestellt zu sein. Als *synthetische* Einheit der Rekognition im Begriff muss sie aber selbst noch „bewirkt“, synthetisiert werden: „Diese ist [...] unmöglich, wenn die Anschauung nicht durch eine solche Funktion der

Synthese nach einer Regel hat hervorgebracht werden können, welche die Reproduktion des Mannigfaltigen a priori notwendig und einen Begriff, in welchem dieses sich vereinigt, möglich macht.“ (KdrV A 105) – Mithin geht die Einbildungskraft, welche diese „Funktion der Synthesis nach einer Regel“ ausübt, der Einheit des Begriffs wie der Akt seiner Wirkung noch voraus. Der Begriff ist zwar die Einheit der Regeln, jedoch nicht die Regelung selbst. Vielmehr ist es die Einbildungskraft, welche die Synthesis regelt, während der Begriff diese Regelung nur in ihrer Einheit begreift.

Die Synthesen der Einbildungskraft (Apprehension, Reproduktion und Rekognition) funktionieren also selbstregulierend im Akt des Begreifens (Begriff). An einem Bild verdeutlicht, stellt sich dies so dar: Nimmt man den Gegenstand als einen Fluchtpunkt, auf den hin seine Vorstellungen perspektiviert werden, dann werden sowohl der Fluchtpunkt (Gegenstand), als auch die Regeln der Perspektivierung als Einheit (Begriff) erst in der Ausführung als dem Akt des Zeichnens (der Vorstellung durch die Einbildungskraft) erkennbar, wenngleich nicht sichtbar. Erst vermittelt eines Vorstellens des Gegenstandes durch die Einbildungskraft kann der Gegenstand nachträglich begriffen werden, will sagen: unter einen Begriff als Einheit der Regeln gebracht werden.

Mag auch auf den ersten Blick der Eindruck entstehen, der Begriff des Gegenstandes liege der Vorstellung des Gegenstandes zugrunde, so zeigt sich auf den zweiten Blick, dass gerade das Gegenteil der Fall ist. Je nach Vorstellung des Gegenstandes in der Einbildung bildet sich auch der Begriff. Dass deswegen aber nicht die Notwendigkeit der Erkenntnis des Gegenstandes in Gefahr gerät, sondern vielmehr einem Konstruktivismus der Erscheinung sogar entgegengetreten wird, ergibt sich aus der selbst für den Begriff noch geforderten Einheit. Der Begriff als „dieses *eine* Bewußtsein“ gründet seinerseits in der *transzendentalen Apperzeption*.

Aller Notwendigkeit liegt jederzeit eine transzendente Bedingung zum Grunde. Also muß ein transzendentaler Grund der Einheit des Bewußtseins, in der Synthesis des Mannigfaltigen aller unserer Anschauungen, mithin auch, der Begriffe der Objekte überhaupt, folglich auch aller Gegenstände der Erfahrung, angetroffen werden, ohne welchen es unmöglich wäre, zu unsern Anschauungen irgendeinen Gegenstand zu denken: denn dieser ist nichts mehr, als das Etwas, davon der Begriff eine solche Notwendigkeit der Synthesis ausdrückt. (KdrV A 106)

Ohne dass der Name für diesen „transzendentalen Grund der Einheit des Bewußtseins“

explizit fällt, wird bereits erkennbar, dass sich die Notwendigkeit der Erkenntnisse aus dem einzigen Zusammenhang des Bewusstseins ergibt, der vom Gegenstand der Erfahrung über seine Synthesis bis zu seinem Begriff reicht. Dieses allumfassende Bewusstsein hat seinen Grund in der transzendentalen Apperzeption. Diese darf jedoch nicht mit ihrem empirischen Pendant verwechselt werden: der „empirischen Apperzeption“, die auch „gewöhnlich der innere Sinn genannt“ (KdrV A 107) wird und den Wandlungen der Erscheinungen ausgesetzt ist. Für die Notwendigkeit der Erkenntnis ist es gewissermaßen selbst notwendig, dass es einen „numerisch identischen“ (Ebd.) Fixpunkt gibt, einen transzendentalen Grund, auf dem alle Erscheinungen des empirischen Bewusstseins, wie auch das empirische Bewusstsein selbst letztlich fußen:

Nun können keine Erkenntnisse in uns statt finden, keine Verknüpfung und Einheit derselben unter einander, ohne diejenige Einheit des Bewußtseins, welche vor allen Datis der Anschauung vorhergeht, und, worauf alle Beziehung, alle Vorstellung allein möglich ist. Dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein will ich nun die transzendente Apperzeption nennen. (KdrV A 107)

„Transzendental“ heißt dieses Bewusstsein, weil es die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt darstellt; „Apperzeption“ wiederum, weil es alle Vorstellungen im Bewusstsein sich selbst, als einem Selbstbewusstsein, zuschreiben kann. Hierüber drückt sich Kant deutlicher in der B-Deduktion aus: „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein“ (KdrV B 131f.). – Alle Vorstellungen also sind nur dadurch Vorstellungen, dass sie zugleich Vorstellungen für ein Selbstbewusstsein sind. Sofern sie aber nur Vorstellungen für ein Selbstbewusstsein sind, muss dieses sie jederzeit als sich zugehörig reflektieren *können*.

Nun wäre es aber überstürzt zu behaupten, dass das „Ich denke“ allen Vorstellungen zugrunde läge. Was allen Vorstellungen zugrunde liegt, ist die Einheit der transzendentalen Apperzeption, die sich lediglich durch eine Reflexion auf sich selbst vor sich selbst ausweisen kann. Das Ich ist nur ein Teil der Einheit der transzendentalen Apperzeption, das noch seines Gegenteils, eines Objekts bedarf, um zu einer Einheit zu werden. Denn die Phrase „Ich denke“ bleibt unvollkommen, sofern sie bloß intransitiv verwendet wird. Vielmehr zeichnet es gerade die kantische Theorie des Selbstbewusstseins aus, dass das „Ich denke“ stets nur ein begleitender Gedanke einer Vorstellung sein soll. Dementsprechend fordert es stets ein Objekt, wenngleich

auch das Subjekt an dessen Stelle treten kann, um den Satz zu komplettieren: „Ich denke X“ oder eben „Ich denke mich“.¹⁴⁵ Und doch bleibt in letzterem Fall noch fraglich, ob auf diese Weise irgendetwas gedacht wird, außer „Ich denke mich beim denken von X“, wenn anders kein infinites Regress auftreten soll.¹⁴⁶ Wenn auch dem empirischen Ich gewisse Eigenschaften zugesprochen werden können, so bleibt das transzendente Ich eigentümlich inhaltsleer. Nur sein Dass-Sein ist gewiss, indem es seiner bewusst werden kann. Damit ist aber keinerlei Erkenntnis über sein Was-Sein gewonnen.¹⁴⁷ Wenn es der transzendentalen Apperzeption auch immer möglich ist, sich als Selbstbewusstsein zu reflektieren, so ist sie trotzdem nicht darauf angewiesen, es ostentativ zu tun, um Erkenntnis notwendig zu begründen.

Wird demzufolge nicht das „Ich“, sondern das „denke“ ins Zentrum der transzendentalen Apperzeption gestellt, ergibt sich eine Verschiebung im Horizont der Erfahrung. Schon der Ausdruck „Apperzeption“ weist insofern eine Doppeldeutigkeit auf, als nicht eindeutig festzustellen ist, ob der Gegenstand oder das Ich ‚hinzuwahrgenommen‘ wird. Und man könnte meinen, diese Zweideutigkeit sei gerade eindeutig genug:

Der reine Begriff von diesem transzendentalen Gegenstand, (der wirklich bei allen unseren Erkenntnissen immer einerlei = X ist,) ist das, was allen unseren empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d.i. objektive Realität verschaffen kann. Dieser Begriff kann nun gar keine bestimmte Anschauung enthalten, und wird also nichts anderes, als diejenige Einheit betreffen, die in einem Mannigfaltigen der Erkenntnis angetroffen werden muß, so fern es in Beziehung auf einen Gegenstand steht. Diese Beziehung aber ist nichts anderes, als die notwendige Einheit des Bewußtseins, mithin auch der Synthesis des Mannigfaltigen durch gemeinschaftliche Funktion des Gemüts, es in einer Vorstellung zu verbinden. (KdrV A 109)

¹⁴⁵ Bereits Martin Heidegger weist in *Sein und Zeit* auf diesen Punkt hin: „Das Ich ist nicht nur ‚Ich denke‘, sondern ‚Ich denke etwas‘. Allein betont Kant nicht selbst immer wieder, daß Ich bleibe auf seine Vorstellungen bezogen und sei ohne sie nichts?“ (HGA 2, XXXX [S. 321]) – Hier wie im Folgenden zitiert nach Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M. 1975 ff. und mit dem Kürzel HGA (= Heidegger Gesamtausgabe), Bandnummer und Seitenziffer wiedergegeben.

¹⁴⁶ Kant selbst äußert in den Paralogismen der reinen Vernunft Zweifel an dieser Möglichkeit, indem er das Ich eine „für sich an Inhalt gänzlich leere Vorstellung“ nennt, „von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herum-drehen [...]“ (KdrV A 346, B 404)

¹⁴⁷ Überdies scheint überhaupt eine Schwierigkeit, ob das transzendente Subjekt ohne Objekt noch existieren könnte, wie Kant an einer späteren Stelle in der B-Fassung der Paralogismen der reinen Vernunft heraushebt: „Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken gibt, würde der Actus, Ich denke, doch nicht stattfinden [...]“ (KdrV B 423) – Der Status des Ich scheint an sich problematisch, wenn es nicht zugleich an ein X gebunden ist, das es denkt. Soll es also einen transzendentalen Grund der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt geben, findet sich dieser eher in der *Einheit* der transzendentalen Apperzeption.

Die „notwendige Einheit des Bewußtseins“, die transzendente Apperzeption, ist eine „Beziehung“ zwischen zwei Polen: dem transzendentalen Subjekt auf der einen und dem transzendentalen Objekt auf der anderen Seite. Beide Pole sind durch die Mitte der transzendentalen Apperzeption vermittelt. Sie sind rein, weil transzendental und damit ohne „bestimmte Anschauung“. Zwischen beiden spannt die transzendente Apperzeption gleichsam den Horizont der Erfahrung überhaupt auf, vor dem dann die Vorstellung des Gegenstandes in Erscheinung treten kann. Das bedeutet aber: *Begreifendes* Bewusstsein, als intentionales Bewusstsein auf der Basis der Einheit der transzendentalen Apperzeption, *ist* selbst bereits die *Vorstellung* des Gegenstandes. Das *Sich*-Vorstellen des Gegenstandes ist in eins das Begreifen *des* Gegenstandes. Einerseits stellt sich der Gegenstand in der Erscheinung vor und bedeutet jenseits dieser Vorstellung „vor uns nichts“ (KdrV A 105; siehe oben) und andererseits ist die Vorstellung, die sich das Bewusstsein (mithilfe der transzendentalen Einbildungskraft) von ihm macht, schon der begriffene Gegenstand, weil die Vorstellung in eins die des Gegenstandes, wie die des transzendentalen Bewusstseins ist. Demnach weilt das transzendente Bewusstsein bzw. die transzendente Apperzeption stets schon beim Gegenstand, ohne zuvor irgendeine Kluft überwinden zu müssen.

Wenn also die transzendente Einheit der Apperzeption und nicht das „Ich“ das „transzendente Gesetz“¹⁴⁸ begründet (weil ein Begriff, der auf die synthetisierte Mannigfaltigkeit in der Anschauung, mithin auf die Vorstellung eines Gegenstandes geht, stets auch der Begriff *des* Gegenstandes ist, indem er ihn von ‚Grund‘ auf begreift), stellt sich die Frage, welches Verhältnis nun die Einbildungskraft zur transzendentalen Apperzeption unterhält. Zwar hat sich bereits gezeigt, dass die Einbildungskraft auch für die Synthesis der Rekognition verantwortlich ist, indem sie die Vorstellung des Gegenstandes regelt und somit auf die Einheit des Begriff bringt, doch blieb dabei zunächst außer acht, dass die Synthesis im Horizont der transzendentalen Apperzeption stattfindet. Ist also doch letztere das „Radikalvermögen“ (KdrV A 114), die beiden Stämme der Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand, in ihrem Grund zu vereinigen? – Kant führt bald darauf aus:

Diese synthetische Einheit setzt aber eine Synthesis voraus, oder schließt sie ein, und soll jene a priori notwendig sein, so muß letztere auch eine Synthesis a priori sein. Also bezieht sich die tranz.

¹⁴⁸ Vgl. KdrV A 110: „daß alle Erscheinungen, sofern uns Gegenstände dadurch gegeben werden sollen, unter Regeln a priori der synthetischen Einheit derselben stehen müssen, nach welchen ihr Verhältnis in der empirischen Anschauung allein möglich ist [...].“

Einheit der Apperzeption auf die reine *Synthesis der Einbildungskraft*, als eine Bedingung a priori der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntnis. Es kann aber nur die *produktive Synthesis der Einbildungskraft* a priori statt finden; denn die *reproduktive* beruht auf Bedingungen der Erfahrung. Also ist das Principium der notwendigen Einheit der reinen (produktiven) Synthesis der Einbildungskraft vor der Apperzeption der Grund der Möglichkeit aller Erkenntnis, besonders der Erfahrung. (KdrV A 118)

Die Einheit der Apperzeption bleibt als eine synthetische letztlich auf die transzendente bzw. produktive Einbildungskraft angewiesen.¹⁴⁹ Noch vor der Apperzeption ist diese der „Grund der Möglichkeit aller Erkenntnisse“. Ist die Einheit der Apperzeption aber zugleich eine synthetische, d.h. schließt sie eine Synthesis ein oder setzt sie gar voraus, dann kommt der produktiven Einbildungskraft weit mehr Gewicht zu, als es zunächst scheinen könnte: „Es ist daher zwar befremdlich, allein aus dem bisherigen doch einleuchtend, daß nur vermittels dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft [...] die Erfahrung selbst möglich werde: weil ohne sie gar keine Begriffe von Gegenständen in eine Erfahrung zusammenfließen würden.“ (KdrV A 123) – Die produktive Einbildungskraft eröffnet allererst den Erfahrungshorizont, indem sie das Mannigfaltige in der Anschauung vorstellt und im Begriff begreifen lässt. In ihrer Mitte werden gewissermaßen Anschauung und Begriff selbst synthetisiert.¹⁵⁰

Wenn bis an diesen Punkt von der transzendentalen Einbildungskraft gesprochen wurde, schien es sich bei ihr um das Vermögen eines transzendentalen Subjekts zu handeln. Doch wie schon bei Meister Eckhart zu beobachten war, ist der Begriff der Einbildung weder rein aktiv noch rein passiv, sondern durchaus medial zu denken: Sofern die Vorstellungen des Gegenstandes eben auch das Sich-Vorstellen des Gegenstandes bedeuten, bildet sich nicht nur *das* Subjekt, sondern gleichermaßen auch *dem* Subjekt etwas ein. Gerade der prekäre Status des „Ich denke“, das insofern auf die Vorstellung angewiesen ist, als es sie begleiten können muss,

¹⁴⁹ Vgl. Reinhard Loock: *Schwebende Einbildungskraft*, a.a.O., S. 92: „Paradoxerweise kann die Kategorienduktion nur dadurch vollendet werden, daß sie mit der Apperzeption anfängt und aus ihr die Synthesis a priori der Einbildungskraft ableitet. [...] Der A-Deduktion zufolge liegt nämlich die synthetische Einheit nicht in der Apperzeption als solcher, sondern erst in ihrer Beziehung auf die produktive Einbildungskraft. Der Einbildungskraft wird also das genuin Synthetische derjenigen Einheit zugeschrieben, die das Prinzip und der Grund des ganzen Bewußtseins ist. Wenn Kant also den Grund des Bewußtseins als synthetische Einheit a priori bestimmt, dann kann die Apperzeption nur insofern dieser Grund sein, als sie in gewisser Weise selbst die Einbildungskraft ist.“

¹⁵⁰ Vgl. KdrV A 124: „Wir haben also eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, dass aller Erkenntnis a priori zum Grunde liegt. Vermittels deren bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits, und mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperzeption andererseits in Verbindung. Beide äußersten Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittels dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen; weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden.“

nicht allein damit die Vorstellungen auch die seinigen sind, sondern damit es darüber hinaus seiner selbst überhaupt bewusst werden kann, weist vielmehr auf eine *transsubjektive* Kraft,¹⁵¹ auf eine Kraft, die sich dem Subjekt dadurch einbildet, dass das Subjekt sich einbildet, selbst diese Kraft zu sein.¹⁵² Die Einbildungskraft ist es, die den Erfahrungshorizont aufspannt und zu beiden Enden einerseits das transzendente Objekt und andererseits das transzendente Subjekt allererst einsetzt. Demnach sind beide *nachträgliche Voraus-Setzungen* der Einbildungskraft, die weder in einem transzendentalen Subjekt, noch in dem diesem nur entgegengesetzten transzendentalen Objekt gründet. Vielmehr ergeben sich die beiden Pole der Intentionalität des Bewusstseins aus ihr – und damit ein Bewusstsein, das als synthetische Einheit stets ‚apperzeptieren‘ muss.

Das Verhältnis von Apperzeption und Einbildungskraft muss also derart umgedacht werden, dass weniger die Einheit der Apperzeption der einheitlichen Synthese der transzendentalen Einbildungskraft Gewähr leistet, als vielmehr die Einbildungskraft die synthetische Einheit der Apperzeption *bildet*. Die Apperzeption ist immer schon bei der Sache, die sie begreift, weil Sache und Apperzeption ihrerseits bereits in der transzendentalen Einbildungskraft mit inbegriffen sind. Diese stellt beide allererst zusammen, will sagen: synthetisiert sie. Wir, als Subjekte, haben es darum mit einem *Setzungs-Geschehen* der Einbildungskraft zu tun, in das wir schon im Voraus involviert sind. Eine Aus-Einander-Setzung von Subjekt und Objekt, Ich und Welt ist stets schon in vollem Gange. Wir als Subjekte sind Resultate eines Geschehens, und doch können wir auf dieses Geschehen reflektieren. Aber wir können es überhaupt erst mit einem Geschehen im Sinne eines Sich-(einander-)zu-Tragens zu tun haben, weil es Zeit gibt. Kommen wir daher nochmals auf die Synthesis der Rekognition im Begriff zurück, zeigt sich nun, wie die Einbildungs-Kraft in Form der begreifenden Apperzeption (oder des apperzeptiven Begriffs) den Zeithorizont mit der dritten Zeitdimension, der Zukunft abschließt.

¹⁵¹ Vgl. auch Christoph Menke: *Kraft*, a.a.O., S. 23 ff., der ebenfalls den transsubjektiven Charakter der Einbildungskraft betont, indem er von einem subjektiven Vermögen eine menschliche Kraft absetzt, die die vernünftige Subjektivität zugleich unterwandert wie überschreitet. Neuerdings auch ders.: *Die Kraft der Kunst*, Berlin 2013, S. 11 ff.

¹⁵² Im Unterschied zu Meister Eckhart aber, als Folge der Säkularisierung des metaphysischen Bildungsbegriffs, reduziert sich jenes Moment der Überbildung auf dasjenige der Einbildung. Das kantische Subjekt sieht sich nicht mehr durch eine entbildende Einbildung in Gott-Sohn selbst überbildet, sondern bildet sich nun vielmehr ein, sich selbst, als ein zweiter Schöpfer, der Welt einzubilden und zwar indem es sich von seinen sinnlichen Neigungen gewissermaßen entbildet, um allein aus innersten Pflichtgründen, aus reiner Moralität sich und die Welt zu bilden. Mit anderen Worten: Der Mensch als eingeborener Sohn Gottes ist mit den Jahrhunderten selbst zum Vater geworden, zu einem transzendentalen Subjekt einer autonomen Vernunft. Der göttliche Geist offenbart sich nicht mehr im Seelengrund des Menschen, sondern tritt nunmehr aus seiner innersten Natur hervor in die Welt, der göttliche Ursprung des Menschen zeigt sich verwandelt in eine genialische Originalität.

Intentional verfasst geht die Apperzeption als „Ich denke“ stets auf ein X als Objekt, das sie denken muss, damit sie allererst als „Ich“ des Denkens möglich wird. Das heißt aber: Es muss sich selbst schon immer voraus sein, um überhaupt zu sich *als* einem Ich zurückkommen zu können. Bringen wir in diesem Kontext die noch ausstehende Zeitdimension der Zukunft ins Spiel, nehmen wir den Ausdruck gewissermaßen beim Wort. Denn gäbe es nichts, das auf das Ich zukäme, könnte es sich auch nicht gegenwärtig sein. Seine Gegenwart als Subjekt gründet in der Zukunft eines Objekts, will sagen: Erst das zukünftige Objekt im doppelten Sinne eines noch-nicht Objekts, wie eines zukommenden Objekts, wirft es auf sich *als* ein Ich zurück. Das Ich hat Gegenwart nur in der Zukunft, im Vorgriff auf ein gegebenes Anderes. Auch der vorkritische Begriff der „Vorbildung“ hat hier insofern seinen Platz, als in dem Ausdruck des „Vorbild“ diese Doppeldeutigkeit mitschwingt. Erst als das Andere des Anderen kommt auch das Ich erst zu sich. Demnach geht nicht die Gegenwart des Ich der Zukunft des Anderen voraus, sondern umgekehrt. Man kann diesen Zusammenhang eine *Ent-Fremdung des Ich im Anderen* mittels der Einbildungskraft nennen, da sie in eine Fremd- und Selbstwerdung bedeutet.

Allerdings ist das Ich nicht derart in der Zukunft gegenwärtig, dass es beim Zugekommen zum Ich würde, sondern nur auf ein Zukommendes hin hat es überhaupt Gegenwart und zwar als zukünftiges, d.h. noch ausstehendes Ich. In der Zukunft des Objekts erblickt es gleichsam seine Zukunft als Subjekt, indem es jenes als sein eigenes Vorbild zu erkennen meint. Aber dieses Vorbild zeigt lediglich, was es *gewesen sein wird*, wenn es ihm gelingen sollte, die Zukunft Gegenwart werden zu lassen. Weder in Zukunft noch Vergangenheit ist es sich als Ich gegenwärtig, sondern *scheint* sich bloß als Ich gegenwärtig werden oder gewesen sein zu können. Zukunft und Vergangenheit des Ich schlagen also in jedem Moment einer versuchten Vergegenwärtigung ineinander um, sodass die Selbst-Gegenwart des Ichs ihrerseits letztlich nichts anderes ist als dieser Umschlag.

Demnach gibt es zukünftige und vergangene Gegenwart nur im Sinne gegenwärtiger Zukunft und gegenwärtiger Vergangenheit. Auch Augustinus¹⁵³ hat diese Einsicht bereits in Ansätzen

¹⁵³ Vgl. zum ganzen Absatz Augustinus: *Confessiones/Bekenntnisse*, 11. Buch, XXVIII, 37, übers., hrsg. u. kom. v. Kurt Flasch u. Burkhard Mojsisch, Stuttgart 2009, S. 616/617: „Aber wie kann das Zukünftige, das noch nicht ist, vermindert oder verbracht werden? Wie kann das Vergangene, das nicht mehr ist, zunehmen? Nur weil im Geist, der das bewirkt, diese drei Tätigkeiten sind: Er erwartet, er erfasst aufmerksam ein Gegenwärtiges [attendit], er erinnert sich. So kann das, was er erwartet, auf dem Weg über das, worauf er als Gegenwärtiges achtet, übergehen in das, woran er sich erinnert. Zweifellos existiert Zukünftiges noch nicht, aber im Geist existiert die Erwartung Zukünftiger Dinge. Zweifellos existiert das Vergangene nicht mehr, aber im Geist existiert noch Erinnerung [memoria] ans Vergangene. Zweifellos bildet die Gegenwart keinen Zeitraum, da sie im Augenblick vorbeigeht, aber was dauert, ist das aufmerksame Erfassen des Gegenwärtigen [attentio], durch das hindurch das Kommende übergeht ins Abwesende.“

formuliert: Zukünftiges und Vergangenes existieren noch-nicht bzw. nicht-mehr. Dabei geht er allerdings davon aus, dass sie einmal gegenwärtig sein würden oder schon waren. Gegenwart heißt bei Augustinus soviel wie Vergegenwärtigung durch Aufmerksamkeit. Wenn er nun auch zurecht die Gegenwart als Gegenwart der Aufmerksamkeit versteht, die sich der Vergangenheit in der Erinnerung und der Zukunft in der Erwartung zuwendet, so verdoppelt er in einem nächsten Schritt doch die Gegenwart in sich, um sicher zu stellen, dass Vergangenes einmal war und Zukünftiges einmal sein wird. Denn vergegenwärtigt die Aufmerksamkeit in der Erinnerung die Vergangenheit und in der Erwartung die Zukunft, dann könnte sie nur Erinnerung und Erwartung sein, wenn sie nicht noch ein Jetzt der Gegenwart vergegenwärtigte, das Vergangenes passiert haben und Zukünftiges passieren werden muss. Nach Augustinus gibt es demnach eine Gegenwart als Aufmerksamkeit für die Vergangenheit (Erinnerung), für die Zukunft (Erwartung) und eine für die Gegenwart (Jetzt). Im Kontrast dazu würde es nach obigen Ausführungen eher heißen müssen, dass es nur eine Vergegenwärtigung der Vergangenheit der Gegenwart, eine Vergegenwärtigung der Zukunft der Gegenwart und *keine* Vergegenwärtigung des Jetzt der Gegenwart gibt, sondern nur eine Vergegenwärtigung der Vergegenwärtigung, d.h. die Aufmerksamkeit als Vergegenwärtigung gründet nicht auf einem Jetzt der Gegenwart, sondern die Gegenwart des Jetzt selbst ist ein Produkt der Aufmerksamkeit, sie wird gleichsam ver-gegenwärtigt. Anders gewendet: Weder war jemals Vergangenes, noch wird jemals Zukünftiges sein und genauso wenig ist ein Jetzt der Gegenwart – außer als Ver-Gegenwärtigung. Ver-Gegenwärtigung als solche ist aber noch keine Gegenwart, sondern gibt sich nur als vergangene und zugleich zukünftige Gegenwart, weil sie nur ein *Ausgehen auf* und damit bereits ein *Zurücklassen von* Gegenwart bedeutet.

Nehmen wir Husserls Konzept des Zeitbewusstseins als eines Zusammenhangs von Urimpression, Re- und Protention hinzu, verschärft sich das Problem der Gegenwart noch. Denn was wir hier beim kritischen Kant unter dem Namen der Synthese der Apprehension, der Reproduktion und der Rekognition verhandelt und mit den vorkritischen Kategorien Kants: der Abbildung, der Nachbildung und der Vorbildung in Zusammenhang gebracht haben, entwickelt sich von Husserl über Heidegger bis Derrida zu einem Problem der Präsenzlosigkeit des Präsens.¹⁵⁴

Das innere Zeitbewusstsein Husserls,¹⁵⁵ das sich mittels des Präsens der Urimpression seiner

¹⁵⁴ Das Folgende betreffend vgl. Jacques Derrida: *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichnens in der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt a. M. 1979.

¹⁵⁵ Vgl. hierzu und im Folgenden Edmund Husserl: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, hrsg. v. Martin Heidegger, Tübingen 2000, bes. §§ 30 ff. So heißt es unmissverständlich über die Urimpression (ebd. S. 57): „Die Urimpression ist das absolut Unmodifizierte, die Urquelle für alles weitere

eigenen Präsenz versichert, steht nicht einfach in einem äußerlichen Verhältnis zu seinem Präteritum und seinem Futur. Eher befindet es sich gewissermaßen in den Fängen der Re- und Protentionen und zwar dergestalt, dass das Jetztmoment sich in ein Vorher und Nachher spaltet, die es nicht mehr einfach nur abliefe, während sich das Zeitfeld um es her im Durchgang zu einem Zeitstrang verformte, sondern es selbst wird gleichsam von Zeitfäden durchwirkt. Ist die Zeit ein Kontinuum, statt einer aporetischen Abfolge von Jetztpunkten, ist das Jetzt der Erfahrung bereits mit dem Nicht-Jetzt des Nicht-mehr und Noch-nicht vermittelt. Es ist ein Jetzt-Nicht des Aufschubs.

Als Quellpunkt der Erfahrung, als Garant der Evidenz schlechthin verliert es so aber seine Funktion als Identifikator des Subjekts. Die vollkommene Selbstpräsenz des Subjekts wird dort brüchig, wo der Augenblick nicht mehr in sich abgeschlossen scheint und damit auch nicht mehr als Ausgangspunkt der Erschließung von Vergangenheit und Zukunft dienen kann. Eher ist das Jetzt, der Augenblick der Selbstidentität, als ein Augenzwinkern einer nachträglichen, zeitversetzten und -versetzenden Selbstidentifizierung zu denken. Erst durch die Erstreckung in Vergangenheit und Zukunft wird das reine Präsens dem Subjekt gegenwärtig und zwar bloß als dessen eigener Wunsch, das zu werden, was es nicht ist: vollkommen selbstpräsent. Es gibt nicht den einen Moment, in dem alle Dinge in voller Präsenz aufscheinen, um danach wieder in einen Regress der Retentionen zu sinken. Stattdessen ist die Verfangenheit der Gegenwart in Vergangenheit und Zukunft oder anders: die Entgrenzung des Jetztpunkts in die Re- und Protentionen derart konstitutiv, dass die Erfüllung der Präsenz im Präsens einzig durch diese Vermittlung allererst (und lediglich) ‚in Aussicht gestellt‘ wird. Folglich ist das Ich stets bei einem anderen. Selbst wo es auf sich zurückkommt, indem es sich reflektiert, kommt es zu sich als einem anderen. Es ist sich selbst nur Zukunft wie in eins bereits Vergangenheit.

Diese Struktur einer unmöglichen Selbstergreifung macht die Zeitlichkeit des Subjekts aus. Sie ist insofern das *säkularisierte Nachfolgemodell der Bildung als Selbstaufgabe*, als sie statt einer ideellen Ewigkeit nunmehr die reelle Zeitlichkeit zur Ausgangsbedingung sowohl der Theorie als auch der Praxis des Philosophen erklärt. So hatte der Platonismus diese Struktur

Sein und Bewußtsein. Urimpression hat zum Inhalt das, was das Wort Jetzt besagt, wofern es im strengsten Sinne genommen wird. Jedes neue Jetzt ist Inhalt einer neuen Urimpression.“ – Schon diese drei Sätze führen vor Augen, in welche Schwierigkeiten Husserl letztlich geraten muss, wenn er das Kontinuum der Zeit aus einer Folge von diskreten Jetzt-Punkten entwickeln will. Geht auch Husserl auch schon die ersten entscheidenden Schritt in die richtige Richtung, so stößt er doch nicht, zumindest in dieser Schrift, zu der Einsicht vor, dass die Zeit, im Bilde gesprochen, weder eine Folge aus Punkten noch eine Linie darstellt, sondern das *Ziehen selbst* der Linie, das man sowohl von der Abstraktion der Punkte als auch von der der Linie her betrachten kann. Weder der Zeitstrahl noch das Jetzt sind das Wesentliche, sondern gleichsam die Strahlung, die Jetztung, eben die Zeitigung in ihrem Umschlag von kontinuierlichem Strahl und diskretem Jetzt.

der Zeitlichkeit noch als ein Abbild der Ewigkeit behandelt und was in Ewigkeit die Allgegenwart lebendiger, weil sich selbst denkender Ideen war, wurde in der Zeit zu einer andauernden Sehnsucht nach der Wiedererlangung der verlorenen Einheit, wobei gerade das fortlaufende Ungemach an einer nur fragmentarischen Anwesenheit die Seele dazu antrieb, nach mehr auszugehen und *eo ipso* wiederum die Zeit weiter anzutreiben. Was erkannt werden konnte, konnte dies letztlich nur durch seine Teilhabe an den ewigen Ideen. Die Bildung der platonischen Philosophen, eingeschlossen Meister Eckhart, zielte auf eine Entzeitlichung sowohl der Erkenntnis als auch der eigenen Person, auf eine Einswerdung mit dem Ewigen und Göttlichen durch Ent-, Ein- und Überbildung.

Demgegenüber dreht Kant das Verhältnis nun gewissermaßen um, indem mit den mittlerweile zu Begriffen gewordenen platonischen Ideen keine eigenständigen und eigenartigen Lebewesen mehr gemeint sind, sondern epistemische Registraturen eines Subjekts, die nunmehr auf die Erkenntnis der sich um das Subjekt ausbreitenden Erscheinungswelt abzielen. Begriffe und Kategorien dienen nicht mehr zu einer metaphysischen Erkenntnis als Heilsfindung, sind, wie Kant allenthalben betont, gerade untauglich dafür, sondern bilden lediglich das erforderliche Zubehör, der zeitlichen Phänomene habhaft zu werden und Notwendigkeit in sie hinein-, statt aus ihnen herauszubringen.

Im Resultat besteht die Aufgabe der Bildung nicht mehr darin, sich selbst aufzugeben, indem der Mensch sich *überbildet*, sondern darin, gewissermaßen *sich sich selbst aufzugeben* als ein zukünftig zu erreichendes Ziel und das indem der Mensch sich der Welt *einbildet*. War Ersteres gleichsam eine Aufgabe der Gegenwart, nämlich der Gegenwart Gottes inne und mit ihr eins zu werden durch eine gegenwärtige Selbstaufgabe, so erweist sich letzteres hingegen als eine Aufgabe der Zukunft, als eine zukünftige Selbstaufgabe von der Art, dass die Verwirklichung des Selbst in der Zeit auf dem Programm steht, an Stelle einer Entwirklichung der Zeit selbst. Da dieses ewige Projekt des Subjekts jedoch nie Wirklichkeit werden kann, *ist es* gewissermaßen nie Subjekt, sondern hat nur ein Bild von sich als einem Subjekt, das sich ihm in der Beziehung zu einem Objekt ergibt. Es gibt keinen Punkt in der Zeit des Subjekts, der nicht sogleich von einem „Vorbild“ in ein „Nachbild“ umschlägt, wird er gegenwärtig. Die Bildung des Menschen wird zu einer ewigen „Fortbildung“¹⁵⁶ in der Zeit, die Zeit selbst

¹⁵⁶ Was sich darunter genauer verstehen lässt, beschreibt Menke in Anlehnung an Herders Auffassung dieses Begriffs (vgl. ders. *Kraft*, a.a.O., S. 60): „Jeder Akt der Einbildung, der Hervorbringung eines Bildes, ist deshalb eine Einheitsbildung, weil er eine Um- oder Fortbildung eines anderen Bildes ist; Bilder werden nicht aus Eindrücken, sondern aus Bildern geschaffen. Dieser metamorphotische Prozeß der Einbildung ist der Schlüssel zum Verständnis der ästhetischen Kraft.“ – Mehr noch: der Kraft der menschlichen Bildungsgeschichte überhaupt.

dadurch zur Geschichte und die Geschichte letztlich zum Umschlagsplatz der menschlichen Träume und Einbildungen.

IV

Schematisieren – Kategorien und Ideen der Einbildungskraft

Besonders deutlich wird dieser Zusammenhang von Einbildungskraft, Zeit und Subjekt- bzw. Objektkonstitution bei einer der Grundfragen der *Kritik der reinen Vernunft*, nämlich wie die Subsumtion von Erscheinungen unter Begriffe letztlich genau von Statten geht, die Kant unter dem allgemeinen Titel einer *transzendentalen Doktrin der Urteilskraft* und speziell im berühmten *Schematismus der reinen Verstandesbegriffe* verhandelt. Diese Frage stellt sich gerade bei ihm mit solcher Dringlichkeit, weil er sowohl die Sinnlichkeit als auch den Verstand für eigenständige Erkenntnisquellen erklärt, sodass sie einer Vermittlung durch ein „transzendentes Schema“ (KdrV A 138, B 177) bedürfen. Was diese schematische Vermittlung zum einen so dunkel und zum anderen so gewichtig macht, lässt sich in Kürze als das Problem formulieren, wie Kategorien in Anwendung auf Erscheinungen verzeitlicht werden und gleichwohl *notwendige* Objekterkenntnis generieren können. Wie überwindet Kant also die Kluft zwischen Kategorie und Erscheinung, wenn erstere *a priori* Gültigkeit, wenngleich in der Zeit haben soll?

Der Verstandesbegriff enthält reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges *a priori* in der reinen Anschauung. Nun ist eine transzendente Zeitbestimmung mit der Kategorie (die die Einheit derselben ausmacht) so fern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel *a priori* beruht. Sie ist aber andererseits mit der Erscheinung so fern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein, vermittels der transzendentalen Zeitbestimmung, welche als das Schema der Verstandesbegriffe, die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt. (KdrV A 138f., B 177f.)

Wenn die Anwendung der Kategorien auf die Erscheinungen aber durch die transzendente Zeitbestimmung geleistet werden soll, indem zum einen die Zeit als reine Anschauungsform die Erscheinungen als solche bestimmt, wie zum anderen die transzendente Zeitbestimmung

mit den Kategorien gleichartig sind gemäß ihrer apriorischen Regelhaftigkeit und Allgemeinheit, muss zunächst geklärt werden, was die transzendente Zeitbestimmung überhaupt ist. Nach Kant ist sie „an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft“ (KdrV A 140, B 179). Schien die Einbildungskraft bei Kant zunächst darauf beschränkt, Bilder von Gegenständen zu bilden, d.h. Vorstellungen des Gegenstandes zu produzieren,¹⁵⁷ erweitert sich jetzt ihre Funktion um die Erzeugung von transzendentalen Schemata. Dabei unterscheiden sich beide darin, dass das Bild ein „Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft“ darstellt, während das Schema „ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wornach die Bilder allererst möglich werden“ (KdrV A 141/142, B 181), sein soll. Wie dieses Abhängigkeitsverhältnis genau zu verstehen ist, verdeutlicht Kant an einem Beispiel:

So, wenn ich fünf Punkte hintereinander setze, ist dieses ein Bild der Zahl fünf. Dagegen, wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert sein kann, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriff gemäß eine Menge (z.E. Tausend) in einem gewissen Bild vorzustellen, als dieses Bild selbst [...]. Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriff. (KdrV A 140, B 179f.)

Das Schema ist also eine „Methode“ der transzendentalen Einbildungskraft, „einem Begriff sein Bild zu verschaffen“. Kant nennt es ein „Monogramm“ und versteht darunter, wie erst an späterer Stelle angedeutet, eine mehr „im Mittel verschiedener Erfahrungen gleichsam schwebende Zeichnung, als ein bestimmtes Bild [...], dergleichen Maler und Physiognomen in ihrem Kopf zu haben vorgeben.“ (KdrV A 579, B 598) – Das Schema zeichnet demnach ein skizzenhaftes Bild des Begriffs.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Vgl. auch KdrV A 120: „Die Einbildungskraft soll nämlich das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen [...]“

¹⁵⁸ Für eine treffende Beschreibung des kantischen Schemas vgl. Klaus Düsing: „Schema und Einbildungskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft“, in: *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, hrsg. v. Lothar Kreimendahl, Stuttgart/Bad Cannstatt 1995, S. 47-71, hier S. 52f.: „Es enthält die anschauliche Vorstellung einer variablen, schwebenden Zeichnung, einer in den Einzelheiten offenen Skizze, die auf viele Einzelanschauungen, die sie erfüllen, anwendbar ist; darin besteht seine Allgemeinheit. Die inhaltliche Bedeutung liegt in diesem schwebendem Anschauungsgehalt selbst.“ – Ähnlich Frank Obergfell in *Begriff und Gegenstand bei Kant. Eine phänomenologische Untersuchung zum Schematismus der empirischen und mathematischen Begriffe und der reinen Verstandesbegriffe in der Kritik der reinen Vernunft*, Würzburg 1985, S. 60, für den „der entwerfende Umriss dadurch gekennzeichnet [ist], daß er im Entwurf des Umrisses auf die möglichen Weisen der Erfüllung verweist, ohne sie in einer einzelnen Gestalt selbst einzulösen, aber dennoch so, daß die ganze Gestalt als solche darin vorentworfen ist.“ – Bescheiden fällt dagegen Henry E. Allison's Auffassung aus in *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven/London 1983, der zunächst über Kants Bestimmung des Schemas als „Vorstellung einer Methode“ in A 140, B 179f. vermerkt: „This is intended as a general characterization of a schema“ (ebd., S. 180), sodann aber seine eigene Interpretation „an transcendental schema is to be construed

Heißt dies nun jedoch, dass ein Begriff in seinem Bild bzw. seiner Vorstellung lediglich mittels des Schemas veranschaulicht wird? – Nein, da die Problemstellung eher den umgekehrten Hergang verlangt: Die vorgestellte Erscheinung soll durch das Schema ja allererst unter den Begriff subsumierbar geworden sein. Auch wenn Kant an dieser Stelle davon spricht, „einem Begriff sein Bild zu verschaffen“, ist das Schema zunächst ein Produkt der transzendentalen Einbildungskraft, will sagen: Die Einbildungskraft skizziert Bild *und* Begriff, indem sie den Begriff des Bildes sowie das Bild des Begriffs im Schema nicht *nach*-, sondern *vorzeichnet*.

Soll das Schema zwischen Bild und Begriff vermitteln können, muss es sowohl an der sinnlichen Singularität des Bildes als auch an der intellektuellen Allgemeinheit des Begriffes teilhaben, ohne weder im Bild, noch im Begriff aufzugehen.¹⁵⁹ Dass das Schema ein sensointellektueller Zwitter ist, kann nicht verwundern, da auch Kant es „ein Produkt der Einbildungskraft“ nennt. Und damit stimmt ebenfalls überein, dass Kant den „Schematismus des Verstandes“ als „eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden“ (KdrV A 141, B 180/181), bezeichnet. Einmal davon abgesehen, dass uns diese Umschreibung direkt an die Einbildungskraft erinnert (vgl. KdrV A 78, B 102), scheint es in der Tat aussichtslos, den Schematismus „unverdeckt vor die Augen zu legen“, wenn man ihn ausgehend von einem Verstand denkt, der sich die Schemata zwar mittels der Einbildungskraft, aber letztlich selbst geben muss (um durch sie allererst die Erscheinungen begreifen zu können), obwohl sie einer anderen Erkenntnisquelle entspringen sollen.

Weniger aussichtslos scheint es hingegen, den bisherigen Ausführungen folgend die „Handgriffe der Natur“ dadurch offenzulegen, dass wir den Schematismus ausgehend von der transzendentalen Einbildungskraft denken, die sich in Sinnlichkeit und Verstand vielmehr ausdifferenziert. Auf die Schemata angewendet, bedeutet dies, dass Bild bzw. Vorstellung und Begriff bloß divergierende Ausbildungsformen der ihnen zugrunde liegenden Schemata darstellen. Obiges Zitate gibt hierüber Aufschluss, wenn wir es nochmals zu Rate ziehen:

Dagegen, wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert sein kann, so ist

as a pure intuition“ (ebd.), mit ihr nicht zur Deckung zu bringen versteht.

¹⁵⁹ Vgl. im Folgenden Reinhard Loock: *Schwebende Einbildungskraft*, a.a.O., S. 118 ff., der den Sachverhalt ähnlich darlegt mit Blick auf das Schema als „Paradox einer allgemeinen Anschauung“: „Zwar soll das Schema ausdrücklich einem regelhaften Begriff sein Bild verschaffen. Aber die Pointe des Schematismus liegt darin, daß dies nur aufgrund des methodischen Charakters der Sinnlichkeit selbst möglich wird. Das Schema ist das methodische Anschauen von einer konkreten Einzelanschauung, es ist selbst regelhaft, ohne allerdings eine begriffliche Regel zu sein.“

dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriff gemäß eine Menge (z.E. Tausend) in einem gewissen Bild vorzustellen, als dieses Bild selbst, welches ich im letzteren Falle schwerlich würde übersehen und mit dem Begriff vergleichen können. Dieses allgemeine Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe. (KdrV A 140, B 179)

Hier wird das Denken *in actu*, d.h. nicht das bereits gefällte Urteil als die abgeschlossene Subsumtion einer Erscheinung unter den Begriff, direkt mit dem Schematismus identifiziert. Demnach funktioniert Denken im Vollzug, noch bevor der Begriff zu seinem Bild kommt, schematisch. Kant redet von der „Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriff gemäß“, was einerseits den Bezug zur Einbildungskraft herstellt, soll das Schema doch eine Vorstellung (des Gegenstandes selbst) sein; und was andererseits die Regelmäßigkeit des Schemas betont, ersichtlich an dem Begriff als Einheit der Regel. Allein, es heißt nicht: die Vorstellung eines Begriffs, sondern „Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriff gemäß“. Das Schema bringt also nicht unter, sondern auf den Begriff, will sagen: regelt die Anschauung, statt sie bloß unter Regeln zu stellen, die ihr vom Begriff kämen.¹⁶⁰ Daraus ergibt sich, dass vielmehr der Begriff (als Einheit der Regeln) ein *Resultat* des regelnden Schemas darstellt, nicht umgekehrt. Nicht der Begriff gibt die Methode, sondern die Methode den Begriff, wie in eins auch die Vorstellung. Das Schema und mit ihm sowohl das Vorstellen als auch das Denken sind durch die transzendente Einbildungskraft erwirkt, sie sind intrinsisch *imaginär*. Das Schema polarisiert sich bloß im Resultat in die beiden anderen seiner selbst. Man kann diesen Sachverhalt eine *Dialektik von Begriff und Bild* nennen.¹⁶¹ Das Bild (bzw. die Vorstellung) muss als Gegebenes in eins schon zu einem durch den Begriff Gesetzten werden, um überhaupt Bild und nicht Schema zu sein; zugleich aber gibt das Bild noch Aufschluss darüber, dass der Begriff lediglich Gegebenes setzt und damit seinerseits als das Gesetz-Gebende bloß ein gegebenes Gesetz der schematisierenden Einbildungskraft ist. Nicht

¹⁶⁰ Vgl. zu dieser Unterscheidung KdrV A 78, B 104: „Analytisch werden verschiedene Vorstellungen *unter* einen Begriff gebracht, (ein Geschäft, wovon die allgemeine Logik handelt). Aber nicht die Vorstellungen, sondern die *reine Synthesis* der Vorstellungen *auf* Begriffe zu bringen, lehrt die transz. Logik.“

¹⁶¹ Während das Schema im Bild bzw. der Vorstellung einen unbegreiflichen Rest hervortreibt, kristallisiert es sich im Begriff bis zur Unanschaulichkeit. Letzteres ist eine Ausdifferenzierung nach der Subjektseite insofern, dass das Gebende sich selbst die Einheit der Regeln zu seiner Regelung gibt, indem es sich unter das transzendente Gesetz bringt, wohingegen ersteres eine Ausdifferenzierung nach der Objektseite darstellt, indem es die begriffliche Uneinholbarkeit ins Bild setzt als einen phantastischen Überschuss, der die Endlichkeit des Begreifens von vorne herein übersteigt und damit zugleich allererst die Möglichkeit einer Erweiterung der Begriffe anzeigt. Allerdings bestimmen sich dabei beide Formen der Ausdifferenzierung noch gegeneinander, als einerseits das Ungenügen des Begriffs erst im Bild (bzw. in der Vorstellung) buchstäblich in Erscheinung tritt und andererseits das Bild durch diesen seinen Begriff erst zu dieser Darstellung des ‚Unbegreiflichen‘ werden kann.

nur, dass das Schema die Erscheinung nicht *unter* den Begriff bringt, sie bringt es auch nicht bloß *auf* den Begriff, sondern bildet den Begriff erst als die Einheit der *in der Regelung entspringenden Regeln*.

Wenn nun das transzendente Schema sowohl dem Bild, als auch dem Begriff zugrunde liegt, letztlich also die transzendente Einbildungskraft sich in beiden Arten der Ausbildung am Werk zeigt, lässt sich die Frage nach den Schemata als Zeitbestimmung der Kategorien derart wieder aufgreifen, dass auch die Kategorien Bildungen ‚ihrer‘ Schemata sind; mithin die Kategorien vermittelt der Schemata nicht die Zeit bestimmen, sondern die Zeitbestimmungen, will sagen die transzendentalen Schemata, vielmehr die Kategorien zeitigen. Dazu Kant:

[D]as Schema eines reinen Verstandesbegriffs [ist] etwas, das in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern ist nur die reine Synthesis, gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt, und ist ein transzendentes Produkt der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinns überhaupt, nach Bedingungen seiner Form, (der Zeit,) in Ansehung aller Vorstellungen, betrifft, so fern diese der Einheit der Apperzeption gemäß a priori in einem Begriff zusammenhängen sollten.“ (KdrV A 142, B 181)

Entsprechend unserer Interpretation muss also nur der Passus: „gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt“ dahingehend verändert werden, dass man anstelle des „nach“ ein „zu“ einsetzt, um den gesamten Zusammenhang „unverdeckt vor die Augen zu legen“. Die transzendentalen Schemata sind weder Bilder, noch Begriffe, sie funktionieren auch nicht nach Bildern oder Begriffen (Kategorien), sondern umgekehrt: diese nach ihnen. Sofern sie aber „transzendente Produkte der Einbildungskraft“ sind, ist es die Einbildungskraft selbst, die vermittelt der Schemata die Kategorien bildet. Indem aber die Schemata den inneren Sinn „nach den Bedingungen seiner Form“, „der Zeit“ „betreffen“, sind sie Zeitbestimmungen als Bestimmungen *der* Zeit, d.h. die Zeit wird nicht einfach durch die Schemata bestimmt, sondern sie bestimmt sich gewissermaßen selbst in Form der Schemata. Letztere sind also das Wie der sich gebenden Zeit, während die Einbildungskraft das Sich-Geben der Zeit *ist*. So ist das Schema als Bestimmung *der* Zeit *eo ipso* die Bestimmung *der* Kategorie.

Die Frage nach dem Verhältnis von Erscheinung und Kategorie in der Zeit kann streng genommen, also nicht als Frage nach der Verzeitlichung der Kategorien verstanden werden, sodass die Kategorien, selbst gewissermaßen zeitlos, ihrer Verzeitlichung schon vorausgingen. Stattdessen sind Kategorien *per se* zeitlich. Das ergibt sich schon aus dem Unterschied Kate-

gorie und Begriff bei Kant: Unterscheiden sich Kategorien gerade dadurch von anderen Begriffen, dass ihre Schemata zugleich Zeitbestimmungen, statt wie bei Begriffen nur Bestimmungen der Erscheinungen in der Zeit, sein sollen, sind Kategorien Kategorien allein dadurch, dass *es* Zeit überhaupt *gibt*. Gäbe es aber die Zeit nicht, die sie laut Kant vermittle der Schemata bestimmen könnten, wären sie keine Kategorien, sondern eben bloß Begriffe, wie alle anderen.¹⁶² Kategorien als transzendente Begriffe werden allererst dort nötig oder man könnte auch sagen: *notwendig*, wo es Zeit gibt. Sinnlos wäre es stattdessen, von Kategorien zu sprechen, die an sich zeitlos sein sollten, um erst in einem zweiten Schritt verzeitlicht zu werden, weil sie dann eben keine Kategorien mehr wären, sondern bloß logische Begriffe.¹⁶³ Somit wird die Transzendentalität der Kategorien, ihr Status als Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, paradoxerweise selbst erst durch die Zeit ermöglicht. Dasselbe gilt für ihr *a priori*. „Also sind die Schemata der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen diesen eine Beziehung auf Objekte, mithin *Bedeutung* zu verschaffen [...]“ (KdrV A 146, B 185) – Etwas deutlicher noch heißt es ein paar Sätze weiter: „Es fällt aber doch in die Augen: daß, obgleich die Schemata der Sinnlichkeit die Kategorien allererst realisieren, sie doch selbige gleichwohl auch restringieren, d.i. auf Bedingungen einschränken, die außer dem Verstande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit).“ – Ergänzend und präzisierend: Erst die „Schemata der Sinnlichkeit“ „realisieren“ die Kategorien und zwar *indem* sie sie „restringieren“. Sie „realisieren“ die Kategorien nicht bloß dadurch, dass sie ihnen, gemäß dem Wortsinn, einen sinnlichen Sachgehalt geben, sondern dass sie ihnen allererst dort selbst ‚Realität‘ geben, wo sie sie auf sinnliche Sachgehalte einschränken.¹⁶⁴

¹⁶² Gesetzt, dass es dann überhaupt noch Begriffe geben könnte, was nach den obigen Ausführungen zur existentiellen Abhängigkeit des „Ich denke“ von einem X, das es begleiten können muss, um überhaupt zu sein, gerade in Frage steht.

¹⁶³ Es sei daran erinnert, dass Kant in der *Transzendentalen Analytik* die Tafel der Kategorien erst aus der Tafel der logischen Urteile ableitet und beide gerade dadurch von einander unterscheidet, dass die Kategorien reine Begriffe sein sollen, die auf das Mannigfaltige der reinen Anschauung gehen, d.h. aber Raum und Zeit. Vgl. KdrV A 76/77, B 102: „Die allgemeine Logik abstrahiert, wie mehrmalen schon gesagt worden, von allem Inhalt der Erkenntnis, und erwartet, daß ihr anderwärts, woher es auch sei, Vorstellungen gegeben werden, um diese erst in Begriffe zu verwandeln, welches analytisch zugehet. Dagegen hat die transzendente Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit *a priori* vor sich liegen, welches die transzendente Ästhetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer sein würden.“ – Oder gar nicht wären? Es ist zumindest fraglich, ob ein zeitloses Denken seinerseits überhaupt denkbar ist, so Kant selbst in der Schrift *Das Ende aller Dinge* (KWW VI, 184): „Für ein Wesen, welches sich seines Daseins und der Größe desselben (als Dauer) nur in der Zeit bewußt werden kann, muß ein solches Leben [gemeint ist ein Leben jenseits der Zeit, Anm. d. Verf.], wenn es anders Leben heißen mag, der Vernichtung gleich scheinen: weil es, um sich in einen solchen Zustand hineinzudenken, doch überhaupt etwas denken muß; *Denken* aber ein Reflektieren enthält, welches selbst nur in der Zeit geschehen kann.“

¹⁶⁴ Vgl. Reinhard Looock: *Schwebende Einbildungskraft*, a.a.O., S. 128: „Das kann nicht heißen, daß jetzt die Kategorientafel eine unbefangene und mechanische Anwendung auf die Einbildungssynthesen fände. Vielmehr ist erst mit der Transzendentalen Deduktion der transzendente Status der Kategorie bzw. der produktiven Synthesis im Allgemeinen und mit dem Schematismus-Kapitel im Besonderen erreicht. Über die

Die Tragweite dieser Feststellung wird erst vollends deutlich, wenn man mit Kant zunächst davon ausgeht, dass die Zeit so bestimmt ist, wie sie bestimmt ist, weil es letztlich jene zwölf Kategorien sind, welche die Schemata *qua* Zeitbestimmungen ihre Funktion erfüllen lassen. Gäbe es andere Kategorien, ließe auch die Zeit gleichsam anders ab. Erweisen sich nunmehr aber die Zeitbestimmungen der Einbildungskraft als der eigentliche Grund des Bewusstseins, wird der Fall (wie wir sogleich sehen werden auch im buchstäblichen Sinne) *denkbar*, dass unter anderen Bestimmungen *der* Zeit, d.h. indem sich die Zeit anders gibt, sich folglich auch andere Kategorien ergeben. Diese denkbar anderen und anders denkbaren Kategorien sind die *kantischen Ideen*.

So hegt Kant selbst an einer Stelle den Verdacht, „daß die kosmologischen Ideen [repräsentativ auch für alle anderen, Anm. d. Verf.], und mit ihnen alle unter einander in Streit gesetzte vernünfteln Behauptungen, vielleicht einen leeren und bloß eingebildeten Begriff, von der Art, wie uns der Gegenstand dieser Ideen gegeben wird, zum Grunde liegen haben [...].“ (KdrV A 490, B 518) – Die Idee – von Kant als „ens rationis“, als „Nichts“ eines „leeren Begriffs ohne Gegenstand“ bestimmt, rückt auf diese Weise bedrohlich nahe an die reine Anschauungsform der Zeit heran (u.u.), die Kant hingegen ein Nichts im Sinne einer „leeren Anschauung ohne Gegenstand“, ein „ens imaginarium“ nennt (KdrV A 290 ff., B 347 ff.). Ideen können nicht bloß leere Verstandesbegriffe ohne Gegenstand sein. Indem sie auf ein Unbedingtes erweiterte Verstandesbegriffe darstellen sollen (vgl. KdrV A 409, B 436), liegt die Vermutung nahe, dass sie zudem „eingebildete Begriffe, von der Art, wie uns der Gegenstand dieser Ideen uns gegeben wird, zum Grunde liegen haben“. Wenn die Ideen aber das Wie des Gegebenseins des Gegenstandes mitbestimmen, dann erfüllen auch sie eine gewisse Schematisierungsfunktion. Die Ideen sollen zwar keine „konstitutive“, sondern lediglich eine „regulative“ Bedeutung für die Erkenntnis haben, weil ihnen „kein korrespondierendes

metaphysische Kategoriendeduktion hinaus öffnet sich hier überhaupt der Raum für die transzendente Deduktion der *bestimmten* Kategorien, die in der Kategorientafel enthalten sind.“ – Für eine ausführliche Deduktion der „bestimmten Kategorien“ sei darum auf die folgende Erörterung Loochs verwiesen. An dieser Stelle hingegen seien lediglich noch zwei weitere Bemerkungen zitiert, welche die hiesige Auseinandersetzung mit Kant auch über Loochs Ausführungen noch hinaus zum Leitfaden dient (S. 129): „Präziser gesagt, wird der Schematismus zum System, indem Kant *alle konstitutiven Momente des Bewußtseins* – die anschauende und wahrnehmende Sinnlichkeit einerseits, den kategorialen Verstand und die Apperzeption andererseits – als *Modi der Einbildungskraft* ausweist. Die (vernunft-)systematische Darstellung der Schemata zeigt, wie sich in der Einbildungskraft die Totalität des Bewußtseins versammelt; und weil ihre sinnliche Spontanität diese Totalität enthält, kann die produktive Einbildungskraft – indirekt – sinnliche Vernunft genannt werden.“ – S. 150: „Das ist, wenn man so will, der intimste und gewagteste Punkt der theoretischen Philosophie Kants: [...] *die bewußtlose Produktivität der Einbildungskraft als sinnliche Vernunft oder als bewußtlose Totalität zu konzipieren* [...].“ – Das dies bereits der Grundgedanke von Heideggers Kant-Interpretation war, verkennt auch Looch nicht.

Schema der Sinnlichkeit gegeben werden kann, und sie also keinen Gegenstand in concreto haben können“ (KdrV A 664, B 692). Ihnen fehlt zwar ein „Schema der Sinnlichkeit“ und so geben sie bloß eine „Regel“ der Vernunft für den Verstand an die Hand: den „Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung“ (Vgl. KdrV A 509, B 537). Aber wie soll diese „Erweiterung der Erfahrung“ von Statten gehen, wenn die Erfahrung ja gerade auf die Anschauung restringiert ist?

Wenn „der Verstand das Mannigfaltige der Erscheinungen durch Begriffe verknüpft und unter empirische Gesetze bringt“ (KdrV A 664f., B 692f.), dann kann er dies nur tun, weil die Schemata der Erscheinung schon zugrunde liegen. Indem aber nun der Verstand selbst „für die Vernunft eben so einen Gegenstand aus[macht], als die Sinnlichkeit für den Verstand“, ¹⁶⁵ bedarf die Vernunft in gleicher Weise bestimmter Schemata:

Allein, obgleich für die durchgängige systematische Einheit aller Verstandesbegriffe kein Schema in der *Anschauung* ausfindig gemacht werden kann, so kann und muß doch ein *Analogon* eines solchen Schema gegeben werden, welches die Idee des *Maximum* der Abteilung und der Vereinigung der Verstandeserkenntnis in einem Prinzip ist. Denn das Größte und Absolutvollständige läßt sich bestimmt gedenken, weil alle restringierenden Bedingungen, welche unbestimmte Mannigfaltigkeit geben, weggelassen werden. (Ebd.)

Die Ideen fungieren als „Analoga“ zu den Schemata der Anschauung, indem sie die Verstandesbegriffe von all ihren „restringierenden Bedingungen“ ablösen und sie stattdessen auf den Fluchtpunkt systematischer Erfahrungseinheit ausrichten. Diesen Fluchtpunkt des „Größten und Absolutvollständigen“ nennt Kant auch den „focus imaginarius, d.i. ein Punkt [...], aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen.“ (KdrV A 644, B 672) – Die „Idee des Maximum“ ist also ein *imaginärer* Fluchtpunkt, den die Einbildungskraft den Gegenständen der Anschauung als Analogon eines Schemas gleichsam mitgibt.

Also ist die Idee der Vernunft ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit, aber mit dem Unterschiede, daß die Anwendung der Verstandesbegriffe auf das Schema der Vernunft nicht eben so eine Erkenntnis des Gegenstandes selbst ist (wie bei der Anwendung der Kategorien auf ihre sinnliche Schemate), sondern nur eine Regel oder ein Prinzip der systematischen Einheit alles

¹⁶⁵ Vgl. auch KdrV A 643f., B 671f.: „Die Vernunft hat also eigentlich nur den Verstand und dessen zweckmäßige Anstellung zum Gegenstande, und wie dieser das Mannigfaltige im Objekt durch Begriffe vereinigt, so vereinigt jene ihrerseits das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen.“

Die Idee ist eigentlich ein Schema, jedoch keines, das zu einer objektiven Erkenntnis führt. Warum führt es nicht zu einer objektiven Erkenntnis? – Weil es nicht zwischen Sinnlichkeit und Verstand vermittelt wie die „sinnlichen Schemata“, die das Mannigfaltige der Anschauung auf den Begriff bringen. Die Erfahrung wird nicht konstituiert, sondern reguliert. Nach Kant systematisiert die Idee als Schema nur die Begriffe, sodass die Vernunft gewissermaßen bei sich bleibt. Nur ein Analogon des sinnlichen Schemas ist die Idee also paradoxerweise darum, weil sie durchaus nur Schema, ein bloßes Schema ist, dem gar kein Gegenstand in der Anschauung korrespondiert.¹⁶⁶ *Als ein bloßes Schema ist die Idee aber zweifellos ein Produkt der Einbildungskraft.*

Die sinnlichen Schemata dienen zur Zeitbestimmung der Kategorien, sie bringen den Gegenstand der Erscheinung auf den Begriff. Nun ist bereits klar geworden, dass die, wenn man so will, *intellektuellen* Schemata hingegen dazu dienen, den Gebrauch der Verstandesbegriffe zu systematisieren, indem sie diese in eine Vernunfteinheit bringen. Bleibt zu fragen, wie dieser Schematismus der Vernunft im Unterschied zum Schematismus des Verstandes funktioniert? Kant gibt ein Beispiel in der ‚Deduktion der Ideen‘:

[D]er Begriff einer höchsten Intelligenz ist eine bloße Idee [...], er ist nur ein nach Bedingungen der größten Vernunfteinheit geordnetes Schema [...], welches nur dazu dient, um die größte systematische Einheit im empirischen Gebrauche unserer Vernunft zu erhalten, indem man den Gegenstand der Erfahrung gleichsam von dem eingebildeten Gegenstände dieser Idee, als seinem Grunde, oder Ursache ableitet. Alsdenn heißt es z.B. die Dinge der Welt müssen so betrachtet werden, *als ob* sie von einer höchsten Intelligenz ihr Dasein hätten. Auf solche Weise ist die Idee eigentlich nur ein heuristischer Begriff und nicht ostentativer Begriff [...]. (KdrV A 670f., B 698f.)

Wenn wir Gegenstände der Erfahrung erkennen, legen wir ihnen nicht nur sinnliche, sondern ebenfalls intellektuelle Schemata zugrunde. Damit erweitern wir zugleich unsere Erfahrung über die Empirie der einzelnen Gegenstandserkenntnisse hinaus auf eine *imaginäre Vollkom-*

¹⁶⁶ Vgl. KdrV A 670, B 698: „Es ist ein großer Unterschied, ob etwas meiner Vernunft als ein *Gegenstand schlechthin*, oder nur als ein *Gegenstand in der Idee* gegeben wird. In dem ersteren Falle gehen meine Begriffe dahin, den Gegenstand zu bestimmen; im zweiten ist es wirklich nur ein Schema, dem direkt kein Gegenstand, auch nicht einmal hypothetische zugegeben wird, sonder welches nur dazu dient, um andere Gegenstände, vermittels der Beziehung auf diese Idee, nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirekt uns vorzustellen.“

menheit der Vernunft hin. Kant spricht von der Idee als einem „heuristischen Begriff“.¹⁶⁷ Wenngleich wir vom einzelnen Gegenstand dadurch keine erweiterte objektive Erkenntnis erlangen, so unterlegen wir ihm doch einen „eingebildeten Gegenstand der Idee“, von dem wir ihn dann „als seinem Grunde, oder Ursache, ableiten“, d.h. wir stellen ihn in einen ideellen bzw. imaginären Horizont, der uns erlaubt, ihn im Modus des Als-ob zugleich aus einer anderen Perspektive zwar nicht zu erkennen, jedoch zu denken. Dieser ideelle oder imaginäre Horizont existiert nur in Gedanken, er ist gewissermaßen ortlos. Sich von der Idee eine Vorstellung zu machen, führt darauf, sich bloß einen Gegenstand einzubilden, dem laut Kant aber keine empirische Anschauung eines Gegenstandes in Raum und Zeit zugrunde liegt.

Die sinnlichen Schemata gehen auf Gegenstände im Raum, d.h. letztere werden nach Begriffen zu Vorstellungen schematisiert. Indem sie schematisiert werden, werden sie durch die Einbildungskraft zugleich in einer bestimmten Form gezeitigt. Diese Form der Zeit kann man die *Zeit der Vorstellung* oder *kategoriale Zeit* nennen, weil durch diese Form der Zeit die *Dialektik von Bild und Begriff* statthat. Bild und Begriff gehen in der Erscheinung miteinander einher, der Begriff korrespondiert einer buchstäblich *räumlichen Vor-Stellung* im Bild eines wiederum buchstäblichen *Gegenstandes* der sinnlichen Anschauung. Aber beide ergeben sich allererst aus einem in sich schematischen und damit imaginären Denken. Im Unterschied zu den sinnlichen sind die *intellektuellen Schemata* nunmehr gewissermaßen unmittelbarer Ausdruck dieses schematischen, imaginären Denkens. Sie sind rein-zeitliche Gedanken, denen keinerlei Gegenstände im Raum entsprechen können, sie sind raumlos und damit keine Vorstellungen *sensu stricto*, folglich weder Bilder noch Begriffe.

In der Dialektik von Bild und Begriff gewinnt die Erscheinung gewissermaßen erst *Tiefenschärfe* und wird so als Gegenstand anschaulich. Der Begriff des Gegenstandes gewinnt durch das Bild Tiefe und das Bild des Gegenstandes wiederum durch den Begriff Schärfe. Zuvor hat jedoch die dreifache Synthesis der Einbildungskraft das Mannigfaltige bereits zu einer Erscheinung synthetisiert, in den sich die Dialektik von Bild und Begriff wie in einen Bildgrund allererst einzeichnen kann. Wie an entsprechender Stelle bereits gezeigt, ist jedoch auch die Dialektik von Bild und Begriff noch ein *Ergebnis* der Einbildungskraft. Dass die Erscheinung des Gegenstandes letztlich zu einer Vor-Stellung im Raum werden kann, ist das Produkt der Urteilskraft, die das Schema der Einbildungskraft allererst in Bild und Begriff *teilt*. – Um es auf den Punkt zu bringen: Die *Urteilskraft* ist entzweieude und damit einräumende Einbildungskraft, sie ist der Grund der Vor-Stellung; während die *Einbildungskraft*

¹⁶⁷ An anderer Stelle wird die Idee als eine „heuristische Fiktion“ (KdrV A 771, B 799) bestimmt.

wiederum vereinigende und damit zeitigende Urteilskraft ist, sie ist der Grund des Denkens. Die reine Vor-Stellung der Urteilskraft ist der Raum, der reine Gedanke (er wird später Einbildung genannt) der Einbildungskraft ist die Zeit. Zeit und Raum sind wiederum nur von der Warte der Urteilskraft (und des Raumes) aus reine (innerliche und äußerliche) Anschauungsformen (Sukzession und Koordination), von der Warte der Einbildungskraft (und der Zeit) jedoch sind sie zugleich reine (raumlose, d.h. weder innerliche noch äußerliche) Denkformen (Synthese und Analyse). Analog dazu sind Einbildungskraft und Urteilskraft selbst aus der Perspektive der Einbildungskraft eins, während sie aus der Perspektive der Urteilskraft wiederum zwei sind. Einbildungskraft und Urteilskraft sind *Eins als Entzweiung, Einbildung als Urteilung*.¹⁶⁸

Wenn Kant die Idee daher zu Anfang einen „problematischen Begriff“ nennt, indem er behauptet, „daß wir vom Objekt, welches einer Idee korrespondiert, keine Kenntnis, obzwar einen problematischen Begriff, haben können“ (KdV A 338f., B 396f.), dann wird jetzt ersichtlich, dass es sich bei einer Idee nicht um einen bloßen Verstandesbegriff handelt, von dem es allein keine Anschauung gibt, sondern um ein Schema von einem Gegenstand, dessen Begriff sich deswegen als problematisch erweist, weil er gar nicht gegeben ist. Mit anderen Worten: Ideen sind keine problematischen Begriffe, sondern begriffliche Probleme. Als erweiterte Verstandesbegriffe sind die Vernunftbegriffe, die Ideen, demnach etwas kategorial anderes. Weder gibt es eine empirische Anschauung, noch einen Begriff vom Gegenstand der Idee, sondern nur die Idee selbst als ein bloßes Schema. Folglich haben wir auch keine „Kenntnis“ vom Gegenstand. Denn „Kenntnis“ im Sinne von Erkenntnis erwächst nach Kant ausschließlich aus dem Zusammenwirken von Sinnlichkeit und Verstand, ergibt sich aus der Dialektik von Bild (bzw. Vor-Stellung) und Begriff. Wir haben es also nicht mit einem *Gegenstand* der Idee zu tun, sondern mit einem raumlosen und darum rein-zeitlichen *Gedanken*, nicht mehr und nicht weniger als mit der Idee selbst.

Nannten wir die Zeitform der sinnlichen Schemata die kategoriale Zeit, so können wir die Zeitform der intellektuellen Schemata als die *ideelle Zeit* bezeichnen. Zeit lässt sich nicht nur als eine reine Anschauungsform fassen, sondern gleichermaßen als konstitutiv für das Denken überhaupt. Denken und Anschauung unterscheiden sich dadurch, dass in der Anschauung die Äußerlichkeit der Vor-Stellung hinzukommt, wohingegen das Denken reine Zeitlichkeit bedeutet, die weder ein Äußeres, noch ein Inneres kennt. Es gibt eine Art Kontinuum der Zeit,

¹⁶⁸ Der kantische Begriff des Schemas diente dem deutschen Idealismus seinerseits gewissermaßen zum Schema des Begreifens (oder bei Hegel direkt zum Schema des Begriffs) der Wiedervereinigung der kantischen Urteilung der Erkenntnisvermögen.

das alle menschlichen (Erkenntnis-)Vermögen von den Sinnen bis zur Vernunft verbindet. Indem aber die Zeit von der Einbildungskraft allererst gebildet wird, erweist sich dieses Kontinuum zugleich als ein imaginäres, d.h. wir haben es nur mit unterschiedlichen Formen zu tun, wie die Einbildungskraft zeitigt, wie Zeit sich bildet. Diese Zeitformen drücken sich in den Schemata als Zeitbestimmungen aus. Die intellektuellen Schemata als bloße Schemata sind also keine Analoga der sinnlichen, sondern umgekehrt, letztere gleichsam Veräußerlichung von ersteren, will sagen: Raum-Zeitigungen der Einbildungskraft.

In Folge dessen scheint das Fehlen von empirischen Anschauungen, von *Gegenständen* weniger ein Mangel der Ideen als vielmehr eine spezifische Form der Einbildung oder besser: die unmittelbare Form der Einbildung: *Ein-Gebung*. Auf diese folgt erst die Vor-Stellung eines Gegenstandes; allerdings nicht so, dass die Vor-Stellung aus der Ein-Gebung hervorginge, sondern beide sind gewissermaßen Gegebenheiten im erweiterten Erfahrungshorizont, der durch die Einbildungskraft (in Wechselwirkung mit der Urteilskraft)¹⁶⁹ überhaupt aufgespannt wird. Wenn wir „den Gegenstand der Erfahrung gleichsam von dem eingebildeten Gegenstande dieser Idee, als seinem Grunde, oder Ursache ableite[n]“, dann stellen wir den Gegenstand in diesen ideellen oder imaginären Horizont eines Als-ob, worin uns sowohl Anschauungen, als auch Gedanken *gezeitigt* werden und wobei die Ein-Gebungen uns eine Art Richtmaß zur Vor-Stellung des sich-vorstellenden Gegenstandes geben. Man hat es bei der transzendentalen Idee also weniger mit einem imaginären Überschuss als mit der Grundlegung der Erfahrung und damit letztlich der Erkenntnis zu tun. Sucht man den imaginären Horizont der Erkenntnis, findet man ihn nicht in irgendeinem anderen Raum jenseits der Anschauung, sondern in der Utopie unserer Gedanken, gewissermaßen in einer anderen Zeit: in unseren Ein-Gebungen und damit überall und nirgendwo, wenngleich *mit* jeder Anschauung, d.h. *apperzeptiv*.

V

Symbolisieren – Urbilder und Gegenbilder der Einbildungskraft

Indem Kant die Kontinuitätsthese seiner Vorgänger, was das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand betrifft, aufkündigt, stellt er sich selbst und seine Nachfolger vor das entscheidende Problem, wie auf die konstitutive Spaltung moderner Subjektivität versöhnend zu reagieren sei, sowohl theoretisch als auch praktisch. Schon Kant behauptet für sein System nicht von

¹⁶⁹ In der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre wird dieses Verhältnis noch deutlicher werden.

ungefähr den Primat der praktischen gegenüber der theoretischen Vernunft. So steht die theoretische Philosophie als Vernunftkritik letztlich im Dienst eines Bildungskonzepts, das erstmals eine Anthropologie der Autonomie in den Vordergrund treten lässt.¹⁷⁰ Der gebildete Mensch, der Bildungsmensch, ist das Resultat einer neuen Form der Menschenbildung, einer Form autonomer Selbstbeschränkung, die den Menschen als eine bildsame Masse der Freiheit entdeckt. Das deutsche Wort Bildung avanciert vollends zum Programmwort, das Subjekt als Projekt zu begreifen, unterdessen sich die Anthropologie als eine *Disziplin* im doppelten Sinne etabliert.

Die Pflicht, sich zu disziplinieren, indem Freiheit von äußeren Zwängen (Heteronomie) zugleich als Freiheit für die Selbstreglementierung (Autonomie) umgedeutet wird, setzt beim theoretischen Gebrauch der Vernunft an, lässt die Vernunft überhaupt als ein Maßregelungsinstrument erkennbar werden, das nicht mehr nur über die Sinnlichkeit Aufsicht führt, sondern sich selbst gleichermaßen im Zaum halten soll:

Daß aber die Vernunft, der es eigentlich obliegt, allen anderen Bestrebungen ihre Disziplin vorzuschreiben, selbst noch eine solche nötig habe, das mag allerdings befremdlich scheinen, und in der Tat ist sie auch einer solchen Demütigung eben darum bisher entgangen, weil, bei der Feierlichkeit und dem gründlichen Anstande, womit sie auf tritt, niemand auf den Verdacht eines leichtsinnigen Spiels, mit Einbildungen statt Begriffen, und Worten statt Sachen, leichtlich geraten konnte. (KdRV A 710, B 738)

Nunmehr sitzt aber der Richter selbst auf der Anklagebank. Der Prozess der Säkularisierung nähert sich dem Abschluss und bietet das Schauspiel einer peinlichen Untersuchung, wie sie paradigmatisch Heinrich von Kleist mit *Der zerbrochne Krug* von 1806 zum besten gibt. Der Richter Adam wird sich am Ende dieses Lustspiels selbst des Verbrechens überführen, den Bruch der Unschuld an Eve verursacht zu haben. Es handelt sich um ein analytisches Drama in der Ödipusnachfolge; jedoch mit dem Unterschied, dass der Mensch als Protagonist sein Vergehen nicht durch die Selbstblendung sühnt, die ihn nach einem langjährigen, grämlichen Exil letzten Endes doch zur höheren Einsicht führt und seine Erlösung erwirkt; sondern in der Taghelle der Ereignisse nimmt Adam lieber Reißaus, sodass über den ganzen Tumult beinahe der eigentliche Gegenstand der Verhandlung: der Krug, die Unschuld in Vergessenheit gerät. – Kant hingegen setzt Adam die Richterperücke, das Zeichen seiner Achtung und Würde, die er bei seiner ersten Flucht vom Tatort zurückließ, wieder auf, um ihm seine Pflicht in Erinnerung

¹⁷⁰ Vgl. hierzu das äußerst lesenswerte Frühwerk Michel Foucaults: *Einführung in die Anthropologie Kants*, Frankfurt a. M. 2010.

zu rufen, seines Amtes zu walten. Zur Strafe aber sitzt er nunfort an den Richterstuhl gekettet, Gericht zu halten über seine verlorene Unschuld, in der Hoffnung, dass er durch gute Führung sich eines Tages doch seines Glückes würdig erwiesen haben.

So gehört es zu einer Kritik der Vernunft, dass die „Feierlichkeit“ und der „gründliche Anstand“ im „leichtsinnigen Spiel, mit Einbildungen statt Begriffen, und Worten statt Sachen“, die achtunggebietende, hochwürdige und doch gefallene Perücke, wenngleich sie mithilfe Kants das Haupt des Menschen schon wieder krönen soll, sich bei genauerem Hinsehen fast wie ein Narrenkappe ausnimmt. Denn wie wir gesehen haben, ist der als Blendwerk verurteilte dialektische Schein, auch wo er von Kant aufgedeckt wird, ein Produkt ureigenster Einbildung und gehört ebenso mit zur Ausstattung des Menschen wie seine Kritik. Die Ideen der Vernunft sind intellektuelle Schemata und damit Produkte der Einbildungskraft. Sie geben dem Menschen den imaginären Horizont seiner Erfahrung. Nur besteht der Unterschied zwischen der kantischen Selbstbescheidung und der metaphysischen Anmaßung der Vernunft darin, dass keine Erkenntnis von der Gültigkeit der menschlichen Ansprüche auf Würde erlangt werden kann, obgleich das Verdienst des Menschen, sich seinen Ideen zu verpflichten, dadurch nicht geschmälert sein soll; im Gegenteil: Der Mensch soll sich in die Zucht nehmen, um dem mit seiner Würde verbundenen Anspruch gerecht zu werden. Weil es aber keine Garantie für das Gelingen seiner Unternehmung gibt, da die Ideen nach Kant eine bloß regulative Funktion inne haben, besteht umgekehrt seine Würde letztlich darin, diese Ansprüchen gegenüber sich selbst überhaupt zu erheben und durchzusetzen. Er hat ein *Soll* zu erfüllen und er *ist* nur dieses Soll. Der Mensch soll sich nach dem Ideal der Vernunft bilden, um auf diese Weise allererst zu werden, was er eigentlich ist. Er soll sich selbst zu seinem Urbild machen, indem er sich seinem Ideal einbildet. Doch was hat es mit diesem Urbild des Menschen eigentlich auf sich?

Im dritten Hauptstück des zweiten Buchs der *transzendentalen Dialektik*, überschrieben mit: *Das Ideal der reinen Vernunft*, wird man fündig. Wir beschränken uns auf den ersten Abschnitt: *Von dem Ideal überhaupt*, und merken nur soviel an, dass die folgenden Abschnitte Gott als das *transzendente* Ideal zum Thema haben, wobei dieses „Urwesen“ (KdrV A 578, B 606) „das einzige eigentliche [transzendente] Ideal“ sein soll, „dessen die menschliche Vernunft fähig ist“ und „welches der durchgängigen Bestimmung, die notwendig bei allem, was existiert, angetroffen wir, zum Grunde liegt, und die oberste und vollständige materiale Bedingung seiner Möglichkeit ausmacht, auf welcher alles Denken der Gegenstände überhaupt ihrem Inhalte nach zurückgeführt werden muß“ (KdrV A 576, B 604). Wie in allen

vorangegangenen Fällen, so begründet auch hier die Transzendentalität die Empirie, d.h. dem Ideal überhaupt liegt das transzendente Ideal zugrunde.

Was meint Kant nun aber mit einem „Ideal überhaupt“ im Unterschied zu einer Idee? „[N]och weiter, als die Idee, scheint dasjenige von der objektiven Realität entfernt zu sein, was ich das *Ideal* nenne, und worunter ich die Idee, nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d.i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding, verstehe.“ (KdrV A 568, B 596) – Das Ideal ist eine Idee, als realisiert in einer gewissen Gestalt vorgestellt, ein nur von der Idee her „bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding“, allerdings nicht im Sinne eines Gegenstandes objektiver Realität, der in der alltäglichen Wahrnehmung gegeben sein könnte. Stattdessen bringt Kant Ideale nicht von ungefähr mit den platonischen Ideen in Verbindung, bemerkt aber, dass die Ideale gerade keine „schöpferische“, sondern eine bloß „praktische Kraft (als regulative Prinzipien)“ (KdrV A 569, B 597) besitzen sollen. Was beiden Konzeptionen gemein ist, ergibt sich aus dem obigen Unterschied zwischen „in concreto“ und „in individuo“. Nach Kant hat Platon keine Idee der Menschheit, die alle erdenklichen Eigenschaften aller Menschen in sich begreift, das ist vielmehr sein eigener Begriff der Idee, sondern eine „Idee des vollkommensten Menschen“ (KdrV A 568, B 596), was Kant wiederum ein Ideal nennt. Diese platonische „Idee des vollkommensten Menschen“ oder das kantische Ideal des Menschen sind insofern individuell im Unterschied zu konkret, als beide aus der Bandbreite aller möglichen Eigenschaften des Menschen – und darunter eben auch entgegengesetzter Eigenschaften – bereits ein *optimale* Auswahl präsentieren: „Was uns ein Ideal ist, war dem *Plato* eine *Idee des göttlichen Verstandes*, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung.“ (KdrV A 568, B 596)

Damit ist erneut ein wesentlicher Unterschied zwischen Kant und der platonischen Tradition angesprochen. Während die Idee bei Platon ihre Erscheinungen als Nachbilder bzw. Abbilder eines Urbildes hervorbringt, hat das Ideal als Urbild bei Kant eine bloß heuristische, wengleich praxisleitende Funktion. Zudem sind die Ideale, anders als die platonischen Ideen, nichts, wovon man eine Erkenntnis (im Sinne Kants) erwerben könnte; wohingegen nach Platon allein die Ideen erkannt werden können (und erkennen lassen). Wenn die Ideale jedoch weder in der „reinen Anschauung“ eines „göttlichen Verstandes“ gegeben sein sollen, noch Gegenstände der Erkenntnis darstellen, obwohl sie „als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding“ gelten, dann fragt sich freilich, welcher Status ihnen zukommt.

Tugend, und, mit ihr menschliche Wahrheit in ihrer ganzen Reinigkeit, sind Ideen. Aber der Weise (des Stoikers) ist ein Ideal, d.i. ein Mensch der bloß in Gedanken existiert, der aber mit der Idee der Weisheit völlig kongruieret. So wie die Idee die *Regel* gibt, so dient das Ideal in solchem Falle zum *Urbilde* der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes, und wir haben kein Richtmaß unserer Handlungen, als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurteilen, und dadurch uns bessern, obgleich es niemals erreichen können. Diese Ideale, ob man ihnen gleich nicht objektive Realität (Existenz) zugestehen möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirngespinnste anzusehen [...]. (KdrV A 569, B 597)

Ideale sind Urbilder. Als Urbilder haben sie aber Nachbilder bzw. Abbilder. Im Fall des Menschen ist das Urbild der „Weise“, ein „Mensch der bloß in Gedanken existiert“, ein „göttlicher Mensch in uns“, „womit wir uns vergleichen, beurteilen, und dadurch uns bessern, obgleich es niemals erreichen können“. Jedoch scheint das Ideal des Weisen weniger ein bloßes Konzept als eine besondere Art von Vor-Stellung zu sein, die sich und der sich der Mensch einbildet. Die Rede vom Urbild des Menschen ist durchaus wörtlich zu nehmen. Gibt die Idee die Regel, so liefert das Urbild gleichsam deren Illustration. Es scheint, als ob sich hier das Verhältnis von Begriff und Anschauung widerspiegelte – wengleich auf einer anderen Ebene. Denn von vorne herein ist klar, dass die Idee nicht einfach als ein Begriff und das Urbild nicht einfach als ein Bild verstanden werden kann. Wie jetzt erkennbar wird, gibt das Urbild eine Art von perfektem, imaginärem Gegenstand, der dem empirischen Gegenstand zugrunde liegt und zwar zum bloßen, rein imaginären Schema der Idee. Dadurch ist das Ideal zwar kein Gegenstand im strikten Sinne (als Gegenstand des imaginären Schemas der Idee ist er selbst ohne empirische Anschauung), aber als „Richtmaß“ für die „durchgängige Bestimmung des Nachbildes“, stellt es ein reines und vollkommenes Extrakt der wahrgenommenen Gegenstände dar, woran sich wiederum die wahrgenommenen Gegenstände zu messen haben.

Erinnert man sich der Bestimmung des Urbildes beim vorkritischen Kant, wo das Urbild mit der Idee gleichgesetzt wurde und wir es in der Folge als *imaginären*, wengleich nicht fiktiven *Begriff* definiert haben, der bei der Auffassung des Gegenstandes durch eine *intellektuelle Imagination*, d.h. im Verbund von Einbildungskraft und Verstand, *extrahiert* wurde, fallen nicht unerhebliche Gemeinsamkeiten und Unterschiede ins Auge. Sowohl beim vorkritischen als auch beim kritischen Kant ist das Ideal nicht einfach der Begriff des Gegenstandes; allerdings scheint die Bezeichnung „Idee“ für das Urbild beim vorkritischen Kant weniger der Idee als eher dem Ideal beim kritischen Kant zu entsprechen, wobei auch diese Feststellung nur

mehr oder weniger getroffen werden kann. Die Erklärung für eine derartige Bedeutungsver-schiebung ließe sich womöglich darin finden, dass der vorkritische Kant sich scheinbar (noch) am platonischen Konzept der Idee orientiert, auf das sich Kant ja auch im vorliegenden Kontext, wenngleich in partieller Absetzung, beruft, bevor er im kritischen System zu einer differenzierteren Bestimmung vorgedrungen ist. Was der vorkritische Kant unter dem Titel „Urbild“ vereinigte und was wir in eins den imaginären Begriff und die intellektuelle Imagination genannt haben, tritt beim kritischen Kant auseinander in Idee und Ideal. Sprechen wir in diesem Kontext von einem imaginären Begriff oder einer intellektuellen Imagination, bedeutet dies jedoch nicht, dass wir tatsächlich einen Begriff in der Idee oder einen Gegenstand im Urbild bzw. Ideal hätten. Der imaginäre Begriff der Idee ist vielmehr bloß das intellektuelle Schema und die intellektuelle Imagination des Ideals das perfekte, selbst nicht-empirische Urbild eines Gegenstandes möglicher Wahrnehmung. Dies gilt vor allem für das Urbild bzw. das Ideal des Menschen: den „Weisen“.

So wird auch ein anderer Divergenzpunkt interessant und zwar dass der kritische Kant ein besonderes Gewicht auf die praktische Relevanz des Ideals bzw. Urbilds legt, während bei der vorkritischen Bestimmung derlei Gewichtung nicht ausfindig zu machen war. Die Wahl des Beispiels, der Weise als Ideal und Urbild des Menschen, ist nicht unwesentlich: In ihm gipfelt die ganze, vor allem praktische Problematik des Verhältnisses von Idealität und Realität. Denn die Urbildung als Vermögen des Menschen, das Optimum in allem zu erkennen, schlägt auf den Menschen selbst zurück. Der Mensch misst sich an seinem eigenen Ideal. Das scheint auf den ersten Blick zwar nicht weiter erstaunlich, gewährt aber auf den zweiten Blick eine tiefere Einsicht in das Selbstverhältnis des Menschen. Indem der Mensch nicht nur ein *homo mensura* im Sinne Protagoras' ist, d.h. ein Maß für die Dinge, sondern gleichermaßen für sich selbst, transzendiert er sein menschliches Ist *eo ipso* auf ein gott-menschliches Soll hin, das ihm innewohnt: auf den „göttlichen Mensch in uns“.

Anders als bei Meister Eckhart besteht das Bildungsprogramm jedoch nicht mehr bloß darin, dass der Mensch über sich hinaus will, sondern dass er über sich hinaus wollen *muss*, und zwar um überhaupt noch Mensch sein zu können, d.h. seiner Würde gerecht zu werden. Er ist nur ein Abbild nach seinem eigenen (statt Gottes) Urbild, an dem er sich zwar misst, aber das er jedoch niemals wird erreichen können, obgleich er es sich dennoch selbst bildet. Was er *ist*, ergibt sich aus einer imaginären Antizipation, die er sein *soll*. Wir haben dieses buchstäblich verzweifelte, weil hoffnungsfrohe Bildungsunternehmen der Selbstaufgabe *qua* Selbstüberfor-derung als den platonischen Bildungsauftrag *in metaphysicis* bestimmt, den nicht nur, aber vor

allen anderen die deutsche Kultur angenommen hat. Nun werden wir Zeuge, wie diese Auffassung sich unter Hand dazu anschickt, in ein geschichtliches Sendungsbewusstsein umzuschlagen.

Im Kontext der kantischen Philosophie wird ersichtlich, dass eine Kritik *der Vernunft* (Kritik an der Vernunft durch die Vernunft), die sich dieser Aufgabe nicht bloß verschrieben, sondern die Agenda gewissermaßen mitverfasst und auf den Weg gebracht hat, das Klischee wahr macht: Bildung sei Einbildung. Das Urbild des Menschen als eines Weisen, der den Zwiespalt von Sinnlichkeit und Verstand durch die Vernunft versöhnt, ist selbst eine Einbildung, wengleich eine unauslöschlich-prägende. Die Aufgabe der Ausbildung aller Fähigkeiten mit dem Ziel, die verlorene Ganzheitlichkeit wieder zu gewinnen, setzt eine imaginäre Sehnsucht ins Werk, die zur Triebfeder eines Menschen wird, der sich seine eigene Zukunft sein soll. Er selbst ist nichts als dieses Werk der Zukunft. So verwundert es kaum, dass der Mensch als Abbild seines Urbilds bzw. Ideals in Strukturanalogie zum transzendenten Ideal, d.i. Gott, vom Geschöpf zum Schöpfer seiner selbst avanciert. Kreator und Kreatur in eins, entspinnt sich an der Frage nach dem Menschen der unendliche Prozess als Progress, sich seine Bestimmung selbst zu geben und darin die Bestimmung schlechthin zu erkennen. Die kritische Selbstbescheidung ist daher weniger eine Selbstbeschränkung als vielmehr eine Selbstbestimmung, sich (s)eine Zukunft zu schaffen. Allererst die Aufgabe metaphysischer Erkenntnis macht eine Anthropologie in pragmatischer Hinsicht möglich und nötig. Den Menschen bildet und bindet also eine geschichtliche Aufgabe im doppelten Sinne. Der Quell dieser fortwährenden Selbstschöpfung des Menschen aber ist die Einbildungskraft, der Ursprung der Urbildung.

Mag Kant auch darauf bestehen, dass die Ideale, obwohl ihnen keine „objektive Realität (Existenz)“ zugestanden werden kann, dennoch keine „Hirngespinnste“ seien, so fragt sich vor dem Hintergrund der bisherigen Erörterungen, ob sie überhaupt etwas anderes sein könnten (gesetzt: Kant hält Einbildungen für Hirngespinnste). Freilich gibt es nochmals einen Unterschied zwischen ‚regelrechten‘ Wahnvorstellungen, zügellosen Phantasien und Traumgesichten auf der einen Seite und Einbildungen, wie sie sich uns hier dargestellt haben, auf der anderen Seite; bloß ist dieser Unterschied *kein wesentlicher*, sondern lediglich ein *gradueller*. Kants Bestimmungen der Idee oder des Ideals wandeln selbst entlang eines schmalen Grats, wenn zum einen ausgeschlossen sein soll, dass diesen objektive Realität zukommt und zum anderen ihr regulativer Gebrauch dennoch so weit reicht, dass nicht nur die theoretische, sondern ebenfalls die praktische Vernunft in ihnen ihr Richtmaß hat.

So lesen sich die kantischen Klein- und Kleinstbestimmungen bezüglich des Status der Ideen und Ideale, wie ein wackerer Versuch, niemals Einbildungskraft zu sagen, wo Vernunft stehen soll; ohne jedoch in ausreichendem Maße Rechenschaft darüber abzulegen, was Vernunft überhaupt heißen kann. Stattdessen wird dieses Soll vielmehr zu einem Garant der Vernünftigkeit, um in einem zweiten Schritt dieses Soll (alias das Sittengesetz, die Pflicht etc.) wiederum zu einem ‚Faktum der Vernunft‘ zu erklären, sodass in dieser buchstäblichen Wendung die Zirkularität dieser Argumentation unübertrefflich zum Ausdruck kommt. Das heißt nun nicht, dass an die Stelle eines wohlgeordneten Systems ein bodenloser Skeptizismus zu treten hätte. Stattdessen geht es darum, durch eine Kritik an der Kritik der Vernunft erkennen zu lassen, wie weit die Einbildungskraft im Ganzen reicht und was sie demnach bedeutet. Denn nur auf diese Weise kann nach dem bisher schon Geleisteten vollends ersichtlich werden, dass die Ideen und Ideale nicht weniger, oder gar keine, sondern bloß auf andere Weise Realität haben als die sog. objektive Realität.

Will man das Imaginäre der menschlichen Bildung gänzlich an den Tag treten lassen, muss man noch einen letzten Schritt weiter gehen und sich der ‚Gegenbildung‘ zuwenden. Was es damit auf sich hat, zeigt sich erst, wenn man die Grenzen der *Kritik der reinen Vernunft* hinter sich lässt und sich in die *Kritik der Urteilskraft* begibt. Während Kant hier nur von einer Vernunftidee spricht, führt er dort einen weiteren Typus ein: die *ästhetische Idee*.

[U]nter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d.i. *Begriff* adäquat sein kann [...]. Man sieht leicht, daß sie das Gegenstück (Pendant) von einer *Vernunftidee* sei, welche umgekehrt ein Begriff ist, dem keine *Anschauung* (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann. (KdU A 190, B 192f.)

Ästhetische Ideen sind ein Typus von „Vorstellungen der Einbildungskraft“, die eine Anschauung liefern, ohne direkt unter einen Begriff zu fallen. Damit ist vorrangig ein Verstandesbegriff gemeint, da auch die Vernunftbegriffe laut Kant keine Begriffe sind, die zu einer objektiven Erkenntnis führen können. Vielmehr ist die Idee derjenige Begriff im Unterschied zum Verstandesbegriff, „dem keine *Anschauung* (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann“, d.h. die Idee zählt nicht zur kategorialen Zeit und liegt damit jenseits der Dialektik von Bild und Begriff. Streng genommen ist sie darum auch kein Begriff, wie bereits dargetan, sondern ein bloßes Schema. Wie hängen die beiden „Gegenstücke“, ästhetische Idee und intel-

lektuelle Idee aber miteinander zusammen?

Man kann dergleichen Vorstellungen der Einbildungskraft Ideen nennen: eines Teils darum, weil sie zu etwas über die Erfahrungsgrenzen hinaus Liegendem wenigstens streben, und so einer Darstellung der Vernunftbegriffe (der intellektuellen Ideen) nahe zu kommen suchen, welches ihnen den Anschein einer objektiven Realität gibt; andererseits, und zwar hauptsächlich, weil ihnen, als innern Anschauung, kein Begriff völlig adäquat sein kann. (KdU A 191, B 193f.)

Man beachte zunächst den zweiten Grund: Man kann diese „Vorstellungen der Einbildungskraft“ ebenfalls Ideen nennen, weil ihnen vor allem „kein Begriff völlig adäquat sein kann“. Kant bestimmt *ex negativo* Begriffe als der empirischen Anschauung und damit der Dialektik von Bild und Begriff zugehörig. Intellektuelle Ideen hingegen sind bloße Schemata, während ästhetische Ideen begriffslose Anschauungen darstellen. Beide verweisen auf einander. So übersteigen auch die ästhetischen Ideen den Horizont der empirischen Erfahrung, indem sie einer „Darstellung der Vernunftbegriffe (der intellektuellen Ideen) nahe zu kommen suchen“. Wenn, dann geben die ästhetischen Idee nicht irgendeine Anschauung, sondern die der Vernunftbegriffe. Allein, die Vernunftbegriffe sollen nach Kant keiner Anschauung fähig sein, weil sie nicht in der *empirischen* Wahrnehmung angetroffen werden können. Es gibt keine Gegenstände in der Erfahrung, die eine empirische Anschauung von der Idee ermöglichen würden. Schließt dies aber aus, dass sie in einer Art *imaginären* Wahrnehmung angetroffen werden? – Ästhetische Ideen sind keine Anschauungen von empirischen Gegenständen, sondern, wie Kant sich ausdrückt: „innere Anschauungen“, d.h. ebenso wie die Ideen Ein-Ge-bungen, statt Vor-Stellungen. Sie geben die Anschauung zur imaginären Wahrnehmung und sind damit selbst eine *imaginäre Anschauung* des Vernunftbegriffs, d.i. des *imaginären Begriffs*. Wenn es aber eine imaginäre Anschauung zu imaginären Begriffen gibt, muss es dann nicht auch eine Erkenntnis imaginärer ‚Gegenstände‘ geben? Und wenn ja, worin unterscheidet sie sich von der objektiven Erkenntnis, wenn die ästhetischen Ideen den intellektuellen Ideen bloß „nahe zu kommen suchen“?

Alle Anschauungen, die man Begriffen a priori unterlegt, sind [...] entweder *Schemate* oder *Symbole*, wovon die ersteren direkte, die zweiten indirekte Darstellungen des Begriffs enthalten. Die erstern tun dieses demonstrativ, die zweiten vermittelt einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer Anschauung bedient), in welcher die Urteilskraft ein doppeltes Geschäft verrichtet, erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, und dann zweitens die bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz anderen Gegen-

stand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden. So wird ein monarchischer Staat durch einen beseelten Körper, wenn er nach Volksgesetzen, durch eine bloße Maschine aber (wie etwa eine Handmühle), wenn er durch einen einzelnen absoluten Willen beherrscht wird, in beiden Fällen aber nur *symbolisch* vorgestellt. [...] Wenn man eine bloße Vorstellungsart schon Erkenntnis nennen darf (welches, wenn sie ein Prinzip nicht der theoretischen Bestimmung des Gegenstandes ist, was er an sich, sondern der praktischen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäßigen Gebrauch derselben werden soll, wohl erlaubt ist): so ist alle unsere Erkenntnis von Gott bloß symbolisch [...]. (KdU A 252 ff., B 256f.)

Erinnert man sich an die Erörterungen der Gegenbildung beim vorkritischen Kant, liest sich der Passus beinahe wie eine direkte Wiederholung des dort schon Dargelegten. Auch hier ist von „Symbolen“, einer „indirekten Darstellung“, einer „Analogie“, der „symbolischen Erkenntnis“ und „Gott“ die Rede. Zudem stimmt mit dem soeben Entwickelten überein, dass wir das Gegenbild eine imaginäre Anschauung genannt haben. Was hier allerdings erlaubt, den Gedanken der Gegenbildung im Zusammenhang mit dem Urbild bzw. Ideal und der Idee noch weiter zu entfalten, ist die Unterscheidung in „Schemate“ und „Symbole“. Letztere sollen insofern von ersteren unterschieden sein, als sie das „doppelte Geschäft“ erfordern, zuerst einen Begriff von einem Gegenstand einer „sinnlichen Anschauung“ zu nehmen und sodann die „bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung“ auf einen anderen Gegenstand zu übertragen. Dabei vollzieht sich der erste Schritt schematisch, während der zweite im Rückgriff auf den ersten den eigentlichen Akt der Symbolisierung ausmacht. Dies ist zunächst nichts Besonderes, da schon jede Metapher, die wir verwenden, gemäß ihrem Wortsinn eine Übertragung ist, indem wir einen bestimmten Sachverhalt mit einem anderen Sachverhalt übersetzen. Allein, ganz ohne Schwierigkeiten scheint dieses „doppelte Geschäft“ nicht vonstatten zu gehen, da schon das erste Beispiel, das Kant anführt, nicht ohne weiteres einleuchtet. So sehen wir uns mit dem Problem konfrontiert, dass ein „beseelter Körper“ nicht geradezu, wie ein Tisch, ein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist. Vielmehr scheint hier bereits ein Symbol im Spiel, das uns die Seele als eine selbstständige Kraft (oder was auch immer) allererst verständlich macht. Dem Symbol für den „monarchischen Staat“ „nach Volksgesetzen“ geht demnach bereits ein anderes Symbol voraus.

Doch selbst wenn wir die sich hier andeutende Kette von Symbolen an einem Sachverhalt festmachen könnten, hätten wir trotzdem nicht die Frage beantwortet, wie eine Idee symbolisiert werden kann, die gar keinen adäquaten Gegenstand der Vor-Stellung haben soll, auf den der symbolisierende Sachverhalt überhaupt angewendet werden könnte. In gewissem Sinne

trifft dies schon auf den ‚Gegenstand‘ des Staates zu, vollends deutlich wird es aber beim ‚Gegenstand‘ ‚Gott‘. Dieselben Schwierigkeiten, auf die wir beim vorkritischen Kant gestoßen sind, kehren auch hier wieder: Die „symbolische Erkenntnis“ Gottes gründet nicht auf einer Analogie mit dem ‚Gegenstand‘ Gott, sondern Gott wird erst durch das Symbol zu einer Art ‚Gegenstand‘ der Erkenntnis, indem wir einen bestimmten Sachverhalt eines Gegenstandes und damit auch dessen Gegenständigkeit auf ihn übertragen (z.B. indem ich Gott durch die Verwendung des Personalpronomens „ihn“ als eine Person anspreche). Nun ließe sich auch hier einwenden, dass die Gültigkeit einer bestimmten Analogie sich aus dem Begriff Gottes ergebe. Doch letztlich entscheidend, auch für den *Begriff* Gottes, bleibt, welchen Gegenstand als Ansatzpunkt der Analogie man zur Symbolisierung Gottes heranzieht. Der Begriff folgt dieser Entscheidung. Es kommt nur darauf an, welche Eigenschaften man aus Symbolen abzuleiten imstande ist. Verschiedene Symbole lassen auf verschiedene Weise über Gott und seinen Begriff reflektieren.

Dass Gott jedoch kein Begriff ist, scheint für Kant noch nicht ganz eindeutig, da er ihn zu einem Vernunftbegriff, zu einer Idee erklärt; wenngleich mit der Einschränkung, dass er es bloß für uns sei. So kann Kant behaupten, dass von einer symbolischen Erkenntnis zu reden, gestattet ist, „wenn sie ein Prinzip nicht der theoretischen Bestimmung des Gegenstandes ist, was er an sich, sondern der praktischen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäßigen Gebrauch derselben werden soll“. – Nicht ist, sondern „werden soll“. Die symbolische Erkenntnis Gottes dient ihrerseits zur Selbsterkenntnis des Menschen, d.h. *Gott ist für Kant eine Idee oder ein Vernunftbegriff für die praktische Autonomie des Menschen – und umgekehrt*. Der Begriff Gottes und der des Menschen *symbolisieren* sich wechselseitig. Der Mensch begreift Gott, wie er sich begreift und er begreift sich, wie er Gott begreift. Indem Kant sich Gott als *unvorstellbar denkt*, stellt er sich Gott als *denkend* vor. Gott ist also nicht bloß eine Idee für die praktische Autonomie des Menschen bei Kant, sondern allein dadurch, dass er diese bloße Idee sein soll, wird er bereits als ein intelligibles Wesen vorgestellt oder besser: eingebildet. Folglich bildet sich auch der Mensch ein, dass dasjenige, was ihn überhaupt zum Menschen macht, sein Sollsein, seine Würde, die Intellektualität im weitesten Sinne sein soll, die er wiederum mit Gott teilt. Dieser Wandel in der Auffassung Gottes vom Symbol zum Begriff ist für Kant letztlich sogar identisch mit „Aufklärung“, verstanden als Befreiung aus der „Schwärmerei“.¹⁷¹

¹⁷¹ Vgl. *Die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (KWW X, 498): „Die wirklichen, den Sinnen vorliegenden Welterscheinungen (mit *Schwedenborg*) für bloßes *Symbol* einer im Rückhalt verborgenen intelligibelen Welt ausgehen ist *Schwärmerei*. Aber in den Darstellungen der zur Moralität, welche das Wesen aller

Die Idee aber als ein Vernunftbegriff ist ein bloßes Schema und damit gerade kein Begriff im kantischen Sinne, sondern eine Form, wie sich uns die Einbildungskraft gibt, ein imaginärer Begriff. Ästhetische Ideen hingegen sind diejenigen „inneren Anschauungen“ oder Ein-Ge-bungen, welche die Ideen symbolisieren, indem sie sie in Analogie zu Begriffen von anderen Gegenständen darstellen. In diesem Sinne kommen sie der „Darstellung der Vernunftbegriffe“ nicht nur nahe, sondern geben als Gegenbilder den Ideen eine imaginäre Anschauung. Bei den ästhetischen und intellektuellen Ideen, den imaginären Anschauungen und imaginären Begriffen, handelt es sich nicht um einen defizitären Modus der Erkenntnis, sondern die symbolische Erkenntnis steht für eine andere Form der Realitätserfassung sowie die Symbole und Ideen für eine andere Form der Realität gemäß einer anderen Zeitform (der ideellen, statt der kategorialen Zeit). Beide jedoch sind gebildet durch die eine Einbildungskraft, die als ein Kontinuum die verschiedenen Realitäten und Einbildungen verbindet. Was heißt das nun für das Verhältnis: ästhetische Idee, intellektuelle Idee und Ideal?

Streng genommen ist eine strikte Entgegensetzung von Schemata und Symbolen hinfällig. Wie bei Kant selbst beobachtet, funktioniert das „doppelte Geschäft“ der Symbolisierung in Teilen schematisch. Zugleich aber reduziert sich auch das Schema nicht allein auf eine Frage nach der Subsumtion unter Begriffe, vielmehr umgekehrt: ist die Subsumtion eher eine Frage eines bestimmten Schemas. Dazu kommt nun, dass wir unzählige Begriffe besitzen (wie zum Beispiel der „beseelte Körper“), von denen wir *sensu stricto* keine empirische Anschauung haben können und die Kant dennoch keine Ideen nennen würde; sodass sich der Verdacht aufdrängt, der *Begriff* eines Gegenstandes (der dem Schematismus nach Kant zugrunde liegt) könnte selbst in nicht unwesentlichen Teilen Ergebnis einer *Symbolisierungspraxis* sein, die sich im Begriff bloß zu einem stehenden Symbol verfestigt hätte.¹⁷²

Die Begriffe entstammen einem symbolischen Sprachgebrauch, dem gewisse Anschauungen

Religion ausmacht, mithin zur reinen Vernunft gehörigen Begriffe (Ideen genannt) das Symbolische vom Intellektuellen (Gottesdienst von Religion), die zwar einige Zeit nötige und nützliche *Hülle* von der Sache selbst zu unterscheiden, ist *Aufklärung*; weil sonst ein *Ideal* (der reinen praktischen Vernunft) gegen eine *Idol* vertauscht und der Endzweck verfehlt wird.“ – Die bloße Reduktion des phantastischen Symbols auf den vernünftigen Begriff und zwar aus moralischen Gründen scheint somit nicht der Endzweck allein der religiösen, sondern der Aufklärung überhaupt bei Kant, ebd.: „Wer sich nur symbolisch ausdrücken kann, hat noch wenige Begriffe des Verstandes, und das so oft Bewunderte der lebhaften Vorstellung [...] ist nichts als Armut an Begriffen und daher auch an Wörtern, sie auszudrücken. [...] Und in der Tat haben die alten Gesänge, vom Homer an bis zum Ossian, oder von einem Orpheus bis zu den Propheten, das Glänzende ihres Vortrags bloß dem Mangel an Mitteln, ihre Begriffe auszudrücken, zu verdanken.“ – Auch Kant also teilt den logozentrischen und moralistischen Vorbehalt des Platonismus gegenüber dem dichterischen und religiösen Mythos.

¹⁷² Kant selbst zählt dafür einige Beispiele auf: „So sind die Wörter *Grund* (Stütze, Basis), *abhängen* (von oben gehalten werden), woraus *fließen* (statt folgen), *Substanz* (wie Locke sich ausdrückt: der Träger der Akzidenzen), und unzählige andere nicht schematische, sondern symbolische Hypotyposen [versinnlichende Darstellung, vgl. KdU A 252, B 255; Anm. d. Verf.] und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelt einer direkten Anschauung, sondern nur nach einer Analogie mit derselben [...]“ (KdU A 253/254, B 257).

aus der Lebenswelt zugrunde liegen. Die Gegenbilder sind gewissermaßen Sprachbilder. Die Sprache selbst besteht aus einem Beziehungsgeflecht von Symbolen der Einbildungskraft, die sich kontinuierlich ineinander übersetzen. Die intellektuellen, bloßen Schemata im Unterschied zu den sinnlichen Schemata gründen ihrerseits also in bloßen bzw. reinen Symbolen, will sagen: in reinen Sachverhalten als Ein-Gebungen der Einbildungs-Kraft, wohingegen die sinnlichen Schemata in eine Dialektik von Bild bzw. Vor-Stellung und Begriff übergehen. Kurzum: *Die symbolische Erkenntnis geht der schematischen Erkenntnis noch voraus.*

Für die ästhetische und intellektuelle Idee nebst dem Ideal bedeutet dies, dass die imaginäre Anschauung, die ästhetische Idee, einen imaginären Begriff, die intellektuelle Idee, symbolisiert oder gegenbildet, indem sie ihn/sie zu (einem bestimmten) Wort kommen lässt. Das Ideal wiederum wird dort zu einem *Urbild* der im Wort symbolisierten Idee, wo diese sich in einem *Medium* manifestiert und dadurch gewissermaßen ‚dingfest‘ wird, sei es in der Stimme, in der Schrift oder sonst wo, ohne jedoch in der empirischen Wahrnehmung vorgestellt zu werden. Stattdessen wird sie in der imaginären Wahrnehmung *intellektuell imaginiert*, d.h. als ein individuelles Optimum eines Gegenstandes möglicher oder unmöglicher empirischer Wahrnehmung *gleichsam imaginär* vor-gestellt; gleichsam ‚imaginär vor-gestellt‘ aber, weil der Ort dieser Vor-Stellung (der im Wort symbolisierten Idee, des Urbilds oder des Ideals) nicht der Raum der äußeren Erscheinungen (der Äußerlichkeit an sich) ist, sondern das Medium selbst, das die imaginäre Vor-Stellung im Als-ob seines imaginären Raums veräußerlicht.

So weist jede Darstellung, zum Beispiel im Medium der Schrift: die Literatur, zumindest den Zug auf, einen Idealtypus (der Protagonist als Held) zu zeichnen, wenngleich dies nicht immer gelingen muss oder gerade nicht gelingen soll (Anti-Held). Medien überhaupt *qua* Medien der Einbildung weisen *per se* eine Stilisierung des ihnen Eingebildeten auf, selbst noch im Negativen. Dieser Zug findet sich auch bei der medialen Darstellung aller anderen Gegenstände, sodass man von einem *medialen Hyperrealismus der Einbildungskraft* sprechen kann, der uns die Dinge deutlicher, bestimmter und quasi-reeller vor-stellt als sie gedacht und in der objektiven Realität samt ihrer empirischen Wahrnehmung angetroffen werden können. Mag daher auch nicht jede mediale Darstellung urbildlich sein, so misst sie sich trotzdem an einem Urbild, das seinerseits nur im Medium Statt hat.¹⁷³

¹⁷³ Kant meint hierzu: „Das Ideal aber in einem Beispiele, d.i. in der Erscheinung, realisieren wollen, wie etwa den Weisen in einem Roman, ist untunlich, und hat überdem etwas Widersinnliches und wenig Erbauliches an sich, indem die natürlichen Schranken, welche der Vollständigkeit in der Idee kontinuierlich Abbruch tun, alle Illusion in solchem Versuche unmöglich und dadurch das Gute, das in der Idee liegt, selbst verdächtig und einer bloßen Erdichtung ähnlich machen.“ (KdV A 570, B 599) – Eine indirekte Bestätigung dafür, dass

Dass damit letztlich der Dichtkunst vor allen anderen Künsten der Primat zugesprochen wird, bestätigt auch Kant selbst.¹⁷⁴ Gerade das Medium der Schrift gestattet die Verwendung eines schier unerschöpflichen Vokabulars an Symbolen, die unanschaulichsten Gegenstände darzustellen:

Der Dichter wagt es, Vernunftideen von unsichtbaren Wesen, das Reich der Seligen, das Höllenreich, die Ewigkeit, die Schöpfung u.d.gl. zu versinnlichen; oder auch das, was zwar Beispiel in der Erfahrung findet, z.B. den Tod, den Neid und alle Laster, imgleichen die Liebe, den Ruhm u.d.gl. über die Schranken der Erfahrung hinaus, vermittelt einer Einbildungskraft, die dem Vernunft-Vorspiel in Erreichung eines Größten nacheifert, in einer Vollständigkeit sinnlich zu machen, für die sich in der Natur kein Beispiel findet. (KdU A 191f., B 194)

Insofern aber durch die Dichtkunst „die Schranken der Erfahrung“ zurückgelassen werden, geraten wir nicht ins bloße Nirgendwo, sondern betreten das Reich der Phantasie, das sich zugleich nirgendwo und überall findet. Wir verlassen also nicht den Raum der *Erfahrung schlechthin*, sondern lassen nur die Erfahrung des Raums, den Raum als empirische Vor-Stellung hinter uns, während wir in der Phantasie unsere Welterfahrung erweitern.

Nun „eifert“ die Einbildungskraft dem „Vernunft-Vorspiel in Erreichung eines Größten“ nicht bloß „nach“, sondern steckt selbst den Horizont der Vernunft ab, indem sie den imaginären Begriff der intellektuellen Idee durch die imaginäre Anschauung der ästhetischen Idee symbolisiert und mithilfe der intellektuellen Imagination des Ideals zu einer medialen Darstellung bringt. Somit ist sie es, die allererst den intelligiblen Kosmos abseits aller Beispiele der „Natur“ durchmisst und ermisst:

erstens das Ideal in der Darstellung zumindest angestrebt wird und zweitens dass eine *Idee* überhaupt nicht dargestellt werden kann. Darüber hinaus ließe sich fragen, wie man sich überhaupt ein Ideal denken sollte im Unterschied zur Idee, ohne sich das Urbild des Weisen dabei imaginär vor-zustellen. Interessant auch, dass Kant den illusionären Charakter des dargestellten Ideals heraushebt und dadurch die Idee selbst in Gefahr sieht, für eine „bloße Erdichtung“ gehalten zu werden. – Vgl. auch *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (KWW X, 473): „Daher muß man auch die Erwartung von etwas nicht hoch spannen, weil die Einbildungskraft natürlicherweise bis zum Äußersten *zu steigern* geneigt ist; denn die Wirklichkeit ist immer beschränkter als die Idee, die ihrer Ausführung zum Muster dient.“

¹⁷⁴ Vgl. KdU A 213, B 215: „Unter allen behauptet die *Dichtkunst* (die fast gänzlich dem Genie ihren Ursprung verdankt, und am wenigsten durch Vorschrift, oder durch Beispiel geleitet sein will) den obersten Rang. Sie erweitert das Gemüt dadurch, daß sie die Einbildungskraft in Freiheit setzt und innerhalb den Schranken eines gegebenen Begriffs, unter der unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher damit zusammenstimmender Formen, diejenige darbietet, welche die Darstellung desselben mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachausdruck völlig adäquat ist, und sich also ästhetisch zu Ideen erhebt. Sie stärkt das Gemüt, indem sie es sein freies, selbsttätiges und von der Naturbestimmung unabhängiges Vermögen fühlen lässt, die Natur, als Erscheinung, nach Ansichten zu betrachten und zu beurteilen, die sie nicht von selbst, weder für den Sinn, noch den Verstand in der Erfahrung darbietet, um sie also zum Behuf und gleichsam zum Schema (sic!) des Übersinnlichen zu gebrauchen.“

Die Einbildungskraft (als produktives Erkenntnisvermögen) ist nämlich sehr mächtig in Schaffung gleichsam einer andern Natur, aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche gibt. Wir unterhalten uns mit ihr, wo uns die Erfahrung zu alltäglich vorkommt; bilden diese auch wohl um: zwar immer noch nach analogischen Gesetzen, aber doch auch nach Prinzipien, die höher hinauf in der Vernunft liegen (und die uns eben sowohl natürlich sind, als die, nach welchen der Verstand die empirische Natur auffaßt); wobei wir unsere Freiheit vom Gesetze der Assoziation (welches dem empirischen Gebrauch jenes Vermögens anhängt) fühlen, nach welchem uns von der Natur zwar Stoff geliehen, dieser aber von uns zu etwas ganz anderem, nämlich dem, was die Natur übertrifft, verarbeitet werden kann. (KdU A 190f., B 193)

Nicht bloß ein Vermögen der empirischen Reproduktion und mehr noch als der Agent des Schematismus ist die Einbildungskraft ein „produktives Erkenntnisvermögen“, wo sie „eine andere Natur“ im Symbol erschafft. Für ein „Übertreffen“ der „empirischen“ Natur – indem der bereitgestellte „Stoff“, frei vom „Gesetze der Assoziation“ des „empirischen Gebrauchs“, nach „analogischen Gesetzen“ und nach „Prinzipien, die höher hinauf in der Vernunft liegen“, zu einem intelligiblen Kosmos gebildet wird – und für ein „Umbilden“ der „alltäglichen Erfahrung“ steht der *Symbolismus* der Einbildungskraft im Unterschied zum *Schematismus*, weil sich die „empirische Natur“ in „einer andern Natur“ letztlich selbst überwindet. Die „Prinzipien, die höher hinauf in der Vernunft liegen“ gehören ebenso zur Natur, wie diejenigen des Verstandes; die Schöpfungen der Einbildungskraft dienen nicht allein dazu, uns in der Langeweile zu „unterhalten“, sondern besorgen auch auf andere Weise unseren Unterhalt, indem sie nämlich den Aufenthalt des Menschen zwischen seinen beiden Naturen buchstäblich ins Werk setzen.

Die „gefühlte“ „Freiheit vom Gesetze der Assoziation“ weist auf einen *Transzensus* der (menschlichen) Natur *auf sich selbst*.¹⁷⁵ Doch dieser geschieht nicht von ungefähr, sondern mithilfe eines Mediums, mithilfe medialer Darstellungen. Die urbildhafte Hyperrealität der Medien hat ihr Nach- oder Abbild in der „alltäglichen Erfahrung“, in der Realität des Menschen – nicht umgekehrt. Um sich das klar zu machen: Die mediale Imagination (bspw. der Literatur) unterhält kein mimetisches Verhältnis zu der Realität in dem Sinne, dass sie sie einfach nachahmen oder darstellen würde, sondern als eine mediale Darstellung ist sie von vorne herein darauf angelegt, die Realität zu „übertreffen“, zu *überbilden*. Der Mensch ist sich in seinem Medium stets schon voraus; die dem Medium eingebildeten Urbilder stehen nicht allein für seine zukünftigen Ideale, sondern sind wahrhaftig seine Zukunft (im doppelten

¹⁷⁵ Dieser Transzensus ist daher keiner der Transzendenz, sondern der Transzendentalität schlechthin, d.h. die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt.

Sinne). Demnach funktionieren Medien wie hyperreale Spiegel, wobei das Spiegelbild einen imaginären Idealtypus, das Soll des Menschen darstellt, gegen das der Mensch in seiner banalen Realität oder realen Banalität selbst als ein Nachbild bzw. Abbild bloß negativ absticht; bloß negativ aber, zum einen, weil sein Selbstverhältnis von Beginn an ein mittelbares, d.h. *mediales*, ist und erst über den Umweg eines *alter* zu einem *ego* kommt und zum zweiten, weil er sich an seinem imaginären Gegenüber als defizitär erfährt.¹⁷⁶ Die konstitutive Selbstüberforderung des modernen Menschen ist ihm bereits durch seine mediale Existenz eingebildet, indem er sich zur Überbildung durch, mit und im Medium regelrecht genötigt sieht: Er soll zum Ebenbild seines medialen Urbilds werden und muss dabei notwendig scheitern. Stattdessen bleibt ihm nur eine ewige Annäherung in der Zeit.

Aus der *perfectio* der besten der möglichen Welten, wie sie noch für Leibniz bestand, wird vor dem Weltgericht der Weltgeschichte, im Prozess der Säkularisierung, nunmehr die *perfectibilité*. Mag der Mensch auch nicht in der besten aller möglichen Welten leben, so gestattet es eine Temporalisierung des Weltzustandes, den *status quo* als lediglich einen Moment zu verstehen in einer fortschreitenden *Optimierungsgeschichte*. Dies ist also der Moment, in dem der Prozess der Säkularisierung aus seinen vielen Erfolgsgeschichten die eine ‚große Erzählung‘ seines eigenen Erfolgs webt, die verschiedenen Fäden gleichsam zu der einen Textur zusammenschießen lässt, die ihn als die einige und einzige Geschichte des Fortschritts erscheinen lässt. Die Geschichte als Kollektivsingular¹⁷⁷ eröffnet ein neues Zeitalter, in dem die Zeiten erstmals selbst veralten können und der Mensch sich immer wieder zu einer jugendlichen Erneuerung seiner Umstände angehalten sieht – im Zeichen eines Erwachens und Erwachsens seiner Vernunft, dem Anfang und dem zugleich bereits herbeieilenden Ende seiner ‚Knabenmorgenblütenträume‘.

¹⁷⁶ Als Ausgangspunkt dieser medialen Spiegeltheorie dient Jacques Lacan: „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint“, in: Ders.: *Schriften*, Bd. 1, ausgewählt und hrsg. v. Norbert Haas, Olten, 1973, S. 61-71. – Dazu Friedrich A. Kittler in *Optischen Medien. Berliner Vorlesung* 1999, Berlin 2002, S. 36f.: „Nur ist es auch bei dieser frühkindlichen Gestalterkennung die Pointe, daß das Erkennen zugleich Verkennen ist – einfach darum, weil der scheinbar sensorische Vorsprung von Kleinkindern gegenüber Tierjungen, die ja im Spiegel eher einen Konkurrenten als sich selbst sehen, die exakte Umkehrung oder Kompensation ihres motorischen Rückstandes ist. Gerade weil sie noch nicht laufen können und weil ein unausgereiftes zentrales Nervensystem ihnen noch keinen einheitlichen eigenen Körper zurückmeldet, projizieren sie eine geschlossene, optisch perfekte Identität in das Spiegelbild hinein. [...] Und wenn Lacan den Beweis für seine These in einem wissenschaftlichen Experimentalfilm fand, der solche Selbst(v)erkennung vor dem Spiegel vorführte, wird auch klar, was Spiegelstadium und Imaginäres mit dem Spielfilm zu tun haben.“ – Nicht allein mit dem Spielfilm, sondern regelrecht mit der gesamten Bilder- und Bildungsgeschichte dieses medial ‚inkompetenzkompensationskompetenten‘ Wesens Mensch.

¹⁷⁷ Zu diesem Wandel im großen Ganzen vgl. Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1979, insbesondere S. 130 ff.

Der Aufenthalt des Menschen zwischen seinen zwei Naturen und die die sinnliche Natur übertreffende Natur des Intelligiblen als einer mediengestützte Einbildung (die bis in die Selbstbildung durchwirkt) machen die Einbildungskraft so zu einem der entscheidenden Themen der kantischen und nachkantischen Philosophie. In eins mit der Aufkündigung der Kontinuitätsthese von Sinnlichkeit und Verstand, beschäftigt sich Kant ab der *Kritik der reinen Vernunft* in einem Maße mit diesem Vermögen, wie es bis dato, sowohl bei ihm als auch bei seinen Vorgängern, noch nicht der Fall war. Wo jene als zwei getrennte Erkenntnisstämme auseinander treten, erscheint die Einbildungskraft als mögliche Wurzel der beiden Vermögen. Diese Ansicht ist jedoch nur die halbe Wahrheit, denn die Einbildungskraft (als philosophischer *terminus technicus* sowie als Vermögen) ist gleichermaßen unmittelbarer Ausdruck dieser Spaltung, da sie ebenso selbst die *Notwendigkeit der Vermittlung* oder die Nötigungen der Medialisierung zur Darstellung bringt; man könnte gar noch weiter gehen und sie ihrerseits das Symbol schlechthin nennen für die *Not der medialen Mimesis* in der Moderne. Es gäbe die Geschichte nicht, eine dem angeblichen Wahn von Jahrtausenden abgetrotzte und kultivierte Vernunft als *signum* menschlicher Bildung, als *signum* der Menschenbildung überhaupt, ohne Medien. Durch sie, mit ihnen und in ihnen schreibt der Mensch seine Geschichte, *bildet* er sich, indem er sich ihnen einbildet. Denn indem die Einbildungskraft einen intelligiblen Kosmos imaginiert, durch den sich die Natur des Menschen selbst übertreffen soll und der die ‚buchstäbliche‘ Voraus-Setzung für eine Befreiung des Menschen zur praktischen Autonomie darstellt, erweckt sie im Menschen zugleich die romantische (d.h. auch romanhafte) Sehnsucht, die eigene Spaltung dadurch zu überwinden, dass er sich mit seinem eigenen Urbild vereinigt.

Aber die versöhnenden Ideen der Vernunft sind Einbildungen. Der transzendente Schein der reinen Vernunft besteht laut Kant darin, dass die Ideen für „konstitutive Prinzipien“, statt für bloß „regulative Prinzipien“ genommen werden (Vgl. KdrV A 508 ff., B 536 ff.). Die Ideen der Vernunft (in diesem Fall jene der kosmologischen Totalität) sind nicht „gegeben“, sondern „aufgeben“. Was jedoch Kant selbst noch einer Täuschung der Vernunft unterliegen lässt, ist, dass er die Vernunft selbst nicht als eine Täuschung erkennt, eine Täuschung, deren transzendenter Schein nur noch dann zu „täuschen“, wenngleich nicht mehr zu „betrügen“ vermag (vgl. KdrV A 422, B 450), wenn die Vernunft ihrerseits als eine *Selbsttäuschung der Einbildungskraft* verstanden wird. Anders gewendet: Die *Idealität der Vernunftideen selbst* ist keine schlichte Gabe im Sinne empirischer Realität, sondern eine doppeldeutige Aufgabe der Einbildungskraft, d.h. *das Soll ihrer Selbstüberwindung*, die *konstitutiv unlösbare Aufgabe*,

sich selbst aufzugeben; eine Selbstüberwindung, die ihr jedoch *aufgeben* und somit doch, wenngleich lediglich als *regulative, gegeben* ist.

Gegen Kant, der das *Prinzip der Konstitutivität* gewissermaßen zum regulativen Prinzip der Erkenntnis überhaupt erhebt und dadurch zugleich die Vernünftigkeit des erkennenden und handelnden Menschen gewahrt sehen will, zeigt sich nunmehr das bildende (nach-, ab-, vor-, ur-, gegen- und einbildende) Wesen des Menschen darin, dass das *Prinzip der Regulativität* das eigentlich konstitutive Prinzip ist. Indem die Einbildungskraft mit Kant sich aber darüber täuscht, täuscht sie sich gleichsam über sich selbst; verkennt sie, dass die Vernunft ihr lediglich das Symbol ihrer selbst ist und zwar das *Symbol schlechthin* dafür, sich als Einbildungskraft selbst zu *überbilden*, will sagen: sich selbst, mit Meister Eckhart gesprochen, auf ihren Wesensgrund hin zu übersteigen und von sich selbst abzulassen. Die Einbildungskraft als Medium schlechthin kann sich aber nicht ihrer eigenen Medialität entschlagen, wo sie meint, sich im Immediatismus der Vernunft gleichsam selbst vernichten zu müssen, weil die Vernunft als ihr Ausgangspunkt im doppelten Sinne lediglich ihren eigenen blinden Fleck *symbolisiert*; jenen Punkt, der der Einbildungskraft sowohl gestattet, zu erkennen, als auch verwehrt, selbst erkannt zu werden. Kurzum: Die Vernunft symbolisiert die Selbsteinbildung der Einbildungskraft in sich selbst, die Vernunft ist gleichsam das Ebenbild der Bildlosigkeit der Einbildungskraft selbst. Die *Einbildungskraft* ist das *Prinzip der Selbstregulation* schlechthin, das im Ebenbild der *Vernunft* dem eigenen dialektischen Schein ausgesetzt ist, zugleich das *Prinzip der Selbstkonstitution* zu sein.¹⁷⁸

Schlägt man von hier aus nochmals den Bogen zum vorkritischen Kant, taucht dort der Terminus der Bildungskraft auf, der auf die Vor-, Ab- und Nachbildung beschränkt bleibt, während ihm der Terminus der Einbildungskraft verstanden als *facultas fingendo* und *abstrahendo* an die Seite gestellt wird. Beide aber beschreiben die zwei Hauptarten des menschlichen Bildungsvermögens, das einige Jahre später – und zwar zeitgleich mit der A-Auflage der

¹⁷⁸ Um es noch einmal zu betonen: Die Vernunft, insofern sie hier nicht als eine schiere Gabe, sondern als eine Aufgabe der Einbildungskraft verstanden wird, ist auf solche Weise nicht selbst etwas an sich *Vergebliches*. Vielmehr ist es hier darum zu tun, die Vernunft als ein Gesolltes und Gewolltes gerade von einer Einbildungskraft her zu erschließen, die selbst nicht bloße Illusionen hervorbringt, sondern Einbildungen, deren konstitutive Ambivalenz, Täuschung zu realisieren und Realität vor-zu-täuschen, gerade das Prinzip der Regularität zum Ausdruck und zum Tragen bringt. Diese Einsicht selbst aber befreit die Einbildung der Vernunft zwar nicht von der Täuschung der Einbildungskraft, jedoch vom Betrug der Vernunft und damit die Einbildungskraft ihrerseits von jenem Selbstbetrug, bereits Vernunft zu sein, statt Vernunft lediglich sein zu *sollen*. Es geht um eine in diesem Sinne ambivalente Ent-Täuschung der Einbildungskraft über die Vernunft. Die Vernunft ist eine Ein-Gebung der Einbildungskraft, deren Aufgabe, sie zu verwirklichen, nur ent-täuschen kann. *Vernünftig* wäre es dagegen gerade, dass die Einbildungskraft die Aufgabe der Selbstaufgabe ihrerseits aufgäbe und die Aufgabe der Vernunft schlichtweg annähme.

Kritik der reinen Vernunft von 1781 – durch Blumenbach¹⁷⁹ auf die Selbstorganisation der Natur übertragen wurde. Kant las und schätzte diese Schrift, die er explizit in der *Kritik der Urteilskraft* würdigte (KdU A 374, B 378f.) und zugleich für seine Belange einer teleologischen Urteilskraft einspannte:

Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloße Maschine: denn die hat lediglich *bewegende* Kraft; sondern sie besitzt in sich *bildende* Kraft [...] Genau zu reden hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgend einer Kausalität, die wir kennen. [...] Der Begriff eines Dinges, als an sich Naturzweck, ist also kein konstitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft, kann aber doch ein regulativer Begriff für die reflektierende Urteilskraft sein, nach einer entfernten Analogie mit unserer Kausalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken; das letztere zwar nicht zum Behuf der Kenntnis der Natur, oder jenes Urgrundes derselben, sondern vielmehr eben desselben praktischen Vernunftvermögens in uns, mit welchem wir die Ursache jener Zweckmäßigkeit in Analogie betrachteten. (KdU A 289ff, B 293 ff.)

Im Kontext der obigen Ausführungen zur Symbolisierungspraxis als einem „doppelten Geschäft“ der Urteilskraft „vermittels einer Analogie“ wiederholt sich hier erneut das kantische Vorgehen, wenngleich nun mit Blick auf den Naturzweck, eine Symbolisierung des „praktischen Vernunftvermögens“ im Menschen ausfindig zu machen. Aber auch wie im Falle der symbolischen Erkenntnis Gottes bleibt der Naturzweck als solcher *ex hypothesi* objektiv unerkennbar, weil der sinnlichen Erfahrung unzugänglich. Soll er laut Kant als „regulativer Begriff“ der reflektierenden Urteilskraft „nach einer entfernten Analogie“ dennoch dienen können, muss eine ihrerseits *ex hypothesi* objektiv unerkennbare praktische Vernunft bereits vorausgesetzt und damit untergeschoben worden sein. Naturzweck und Vernunftzweck symbolisieren sich also auch in diesem Fall wechselseitig und zwar durch einen logischen

¹⁷⁹ Blumenbach definiert den Bildungstrieb wie folgt: „Daß in allen belebten Geschöpfen vom Menschen bis zur Made und von der Ceder bis zum Schimmel herab, ein besonderer, eingebohrner, lebenslang thätiger wirk-samer Trieb liegt, ihre bestimmte Gestalt anfangs anzunehmen, dann zu erhalten, und wenn sie ja zerstört worden, wo möglich wieder herzustellen. Ein Trieb (oder Tendenz oder Bestreben, wie mans nur nennen will) der sowol von den allgemeinen Eigenschaften der Körper überhaupt, als auch von den übrigen eigenthümlichen Kräften der organisirten Körper ins besondere, gänzlich verschieden ist; der eine der ersten Ursachen aller Generation, Nutrition und Reproduction zu seyn scheint, und den ich hier [...] mit dem Namen des Bildungs-Triebes (Nisus formativus) belege.“ Vgl. Johann Friedrich Blumenbach: *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* (1781), Reprint Stuttgart 1971, S. 12f. – Egbert Witte stellt für die Bedeutung dieses Bildungstriebes fest: „Dieses zunächst auf Naturprozesse bezogene und äußerst attraktive Konzept findet nun nachhaltige Akzeptanz bei zahlreichen Denkern um 1800, die es schließlich von dem Bereich der Natur in die Geistphilosophie des Idealismus übertragen. [...] Als Popularisator dieses Bildungstriebes fungiert dabei Kant [...]“ Vgl. Ders.: *Zur Geschichte der Bildung. Eine philosophische Kritik*, Freiburg i. Br. 2010, S. 75 (und im Hinblick auf den überhaupt prägenden Diskurs der Epigenese und der Selbstorganisation im Vorfeld ausführlich S. 71-82).

Zirkel der Vernunft, der dieser dadurch gerade im Besonderen zu erlauben scheint, praktisch zu werden. Somit wird auch der Vernunft als Selbsttäuschung der Einbildungskraft die Natur nur desto zweckmäßiger, sich dieser fortan kategorisch einzubilden. Weil der Vernunftzweck und der Naturzweck sich bei Kant bereits im Verborgenen wechselseitig konstituieren, vermag der regulative Begriff des Naturzwecks für die reflektierende Urteilskraft nicht weiter verwundern.

Im Zeichen der Vernunft wandelt sich die Selbstregulation der Einbildungskraft zur Selbstkonstitution in Erweiterung auch auf die Natur und bahnt damit einer Naturbewältigungsgeschichte als Selbstbewältigungsgeschichte des Menschen den Weg. Der Bildungstrieb der organischen Natur wird vollends zum Organisationstrieb jener bildenden Natur schlechthin, dem Menschen, der auch vor sich selbst nicht mehr Halt machen will.¹⁸⁰ Er *will* an der Natur, an sich und an Seinesgleichen bilden, weil er *soll*, und darum wird er Geschichte schreiben, d.h. sich Seinesgleichen als Seinesgleichen einbilden. Im Unterschied zu einer vormals mechanischen, künstlichen wird die Natur nunmehr zunehmend vernünftiger, künstlerischer, wie umgekehrt die Vernunft und die Kunst natürlicher. So kommt es, dass die kantische Umbildung jenes delphischen Diktums *gnothi seauton* ebenfalls über einer Schwelle zu lesen steht. „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“ (KWW VI, 53) – als kategorisch antwortender Imperativ auf die Frage: „Was ist Aufklärung?“ – markiert gleichsam den Eingang in das Innere der Moderne.

Mit dem Übertritt der Schwelle jedoch scheint die Tageshelle der kantischen Aufklärung schon verlassen und diese sogleich einem Zwielficht zu weichen. Fortan liest sich die Geschichte der Moderne wie eine täuschend-echte und echt-täuschende Phantasiegeschichte über das Vernünftig-Werden des Menschen. Ausgehend von Kant liest sie sich wie ein klassischer Bildungsroman, der sich im Verlauf zunehmend als ein fantastischer erweist. Als die Geschichte der Freiheit und in eins ihrer Verantwortung, sich selbst zu begrenzen oder umgekehrt als Geschichte der Verantwortung, sich von der Freiheit zu befreien, sein Leben *nicht selbst* führen zu müssen, scheint sie zunächst noch vom Wagnis des Menschen zu zeugen, ein eigenes, ein vernünftiges Maß zu finden und auch zu halten. Das *Idol der Vernunft* scheint die

¹⁸⁰ Eine Fußnote Kants im direkten Kontext gibt bereits den Blick auf die weitere Entwicklung frei, KdU A 290, B 295: „Man kann umgekehrt einer gewissen Verbindung, die aber auch mehr in der Idee als in der Wirklichkeit angetroffen wird, durch eine Analogie mit den genannten unmittelbaren Naturzwecken Licht geben. So hat man sich, bei einer neuerlich unternommenen gänzlichen Umbildung eines großen Volkes zu einem Staat, des Worts *Organisation* häufig für Einrichtung der Magistraturen u.s.w. und selbst des ganzen Staatskörpers sehr schicklich bedient. Denn jedes Glied soll freilich in einem solchen Ganzen nicht bloß Mittel, sondern zugleich auch Zweck sein, und, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum, seiner Stelle und Funktion nach, bestimmt sein.“ – Die französische Revolution macht's möglich.

*Pflicht der Freiheit.*¹⁸¹ – Als Quelle dieses Idols entdeckt sich jedoch zunehmend die Einbildungskraft. Sie ist es zuletzt, die den halbschmerzhaften Schlafwandel des Menschen, indes er seine Geschichte durchschreitet, mit Phantasmen speist; sie ist es, die ihm Goyas ‚Traum der Vernunft‘ eingibt und damit seine Geschichte weiter in Gang hält. Und derart – selbst noch vom gleichen Stoff, aus dem Träume sind – wird der Mensch seine Geschichte *schreiben*:

Es ist [...] ein befremdlicher und, dem Anscheine nach, ungereimter Anschlag, nach einer Idee, wie der Weltlauf gehen müßte, wenn er gewissen vernünftigen Zwecken angemessen sein sollte, eine *Geschichte* abfassen zu wollen; es scheint in solcher Absicht könne nur ein *Roman* zu Stande kommen. Wenn man indessen annehmen darf: daß die Natur selbst im Spiel der Freiheit, nicht ohne Plan und Endabsicht verfare, so könnte diese Idee doch wohl brauchbar werden; und ob wir gleich zu kurzfristig sind, den geheimen Mechanism ihrer Veranstaltung durchzuschauen, so dürfte uns diese Idee doch zum Leitfaden dienen, ein sonst planloses *Aggregat* menschlicher Handlungen, wenigstens im Großen als ein *System* darzustellen. (KWW XI, 47f.) – Wie viel Kultur gehört nicht schon zum Schreiben? so daß man, in Rücksicht auf gesittete Menschen, den Anfang der Schreibekunst den Anfang der Welt nennen könnte. (KWW VI, 703)¹⁸²

¹⁸¹ Vgl. Reinhart Koselleck: „Bildung ist weder Ausbildung noch Einbildung“, in: *Was ist Bildung? Eine Textanthologie*, hrsg. v. Heiner Hastedt, Stuttgart 2012, S. 137-154, hier S. 147f.: „Als ‚Aufklärung‘ auf ihren Begriff gebracht wurde, geschah das schon im Rückblick auf die bereits abgelaufene Zeit ihrer zunehmenden Verwirklichung im 18. Jhd. Der moderne Bildungsbegriff entstand gleichzeitig im letzten Drittel jenes Jahrhunderts, aber mit Blick auf eine ständig innovative Zukunft. Nach der unaufhörlichen Flut belehrender, unterrichtender und anweisender Schriften, die von stattlichen, literarischen, theologischen, pädagogischen und ökonomischen Instanzen im Namen einer Aufklärung verlautbart wurden, gab es – wie Kant forderte – nur einen Weg heraus: die Aufklärung selbst in die Hand zu nehmen. Das neue Schlagwort dafür lautete ‚Bildung‘. Der Weg der vulgären Aufklärung von Oben nach Unten oder von Außen nach Innen sollte gleichsam umgekehrt zurückgelegt werden: von Innen heraus, durch Selbsttätigkeit und eben durch Bildung, auch die Bedingungen herstellen, in denen das Selbst sich in der Gesellschaft verwirkliche. [...] Das kantische Postulat der allgemein verpflichtenden Selbstbestimmung wurde pluralisiert, geschichtlich vervielfältigt, individualisiert, ohne daß die Rückbindung an die Aufklärung aufgegeben worden wäre.“

¹⁸² Es verwundert kaum noch, dass Kant selbst eine Schrift mit dem Titel *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* erstellte, in der es heißt: „Eben darum, und da ich hier eine bloße Lustreise wage, darf ich mir wohl die Gunst versprechen, daß es mir erlaubt sei, mich einer heiligen Urkunde dazu als Karte zu bedienen, und mir zugleich einzubilden (sic!), als ob mein Zug, den ich auf den Flügeln der Einbildungskraft, obgleich nicht ohne einen durch Vernunft an Erfahrung geknüpften Leitfaden, tue, gerade dieselbe Linie treffe, die jene historisch vorgezeichnet enthält.“ (KWW VI, 85f.)

2.4 Fichtes Zwischenlage der Wissenschaftslehre

I

Drei Tendenzen des modernen Zeitalters

Die französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre, und Goethes Meister sind die größten Tendenzen des Zeitalters. Wer an dieser Zusammenstellung Anstoß nimmt, wem keine Revolution wichtig scheinen kann, die nicht laut und materiell ist, der hat sich noch nicht auf den hohen Standpunkt der Geschichte der Menschheit erhoben. Selbst in unseren dürftigen Kulturgeschichten, die meistens einer mit fortlaufendem Kommentar begleiteten Variantensammlung, wozu der klassische Text verloren ging, gleichen, spielt manches kleine Buch, von dem die lärmende Menge zu seiner Zeit nicht viel Notiz nahm, eine größere Rolle, als alles, was diese trieb. (A-Fr. 216; KSA II, 216)

Dieses berühmte Athenäums-Fragment Friedrich Schlegels hat im Rückblick seinerseits Epoche gemacht. Die drei herausgestellten „Tendenzen“ des Zeitalters in Politik, Philosophie und Kunst scheinen dabei jedoch nicht Ausdruck einer einzigen Revolution zu sein, sondern unterschwellig bereits eine gewisse Opposition zum Ausdruck und fernerhin zum Austrag zu bringen. Wollte man, wie nur zu oft geschehen, einzig den ersten Satz zum Ansatzpunkt einer Rekonstruktion dieser Umbruchphase im Bewusstsein der Zeitgenossen machen, bliebe unberücksichtigt, dass im Fortgang Schlegel nicht allein eine Apologie seiner kühnen Diagnose zum Besten gibt, sondern mehr als dies, zugleich eine Einschätzung der Sachlage vorträgt, die vor allem das Profil des deutschen Bildungsverständnis um 1800 an Fichte und Goethe nach- und damit für die kommenden Generationen zugleich vorzeichnet: Das deutsche Schlagwort Bildung ist die philosophisch-künstlerische Antwort auf ein revolutionäres Ereignis im politischen Frankreich, auf ein vordergründig lärmendes und materielles Spektakel der Menge, dem ein idealistisches und gleichsam stilles Programm der Reformierung des Einzelnen entgegengesetzt wird.

Es geht um eine Erhebung des Einzelnen auf den „hohen Standpunkt der Geschichte der Menschheit“, von dem aus das politische Geschehen allererst *als* eine revolutionäre „Tendenz“ erkannt werden und zu seiner Vollendung in einem unendlichen Progress gebracht werden können soll: „Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische Punkt der progressiven Bildung, und der Anfang der modernen Geschichte. Was in

gar keiner Beziehung aufs Reich Gottes steht, ist in ihr nur Nebensache.“ (A-Fr. 222; KSA II, 201) – Der „Anfang der modernen Geschichte“ ist laut Schlegel der alte Wunsch nach dem Reich Gottes auf Erden, durch den alles zu einer „Nebensache“ werden muss, was sich ihm nicht in einer derart „progressiven Bildung“ als einer heilsgeschichtlichen, gleichsam ewigen Fortbildung anverwandeln lässt: „Jeder gute Mensch wird immer mehr und mehr Gott, Gott werden, Mensch seyn, sich bilden, sind Ausdrücke, die einerley bedeuten.“ (A-Fr. 262; KSA II, 210) – Was bei Platon seinen Ausgang nahm und über das Christentum sich den Weg in die Welt gebahnt hat, scheint nunmehr durch die französische Revolution einer unendlichen Vollendung und Verwirklichung entgegenzusehen: die Gottwerdung des sich selbst bildenden Menschen in der Welt.

Allein, in Sachen Selbstvergöttlichung des Menschen scheint für den jungen Schlegel die christliche Überlieferung durch eine regelrechte *Bildungsreligion der Freiheit* ersetzt werden zu müssen: „Die Religion ist meistens nur ein Supplement oder gar ein Surrogat der Bildung, und nichts ist religiös im strengen Sinne, was nicht ein Produkt der Freiheit ist. Man kann also sagen: Je freier, je religiöser; und je mehr Bildung, je weniger Religion.“ (A-Fr. 233, KSA II, 203) – Dieser Wandel der Gesinnung aber, diese eigentlich revolutionäre „Tendenz des Zeitalters“ im Vergleich zur Vorzeit hat seinen eigenen „elastischen Punkt“. Es ist die Liebe zur Schrift, eine emphatische Philologie deren Bedeutung und Tragweite jenen Wunsch nach Freiheit durch Bildung *qua* Selbstvergöttlichung allererst ein- und auszubilden gestattet: „Der Katholizismus ist das naive Christentum; der Protestantismus ist sentimentales, und hat außer seinem polemischen revolutionären Verdienst auch noch das Positive, durch die Vergötterung der Schrift die einer universellen und progressiven Religion auch wesentliche Philologie veranlaßt zu haben. Nur fehlt es dem protestantischen Christentum vielleicht noch an Urbanität.“ (A-Fr. 231; KSA II, 203) – Die schillersche Unterscheidung von naiver und sentimentaler Dichtung aufgreifend, wendet Schlegel diese nicht allein auf die Reformierung des neuzeitlichen Christentums an, sondern verlängert sie zugleich derart bis in seine Gegenwart der aufkeimenden Moderne, dass er beider Versöhnung durch eine philologisch geschulte „Urbanität“ meint in Aussicht stellen zu können. Die protestantische „Vergötterung der Schrift“, für Schlegel bereits Ausdruck einer „universellen und progressiven Religion“, bringt jene romantische „progressive Universalpoesie“ auf den Weg, von der es im berühmtesten *Athenäums-Fragment* heißt:

Ihre Bestimmung ist nicht bloß, alle getrennten Gattungen der Poesie wieder zu vereinigen, und

die Poesie mit der Philosophie und Rhetorik in Berührung zu setzen. Sie will, und soll auch Poesie und Prosa, Genialität und Kritik, Kunstpoesie und Naturpoesie bald mischen, bald verschmelzen, die Poesie lebendig und gesellig, und das Leben und die Gesellschaft poetisch machen [...]. Nur sie kann gleich dem Epos ein Spiegel der ganzen umgebenden Welt, ein Bild des Zeitalters werden. Und doch kann auch sie am meisten zwischen dem Dargestellten und dem Darstellenden, frei von allem realen und idealen Interesse auf den Flügeln der poetischen Reflexion in der Mitte schweben, diese Reflexion immer wieder potenzieren und wie in einer endlosen Reihe von Spiegeln vervielfachen. Sie ist der höchsten und der allseitigsten Bildung fähig; nicht bloß von innen heraus, sondern auch von außen hinein [...]. Die romantische Dichtart ist noch im Werden; ja das ist ihr eigentliches Wesen, daß sie ewig nur werden, nie vollendet sein kann. Sie kann durch keine Theorie erschöpft werden, und nur eine divinatorische Kritik dürfte es wagen, ihr Ideal kritisieren zu wollen. Sie allein ist unendlich, wie sei allein frei ist, und das als ihr erstes Gesetz anerkennt, daß die Willkür des Dichters kein Gesetz über sich leide. Die romantische Dichtart ist die einzige, die mehr als Art, und gleichsam die Dichtkunst selbst ist: denn in einem gewissen Sinn ist oder soll alle Poesie romantisch sein. (A-Fr. 116; KSA II, 182)

Dass dieses Fragment, gleichzeitig selbst vollendeter Ausdruck jener „divinatorischen Kritik“, seine Zeit – und zwar über den Kreis der sogenannten Romantiker noch hinaus – zum Sprechen bringt, ergibt sich aus den von Schlegel benannten „großen Tendenzen des Zeitalters“ (wie im Folgenden dargetan wird). Man erkennt die Umrisse einer Bildungsreligion, die den Einzelnen als ein individuelles Fragment eines kollektiven Ganzen begreift, dem es sich unendlich zuzubilden gilt, wenngleich das Ganze als Ganzes ein ewiger Wunsch, ein „elastischer Punkt“, letztlich ein imaginärer Fluchtpunkt der Selbstbildung bleibt. Die poetische Freiheit, „zwischen dem Dargestellten und dem Darstellenden, frei von allem realen und idealen Interesse auf den Flügeln der poetischen Reflexion in der Mitte [zu] schweben“ und „der höchsten und der allseitigsten Bildung fähig [zu sein]; nicht bloß von innen heraus, sondern auch von außen hinein“, lässt die „romantische Dichtart“ als „gleichsam die Dichtkunst selbst“ zu einer *Lebenskunst* werden, die alles (Philosophie, Rhetorik, Kritik etc.) in sich, wenngleich *fragmentarisch* integriert. Sie lässt den sogenannten Neuhumanismus der Goethezeit als einen wahrhaften Bildungsroman erscheinen, in dessen literarischem Vorzeigexemplar sich weitreichende Aufschlüsse finden über eine gewisse Absetzungs-, Tendenz‘ der Moderne:

Ja, wer nur schildern könnte, was ich da fühlte! Ein Zug brachte meine Seele nach dem Kreuze hin, an dem Jesus einst erblaßte; ein Zug war es, ich kann es nicht anders nennen, demjenigen völlig gleich, wodurch unsere Seele zu einem abwesenden Geliebten geführt wird, ein Zunahen,

das vermutlich viel wesentlicher und wahrhafter ist, als wir vermuten. [...] Bei diesen Empfindungen verlassen uns die Worte. Ich konnte sie ganz deutlich von aller Phantasie unterscheiden; sie waren ganz ohne Phantasie, ohne Bild, und gaben doch eben die Gewißheit eines Gegenstandes, auf den sie sich bezogen, als die Einbildungskraft, indem sie uns die Züge eines abwesenden Gegenstandes vormalt. (WML 353f.)¹⁸³

Was hier geradezu die symbolische Erkenntnis Gottes in der kantischen *Kritik der Urteilkraft* in Erinnerung ruft, entstammt selbst einem äußerst wichtigen Teil des goetheschen *Wilhelm Meisters*. Das einzige mit einem Titel überschriebene, sechste Buch *Bekenntnisse einer schönen Seele* stellt einen kleinen Bildungsroman im großen Bildungsroman dar und fungiert auf diese Weise buchstäblich als eine *mise-en-abyme*. Derart in sich gespiegelt, scheint die poetologische Reflexion Schlegels nicht allein in der Komposition Goethes wiederzukehren, der das Romangeschehen regelrecht ‚in einen Abgrund stellt‘, um ‚auf den Flügeln der poetischen Reflexion in der Mitte [zu] schweben‘. Auch über Kant noch hinaus wird hierbei in einem ‚kühnen Fluge der Einbildungskraft‘ (WML 356), wie es an späterer Stelle bei Goethe heißt, die Einbildungskraft sowohl in diesem ihrem Wesen benannt als auch durch dieses ihr Wesen selbst tätig.

Der Leser hat es mit einer fiktiven Autobiographie zu tun, die wiederum in eine fiktiven Bildungsroman derart eingelassen ist, dass eine gewisse Verwandtschaft zwischen der Protagonistin der *Bekenntnisse* und ihrem fiktiven Leser besteht, dem Protagonisten des Bildungsromans selbst, Wilhelm Meister. Wie nun Wilhelm seinerseits bekennt, er habe das Manuskript ‚mit der größten Teilnahme und nicht ohne Wirkung auf mein ganzes Leben‘ (WML 465) gelesen, so sieht sich abermals auch der Leser des *Wilhelm Meister* – im besten oder auch schlimmsten Fall – durch die fiktiven Ereignisse bereichert und durch eine Art fiktiver Lebenserfahrung, die ihm durch den Bildungsgang Wilhelms zuteil wird, selbst gebildet. Fasst man die Sache derart auf, scheint damit zugleich die Rede von schierer Fiktionalität im Unterschied zu unumstößlicher Realität jedoch gerade in Frage gestellt (will sagen: gewissermaßen ihrerseits fiktionalisiert), der Inhalt der Textlektüre also durch die Form des Textes sowie der Lektüre seinerseits in Lebensinhalt transformiert. Mit anderen Worten: *Eine Unterscheidung in Bildung und Roman wird durch den Bildungsroman selbst in die Schwebewersetz* – und zwar *in* die Schwebewersetz der Einbildungskraft *durch* die Flügel der Einbildungs-

¹⁸³ Zitiert nach Johann Wolfgang v. Goethe: *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, mit einem Nachwort v. Dieter Borchmeyer, Anm. v. Yvonne Nilges u. Materialien zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte, Düsseldorf 2006. Hier und im Folgenden wiedergegeben durch die Sigle WML (= Wilhelm Meisters Lehrjahre) und der Seitenziffer.

kraft.

Doch damit nicht genug, geht es an jener zitierten Stelle, um eine ganz besondere Erfahrung der schönen Seele, nämlich um den von Meister Eckhart her bereits bekannten Augenblick der Ent- und Überbildung des Einzelnen durch die Einbildung in Gottsohn. Wie die schöne Seele zu verstehen gibt, soll sich dieses wort- und bildlose Gefühl nun zwar nicht durch die Phantasie, aber nichts desto Trotz durch die Einbildungskraft – und zwar gemäß einer bestimmten Auffassung der Einbildungskraft – einstellen. Die schöne Seele beschreibt ihren „Zug“, der sie zum Kreuz bringt, als ein „Zunahen, das vermutlich viel wesentlicher und wahrhafter ist, als wir vermuten“, um darauf die Einbildungskraft dadurch von der Phantasie zu unterscheiden, dass „sie uns die Züge eines abwesenden Gegenstandes vormal[e]“; eines Gegenstandes, auf den sich die „Empfindungen“ in einer regelrechten „Gewißheit“ gerade „bezogen“ haben sollen. Konzentriert man sich nun einmal nicht allein auf eine klassische Definition der Einbildungskraft, wie sich auch schon bei Kant – in der Formulierung: „Die Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen“ (KdrV B 151) – findet und die offensichtlich auch von Goethe an dieser Stelle bemüht wird, sondern richtet man seine Aufmerksamkeit dagegen auf den etwas eigenwilligen, zumindest umständlichen Satzbau, dann scheint mit der Einbildungskraft tatsächlich weniger ein subjektives Vermögen der Seele als vielmehr eine *göttliche Kraft* benannt, die sich umgekehrt auch der Seele einbildet. Sie tut dies aber auf eine ebenso eigenwillige, wie scheinbar umständliche Weise, nämlich indem sie die *Züge* des abwesenden Gegenstandes gerade *vormalt*, damit sich die Empfindungen allererst auf sie *beziehen* können als eine Art *Zug* zum Gegenstand, als ein „Zunahen“.

An einer anderen Stelle des Romans, aber durchaus in Beziehung zu den *Bekanntnissen der schönen Seele*, heißt es: „Wie oft macht der gute Mensch sich Vorwürfe, daß er nicht zart genug gehandelt habe; und doch, wenn nun eine schöne Natur sich allzu zart, sich allzu gewissenhaft bildet, ja, wenn man will, sich überbildet, für diese scheint keine Duldung, keine Nachsicht in der Welt zu sein. Dennoch sind die Menschen dieser Art außer uns, was die Ideale im Innern sind, Vorbilder, nicht zum Nachahmen, sondern zum Nachstreben.“ (WML 465) – Gemeint mit dieser ihrerseits duldsamen und zarten Kritik ist die schöne Seele. Mag sie sich auch buchstäblich „überbilden“ (und wir werden auf den Wortgebrauch Goethes sogleich zurückkommen), so dient sie dennoch als ein Vorbild. Sie wurde gleichsam zu einem äußeren Vorbild für andere, indem sie sich umgekehrt in ihrem Inneren nach ihrem „Ideal“ gebildet hat. Das heißt aber erstens, dass jenes „Ideal“ ihr durch eine göttliche

Einbildungskraft im Inneren *vorgebildet* bzw. *vorgemalt* wurde und zweitens, dass sie dieser Vorbildung nicht durch ein bloßes „Nachahmen“ (im Sinne eines geistlosen Abbildens), sondern durch ein „Nachstreben“ (im Sinne eines sich vollendenden Einbildens) gleich zu werden sucht.¹⁸⁴ In der Summe steht jene Einbildungskraft (im Unterschied zur Phantasie) also für ein strebendes Vorbilden *qua* vorbildliches Streben, sie ist der *platonische Eros*, wodurch die Seele wie „zu einem abwesenden Geliebten“ auf den liebenden Gott und damit auf sich selbst „geführt wird“. Das macht gleichsam ihren ‚Zug‘ aus, ihre Liebe zur Bildung. Allerdings bleibt diese Liebe zur Bildung nicht ohne die Gefahr, gleichsam blind zu werden für das alltägliche Leben durch eine zügellose Phantasie, die die Liebe zur Bildung sich in diesem Sinne „überbilden“ lässt. Genau hierin wird der wesentliche Kritikpunkt und in eins die entschiedene Absetzung von dem durch Meister Eckhart etablierten Bildungsgeist bestehen. Die *Bekenntnisse einer schönen Seele* geraten unter den Augen des Lesers zugleich zu einer unfreiwilligen Beichte über ein entscheidendes Versäumnis, nämlich wie es vom idealen Erzieher heißt: „Er behauptete: das erste und letzte des Menschen sei Tätigkeit“ (WML 467). Die Bildung der schönen Seele ist allzu einseitig für ein Leben unter den Bedingungen einer in sich entzweiten Moderne. So heißt es von ihr rückblickend und unmissverständlich: „Eine sehr schwache Gesundheit, vielleicht zu viel Beschäftigung mit sich selbst und dabei eine sittliche und religiöse Ängstlichkeit ließen sie das der Welt nicht sein, was sie unter anderen Umständen hätte werden können.“ (WML 464). – Vollends deutlich wird jedoch, inwiefern eine neue Auffassung von Bildung mit der alten in der Welt aufräumt, wo es in den *Bekenntnissen der schönen Seele* zu einem bezeichnenden Missverständnis kommt, das gerade nicht von ihr aus der Welt geschafft wird, sondern weiterhin im Inneren aufbehalten bleibt. Ihr Antipode, der Oheim, setzt ihr im Gespräch auseinander:

„Sie haben vollkommen recht, und wir sehen daraus, daß man nicht wohl tut, der sittlichen Bildung einsam, in sich selbst verschlossen nachzuhängen; vielmehr wird man finden, daß derjenige, dessen Geist nach einer moralischen Kultur strebt, alle Ursache hat, seine feinere Sinnlichkeit zugleich mit auszubilden, damit er nicht in Gefahr komme, von seiner moralischen Höhe herab zu gleiten, indem er sich den Lockungen einer regellosen Phantasie übergibt und in den Fall kommt, seine edlere Natur durch Vergnügen an geschmacklosen Tändeleien, wo nicht an etwas Schlimmeren herab zu würdigen.“ Ich hatte ihn nicht im Verdacht, daß er auf mich ziele, aber ich fühlte mich getroffen, wenn ich zurück dachte, daß unter den Liedern, die mich erbauet hatten,

¹⁸⁴ Das *Nachstreben* im Unterschied zum bloßen *Nachahmen* ist die eigentliche Mimesis der göttlichen Einbildungskraft, weil es mit ihr letztlich nicht erst eins wird, sondern schon ist, nämlich *qua* Streben.

manches abgeschmackte mochte gewesen sein, und daß die Bildchen, die sich an meine geistlichen Ideen anschlossen, wohl schwerlich vor den Augen des Oheims würden Gnade gefunden haben. (WML 366)

Die Kritik des Oheims zielt dahin, dass eine forcierte Bildung als Entbildung und Einbildung in die göttliche Innerlichkeit, oder mit Meister Eckhart zu sprechen, in den Seelengrund der Einsamkeit mit Gott, die Gefahr in sich birgt, darüber eine angemessenen Ausbildung der „feineren Sinnlichkeit“ zu verfehlen und dadurch einem wohltätigen Wirken in der Welt abhanden zu kommen. Diese Kritik ist insofern treffend, als sich jene Einseitigkeit durch „Lockungen einer regellosen Phantasie“ und ein „Vergnügen an geschmacklosen Tändeleien“ tatsächlich rächt. Die Einbildungskraft im Inneren „überbildet“ sich nicht in eine äußere Tätigkeit, die – mehr als ein sich Bewähren der Innerlichkeit an der Äußerlichkeit der Welt – ein integrales Moment der Bildung überhaupt, verstanden als Bildung auch *durch* die Welt, wäre. Stattdessen „überbildet“ sich die schöne Seele zu einer innerlichen Verzückung, die ihr Ebenbild in der Welt in einer äußerlichen Entrückung findet und sich durch eine „sittliche und religiöse Ängstlichkeit“ unbändigen Phantasmen oder abgeschmackten „Bildchen“, also gewissen alpträumenhaften Anfechtungen oder kitschigen Verlockungen ausgesetzt sieht. Kurzum: Die innere „Gelassenheit“ im eckhartschen Sinne wird einer äußerlichen, werktätigen Gelassenheit letztlich ermangeln, wo eine einseitig-bildende Einbildungskraft sich zu einer chaotischen Phantasie überbildend geradezu *verbildet*. In den Worten des Oheims:

„Des Menschen größtes Verdienst bleibt wohl, wenn er die Umstände so viel als möglich bestimmt und sich so wenig als möglich von ihnen bestimmen läßt. Das ganze Weltwesen liegt vor uns, wie ein großer Steinbruch vor dem Baumeister, der nur dann den Namen verdient, wenn er aus diesen zufälligen Naturmassen ein in seinem Geiste entsprungenes Urbild mit der größten Ökonomie, Zweckmäßigkeit und Festigkeit zusammenstellt. Alles außer uns ist nur Element, ja ich darf wohl sagen, auch alles an uns, aber tief in uns liegt diese schöpferische Kraft, die das zu erschaffen vermag, was sein soll, und uns nicht ruhen und rasten läßt, bis wir es außer uns, auf eine oder die andere Weise, dargestellt haben. Sie, liebe Nichte, haben vielleicht das beste Teil erwählt; Sie haben Ihr sittliches Wesen, Ihre tiefe, liebevolle Natur mit sich selbst und dem höchsten Wesen übereinstimmend zu machen gesucht, indes wir anderen wohl auch nicht zu tadeln sind, wenn wir den sinnlichen Menschen in seinem Umfange zu kennen und tätig in Einheit zu bringen suchen.“ (WML 363)

Der diplomatische Ton des Oheims sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass eine vollendete Bildung sich nicht bereits in einer inneren Übereinstimmung des „besten Teils“ der Seele mit

dem „höchsten Wesen“ erschöpft, sondern diese Einheit auch mit dem „sinnlichen Menschen“ (bzw. dem „äußeren Menschen“ Eckharts) und zwar in und an der Welt hergestellt werden muss, indem sie nämlich „tätig in Einheit zu bringen“ gesucht wird. Die „schöpferische Kraft“ soll sich gleichermaßen der Welt einbilden, indem diese zu ihrem Ebenbild durch ein „im Geiste entsprungenes Urbild“ gebildet wird. Überhaupt ist es diese „schöpferische Kraft, die das zu erschaffen vermag, was sein soll, und uns nicht ruhen und rasten läßt“. Es geht also darum, ihr Soll zu erfüllen, will sagen: Dieses Sollen vermag selbst allererst durch die „schöpferische Kraft“ ein Sollen zu sein – *weil* sich das Urbild, ohne Ruhe und Rast, der Welt einbildet.

Führt man das bisherige an diesem Punkt zusammen, ist das Werden des Sollens *qua* Sollen des Werdens die Tätigkeit der urbildenden Einbildungskraft – einer „schöpferischen Kraft“ von der man wohl nicht zu Unrecht mit Friedrich Schlegel behaupten kann, dass sie „noch im Werden [ist]; ja das ist ihr eigentliches Wesen, daß sie ewig nur werden, nie vollendet sein kann“. (A-Fr. 116; KSA II, 182) – Was dieser jedoch nur über die „romantische Dichtart“ zu sagen scheint, tritt hier, im Medium des Bildungsromans, in seiner universalen Bedeutung zu Tage: Das zu erfüllende Soll der Einbildungskraft ist jene „progressive Universalpoesie“, die letztlich das ganze Leben in einen Bildungsroman überbildet. Die Einbildungskraft, die im *Bildungsroman* am Werk ist, ist dieselbe, die auch im Leben und zwar nunmehr im Sinne einer *Romanbildung* am Werk ist:

Dasjenige was aber als das Höchste und Letzte aufgestellt ist, die Bildung ist, wie sehr auch der Verstand darin überwiegen mag, doch gewiß auch nicht ohne das andere Element des empfänglichen Sinns, offenbar also ein Mittleres zwischen Gefühl und Verstand gemeint, was sie beide umfaßt. Diese Bildung nun, so wenig sie ganz vollständig in dem Werke entwickelt ist, muß unstreitig als eine durchaus künstlerische, ja, poetische, gedacht werden [...]. *Bildung* ist der Hauptbegriff, wohin alles in dem Werke zielt und wie in einem Mittelpunkt zusammengeht; dieser Begriff aber ist gerade so wie er sich hier vor uns entfaltet, ein sehr vielsinniger, vieldeutiger und mißverständlicher. (KSA III, 130f.)¹⁸⁵

¹⁸⁵ Schlegel fährt in dieser Passage fort: „Jene innere Bildung, welcher die alten Weisen der Griechen ihr äußeres Leben ganz widmeten und aufopferten, ging streng auf ein Ewiges, auf ein mehr oder minder richtig erkanntes Unsichtbares. Diese Bildung gedeiht nur in abgeschiedener Einsamkeit [...] und hier ist es nicht sowohl der Mensch selbst, der künstlerische Versuche mit sich anstellt und sich selbst bilden will, sondern die Idee, die Gottheit, der er sich ergab, ist es, die ihn bildet oder von der er sich bilden und bestimmen läßt. Es gibt aber noch eine andre, mehr äußerliche und gesellige Bildung, die nicht eine so hohe Richtung und Würde hat, oft sogar in etwas ganz Leeres sich auflöst. Was sehen wir überhaupt in dem Menschenleben vor uns?“ (Ebd.) – Beide Arten aber kommen in dem einen Roman vor, ohne auch nur einen Zweifel daran zu lassen, in welche Richtung die Entwicklung des Bildungsbegriffs weiterhin gehen wird.

Man wird diese Äußerung über den *Wilhelm Meister* in ihrer Vielsinnigkeit und Vieldeutigkeit wohl ihrerseits nicht gänzlich missverstehen, wenn man „Bildung“ – in diesem emphatischen Sinne als „Mittelpunkt“ – zugleich von dem „Mittleren“ der beiden kantischen Erkenntnisquellen, von dem Medium der Einbildungskraft her versteht. So scheint die Einbildungskraft – wie bereits bei Blumenbach im Bildungstrieb angedacht und bei Kant in der Anthropologie-Vorlesung¹⁸⁶ angedeutet – zur „schöpferischen Kraft“ schlechthin, zur *Lebenskraft der Bildungen*, zum *Bildungsvermögen des Lebens* überhaupt zu werden.¹⁸⁷ Der Fall der schönen Seele steht demgegenüber geradezu für den philosophischen Tod, wie er bereits beim platonischen Sokrates als Sterben-wollen Thema war:

Ich hielt mich bei meiner schwachen Gesundheit still und bei einer ruhigen Lebensart ziemlich im Gleichgewicht; ich fürchtete den Tod nicht, ja ich wünschte zu sterben, aber ich fühlte in der Stille, daß mir Gott Zeit gebe, meine Seele zu untersuchen und ihm immer näher zu kommen. In den vielen schlaflosen Nächten habe ich besonders etwas empfunden, das ich eben nicht deutlich beschreiben kann. Es war, als wenn meine Seele ohne Gesellschaft des Körpers dächte [...]: der Körper wird wie ein Kleid zerreißen, aber Ich, das wohlbekannte Ich, Ich bin. Diesem großen, erhabenen und tröstlichen Gefühle so wenig als nur möglich nachzuhängen, lehrte mich ein edler Freund, der sich mir näher verband; es war der Arzt, den ich im Hause meines Oheims hatte kennen lernen dürfen, und der sich von der Verfassung meines Körpers und meines Geistes sehr gut unterrichtet hatte; er zeigte mir, wie sehr diese Empfindungen, wenn wir sie unabhängig von äußeren Gegenständen in uns nähren, uns gewissermaßen aushöhlen und den Grund unseres Daseins untergraben. „Tätig zu sein“, sagte er, „ist des Menschen erste Bestimmung [...].“ (WML 372).

An dieser Stelle ist es wohl kaum nötig, an die Faustische Schöpfungsformel zu erinnern: „Im

¹⁸⁶ Vgl. KWW X, 476f.: „Das Spiel der Phantasie mit dem Menschen im Schlafe ist der Traum [...]. Der Schlaf, als Abspannung alles Vermögens äußerer Wahrnehmungen und vornehmlich willkürlicher Bewegungen, scheint allen Tieren, ja selbst den Pflanzen [...] zur Sammlung der im Wachen aufgewandten Kräfte notwendig; aber eben das scheint auch der Fall mit den Träumen zu sein, so, daß die Lebenskraft, wenn sie im Schlafe nicht durch Träume immer rege erhalten würde, erlöschen und der tiefste Schlaf zugleich den Tod mit sich führen müßte.“

¹⁸⁷ Dass auch Goethe selbst sich dieses Zusammenhangs nicht nur bewusst war, sondern ihn für seine Belange weiterentwickelte, bezeugt eine kleine Schrift im Umkreis seiner Metamorphosenlehre mit dem programmatischen und direkt an Blumenbach angelehnten Titel: *Bildungstrieb*, in der es heißt: „Betrachten wir das alles genauer, so hätten wir es kürzer, bequemer und vielleicht gründlicher, wenn wir eingestünden, daß wir, um das Vorhandene zu betrachten, eine vorhergegangene Tätigkeit zugeben müssen und daß, wenn wir uns eine Tätigkeit denken wollen, wir derselben ein schicklich Element unterlegen, worauf sie wirken konnte, und daß wir zuletzt diese Tätigkeit mit dieser Unterlage als immerfort zusammen bestehend und ewig gleichzeitig vorhanden denken müssen. Dieses Ungeheure personifiziert, tritt uns als ein Gott entgegen, als Schöpfer und Erhalter, welchen anzubeten, zu verehren und zu preisen wir auf alle Weise aufgefordert sind.“ Vgl. Johann Wolfgang v. Goethe: *Werke*, hrsg. v. Erich Trunz, Hamburg 1949 ff., hier Bd. XIII: *Naturwissenschaftliche Schriften*, S. 32-34.

Anfang war die *Tat!*¹⁸⁸ – Sie gilt insbesondere der *metaphysischen Schwindsucht* der schönen Seele und gibt sich in der vorliegenden Variante nicht von Ungefähr als ärztlicher Rat zu verstehen. Dass hingegen das „Ich bin“ der schönen Seele gleichwohl nicht zur einer Aushöhlung und Untergrabung des „Grundes unseres Daseins“ werden muss, will sich die Seele einmal nicht der Welt und ihres Körpers entheben, sondern in der Welt zur Tat schreiten; zeigt sich hingegen am deutlichsten an der zweiten der „größten Tendenzen des Zeitalters“: Fichtes Wissenschaftslehre. Das kreative Soll der Einbildungskraft wird in der fichteschen Selbstschöpfungsformel: „Ich bin“ wiederkehren, demgemäß sich das Ich als Ich schlechthin selbst setzen soll. Der kategorische Imperativ Kants *qua* Sollen bildet sich bei Fichte zum Soll der Freiheit, zur Tathandlung der Einbildungskraft und begründet damit die totale Selbstermächtigung des modernen Menschen – zumindest dem Sollen nach.

II

Fichtes Machtspruch der Vernunft

Von diesem Vermögen hängt es ab, ob man mit, oder ohne Geist philosophire. Die Wissenschaftslehre ist von der Art, dass sie durch den bloßen Buchstaben gar nicht, sondern dass sie sich lediglich durch den Geist mittheilen lässt; weil ihre Grund-Ideen in jedem, der sie studirt, durch die schaffende Einbildungskraft selbst hervorgebracht werden müssen; wie es denn bei einer auf die letzten Gründe der menschlichen Erkenntniss zurückgehenden Wissenschaft nicht anders seyn konnte, indem das ganze Geschäft des menschlichen Geistes von der Einbildungskraft ausgeht, Einbildungskraft aber nicht anders als durch Einbildungskraft aufgefasst werden kann. (FW I, 284).¹⁸⁹

Folgt man dem Hinweis Fichtes, wird – im Unterschied zum „bloßen Buchstaben“ – der Geist der Wissenschaftslehre (= WL) vor allem durch eine *Performanz der Einbildungskraft* zugänglich.¹⁹⁰ Hieran ist immer wieder – nicht nur von den Frühromantikern – angeknüpft worden und es zählt gewissermaßen zu den offenen Geheimnissen der deutschen Philosophie,

¹⁸⁸ Johann Wolfgang v. Goethe: *Faust I*, Studierzimmer, Vers 1237.

¹⁸⁹ Hier wie im Folgenden zitiert nach Johann Gottlieb Fichte: *Werke in elf Bänden*, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971. Abgekürzt durch FW (= Fichte Werke) sowie Bandnummer und Seitenziffer.

¹⁹⁰ Vgl. Sven Jürgensen: „Die Wissenschaftslehre als System der unvollendeten Vollendung“, in: *Fichte-Studien 16: Zur Einheit der Lehre Fichtes. Die Zeit der Wissenschaftslehre nova methodo*, hrsg. v. Helmut Girndt u. Jorge Navarro-Pérez, Amsterdam/Atlanta 1999, S. 19-38, bes. S. 35f.: „Der Hörer wird nämlich durch den Vortrag dazu aufgefordert, was die durch den toten Buchstaben erstarrte Schrift nicht vermag, sich durch Einbildung des Mitgeteilten zu bilden.“ – Die inhärenten Probleme dieser platonischen Auffassung sind zuvor schon ausführlich Thema gewesen.

daraus immer wieder Anregungen gezogen zu haben – sowohl mit Blick auf die Entwicklung der eigenen Theorie als auch auf einen originären Enthusiasmus, von dem die WL Fichtes wohl am vernehmbarsten getragen ist. Dieser Geist aber oder diese Begeisterung der Philosophie hat letztlich platonische Wurzeln, woran auch Fichte spätestens in den Schriften nach 1800 keinen Zweifel mehr lässt.¹⁹¹ Dieser Geist oder diese Begeisterung erhebt sich über den Buchstaben – mit den Flügeln der Einbildungskraft.

Im buchstäblichen Durchgang der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794 stößt man jedoch zu Anfang bereits auf eine gewisse Grenze und die enthusiasmierende Einsicht, die sich Fichte von seiner WL als *dem* philosophischen System der Freiheit erwartet, bleibt aus. Es sind Ungereimtheiten in der Weise der Darstellung, die Fichte zeit seines Lebens daran festhalten lassen, eigentlich lediglich die *eine* WL, den *einen* Gedanken vom Denken als Theophanie zum Ausdruck bringen zu wollen. Doch sind es diese Mängel in der Aufstellung der Grundsätze, die der eigenen Sache gerade nicht äußerlich bleiben. So tritt beim dritten und letzten ihrer Grundsätze schon das seinerseits grundsätzlich Problem auf, den Zusammenhang der vernünftigen Einsichten nicht vollends und in aller Klarheit deduzieren, sondern an entscheidender Stelle lediglich dekretieren zu können: Es geht um das Problem eines unbedingten „Machtspruchs der Vernunft“ (FW I, 106), das vor allem Martin Heidegger 1929 während seiner Freiburger Vorlesung *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel)* in aller Deutlichkeit offen gelegt hat.¹⁹²

Im Kern handelt die WL von der Selbstverendlichung des absoluten Ich, die Fichte als eine interne Selbstdifferenzierung in ein endliches Ich und dessen entgegengesetztes Nicht-Ich konzipiert und als den dritten Grundsatz der Wissenschaftslehre formuliert: „Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-ich entgegen.“ (FW I, 110) – Darin sollen die beiden anderen Grundsätze: „Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn“ (FW I, 98)

¹⁹¹ Vgl. Christoph Asmuth: „Eine implizite Platon-Rezeption bei Fichte: die Theorie des Gesichts“, in: *Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, hrsg. v. Burkhard Mojsisch u. Orrin F. Summerell, München/Leipzig 2003, S. 59-76, der das (hermeneutische) Verhältnis von Fichte zu Platon folgendermaßen charakterisiert (Ebd. S. 76): „So kann Fichte die Platonische Ideenlehre nur im Lichte ihrer Wahrheit, d.h. der Wahrheit der Wissenschaftslehre betrachten. Platon wird ihm gegenwärtig. Platon wird zum Streiter für die Wissenschaftslehre, zum Gesprächspartner über die Jahrtausende hinweg.“ – Dieser Anachronismus Fichtes aber kommt letztlich eher mit dem gleichermaßen ahistorischen, emphatischen Wahrheitsbegriff Platons überein, da es beiden um eine deifikatorische Bildung des Menschen zu tun ist.

¹⁹² Heidegger selbst umschreibt diesen in der im Fließtext genannten Vorlesung wie folgt: „Was dieser [dritte Grundsatz] an Gehalt gibt, wird nicht deduziert und gewonnen, sondern ist ständig schon vorausgesetzt. Das Entscheidende, nämlich wie die Setzung überhaupt zu verstehen ist, als ‚Einschränkung‘, beruht auf einem Machtspruch der Vernunft. Wir können gegen diese Macht nichts tun, sondern müssen uns ihr unterstellen, ja uns auf sie berufen, als ihr überantwortet anerkennen.“ (HGA 28, 91) – Vgl. auch Claudius Strube: „Heideggers Wende zum Deutschen Idealismus. Die Interpretation der ‚Wissenschaftslehre‘ von 1794“, in: *Fichte-Studien 13: Fichte im 20. Jahrhundert*, hrsg. v. K. Hammacher, R. Schottky u. W. H. Schrader, Amsterdam 1997, S. 51-64.

und „dem Ich (wird) schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich“ (FW I, 104), derart vermittelt werden, dass die drohende Selbstaufhebung des Ich bei einer Zusammenführung der beiden Grundsätze durch eine Selbsteinschränkung abgewendet wird. Ohne sich nun auf alle Raffinessen der Erörterung allein schon nur bis zu diesem Punkt bei Fichte einzulassen,¹⁹³ interessiert hier vornehmlich das Grundproblem im Verhältnis der drei Grundsätze zueinander. In der treffenden Darstellung Heideggers:

Erst in diesem Setzen [des dritten Grundsatzes, Anm. d. Verf.] ist Einheit, nicht nur als Selbigkeit, sondern *Ganzheit*, und zwar die spezifische des *endlichen* Ich. Das einschränkende Entgegensetzen des Nicht-Ich bedeutet keineswegs: das Nicht-Ich als etwas schlechthin außerhalb des Ich setzen, sondern umgekehrt, dieses Entgegensetzen ist gerade ein bewahrendes Halten auf das Ich zu, und zwar wesenhaft. [...] Wir hätten nicht sagen dürfen, das Nicht-Ich gehört zum Ich, sondern nur, das Nicht-Ich ist dem Ich schlechthin entgegengesetzt. Sofern das Ich das All der Identität ist, ist das Nicht-Ich das absolute Nichts. Allein, sofern das Ich als solches entgegengesetzend ist, liegt darin eben, daß das Nicht-Ich zum Ich gehört. Fichte macht daher im ersten und zweiten Grundsatz den Versuch, das rein zu denken, was sich im Grunde so nicht denken läßt; und daß das unmöglich ist, stellt sich im dritten Grundsatz heraus. (HGA 28, 90f.)

Damit ist ausgesprochen, wie einerseits die argumentatorische Genese der WL aus den Grundsätzen zu denken ist und warum andererseits diese Grundlage der WL bereits einen entscheidenden Fehler aufweist. Auf diesem Fehler wird Fichte sein System aufbauen, sodass er sich zu guter Letzt genötigt sieht, die dadurch auftretenden Probleme durch jenen Machtspruch der Vernunft, wenn nicht zu lösen, so doch zu beheben. Worauf Heidegger bei der Herausstellung des unbedingten Machtspruches der Vernunft darum zurecht hinweist, wenn er die beiden vorangehenden Grundsätze zu abgeleiteten Abstraktion des dritten Grundsatzes erklärt, ist die *Faktizität*, d.h. die Endlichkeit des Daseins. Das Ich als Ich ist stets schon beschränkt. Legt man die ersten beiden Grundsätze vom dritten her aus, kehrt man die deduktive Folge der Grundsätze (1. Grundsatz formell und inhaltlich unbedingt; 2. Grundsatz formell unbedingt, inhaltlich bedingt; 3. Grundsatz formell bedingt, inhaltlich unbedingt) jedoch nicht bloß um, sondern unterwandert zugleich den ursprünglichen Deduktions- und damit Systemcharakter der WL schlechthin: „Was dieser [dritte Grundsatz] an Gehalt gibt, wird nicht deduziert und

¹⁹³ Da dies in der Forschung immer wieder zu genüge vorexerziert wurde, beschränke ich mich auf die Resultate und verweise auf einschlägige Texte: Peter Baumanns: *Fichtes Wissenschaftslehre. Mit einem Kommentar zu §1 der ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‘. Probleme ihres Anfangs*, Bonn 1974. Jürgen Stolzenberg: „Fichtes Satz ‚Ich bin‘. Argumentanalytische Überlegungen zu §1 der ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‘ von 1794/95“, in: *Fichte-Studien 6: Realität und Gewißheit*, hrsg. v. Helmut Girndt u. Wolfgang H. Schrader, Amsterdam/Atlanta 1994, S. 1-34.

gewonnen, sondern ist ständig schon vorausgesetzt. Das Entscheidende, nämlich wie die Setzung überhaupt zu verstehen ist, als ‚Einschränkung‘, beruht auf einem Machtspruch der Vernunft.“ (HGA 28, 91) – Vom dritten Grundsatz her lässt sich demnach überhaupt erst verstehen, was es mit der *Setzung als solcher* und damit einhergehend auch dem *Vorausgesetzsein* des dritten Grundsatzes auf sich hat.

Die beiden ersten Grundsätze *gehen* dem dritten gerade nicht voraus, sondern *setzen* diesen vielmehr voraus, indem jene erst auf eine gehaltvolle und nicht lediglich abstrakte Weise durch diesen denkbar werden. Der Versuch, die beiden ersten Grundsätze „rein“ zu denken, verlöre sich ohne ihre Vermittlung im dritten, der sich dadurch eben als vorgängig erweist, entweder im formlosen Gehalt reiner Selbigkeit oder der gehaltlosen Form reiner Andersheit. Wie auch schon Hegel in seiner Kritik an Fichte gezeigt hat, muss einerseits bereits im Ich = Ich ein minimaler Gegensatz investiert sein, der dem Ich erst gestattet, *sich*, d.h. Ich als Ich zu identifizieren und somit überhaupt Position zu sein als Position für sich, statt als reine Aktualität fassungslos zu zerrinnen.¹⁹⁴ Und andererseits wäre auch die Entgegensetzung ohne etwas, dem es entgegengesetzt würde, nicht bloß ein leerer Gegensatz, gleich einer gesetzten Negation ohne Position, dessen Negation sie wäre (warum Fichte von der materialen Bedingtheit des zweiten Grundsatzes spricht), sondern überdies bliebe eine reine, lediglich formale Entgegensetzung selbst ein Entgegen ohne Setzung, d.h. sie würde nicht einmal selbst gesetzt, sie bliebe virtuell.

Setzung bedeutet demnach in eins *Entgegensetzung* wie umgekehrt. Der frühe Fichte hingegen, indem er den ersten Grundsatz als thetischen, den zweiten als antithetischen und den dritten als synthetischen fasst, *will* gerade durch sein System, sofern es als solches eines der deduktiven Setzung darstellt, mithin ein intrinsisch thetisches ist, dem ersten Grundsatz den Primat unter den Prinzipien (gleichsam *primus inter pares*) zusprechen und zwar letztlich um die Autonomie des Ich zu garantieren. So behauptet Fichte: „Für irgendein bestimmtes thetisches Urteil läßt sich also kein Grund anführen; aber das Verfahren des menschlichen Geistes bei thetischen Urteilen überhaupt ist auf das Setzen des Ich schlechthin durch sich selbst gegründet.“ (FW I, 118) – Alle Setzung *qua* Setzung entspringt für Fichte letztlich der *ursprünglichen Selbstsetzung des absoluten Ich*, sie ist *absolute Tathandlung*. Diese absolute Tathandlung als Selbstsetzung des Ich ist gleichsam selbst die *fundamentale Tatsache der WL*,

¹⁹⁴ Indem Fichte aber behauptet, das Ich solle vollkommen selbig mit sich sein, dies aber nicht sein darf, weil es sich sonst in nichts auflöse, kann Hegel gar gegen Fichte geltend machen, dass die Identität des ersten Grundsatzes eine bloß gesollte, weil beschränkte bleibt: Ich soll = Ich sein. Wir werden diese Kritik an entsprechender Stelle bei Hegel ausführlich entwickeln (siehe S. 270 ff.).

will sagen: *Das absolute Ich Fichtes steht für nichts anderes als die Faktizität einer vermeintlich ichhaften Tathandlung, letztlich für ein Faktum der Vernunft.* Der erste Grundsatz als Satz, d.h. insofern er selbst bloß reflexives Resultat einer Tathandlung ist, *stellt* die Tathandlung als Tatsache eines absoluten Ich *hin*, indem er vorgibt, die Tathandlung eines vermeintlich absoluten Ichs bloß *darzustellen*. Indem das Ich sich aber gibt, als ob es sich selbst setzend wäre, kann es sich allererst auch für absolut frei nehmen.

Allein, das absolute Ich wüsste nichts von sich als Absolutem, wenn es sich nicht zugleich beschränkt wüsste. Es kann sich aber nicht durch etwas absolut anderes (ein X, statt einem Nicht-Ich, das, mit Heidegger gesprochen, immer noch „ein bewahrendes Halten auf das Ich zu“ ist) beschränkt wissen, weil es sonst selbst nicht mehr das Absolute wäre. Also muss es sich *absolut selbst beschränken*, indem es sich in sich durch ein sich entgegengesetztes Nicht-Ich verendlicht. Wenn das absolute Ich jedoch nur dadurch ein absolutes ist, dass es sich absolut selbst beschränkt, dann scheint die Beschränkung selbst derart absolut, dass nicht mehr unmittelbar einsichtig ist, warum eher von einer *Selbstbeschränkung eines absoluten Ich*, statt von einer *absoluten Selbstbeschränkung des Ich* gesprochen werden sollte. Letzterer Fall bedeutete dann aber gerade, dass das Ich schon beschränkt sein müsste, um überhaupt Ich sein zu können; und mitnichten, dass ein an sich absolutes Ich, sich lediglich für sich beschränkte, um an und für sich Ich zu sein. Vielmehr wäre ein uneingeschränktes Absolutes, die reine Tathandlung, zugleich nur als etwas ichloses zu denken. Ichheit dagegen, als absolutes Sich-setzen, *setzte* demnach eine absolute Beschränkung letztlich schon *voraus*. Setzt die Setzung (verstanden im Sinne Fichtes als ichhaftes Sich-setzen) jedoch die Faktizität einer Beschränkung für sich als gegeben voraus, ist sie demnach als Setzung nicht selbst bereits faktisch. Damit stellt sich aber die Frage nach dem Status der Selbst-Setzung, dem Thetischen der WL selbst. Gibt es dagegen womöglich eine *athetische* Faktizität?

Wie Dieter Henrich¹⁹⁵ gezeigt hat, ist die ursprüngliche Einsicht Fichtes in eins ihr Ursprung, d.h. Einsicht und Ursprung *sehen* sich als ursprünglich *eines*: Freiheit ‚west‘ gleichsam *als* Selbstbewusstsein, Freiheit ist der Ursprung der Einsicht. Man könnte jedoch im Gegenzug die Einsicht gewinnen, dass Fichtes Einsicht, insofern noch nicht ursprünglich ist, als das Ich die Freiheit als seinen Grund setzt, d.h. als (s)einen Grundsatz einsehen will, anstatt sie, man könnte sagen, vielmehr als (s)einen Abgrund zu konfrontieren. Denn, wie noch zu sehen sein wird, erst wo der Ursprung als der Sprung schlechthin eingesehen wird, der durch den Grund des Selbstbewusstseins geht, wird die Einsicht selbst ur-sprünglich in einem dreifachen Sinne:

¹⁹⁵ Vgl. ders.: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967.

Indem sie (1) auf ihren Grund zurückgeht, geht sie zugleich durch diesen hindurch, erkennt diesen so (2) als einen Ur-sprung und darin gerade seine Abgründigkeit und wird dadurch (3) selbst zur Einsicht ihrer selbst *qua* ur-spünglicher Einsicht.

Doch hinter diesen Worten verbirgt sich weit mehr als eine bloß kritische Zurückweisung. Für Fichte stellt die Philosophie als WL die ursprüngliche Einsicht selbst dar. Zur Verhandlung steht nichts weniger als die Wahrheit und die Wahrung der Freiheit. Die philosophischen Einsichten der WL sind nicht allein Resultate eines methodisch angeleiteten Vorgehens, das diesen letztlich äußerlich bliebe, sondern Methode und Einsicht koinzidieren dergestalt, dass das Ich sich im Akt des Setzens bzw. im Akt des Verstehens selbst setzen bzw. selbst verstehen soll und zwar als die Tathandlung schlechthin. Für Fichte ist das Philosophieren selbst bereits im Wesentlichen eine Praxis der *Freiheit*, gleichsam die *Befreiung zur wahren Freiheit*. An diesem Maß will und hat sie sich zu messen.¹⁹⁶

Kehrt man von hier aus nochmals zu den vorherigen Überlegungen zurück, meint man, an Fichtes unbedingtem Machtspruch der Vernunft geradezu Anstoß nehmen zu müssen, scheint dieser doch schlagartig jede Form einer weiterführenden und freien Unterredung und Untersuchung zunächst zu unterbinden. Zugleich wird jedoch daran bereits etwas einsichtig, was den Gang der WL durchweg kennzeichnet, behält man das eingangs zitierte Verhältnis von Einbildungskraft und Geist der WL dabei im Hinterkopf. Der Leser wird selbst Zeuge, wie der *Ursprung der Selbst-Setzung* in den *Ur-Sprung der Faktizität*, will sagen: wie *Vernunft* in *Einbildungskraft umschlägt*. Dass ein gewisses Umschlagen der Einbildungskraft eigen ist, deutete sich schon bei Platon an und ergibt sich auch aus Fichtes eigener Konzeption dieses Vermögens. Es wird noch zur Darstellung kommen. Zuvor jedoch bedarf es noch einer Erörterung der Systemstelle dieses Machtspruches, um die Tragweite der Verhältnisse ans Licht zu bringen. Denn es geht um den Übergang des theoretischen Teils in den praktischen der WL, wie er sich am Ende der Deduktion der Vorstellung findet.

Nachdem Fichte ausgehend von einem der beiden Teilsätze des dritten Grundsatzes („Das Ich

¹⁹⁶ Man kann darin gewissermaßen das Initialmoment der neueren Fichte-Forschung erkennen, die mit Reinhard Lauths Feststellung im Hinblick auf den einheitlichen Philosophiebegriff Fichtes einsetzt, dass dieser „viel weiter ausholt, als bisher gesehen wurde: er ist nicht nur der Begriff der Wissenschaftslehre in sich, sondern zugleich auch der Begriff der Vermittlung von Philosophie und Leben. Ebenso geschlossen und systematisch, wie die Wissenschaftslehre selbst, ist auch dieses Verhältnis von Philosophie und Leben von Fichte gedacht und deduziert.“ – Vgl. ders.: „Fichtes Gesamtidee der Philosophie“, in: *Philosophisches Jahrbuch 71*, Freiburg i. Br. 1964, S: 253-285, hier S. 284. – Diesbezüglich skeptischer gibt sich seit einiger Zeit Peter Baumanns, der sich um eine „kritische Gesamtdarstellung [bemüht], die den verschiedenen Standpunktwechseln dadurch Rechnung trägt, daß sie auf eine künstliche Einheitsfassung der Wissenschaftslehre und der Teildisziplinen des Systems verzichtet.“ Vgl. ders.: *J.G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Freiburg/München 1990, hier S. 2.

setzt sich selbst beschränkt durch das Nicht-Ich“), den theoretischen Teil der WL gleichsam erschöpft hat, sieht er sich vor das Problem gestellt, zwar das Was der Erkenntnis erschlossen zu haben, gleichwohl aber das Daß gerade zu ermangeln. Der berühmte ‚Anstoß‘ als Ich-nicht ist zwar als Nicht-Ich des Anstoßes im Ich, d.h. als Nicht-Ich in Wechselbestimmung zum Ich, nun gesetzt, allein er ist noch nicht ‚gegeben‘. Dieses Problem ist mithin insofern nicht zu vernachlässigen, als der folgende, praktische Teil der WL nicht ohne weiteres an den theoretischen anzuschließen vermag. Erst durch den Rückgang auf den anderen Teilsatz des dritten Grundsatzes („Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich.“) gewinnt die Theorie ihre praktische Fundierung. Das bedeutet aber, dass eine gewisse Kluft die beiden Teile der Wissenschaftslehre trennt und zwar insofern, dass *einerseits* der Anstoß als Nicht-Ich ohne dessen deduktive Entfaltung im Theoretischen gänzlich unbestimmt bliebe, warum eben der praktische Teil der WL nicht ohne Idealgrund anheben kann; und dass *andererseits* das Nicht-Ich als Anstoß keine ‚Wirklichkeit‘ besitzt, wenn dieser nicht eintritt, weswegen wiederum der theoretische Teil eines Realgrundes bedarf. Da aber sowohl Ideal- als auch Realgrund der WL letztlich im absoluten Ich gesetzt sein sollen, mithin auch der Realgrund seinerseits noch im Idealgrund gleichsam zweiter Ordnung gegründet wird und dies, um überhaupt *für das* Ich realer Grund sein zu können, scheint mit dem von Fichte sog. „Real-Idealismus“ die notwendige Brücke geschlagen. So ist es am Ende die Einheit der Vernunft, die zum einen theoretisch und zum anderen praktisch in Erscheinung tritt.

Allerdings bleibt eine Frage dabei noch unbeantwortet: *Wie kommt Fichte dazu, überhaupt von der Vernunft, sei sie nun theoretisch oder praktisch gefasst, zu handeln, ohne sie bereits stillschweigend vorausgesetzt zu haben?* – Folgt man lediglich der Erörterung im theoretischen Teil der WL, mündet dieser zunächst in einer Art Sackgasse, die geradewegs auf das Vermögen der Einbildungskraft führt. Der Vernunft hingegen scheint bis zu diesem Zeitpunkt kaum Erwähnung getan, außer im Hinblick auf ihren unbedingten Machtspruch im Kontext des dritten Grundsatzes. Stattdessen zeigt sich am Ende der Deduktion die Vorstellung in einen Widerspruch verstrickt, den sie nicht ohne weiteres aufzulösen vermag. Aber auch hier, gleichsam in Bekräftigung ihres unbedingten Machtspruchs, „tritt“ die Vernunft unvermittelt „ins Mittel“, um den „Widerstreit“ der Einbildungskraft zu ‚schlichten‘ und sich darauf selbst „bis zur vollständigen Bestimmung [...] durch sich selbst [...], d.i. bis zur *Vorstellung des Vorstellenden*“ (FW I, 217) zu bestimmen.

Doch auch hier scheint bei genauerem Hinsehen eine weitere Frage unbeantwortet: Wie soll man sich vorstellen, dass durch eine unvermittelte Vermittlung der Vernunft der Widerstreit

der Einbildungskraft geschlichtet wäre? – Wie der erste, so scheint auch dieser ‚zweite‘ Machtspruch gerade durch seine *Unbedingtheit* ausgezeichnet. Für das Selbstverständnis eines Kantianers, dazu noch mit der (eher unkantischen) Absicht, die WL als Ganzes in einem einzigen Prinzip zu gründen, kann es an diesem Punkt kaum verwundern, dass jede Form von Unbedingtheit letztlich auf den kategorischen Imperativ reduzierbar sein muss. Dieser aber gewinnt seine Apodiktizität einzig und allein durch ein unumstößliches und unverrückbares Sollen. Dadurch gewinnt der Machtspruch der Vernunft jedoch eine zunächst womöglich unerwartete Bedeutung. *Ist der Machtspruch der Vernunft in Wirklichkeit schon durchgesetzt worden und der Widerstreit der Einbildungskraft damit geschlichtet oder soll er allererst Wirklichkeit werden?*

Man würde Fichte unrecht tun, wollte man ihm unterstellen, er habe die Existenz der Vernunft nicht hinreichend, will sagen nach seinen eigenen Vorgaben deduziert. Vielmehr scheint nach Fichtes Auffassung die Vernunft dasjenige, was durchgehend am Werk ist, insofern die WL ein System der Vernunftkenntnis darstellt. Doch gibt man diesen Sachverhalt zu, sieht man sich umgekehrt genötigt, neben Platon und Eckhart auch Fichtes System als einen geschlossenen Kreislauf zu fassen, ein System, das bereits voraussetzt, was es erweisen will. Allerdings, und darin liegt die wesentliche Einsicht (als solche) begründet, macht sich auch Fichte anheischig, allererst zu erweisen, was vorausgesetzt werden muss, damit überhaupt erwiesen oder bewiesen werden kann. *In diesem Sinne erweist sich die WL als die Generierung ihrer eigenen Einsicht.* Die Einholung ihrer eigenen Möglichkeit soll zugleich ihre Verwirklichung sein. Das ist zugleich der Punkt, an dem eine kritische Transzendentalphilosophie im Sinne Kants in das Freiheitspathos der einen wahren WL umschlägt und damit das platonische Bildungsprogramm beerbt.

Soll dem so sein, muss sie ihre Gültigkeit gerade dadurch ausweisen, dass ihr Rücklauf in sich mit Notwendigkeit geschieht. Hegel hat bezweifelt, dass dies Fichte gelungen sei, da die WL im Soll ihrer Erfüllung gerade ihre Beschränkung zur Schau stelle.¹⁹⁷ Dem hätte Fichte seinerseits wohl nur bedingt widersprochen: In der WL artikuliert sich die Gewissheit des Selbstbewusstseins als ein letztlich *gesolltes* Wissen um das *zu erfüllende Soll* des kategorischen Imperativs. Dass hingegen die Schranke des Soll – nach Hegels Auffassung – bereits aufgehoben *sein soll*, wo sie als solche einmal erfasst ist, statt lediglich unentwegt aufgehoben *werden zu sollen*, kann zumindest dem frühen Fichte nur wie eine gänzlich schrankenlose Spekulation vorkommen, die jene Grundevidenz der kantischen Philosophie leichterhand verspielt. Dem

¹⁹⁷ Zu dieser Kritik Hegels mehr noch an späterer Stelle.

Menschen ist nur eine sittliche Vervollkommnung ins Unendliche beschieden, die Vollkommenheit selbst bleibt ein Traum ewiger Zukunft bzw. zukünftiger Ewigkeit. Dies macht die grundständige Teleologie, die durchherrschende Normativität der WL aus. Sie selbst *ist* allein *als Soll des Sollens*, d.h. als das Wissen vom Gewissen in doppelter Bedeutung. So kann Fichte auch guten Gewissens fordern: Das Nicht-Ich *soll* Ich werden, was seine Pointe gerade darin hat, dass es hienieden nicht Ich sein, sondern stets Nicht-Ich bleiben wird.

Würde man nun auch in gewisser Hinsicht dieser Selbstbescheidung Fichtes gegenüber Hegel zustimmen, so doch wohl nicht protestlos im Hinblick auf den Status dieses nicht seinsollenden Nicht-Ichs als Produkt jener merkwürdigen Machtgebärde eines apodiktischen Ichs.¹⁹⁸ Der unbedingte Machtspruch der Vernunft erregt seinerseits Anstoß, weil diese vermeintliche Unbedingtheit der Vernunft den Widerstreit der Einbildungskraft gerade nicht geschlichtet hat, sondern diesen vielmehr auf einer nur vermeintlich höheren Ebene weiter austrägt, indem er sich nämlich in jenen unendlichen Prozesse der Verwirklichung des Sollens fügt. Diese Verschiebung in die Vernunft, man könnte auch behaupten: diese *Sublimierung der Einbildungskraft*, verdeckt jedoch nur, dass der Widerstreit auch in der Tiefe gleichwohl fortbesteht. Wie auch hier Heidegger treffend bemerkt:

Aufgabe ist aber, die Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich überhaupt zu erklären. Zunächst ist nicht abzusehen, wie dieses absolut Entgegengesetzte vereinigt werden sollte. Sie sind aber notwendig, um die *Gegebenheiten* in unserem Geiste überhaupt zu fassen. Ich: ich handle, stelle vor, strebe nach; diese sind aber nur zu fassen, wenn auf die Einbildungskraft zurückgeführt, d.h. auf eine Vermögen, das in sich gegensätzlich ist. [...] (HGA 28, 170)

Fichte selbst dagegen *setzt* gleichsam *absolut* auch den Widerstreit der Einbildungskraft als bestimmt durch die Vernunft.¹⁹⁹ Nochmals Heidegger:

¹⁹⁸ Vgl. FW I, 143f.: Da Ich und Nicht-Ich nicht direkt aufeinander einwirken dürfen bzw. können, bedarf es eines Mittelgliedes, auf das beide wirken. In diesem aber wirken sie wieder an einem Punkt aufeinander, sodass eine weiteres erforderlich wird und „so würde es ins unendliche fortgehen, wenn nicht durch einen absoluten Machtspruch der Vernunft, den nicht etwa der Philosoph thut, sondern den er nur aufzeigt – durch den: es **soll**, da das Nicht-Ich mit dem Ich auf keine Art sich vereinigen lässt, überhaupt kein Nicht-Ich seyn, der Knoten zwar nicht gelöst, aber zerschnitten würde.“ – *Diese unendliche Vermittlung als Aufschub geschieht durch die Einbildungskraft*. Dass diese wiederum geradezu herrisch durch einen Machtspruch der Vernunft überhaupt in die Schranken *gewiesen werden können soll*, ergibt sich aus einer Grundannahme Fichtes, die an das Verhältnis der Ideen zu ihren Abbildern bei Platon erinnert: Laut Fichte verhalten sich Ich und Nicht-Ich zueinander wie Licht und Finsternis (FW I, 145). Letztere seien lediglich Privationen von Ersteren. Allein, dies bleibt gerade zu zeigen.

¹⁹⁹ Vgl. hierzu das Resultat nach der Erörterung des Verhältnisses von Realismus und Idealismus: „Demnach ist die wahre Streitfrage des Realismus und des Idealismus die: welchen Weg man in Erklärung der Vorstellung nehmen solle. Es wird sich zeigen, dass im theoretischen Theile unserer Wissenschaftslehre diese Frage völlig unbeantwortet bleibt, d.i. sie wird dahin beantwortet: beide Wege sind richtig, [...] und dadurch wird denn die menschliche Vernunft, d.h. alle endliche Vernunft in Widerspruch mit sich selbst versetzt, und ist in

Damit wird aber das Erreichte – produktive Einbildungskraft, Schweben, Wechsel – erst recht zunichte und deutlich, daß Fichte daran ganz und gar nicht liegt, sondern an anderem (an der vollkommenen Begründung des Systems!). Die theoretische Wissenschaftslehre wird nicht durch sich selbst über sich hinausgetrieben, sondern sie wird über sich hinausgezogen durch die schon vorbestehende Idee der absoluten Gewißheit und Begründung, die selbst dadurch bestimmt wird, daß das Ich als »Ich handle«, als praktische Ich begriffen wird. Die theoretische Wissenschaftslehre kann die Möglichkeit der Vorstellung nicht erklären, d.h. beide Wege der Erklärung – Idealismus und Realismus – sind notwendig, aber doch nur so, daß der Idealismus die Oberhand behält, die Problemstellung selbst und seine Lösung leitet. (HGA 28, 170f.)

III

Auf dem Sprung zur Vernunft – Die Schweben der Einbildungskraft

Soll es derart um das Verhältnis von Einbildungskraft und Vernunft bestellt sein, scheint es umso dringlicher, sich ein genaueres Bild von Fichtes Auffassung jenes (Wechsel-)Verhältnisses zu machen, wie es sich im Anschluss an die Diskussion des „Anstosses“ (vgl. zum Folgenden FW I, 210 ff.) darstellt. Laut Fichte ist die Antwort auf die Frage, wie der Anstoß in das absolute Ich aufgenommen werden kann (ohne die Absolutheit dieses Ich zu unterminieren), dass die Tätigkeit des Ich eine unendliche sein muss (auch damit der Anstoß

einem Cirkel befangen. [...] Jener Widerstreit der Vernunft mit sich selbst muss gelöst werden, wenn es auch nicht eben in der theoretischen Wissenschaftslehre möglich wäre: und da das absolute Seyn des Ich nicht aufgegeben werden kann, so muss der Streit zum Vortheile der letzten Folgerungsart entschieden werden, ebenso wie im dogmatischen Idealismus (nur mit dem Unterschiede, dass unser Idealismus nicht dogmatisch, sondern praktisch ist; nicht bestimmt, was **ist**, sondern was **seyn sollte**). [...] Die verminderte Thätigkeit des Ich muss aus dem Ich selbst erklärt werden; der letzte Grund derselben muss in das Ich gesetzt werden. Dies geschieht dadurch, dass das Ich, welches in dieser Rücksicht praktisch ist, gesetzt wird als ein solches, welches den Grund der Existenz des Nicht-ich, das die Thätigkeit des intelligenten Ich vermindert, in sich selbst enthalten **sollte**: eine unendliche Idee, die selbst nicht gedacht werden kann, durch welche demnach das zu erklärende nicht sowohl erklärt, als vielmehr gezeigt wird, **dass** und **warum** es nicht zu erklären sey; der Knoten nicht sowohl gelöst, als in die Unendlichkeit hinaus gesetzt“ (FW I, 155f.). – Dieses längere Zitat mag dadurch entschuldigt werden, dass hier das idealistische Vorurteil Fichtes offen zu Tage tritt. Wie bereits erwähnt, nimmt Fichte die Unbedingtheit der (praktischen) Vernunft gerade für die Begründung seines Idealismus, um sich dabei jedoch ebenso im Klaren zu sein, dass damit der Knoten des Widerstreits der Vernunft gerade zerschlagen und nicht gelöst wird. Allein, als problematisch erweist sich auch in dieser Passage, dass dort Vernunft präsupponiert wird, wo der „Widerstreit mit sich selbst“ im Wortlaut identisch zunächst als kennzeichnend für die Einbildungskraft behauptet wurde (vgl. FW I, 215). Auch hier wäre Fichte der Sache nach stringenter verfahren, wenn er jedes „muss“ durch ein „soll“ ersetzt hätte. Der *nervus probandi* ist das absolute Ich. Auch dieses „kann“ nicht, sondern „soll“ vielmehr nicht aufgegeben werden, um die Entscheidung für den praktischen Idealismus zu ‚bedingen‘: Letztlich ist es selbst (zumindest beim frühen Fichte) *das* Ideal der Vernünftigkeit schlechthin, das Sollen einer vollständigen Übereinstimmung mit sich selbst, die fichtesche Wendung des kategorischen Imperativs. So scheint es gerade auf ungewollte Weise konsequent, dass der Widerstreit der Einbildungskraft auf eine unendliche Perfektibilität der Vernunft hin übersprungen wird. Wo Einbildungskraft ist, soll Vernunft werden. Inwiefern dieser Sprung der Vernunft konstitutiv ist für die Vernunft als Sprung wird weiter unten noch eigens Thema sein.

überhaupt zu einem Anstoß im Sinne eines Widerstands für die Tätigkeit des Ich werden kann). Umgekehrt kann das Ich sich nur selbst bestimmen, weil der Anstoß diese unendliche Tätigkeit gerade hindert und es damit auf sich zurückwirft, in sich zurück treibt. In diesem Sinne markiert der Anstoß die absolute Grenze der theoretischen Vernunft. Als diese Grenze aber ist er zugleich theoretisch gefasst, d.h. derart in den Bestimmungszusammenhang des Ich integriert, dass an ihm die Unendlichkeit der Tätigkeit, nämlich als ein eigentlich Über-die-Grenze-Hinausgehen-Sollen und zwar des Ich (hier ist der Übergang zum eigentlich praktischen Teil der WL), begreifbar wird. Gleichwohl darf diese Grenze nicht aufgehoben werden, da dies gerade den Kollaps des Systems zur Folge hätte. Das Ich scheint also in sich hin- und hergetrieben zwischen seiner unendlichen Veräußerung und einer endlichen Verinnerlichung (vgl. FW I, 214f.). Diesen Grenzverkehr des Ich versucht Fichte nun durch das Vermögen der Einbildungskraft zu fassen:

Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt – ein Wechsel, der gleichsam im Widerstreite mit sich selbst besteht, und dadurch sich selbst reproduciert, indem das Ich unvereinbares vereinigen will, jetzt die Form des unendlichen in das endliche aufzunehmen versucht, jetzt zurückgetrieben, es wieder ausser derselben setzt, und in dem nemlichen Momente abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen versucht – ist das Vermögen der Einbildungskraft. (FW I, 215)

Wo die Einbildungskraft für den Widerstreit schlechthin zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit im Ich stehen soll, scheint ihre Bedeutung kaum überschätzt werden zu können. Spätestens wenn Fichte im direkten Anschluss an die zitierte Passage dem Vermögen der Einbildungskraft neben den Leistungen der Synthesis und Antithesis gleichermaßen auch die der Thesis zuspricht,²⁰⁰ wird ruchbar, dass die Behandlung der Einbildungskraft durch Fichte

²⁰⁰ Vgl. FW I, 215: „Hierdurch wird nun vollkommen vereinigt Zusammentreffen und Zusammenfassen. Das Zusammentreffen, oder die Grenze ist selbst ein Product des Auffassenden *im* und *zum* Auffassen (absolute Thesis der Einbildungskraft, die insofern schlechthin productiv ist). Insofern das Ich und dieses Product seiner Thätigkeit entgegengesetzt werden, werden die Zusammentreffenden selbst entgegengesetzt, und es ist in der Grenze keins von beiden gesetzt (Antithesis der Einbildungskraft). Insofern beide aber wiederum vereinigt werden – jene productive Thätigkeit dem Ich zugeschrieben werden soll – werden die Begrenzungen selbst in der Grenze zusammengefasst. (Synthesis der Einbildungskraft; die in diesem antithetischen und synthetischen Geschäfte reproductiv ist [...]).“ –Vgl. auch FW I, 206: „Beide – nicht das Subject und Object an sich – aber das durch Thesis und Antithesis gesetzte subjective und objective, sind gegenseitig durch einander bestimmbar, und bloss insofern sie das sind, können sie zusammengefasst, und durch das in der Synthesis thätige Vermögen des Ich (die Einbildungskraft) fixiert und festgehalten werden. – Aber gerade wie oben, ist die Antithesis nicht möglich ohne Thesis [...]. Der Form nach aber ist, gerade wie oben, die Antithesis nicht möglich ohne die Synthesis; weil ausserdem durch die Antithesis das gesetzte aufgehoben, mithin die Antithesis keinen Antithesis, sondern selbst eine Thesis seyn würde; also sind alle drei Handlungen nur Eine und ebendieselbe Handlung; und bloss in der Reflexion über sie können die einzelnen Momente dieser einen Handlung unterschieden werden.“

als eines Vermögens des Ich ihren eigentlichen Status verfehlen könnte, hatte doch Fichte selbst die Thesis auf den ersten Grundsatz zurückgeführt. Vollends deutlich wird jedoch das prekäre Verhältnis von Einbildungskraft und Ich, wo Fichte obige Grenze als eine an sich nicht feste, sondern „unendliche Grenze“ begreift, um sodann auszuführen:

Die Einbildungskraft setzt überhaupt keine feste Grenze; denn sie hat selbst keinen festen Standpunkt; nur die Vernunft setzt etwas festes, dadurch dass sie erst selbst die Einbildungskraft fixirt. Die Einbildungskraft ist ein Vermögen, das zwischen Bestimmung und Nicht-Bestimmung, zwischen Endlichem und Unendlichem in der Mitte schwebt [...]. Jenes Schweben eben bezeichnet die Einbildungskraft durch ihr Product; sie bringt dasselbe gleichsam während ihres Schwebens, und durch ihr Schweben hervor. (FW I, 216f.)

Entgegen dem vormaligen Anschein ist es weniger das Ich, das, durch den Anstoß dazu genötigt, seine Grenze *schlechthin* setzt. Wie sich jetzt zeigt, geschieht dies vielmehr durch die Einbildungskraft in der Ausübung ihrer wechselseitigen Tätigkeit. Die Tätigkeit des Ich weist so zwei Seiten auf, die zugleich eine doppelte Perspektive auf diese Grenze eröffnen. Zum einen gibt es die Schweben der Einbildungskraft, durch die das Diesseits und Jenseits der Grenze produziert werden und zum anderen soll die Vernunft wiederum diesen fortwährenden Produktionsprozess fixieren.

Was bedeutet dies nun für die Grenze selbst und damit indirekt für die Tätigkeit des Ich? Was dem Ich vermittelt der Grenze allererst Bestimmtheit (im Unterschied zur bloßen *Bestimmbarkeit*) verleiht, soll nach Fichte die Fixierung der Einbildungskraft durch die Vernunft leisten. Das bedeutet aber für die Grenze selbst, dass diese auch ohne die Vernunft weiterhin durch den Anstoß gegeben wäre, nämlich als eine „unendliche“ – hervorgebracht durch die Schweben der Einbildungskraft. Behält man im Hinterkopf, dass Fichte auch der Einbildungskraft sowohl synthetisch-antithetischen als auch thetischen Charakter zugebilligt hat, wird an dieser Stelle deutlich, dass die Einbildungskraft durchaus als eine *vernunftlose Tathandlung* verstanden werden muss. Vernunftlos, so könnte man meinen, müsse aber noch nicht ichlos bedeuten, da diese ja eigens als ein Vermögen des Ich angeführt wird. Allein, eine nicht unwesentliche Schwierigkeit liegt darin, dass an diesem Punkt, gewissermaßen dem wunden Punkt des theoretischen Teils der WL, die stringente Ableitung aus den Grundsätzen an ein Ende kommt, dem sie lediglich dadurch abzuwehren weiß, dass die Vernunft, wie auch sonst gleich einem *deus ex machina*, ins „Mittel tritt“. Träte sie hingegen nicht unvermittelt ins Mittel, geriete gerade der präsupponierte Primat des Ich als Prinzip der WL, der als

solcher jedoch noch eingeholt werden muss, um sich als solcher zu erweisen, ins Wanken. Cum grano salis: Ohne Vernunft kein Ich *et vice versa*.

Was meinen dann aber Vernunft und das Ich als Absolutes? Und was, wenn diese Verrechnung nicht aufginge? – In diesem Fall wäre die Einbildungskraft zwar kein ‚grenzenloser‘ Produktionsprozess, aber zugleich auch nicht mehr lediglich als ein Vermögen des Ichs zu denken. Vielmehr käme ihr wechselseitiges Umschlagen einer Dezentrierung des Ich gleich und zwar dergestalt, dass die Grenze selbst zwischen Endlichem und Unendlichem – d.h. letztlich nicht nur zwischen Ich und Nicht-Ich, sondern überdies zwischen endlichem Ich und absolutem Ich – verwischt würde. Alle drei Instanzen würden nunmehr durch ihr Verhältnis zur Schweben der Einbildungskraft bestimmt, der Widerstreit wäre nicht Produkt dieser Instanzen, sondern umgekehrt; ebenso die Einbildungskraft selbst weniger Schlichtungsinstrument eines absoluten Ich, engagierter Vermittler im Widerstreit, denn – *qua* Schweben – der Widerstreit selbst und frei nach Heraklits „Krieg ist aller Dinge Vater“²⁰¹: gleichsam seinerseits das *Absolute als Umschlag*.²⁰²

„Weil aber nicht sein kann, was nicht sein darf“, *soll* nach Fichte nun Vernunft dem eine Grenze setzen. Die Fixierung durch die Vernunft *soll* verhindern, dass das ganze Theoriegebäude der WL in der nunmehr erreichten Schweben der Einbildungskraft gehalten wird. Paradoxaerweise *schlägt* darum die Deduktion aus den Grundsätzen geradezu in zweifacher Weise um: *Erstens* wird die bis zu diesem Punkt entfaltete Deduktion „in umgekehrter Richtung“, d.h. wieder bis zu den Grundsätzen zurück durchlaufen. Fichte spricht hierbei von „zwei Reihen der Reflexion“ (FW I, 222), deren erste eine fortwährende Synthesis bis zum Widerstreit der Einbildungskraft leistete und dabei einer „wohlthätigen Täuschung der Einbildungskraft“ unterlag, überhaupt etwas außer „blosse Gedanken ohne alle Realität“ (FW I, 224) entwickelt zu haben; und deren zweite Reihe im Rücklauf nunmehr die WL als „pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes“ (FW I, 222) darstellen soll, indem der Widerstreit der Einbildungskraft als das Vermögen der Anschauung erkannt wird (vgl. FW I, 225), von der aus im Folgenden alle anderen Vermögen rekonstruiert werden.²⁰³

Zweitens macht die Argumentationsweise Fichtes gleichsam einen Sprung, indem durch eine

²⁰¹ Und Heraklit fährt in diesem Fragment Nr. 53 fort: „Die einen macht er zu Göttern, die anderen zu Menschen, die einen zu Sklaven, die anderen zu Freien.“ – Zitiert nach Hermann Diele: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, zwei Bände, Berlin 1906, hier Bd. I, S. 69.

²⁰² Hier also wird vollends sichtbar, was sich im platonischen Parmenides als ‚*metabole*‘ lediglich ankündigte.

²⁰³ Wie für Kant so gilt auch für Fichte, dass die Anschauung die Basis der objektiven Erkenntnis bildet. Fichte setzt sich aber von Kant dadurch ab, dass er die Anschauung ihrerseits für eine Bildung der Einbildungskraft hält: „Das producirende Vermögen ist immer die Einbildungskraft; also jenes Setzen des angeschauten geschieht durch die Einbildungskraft, und ist selbst ein Anschauen [dazu der Zusatz Fichtes aus der 2. Ausgabe: Ein Hinschauen – in activer Bedeutung – eines unbestimmten etwas.]“ (FW I, 230)

Art Meta-Machtspruch der Vernunft diese sich selbst setzt als unbedingt intervenierend. Nimmt man beide Momente des Umschlags zusammen, fungieren die Enden der Deduktion gleichsam als Wendepunkte, die durch eine Intervention der Vernunft *qua* Machtspruch ihrer Selbsteinsetzung markiert sind. Zwischen diesen beiden Polen entfaltet sich nun die Deduktion der WL als thetische, antithetische und synthetische Tätigkeit, entfaltet sich das *Setzungsgeschehen der Einbildungskraft*. Gelänge es nun der Vernunft *qua* Machtspruch jedoch nicht, diesem von sich aus unendlich sich fortsetzenden Umschlagen buchstäblich ein (bzw. zwei) Ende(n) zu setzen, sähe sich die WL (und damit das absolute Ich) selbst in die Schwebelage der Einbildungskraft versetzt, der Widerstreit der Einbildungskraft setzte sich allein seine eigene „unendliche Grenze“. Ob dies aber der Fall ist, entscheidet sich mit Blick auf den Status des Machtspruchs *qua* Vernunft: seinem bzw. ihrem Sein oder Sollen.²⁰⁴

Da der Demonstration der WL letztlich ein Beweisfundament bloß diskursiver Logik fehlt und ihr stattdessen, wie Fichte selbst meint, ein gewisser „Geist“ mitgegeben sein muss, scheint die Vernunft lediglich als ein Sprung denkbar, von dem jedoch fraglich bleibt, ob er auf den Boden der Tatsachen überhaupt *zu Stande* kommen kann. Das heißt einerseits, ob er von den vermeintlich gegebenen Tatsachen in der Anschauung aus ohne weiteres anzuheben und ob er andererseits auf diesen wieder zu landen vermag: „Durch kein Naturgesetz und durch keine Folge aus dem Naturgesetze, sondern durch absolute Freiheit erheben wir uns zur Vernunft, nicht durch *Uebergang*, sondern durch einen *Sprung*. – Darum muss man in der Philosophie notwendig von dem Ich ausgehen, weil dasselbe nicht zu deduciren ist [...].“ (FW I, 298) – Gilt dies aber, d.h. *soll* dies für *uns qua Ich* der Fall sein, erweist sich der Boden der *Tatsachen* vielmehr als ein Abgrund, d.h. als ein haltloses Fundament für die *Tathandlung*. – Zugleich wäre dies aber auch nur dann tatsächlich problematisch, wenn das Ich erst durch die *Tatsachen* in Stand gesetzt *würde*, sich als Ich zu begreifen. Dagegen soll es nach Fichte gerade durch sich selbst gesetzt, damit auf sich selbst gegründet und dadurch zugleich Urgrund aller Realität sein. Wenn das Ich im Sprung der Vernunft jedoch auf dem Boden der *Tatsachen* nicht mehr zu Stehen kommen kann, wie kann es dann überhaupt in sich zum Stehen kommen,

²⁰⁴ Vgl. zu diesem Absatz als Metareflexion zur Konstitution der WL das Pendant in der Konstitution des Geistes gemäß seinen Vermögen FW I, 232: „Die Anschauung, als solche, soll fixirt werden, um als Eins und Ebdasselbe aufgefasst werden zu können. Aber das Anschauen an sich ist gar nichts fixirtes, sondern es ist ein Schweben der Einbildungskraft zwischen widerstreitenden Richtungen. Dasselbe soll fixirt werden, heisst: die Einbildungskraft soll nicht länger schweben; wodurch die Anschauung völlig vernichtet und aufgehoben würde. Das aber soll nicht geschehen; mithin muss wenigstens das Product des Zustandes in der Anschauung, die Spur der entgegengesetzte Richtungen, welche keine von beiden, sondern etwas aus beiden zusammengesetztes bleiben.“ – Kurzum: Die Anschauung (als Hinschauen der Einbildungskraft) soll aufgehoben werden, um zum Glauben an die Vernunft Platz zu bekommen...

d.h. sich *als* ein Ich selbst bestimmen? – Fichte unterscheidet diesbezüglich drei Momente der Anschauung:

Zuvörderst die Handlung des Fixirens oder Festsetzens: Das ganze Fixiren geschieht zum Behuf der Reflexion durch *Spontaneität*, es geschieht durch diese Spontaneität der Reflexion selbst, wie sich sogleich zeigen wird; mithin kommt die Handlung des Fixirens zu dem schlechthin setzenden Vermögen im Ich, oder der Vernunft. – Dann, das bestimmte oder bestimmt werdende; – und das ist bekanntermaassen die Einbildungskraft, deren Thätigkeit eine Grenze gesetzt wird. – Zuletzt das durch die Bestimmung entstandene; – das Product der Einbildungskraft in ihrem Schweben [...]. (FW I, 233)

Dass die Vernunft die Einbildungskraft „fixiren“ soll, hat sich uns zuvor bereits ergeben. Entscheidend an dieser Stelle ist dagegen, dass erstens die Vernunft von Fichte implizit mit „Spontaneität“, in diesem Fall der „Spontaneität der Reflexion selbst“ identifiziert wird, und dass zweitens das „Product der Einbildungskraft“ (und man müsste ergänzen, ebenso der Vernunft) weiterhin in der Schweben bleibt, d.h. aber noch nicht (*als*) wirklich erfasst, verdinglicht ist. Darum fährt Fichte fort:

Es ist klar, dass wenn das geforderte Festhalten möglich seyn solle, es ein Vermögen des Festhaltens geben müsse; und eine solches Vermögen ist weder die Bestimmung der Vernunft, noch die producirende Einbildungskraft, mithin ist es eine Mittelvermögen zwischen beiden. Es ist das Vermögen, worin ein Wandelbares *besteht*, gleichsam *verständigt* wird [dazu der Zusatz der 2. Ausgabe: gleichsam zum Stehen gebracht wird], und heisst daher mit Recht *Verstand*. – Der Verstand ist Verstand bloss insofern etwas in ihm fixirt ist; und alles, was fixirt ist, ist bloss im Verstande fixirt. Der Verstand lässt sich als die durch die Vernunft fixirte Einbildungskraft, oder als die durch die Einbildungskraft mit Objecten versehene Vernunft beschreiben. – Der Verstand ist ein ruhendes, unthätiges Vermögen des Gemüths, der blosse Behälter des durch die Einbildungskraft hervorgebrachten, und durch die Vernunft bestimmten und weiter zu bestimmenden [...]. (FW I, 233)

Es ist nach Fichte also der Verstand, in dem der Widerstreit der Einbildungskraft durch die spontane Reflexion der Vernunft buchstäblich zum Stillstand gebracht werden soll. Dabei allerdings fungiert der Verstand lediglich als „Behälter“, da er selbst nicht „die Handlung des Fixirens selbst“ vollführt. Geht es also darum den Stand der Dinge zu bestimmen, was insbesondere das ‚Zustandekommen‘ des Ich betrifft, spielen zwei Tätigkeiten ineinander, deren Produkt lediglich im Verstand gehalten, „verständigt“ wird, wie Fichte sich ausdrückt, und

dadurch allererst verstanden werden kann.²⁰⁵ Das konkrete, endliche Ich kommt also auf dem *Sprung* der Vernunft durch den Verstand *zum Stehen* – allerdings zum Stehen nur in der *Schwebe* der Einbildungskraft. Wird dieser Sprung des Ich demnach nie gelandet werden können? Wird er stets in der Schwebe gehalten bleiben?

Mag Fichte auch den Versuch unternehmen, das endliche und absolute Ich derart zu vermitteln, dass sich ersteres als eine Selbstsetzung von letzterem begreift, so darf es doch gerade nicht zu einer vollständigen Identifikation kommen, wenn anders das endliche Ich sich nicht aufheben soll; vielmehr soll ersteres sich letzterem nur unendlich angleichen können, indem es das entgegengesetzte Nicht-Ich vernichtet. Das endliche Ich findet sich zwischen den nichtigen Abgrund des Nicht-Ich und die Unendlichkeit des absoluten Ichs versetzt. Es befindet sich also auf dem Sprung zu seiner Absolutheit, ohne je dort Fuß fassen zu *dürfen*; gleichwohl *soll* es sich aber über die bloße Natur erheben, kurzum: es *versteht sich als* in der Schwebe zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, in der Schwebe der Einbildungskraft gehalten, in ihr *aufgehoben*.

Der Sprung der Vernunft zeigt sich demnach als der Sprung des Ich zur Vernunft. Der Ursprung des Ich *scheint* die Vernunft zu sein. Das Ich soll Vernunft werden, es *soll* nichts anderes als dieses Sollen sein. Weil dieses Sollen aber nie in Erfüllung gehen darf, ist das Ich in sich gespalten, ein Riss geht durch es hindurch, auch in diesem Sinne ist es Sprung. Der Sprung bestimmt also in dieser doppelten Bedeutung sein Wesen. Das Ich steht im Widerstreit

²⁰⁵ Vgl. FW I, 233f.: „(Nur im Verstande ist Realität [Zusatz der 2. Ausgabe: wiewohl erst durch die Einbildungskraft]); er ist das Vermögen des *Wirklichen*; in ihm erst wird das Ideale zum Realen (daher drückt *verstehen* auch eine Beziehung auf etwas aus, das uns ohne unser Zuthun von aussen kommen soll). Die Einbildungskraft producirt Realität; aber es *ist* in ihr keine Realität; erst durch das Begreifen im Verstande wird ihr Product etwas Reales.“ – Hieran wird deutlich: Was im deutschen Idealismus die Beschränktheit des Verstandes, der bloßen Wirklichkeit genannt wird, ist gleichsam das Realitätsprinzip, dem gegenüber das Lustprinzip der Einbildungskraft steht, wie es sich in der metaphysischen Schaulust seit Aristoteles in der Anschauung als *aisthesis* durchhält. Der Status des Wirklichen scheint demnach mehr durch die Reflexion als durch die Anschauung bestimmt; ja, das Ideale weniger ein unnötiger Überschuss des Realen, als umgekehrt, das Reale eine nötigende Beschränkung des Idealen. Die Realität der Anschauung reicht durch die Produktivität der Einbildungskraft also durchaus weiter als die durch und zum Verstand beschränkte Wirklichkeit. So auch Fichte FW I, 234: „Es wird sich zeigen, dass man in der Reflexion, vermöge der Gesetze derselben, nur bis auf den Verstand zurückgehen könne, und in diesem dann allerdings etwas der Reflexion *gegebenes*, als einen Stoff der Vorstellung antreffe; der Art aber, wie dasselbe in den Verstand gekommen sich nicht bewusst werde. Daher unsere feste Ueberzeugung von der Realität der Dinge ausser uns, und ohne alles unser Zuthun; weil wir uns des Vermögens ihrer Production nicht bewusst werden. Würden wir in der gemeinen Reflexion uns bewusst, wie wir in der philosophischen uns dessen allerdings bewusst werden können, dass sie erst durch die Einbildungskraft in den Verstand kommen, so würden wir wieder alles für Täuschung erklären wollen, und würden durch das letztere ebenso Unrecht haben als durch das erstere.“ – Der letzte Satz spricht es aus: Die philosophische Reflexion ist die Ent-Täuschung über den gemeinen Verstand. Folglich ist die Vernunft (als spekulative Überwindung des Verstandes) lediglich die Einbildungskraft selbst, wie sie sich im Spiegel ihres Ideals (an)schaut. Da die philosophische Reflexion aber nicht (ein)sehen will, dass ihr Ideal auch lediglich eine Einbildung bedeutet, mithin ein Produkt der Einbildungskraft und damit wieder nur diese darstellt, wird ihr Ideal, d.i. die Vernunft gleichsam zum *Frustprinzip* des Ich.

mit sich selbst. Die Vernunft ist sein (zu) erfüllendes Soll, das Idealbild seiner Selbstbestimmung. Aber das Ich steht nicht nur im Widerstreit, sondern *ist* dieser Widerstreit. Demnach ist der eigentliche Ur-Sprung des Ich die Schweben²⁰⁶ als fortgesetzte Selbst- und Weltbildung – Einbildungskraft:

Es wird hier demnach gelehrt, dass alle Realität [...] bloss durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde. [...] Wenn denn nun aber erwiesen wird, wie es im gegenwärtigen Systeme erwiesen werden soll, dass auf jene Handlung der Einbildungskraft die Möglichkeit unseres Bewusstseyns, unseres Lebens, unseres Seyns für uns, d.h. unseres Seyns als Ich sich gründet: so kann dieselbe nicht wegfallen, wenn wir nicht vom Ich abstrahiren sollen, welches sich widerspricht, da das abstrahirende unmöglich von sich selbst abstrahiren kann [...].“ (FW I, 227)

Das Vermögen der Einbildungskraft ist für das Ich unabdingbar. Was Fichte jedoch daran hindert, in dieser Passage das Verhältnis von Einbildungskraft, Ich und Vernunft abschließend zu klären, ergibt sich aus den Implikationen des letzten Satzes. Geht aus diesem zunächst hervor, dass das Vermögen der Einbildungskraft nicht weggedacht werden kann, ohne zugleich das Ich selbst unmöglich zu machen, so bleibt ein bestimmtes Moment dabei dennoch unbeachtet: Die Einbildungskraft ist letztlich kein Vermögen des Ich. Und an dieser Stelle wird deutlich, warum vielmehr das Gegenteil zu gelten hat: *Das Ich ist ein Vermögen der Einbildungskraft*.

Fichtes Argumentation scheint gerade darum schlagend, weil vom Ich als Agent der Abstraktion selbst nicht mehr abstrahiert werden könne. Was spricht aber dagegen zu behaupten, dass die Abstraktion, sofern sie reine Abstraktion ist, d.h. reiner Akt, Tathandlung, durchaus von einem Täter, dem Ich, unabhängig von ihr selbst abstrahieren kann? – *Nichts*.²⁰⁷ Fichtes Antwort geht dahin, dass das Ich genau dadurch definiert sei, reine Tathandlung zu sein. So heißt es an einer früheren Stelle:

Die Thathandlung des Ich, indem es sein eigenes Seyn setzt, geht gar nicht auf ein Object, sondern

²⁰⁶ Vgl. Lore Hühn: „Das Schweben der Einbildungskraft. Eine frühromantische Metapher in Rücksicht auf Fichte“, in: *Fichte-Studien 12: Fichte und die Romantik*, hrsg. v. Wolfgang H. Schrader, Amsterdam 1997, 127-151, bes. S. 145f.: „Fichte setzt die Metapher des ‚Schwebens‘ ganz bewußt als Metapher ein, um das Vermögen der ‚produktiven Einbildungskraft‘ sprachlich zu fassen. Diesem Vermögen obliegt als Aufgabe, das schlechthin Unvereinbare im Wissen um seine Unvereinbarkeit gleichwohl zu vereinen. Das Schweben der Einbildungskraft ist mithin stets Index für Widerspruch – einen Widerspruch, welcher den sich reproduzierenden Wechsel des Ich als eine ins Unendliche gehende und sich selbst begrenzende Tätigkeit speist. [...] Die Einbildungskraft ist kein Vermögen unter anderen, sondern tritt in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* immer dann auf den Plan, wenn theoretische und praktische Vernunft auf eine für sie unüberwindliche Grenze stoßen.“

²⁰⁷ Dass es tatsächlich das Nichts ist, wird sich sogleich erweisen.

sie geht in sich selbst zurück. Erst dann, wenn das Ich sich selbst vorstellt, wird es Object. – Die Einbildungskraft kann sich schwerlich enthalten, das letztere Merkmal, das des Objects, in den reinen Begriff der Thätigkeit mit einzumischen: es ist aber genug, dass man von der Täuschung derselben gewarnt ist, damit man wenigstens in den Folgerungen von allem, was von einer solchen Einmischung herkommen könnte, abstrahire).“ (FW I, 134)

Das Problem scheint aber nach den bisherigen Ausführungen gravierender, als Fichte es auffasst, wenn er nur dazu ermahnen zu müssen meint, von den „Einmischungen“ der Einbildungskraft zu abstrahieren. Denn wie steht es um die Abstraktion selbst? Ist sie selbst eine einbildungslose Tathandlung? – Zudem sieht Fichte die Schwierigkeit, dass die Einbildungskraft die Verobjektivierung „schwerlich“ unterlassen kann, sodass ihre „Täuschung“ unvermeidlich eintritt und lediglich in den „Folgerungen von allem“ abgewiesen werden kann. Wie soll das aber geschehen können? – Beides zusammengenommen verdichtet sich zu der Frage: Lässt sich eine Tathandlung ohne Verobjektivierung, lässt sich eine Tathandlung ohne Tatsache als Resultat, letztlich: lässt sich ein Subjekt ohne Objekt überhaupt denken?

Fichte seinerseits unterscheidet zwischen dem Sich-Vorstellen des Ich, einer Tathandlung der Verobjektivierung vermittelt der *Einbildungskraft*, und einer reinen Tathandlung, gleichsam der reinen subjektiven Tätigkeit des Sich-Setzens des Ichs, die darum allein „in sich selbst zurück[gehen]“ soll, d.i. die *Vernunft*. Doch wird er nicht selber an späterer Stelle behaupten, dass die Einbildungskraft dasjenige Vermögen sei, wodurch das Ich sowohl anti- und synthetisch als auch thetisch überhaupt handelt (FW I, 215, siehe oben)? Gleichwohl *soll* das Ich nicht darauf angewiesen sein, sich lediglich vorzustellen, es soll sich auch schlicht setzen können. Wäre also die reine Abstraktion von den Einmischungen der Einbildungskraft eine solche Setzung, die ohne Objekt und dennoch *als* ichhaft ausweisbar bliebe? Wie könnte sich das Setzen selbst *als* Setzen des Ich, *als* Ich-setze, setzen, ohne schon dieses „als“ vorauszusetzen, d.h. durch dieses „als“ einen Unterschied zwischen Setzen und Ich eingeführt zu haben, der eine reine Tathandlung (= Setzen) mit dem Ich vielmehr nachträglich zu dieser intendierten reinen ‚Ichhandlung‘ synthetisierte? Wohl auch Fichte würde eingestehen, dass der Akt der Ausweisung (erst ermöglicht durch das „als“) selbst einer Art Objektivierung gleichkäme. Mithin müsste das Ichbewusstsein der in sich zurückgehenden Tathandlung anders gelagert sein.

Aber wie könnte dieser Akt in sich selbst zurückgehen, wenn streng genommen nicht allein auf sich als dieser Akt des Zurückgehens auf sich als dieser Akt des Zurückgehens auf sich als usw.? Das Resultat wäre ein reiner Zirkel – wenngleich ein anderer als das durch Fichte selbst

kritisierte Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins (da dessen Problem gerade in einer *Selbstobjektivierung* liegt, die ein Selbst der Objektivierung stets voraussetzen muss, um die Objektivierung des Selbst von der bloßen Objektivierung überhaupt unterscheiden zu können), so doch ein nicht weniger problematischer Zirkel gewissermaßen der reinen ‚*Selbstsubjektivierung*‘: Soll die reine Tathandlung durch ein Zurückgehen in sich gerade das Ichhafte ihrer selbst herausstellen, d.h. statt des Resultats (= Objekts) dieser Rückwendung *qua* Reflexion vielmehr auf die Reflexion als solche (= Subjekt) abheben, bleibt unfassbar, weder wie dieser *Kreislauf* in sich hat je aus sich heraustreten noch hat überhaupt entstehen können. Der Grund dafür ist, dass jenes „in sich zurückgehen“ eines Anstoßes bedarf, sowohl was sein „zurück“ als auch was sein „gehen“ betrifft, denn nur durch ein anderes *qua* Widerstand vermag erstens dieser Kreis zu entstehen und zweitens am Laufen gehalten zu werden, mithin dieses „in sich“ sich zu bilden. Es scheint demnach, als ob die Tathandlung als Subjekt ebenso die Tatsache als Objekt braucht, damit sie überhaupt in sich zurückgehen *sollen darf*. Die reine Tathandlung ist *de facto* vielmehr durch den Widerstreit mit sich selbst definiert, *in actu* Tathandlung und Tatsache zu sein.²⁰⁸

Dagegen schlicht zu behaupten, dieser Akt sei nur denkbar als Bewusstseinsakt eines Ich, verfehlte die Pointe und zwar dergestalt, dass mit dem absoluten Ich eine Instanz benannt ist, die sich nach Fichte selbst nicht ohne weiteres mit dem Bewusstsein des endlichen Ichs gleichsetzen lässt. Wird demzufolge aber auf ein *Selbstbewusstsein* im emphatischen Sinne verwiesen, dass lediglich in intellektueller Anschauung zugänglich sein soll, verschiebt sich das Problem nur und zwar insofern, als dieses den gängigen Begriff des Selbstbewusstseins oder des Ichs bereits transzendiert. Sollte aber gerade dieser Transzensus (die Selbstaufgabe der Bildung) als das eigentliche Wesen des Selbstbewusstseins etabliert werden, d.h. der Versuch Fichtes dahingehen, durch diese Einsicht den gängigen Begriff des Selbstbewusstseins gerade zu verabschieden, scheint dieser Einsicht trotzdem die eigene Beschränkung, das

²⁰⁸ Vgl. hierzu FW I, 256: „Insofern das Ich sich als unendlich setzt, geht seine Thätigkeit (des Setzens) auf das Ich selbst und auf nichts anderes als das Ich. Seine ganze Thätigkeit geht auf das Ich, und diese Thätigkeit ist der Grund und der Umfang alles Seyns. *Unendlich* ist demnach das Ich, *inwiefern seine Thätigkeit in sich zurückgeht*, und insofern ist denn auch seine Thätigkeit unendlich, weil das Product derselben, das Ich unendlich ist (unendliches Product, unendliche Thätigkeit; unendliche Thätigkeit, unendliches Product; dies ist ein Cirkel, der aber nicht fehlerhaft ist, weil es derjenige ist, aus dem die Vernunft nicht heraustreten kann, da durch ihn dasjenige ausgedrückt wird, was schlechthin durch sich selbst, und um seines Selbst willen schlechthin gewiss ist. Product und Thätigkeit, und Thätiges sind hier Eins und ebendasselbe (§1), und bloss um uns ausdrücken zu können, unterscheiden wir sie.“ – Dass letzterer Unterschied jedoch nicht lediglich einer eines äußerlichen Ausdrucks sein kann, ergibt sich schon daraus, dass das Sich-ausdrücken ein gewisses Außen voraussetzt, durch das wir, die sich *ausdrücken*, allererst *sich* ausdrücken. Wollte man stattdessen diese Unterscheidungen („Product und Thätigkeit, und Thätiges“) für reinen Schein im Unterschied zu „Einem und ebendemselben“ nehmen, bliebe eben wiederum zu klären, was „im Unterschied“ dabei eigentlich bedeutet.

nur Überschreiten-*Sollen und nicht -Dürfen* (die Unmöglichkeit der Selbstaufgabe), vorgehalten werden zu müssen.

Fichte scheint also nicht ohne weiteres dazu befugt, das Ichhafte des ‚normalen‘ Selbstbewusstseins auf das Selbstbewusstsein des absoluten Ich zu extrapolieren, mithin von einem absoluten *Ich* zu sprechen. Die reine Abstraktion von der Objektivierung durch die Einbildungskraft, der Versuch, eine reine Tathandlung zu denken, scheint im Gegenteil noch nicht puristisch genug angesetzt, wo ein Subjekt noch den Agenten stellen soll. Stattdessen führt sie regelrecht zu Nichts:

So wie eben [gemeint ist die Deduktion der Urteilskraft, auf die wir noch zu sprechen kommen, Anm. d. Verf.] die Möglichkeit deducirt wurde, von allem *bestimmten* Objecte = A zu abstrahiren, so wird hier die Möglichkeit postulirt, von *allem Object überhaupt* zu abstrahiren. Es muss ein solches absolutes Abstractions-Vermögen geben, wenn die geforderte Bestimmung möglich sein soll; und sie muss möglich seyn, wenn ein Selbstbewusstseyn, und ein Bewusstseyn der Vorstellung möglich seyn soll. [...] Die Einbildungskraft schwebt überhaupt zwischen Object und Nicht-Object, kraft ihres Wesens. Sie wird fixirt, kein Object zu haben; dass heisst, die (reflectirte) Einbildungskraft wird gänzlich vernichtet, und diese Vernichtung, dieses Nicht-seyn der Einbildungskraft wird selbst durch (nicht-reflectirte, und dadurch nicht zu Bewusstseyn kommende) Einbildungskraft angeschaut. (Die in uns vorhandene dunkle Vorstellung, wenn wir erinnert werden, zum Behuf des reinen Denkens von aller Beimischung der Einbildungskraft zu abstrahiren, ist diese dem Denker gar oft vorkommende Anschauung). – Das Product einer solchen (nicht-reflectirten) Anschauung sollte fixirt werden im Verstande; aber dasselbe soll Nichts, gar kein Object seyn, mithin ist es nicht zu fixiren. (Die dunkel Vorstellung des Gedankens von einem blossen Verhältnisse, ohne Glieder desselben, ist so etwas.) Bleibt demnach nichts übrig, als überhaupt die blosser Regel der Vernunft, zu abstrahiren, das blosser Gesetz einer nicht zu realisirenden Bestimmung (durch Einbildungskraft, und Verstand für das deutliche Bewusstseyn); – und jenes absolute Abstractionsvermögen ist mithin selbst die Vernunft. (FW I, 243f.)

Zwei Punkte sind hierbei hervorzuheben: *Zum Einen* setzt Fichte die Einbildungskraft derart mit der Anschauung überhaupt gleich, dass jede Form von Vorstellung und damit auch jene der „gänzlich vernichteten“ Einbildungskraft selbst ihrerseits durch die „nicht zu Bewusstseyn kommende“ Einbildungskraft noch „angeschaut“ wird. Das paradoxe Ergebnis ist eine „dunkle Vorstellung“ des vernichteten Vorstellungsvermögens, welches gerade darum auch nicht „im Verstande“ „fixirt“ werden kann. Stattdessen wird dieses „Product“ von Fichte als eine „dunkle Vorstellung des Gedankens von einem blossen Verhältnisse, ohne Glieder desselben“ bezeichnet. Dieses Produkt ist aber insofern noch eines der Einbildungskraft, als diese

lediglich als „(reflectirte)“ Einbildungskraft durch die Fixierung, „kein Object zu haben“, „gänzlich vernichtet“ wird. Die Schweben der Einbildungskraft („kraft ihres Wesens“, „überhaupt zwischen Object und Nicht-Object“ zu schweben) besteht demnach als „nicht-reflectirte Anschauung“ gerade fort, indem diese Schweben als solche, als das Zwischen selbst, in der Abstraktion sich selbst anschaut. Die Abstraktion führt also auf eine Selbstanschauung der Einbildungskraft *qua* blosses Schweben, die „dunkle Vorstellung des Gedankens von einem blossen Verhältnisse, ohne Glieder desselben“. Kurzum: Eine gänzliche Vernichtung der Einbildungskraft durch die Abstraktion ist gerade nicht möglich, findet nicht statt, sondern *soll* nur stattfinden. *Die gänzliche Vernichtung kehrt vielmehr das Wesen der Einbildungskraft heraus*, indem diese sich gerade selbst anschaut, sodass auch der „Gedanken von einem blossen Verhältnisse, ohne Glieder desselben“ letztlich eine, wenngleich „dunkle Vorstellung“ bleibt.

Vor diesem Hintergrund wird jedoch fraglich, ob *zum Zweiten* die Vernunft als das „absolute Abstraktionsvermögen“ sich überhaupt „zum Behuf des reinen Denkens von aller Beimischung der Einbildungskraft“ freihalten kann, wenn sie abstrahiert. Dass die Vernunft von „*allem Object überhaupt*“ zu abstrahieren imstande ist, trifft zwar den Verstand, der das objektlose „Nichts“ nicht fassen kann, lässt die Einbildungskraft aber gleichwohl unberührt; ja, ermöglicht ihr sogar, sich selbst anzuschauen. Muss es demnach ein „absolutes Abstraktionsvermögen“, d.i. Vernunft geben, damit wiederum „Selbstbewusstseyn, und ein Bewusstseyn der Vorstellung möglich seyn soll“, dann bleibt dieses seinerseits an die Einbildungskraft gebunden. Das bedeutet aber für die Vernunft selbst, dass sie – und damit auch ein einbildungsfreies, „reines Denken“ – gerade nicht schlichtweg *ist*, sondern dass sie nur sein *soll*, die „Möglichkeit“ absoluter Abstraktion lediglich „postulirt“ bleibt. *Ergo*: Die Vernunft *qua* „Abstraktionsvermögen“ ist nicht „absolut“, sondern *soll* nur „absolut“ sein – in Beziehung auf die Einbildungskraft.

Wenn dies aber gilt, dann erweist sich umgekehrt „die bloße Regel der Vernunft, zu abstrahieren, das bloße Gesetz einer nicht zu realisierenden Bestimmung (durch Einbildungskraft, und Verstand für das deutliche Bewusstseyn)“ seinerseits als eine *bloße* und mitnichten *absolute* Abstraktion, d.h. als eine lediglich durch die *Urteilkraft* vollzogene, statt durch die vermeintliche Vernunft, wie sich noch zeigen wird. Wenn die Vernichtung der Einbildungskraft durch die Vernunft *qua* „Abstraktionsvermögen“ aber nicht absolut ist, sondern nur sein soll, wird die *reine* Vernunft, eine autochthone Vernunft gleichsam jenseits der Einbildungskraft und dem „deutlichen Bewusstseyn“, selbst vernichtet. Sie wird zu einem reinem Gedankending,

einer Abstraktion *des* Abstraktionsvermögens selbst (*genitivus subiectivus* und *obiectivus*). Nun soll hierbei nicht unterstellt werden, dass bloß zu abstrahieren – und zwar vermittelt der Urteilskraft – unmöglich sei, was offensichtlicher Unsinn wäre; auch nicht, dass die Vernunft im Sinne objektiver Realität existieren müsse, um überhaupt etwas zu bedeuten, was wiederum jeder transzendental-kritischen Intuition zuwiderliefe. Allein – und darin liegt die Pointe – die Vernunft ist kein reines Nichts, kein reines Gedankending, keine reine Abstraktion, sondern weil sie eben rein vernichten, rein denken und rein abstrahieren lediglich *soll*, eine selbst *unreine Vernunft* – *stets bereits vermischt mit der Einbildungskraft*.

Soll die *Reinheit* aber ebenso für die *Einheit* der Vernunft stehen, weil diese für eine systematische Einheit der WL unabdingbar *scheint*, bedeutet dies eine gewisse Einseitigkeit. Als reine ist die Vernunft ihrerseits eine Einbildung und zwar die Einbildung der Reinheit und Einheit schlechthin, durch welche sich die Einbildungskraft selbst auf einseitige Weise anschaut, nämlich als ein reines Schweben in absoluter Abstraktion von jedwedem Objekt und Nicht-Objekt. Im *Idealbild* gleichsam der Vernunft schaut sich die Einbildungskraft selbst an als das „blosse Gesetz“, als reine Formalität ihres schwebenden Bildens – was sie jedoch nie sein kann, sondern stets nur sein soll. In diesem Sinn ist die Vernunft also das vermeintliche Ideal der Einbildungskraft, mit sich selbst ins (R-)Eine zu kommen, sich selbst zu überwinden (letztlich: das Ideal der absoluten Selbstvernichtung *qua* absolute Abstraktion von sich selbst: die Selbsttäuschung der Einbildungskraft, um sich der Endlichkeit zu entheben). Was die Einbildungskraft hingegen in ihrem Wesen ausmacht, ist gerade die Schweben, das Inzwischen-Sein als Austrag des Widerstreits schlechthin, *das Umschlagen von Einheit und Differenz*, letztlich die Aus-einander-Setzung von Sein und Sollen.

IV

Die Nichtung der Vernunft

Indem in der WL also der Widerstreit der Einbildungskraft mit sich selbst nach einer Seite aufgelöst werden soll und diese (Auf-)Lösung wiederum durch einen oder vielmehr den Machtspruch, nämlich denjenigen der *absoluten* Vernunft herbeigeführt wird, wird der Vernunft allererst absolute Macht gegenüber der Einbildungskraft zugesprochen. In diesem Zusammenhang ließe sich also erneut von dem *idealistischen Fehlschluss* sprechen, statt vorschnell aus dem Sein ein Sollen, umgekehrt aus dem Sollen ein Sein abzuleiten, d.h. die

Einbildungskraft von der Vernunft her konzipieren. Da nun Fichte auf solche Weise deduziert, ergibt sich erst jene konstitutive Übermacht im Widerstreit, wie sie für das Prinzipat des Ich in der Grundlegung der WL kennzeichnend ist. Es wird deutlich, dass Reinheit und Einheit der Vernunft wie aus dem Nichts das absolute Ich entstehen lassen, um es sogleich im Nichts auch wieder vergehen zu lassen:

Das Ich aber ist jetzt als dasjenige bestimmt, welches, nach Aufhebung alles Objects durch das absolute Abstraktionsvermögen, übrig bleibt; und das Nicht-Ich als dasjenige, von welchem durch jenes Abstraktionsvermögen abstrahirt werden kann: und wir haben demnach jetzt einen festen Unterscheidungspunct zwischen dem Objecte und Subjecte. (Dies ist denn auch wirklich die augenscheinliche, und nach ihrer Andeutung gar nicht mehr zu verkennende Quelle alles Selbstbewusstseyns. Alles, von welchem ich abstrahiren, was ich wegdenken kann [wenn auch nicht auf einmal, doch wenigstens so, dass ich von dem, was ich jetzt übrig lasse, hinterher abstrahire, und dann dasjenige übrig lasse, von dem ich jetzt abstrahire], ist nicht mein Ich, und ich setze es meinem Ich bloss dadurch entgegen, dass ich es betrachte, als ein solches, das ich wegdenken kann. Je mehreres ein bestimmtes Individuum sich wegdenken kann, desto mehr nähert sein empirisches Selbstbewusstseyn sich dem reinen [...]. (FW I, 244)

Durch die Vernunft als nichtende Abstraktion bestimmt sich das Ich. Das Ich ist das Resultat einer Nichtung von allem zum Nicht-Ich, „von welchem ich abstrahiren, was ich wegdenken kann“. Wenn das Ich aber gerade dadurch bestimmt ist, dass es das nicht ist, was es wegdenken kann, d.h. was Nicht-Ich ist, dann steht es selbst in einer Wechselbestimmung: *omnis determination est negatio*, mit Spinoza zu reden. Laut Fichte (und indirekt gegen Spinoza) soll diese Wechselbestimmung jedoch asymmetrisch gedacht werden: das Andere des Ich soll nicht als solches sein, sondern lediglich als Nicht-Ich, d.h. das Andere ist bloße Selbstnegation bzw. -einschränkung des Ich, eben *Nicht-Ich*. Dies ist für Fichte der „feste Unterscheidungspunct zwischen dem Objecte und Subjecte“. Wendet man die Aufmerksamkeit jedoch darauf, dass das Ich gleichsam als Residuum des absoluten Abstraktionsvermögens bestimmt wird, ergeben sich zwei Probleme.

Erstens geschieht die Abstraktion des Ich aus zwei Gründen nicht absolut: (a) wie bereits erwähnt, bleibt die Einbildungskraft, wenngleich „dunkel“ vorstellend stets involviert, die Abstraktion ist nicht *rein* und (b) gelingt sie „nicht auf einmal“, sie ist nur *relativ* in einem Moment auf ein Moment der Vorstellungsfolge, sie *alterniert* lediglich, indem „ich von dem, was ich jetzt übrig lasse, hinterher abstrahire, und dann dasjenige übrig lasse, von dem ich

jetzt abstrahire.²⁰⁹ Nach den bisherigen Ausführungen kennzeichnet diese Wechselhaftigkeit gerade die Schweben der Einbildungskraft in ihrem Widerstreit der Bestimmungen, ihr Umschlagen, sodass Einbildungskraft und Abstraktion noch näher aneinander rücken. – *Zweitens* ‚verwechselt‘ Fichte gleichsam das Ich als Agenten der Abstraktion mit dem Ich als Residuum der Abstraktion. Indem das Ich sich der Abstraktion als seines Vermögens bedient, stößt es unweigerlich auch auf sich selbst als Resultat dieser Abstraktion.

Der bereits erwähnte Gedanke Fichtes taucht hier wieder auf, dass das Abstrahierende nicht von sich selbst als Abstrahierendem abstrahieren können soll. Dabei wiederholt sich in diesem Gedanken nur, was schon Descartes als Resultat seines radikalen Zweifels formulierte hatte: Die Selbstgewissheit des Ego erweist sich gerade im Vollzug des Zweifels eines Zweifelnden. Bei Fichte jedoch tritt nun offen zu Tage, worum es sich bei dieser Selbstgewissheit eigentlich handelt: Durch die Nichtung von allem zum Nicht-Ich erkennt sich das Ich selbst als der Vernichter. Weil nun Fichte aber das Ich – in der Folge Kants – nicht als Substanz zu denken gewillt ist, sondern – über Kant noch hinaus – als reine Tätigkeit, als Tathandlung, verschärft sich zwangsweise das Problem. Denn wie ließe sich angesichts dieser Sachlage das Ich als das Residuum der nichtenden Abstraktion noch anders denken, denn als das Nichts dieser Nichtung selbst?

Soll das Ich darum ein absolutes und nicht bloß endliches sein, weil die Vernunft, das absolute Abstraktionsvermögen, ihm gestattet, sich über alles Nicht-Ich mittels einer absoluten Abstraktion zu sich zu erheben (die auch die Schweben der Einbildungskraft noch hinter sich lässt), muss das absolute Ich mit der absoluten Abstraktion, d.i. die Vernunft, letztlich in eins fallen, da andernfalls die Abstraktion und damit eben auch das Ich trivialerweise entweder nicht beide absolut sein könnten oder als zwei Absolutheiten nichts voneinander ‚wüssten‘. Die Absolutheit der Abstraktion *soll* die Absolutheit des Ich gegenüber der Einbildungskraft verbürgen. Sie kann sie aber nicht verbürgen, wenn das Ich noch als ihr Residuum und damit als ein ihr gegenüber anderes gesetzt würde, da das Ich somit entweder ein endliches bliebe, wie es im Widerstreit der Einbildungskraft der Fall ist; oder als ein weiteres Absolutes schlicht gesetzt würde, ohne dass dieses auch *für das* endliche Ich *als* ein absolutes *Ich* gesetzt würde.²¹⁰

Wie bereits dargetan, ist die Abstraktion der Vernunft jedoch nicht absolut, sondern soll es lediglich sein. Das Nicht-Ich soll nicht sein, bedeutet folglich, alles soll = Ich sein und

²⁰⁹ Wie sogleich noch dargetan wird, besteht für Fichte darin gerade die Zeitlichkeit des endlichen Ich.

²¹⁰ Vgl. FW I, 274: „Das Ich soll sich nicht nur selbst setzen für irgend eine Intelligenz ausser ihm, sondern es soll sich für sich selbst setzen; es soll sich setzen, *als* durch sich selbst gesetzt.“

zugleich alles soll = Nichts sein. Die volle Realisierung des Ich durch eine absolute Abstraktion der Vernunft, d.h. die absolute Vernichtung des Nicht-Ich, führte im Resultat, wie auch Fichte weiß, ebenfalls zur Vernichtung des endlichen Ich, und, wie jetzt sichtbar, auf das absolute Nichts. Wie schon bei Meister Eckart beobachtet (siehe oben S. 75 ff.), verwandelte sich das Ich dabei in das Nichts des Absoluten, das für es als endliches Ich auch nicht mehr als ein Ich zu denken wäre. Indem Fichte das Andere des Ich lediglich als Nicht-Ich denkt, erweist sich die Abstraktion und damit das Wesen des Ichs als Nichtung, die allein darum (noch) nicht auf das Ich zurückschlägt, weil sie bloß stattfinden *soll* und doch nicht *darf*. *Sollte* die Nichtung des Nicht-Ich hingegen einmal absolut geworden sein, würde auch das absolute Ich als Agent sowie als vermeintlicher Rest *mit vernichtet*. Der nicht nur philosophische Tod würde damit eingetreten sein.

Dass Fichte das Ich als Agenten der Abstraktion mit dem Ich als Residuum der Abstraktion überhaupt ‚verwechseln‘ kann, bringt jedoch auf dieselbe Weise etwas anderes zum Ausdruck. *Das Ich, abstrahiert von allem, absolut genommen, ist Nichts*, beschreibt einen spekulativen Satz, indem das Ich durch seine Absolut-Setzung – von Fichte verstanden als das wahre Sein der Tathandlung – in das Nichts einer absoluten Abstraktion *umschlägt*, die das Subjekt selbst noch zum Objekt der Vernichtung, zum Nicht-Ich werden lässt, um darauf diese ihrerseits subjektgewordenen Abstraktion wiederum bloß als ein Vermögen eines absoluten Subjekt zu objektivieren, dessen Absolutheit dadurch erneut aufgeschoben wird usw. Dieses buchstäbliche Sich-Wegdenken des Ich in Unendlichkeit, nähernd „sein empirischen Selbstbewusstsein [...] dem reinen“, vollzieht sich noch in der Schweben der Einbildungskraft und macht damit offenbar, wie selbst noch die Extreme in diesem Medium beisammen gehalten werden. Dieses Wechselspiel des Umschlags aber macht die eigentliche Tathandlung aus, durch die der vermeintlich „feste Unterscheidungspunct zwischen dem Objecte und Subjecte“ gerade stets weiter in Bewegung gehalten wird: Objekt und Subjekt in Abstraktion und Anschauung *alterieren* fortwährend, die Grenze ist eine unendliche.

Diese *per se* in Objekt- und Subjektstellung wechselnde Tathandlung dennoch ‚egozentrisch‘ zu begreifen, erklärt sich aus den Bemühungen Fichtes, die Vernunft absolut zu denken, um der Einbildungskraft nicht vollends das Feld der Realität sowie das des Selbstbewusstseins überlassen zu müssen; bedeutete dies doch, das absolute Ich samt der Vernunft für eine Einbildung zu erklären. Doch genau dies ist der Fall. Wie sich nunmehr zeigt, *ist* die Vernunft als eine sein-sollende *für* das endliche Ich das *Idealbild* der Einbildungskraft – allerdings das ihrer *Selbstvernichtung*, eben die *Selbsttäuschung der Selbstaufgabe*. Das Idealbild allein an

sich betrachtet zeigt demnach das Nichts der Vernichtung *qua* absoluter Abstraktion der Vernunft. *Im Idealbild der Vernunft erkennt sich das Ich nunmehr als tatsächliche Nichtung schlechthin aller durch die Schweben produzierten Realität.*

Dass die Einbildungskraft aber nach Fichte selbst dasjenige Vermögen sein soll, das sowohl für die Realbildung als auch für die Idealbildung überhaupt verantwortlich ist, bestätigt der Blick in den praktischen Teil der WL, darin es von einem der zentralen Begriffe, dem Streben, heißt: Die „endliche objective Thätigkeit des Ich [geht] auf ein *wirkliches*, sein unendliches Streben aber auf ein bloss *eingebildetes* Object“. Das Streben „bestimmt nicht die wirkliche, von einer Thätigkeit des Nicht-Ich, die in Wechselwirkung mit der Thätigkeit des Ich steht, abhängende Welt, sondern eine Welt, wie sie seyn würde, wenn durch das Ich schlechthin alle Realität gesetzt wäre; mithin eine ideale, bloss durch das Ich, und schlechthin durch kein Nicht-Ich gesetzte Welt“ (FW I, 267). Und an anderer Stelle führt Fichte weiter aus:

Das Ich ist unendlich, aber bloss seinem Streben nach; es strebt unendlich zu seyn. Im Begriffe des Strebens selbst aber liegt schon die Endlichkeit, denn dasjenige, dem nicht *widerstrebt* wird, ist kein Streben. Wäre das Ich mehr als strebend, hätte es eine unendliche Causalität, so wäre es kein Ich, es setzte sich nicht selbst, und wäre demnach nichts. Hätte es dieses unendliche Streben nicht, so könnte es abermals nicht sich selbst setzen, denn es könnte sich nichts entgegensetzen; es wäre demnach auch kein Ich, und mithin Nichts. (FW, I, 270)

Im Streben äußert sich der Widerstreit der Einbildungskraft im Praktischen. Er wird zu einem Widerstreben als Signum der Endlichkeit des Ich, das zugleich aber dessen Existenz in Wechselbestimmung mit dem Nicht-Ich allererst ermöglicht.

So wäre es im weiteren ein Leichtes zu zeigen, dass ausgehend von diesem Widerstreben, auch der entscheidende Begriff des *Sehnens* nur als eine Fortsetzung des Widerstreits und damit der Schweben der Einbildungskraft zu verstehen ist.²¹¹ Fichte spricht vom „*Trieb nach Wechsel überhaupt*“, „der sich durch das Sehnen *äussert*“ (FW I, 320) und benennt damit die

²¹¹ Vgl. FW I, 304 ff.: „Das Object des Sehnen (dasjenige, welches das durch Trieb bestimmte Ich wirklich machen würde, wenn es Causalität hätte, und welches man vorläufig *Ideal* nennen mag) ist dem Streben des Ich völlig angemessen und congruent; dasjenige aber, welches durch Beziehung des Gefühls der Begrenzung auf das Ich gesetzt werden könnte [...], ist demselben widerstreitend. Beide Objecte sind dennoch einander selbst entgegengesetzt. Indem im Ich kein Sehnen seyn kann, ohne Gefühl des Zwangs, und umgekehrt, ist das Ich in beiden synthetisch vereinigt, ein und ebendasselbe Ich. Dennoch ist es in beiden Bestimmungen offenbar in Widerstreit mit sich selbst versetzt; *begrenzt* und *unbegrenzt*, *endlich* und *unendlich* zugleich. Dieser Widerstreit muss gehoben werden[...]“ – Dass hier letztlich die Einbildungskraft im Spiel sein muss, ist nach den bisherigen Ausführungen unverkennbar, schon die Wortwahl Fichtes verweist auf diesen Zusammenhang.

Vereinigung der idealen und realen Tätigkeit, wodurch „eine theoretische Function des Gemüths sich auf das praktische Vermögen zurückbeziehen könne; welches möglich seyn musste, wenn das vernünftige Wesen jemals ein vollständiges Ganzes werden sollte“ (FW I, 320). Und auch hier scheint erneut der Wechsel der Bestimmungen allein dadurch gedeckt, dass das Ich letztlich durch „absolute Spontanität“ (vgl. FW I, 315 ff.; bes. 316, 318), d.i. Vernunft, sich selbst zur Aufhebung des Widerstreits ermächtigen und damit wiederum sich selbst als *absolutes* Ich ermöglichen möge.

Es sollte bis zu diesem Punkt der Untersuchung mehr und mehr klar geworden sein, dass, wenn Fichte auch die Einheit der Vernunft zu erweisen sucht, indem er das Sehen sogar zum „Vehicul aller praktischen Gesetze“²¹² der Vernunft erklärt, um dadurch wiederum die theoretische Vernunft im Widerstreit mit dem widerständigen Nicht-Ich des Anstoßes zu begründen, – dass also nunmehr sowohl mit dem Widerstreit der theoretischen als auch dem Widerstreben der praktischen Vernunft letztlich nur die Schweben der Einbildungskraft gemeint sein kann, die *realiter* sowie *idealiter* sich zur Welt ausbildet. So schließt Fichte den praktischen Teil und damit die gesamte WL bezeichnenderweise mit der Bemerkung: „Das Handeln, von welchem hier die Rede ist, ist, wie immer, ein bloss ideales, durch Vorstellung. Auch unsere sinnliche Wirksamkeit in der Sinnenwelt, die wir *glauben*, kommt uns nicht anders zu, als mittelbar durch die Vorstellung.“ (FW I, 328)²¹³

Die Absolutheit bzw. Unendlichkeit des Ich bleibt (s)ein Streben: „Das Ich ist unendlich, aber bloss seinem Streben nach; es strebt unendlich zu seyn“ (FW I, 270; vgl. oben) heißt folglich, dass es bloß unendlich bzw. absolut sein soll, eben weil die Vernunft nicht absolut bzw. unendlich ist. Wäre sie dies stattdessen, wäre auch das Ich nicht mehr Ich, sondern Nichts. Und doch, auch wenn das Ich lediglich absolut sein soll, soll es doch dieses Sollen selbst sein. Das Sehnen bringt genau dies zum Ausdruck: Das Ich ist Sehnsucht nach sich selbst als einem Ganzen, indem es sich dem Nicht-Ich unendlich *einbilden* soll, ohne doch jemals ganz mit diesem eins werden zu dürfen. Es ist lediglich auf dem Sprung *der* bzw. *zur* Vernunft und verharrt darum in der Schweben. Weil es aber wiederum nur *in* bzw. *als* diese Schweben über-

²¹² Diese Gesetze sollen gar nur daran erkennbar sein, „ob sie sich von ihm ableiten lassen, oder nicht“ (FW I, 304).

²¹³ Zum Glauben wiederum führt Fichte an anderer Stelle aus: „Etwas, das lediglich durch *die Beziehung eines Gefühls* möglich wird, ohne dass das Ich *seiner Anschauung desselben* sich bewusst wird, noch bewusst werden kann, und *das daher gefühlt zu seyn scheint*, wird *geglaubt*. – *An Realität überhaupt*, sowohl die des *Ich*, als des *Nicht-Ich*, findet lediglich ein *Glaube* statt“ (FW I, 301). – Ohne nun noch auf die Stellung des Gefühls bei Fichte genauer eingehen zu wollen, sei nur soviel gesagt, dass das Gefühl als der eigentliche Realitätskontakt des Ich mit dem Nicht-Ich zu verstehen ist. Der Anstoß im unendlichen Streben gibt sich als Gefühl des Zwangs im Sehnen des Ichs, von dem aus die Einbildungskraft im Verbund mit der Reflexion die jeweiligen Vermögen stufenweise aufbaut (vgl. FW I, 314 ff.).

haupt ist, bleibt es selbst lediglich Ideal seiner selbst und somit wesentlich angewiesen auf ein Nicht-Ich, das sich ebenso auch ihm *einbildet*. Eine göttliche Überbildung im Sinne Eckharts ist damit passé. An ihre Stelle tritt nunmehr bezeichnenderweise die Sehnsucht nach dem absoluten Ich *qua* absolute Sehnsucht des Ich, an ihre Stelle treten Einbildungen. Durch den Anstoß des Nicht-Ichs ist das Ich nicht selbst Nichts, und kann überhaupt etwas sein sollen. Diese Wechselbestimmung *qua* bildender Umschlag, diese wechselseitige Ausbildung von Ich, Nicht-Ich und absolutem Ich überhaupt aber ereignet sich durch die Einbildungskraft.

Wird demnach auch die Absolutheit des Ich zu einem Moment im Einbildungsgeschehen, scheint umgekehrt die Einbildungskraft selbst umzuschlagen und sich nunmehr als das Absolute zu zeigen. Allein, was sollte damit gezeigt sein? – Wiederum Nichts als ein weiteres Umschlagen, jedoch ein Nichts, das im Unterschied zur Vernunft nicht an sich halten will, erneut umzuschlagen. Einbildung zeigt *eo ipso* bereits die *Ambivalenz eines nicht-sollenden Seins und eines nicht-seienden Sollens* und bringt so zum Vorschein, *dass ein Absolutes sein soll, jedoch nicht sein darf*. Würde es sein, würde es gerade nicht sein, weil alles durch es, mit ihm und in ihm als absoluter Einheit vernichtet wäre. Stattdessen sichert sein Seinsollen es vor dem Nichts. Anders gewendet gibt es allein für die Endlichkeit eine Unendlichkeit. Die Kluft zwischen Sein und Sollen hält beide einerseits auseinander und bringt den Widerstreit, das Widerstreben andererseits in der Schwebe der Einbildungskraft allererst zum Austrag. Der erste Grundsatz des absolut (sich als Einheit von Sein und Setzen) setzenden Ich öffnet vielmehr einen Abgrund, statt ihn zu überbrücken.

Wirft man von hieraus noch einmal einen Blick auf alle drei Tathandlungen, Fichtes Konzeption von Thesis, Antithesis und Synthesis, wird deutlich, wie Fichte, obwohl er herausstellt, dass alle drei Akte nur in der Reflexion auseinandergehalten werden können, dennoch daran festhält, einen Primat der Vernunft gegenüber der Einbildungskraft zu behaupten. Insofern nämlich die Einbildungskraft für alle drei Formen verantwortlich zeichnet, ist sie nicht allein synthetisierend (im bereits von Kant vertretenen Sinne), sondern erweist sich durch ihre antithetische Funktion zugleich auch als *Urteilkraft*, verstanden als *analytische Tätigkeit*. Indem beide Tätigkeiten stets in eins ausgeübt werden, wenngleich nur wechselnd akzentuiert, bedeuten sie das jeweilige Umschlagen schlechthin aller erdenklichen Bestimmungen gemäß ihrer Identitäten und Differenzen und sind dadurch *Eins als Entzweiung, Einbildung als Urteilung*.²¹⁴

²¹⁴ Dieser Zusammenhang, der freilich vom frühen Fichte selbst niemals expliziert wurde, scheint jedoch an anderer Stelle, im *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*, gleichsam für einen kurzen Moment auf, wo es heißt (FW I, 380f.): „In dem Urtheile: A ist roth, kommt zuvörderst A. [...] Wie ist nun in

Was sich bereits bei Kant andeutete, gewinnt in der idealistischen Auseinandersetzung zunehmend Gestalt. Dass die Reflexion resp. die Urteilskraft sich überhaupt in Unterschied setzt zur Einbildungskraft und umgekehrt die Einbildungskraft sich identisch mit der Urteilskraft, entfaltet deren Verhältnis zueinander lediglich auf anderer Ebene. Die Urteilskraft steht für die Reflexion *qua* Abstraktion, die Einbildungskraft hingegen für die Intuition *qua* Konkrektion. Nimmt man demnach die Bedeutung der Einbildungskraft in der WL, so wie auch Fichte sie streckenweise darlegt, ernst, erscheint die WL selbst nichts anderes als die reflexiv-abstrakte Einholung (Urteilskraft) einer intuitiv-konkreten Produktion (Einbildungskraft), die wiederum in letztere umschlagen kann: Das Resultat ist die *Bildung des Geistes in, als und zur Freiheit*. Fraglich bleibt dabei jedoch zuletzt, ob das Wechselspiel von Einbildungskraft und Urteilskraft *qua* Synthesis und Antithesis überhaupt noch als ein thetisches zu verstehen ist, schien damit doch vor allem die Tathandlung als spontane Selbstsetzung des Ichs bezeichnet. Wenn aber Tathandlung und Tatsache derart unvermeidlich in Wechselwirkung stehen, dass darüber die Absolutheit des Ich verlustig geht, gibt sich dieses Wechselspiel selbst mehr als ein *athetisches Faktum*. Der Sprung der Vernunft verkennt sich gerade dort als Gründung des Ich, wo die freie Schwebung der Einbildungskraft durch die reine Abstraktion der Urteilskraft sich der Gewissheit einer festgegründeten Heimat in der Ewigkeit versichern will.

Im *Idol der Vernunft* täuscht sich die Einbildungskraft über sich selbst, indem sie (in eins Urteilskraft) über sich *urteilt, absolut unterschieden* von der Vernunft, damit als absolut getrennt von sich selbst und zugleich getrennt in Zeit und Ewigkeit zu sein. Dieses Urteil ist aber insofern irrtümlich, als es selbst kein *absolutes* ist. Es vermag weder Einbildungskraft und Urteilskraft *absolut* zu *teilen* noch über die intrinsische Korrealität von Urteilskraft und Einbildungskraft hinwegzutäuschen. Einbildungskraft und Urteilskraft sind insofern Eins *qua* Entzweiung, als sie selbst wechselseitig alterieren, will sagen: selbst ineinander umschlagen. Letztlich sind beide Wechselmomente des einen Umschlags. Dieser Umschlag der Momente aber bildet den momentanen Wechsel der Zeit. Der angestammte Platz des Ichs findet sich also weder im Himmel noch auf Erden, sondern auf dem Sprung zur Ewigkeit, in der

Rücksicht der rothen Farbe A vor dem Urtheile? Offenbar unbestimmt. Es können ihm alle Farben, und darunter auch die rothe zukommen. Erst durch das Urtheile, d.i. durch die synthetische Handlung des Urtheilenden vermittels der Einbildungskraft, welche Handlung durch die Copula *ist* ausgedrückt wird, wird das unbestimmte bestimmt; es werden ihm alle möglichen Farben, die ihm zukommen konnten, die gelbe, blaue u.s.w. durch Uebertragung des Prädicats nicht-gelb, nicht-blau u.s.w. = roth, abgesprochen.“ – Die Unbestimmtheit von A wird mithin allererst urteilend-einbildend, sowie einbildend-urteilend bestimmt und zwar dergestalt, dass A selbst noch die ihm abgesprochenen Prädikate als Negationen zugesprochen werden. Hierin liegt der Kern aller Bestimmtheitslogik („omnis determinatio est negatio“), die seit Platon Dialektik heißt und ebenso seit Platon im Sprung der Vernunft über sich selbst hinaus will – in die absolute Unbestimmtheit resp. göttliche Überbestimmtheit...

IV

Der Zeitgeist der Einbildungskraft

Dieses Schweben der Einbildungskraft zwischen unvereinbarem, dieser Widerstreit derselben mit sich selbst ist es, welcher, wie sich in der Zukunft zeigen wird, den Zustand des Ich in demselben zu einem *Zeit*-Momente ausdehnt. (Für die bloße, reine Vernunft ist alles zugleich; nur für die Einbildungskraft giebt es Zeit.) (FW I, 217) – Das Vermögen der Synthesis hat die Aufgabe, die entgegengesetzten zu vereinigen, als Eins zu *denken* (denn die Forderung ergeht zunächst, gerade wie vorher immer, an das Denkvermögen). Dies vermag sie nun nicht; dennoch aber ist die Aufgabe da; und es entsteht daher ein Streit zwischen dem Unvermögen und der Forderung. In diesem Streite verweilt der Geist, schwebt zwischen beiden; schwebt zwischen der Forderung und der Unmöglichkeit, sie zu erfüllen, und in diesem Zustande, aber nur in diesem, hält er beide zugleich fest, oder, was das gleiche heisst, macht sie zu solchen, die zugleich aufgefasst und festgehalten werden können – giebt dadurch, dass er sie berührt, und wieder von ihnen zurückgetrieben wird und wieder berührt, ihnen im *Verhältnisse auf sich* einen gewissen Gehalt und eine gewisse Ausdehnung, die zu seiner Zeit als Mannigfaltiges in der Zeit und im Raume sich zeigen wird. Dieser Zustand heisst der Zustand des Anschauens. Das in ihm thätige Vermögen ist schon oben productive Einbildungskraft genannt worden. (FW I, 225)

Fichte wird zumindest in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* diesen abgründigen Gedanken einer zeitigenden Einbildungskraft nicht weiter entfalten.²¹⁵ Seine Zukunft aber zeigt sich zunächst andernorts. So hat bereits Manfred Frank die Identität von Einbildungskraft und Zeit als die Grundthese der philosophisch-literarischen Frühromantik herausgearbeitet,²¹⁶ deren Theoriebildung von einer kritischen Auseinandersetzung mit Fichtes *Grundlage*

²¹⁵ Wilhelm Metz hat sich einer detaillierten Interpretation dieses Komplexes angenommen und ihn anhand der ausführlicheren Stellen im *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* von 1795 entfaltet. – Vgl. ders.: „Fichtes genetische Deduktion von Raum und Zeit in Differenz zu Kant“, in: *Fichte-Studien 6: Realität und Gewißheit*, hrsg. v. Helmut Girndt u. Wolfgang H. Schrader, Amsterdam/Atlanta 1994, S. 71-94. – In einer Kollegnachschrift aus dem zeitlichen Umfeld der *Wissenschaftslehre nova methodo* heißt es dagegen schlicht (FGA IV, 2, 197): „Dieß ist der höchste Punkt der WLehre, oder des TRANSZENDENTALEN Idealismus: Siehe nur wie dir die Zeit entsteht, so siehst du wie alles entsteht.“ – In der Summe gilt, was Reinhard Looek diesbezüglich bemerkt: „Die freie Tätigkeit des reinen Bestimmens wird im endlichen Bewußtsein nicht als solche, sondern nur als Übergehen vom Bestimmbaren zum Bestimmten bewußt. [...] Um des Bewußtseins dieser reinen Bewegung willen zieht sich die Produktivität der Einbildungskraft zuletzt in die Produktion der Zeit zusammen. Die Einbildungskraft schematisiert und verzeitlicht nicht nur die Kategorien, sondern sie erschafft die Zeit.“ – Vgl. ders.: „Fichtes Wechselwirkung und der implizite Hörer der Wissenschaftslehre nova methodo“, in: *Fichte-Studien 16: Zur Einheit der Lehre Fichtes*, a.a.O., S. 69-89, hier S. 79. – Als „impliziten Hörer“ meint Looek im Übrigen Friedrich Schiller auszumachen.

²¹⁶ Vgl. Manfred Frank: *Das Problem der ‚Zeit‘ in der deutschen Romantik. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von*

der gesamten Wissenschaftslehre ihren Ausgang nimmt. Dieser macht zwar auch an anderen Stellen seines Frühwerks dahingehend weitere Andeutungen, scheint aber der Tragweite und der damit eröffneten Tiefenproblematik nicht völlig gerecht zu werden, wenn er bspw. im *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* von einem lediglich „zweiten“ „Moment des Bewusstseyns“ (FW I, 410) spricht, was dessen Identität in der Zeit anbelangt, um gleichwohl in der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* mit dem „unmittelbaren Factum des Bewusstseyns“ (FW I, 460)²¹⁷ auf den Vorwurf eines nicht zeitlosen Ursprungs des Bewusstseins zu erwidern.

In den späteren Notizheften Friedrich Schlegels steht an einer Stelle zu lesen: „Es wäre wohl richtiger zu sagen – DAS ICH SUCHT SICH SELBST, als: *es sezt sich selbst*. (KSA XIX, 22, Nr. 197). Auch Schelling deutet spöttisch auf dasselbe Problem, wenngleich aus anderer Perspektive: „Auf solche Weise wird der Handel zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, der geschlichtet werden sollte, auf die lange Bank eines unendlichen Progressus hinausgeschoben; die Philosophie muß in der Zeit die Ewigkeit anticipiren.“²¹⁸ – Beide haben gewissermaßen ihre philosophische Initiation durch die Lektüre der Philosophie Fichtes erfahren und beide haben sich in ihren ausgiebigen Studien der WL letztlich am selben Punkt gerieben: Dass die Absolutheit des Ich in Ewigkeit durch die Einbildungskraft der Zeit weniger profiliert, als problematisiert wird, wo das Ich letztlich nur als Sehnsucht nach dem Absoluten überhaupt Ich sein kann, will sagen: Bewusstsein von sich, Selbstbewusstsein haben kann.²¹⁹

Zeitlichkeit in der Frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung, München 1972. Dort (ebd., S. 21) heißt es vorwegnehmend über das Denken und Dichten von Friedrich Schlegel, Karl Wilhelm Ferdinand Solger, Novalis und Tieck: „Da die Romantiker weder das Ich (die Vernunft) noch das Nicht-Ich (die Sinnlichkeit), sondern deren ‚Copula‘ zum Prinzip erheben, können sie die Streitfrage, auf die noch Heidegger und Sartre gedrungen haben, entscheiden: die Einbildungskraft ist die ‚Zeit‘, die ‚allein tätige‘ oder ‚Schöpfungskraft‘ selbst. Und da die Einbildungskraft qua Zeit nichts ist als der Prozeß des Sich-mit-sich-selbst-Zusammenschließens, ist die Einbildungskraft noch in sich aufs Ewige bezogen. Sie kopuliert das ‚Außerzeitliche‘ mit dem im engern Sinne ‚Zeitlichen‘ – ist also selbst nichts anderes als das Offenbarungsgeschehen der Verzeitlichung im Selbstbewußtsein.“

²¹⁷ Dieses besagt: „Ich bin für mich [...]. Nun kann ich mir nur durch ein Handeln zu Stande gekommen seyn, denn ich bin frei; und nur durch dieses bestimmte Handeln: denn durch dieses komme ich mir in jedem Augenblicke zu Stande [...]. Jenes Handeln ist eben der Begriff des Ich, und der Begriff des Ich ist der Begriff jenes Handelns, beides ist ganz dasselbe [...]. *Es ist so*, weil ich es *so mache*.“ – Die Problematik dieses Zirkels war schon Thema. Interessant jedoch an dieser Stelle, dass die fragile Identität des Ich *qua* Identität von Sein und Tun bereits im Verhältnis von „ich“ und „es“ zum Ausdruck kommt.

²¹⁸ Zitiert nach Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: *Sämmtliche Werke*, hrsg. v. K.F.A. Schelling, Abt. I, Bd. 4, S. 358, Stuttgart 1859.

²¹⁹ Freilich ließen sich hierbei auch noch zwei andere Zeitgenossen anführen: Friedrich Hölderlin und Friedrich von Hardenberg. – Vgl. hierzu generell und am ausführlichsten Manfred Frank: „*Unendliche Annäherung*“. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt a. M. 1997; mit speziellem Blick auf Novalis ders.: *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Frankfurt a. M. 2002; und mit Blick auf die daraus erwachsende Ästhetik einer romanhaften Sehnsucht ders.: *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1989. – In Abwandlung eines Novalis-Fragments ließe sich sagen, dass es gerade die Suche nach dem Unbedingten ist, die das Findenkönnen der Dinge überhaupt *bedingt*. Der Mangel am Absoluten macht allererst die Fülle der Endlichkeit aus und mit dieser Einsicht machen die Frühromanti-

Lässt man einmal gelten, dass Fichtes Ansatzpunkt beim absoluten Ich bereits eine Reaktion auf die neuzeitlichen Verschiebungen in der *theoria* des Absoluten bedeutet, insofern nämlich die moderne Subjektivität sich nunmehr an dessen Stelle gesetzt, zugleich mit der Aufgabe konfrontiert sieht, jener revolutionär-neuen Freiheit bewusst und damit gerecht zu werden; dann bewegt sich selbst noch die Kritik am Ich im Fahrwasser jener fundamentalen Einsicht, dass es kein Zurück mehr zum Absoluten geben kann, ohne über den Weg einer voranschreitenden Durchdringung des Selbstbewusstseins – nicht allein in seinem ewigen Grund, sondern zugleich in seiner Geschichte. Die für Eckhart noch maßgebliche Überbildung in den ewigen Grund Gottes hat sich nun vollends zu einer reflexiven Einholung jener bereits in *Natur und Kultur durch die Geschichte hindurch wirksamen*, man könnte sagen, *sich zeitigende Einbildungskraft verschoben*, zu deren ‚höherer Vernunft‘ man sich gleichsam in der Entbildung des falschen Augenscheins zu erheben hat. Bald wird sich in den Bildungen *der* Geschichte zugleich *der* Geist als Offenbarungsgeschehen, als ein Einbildungsgeschehen des Absoluten wiedererkennen, dessen Ewigkeit damit der Zeit anheimgegeben wird.

Und so tritt die künstlerische Revolution von Goethes Wilhelm Meister und die philosophische Revolution der Wissenschaftslehre Fichtes wieder an die Seite der französischen Revolution, wie sie Friedrich Schlegel in seinem Fragment als die drei „größten Tendenzen des Zeitalters“ versammelt. Doch wie bereits angemerkt, bedeuten jene drei epochemachenden Ereignisse durchaus unterschiedliche Tendenzen. Die Wissenschaftslehre als eine „pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes“ (FW I, 222) und der Wilhelm Meister als idealtypische Bildungsgeschichte eines Individuums verstehen sich weniger als ein geschichtlicher Umsturz im Sinne der französischen Revolution, sondern demgegenüber mehr als ein Bildungsunternehmen in reformatorischer Tendenz, will sagen: sie verstehen sich als eine Vergewisserung der eigenen Genese mit Blick auf eine durch Kunst und Philosophie angeleitete Bewältigung des gesamtgesellschaftlichen Wandels. Sowohl Goethe als auch Fichte bilden auf diese Weise vielmehr an einem Vorbild als an einem Abbild, beschreiben in narrativ-reflexiver Manier das *Soll*, statt des *Seins* einer Persönlichkeitsbildung in Wechsel-

ker wiederum Epoche, sodass man mit Egbert Witte zurecht behaupten kann, denkt man die für die Romantiker konstitutive transzendente Wende bei Kant und Fichte mit: „Mit dem Auftreten der Frühromantik um die Mitte der neunziger Jahre des 18. Jh. ergibt sich eine Zäsur in der Geschichte der Einbildungskraft und Phantasie, die beide in der Poesie als dem „höchsten Organon der Philosophie“ (Schelling) gefeiert werden.“ (Ders.: ‚„Bildung‘ und ‚Imagination‘. Einige historische und systematische Überlegungen“, in: *Imagination – Fiktion – Kreation. Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*, hrsg. v. Thomas Dewender u. Thomas Welt, München/Leipzig 2003, 317-340, hier S. 337) – Jedoch gehört zu dieser Zäsur zugleich ein Begriff der Einbildungskraft, der sie nicht mehr als ein „intramentales“ Vermögen (ebd. 338) eines Subjekts fasst. Und so wird aus dieser Perspektive erst deutlich, warum ‚Bildung‘ und ‚Einbildung‘ nicht ernüchternd wenig miteinander zu schaffen haben (vgl. ebd. 335), sondern umgekehrt bei den Frühromantikern am deutlichsten geradezu in eins fallen können.

wirkung mit der Umwelt. Um es noch deutlicher zu sagen, sie artikulieren eine Tendenz, ein Streben, letztlich eine Sehnsucht, wie die teils umstürzlerischen, teils starren Umstände mit dem eigenen Anspruch dennoch versöhnt werden könnten.

Nun mag diese Haltung zunächst nichts Außergewöhnliches an sich haben, zeigt aber dort einen durchaus ungewöhnlichen Zug, wo sie sich einem Bildungsdiskurs verschreibt, der die reale Versöhnung mit den Umständen durch eine ideale Versöhnung im *Geist der Einbildungskraft* zu bewerkstelligen unternimmt. Dabei ist nun nicht allein an das Projekt einer „progressiven Universalpoesie“ zu denken, wie sie für den Kreis der Frühromatiker kennzeichnend bleibt, sondern darüber hinaus ebenso an den (vermeintlichen) Erzrivalen Friedrich Schiller und dessen Projekt einer ästhetischen Erziehung.

Schon Fichte hatte in der 1794 in Jena gehaltenen Vorlesung *Ueber den Unterschied des Geistes, u. des Buchstabens in der Philosophie* ohne Umschweife erklärt: „Geist überhaupt ist das, was man sonst auch produktive Einbildungskraft nennt. [...] Die productive Einbildungskraft sage ich erschafft den Stoff der Vorstellung, sie ist die einzige Bildnerin deßen, was in unserem empirischen Bewußtseyn vorkommt, sie ist die Schöpferin dieses Bewußtseyns selbst.“ (FGA II, 3, 316)²²⁰ – Er bestimmte sie in einem ersten Schritt als „das *Vermögen Gefühle zum Bewußtseyn zu erheben*“ (FGA II, 3, 317) und dadurch eine sinnlichen Vorstellungswelt zu bilden, von der in einem zweiten Schritt hingegen das Vermögen unterschieden wurde, „Ideen zum Bewußtseyn zu erheben, Ideale sich vorzustellen“ (FGA II, 3, 318), um dadurch wiederum zur „sittlichen Vollkommenheit, oder der Gottheit“ (FGA NB 3, 319) vorzustoßen. Fichte erblickt die Aufgabe der „transcendentalen Philosophie“ gerade darin, „durch eine gänzliche Wiedergeburt uns in eine neue höhere Welt ein[zuf]ühren“ (FGA II, 3, 327). Die „ganze TranscendentalPhilosophie soll, u. kann nichts anderes seyn, als ein getroffenes Schema [und zwar im kantischen Sinne; Anm. Verf.] des menschl. Geistes überhaupt“, nach dem die „absolute Spontanität der Einbildungskraft“ (FGA II, 3, 328) zur Produktion angeleitet wird. Demnach sollte sich die Einbildungskraft gleichsam ein Bild von ihrer eigenen Tätigkeit des Bildens machen und sich dadurch in den Stand versetzen, zunächst das Vorgestellte und sodann den Vorstellenden selbst als Resultate eines nach bestimmten Regel handelnden Geistes zu erfassen²²¹; freilich in der erklärten Absicht, sich zu diesem

²²⁰ Um darauf freilich fortzufahren: „Aber die Einbildungskraft auch in dieser ihrer productiven Macht, ist doch selbst kein Ding an sich, sondern ein Vermögen des einzigen uns unmittelbar gegebenen Dinges an sich, des Ich.“ – Zitiert nach Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe*, hrsg. v. Reinhard Lauth, Erich Fuchs u. Hans Gliwitzky, Abt. II, Bd. 3: *Nachgelassenen Schriften 1793-1795*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971. Hier und im Folgenden wiedergegeben durch die Sigle FGA (= Fichte Gesamtausgabe), Abteilungs- und Bandnummer sowie die Seitenziffer.

²²¹ Vgl. FGA II, 3, 325: „Der menschliche Geist ist Thätigkeit, u. nichts als Thätigkeit. *Ihn* kennen zu lernen,

Geist selbst zu erheben, *indem* der Einzelne sich als eins mit diesem Geist zu erkennen hätte.

Diese Gesinnung, M. H. ist Philosophie, und sie ist die einzige Philosophie. Nicht das, was in unserem Gedächtniße schwebt, nicht das, was in unseren Büchern gedruckt zu lesen ist, ist Philosophie; sondern das, was unsern Geist ergriffen, und umgeschaffen, u. in eine höhere geistige Ordnung der Dinge eingeführt hat, ist Philosophie. In uns, in uns muß die Philosophie seyn, und unser gesamtes Wesen, unsre ganze Geistes, u. Herzensbildung muß selbst Philosophie seyn. (FGA II, 3, 333)

Die Begeisterung für die Philosophie rührt auch für Fichte, der sich damit in die platonische Tradition stellt, letztlich von einer Philosophie der Begeisterung her, will sagen: stellt an sich selbst nichts anderes dar, als eine gleichermaßen *begeisterte wie begeisternde Performanz der Einbildungskraft*.²²²

Dass Fichte aber diesen Geist der Philosophie vier Jahre später – und zwar in einem Journalbeitrag gleichen Titels, den er aus wesentlichen Teilen jener Vorlesung kompiliert – zugleich mit einem „ästhetischen Trieb“²²³ in Zusammenhang bringt, lässt Schillers Abhandlung *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* geradezu paradigmatisch erscheinen. Dieser „ästhetische Trieb“ gemahnt nicht von ungefähr an den ‚Spieltrieb‘ Schillers, den dieser wiederum in Absetzung von der kantischen Grundunterscheidung in Sinnlichkeit und Intellektualität dem ‚Stofftrieb‘ und ‚Formtrieb‘ als Versöhnungsmoment zugeordnet hatte. Wie

heißt seine Handlungen kennen lernen; denn weiter ist an ihm nichts zu kennen. Die kraße Vorstellung von einer Seele, welche noch etwas anderes sey, als eine thätige Kraft, [...] erwarte ich bei keinem meiner Zuhörer.“

²²² Vgl. FGA II, 3, 338f.: „Der *vollkommenste* Vortrag *kann* nichts weiter thun, und *soll* nichts weiter thun, als daß er den Zirkel, in welchen die Möglichkeit zu irren fällt, möglichst *klein* mache; aber in diesem möglichst kleinen Zirkel ist die Wahrheit *doch nur ein einziger Punct*, u. *diesen* muß der Lehrling selbst durch eigne Kraft ergreifen, u. auffaßen. Kein Lehrer kann sich völlig individualisieren, u. keiner soll es. – Wie nun ein jeder etwas in seine individuelle Denkungsart auffaßen, wie er es an das, was ihm bisher für wahr, u. ausgemacht gegolten, anreihen solle – diese Methode muß sich ein jeder für sich selbst erfinden, u. kein Fremder kann sie ihm geben.“ – Diese Form der Begeisterung durch die Einbildungskraft wird bei Humboldt wieder auftauchen (siehe S. 238 ff.).

²²³ Nachdem Fichte weitläufig zunächst einen „Erkenntnistrieb“ von einem „praktischen Trieb“ (FW VIII, 278 ff.) unterschieden hat, heißt es sodann: „Von dieser noch an dem Faden der Wirklichkeit fortlaufenden Betrachtung, wo es uns schon nicht mehr um die wirkliche Beschaffenheit der Dinge, sondern um die Uebereinstimmung mit unserem Geiste zu thun ist, erhebt sich denn bald die dadurch zur Freiheit erzogene Einbildungskraft zur völligen Freiheit; einmal im Gebiete des ästhetischen Triebes angelangt, bleibt sie in demselben, auch da, wo er von der Natur abweicht, und stellt Gestalten dar, wie sie gar nicht sind, aber nach der Forderung jenes Triebes seyn sollten: und dieses freie Schöpfungsvermögen heisst Geist. [...] Das unendliche, unbeschränkte Ziel unseres Triebes heisst Idee, und inwiefern ein Theil desselben in einem sinnlichen Bilde dargestellt wird, heisst dasselbe Ideal. Der Geist ist demnach ein Vermögen der Ideale. Der Geist lässt die Grenzen der Wirklichkeit hinter sich zurück, und in seiner eigenthümlichen Sphäre giebt es keine Grenzen. [...] Im reinen ungetrübten Aether seines Geburtslandes (sic!) giebt es keine anderen Schwingungen, als die er selbst durch seine Fittige erregt.“ (FW VIII, 290f.) – Ursprünglich sollte dieser Beitrag in den von Schiller herausgegebenen *Horen* Platz finden, wurde aber von diesem im Sommer 1795 aus inhaltlichen und stilistischen Gründen zurückgewiesen, wodurch der sog. Horenstreit zwischen Fichte und Schiller entbrannte. Wir werden darauf noch zurückkommen.

bei Fichte und den Frühromantikern, so scheint auch bei Schiller das Ästhetische überhaupt allererst im Zeichen der Einbildungskraft zu jenem Rang zu avancieren, der ihm gestattet, die wohlbekannt Klage des sechsten Briefes über die moderne Entfremdung des Menschen womöglich verstummen zu lassen. Allein, wie Schiller dieser Problematik beizukommen sucht, wird ihn von dem mit Fichte zunächst gemeinsam eingeschlagenen Weg abkommen und einen neuen Weg erkunden lassen, auf dem er die Methode eines stets bloß *perfektiblen* Sollens letztlich hinter sich lassen wird.

2.5 Schillers ästhetische Bildung

I

Der Mensch und das Spiel der Schönheit

Mitten in dem fruchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten, fröhlichen Reiche des Spiels und des Scheins, worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt und ihn von allem, was Zwang heißt, sowohl im Physischen als im Moralischen entbindet. Wenn in dem *dynamischen* Staat der Rechte der Mensch dem Menschen als Kraft begegnet und sein Wirken beschränkt – wenn er sich ihm in dem *ethischen* Staat der Pflichten mit der Majestät des Gesetzes entgegenstellt und sein Wollen fesselt, so darf er ihm im Kreise des schönen Umgangs, in dem *ästhetischen* Staat, nur als Gestalt erscheinen, nur als Objekt des freien Spiels gegenüberstehen. *Freiheit zu geben durch Freiheit* ist das Grundgesetz dieses Reiches. (SSW V, 667)

Der „ästhetische Staat“, erklärtes Ziel der ästhetischen Erziehung und von Friedrich Schiller rundheraus als Antwort auf die „Barbarei“ (SSW V, 579)²²⁴ einer entfesselten französischen Revolution entworfen, soll dort zur Reife bilden, wo die Menschen der Übermacht ihrer eigenen Freiheit noch nicht gewachsen sind. Während Schiller in den Anfängen der Revolution noch deren politischen Optimismus teilte, enttäuscht sich seine Hoffnung spätestens mit dem Tugendterror eines Robespierres und macht stattdessen einem geschärften Problembewusstsein Platz:

Das Gebäude der Naturstaates wankt, seine mürben Fundamente weichen, und eine *physische* Möglichkeit scheint gegeben, das Gesetz auf den Thron zu stellen, den Menschen endlich als Selbstzweck zu ehren und wahre Freiheit zur Grundlage der politischen Verbindung zu machen. Vergebliche Hoffnung! Die *moralische* Möglichkeit fehlt, und der freigebige Augenblick findet ein unempfindliches Geschlecht. (SSW V, 579f.)

Der „freigebige Augenblick“ wird zum ‚falschen Augenblick‘. Der Moment des Umsturzes steht nicht im Zeichen des Kairos, sondern in dem des Chaos. So deutet sich hier bereits an, dass es Schiller vor allem darum zu tun ist, den rechten Moment, den Moment eines glückenden „Übergangs“ (SSW V, 576) zwischen Natur- und Vernunftstaat zu erhaschen.

²²⁴ Schiller formuliert an dieser Stelle mit Blick auf eine ausgewogene Staatsgestaltung: „Der Mensch kann sich auf eine doppelte Weise entgegengesetzt sein: entweder als Wilder, wenn seine Gefühle über seine Grundsätze herrschen, oder als Barbar, wenn seine Grundsätze seine Gefühle zerstören.“

Wie dieser Moment des Umschlags, der weniger Umsturz als Übergang sein soll, in den Augen Schillers hingegen aussehen müsste, daran lässt er von vorne herein keinen Zweifel: „Ich hoffe, Sie zu überzeugen, daß diese Materie weit weniger dem Bedürfnis als dem Geschmack des Zeitalters fremd ist, ja daß man, um jenes politische Problem in der Erfahrung zu lösen, durch das ästhetische den Weg nehmen muß, weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert.“ (SSW V 573) – Wie Platon, dessen Auffassung des Staates als dem eigentlichen und höchsten Kunstwerk anzitiert wird (SSW V, 572), so beschreitet auch Schiller auf lange Sicht einen Weg, den Idealstaat letztlich als Produkt eines „pädagogischen und politischen Künstlers“ (SSW V, 578) in Erscheinung treten zu lassen, obgleich mit dem Unterschied, dass nunmehr jeder Staatsbürger an sich selbst und damit am schönen Bürgerstaat zum Künstler werden soll. Die Gefahren, die mit einer solchen *Ästhetisierung des Politischen* einhergehen, liegen noch in der Zukunft einer Bürgergesellschaft, die sich von der kaltblütigen Kabinettpolitik des Adels gerade dadurch absetzen versteht, dass sie den vermeintlich zynischen Machtkampf des Politischen letztlich zwischen der Moral und der Ökonomie im Privaten zu zerreiben vermag.²²⁵ Doch sie ziehen schon am Horizont auf, wenn Schiller ohne Umschweife erklären kann:

Jeder individuelle Mensch, kann man sagen, trägt, der Anlage und Bestimmung nach, einen reinen idealischen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit in allen seinen Abwechslungen übereinzustimmern, die große Aufgabe seines Daseins ist. Dieser reine Mensch, der sich mehr oder weniger deutlich in jedem Subjekt zu erkennen gibt, wird repräsentiert durch den Staat; die objektive und gleichsam kanonische Form, in der sich die Mannigfaltigkeit der Subjekte zu vereinigen trachtet. (SSW V, 577)

Wendet Schiller diese Bemerkung, die im übrigen durch einen Fußnotenverweis auf die „Bestimmung des Gelehrten“ von seinem „Freund Fichte“ ihre Herkunft verrät, anschließend derart, dass die Einheit von Staat und Bürger nicht durch staatliche Unterdrückung erzwungen werden soll, sondern dadurch, dass „das Individuum Staat *wird*, daß der Mensch in der Zeit zum Menschen in der Idee sich *veredelt*“ (SSW V, 577), so lässt sich dennoch der für den Neuhumanismus entscheidende Wandel im Bildungsziel des Menschen auch hier erneut ausfindig machen. Doch wird an dieser Stelle zudem deutlicher, was im Grunde vor sich geht. Regierte im Seelengrund des Menschen bei Meister Eckhart noch unbezweifelbar ein welttranszendenter Gott, so scheint bei Schiller, vermittelt durch Fichtes absolutes Ich,

²²⁵ Vgl. Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt a. M. 1973, bes. S. 81 ff.

nunmehr das Göttliche durch den Menschen in die Welt getreten, um sich selbst im Staat repräsentiert zu sehen. Der Staat „wird bloß der Ausleger seines schönen Instinkts, die deutlichere Formel seiner inneren Gesetzgebung sein.“ (SSW V, 578) – Der ideale Mensch und der ideale Staat sind also *im Grunde* eins. Sie unterscheiden sich lediglich im Verhältnis der Innerlichkeit zu ihrer Äußerung.

Indem Schiller sich jedoch der äußeren Erscheinung des Staates seiner Zeit zuwendet, vergewissert er sich zugleich einer Mangelercheinung des modernen Menschen und Staates im Unterschied zu einer stilisierten Antike. So heißt es im sechsten Brief über die Griechen und die „Neuern“:

Zugleich voll Form und voll Fülle, zugleich philosophierend und bildend, zugleich zart und energisch sehen wir sie die Jugend der Phantasie mit der Männlichkeit der Vernunft in einer herrlichen Menschheit vereinigen. [...] So hoch die Vernunft auch stieg, so zog sie doch immer die Materie liebend nach, und so fein und scharf sie auch trennte, so verstümmelte sie doch nie. [...] Wie ganz anders bei uns Neuern! Auch bei uns ist das Bild der Gattung in den Individuen vergrößert auseinandergeworfen – aber in Bruchstücken, nicht in veränderten Mischungen, daß man von Individuum zu Individuum herumfragen muß, um die Totalität der Gattung zusammenzulesen. (SSW V, 582)

Aus dem Einzelnen als individueller Idee des Ganzen scheint bei den „Neuern“ nur mehr der Vereinzelte als ein bloßes Fragment des Ganzen geworden. Mag dieses letztlich von Winckelmann adoptierte Griechenbild auch seine Tücken haben, für Schiller steht es im Dienst einer Klassifizierung der Gegenwart, der eine gewisse klassizistische Zukunft in Aussicht gestellt wird. Denn der Übergang von der ‚konkreten Totalität‘ der Antiken zu einer gleichsam totalen Konkretisierung bei den „Neuern“ ist selbst Teil eines Ausdifferenzierungsprozesses, der auch sein Gutes haben kann, sofern er denn zu seinem Ende, zu seinem Telos findet und damit selbst wieder zu einem Ganzen wird:

Die mannigfaltigen Anlagen im Menschen zu entwickeln, war kein anderes Mittel, als sie einander entgegensetzen. Dieser Antagonismus der Kräfte ist das große Instrument der Kultur, aber auch nur das Instrument; denn solange derselbe dauert, ist man erst auf dem Wege zu dieser. Dadurch allein, daß in dem Menschen einzelne Kräfte sich isolieren und einer ausschließenden Gesetzgebung anmaßen, geraten sie in Widerstreit mit der Wahrheit der Dinge und nötigen den Gemeinsinn, der sonst mit träger Genügsamkeit auf der äußeren Erscheinung ruht, in die Tiefen der Objekte zu dringen. [...] Einseitigkeit der Übung der Kräfte führt zwar das Individuum unausbleiblich zum Irrtum, aber die Gattung zur Wahrheit. (SSW V, 586f.)

Ob dieser Entwicklungsgang nicht lediglich eine Chimäre darstellt und wenn nicht, wie er zu vollenden sei, wird Schiller in der Folge zu klären versuchen. An dieser Stelle aber scheint zugleich der Grund gelegt für ein Geschichtsverständnis, das – im Unterschied zu Kant, der mit dem „Antagonismus der Kräfte“²²⁶ von Schiller zitiert wird – die Aufklärung seit Menschenbeginn nicht mehr als einen linearen Prozess fasst, sondern als ein dreistufiges Restitutionsunternehmen eines verlorenen Anfangs in einer noch zu gewinnenden Zukunft.²²⁷ Mit dieser weitergeführten Säkularisierung der christlichen Heilsgeschichte prägt Schiller das Schema vor für eine spätere Geschichtsphilosophie, deren dialektisches Fortschreiten sich mehr und mehr als eine Durchdringungs- und Aufhebungsbewegung der Wirklichkeit zu verstehen lernt. Hegels Diktum: „Das Wahre ist das Ganze“ (TWA III, 24) scheint wie ein Echo aus der Zukunft, wenn Schiller die „Gattung“ des Menschen bereits auf dem Weg zur Wahrheit erblickt, während das „Individuum“ noch im Dunkeln umherzuirren meint. Doch um seine Zeitgenossen von dieser „List der Vernunft“ (TWA XII, 49) überzeugen zu können – und darin liegt letztlich das Hauptgewicht der Argumentation, soll der Weg einer Revolution aus dem Stegreif tatsächlich ein Irrweg sein – bedarf es mehr als trockener Versicherungen. Es bedarf einer regelrechten Veranschaulichung durch die Schönheit, um den Irrtum aus der Welt zu schaffen, dass „die Ausbildung der einzelnen Kräfte das Opfer ihrer Totalität notwendig macht“ (SSW V, 588). Wenn auch „das Gesetz der Natur noch so sehr dahin strebte, so muß es bei uns stehen, diese Totalität in unsrer Natur, welche die Kunst zerstört hat, durch eine höhere Kunst wiederherzustellen.“ (Ebd.)

Die Kunst Schillers selbst wird in der Folge darin bestehen, die von ihm erstmalig als Paradigma formulierte Entzweiung der Moderne in die Aufgabe des Menschen umzudeuten, eine nunmehr nötig gewordene Versöhnung im Ästhetischen und über das Ästhetische hinaus zu suchen,

²²⁶ Vgl. Kants Aufsatz *Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (KWW IX, 37 ff.). – Schiller selbst hatte in seiner Antrittsvorlesung: *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte* vom 26./27. Mai 1789 dieser Geschichtsauffassung noch nahe gestanden. Findet sich dort zwar schon der Begriff einer Geschichte im kantischen Sinne weiterentwickelt, die vor allem als ein Fortschritt der Gattung vonstatten geht (SSW IV, 766), so fordert Schiller von seinen Zuhörern doch zunächst das Studium der Vergangenheit, um sich der eigenen kulturellen Höhe zu vergewissern und sich dadurch als „Menschen auszubilden“ (SSW IV, 750). Auch der bekannten Unterscheidung in „Brotgelehrten“ und „philosophischen Kopf“ (SSW IV, 750) mangelt ein gewisser politischer Impetus und dient vornehmlich einem kontinuierlichen, aufklärerischen Fortschrittsglauben in den Wissenschaften. So gewinnt man den Eindruck, dass es bei Schiller wohl zuerst noch der frühen Euphorie und späten Enttäuschung im Hinblick auf die französische Revolution bedurfte, damit eine gewisse staatsbildende sowie -umbildende Aufgabe der „philosophischen Köpfe“ geboten schien, wie sie im geschichtlichen Dreierschema der ästhetischen Briefe zum Ausdruck kommt.

²²⁷ Vgl. ebenso *Über naive und sentimentalische Dichtung*: „Dieser Weg, den die neueren Dichter gehen, ist übrigens derselbe, den der Mensch überhaupt sowohl im einzelnen als im ganzen einschlagen muß. Die Natur macht ihn mit sich eins, die Kunst trennt und entzweiet ihn, durch das Ideal kehrt er zur Einheit zurück.“ (SSW V, 718)

mit einem Wort: die Schönheit müßte sich als eine notwendige Bedingung der Menschheit aufzeigen lassen. Zu dem reinen Begriff der Menschheit müssen wir uns also nunmehr erheben, und da uns die Erfahrung nur einzelne Zustände einzelner Menschen, aber niemals die Menschheit zeigt, so müssen wir aus diesen ihren individuellen und wandelbaren Erscheinungsarten das Absolute und Bleibende zu entdecken und durch Wegwerfung aller zufälligen Schranken uns der notwendigen Bedingung ihres Dasein zu bemächtigen suchen. (SSW V, 600)

Die Methode dieser Untersuchung wird von Schiller folglich als ein „transzendentaler Weg“ (SSW V, 600) bestimmt, der ihn in eine indirekte Auseinandersetzung sowohl mit der kantischen Philosophie als auch mit der fichteschen Wissenschaftslehre führt. Ausgehend von Letzterer entwickelt Schiller im elften seiner Briefe die Konzeption einer ewig-beharrenden Person (dem „ewig-beharrenden Ich“, SSW V, 602) im zeitlichen Wechsel ihrer Zustände. Doch soll für den Menschen zugleich gelten (und darin weiß er sich auch mit Kant einig), dass „ohne die Zeit“ er „nie ein bestimmtes Wesen“ sein könnte. „Nur durch die Folge seiner Vorstellungen wird das beharrliche Ich sich selbst zur Erscheinung.“ (SSW V, 602) – In diesem Kontext aber fällt eine Bemerkung, die jene Verhältnisse, die auch für das Bildungsprogramm einer ästhetischen Erziehung bestimmend sind, schlagartig offen legt:

Ob nun gleich ein unendliches Wesen, eine Gottheit, nicht *werden* kann, so muß man doch eine Tendenz göttlich nennen, die das eigentlichste Merkmal einer Gottheit, absolute Verkündigung des Vermögens (Wirklichkeit des Möglichen) und absolute Einheit des Erscheinens (Notwendigkeit alles Wirklichen) zu ihrer unendlichen Aufgabe hat. Die Anlage zu der Gottheit trägt der Mensch un widersprechlich in sich, der Weg zu der Gottheit, wenn man einen Weg nennen kann, was niemals zum Ziele führt, ist ihm aufgetan in den *Sinnen*. (SSW V, 602f.)

Dass das platonische Bildungsverständnis der *Deification* auch hier wieder auftaucht, mag nach den bisherigen Erörterung nicht sonderlich verwundern, entscheidend jedoch wird im Folgenden sein, wie Schiller die Angleichung an Gott *qua* unendliche Annäherung an die Gottheit im Menschen (seine Person resp. sein Ich) mit einer Theorie des Schönen kurzschließt, das, anders als der platonische Eros, nicht primär über die Welt hinaus, sondern in die Welt hinein führen soll.

Die bei Meister Eckhart bereits angedeutete Wende zur Verweltlichung Gottes mitmachend und sie mit Fichte in eins radikalierend, folgert Schiller hieraus „zwei entgegengesetzte Anforderungen an den Menschen“, die er überdies als die „zwei Fundamentalgesetze der sinnlich-vernünftigen Natur“ ausgibt (SSW V, 603):

Das erste dringt auf absolute *Realität*: er soll alles zur Welt machen, was bloß Form ist, und alle seine Anlagen zur Erscheinung bringen: das zweite dringt auf absolute *Formalität*: er soll alles in sich vertilgen, was bloß Welt ist, und Übereinstimmung in alle seine Veränderungen bringen; mit anderen Worten: er soll das Innere veräußern und alles Äußere formen. Beide Aufgaben, in ihrer höchsten Erfüllung gedacht, führen zu dem Begriff der Gottheit zurück, von dem ich ausgegangen bin. (Ebd.)

Die Doppelnatur des Menschen soll also nicht nach einer Seite hin aufgelöst, sondern nach beiden Seiten dahingehend vervollkommnet werden, dass die Tendenz zur „absoluten Realität“ letztlich wieder mit ihrer an sich entgegengesetzten Tendenz zur „absoluten Formalität“ übereinstimmen kann, will sagen: das dreistufige Schema der geschichtlichen Entwicklung (Einheit, Entzweiung, Wiedervereinigung) kehrt an dieser Stelle nicht nur wieder, sondern hat vielmehr seinen Grund in dem transzendentalen Grundschema einer gottmenschlichen Bildung.

Um diesen Werdegang als solchen verständlich zu machen, entwickelt Schiller seine berühmte Trieblehre (SSW V, 604 ff.). Diese soll dabei nicht allein erklären, wie die „zwei Fundamentalgesetze der sinnlich-vernünftigen Natur“ in der Welt zum Ausdruck kommen, sondern überdies einem Missverständnis entgegenwirken, dass in den beiden „entgegengesetzten Anforderungen an den Menschen“ einen Widerspruch meint erblicken zu müssen. Der Stofftrieb, laut Schiller, „geht aus von dem physischen Dasein des Menschen oder von seiner sinnlichen Natur und ist beschäftigt ihn in Schranken der Zeit zu setzen und zur Materie zu machen [...]. Aber obgleich er allein die Anlagen der Menschheit weckt und entfaltet, so ist er es doch allein, der ihre Vollendung unmöglich macht.“ (SSW V, 604f.) Das heißt, als Bedingung der Möglichkeit den Menschen gleichsam auf die Welt zu bringen, ist er zugleich die Bedingung der Unmöglichkeit, ihn ohne weiteres wieder aus der Welt hinauszubringen. Man könnte sagen, weil der Stofftrieb den Menschen allererst zeitigt, entgöttlicht er ihn zugleich für alle Zeiten. – Allerdings bloß für alle Zeiten. Denn der Formtrieb demgegenüber

geht aus von dem absoluten Dasein des Menschen oder von seiner vernünftigen Natur und ist bestrebt, ihn in Freiheit zu setzen, Harmonie in die Verschiedenheit seines Erscheinens zu bringen und bei allem Wechsel des Zustands seine Person zu behaupten. Da nun die letztere als absolute und unteilbare Einheit mit sich selbst nie in Widerspruch sein kann, *da wir in alle Ewigkeit wir sind*, so kann derjenige Trieb, der auf Behauptung der Persönlichkeit dringt, nie etwas anders fordern, als was er in alle Ewigkeit fordern muss; er entscheidet also für immer, wie er für jetzt

entscheidet, und gebietet für jetzt, was er für immer gebietet. (SSW V, 605)

Im Hintergrund dieser Triblehre steht die kantische Grundunterscheidung in Ding an sich und Erscheinung, Noumenon und Phänomenon, die hier jedoch in einer eigenartigen Weise zur Anwendung kommt. *Indem Schiller die Doppelnatur des Menschen von vorne herein über einen Tribdualismus zu bestimmen sucht, scheint er die kantische Selbstbescheidung der spekulativen Vernunft zu verkennen.* Ausgehend von Fichte verfolgt Schiller die Absicht, den kantischen Dualismus zu unterwandern. Gegenüber diesem vertritt Schiller jedoch die versöhnlichere Auffassung, dass die Natur schon von sich aus gewisse Strukturanalogien zur Vernunft als Autonomie aufweist, statt lediglich der Stoff einer Selbstbehauptung der Vernunft zu sein. So heißt es in *Kallias oder über die Schönheit. Briefe an Gottfried Körner*:

Der Ausdruck Natur ist mir darum lieber als *Freiheit*, weil er zugleich das Feld des Sinnlichen bezeichnet, worauf das Schöne sich einschränkt, und neben dem Begriffe der *Freiheit* auch sogleich ihre Sphäre in der Sinnenwelt andeutet. [...] Wenn ich sage: *die Natur des Dinges: das Ding folgt seiner Natur; es bestimmt sich durch seine Natur*: so setze ich darin die Natur allem demjenigen entgegen, was von dem Objekt verschieden ist, was bloß als zufällig an demselben betrachtet wird und hinweggedacht werden kann, ohne zugleich sein Wesen aufzuheben. Es ist gleichsam die Person des Dings, wodurch es von allen andern Dingen, die nicht seiner Art sind, unterschieden wird. [...] Bloß dasjenige wird durch den Ausdruck *Natur* bezeichnet, wodurch es das bestimmte Ding wird, was es ist. (SSW V, 411f.)

Natur bedeutet für Schiller also gewissermaßen das Analogon der Freiheit im Sinnlichen; sie steht für eine Art Autonomie der sinnlichen Dinge, insofern sie ihr sich entwickelndes Wesen betrifft. Kurzum: Mit Aristoteles fasst Schiller „Natur“ als die der Physis eigenen Entelechie²²⁸ und geht zumindest in den Kallias-Briefen so weit, dadurch geradewegs die Schönheit an Naturdingen zu definieren: „Der Grund der Schönheit ist überall Freiheit in der Erscheinung. Der Grund unsrer Vorstellung von Schönheit ist Technik in der Freiheit. Vereinigt man beide Grundbedingungen der Schönheit und der Vorstellung der Schönheit, so ergibt sich daraus folgende Erklärung: Schönheit ist Natur in der Kunstmäßigkeit.“ (Ebd.) – Schönheit wird dort zur Erfahrung, wo wir entgegen der im kantischen Sinne technischen

²²⁸ So auch in *Über naive und sentimentalische Dichtung*: „Natur in dieser Betrachtungsart ist uns nicht anders als das freiwillige Dasein, das Bestehen der Dinge durch sich selbst, die Existenz nach eignen und unabänderlichen Gesetzen.“ (SSW V, 694) – Dass sich bei Schiller letztlich der klassische Naturbegriff der Griechen wiederfinden lässt, hängt mit seinem Griechenbild einer natürlichen und darin naiven Lebensweise zusammen; vgl. SSW V, 710: „Bei diesen artete die Kultur nicht so weit aus, daß die Natur darüber verlassen wurde.“

Determination der Naturdinge in der Erscheinungswelt plötzlich gewahr werden, dass diese Naturdinge ihrer eigenen Natur gemäß bestimmt sein *könnten*, will sagen: dass die Natur ihrer ‚eigenen Natur‘, ihren eigenen Gesetzen folgen *könnte*, obgleich wir sie lediglich als unter den Gesetzen unseres Verstandes betrachten *können*, wenn wir sie zu erkennen trachten.

Legt man diesen Naturbegriff zugrunde, wird nicht allein deutlich, wie Schillers Auffassung der Geschichte als einer dreistufigen Entwicklung hin zu der gattungseigenen Vervollkommnung, dem *telos* des Menschen vom Ansatz her zu denken ist, sondern darüber hinaus wie die Doppelnatur des Menschen vornehmlich durch eine *Trieblehre* einzuholen sein soll. Es hat fast den Anschein, als ob Schiller den kantischen Dualismus von Sinnlichkeit und Intellektualität gleichsam *naturalisieren* wolle, indem er weniger die Natur (im kantischen Sinne) durch das Wesen der Vernunft, als das Wesen der Vernunft durch eine und zugleich ihre Natur (im aristotelischen Sinne) erschließen würde. So kommt Schiller über die Doppelnatur des Menschen nicht von ungefähr auf Triebe zu sprechen: „Wenn die Wahrheit im Streit der Kräfte den Sieg erhalten soll, so muß sie selbst erst zur *Kraft* werden und zu ihrem Sachführer im Reich der Erscheinungen einen *Trieb* aufstellen; denn Triebe sind die einzigen bewegenden Kräfte in der empfindenden Welt.“ (SSW V, 591) – Und etwas ausführlicher und in direkt apologetischer Absicht heißt es an späterer Stelle:

Ich trage kein Bedenken, diesen Ausdruck sowohl von demjenigen, was nach Befolgung eines Gesetzes, als von dem, was nach Befriedigung eines Bedürfnisses strebt, gemeinschaftlich zu gebrauchen, wiewohl man ihn sonst nur auf das letztere einzuschränken pflegt. So wie nämlich Vernunftideen zu Imperativen oder Pflichten werden, sobald man sie überhaupt in die Schranken der Zeit setzt, so werden aus diesen Pflichten Triebe, sobald sie auf etwas Bestimmtes oder Wirkliches bezogen werden. Die Wahrhaftigkeit z.B. als ein Absolutes und Notwendiges, welches die Vernunft allen Intelligenzen vorschreibt, ist in dem höchsten Wesen wirklich, weil es möglich ist [...]. Eben diese Idee, in die Schranken der Menschheit gesetzt, ist zwar noch immer, aber nur moralischerweise, notwendig und *soll* erst wirklich gemacht werden, weil bei einem zufälligen Wesen durch die Möglichkeit allein Wirklichkeit noch nicht gesetzt ist. Liefert nun die Erfahrung einen Fall, auf den dieser Imperativ der Wahrhaftigkeit sich beziehen läßt, so erweckt er einen Trieb, ein Streben nämlich, jenes Gesetz in Ausübung zu bringen, und die durch Vernunft vorgeschriebene Übereinstimmung mit sich selbst zu bewirken.“ (SSW V, 1227)²²⁹

Scheint der hier dargelegte Begriff des Triebes letztlich demjenigen Fichtes in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* verwandt,²³⁰ indem er als Erscheinungsform der praktischen

²²⁹ Es handelt sich um eine Anmerkung aus dem Erstdruck in Schillers Zeitschrift *Die Horen*.

²³⁰ Über die Hintergründe der schillerschen Trieblehre, insbesondere auch mit Blick auf Fichte, informiert

Vernunft in der sinnlichen Welt, mithin als strebende Verwirklichung eines imperativen Sollens gefasst wird, und letztlich auf eine vernunftgebotene und vernunftgebietende „Übereinstimmung“ des Menschen mit sich selbst abzweckt, so spielt Schiller ihn doch sogleich gegen Fichtes eigene Triblehre aus, wie sie in philosophisch-ästhetischer Hinsicht am deutlichsten in dem bereits erwähnten Aufsatz *Ueber den Unterschied des Geistes, u. des Buchstabens in der Philosophie* zum Ausdruck kam. Hatte Fichte – in den Augen Schillers – die beiden sich entgegengesetzten Grundtriebe durch einen dritten Grundtrieb zu vermitteln gesucht, erklärt Schiller demgegenüber einen dritten Grundtrieb für einen „schlechterdings [...] undenkbaren Begriff“ (SSW V, 606f.), um sich darauf selbst die Frage vorzulegen, wie stattdessen die „Einheit der menschlichen Natur“ wiederherzustellen sei: „Wahr ist es, ihre *Tendenzen* widersprechen sich, aber, was wohl zu bemerken ist, nicht in *denselben Objekten* [...]. Der sinnliche Trieb fordert zwar Veränderung, aber er fordert nicht, daß sie auch auf die Person und ihr Gebiet sich erstrecke: daß ein Wechsel der Grundsätze sei. Der Formtrieb dringt auf Einheit und Beharrlichkeit – aber er will nicht, daß mit der Person sich auch der Zustand fixiere, daß Identität der Empfindung sei.“ (Ebd.)

Die Antwort Schillers auf die Frage nach dem Menschen, ergibt sich also zunächst aus einer wechselseitigen Beschränkung der zwei Grundtriebe auf ihr jeweiliges Souveränitätsgebiet. Damit scheint der Widerspruch zwar vermieden, die *Einheit* der Doppelnatur des Menschen aber nicht garantiert. Was Schiller unter dieser Einheit letztlich versteht, geht aus einer Anmerkung hervor, die gleichsam die Grenzen der weiteren Untersuchung Schillers absteckt:

Sobald man einen ursprünglichen, mithin notwendigen Antagonismus beider Triebe behauptet, so ist freilich kein anderes Mittel, die Einheit im Menschen zu erhalten, als daß man den sinnlichen Trieb dem vernünftigen unbedingt *unterordnet*. Daraus aber kann bloß Einförmigkeit, aber keine Harmonie entstehen, und der Mensch bleibt noch ewig fort geteilt. Die Unterordnung muß allerdings sein, aber wechselseitig: denn wenngleich die Schranken nie das Absolute begründen können, also die Freiheit nie von der Zeit abhängen kann, so ist es ebenso gewiß, daß das Absolute durch sich selbst nie die Schranken begründen, daß der Zustand in der Zeit nicht von der Freiheit abhängen kann. Beide Prinzipien sind einander also zugleich subordiniert und koordiniert, d.h. sie stehen in Wechselwirkung; ohne Form keine Materie, ohne Materie keine Form. (SSW V, 607)²³¹

ausführlich Hans-Georg Pott: *Die schöne Freiheit. Eine Interpretation zu Schillers Schrift „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen“*, München 1980, S. 33 ff.

²³¹ Das Zitat setzt sich wie folgt fort: „(Diesen Begriff der Wechselwirkung und die ganze Wichtigkeit desselben findet man vortrefflich auseinandergesetzt in Fichtes ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‘, Leipzig 1794.)“ – Inwiefern sich Schiller Fichte näher meinte, als er ihm aus der Perspektive Fichtes tatsächlich war, wird sich sogleich klären. Dass Schiller jedoch mit Fichte gegen Fichte recht behalten könnte, schließt an obige Interpretation der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* an.

Dieser Passus bietet gleichsam die schillersche Philosophie *in nuce*. „Harmonie“ im Unterschied zur „Einförmigkeit“ steht für ein Programm, das über eine Philosophie der Ästhetik bei weitem hinausreicht.²³² Erinnert man sich an das Diktum Hölderlins, dass die *Wurzel alles Übels* gerade in einem Streben nach Einzigkeit, statt nach Einigkeit bestehe, findet man hier gewissermaßen die Keimzelle jener Auffassung, die in der weiteren Theoriebildung der Zeitgenossen noch Karriere machen wird. Was Schiller im Unterschied zu Kant fordert, wengleich er auf der Basis der kantischen Grundunterscheidung argumentiert, ist die wohlbekannte Harmonie von Neigung und Pflicht, die Schiller bei Kant und zwar zum Nachteil des Menschen in der Erscheinungswelt, vernachlässigt sieht. Hatte Kant auch dadurch gerade keine Einförmigkeit des Menschen gefordert, so schien hingegen die Einheit des Mensch zumindest fragwürdig. Aus diesem Grund wiederum war es stattdessen sein selbsternannter Nachfolger Fichte, der jene Einförmigkeit im absoluten Ich zum Anfangs- und zu erstrebenden Endpunkt seiner Philosophie erhoben hatte. Meint sich Schiller darin auch zunächst einig mit Fichte, wird sich in der Folge erweisen, dass Schiller eine gewisse Grenze nicht zu übertreten gewillt ist. Schiller wird jener absoluten Selbstwerdung oder Absolutwerdung des Selbst bereits hier eine Schranke setzen, indem er gleichsam eine radikale „wechselseitige“ „Unterordnung“ fordert, die sich bei Fichte, zumindest gemäß seinem Selbstverständnis, nicht finden lässt: Nicht nur soll die Schranke durch das Absolute nicht aufgehoben werden könne, was auch Fichte nicht bestreitet, mehr noch: „das Absolute [soll] durch sich selbst nie die Schranken begründen“ können (wie freilich auch umgekehrt) – was Fichte durch eine *absolute* Selbstsetzung des Ich *und* des *Nicht-Ich* schlussendlich dennoch zu denken versucht hatte.

Sollen aber die beiden Grundtriebe des Menschen weder einseitig aufgehoben noch durch einen dritten Trieb vermittelt werden, scheint mit der Forderung nach Harmonie zugleich eine Alternative in Anschlag gebracht, die zunächst unerhört scheint: Der Ernst der Lage verlangt nach einer spielerischen Versöhnung. Schiller radikalisiert den fichteschen Begriff der

²³² Vgl. Jacques Rancière: *Ist Kunst widerständig?*, Berlin 2008, S. 21f.: „Das freie ästhetische Spiel ist die Abschaffung des Gegensatzes zwischen Form und Materie, zwischen Aktivität und Passivität. Es ist die Abschaffung des Gegensatzes zwischen einer vollen Menschheit und einer Unter-Menschheit. Das freie ästhetische Spiel und die Universalität des Geschmacksurteils bestimmen eine neue Freiheit und eine neue Gleichheit, die verschieden sind von denen, die die revolutionäre Regierung unter der Form des Gesetzes errichten wollte: eine Freiheit und eine Gleichheit, die nicht mehr abstrakt, sondern sinnlich sind. Die ästhetische Erfahrung ist die eines neuen Sensoriums, in dem die Hierarchien, die die sinnliche Erfahrung strukturierten, abgeschafft sind. Deswegen trägt sie in sich das Versprechen einer ‚neuen Lebenskunst‘ der Individuen und der Gemeinschaft, das Versprechen einer neuen Menschheit.“ – So hat Rancières Theorie des ‚ästhetischen Regimes‘, wonach „die Dinge der Kunst nicht nach den Regeln ihrer Produktion, sondern nach ihrer Zugehörigkeit zu einem besonderen Sensorium und zu einem spezifischen Erfahrungsmodus“ (ebd., S. 40f.) qualifiziert würden, vor allen anderen Zeitgenossen in Schiller ihren Gewährsmann.

„Wechselwirkung“ noch, indem er Kant gewissermaßen treu bleibt und die Wechselwirkung vom Diesseits der Schranke her, zeitlich und mit Blick auf die Harmonie der Schönheit konzipiert, statt wie Fichte vom Jenseits der Schranke her, die Wechselwirkung in der Perspektive der Freiheit auf die Einförmigkeit der Vernunft hin zu entwerfen. Beide halten an der Schranke, mithin an einem Sollen fest, jedoch verschiebt sich gleichsam der Fluchtpunkt des Entwurfs weg von einer *praktischen* Aufhebung der Zeit in der Ewigkeit des Intelligiblen und hin zu einer *ästhetischen* Aufhebung der Zeit in der Zeit der Sinnlichkeit. Schiller geht es um eine spielerische Koordination von Sinnlichkeit und Intellektualität bei wechselseitiger Subordination,²³³ Fichte um deren todernste Subordination bei wechselseitiger Koordination. Schiller hebt zum Sprung an in die Schweben der Zeit, Fichte zum Sprung in die Ewigkeit:

Dieses Wechselverhältnis beider Triebe ist zwar bloß eine Aufgabe der Vernunft, die der Mensch nur in der Vollendung seines Daseins ganz zu lösen imstande ist. Es ist im eigentlichsten Sinne des Worts *die Idee seiner Menschheit*, mithin ein Unendliches, dem er sich im Laufe der Zeit immer mehr nähern kann, aber ohne es jemals zu erreichen. [...] Daß er dieser Idee wirklich gemäß, folglich, in voller Bedeutung des Worts, Mensch ist, kann er nie in Erfahrung bringen, solange er nur einen dieser beiden Triebe ausschließend oder nur einen nach dem andern befriedigt [...]. Gäbe es aber Fälle, wo er diese doppelte Erfahrung *zugleich* machte, [...] wo er sich zugleich als Materie fühlte und als Geist kennenlernte, so hätte er in diesen Fällen, und schlechterdings nur in diesen, eine vollständige Anschauung seiner Menschheit, und der Gegenstand, der diese Anschauung ihm verschaffte, würde ihm zu einem Symbol seiner *ausgeführten Bestimmung*, folglich (weil diese nur in der Allheit der Zeit zu erreichen ist) zu einer Darstellung des Unendlichen dienen. [...] Derjenige Trieb also, in welchem beide verbunden wirken [...], der Spieltrieb also würde dahin gerichtet sein, die Zeit *in der Zeit* aufzuheben, Werden mit absolutem Sein, Veränderung mit Identität zu vereinbaren. (SSW V, 612f.)

Dass es sich hierbei nicht bloß um eine Nuancierung der „Idee der Menschheit“ handelt, ergibt sich aus der singulären Stellung der ästhetischen Erfahrung des Schönen *qua* „doppelte Erfahrung“, die allein dem Menschen „eine vollständige Anschauung seiner Menschheit“ gewähren soll. So gibt erst die Erfahrung der Schönheit *die* Anschauung zur Idee der Menschheit und zwar indem der „Gegenstand, der diese Anschauung ihm verschaffte“, „zu einem Symbol seiner *ausgeführten Bestimmung*“ wird, will sagen: Die ästhetische Erfahrung, die der Mensch am schönen Gegenstand der Erscheinungswelt macht, ist zugleich die „symbo-

²³³ Vgl. SSW V, 611: „Wir sind nunmehr zu dem Begriff einer solchen Wechselwirkung zwischen beiden Trieben geführt worden, wo die Wirksamkeit des einen die Wirksamkeit des andern zugleich begründet und begrenzt, und wo jeder einzelne für sich gerade dadurch zu seiner höchsten Verkündigung gelangt, daß der andere tätig ist.“

lische Erkenntnis‘ im kantischen Sinne *seiner eigenen „ausgeführten Bestimmung“*. – Welcher Bestimmung des Menschen aber? – Jener, Schönheit in der Erscheinungswelt auszuführen. – Wie aber? – Indem der Mensch den naturschönen Gegenstand weder praktisch behandelt noch theoretisch erkennt, sondern *spielerisch* auffasst und zwar als „Darstellung des Unendlichen“, das der Mensch zugleich selbst ist, wo er spielt.

Das freie Spiel der Erkenntnisvermögen, das Kant in der Kritik der Urteilskraft als die subjektive Erfahrung des Schönen beschreibt und das diesem lediglich die Zweckmäßigkeit der menschlichen Erkenntnis im Hinblick auf die Erscheinungswelt zu bestätigen scheint (KdU A 68, B 69), wird für Schiller zum Offenbarungsmoment des spielerischen Wesens des Menschen selbst. Der Mensch im Wesentlichen ist gewissermaßen das Spiel *mit, durch und für* die Schönheit, kurzum: *das Spiel der Schönheit selbst*. Im Unterschied zum platonischen Eros, der als Liebe zum Schönen letztlich auf das Gute und Wahre abzweckt, sodass die Seele des Menschen sich ihrer irdischen Existenz enthoben fühlt, wendet sich bei Schiller das Streben nach der Schönheit in einen Selbstzweck, gleichsam in eine Autoerotik des spielenden Menschen. Im schönen Spiel genießt sich der Mensch als Mensch selbst.

Das oft zitierte Diktum Schillers: „um es endlich auf einmal herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und *er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*“ (SSW V, 618), zeigt erst aus dieser Perspektive seine „volle Bedeutung“ für die Idee der Menschheit nach Schiller. Denn allererst in der spielerischen Erfahrung mit dem Schönen macht der Mensch überhaupt die Erfahrung seines Menschseins, d.h. seiner *unumgänglichen* Doppelnatur, sofern er eben Mensch ist. Die „Idee der Menschheit“ offenbart sich demnach erst durch die *ästhetische Selbstanschauung* des Menschen. Man könnte sagen, *im Spiel der Schönheit hat der Mensch allererst eine Idee von sich und zwar von sich als dem Spiel der Schönheit selbst*.²³⁴

Um es auch „endlich und auf einmal herauszusagen“: der Mensch selbst ist nur ein spielender Übergang zwischen Tier und Gott, ein Seiltanz über einem Abgrund, mit Nietzsche zu sprechen. Wirft er sich entweder allein auf die Seite der Vernunft oder die der Sinnlichkeit, erliegt er gewissermaßen einem barbarischen Ernst des Gesetzesgehorsams oder einem wilden

²³⁴ Vgl. SSW V, 615: „Die Vernunft stellt aus transzendentalen Gründen die Forderung auf: es soll Gemeinschaft zwischen Formtrieb und Stofftrieb, d.h. ein Spieltrieb sein [...]. Sie muß diese Forderung aufstellen, weil sie Vernunft ist – weil sie ihrem Wesen nach auf Vollendung und auf Wegräumung aller Schranken dringt [was letztlich *Einformigkeit* bedeutete; Anm. d. Verf.], jede ausschließende Tätigkeit des einen oder andern Triebes aber die menschliche Natur unvollendet lässt [...]. Sobald sie demnach den Ausspruch tut: es soll eine Menschheit existieren, so hat sie eben dadurch das Gesetz aufgestellt: es soll Schönheit sein [was letztlich *Harmonie* bedeutet; Anm. d. Verf.]. Die Erfahrung kann uns beantworten, *ob* eine Schönheit ist, und wir werden es wissen, sobald sie uns belehrt hat, *ob* eine Menschheit ist. *Wie* aber eine Schönheit sein kann, und wie eine Menschheit möglich ist, kann uns weder Vernunft noch Erfahrung lehren.“

Ernst der Bedürfnisbefriedigung.²³⁵ Beides aber verfehlt das Wesen des Menschen selbst, das nach Schiller vielmehr schon einmal in der menschlichen Vorstellung der griechischen Götter „lebende Gestalt“ (SSW V, 614) gewonnen hat. In dem „beneideten Lose des Götterstandes“ (SSW V, 618), weil frei von jeder „Sorge“ und „Pflicht“, soll sich der Mensch sein eigenes Ideal von „Müßiggang“ und „Gleichgültigkeit“ entworfen haben. So ist es konsequenterweise das Ziel der ästhetischen Erziehung des Menschen, sich seines eigenen Traumbildes im Spiel der Schönheit zu vergewissern und sich dadurch gerade *ästhetisch* zu bilden, will sagen: seine menschliche Bildung mit den eigenen göttlichen Bildungen zu *ästhetisieren*. In der eingebildeten Schönheit der Götter verbirgt sich gleichsam die göttliche Schönheit der Einbildung. Nach dieser gilt es, sich nunmehr zu bilden.

Die ewige Lebensweise der Götter zeigt sich im menschlichen Leben jedoch bloß als ein göttlicher Augenblick. Die Schönheit als „*Gleichgewicht*“ (SSW V, 619) der beiden entgegengesetzten Triebe, als harmonische Wechselwirkung im Spieltrieb sieht sich unweigerlich einer gewissen „*Schwankung*“ ausgesetzt, die durch ein „Übergewicht des *einen* Elements über das *andre*“ im Wechsel der Zeiten verursacht wird, sodass ein vollkommenes „*Gleichgewicht*“ letztlich nur „Idee“ sein kann. Dass es zustande kommen soll, ist für Schiller ausgemacht. Wie es aber überhaupt zustande kommen kann, macht für Schiller gerade die Frage schlechthin aus, wenn „der Abstand zwischen Materie und Form, zwischen Leiden und Tätigkeit, zwischen Empfinden und Denken *unendlich* ist und schlechterdings durch nichts kann vermittelt werden.“ (SSW V, 624)

II

Die Freiheit des Scheins

Wenn nun also von dem Schönen behauptet wird, daß es dem Menschen einen Übergang vom Empfinden zum Denken bahne, so ist dies keineswegs so zu verstehen, als ob durch das Schöne die Kluft könnte ausgefüllt werden, die das Empfinden vom Denken, die das Leiden von der Tätigkeit trennt; diese Kluft ist unendlich, und ohne Dazwischenkunft eines neuen und selbständigen Vermögens kann aus dem Einzelnen in Ewigkeit nichts Allgemeines, kann aus dem Zufälligen

²³⁵ Vgl. SSW V, 616: „Da sich das Gemüt bei Anschauung des Schönen in einer glücklichen Mitte zwischen dem Gesetz und Bedürfnis befindet, so ist es eben darum, weil es sich zwischen beiden teilt, dem Zwange sowohl des einen als auch des andern entzogen ist. Dem Stofftrieb wie dem Formtrieb ist es mit ihren Forderungen *ernst*, weil der eine sich, beim Erkennen, auf die Wirklichkeit, der andre auf die Notwendigkeit der Dinge bezieht; weil, beim Handeln, der erste auf Erhaltung des Lebens, der zweite auf Bewahrung der Würde, beide also auf Wahrheit und Vollkommenheit gerichtet sind.“

nichts Notwendiges werden. Der Gedanke ist die unmittelbare Handlung dieses absoluten Vermögens, welches zwar durch die Sinne veranlaßt werden muß, sich zu äußern, in seiner Äußerung selbst aber so wenig von der Sinnlichkeit abhängt, daß es sich vielmehr nur durch Entgegensetzung gegen dieselbe verkündigt. Die Selbstständigkeit, mit der es handelt, schließt jede fremde Einwirkung aus, und nicht insofern sie beim Denken hilft [...], bloß insofern sie den Denkkraften Freiheit verschafft, ihren eigenen Gesetzen gemäß sich zu äußern, kann die Schönheit ein Mittel werden [...]. (SSW V, 628)

Dieser entscheidende Absatz scheint auf den ersten Blick mehr Schwierigkeiten hervorzurufen als er beseitigt. Man könnte geneigt sein, die „Dazwischenkunft eines neuen und selbständigen Vermögens“ gerade für ein drittes Vermögen neben dem „Empfinden“ und „Denken“ zu halten, und sähe sich im Hinblick auf Fichtes Konzeption der transzendentalen Einbildungskraft durchaus dazu befugt. Doch Schiller will genau dies vermeiden, indem er die „unmittelbare Handlung“ (mit Fichte: die „Tathandlung“)²³⁶ des „absoluten Vermögens“ als „Gedanke“ bestimmt. Mithin soll die „Schönheit“ nur insofern als ein „Mittel“ verstanden werden, als sie gerade kein drittes Vermögen zum Ausdruck bringt, sondern lediglich als „sie den Denkkraften Freiheit verschafft“, d.h. einen „Übergang vom Empfinden zum Denken“ schafft. Es scheint sich damit jedoch erneut und nur umso dringlicher die Frage zu stellen, wie dies überhaupt von Statten gehen soll, wenn weiterhin zwei Vermögen gegeneinanderstehen. Und nicht allein dies, sondern daran anschließend: Was ist unter einem „Gedanken“ zu verstehen, welcher der sinnlichen Empfindung regelrecht dazwischen kommt und dennoch durch die Sinne „veranlaßt werden muß, sich zu äußern“? Ist hier ein Begriff des Verstandes, oder gar eine Idee der Vernunft gemeint oder handelt es sich lediglich um eine Reflexion der Urteilskraft? Nicht zuletzt: Was heißt hier dann Schönheit? – Schiller selbst weiß um dieses Problem, wenn er im Folgenden bemerkt, es könne der Anschein entstanden sein, „die Selbstständigkeit des Gemüts nur auf Kosten seiner Einheit gerettet“ (SSW V, 629) zu haben. Ein Gedanke aber soll hier Klärung verschaffen:

Hier müssen wir uns nun erinnern, daß wir den endlichen, nicht den unendlichen Geist vor uns haben. Der endliche Geist ist derjenige, der nicht anders als durch Leiden tätig wird, nur durch Schranken zum Absoluten gelangt, nur, insofern er Stoff empfängt, handelt und bildet. [...] Inwiefern in demselben Wesen zwei so entgegengesetzte Tendenzen zusammen bestehen können, ist eine Aufgabe, die zwar den Metaphysiker, aber nicht den Transzendentalphilosophen in Verlegen-

²³⁶ Ca. eine Seite zuvor hatte Schiller sich noch genau dieser Terminologie bedient, um gemäß der fichteschen Bestimmungsdialektik von Negation und Position die Bestimmung der Bestimmbarkeit des Gemüts zu entfalten.

heit setzen kann. Dieser gibt sich keineswegs dafür aus, die Möglichkeit der Dinge zu erklären, sondern begnügt sich, die Kenntnisse festzusetzen, aus welchen die Möglichkeit der Erfahrung begriffen wird. (SSW V, 629)

Eine kantische Bescheidenheitsgeste, die ihrerseits jedoch fraglich zu werden scheint, wenn Schiller darauf unverblümt fortfährt:

Diese Inwohnung zweier Grundtriebe widerspricht übrigens auf keine Weise der absoluten Einheit des Geistes, sobald man nur von beiden Trieben *ihn selbst* unterscheidet. Beide Triebe existieren und wirken zwar *in ihm*, aber er selbst ist weder Materie noch Form, weder Sinnlichkeit noch Vernunft, welches diejenigen, die den menschlichen Geist nur da selbst handeln lassen, wo sein Verfahren mit der Vernunft übereinstimmt, und wo dieses der Vernunft widerspricht, ihn bloß für passiv erklären, nicht immer bedacht zu haben scheinen. (SSW V, 629f.)

Mit Fichte setzt Schiller die beiden Grundtriebe *in* den endlichen Geist als „absolute Einheit“ und eröffnet damit ein Problemfeld, indem er es in eins bereits schließt. Welche Schwierigkeiten ein Innen eines absolut gesetzten Ich bereiten kann, kam schon bei der Interpretation der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* zum Ausdruck. Daran anschließend scheint hier jedoch von besonderer Bedeutung, wie Schiller diesen endlichen Geist letztlich bestimmt: Indem er diesen nämlich explizit nicht mit der Vernunft identifiziert wissen will, weil auch diese für Schiller letztlich einen – wenngleich kategorischen – Zwang ausübt, zeichnet er ein Konzept des Geistes vor, das seine Zeitgenossen und Nachfolger willentlich und wissentlich auch gegen Fichte aufgreifen werden. Nicht mehr im Wesentlichen theoretisch oder praktisch orientiert wird der vernünftige Geist bei Schiller vollends zu einem *ästhetischen*.

Wie es dazu kommen kann, ist schon in Ansätzen daran erkennbar, dass Schiller gewissermaßen ein mehr oder weniger kantisches Faktum des Geistes²³⁷ (als absolute Einheit in der Entgegensetzung) mit dem ästhetischen „Faktum der Schönheit“²³⁸ (als Vereinigungsmoment der Entgegengesetzten) zu erklären trachtet. Schiller legt hierfür einen Argumentationsgang vor, dessen Kern der fichtesche Begriff der Wechselwirkung bildet. Inwiefern dieser Kern

²³⁷ Vgl. SSW V, 631: „So entspringen Empfindung und Selbstbewußtsein völlig ohne Zutun des Subjekts, und beider Ursprung liegt ebensowohl jenseit unseres Willens, als er jenseit unseres Erkenntniskreises liegt.“

²³⁸ Vgl. SSW V, 654f.: „Ist er [der Mensch, Anm. d. Verf.] schon in Gemeinschaft mit der Sinnlichkeit frei, wie das Faktum der Schönheit lehrt, und ist Freiheit etwas Absolutes und Übersinnliches, wie ihr Begriff notwendig mit sich bringt, so kann nicht mehr die Frage sein, wie er dazu gelange, sich von den Schranken zum Absoluten zu erheben [...]. Da die ästhetische Stimmung des Gemüts [...] der Freiheit erst die Entstehung gibt, so ist leicht einzusehen, daß sie nicht aus derselben entspringen und folglich keinen moralischen Ursprung haben könne. Ein Geschenk der Natur muß sie sein [...].“ – Welcher ‚Natur‘ die ästhetischen Stimmung selbst dabei ist, wird im Folgenden zu klären sein.

jedoch voll zur Entfaltung kommen kann, ohne ihn gleichsam in sein angestammtes Gebiet zu verpflanzen, wird im Folgenden zu sehen sein:

Der Mensch kann nicht unmittelbar vom Empfinden zum Denken übergehen; er muß *einen Schritt zurück tun*, weil nur, indem eine Determination wieder aufgehoben wird, die entgegengesetzte eintreten kann. Er muß also [...] augenblicklich von *aller Bestimmung frei sein* und einen Zustand der bloßen Bestimmbarkeit durchlaufen. [...] Die Bestimmung, die er durch Sensation empfangen, muß also festgehalten werden, weil er die Realität nicht verlieren darf; zugleich aber muß sie, insofern sie Begrenzung ist, aufgehoben werden, weil eine unbegrenzte Bestimmbarkeit stattfinden soll. Die Aufgabe ist also, die Determination des Zustandes zugleich zu vernichten und beizubehalten, welches nur auf eine einzige Art möglich ist, daß man ihr *eine andere entgegensetzt*. Die Schalen einer Waage stehen gleich, wenn sie leer sind; sie stehen aber auch gleich, wenn sie gleiche Gewichte enthalten. Das Gemüt geht also von der Empfindung zum Gedanken durch eine mittlere Stimmung über, in welcher Sinnlichkeit und Vernunft *zugleich* tätig sind, eben deswegen aber ihre bestimmende Gewalt gegenseitig aufheben [...]. Diese mittlere Stimmung, in welcher das Gemüt weder physisch noch moralisch genötigt und doch auf beide Art tätig ist, verdient vorzugsweise eine freie Stimmung zu heißen, und wenn man den Zustand sinnlicher Bestimmung den physischen, den Zustand vernünftiger Bestimmung aber den logischen und moralischen nennt, so muß man diesen Zustand der realen und aktiven Bestimmbarkeit den *ästhetischen* heißen. (SSW V, 632f.)

Schönheit bedeutet für Schiller also vornehmlich eine „mittlere Stimmung“, verstanden als freier Übergangszustand zwischen zwei einander entgegengesetzten Nötigungen, die sich für einen Moment das Gleichgewicht halten. Daran sind nun mehrere Punkte interessant: *Zum Ersten* gewinnt man durch die Wortwahl dieser Passage den Eindruck, dass Schiller die Schönheit bewusst als eine „Stimmung“ ausweist, um sie als „Bestimmbarkeit“ gegen die „sinnliche“ sowie „vernünftige Bestimmung“ abzugrenzen. In der ästhetischen Erfahrung des Schönen scheint der Mensch demnach weniger ‚zur Freiheit bestimmt‘ als überhaupt ‚frei gestimmt‘.

Das heißt *zum Zweiten* aber, dass die „freie Stimmung“ des Menschen durch die Schönheit diesen in einen „Zustand“ der „Bestimmbarkeit“ versetzt, der sich von den anderen Zuständen („physisch“, „logisch“, moralisch“)²³⁹ als Zuständen gleichwohl nur in einer gewissen

²³⁹ Vgl. Anm. 1, SSW V, 633f.: „Eine Sache kann sich unmittelbar auf unsern sinnlichen Zustand (unser Dasein und Wohlsein) beziehen; das ist ihre *physische* Beschaffenheit. Oder sie kann sich auf den Verstand beziehen und uns eine Erkenntnis verschaffen; das ist ihre *logische* Beschaffenheit. Oder sie kann sich auf unsern Willen beziehen und als eine Gegenstand der Wahl für ein vernünftiges Wesen betrachtet werden; das ist ihre *moralische* Beschaffenheit. Oder endlich, sie kann sich auf das Ganze unsrer verschiedenen Kräfte beziehen, ohne für eine einzelne derselben ein bestimmtes Objekt zu sein, das ist ihre *ästhetische* Beschaffenheit.“ (SSW V, 633f.) – Letztere also, die „ästhetische Beschaffenheit“, lässt die „Sache“ darum nicht ein

Hinsicht unterscheidet. So behauptet Schiller in einer Anmerkung zu dieser Passage, „daß das Gemüt im ästhetischen Zustande zwar frei und im höchsten Grade frei von allem Zwang, aber keineswegs frei von Gesetzen handelt und daß diese ästhetische Freiheit sich von der logischen Notwendigkeit beim Denken und von der moralischen Notwendigkeit beim Wollen nur dadurch unterscheidet, daß die Gesetze, nach denen das Gemüt dabei verfährt, nicht *vorge stellt werden* und, weil sie keinen Widerstand finden, nicht als Nötigung erscheinen.“ (SSW V, 634) – War zuvor in der Anmerkung von der unterschiedlichen Beschaffenheit einer Sache die Rede, die in ihrer ästhetischen Auffassung durch das Subjekt nicht Objekt werden soll, ist hiesige Hervorhebung Schillers geradezu wörtlich zu nehmen: Die Sache bildet keinen *Widerstand*, weil sie streng genommen keinen *Gegenstand* der Vor-Stellung (siehe S. 138) mehr darstellt, sondern – wo die Gesetze in der Vorstellung mehr *idealiter* als *realiter* zur Anwendung kommen – selbst zu einer reinen Bestimmbarkeit wird, die sich in der reinen Bestimmbarkeit des Gemüts spiegelt. Kurzum: *Die Sache wird zu einer Ein-Gebung, die das Gemüt des Subjekts stimmt, statt es zu bestimmen.*

Damit klärt sich *zum Dritten* die Rede von der ästhetische Erfahrung als einem Zustand, hatte Schiller doch den Zustand als Ausdruck des zeitlich-determinierten Wechsels gegen die ewig-freie Identität der Person abgegrenzt. Diese Abgrenzung scheint jedoch an dieser Stelle bewusstermaßen in Frage gestellt, wenn der Mensch im ästhetischen Zustand „*augenblicklich von aller Bestimmung frei sein*“ soll. erinnert man sich nun noch, dass der Spieltrieb laut Schiller die „*Zeit in der Zeit*“ aufhebt, erweist sich der ästhetische Zustand gleichsam als derjenige *Zeitpunkt in der Zeit, an dem die Zeit paradoxerweise gerade stillzustehen scheint.* Als Übergangszustand zwischen den entgegengesetzten Nötigungen (der Sinnlichkeit sowie der Vernunft) lässt die Schönheit gleichsam den *Augenblick des Übergangs der Zeit selbst als Freiheit* zur Erfahrung werden. Das bedeutet jedoch im Umkehrschluss, dass der Mensch weder in der notwendigen Zeitfolge der Erscheinungswelt noch in der notwendigen Ewigkeit der Vernunft tatsächlich Freiheit gewärtigt, will sagen: nicht allein nichts von seiner Freiheit *erfahren* und *wissen kann*, sondern, gäbe es die ästhetische Erfahrung des augenblicklichen Übergangs der Zeit nicht, hätte der Mensch nicht einmal die *Ahnung einer Idee* von seiner Freiheit.

Ohne die Schönheit könnte sich der Mensch nicht als Mensch erfahren und begreifen. So

„bestimmtes Objekt“ sein, weil sie, um mit Kant zu sprechen, kein spezielles Interesse des Subjekts weckt, sondern dessen unterschiedliche Vermögen vielmehr in Harmonie zueinander versetzt, sodass ein „reines uninteressiertes Wohlgefallen“ (KdU A 7, B 7) entsteht: „Diese letztere [gemeint ist hierbei die Erziehung zur Schönheit im Unterschied zur Erziehung zur Gesundheit, zur Einsicht und zur Sittlichkeit ; Anm. d. Verf.] hat zur Absicht, das Ganze unsrer sinnlichen und geistigen Kräfte in möglichster Harmonie auszubilden.“

rühmt Schiller die „Schönheit“ als „unsre zweite Schöpferin“ (SSW V, 636), da nur durch die „ästhetische Kultur“ dem Menschen „von Natur wegen möglich gemacht ist, aus sich selbst zu machen, was er will – daß ihm die Freiheit, zu sein, was er sein soll, vollkommen zurückgegeben ist“ (SSW V, 635). Dieses „Vermögen, welches ihm in der ästhetischen Stimmung zurückgegeben wird“, gilt ihm gar als die „höchste aller Schenkungen, als die Schenkung der Menschheit“ (SSW V, 636), um sodann fortzufahren: „Freilich besitzt er diese Menschheit der Anlage nach schon vor jedem bestimmten Zustand, in den er kommen kann, aber der Tat nach verliert er sie mit jedem bestimmten Zustand, in den er kommt, und sie muß ihm, wenn er zu einem entgegengesetzten soll übergehen können, jedesmal aufs neue durch das ästhetische Leben zurückgegeben werden.“ (Ebd.)

Die *ästhetische Erfahrung der Schönheit* ist mithin gleichsam die *genuin menschliche Erfahrung*; und gilt, dass allein der Mensch ein Erfahrungswesen ist, weil er allein eine sinnlich-intellektuelle Doppelnatur aufweist, dann erfährt er im Spiel der Schönheit gewissermaßen *sein Erfahren selbst*.

Alle andere Übungen geben dem Gemüt irgend ein besondres Geschick, aber setzen ihm dafür eine besondere Grenze; die ästhetische allein führt zum Unbegrenzten. [...] Nur der ästhetische [Zustand] ist ein Ganzes in sich selbst, da er alle Bedingungen seines Ursprungs und seiner Fortdauer in sich vereinigt. Hier allein fühlen wir uns wie aus der Zeit gerissen; und unsre Menschheit äußert sich mit einer Reinheit und *Integrität*, als hätte sie von der Einwirkung äußerer Kräfte noch keinen Abbruch erfahren. (SSW V, 637)

Allein, warum macht der Mensch überhaupt diese Erfahrung der Erfahrung in der Schönheit? Warum kann sich der Mensch, „wie aus der Zeit gerissen“ fühlen und es doch nicht sein? Warum *scheint* der Mensch nur dort Mensch zu *sein*, wo er mit der Schönheit spielt, während er im Ernst seine Freiheit schon immer verspielt hat? – Um diese Fragen abschließend zu klären, muss sich nun zeigen, was es mit dem „Gedanken“ als „unmittelbare Handlung“ eines „absoluten Vermögens“ (siehe oben S. 219) auf sich hat.

Wenn Schiller von drei Zuständen des Menschen spricht (dem physischen, dem ästhetischen und dem moralischen),²⁴⁰ sind daran zwei weitergehende Überlegungen geknüpft: Zum einen soll diese Unterscheidung von Zuständen sowohl für jede einzelne menschliche Objektwahr-

²⁴⁰ Nochmals in aller wünschenswerten Klarheit (SSW V, 646): „Der Mensch in seinem *physischen* Zustand erleidet bloß die Macht der Natur; er entledigt sich dieser Macht in dem *ästhetischen* Zustand, und er beherrscht sie in dem *moralischen*.“

nehmung als auch für die ganze Entwicklung eines Menschen sowie zudem des ganzen Menschengeschlechts gelten und zum anderen folgt diese Unterscheidung (zumindest was den Übergang von dem physischen zu dem ästhetischen Zustand anbelangt) selbst einer eher idealtypischen Analyse, von an sich mehr oder weniger vermischten Zuständen.²⁴¹ Aus dieser Perspektive nun erweisen sich zwei Passagen als äußerst aufschlussreich:

Auf den Flügeln der Einbildungskraft verläßt der Mensch die engen Schranken der Gegenwart, in welche die bloße Tierheit sich einschließt, um vorwärts nach einer unbeschränkten Zukunft zu streben; aber indem vor seiner schwindelnden *Imagination* das Unendliche aufgeht, hat sein Herz noch nicht aufgehört, im Einzelnen zu leben und dem Augenblick zu dienen. Mitten in seiner Tierheit überrascht ihn der Trieb zum Absoluten [...]. (SSW V, 648)

Nun soll dieses „Absolute“ von dem gerade erwachten Menschengeschlecht laut Schiller zunächst und solange verkannt werden, wie der Mensch in dem „Trieb“ der „*Imagination*“ „zum Absoluten“ noch nicht den Trieb zur Vernunft erkennt.²⁴² Doch es ist regelrecht bezeichnend, dass an dieser Stelle in betonter Weise von der „*Imagination*“ die Rede ist, während kurz danach – und zwar mit Blick auf denselben Übergang – die Behauptung zu finden ist:

Erst wenn er in seinem ästhetischen Stande sie [gemeint ist die „Welt“; Anm. d. Verf.] außer sich stellt oder *betrachtet*, sondert sich seine Persönlichkeit von ihr ab, und es erscheint ihm eine Welt, weil er aufgehört hat, mit derselben eins auszumachen. Die Betrachtung (Reflexion) ist das erste liberale Verhältnis des Menschen zu dem Weltall, das ihn umgibt. [...] Die Notwendigkeit der Natur, die ihn im Zustand der bloßen Empfindung mit ungeteilter Gewalt beherrscht, läßt bei der Reflexion von ihm ab, in den Sinnen erfolgt ein augenblicklicher Friede, die Zeit selbst, das ewig Wandelnde, steht still, indem des Bewußtsein zerstreute Strahlen sich sammeln, und ein Nachbild des Unendlichen, *die Form*, reflektiert sich auf dem vergänglichen Grund. (SSW V, 651f.)

²⁴¹ So erklärt Schiller in einer Anmerkung mit Blick auf den physischen und ästhetischen Zustand (SSW V, 651): „Ich erinnere noch einmal, daß diese beiden Perioden zwar in der Idee notwendig voneinander zu trennen sind, in der Erfahrung aber sich mehr oder weniger vermischen. Auch muß man nicht denken, als ob es eine Zeit gegeben habe, wo der Mensch nur in diesem physischen Stande sich befunden, und eine Zeit, in der er sich ganz von demselben losgemacht hätte. [...] Jene drei Momente [...] sind also zwar, im ganzen betrachtet, drei verschiedene Epochen für die Entwicklung der ganzen Menschheit und für die ganze Entwicklung eines einzelnen Menschen, aber sie lassen sich auch bei jeder Wahrnehmung eines Objekt unterschieden und sind mit einem Wort die notwendigen Bedingungen jeder Erkenntnis, die wir durch die Sinne erhalten.“

²⁴² Vgl. SSW V, 650: „Selbst das Heilige im Menschen, das Moralgesetz, kann bei seiner ersten Erscheinung in der Sinnlichkeit dieser Verfälschung nicht entgehen. Da es bloß verbotend und gegen das Interesse seiner sinnlichen Selbstliebe spricht, so muß es ihm so lange als etwas Auswärtiges erscheinen, als er noch nicht dahin gelangt ist, jene Selbstliebe als das Auswärtige und die Stimme der Vernunft als sein wahres Selbst anzuzusehen.“ – Die Konsequenz, die sich laut Schiller daraus ergibt, ist wiederum für und gegen das zugrundeliegende Bildungsverständnis seiner Zeit äußerst sprechend: „Wie er in der Erklärung einzelner Naturphänomene über die *Natur* hinaus schreitet und außerhalb derselben sucht, was nur in ihrer inneren Gesetzmäßigkeit kann gefunden werden, ebenso schreitet er in Erklärung des Sittlichen über die *Vernunft* hinaus und verscherzt seine Menschheit, indem er auf diesem Weg eine Gottheit sucht.“

Was also ist indes passiert, dass aus einem zeitlichen Streben „vorwärts nach einer unbeschränkten Zukunft“ der „Imagination“ ein „augenblicklicher Friede“, ein Stillstand der Zeit selbst werden kann und zwar in ein- und demselben ästhetischen Zustand? In beiden Fällen spricht Schiller von einem „Unendlichen“, jedoch im ersten von einer, mit Hegel zu reden, „schlechten Unendlichkeit“ der Zeit und im zweiten von der wahren Unendlichkeit der Ewigkeit, wie sie sich in ihrem „Nachbild“, d.i. der „Form“, auf dem „vergänglichen Grund“, will sagen: in der Zeit, „reflektiert“. Man geht wohl nicht völlig fehl in der Annahme, dass Schiller in der zweiten Passage ebenso auch den dritten, den moralischen Zustand bereits am Werk sieht. Und so könnte man meinen, dass damit in eins auch schon das Rätsel des „Gedankens“ gelöst sei: Es ist die Vernunft, der Formtrieb, der die betrachtende „Reflexion“ freisetzt und auf diese Weise die ewige „Persönlichkeit“ gegen das sich „ewig Wandelnde“ geltend macht. Im ästhetischen Zustand sähe sich die Einbildungskraft also bereits im Begriff, sich zur Vernunft zu ‚überbilden‘, da es letztlich die Urteilskraft wäre, die ausgehend von der Vernunft und vermittels einer ihr dadurch eigenen Spontanität die „Notwendigkeit der Natur“ reflexiv bräche.

Allein, hierbei tun sich einige Schwierigkeiten auf, die schon von Fichte her bekannt sind. Dieser hatte an einer bereits zitierten Stelle der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* deduziert: „(Dieses Schweben der Einbildungskraft zwischen unvereinbarem, dieser Widerstreit derselben mit sich selbst ist es, welcher, wie sich in der Zukunft zeigen wird, den Zustand des Ich in demselben zu einem *Zeit*-Momente ausdehnt. (Für die blosse, reine Vernunft ist alles zugleich; nur für die Einbildungskraft giebt es *Zeit*.)“ (FW I, 217); dabei jedoch mit einer weiteren Bemerkung angeschlossen, die nunmehr deutlich werden kann: „Lang, d.i. länger, als einen Moment (ausser im Gefühl des Erhabenen, wo ein *Staunen*, ein Anhalten des Wechsels in der *Zeit* entsteht), hält die Einbildungskraft dies nicht aus; die Vernunft tritt ins Mittel (wodurch eine Reflexion entsteht), und bestimmt dieselbe [...]“ (Ebd.)

Dieser Konzeption scheint offensichtlich auch Schiller verpflichtet und wie bei Fichte selbst scheint sich damit die Frage nur zu wiederholen, ob sich ein „Ins-Mittel-Treten“ oder, um das Kind beim Namen zu nennen, ein „Einspringen“ bzw. ein „Sprung“ der Vernunft ohne weiteres annehmen lässt. Überdies kommt im Falle Schillers nunmehr aber noch erschwerend hinzu, dass der ästhetische Zustand als solcher ja gerade frei sein soll von moralischen Implikation kantischer Provenienz (d.h. das die Schönheit nicht ein bloßes Symbol der Sittlichkeit darstellt; vgl. KdU §59); dass nur er laut Schiller „den sinnlichen Menschen vernünftig zu

machen“ (SSW V, 641) vermag.²⁴³ Wollte man also überhaupt ein Abhängigkeitsverhältnis herauslesen, dann müsste weniger das Schöne von der Moralität als die Moralität von der Schönheit her untersucht werden. Vollends aber wird der ästhetische Zustand des Schönen als Vorschein einer zeitlosen Vernunft, einer intelligiblen Ewigkeit *im platonischen Sinne*, fraglich, wo Schiller im Kontext einer Idealisten-Kritik am Ende von *Über naive und sentimentalische Dichtung* die folgenschwere Bemerkung fallen lässt: „Das Streben des Idealisten geht viel zu sehr über das sinnliche Leben und die Gegenwart hinaus; für das Ganze nur, für die Ewigkeit will er säen und pflanzen; und vergißt darüber, daß das Ganze nur der vollendete Kreis des Individuellen, daß die Ewigkeit nur eine Summe von Augenblicken ist.“ (SSW V, 776) – Lässt sich also ohne weiteres ein Übergang des ästhetischen in den moralischen Zustand annehmen? – Mit Schiller gegen Schiller scheint gerade dieser Übergang der eigentlich problematische zu sein. (Vgl. SSW V, 642) Die Ästhetisierung des endlichen Geistes bei Schiller reicht scheinbar tiefer; radikal reicht sie gewissermaßen bis auf dessen „Wesensgrund“. Mag auch die Bestimmung der „Form“ als eines „Nachbildes des Unendlichen“ einer stilistischen Nachlässigkeit geschuldet sein, von der Sache her findet darin das (Un-)Wesen einer Einbildungskraft Ausdruck, auf deren Flügeln auch Schiller bisweilen die eigene oder gar die eigentliche Idee aus den Augen zu verlieren droht. So räumt Schiller im indirekten Anschluss an die obige (zweite) Passage selbst ein:

Aber indem ich bloß einen Ausgang aus der materiellen Welt und einen Übergang in die Geisterwelt suchte, hat mich der freie Lauf meiner Einbildungskraft schon mitten in die letztere hineingeführt. Die Schönheit, die wir suchen, liegt bereits hinter uns, und wir haben sie übersprungen, indem wir von dem bloßen Leben unmittelbar zu der reinen Gestalt und zu dem reinen Objekt übergangen. Ein solcher Sprung ist nicht in der menschlichen Natur, und um gleichen Schritt mit dieser zu halten, werden wir zu der Sinnenwelt wieder umkehren müssen. (SSW V, 653)

Man kommt nach den bisherigen Ausführungen kaum umhin, diese scheinbar mehr oder weniger belanglose Einstreuung Schillers gewissermaßen als einen kritischen Selbstkommentar zu lesen, der die wahren Verhältnisse unwillkürlich offenlegt. Jene regelrechte Übersprungshandlung von der „materiellen Welt“ in die „Geisterwelt“, die die Schönheit ohne

²⁴³ Vgl. neben SSW V 654f. (vgl. Fußnote 238) auch SSW V, 641: „Der Übergang von dem leidenden Zustand des Empfindens zu dem tätigen des Denkens und Wollens geschieht also nicht anders als durch den mittleren Zustand ästhetischer Freiheit, und obgleich dieser Zustand an sich selbst weder für unsere Einsicht noch Gesinnungen etwas entscheidet, mithin unsern intellektuellen und moralischen Wert ganz und gar problematisch lässt, so ist er doch die notwendige Bedingung, unter welcher allein wir zu einer Einsicht und zu einer Gesinnung gelangen können.“

Bedenken hinter sich lässt, ist diejenige der Einbildungskraft selbst. Und insofern jener Sprung nicht in der „menschlichen Natur“ liegen soll, bleibt es wohl bei dem Kontinuum des Übergangs als Schönheit. Kurzum: Der Sprung der Vernunft ist eine Übersprunghandlung der Einbildungskraft, die letztlich nicht in der Ewigkeit zu landen vermag, weil sie nicht wirklich über die Zeit hinaus kommt. Und sie kann nicht wirklich über die Zeit hinaus kommen, sondern lediglich dem *schönen Schein* erliegen, die Zeit in der Zeit *aufzuheben*, weil sie selbst und zwar in dieser Schweben zwischen „materieller“ und „Geisterwelt“ die Zeit *bildet* – als „Nachbild des Unendlichen“. „Stoff“ und „Form“ sind demnach selbst gewissermaßen Bildungen, Spielzeuge und Spielzeugen, der Einbildungskraft: „Da nun aber bei dem Genuß der Schönheit oder der *ästhetischen Einheit* eine wirkliche *Vereinigung* und Auswechslung der Materie mit der Form und des Leidens mit der Tätigkeit vor sich geht, so ist eben dadurch die *Vereinbarkeit* beider Naturen, die Ausführbarkeit des Unendlichen in der Endlichkeit, mithin die Möglichkeit der erhabensten Menschheit bewiesen.“ (SSW V, 654) – Das Faktum des (endlichen) Geistes ergibt sich aus dem Faktum der Schönheit *qua* Schweben der Einbildungskraft.

Nun könnte man einwenden, dass Schiller selbst sich wohl nicht hätte vollständig einverstanden erklären wollen mit vorliegender Interpretation. Doch kann dem wohl ebenso entgegengehalten werden, dass er es von seinen eigenen Aussagen her doch besser hätte tun sollen. Denn die eine, viel gerügte Ungereimtheit der schillerschen Argumentation, ob der ästhetische Staat nun die Vollendung des Menschengeschlechts oder lediglich einen Übergang zum Vernunftstaat darstellt, bringt nur auf anderer Ebene jene Unschlüssigkeit zum Ausdruck, wie das Verhältnis von Einbildungskraft und Vernunft im ästhetischen Zustand letztlich zu bestimmen sei. Für beide Auffassung bieten die ästhetischen Briefe Belegstellen zuhauf, die explizit entweder von einem Übergang zum Ideal oder von einer bereits gegebenen Erfüllung des Ideals im ästhetischen Reich sprechen, doch allein im Ausgang von der Einbildungskraft lässt sich dieser Widerspruch nicht nur adäquat umreißen, sondern, wie sich zeigen wird, auch als ein bloß *vermeintlicher* aufweisen.

Zwei weitere Textpassagen seien dazu herangezogen, welche die bereits erarbeitete Problemstellung erneut widerspiegeln:

Insofern sich noch gar nichts von Form in diese Phantasiespiele mischt und eine ungezwungene Folge von Bildern den ganzen Reiz derselben ausmacht, gehören sie, obgleich sie dem Menschen

allein zukommen können, bloß zu einem animalischen Leben und beweisen bloß seine Befreiung von jedem äußerlichen Zwang, ohne noch auf eine selbständige bildende Kraft in ihm schließen zu lassen. Von diesem Spiel *der freien Ideenfolge*, welches noch ganz materieller Art ist und aus bloßen Naturgesetzen sich erklärt, macht endlich die Einbildungskraft in dem Versuch *einer freien Form* den Sprung zum ästhetischen Spiel. Einen Sprung maß man es nennen, weil sich eine ganz neue Kraft hier in Handlung setzt; denn zum erstenmal mischt sich der gesetzgebende Geist in die Handlungen eines blinden Instinktes, unterwirft das willkürliche Verfahren der Einbildungskraft seiner unveränderlichen ewigen Einheit, legt seine Selbständigkeit in das Wandelbare und seine Unendlichkeit in das Sinnliche. (SSW V, 663f.)²⁴⁴

Hier scheint Schiller die Einbildungskraft zunächst gerade auf ein „Phantasiespiel“ zu beschränken, um jedoch sodann von einem „Sprung“ der Einbildungskraft selbst zu sprechen, die sich durch eine Intervention des „gesetzgebenden Geistes“ unter dessen Führung als einer „ganz neuen Kraft“ schickt. Unter der Hand und zwar unter der Hand der Vernunft, des Formtriebs, soll sich die Einbildungskraft also in den Spieltrieb wandeln. An anderer Stelle (im Kontext seiner Theorie des ästhetischen Scheins, auf die wir sogleich zu sprechen kommen) behauptet Schiller hingegen:

Diesen Vorwurf [gemeint ist eine unzulässige Vermischung von Schein und Sein; Anm. d. Verf.] werden wir solange verdienen, als wir das Schöne der lebendigen Natur nicht genießen können, ohne es zu begehren, das Schöne der nachahmenden Kunst nicht bewundern können, ohne nach einem Zwecke zu fragen – als wir der Einbildungskraft noch keine eigene absolute Gesetzgebung zugestehen und durch Achtung, die wir ihren Werken erzeugen, sie auf ihre Würde hinweisen. (SSW V, 661)

Hier wiederum macht es den Anschein, als ob die Einbildungskraft selbst einer „absoluten Gesetzgebung“ fähig sei, deren „Werke“ uns zur „Achtung“ nötigen. Erstaunlicher Weise deutet die Rede von „Achtung“ und „Würde“, die der Einbildungskraft zukommen sollen, vermittelt über Kant jedoch geradewegs auf die Vernunft.

Nimmt man beide Textstellen zusammen, scheint das Verhältnis von Einbildungskraft und Vernunft weniger durch einen wirklichen Sprung gekennzeichnet, es sei denn, man beabsichtigt selbst, den argumentatorischen Sprung Schillers mitzumachen, als vielmehr durch einen

²⁴⁴ In einer Anmerkung zu dieser Passage führt Schiller zudem weiter aus: „Nur indem sie sich von der Wirklichkeit losreißt, erhebt sich die bildende Kraft zum Ideale, und ehe die Imagination in ihrer produktiven Qualität nach eignen Gesetzen handeln kann, muß sie sich schon bei ihrem reproduktiven Verfahren von fremden Gesetzen frei gemacht haben. Freilich ist von der bloßen Gesetzlosigkeit zu einer selbständigen innern Gesetzgebung noch ein sehr großer Schritt zu tun, und eine ganz neue Kraft, das Vermögen der Ideen, muß hier ins Spiel gemischt werden [...].“

Übergang, der mehrere Momente in sich birgt. Wie aber bereits dargelegt wurde, ist es ebenfalls weniger die Vernunft als vielmehr die Einbildungskraft, die jenen Übergang selbst besorgt, indem sie bildend zeitigt. Eine Vermittlung des benannten Widerspruchs scheint damit jedoch solange noch nicht geleistet, wie jenes Umschlagen der Bestimmungen im Text unerklärt bleibt. Eine weitere Textstelle wird dagegen Klarheit schaffen und den dialektischen Schein der Vernunft offen legen:

Da alles wirkliche Dasein von der Natur, als einer fremden Macht, aller Schein aber ursprünglich von dem Menschen, als vorstellendem Subjekte, sich herschreibt, so bedient er sich bloß seines absoluten Eigentumsrechts, wenn er den Schein von dem Wesen zurücknimmt und mit demselben nach eignen Gesetzen schaltet. Mit ungebundener Freiheit kann er, was die Natur trennte, zusammenfügen, sobald er es nur irgend zusammendenken kann, und trennen, was die Natur verknüpfte, sobald er es nur in seinem Verstande absondern kann. (SSW V, 658)

Die „ungebundene Freiheit“ im ästhetischen Werken des Menschen an der Natur spiegelt lediglich auf anderer Ebene die transzendente Konstitution der Natur selbst in der Synthesis und der Analysis durch das Subjekt. Der Mensch hat ein „absolutes Eigentumsrecht“ am *Schein*, weil er nach Kant und Fichte, denen darin auch Schiller folgt, die *Erscheinungswelt* als solche selbst vorstellt. Heißt es schon ein paar Zeilen zuvor: „Gleich, sowie der Spieltrieb sich regt, der am Scheine Gefallen findet, wird ihm auch der nachahmende Bildungstrieb folgen, der den Schein als etwas Selbständiges behandelt. [...] Das Vermögen zur nachahmenden Kunst ist also mit dem Vermögen zur Form überhaupt gegeben“²⁴⁵; und ergibt sich daraus eine Reduktion des Kunstschönen auf das Naturschöne, so lässt sich mit Schillers Leitsatz der Kallias-Briefe, Schönheit ist Freiheit in Erscheinung, und seinem genuinen Naturbegriff letztlich auch die Natur, als Objekt für ein Subjekt, auf eine Wechselwirkung von an sich freien, transzendentalen Vermögen zurückführen. Denn auch das eigentliche „Wesen“ sowohl der Menschen als auch der Erscheinungswelt ist, wie wir bereits gesehen haben, laut Schiller eine *Autonomie*, die sich *gleichermaßen* in der *Freiheit der Person* sowie in der *Natur der Dinge ausdrücken* kann. Die *an sich* freie Wechselwirkung von Synthese und Analyse, die jedoch allein im Natur- und Kunstschönen selbst als *Freiheit für den Menschen* in *Erscheinung* tritt, ist ihrerseits nicht anderes als ein *harmonisches Zusammenspiel von Einbildungskraft und Urteilskraft*.

Wo diese Harmonie aber aus dem Gleichgewicht gerät, entsteht entweder ein Vernunft- oder

²⁴⁵ Wohl gemerkt, das „Vermögen zur Form“, d.i. der Spieltrieb, nicht der Formtrieb selbst.

ein Naturzwang; ersteres indem sich die Einbildungskraft gleichsam selbst zu *überspringen* sucht, sodass Reflexion und Form absolut, die Urteilskraft Vernunft zu werden *scheint*; letzteres hingegen indem sich die Urteilskraft gleichsam selbst *untergräbt*, sodass umgekehrt nun Anschauung und Stoff absolut, die Einbildungskraft Natur zu werden *scheint*. Die Freiheit des Menschen ist gewissermaßen beider Gleichgewicht als Schweben; die Erfahrung der Schönheit als ästhetischer *Zustand*, der die Zeit in der Zeit aufhebt, ohne diese jedoch zu überspringen oder zu untergraben. Allein hier in der Schweben ist der Mensch *als* Mensch beheimatet, beheimatet zwischen Tier und Gott: „Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten, fröhlichen Reich des Spiels und des Scheins, worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt und ihn von allem, was Zwang heißt, sowohl im Physischen als im Moralischen entbindet.“ (SSW V, 667)

Dass der „ästhetische Bildungstrieb“ aber überhaupt vermag, „unvermerkt“ einen ästhetischen Staat zu etablieren, hat einen eigenen, mehr oder weniger untergründigen Grund. Auch Schiller teilt letztlich die Annahme, dass es *einen* Grundtrieb geben muss – Blumenbachs Bildungstrieb²⁴⁶ scheint auch hier zumindest indirekt im Spiel – der lediglich auf verschiedenen Ebenen, in verschiedenen Weisen der Wechselwirkung erscheint.²⁴⁷ Da sich Schiller ausdrücklich nicht auf metaphysische Fragen einlassen will, benennt er ihn nicht eigens. Wie wir dagegen gesehen haben, scheint der Begriff des Geistes, *in* dem laut Schiller die entgegengesetzten Triebe vereinigt sein müssen, sofern eine Einheit des Menschen überhaupt möglich sein soll, ohne gewisse metaphysische Anleihen jedoch nicht auszukommen. Geht man von hier aus noch einen Schritt weiter (und man kann wohl nicht anders, soll denn die Problemstellung der Entzweiung und deren Lösungsansatz überhaupt verständlich werden) fragt man nach dem Einheitsprinzip dieses Geistes selbst, liegt die Antwort auf der Hand: Der Bildungstrieb ist die einheitsstiftende Tätigkeit des Geistes selbst. Weist die Gegenwart der zwei einander entgegengesetzten Triebe einerseits auf die verlorene Einheit eines vergangenen Urtriebes und andererseits auf eine spielerische Harmonie im

²⁴⁶ Vgl. Schiller selbst spricht an einer Stelle gar von einem „göttlichen Bildungstrieb“ (SSW V, 594).

²⁴⁷ Vgl. Hans-Georg Pott: *Die schöne Freiheit. Eine Interpretation zu Schillers Schrift „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen“*, München 1980, S. 41f.: „Der Trieb darf nicht mit dem Willen verwechselt werden. Der Wille ist stets bestimmter Wille, der ‚Triebtigkeit‘ zur Voraussetzung hat. Im Sinne einer universellen und gegliederten Kraft ist mit ihm vielmehr jenes Prinzip bezeichnet, das Schelling später in der Freiheitsschrift (1809) ‚Wollen ist Urseyn‘ nennt. Im Menschen als dem endlichen Wesen ist dieser Urtrieb immer schon zerteilt in verschiedene Triebe; bei Schiller sind es bekanntlich zwei widerstrebende und entgegengesetzte Kräfte [...]. Festzuhalten ist hier, daß im Menschen verschiedene endliche Triebe von einer unendlichen, undifferenzierten (metaphysischen) Kraft unterschieden werden müssen. Da es bei Schiller nur um den Menschen, und das heißt: den Widerstreit der Triebe, geht, rückt das Verhältnis von Unendlichkeit und Endlichkeit (Freiheit und Zeit) in den Mittelpunkt.“

Ästhetischen, die in Zukunft auch politisch werden könnte, dann ist dieser Bildungsgang des Geistes seinerseits angetrieben vom Bildungstrieb als solchem: *Geist ist Bildung* – sowohl im Sinne seiner stufenartigen Resultate, seiner Tatsachen als auch in dem seiner Tätigkeit, seiner Tathandlung.

Was hierbei aber unter Bildung und damit auch unter Geist verstanden wird, ergibt sich eben aus der Wechselwirkung der verschiedenen Triebe bzw. Kräfte. Mithin ist es weder allein die Einbildungskraft noch die Urteilskraft (und erst recht nicht die Vernunft oder die Sinne), sondern beide in Wechselwirkung bilden allererst den Geist des Menschen, der Menschengattung und ihrer Genese. Der „Gedanke“ im ästhetischen Zustand, die befreiende „Betrachtung“ qua „Reflexion“ der Urteilskraft ist in eins ebenso eine Anschauung der Einbildungskraft. In der Freiheit der Schönheit ist er demnach weder bloßes Bild noch bloßer Begriff, vielmehr liegt er dieser Dialektik von Bild und Begriff noch zugrunde, er ist ein *Schema (der Eingebung)* und damit letztlich, wie jetzt ersichtlich wird, ein Produkt jenes *Bildungstriebes des Geistes*. Stehen Natur und Vernunft gewissermaßen für die zwei abstrakten Extreme von Stoff- und Formtrieb, deren konkrete Normalität in der Einbildungs- und Urteilskraft zum Ausdruck kommen, dann zeigt sich im Spieltrieb lediglich die singuläre Erfahrung einer Harmonie, die als Wechselwirkung jedoch zu jeder Zeit bereits im Spiel ist.

Der Spieltrieb als Harmonie von Einbildungskraft und Urteilskraft ist der Bildungstrieb und zwar speziell des Menschen, d.h. einer Spezies, für die es nicht nur überhaupt irgendwie ist, gebildet zu werden, sondern die überdies im Schönen diese Erfahrung eigens *als* Erfahrung machen, deren *Erfahrungsbildung* überhaupt im ästhetischen Zustand selbst zu einer *Bildungserfahrung* werden kann. Man könnte sagen, *im Geist wird sich der Bildungstrieb seiner selbst bewusst, indem der Mensch sich als Bildungswesen begreift*. Dieses Selbstbewusstwerden (im Unterschied zu einem bloßen Selbstbewusstsein) des Bildungstriebes zum Geist, lässt sich in Anlehnung an den vorkritischen Kant (und zwar im Hinblick auf seine umfassende Bedeutung) *Bildungsvermögen* nennen. Im Angesicht der Schönheit, im singulären Augenblick seiner vergänglichen Freiheit, erfährt der Mensch an sich selbst und damit für sich selbst die *Bildung der Zeit*. *Die Schönheit als die Spielzeit des Menschen ist gleichsam ein Zeitspiel des Bildungsvermögens*. In dem Augenblick des Übergangs tut sich ein Abgrund von Möglichkeiten auf, der den Menschen seine unendliche Bestimmbarkeit vor Augen führt. Er hat Bildung nötig, weil er ein endlicher Geist ist, der im ästhetischen Zustand gerade *der Unendlichkeit seiner selbst als seinem eigenen bildsamen Stoff der Zeit inne wird*. Sein Sein, so gesehen, scheint Schein geworden, mit dem sich spielen, der sich bilden lässt.

Dennoch hängt alles daran, darin nicht einen ‚bloßen‘ Schein zu erblicken. Stattdessen gilt es einzusehen, dass der Mensch – als das beschriebene Doppelwesen, das sich in der Erfahrung der Schönheit selbst zur Erfahrung werden kann – überhaupt die erstmalige und einzige *Erscheinung des Scheins* ist:

Die Natur selbst ist es, die den Menschen von der Realität zum Scheine emporhebt, indem sie ihn mit zwei Sinnen ausrüstete, die ihn bloß durch den Schein zur Erkenntnis des Wirklichen führen. In dem Auge und dem Ohr ist die andringende Materie schon hinweggewälzt von den Sinnen, und das Objekt entfernt sich von uns, das wir in den tierischen Sinnen unmittelbar berühren. [...] Sobald er anfängt, mit dem Auge zu genießen, und das Sehen für ihn einen selbständigen Wert erlangt, so ist er auch schon ästhetisch frei, und der Spieltrieb hat sich entfaltet. (SSW V, 657)

Worauf Schiller hier abhebt, ist in jeder Hinsicht entscheidend für das Wesen des Menschen: Im Unterschied sowohl zum Tier, das gleichermaßen eine visuelle und akustische Registratur aufweist, als auch zum Gott der Philosophen vermag der Mensch allein ein Bild *als Bild*, einen Ton *als Ton* wahrzunehmen, eben weil er Schein *als Schein* zu *betrachten* vermag. Wie bereits dargetan, meint das *Betrachten* des Scheins gerade *die* Tätigkeit in einem von Einbildungskraft und Urteilskraft. Was nunmehr jedoch zu Tage tritt, ist, dass dieses Betrachten *eo ipso* ein Betrachten des *Scheins* ist. Schein und Betrachtung bedingen sich wechselseitig und bedingen damit zugleich das Wesen des Menschen überhaupt als sich selbst betrachtender und sich selbst (er)scheinender *Bildungstrieb*.

Insofern also das Bedürfnis der Realität und die Anhänglichkeit an das Wirkliche bloße Folgen des Mangels sind, ist die Gleichgültigkeit gegen die Realität und das Interesse am Schein eine wahre Erweiterung der Menschheit. Fürs erste zeugt es von einer äußeren Freiheit, denn solange die Not gebietet und das Bedürfnis drängt, ist die Einbildungskraft mit strengen Fesseln an das Wirkliche gebunden; erst wenn das Bedürfnis gestillt ist, entwickelt sie ihr ungebundenes Vermögen. Es zeugt aber auch von einer inneren Freiheit, weil es uns eine Kraft sehen lässt, die unabhängig von einem äußeren Stoff sich durch sich selbst in Bewegung setzt, und die Energie genug besitzt, die andringende Materie von sich zu halten. Die Realität der Dinge ist ihr (der Dinge) Werk; der Schein der Dinge ist des Menschen Werk, und ein Gemüt, das sich am Scheine weidet, ergötzt sich schon nicht mehr an dem, was es empfängt, sondern an dem, was es tut. (SSW V, 656)

Im „Interesse am Schein“ kommt gewissermaßen die *Befreiung von der Not der Notwendigkeit* zum Ausdruck, die dem Menschen allererst die Freiheit schenkt, sich in einem zweiten Schritt gemäß dem zu bilden, was er sein *soll*: Freiheit der Bildung als Bildung der Freiheit.

Mit Schiller gegen Kant könnte man sagen: *Der Mensch ist nur dort frei, wo er zugleich scheint, es auch nicht zu sein*, d.h. nur als Doppelnatur erscheint er sich frei. Erst die *Freiheit des Scheins* von der Not eines bloß natürlichen oder vernünftigen Seins gibt der Freiheit überhaupt die Möglichkeit, als Schönheit zu erscheinen, als *Schein der Freiheit* in Erscheinung zu treten. So bleibt denn auch für Schiller die Freiheit noch Schein, wenngleich ein bestimmter Schein, der einer ästhetischen Freiheit:

Nur soweit er *aufrichtig* ist (sich von allem Anspruch auf Realität ausdrücklich lossagt), und nur soweit er *selbständig* ist (allen Beistand der Realität entbehrt), ist der Schein ästhetisch. Sobald er falsch ist und Realität heuchelt, und sobald er unrein und der Realität zu seiner Wirkung bedürftig ist, ist er nicht als ein niedriges Werkzeug zu materiellen Zwecken und kann nichts für die Freiheit des Geistes beweisen. (SSW V, 659)

Es geht Schiller letztlich um den ästhetischen Schein, der, wie er an anderer Stelle bemerkt, zwar „Spiel“, aber kein „Betrug“ (SSW V, 657) ist und nur darum für die „Freiheit des Geistes“ eintreten kann. Dergestalt zwischen Wahrheit und Betrug schwebend ruft die schillersche Bestimmung des ästhetischen Scheins jene kantische des „transzendentalen Scheins“ in Erinnerung, der zwar noch zu „täuschen“, aber nicht mehr zu „betrügen“ (*KdrV* A 422, B 450) vermag, wenn er durch eine transzendente Kritik aufgedeckt wurde. Wohin Kant erst gelangen konnte, davon geht Schiller nunmehr aus. Dient nach Kants eigener Auffassung die ästhetische Idee lediglich zur Symbolisierung der Vernunftidee, dreht Schiller dieses Verhältnis gewissermaßen um und erschließt vielmehr vom ästhetischen Schein ausgehend den transzendentalen Schein der Ideen, will sagen: *der ästhetische Zustand in der Zeit ist nunmehr das Paradigma der Freiheit und des Menschen überhaupt, durch den allererst das Tor zu den ewigen Ideen der Vernunft aufgestoßen wird*. Schiller ist der erste in der Nachfolge Kants, der dessen äußerst vage Statusbestimmung der Idee²⁴⁸ deutlicher werden lässt. Seine ästhetische Perspektivierung der gesamten Frage nach dem Menschen und seiner Erziehung erweist die Ideen im Wesentlichen tatsächlich als Einbildungen *in der Zeit* und Überbildungen *der Zeit*, letztlich als ein Spiel des Bildungsvermögens mit sich selbst, das sich selbst mutwillig täuscht, ohne sich dabei jedoch zu betrügen. – Warum aber täuscht es sich selbst? – Schlicht um seiner selbst willen, *„Freiheit zu geben durch Freiheit“* (SSW V, 667).

²⁴⁸ Vgl. *KdrV* A 644, B 672: „focus imaginarius, d.i. ein Punkt [...], aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen.“

Am Ende kommt es also darauf an, in diesem „Grundgesetz dieses Reichs“ und zwar in dem „ästhetischen Staat“ (SSW V, 667) als der „Welt des Scheins“, dem „wesenlosen Reich der Einbildungskraft“ (vgl. SSW V, 658) den Gründungstext einer anderen Staats- sowie einer anderen Menschenauffassung zu erkennen. „Das Schöne allein genießen wir als Individuum und als Gattung zugleich, d.h. als Repräsentanten der Gattung“, während die „Freuden der Sinne“ allein dem Individuum und die „Freuden der Erkenntnis“ (vgl. SSW V, 667f.) wiederum ausschließlich der Gattung vorbehalten seien. „Hier also, in dem Reich des ästhetischen Scheins, wird das Ideal der Gleichheit erfüllt, welches der Schwärmer so gern auch dem Wesen nach realisiert sehen möchte.“ (SSW V, 669) – Die politische Stoßrichtung scheint klar. Es geht um *keine politische Revolution*, sondern um *eine ästhetische Reformation der Verhältnisse*, die wiederum nicht bei der Masse, sondern bei den Einzelnen anzusetzen hat, sodass Schiller auf die selbst gestellte Frage nach der Existenz eines solchen Staates sich ebenso auch selbst – gleichsam repräsentativ für seine Gattung – die Antwort geben kann:

Dem Bedürfnis nach existiert er in jeder feingestimmten Seele, der Tat nach möchte man ihn wohl nur, wie die reine Kirche und die reine Republik, in einigen auserwählten Zirkeln finden, wo nicht die geistlose Nachahmung fremder Sitten, sondern eigne schöne Natur das Betragen lenkt, wo der Mensch [...] weder nötig hat, fremde Freiheit zu kränken, um die seinige zu behaupten, noch seine Würde wegzuwerfen, um Anmut zu zeigen. (Ebd.)

Aber ist damit die politische Veränderung etwa ganz aufgegeben und die ästhetische Versöhnung durch das Schöne lediglich nach der privaten Seite aufgelöst? Schließt der ästhetische Staat einer kleinen Dichter- und Denker-, einer Gelehrtenrepublik die demokratische Republik also letztlich doch kontradiktorisch aus, ebenso wie es umgekehrt die politische Barbarei der französischen Revolution mit den ästhetischen Wesensansprüchen des Menschen auf Harmonie gehalten hatte? – Nein. Ebenso wie Kant, hegt Schiller die Absicht, beide Ansprüche des Menschen, die in der Schönheit zum Ausdruck kommen, also sowohl die ästhetische als auch die politische Freiheit des Menschen, mit einander in Einklang zu bringen. Und dies, indem er ebenso wie Kant gewissermaßen eine Unterscheidung zweier Ebenen einzieht. Bildet sich der einzelne Mensch im Privaten vollkommen nach seiner Gattung, dann wird sich auch die Gattung im Politischen gewissermaßen selbst nach dem vollkommenen Einzelnen bilden:

Der reine moralische Trieb ist aufs Unbedingte gerichtet, für ihn gibt es keine Zeit, und die

Zukunft wird Gegenwart, sobald sie sich aus der Gegenwart notwendig entwickeln muß. [...G]ib der Welt, auf die du wirkst, die *Richtung* zum Guten, so wird der ruhige Rhythmus der Zeit die Entwicklung bringen. Diese Richtung hast du ihr gegeben, wenn du, lehrend, ihre Gedanken zum Notwendigen und Ewigen erhebst, wenn du, handelnd oder bildend, das Notwendige und Ewige in einen Gegenstand ihrer Triebe verwandelst. [...] In der schamhaften Stille deines Gemüts erziehe die siegende Wahrheit, stelle sie aus dir heraus in der Schönheit, daß nicht bloß der Gedanke ihr huldige, sondern auch der Sinn ihre Erscheinung liebend ergreife. [...] Wo du sie [gemeint sind die Zeitgenossen; Anm. d. Verf.] findest, umgib sie mit edlen, mit großen, mit geistreichen Formen, schließe sie ringsum mit den Symbolen des Vortrefflichen ein, bis der Schein die Wirklichkeit und die Kunst die Natur überwindet. (SSW V 595f.)

Demnach steht die Schönheit als ästhetischer Zustand auch in diesem Fall für einen Übergangspunkt, wenngleich hier für jenen vom Privaten zum Politischen. Schönheit als Freiheit in der Erscheinung meint im Privaten, was Schönheit als Freiheit in der Zeit im Politischen. Beide Dimension aber und ihr beider Übergang werden von Schiller als eine *Bildungsaufgabe* formuliert, eben als eine ästhetische Erziehung, die um künstliche und künstlerische Mittel gerade nicht verlegen sein soll und deren erste anschauliche Demonstration Schiller selbst in einer Reihe von fingierten Briefen liefert. Ob dieser Versuch gelingen kann, ergibt sich letztlich aus seiner Wirkungsgeschichte. Dass Schiller aber überhaupt meint, als Individuum auf die Gattung wirken zu können, setzt wiederum ein Vertrauen auf den „ruhigen Rhythmus der Zeit“ voraus, auf eine „Entwicklung“, letztlich auf *die Geschichte*, die im Großen mit unsichtbarer Hand bildet, was im Kleinen an sich selbst Hand anlegt: *Das Bildungsvermögen*.

Wenn Schiller jedoch – in einer Art Selbstkommentar zu seinem Schriftstellertum – einer Überwindung der Wirklichkeit im Schein und der Natur in der Kunst das Wort redet, dann gibt er den späteren Romantikern nicht allein den Schritt vor, sondern ist ihnen bereits um einen entscheidenden voraus. Was sich hier als der goethesche Bildungsroman eines einzelnen Menschen ankündigt, ist von Schiller im Vorhinein ebenso bereits als ein *Bildungsroman des menschlichen Geistes* angedacht. Dessen *happy end* steht für Schiller nun schon fest, solange der Einzelne darauf überhaupt Kurs nimmt und die „*Richtung zum Guten*“ einschlägt. Den genauen Ablauf der Geschichte wird hingegen die Geschichte selbst besorgen. Wichtig ist für Schiller allein, dass diese als ‚organisch‘ aufgefasste, im Sinne Schillers „natürliche“ Entwicklung nicht unnötiger und damit schädlicher Weise forciert wird. Denn der „reine moralische Trieb ist aufs Unbedingte gerichtet, für ihn gibt es keine Zeit, und die Zukunft wird Gegenwart, sobald sie sich aus der Gegenwart notwendig entwickeln muß“.

Was jedoch seine zeitliche Verwirklichung ihrerseits ins Werk setzt, ist laut Schiller eben eine um sich wuchernde Schönheit, welche die Wirklichkeit durch Schein und die Natur durch Kunst buchstäblich begeistern soll. *Sub specie aeternitatis* ist die Gegenwart der moralischen Handlung eins mit ihrer Zukunft und für den (schönen) Moment hat es den Anschein, dass diese Zukunft auch in der Tat und durch die Tat eintreten könnte. Mit Nietzsche, der willentlich oder unwillentlich in der Tradition Schillers steht, könnte man sagen: Im Augenblick der Begeisterung ist die Welt bereits ewig gerechtfertigt, wenngleich noch nicht fertig eingerichtet. Doch der Geist der Geschichte wird es schon richten, solange der Mensch im ästhetischen Staat beheimatet ist. Streng genommen zielt die ästhetische Erziehung also auf eine Reformation der Weltanschauung im schönen Schein, statt auf eine Revolution der Weltbegebenheiten in der hässlichen Wirklichkeit.²⁴⁹ Wenn, dann soll sich letztere gewissermaßen „natürlich“, autonom ergeben. Die beklagte Not der Moderne im sechsten Brief ist mithin keine mehr, wenn man ihre Notwendigkeit erkennt und sie zugleich als ein Vorschein der Versöhnung zu deuten *versteht*. Allerdings ist sie tatsächlich nur solange keine Not, sondern eine Notwendigkeit, der gegenüber die Schönheit gerade *versöhnlich stimmt*, weil sie sie verheißungsvoll *scheinen* lässt – also nur solange, wie man sich nicht in überstürzter Weise darum bemüht, die Not in der Tat zu beheben. Die Schönheit steht in den ästhetischen Briefen Schillers nicht für eine Versöhnung *der* Entzweiung, sondern für eine Versöhnung *in* der Entzweiung. Schiller entledigt sich des Problems, ästhetische Freiheit nur ohne politische Freiheit oder umgekehrt haben zu können,²⁵⁰ indem er es auf die lange Bank der Geschichte schiebt.

²⁴⁹ Vgl. *Über die notwendige Grenzen beim Gebrauch schöner Formen*, wo Schiller seine Abscheu zum Ausdruck bringt: „Wie viele gibt es nicht, die selbst von einem Verbrechen nicht erschrecken, wenn ein löblicher Zweck dadurch zu erreichen steht, die ein *Ideal politischer Glückseligkeit durch alle Greuel der Anarchie verfolgen, Gesetze in den Staub treten, um für bessere Platz zu machen, und kein Bedenken tragen, die gegenwärtige Generation dem Elende preiszugeben, um das Glück der nachfolgenden dadurch zu befestigen.*“ (SSW V, 692)

²⁵⁰ Damit aber löst sich die Frage nach dem Politischen letztlich in zwei andere Fragen auf, die in der Nachfolge Schillers zeitversetzt abgearbeitet werden. Da wäre mit Blick auf den Einzelnen die Frage nach der Kunst, der sich insbesondere Schelling annimmt, und mit Blick auf die Gattung die Frage nach der Geschichte, wie sie sich später Hegel stellt. Beide Fragestellungen aber haben ihren Fluchtpunkt in der Frage nach dem Geist als Bildungsvermögen und beide Antworten wiederum gehen letztlich bereits von dem Sein einer Versöhnung, statt lediglich von ihrem Sollen aus.

III

Die Begeisterung des Geistes –

Exkurs zu Wilhelm von Humboldts *Ueber Göthes Hermann und Dorothea*

Wie wäre dieser Anspruch jedoch zu erfüllen? – Soll die Erfahrung der Schönheit den Menschen zu einem Bürger des ästhetischen Staates bilden, obliegt es letztlich der Tätigkeit des Künstlers, der Schaffung von Kunstwerken, um die sich die ästhetische Gemeinde zu versammeln und an denen sie sich zu bilden vermag. War es bei Platon der Philosophenkönig, der – gerade in Opposition zu Sophisten und Künstlern – dem Idealstaat seine Gesetze geben sollte, scheint der Künstler nunmehr erneut mit dem Philosophen zu konkurrieren. Tritt der Künstler auch nicht in vollem Sinne als Nomothet auf, so soll er doch gewissermaßen das homerische Erbe antreten und sich die Sorge um die Sittlichkeit seiner Gemeinschaft zur Aufgabe machen. Was auch Schiller sich angelegen sein ließ, fand hingegen in der Person Goethes am deutlichsten Ausdruck und in dessen Werk *Hermann und Dorothea* von 1797 gewissermaßen Erfüllung.

Es ist kaum zu überschätzen, welche entscheidende Rolle dieses Versepos für das Selbstverständnis des deutschen Bildungsbürgertums seiner Zeit und des darauf folgenden Jahrhunderts gespielt hat²⁵¹ und, mochte Schiller es auch nicht geahnt haben, *Hermann und Dorothea* erfüllte seine Ansprüche. In einem Brief Schillers an Johann Heinrich Meyer vom 21. Juli 1797 heißt es:

Auch wir waren indeß nicht unthätig wie Sie wissen, und am wenigsten unser Freund, der sich in den letzten Jahren wirklich selbst übertroffen hat. Sein episches Gedicht haben Sie gelesen, Sie werden gestehen, daß es der Gipfel seiner und unsrer ganzen neueren Kunst ist. Ich habe es entstehen sehen und mich fast eben so sehr über die Art der Entstehung als über das Werk verwundert. Während wir andern mühselig sammeln und prüfen müssen, um etwas leidliches langsam hervorzubringen, darf er nur leis an dem Baume schütteln, um sich die schönsten Früchte, reif und schwer, zufallen zu lassen. Es ist unglaublich, mit welcher Leichtigkeit er jetzt die Früchte eines wohlangedantenen Lebens und einer anhaltenden Bildung an sich selber einärntet [...]. (SB II, 300)²⁵²

²⁵¹ Vgl. das Nachwort von Paul Michael Lützeler zu Johann Wolfgang Goethe: *Hermann und Dorothea*, Stuttgart 2010, S. 96 ff.

²⁵² Zitiert nach Friedrich Schiller: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, hrsg. v. Otto Dann et al, Bd. XII: *Briefe II, 1795-1805*, hrsg. v. Norbert Oellers, Frankfurt a. M. 2002, S. 300. – Hier und im Folgenden abgekürzt mit der Sigle SB (= Schiller Briefe), der Bandnummer der Briefe (I oder II) und der Seitenziffer.

Aus diesen Zeilen spricht nicht allein allergrößte Hochachtung für ein Kunstwerk, sondern neben einem leichten, verwunderten Neid vor allem eine regelrechte Bewunderung für die Person Goethes, dessen „anhaltende Bildung“ in einer Weise Früchte getragen hat, die zur Speisung einer ganzen bildungshungrigen Gemeinde von ästhetischen Staatsbürgern ausreicht.

So war es Wilhelm von Humboldt, der diesem Werk bald darauf ein umfangreiches Buch mit dem schlichten Titel *Ueber Göthes Hermann und Dorothea* widmete und es zum Anlass nahm, eine zugleich umfassende Theorie der Künste aus ihm zu schöpfen und an ihm zu bewähren:

Denn um zu zeigen, dass diess Gedicht die allgemeine Natur der Poesie und der Kunst reiner, als nicht leicht ein andres, sich zum besondern Charakter aneignet, musste ich nothwendig, das Wesen der Kunst in ihren ersten Gründen aufsuchend, bis auf die höchsten Principien der Elementar-Aesthetik zurückgehn; und um demselben, so wie dem Dichter selbst, die ihnen gebührende Stelle unter den übrigen Kunstwerken und Künstlern anzuweisen, eben so nothwendig der verschiedenen Nebenarten aufführen, welche dieselbe Gattung mit ihnen befasst. (HW II, 126f.)²⁵³

Dabei kommt Goethe laut Humboldt zudem noch das Verdienst zu, das „Deutsche Geschlecht“ am „Schluss unseres Jahrhunderts“ geschildert zu haben, gewissermaßen repräsentativ für die Menschheit.²⁵⁴

Was diesen Text Humboldts aber darüber hinaus noch erwähnenswert macht, ist nicht allein dessen Anteil an einer „*Charakteristik des menschlichen Gemüths*“ (HW II, 128), im Radius der „*Bildung der Menschheit*“, sondern gleichermaßen die Nähe zu Schillers (und zu Fichtes) Theorie des ästhetischen Triebes.²⁵⁵ Denn worum es Humboldt in der Auseinandersetzung mit

²⁵³ Zitiert nach Wilhelm von Humboldt: *Werke in fünf Bänden*, hrsg. v. Andreas Flitner u. Klaus Giel, Bd. II: *Schriften zur Altertumskunde und Ästhetik*, Darmstadt 1961, 126f. – Hier und im Folgenden abgekürzt durch die Sigle HW (= Humboldt Werke) samt Bandnummer und Seitenziffer.

²⁵⁴ Vgl. HW II, 304: „Diess nun, die Menschheit selbst in ihren, zugleich durch innre Kraft und die äußere Bewegung bewirkten Fortschritten, hat unser Dichter unsrer Einbildungskraft darzustellen verstanden. Er hat diesem Stoff dadurch mehr dichterische Idealität gegeben, dass er zu den Charakteren lauter rein menschliche, durch keine Cultur verzärtelte und doch der Cultur nicht verschlossene Naturen gewählt, seinen Hauptpersonen aber sogar etwas Heroisches, etwas das an Homers Helden erinnert, beigemischt hat; dadurch mehr sinnliches Leben, dass er die wichtigsten und grössten Begebenheiten in seine Handlung hineinzieht; dadurch endlich mehr Individualität, dass er die ganze Eigenthümlichkeit unsres vaterländischen Charakters und unsrer Zeit mit auftreten lässt. Es ist ein Deutsches Geschlecht und am Schluss unsres Jahrhunderts, das er uns schildert.“

²⁵⁵ So gehört diese Schrift zu jenem Textkorpus, über das Günter Zöllner vermerkt: „Angeregt durch Kants kritische Schriften und dessen geschichtsphilosophische Beiträge in der Berliner Monatsschrift und bereichert durch persönliche Erfahrungen im revolutionären Paris (1789) entsteht ab 1791 in kurzer Folge eine Serie von Abhandlungen und Aufsätzen, in denen Humboldt, zugleich mit Schiller und Fichte, die politische und zeitgeschichtliche Reflexion auf fortgeschrittenem philosophischen Niveau mit grundsätzlichen Überlegungen zu Form und Funktion von Kultur verbindet. Dabei entgeht der politisch wie philosophisch *reform-*

Goethes Werk im Kontext einer Theorie der Ästhetik im Wesentlichen geht, schickt er in der Einleitung unmissverständlich voraus:

Die kritische Zergliederung dieses Werk zu übernehmen, hiess in einem noch eigentlicheren Verstande, als es die ästhetische Beurtheilung immer thun muss, in das Wesen der dichterischen Einbildungskraft einzudringen; und so trieb mich die Begierde, dieser geheimnisvollsten unter allen menschlichen Kräften mit Begriffen näher zu kommen, nicht weniger, als die Liebe zu diesem Gedicht, den Versuch zu wagen, aus dem diese Schrift entstand. (HW II, 126)

Was das gesamte Werk wie ein Leitfaden durchzieht, ist eine Theorie der Einbildungskraft, deren Überlegungen sich nicht bloß im Fahrwasser Kants, Schillers und Fichtes bewegen, sondern zugleich zu diesem Thema eine Art Summe der kursierenden Überlegungen vor 1800 ziehen. Schiller kann nach der Lektüre von Humboldts Schrift in einem Brief vom 27. Juni 1798 feststellen:

Der Gesichtspunkt, den Sie genommen haben, um den geheimnißvollen Gegenstände, denn das ist doch jedes dichterische Werk, mit Begriffen beizukommen, ist der freiste und höchste, und für den Philosophen, der dieses Feld beherrschen will, ist er ohne Zweifel der geschickteste. [...] Denn was hier von Ihnen nicht geleistet worden, das kann auf diesem Weg überhaupt nicht geleistet, noch gefordert werden. Sie haben den philosophisch kritischen Verstand, insofern es diesem mehr um allgemeine Gesetze als um regulativische Vorschriften, mehr um Metaphysic als um Physic der Kunst zu thun ist, auf das vollständigste würdigste und liberalste repräsentiert, und nach meinem Gefühl das Geschäft geendigt. (SB II, 394f.)²⁵⁶

Zu welchen Einsichten findet Humboldt also?

Das Feld, das der Dichter als sein Eigenthum bearbeitet, ist das Gebiet der Einbildungskraft; nur dadurch, dass er diese beschäftigt, und nur in so fern, als er diess stark und ausschließend thut, verdient er Dichter zu heissen. Die Natur, die sonst nur einen Gegenstand für die sinnliche

risch (und nicht revolutionär) gesinnte Humboldt den bei Schiller und Fichte anzutreffenden kulturphilosophischen Extremen. Weder ästhetisiert er das Politische und die Kultur insgesamt, wie dies der Kulturrevolutionär Schiller in den *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) tut. Noch politisiert er die gesamte Kultur, wie dies der Radikaldemokrat Fichte („Jakobiner“) zunächst in seine Revolutionsschriften (1793/94) tut, um deren Freiheitspathos dann in der Wissenschaftslehre als dem „erste[n] System der Freiheit“ spekulativ zu überhöhen.“ Vgl. ders.: „Mannigfaltigkeit und Tätigkeit. Wilhelm von Humboldts kritische Kulturphilosophie“, in: *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*, hrsg. v. Jürgen Stolzenberg u. Lars-Thade Ulrichs, Berlin/New York 2010, S. 171- 192, hier 174f.

²⁵⁶ Jedoch fährt Schiller darauf fort: „Sie müssen sich nicht wundern, lieber Freund, wenn ich mir die Wissenschaft und die Kunst jetzt in einer größern Entfernung und Entgegensetzung denke, als ich vor einigen Jahren vielleicht geneigt gewesen bin. Meine ganze Thätigkeit hat sich gerade jetzt der Ausübung zugewendet, ich erfahre täglich, wie wenig der Poet durch *allgemeine reine* Begriffe bei der Ausübung gefördert wird [...].“ – Was dies nicht nur für die Entwicklung Schillers bedeutet, wird sich später klären.

Anschauung abgiebt, muss er in einen Stoff für die Phantasie umschaffen. *Das Wirkliche in ein Bild zu verwandeln*, ist die allgemeinste Aufgabe aller Kunst, auf die sich jede andre, mehr oder weniger unmittelbar, zurückbringen lässt. (HW II, 136f.)

Kunst im Allgemeinen ist laut Humboldt also ein Ins-Bild-Setzen des Wirklichen durch die Einbildungskraft, gewissermaßen ein Einbilden des Wirklichen oder mit Meister Eckhart zu reden: ein ‚Erbilden‘ (vgl. S. 77). Wie geht dies vonstatten? „In der Wirklichkeit schliesst immer eine Bestimmung jede andere aus; was sie also dem Gegenstande durch ihre Beschaffenheit giebt, das nimmt sie ihm wieder durch ihr ausschliessendes Daseyn; vor der Phantasie hingegen fällt diese Beschränkung, die nur aus der Natur der Wirklichkeit herfließt, von selbst hinweg, da die Seele, von der Phantasie begeistert, sich über die Wirklichkeit erhebt.“ (HW II, 137) – Wie Schiller und Fichte teilt auch Humboldt die Überzeugung, dass die Wirklichkeit eine Beschränkung sowohl des Gegenstandes als auch der Seele darstellt, in der beide sich gegeneinander *bestimmen* und dadurch gerade verendlichen. Dagegen begreift auch Humboldt die Einbildungskraft gewissermaßen als eine Befreiung von den Schranke der Wirklichkeit, als ein Zug zur Freiheit. Die Seele erhebt sich, von der „Phantasie begeistert“, zu einem Zustand der reinen *Bestimmbarkeit*, in dem auch der Gegenstand eine andere Ansicht zeigt:

Wir unterscheiden drei allgemeine Zustände unserer Seele, in denen allen ihren sämtliche Kräfte gleich thätig sind, aber in jedem Einer besondern, als der herrschenden, untergeordnet sind. Wir sind entweder mit dem Sammeln, Ordnen und Anwenden bloßer Erfahrungserkenntnisse oder mit der Aufsuchung von Begriffen, die von aller Erfahrung unabhängig sind, beschäftigt; oder wir leben mitten in der beschränkten und endlichen Wirklichkeit, aber so, als wäre sie für uns unbeschränkt und unendlich. Der letztere Zustand kann, das begreift man leicht, nur der Einbildungskraft angehören, der einzigen unter unsern Fähigkeiten, welche widersprechende Eigenschaften zu verbinden im Stande ist. Was in demselben vorgeht, muss eine zwiefache Eigenschaft in sich vereinigen. Es muss 1., ein reines Erzeugniss der Einbildungskraft seyn; und 2., immer eine gewisse, äussere oder innere Realität besitzen. [...] Da aber die Realität, von der hier die Rede ist, sich nicht auf ein Daseyn in der Wirklichkeit beziehen darf, so kann dieselbe nur auf Gesetzmässigkeit beruhen. [...] Daher ist die Kunst *die Fertigkeit, die Einbildungskraft nach Gesetzen productiv zu machen* [...]. (HW II, 138)

Humboldt verbindet auf diese Weise also die fichtesche Schweben der Einbildungskraft mit dem schillerschen Spieltrieb, wie er im ästhetischen Zustand der Schönheit zum Ausdruck kommt, sodass auch der Gegenstand nun nicht mehr unter ein *bestimmtes* Gesetz fällt,

sondern bloß – vergleichbar dem, was Kant ‚zweckmäßig‘ nennen würde – gesetzmäßig *scheint*. Im Unterschied zu Kant, dessen bloß „reflektierende Urteilskraft“ (vgl. KdU Absch. V der 1. Fassung der Einl.) u.a. eine spielerische Harmonie der Einbildungskraft *mit* dem Verstand am Gegenstand entstehen lässt, scheint Humboldt nun aber den weiteren Schritt zu tun, die ästhetische Erfahrung der bloßen Gesetzmäßigkeit *am* Gegenstände als eine regelrechte Neuschöpfung *des* Gegenstandes durch die Einbildungskraft zu verstehen und dadurch gewissermaßen die endgültige Konsequenz aus Schillers sowie Fichtes Theorie des ästhetischen Triebes zu ziehen. Was bedeutet das genau?

Zunächst: Der Gegenstand erfährt im und als Kunstwerk eine „Umänderung seines Wesens“²⁵⁷ durch die Einbildungskraft. Mag dies für das Kunstschöne auch im Sinne Kants noch gelten, so begreift hingegen Humboldt *ferner* auch das Naturschöne als ein „reines Erzeugniss der Einbildungskraft“. An einer Stelle, der ein Vergleich einer gemalten und einer natürlichen Frucht vorangeht, bemerkt er lapidar: „Die Natur ist überhaupt nie schön, als insofern die Phantasie sie sich vorstellt“, um sodann erläuternd fortzufahren: „Man kann nicht sagen, dass die Umrisse in der Natur weniger vollendet, die Farben minder lebhaft wären; der Unterschied ist allein der, dass die Wirklichkeit zu den *Sinnen*, die Kunst zu der *Phantasie* spricht, dass jene harte und scheidende Umrisse, diese zwar immer bestimmte, aber immer auch unendliche giebt.“ (HW II, 142). – Die Schönheit sowohl des Kunstwerks als auch des Naturdinges ist nach Humboldt lediglich eine Frage der *Auffassung des Gegenstandes* durch die Einbildungskraft, eine Frage der Einbildung. Die Tragweite dieser Auffassung wiederum lässt sich jedoch erst daran ermessen, wie sich Kunst und Natur zur Einbildungskraft letztlich verhalten, wenn die Wirklichkeit lediglich zu den „*Sinnen*“ sprechen, und darum „harte und scheidende Umrisse“ aufweisen soll, während die Kunst die Umrisse des Gegenstandes anscheinend auf das Unendliche hin transparent macht.

An einer weiteren Stelle, die Humboldt mit obiger Definition der Kunst als einer „*Fertigkeit, die Einbildungskraft nach Gesetzen productiv zu machen*“, in Verbindung bringt, erläutert er:

Denn da der Künstler die Natur (unter der wir den Inbegriff alles dessen, was für uns Realität haben kann, verstehen) zu einem Gegenstande der Phantasie macht; so ist die Kunst *die Darstellung der Natur durch die Einbildungskraft*; und diese Definition unterscheidet sich so wenig von der oben (III) gegebenen, dass sie vielmehr nur ein objectiver Ausdruck derselben ist. Diese Darstellung kann nun nicht anders, als schön seyn; denn sie ist eine Werk der Einbildungskraft. Sie

²⁵⁷ Vgl. HW II, 139: „Dadurch aber, dass jedes Kunstwerk, wie treu es auch seinem Urbilde sey, doch als eine vollkommen neue Schöpfung dem Künstler eigen ist, erleidet auch der *Gegenstand* eine Umänderung seines Wesens und wird zu einer andren Höhe erhoben.“

muss eine Umwandlung der Natur enthalten; denn sie versetzt dieselbe in eine andre Sphäre. Die Definition selbst aber fasst die Bestimmung in sich, welche Schönheit ihr angehören, welche Umwandlung die Natur erfahren soll; keine andre nemlich, als welche jene Versetzung in ein fremdartiges Medium von selbst mit sich bringt. (HW II, 145)

Folgt man der Logik dieser Ausführung, muss die erste Definition gewissermaßen den *subjektiven* Eindruck der Kunst als „*Darstellung der Natur durch die Einbildungskraft*“ zur Sprache bringen. Und tatsächlich erklärt Humboldt im Anschluss an erstere Definition: „Die Einbildungskraft durch die Einbildungskraft zu entzünden, ist das Geheimniss des Künstlers. Denn um die unsrige zu nöthigen, den Gegenstand, den er ihr schildert, rein aus sich selbst zu erzeugen, muss derselbe frei aus der seinigen hervorgehen.“ (HW II, 138f.) – Gemeint ist mit der Produktivität der Einbildungskraft „nach Gesetzen“ also gleichermaßen diejenige des Künstlers als auch die diejenige des Betrachters.

Kommen produktions- und rezeptionsästhetische Auffassung aber derart in der *Produktivität einer rezeptiven* (Betrachter gegenüber dem Werk bzw. Wirken des Künstlers, kurzum: der Kunst) und in der *Rezeptivität einer produktiven* (Künstler gegenüber der Natur) *Einbildungskraft* überein, scheint das „Geheimniss“ weniger eines des „Künstlers“ als eines der Einbildungskraft selbst zu sein. Wie Kant, dem die Einbildungskraft eine „blinde, obgleich unentbehrliche Funktion der Seele“ (*KdrV* A 78, B 102) und der „Schematismus des Verstandes“ eine „verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele“ (*KdrV* A 141, B 180/181) war, so scheint auch Humboldt aus der Einbildungskraft letztlich ein Geheimnis zu machen, weil er deren eigene Natur und Kunst wiederum nur als ein Vermögen der Seele *auffasst* und *darstellt*, statt sie selbst als jenes „fremdartige Medium“ zu verstehen, das „jene Versetzung“ der Natur „von selbst mit sich bringt“. Dagegen ist festzuhalten: Die Einbildungskraft ist die „andre Sphäre“ überhaupt, in der sich nicht allein die Natur, sondern gleichermaßen auch die Kunst umwandelt, d.i. umschlägt. Die Einbildungskraft ist das Wesen des Geistes selbst: Begeisterung, d.h. Geist *in actu* und *in statu nascendi*, d.i. Ein-Bildungs-Kraft

Sobald man das Wesen der Kunst in den Gesetzen der Phantasie, durch die sie allein wirksam ist, aufsucht, gelangt man nothwendig auf den Begriff des Idealischen. Denn so unbegreiflich auch das Verfahren des Künstlers ist, so gewiss darin immer etwas – und gerade das Wesentliche – übrigbleibt, das der Dichter selbst nicht zu verstehen und der Kritiker nie auszusprechen vermag; so ist indess doch immer so viel gewiss, dass der Künstler zuerst von nichts anderem ausgeht, als nur etwas Wirkliches in ein Bild zu verwandeln; dass er aber bald erfährt, dass diess nicht anders, als durch eine Art lebendiger Mittheilung, nur dadurch möglich ist, dass er gleichsam einen elektri-

schen Funken aus seiner Phantasie in die Phantasie anderer überströmen lässt, und diess zwar nicht unmittelbar, sondern so, dass er ihn einem Object ausser sich einhaucht. Diess ist der einzige Weg, der ihm offen liegt, und ohne irgend zu wollen, bloss indem er seinen Dichterberuf erfüllt und die Ausführung seines Geschäfts der Phantasie überlässt, hebt er die Natur aus den Schranken der Wirklichkeit empor und führt sie in das Land der Ideen hinüber, schafft er seine Individuen in Ideale um. (HW II, 143)

Im Bild gesprochen: Die Einbildungskraft ist das eigentliche Feuer des Geistes, deren Funke der Begeisterung allererst entflammt.

Die Kunst, wodurch er der Einbildungskraft seines Lesers diese vollkommene Objectivität und Gesetzmässigkeit einflösst und doch eigentlich mehr sie zu stimmen, als seinen Gegenstand ängstlich und Zug für Zug zu beschreiben beschäftigt ist, besteht bloss darin, seine eigne zu erwärmen und zu begeistern. Sobald seine Natur dichterisch genug ist, d.h. *objectiv* genug, um seinen Gegenstand auch dann noch, wenn er ihn ganz aus der Wirklichkeit heraushebt, die Form derselben zu erhalten (die Form, in welcher allein er durchaus sinnlich angeschaut werden kann), *gesetzmässig* genug, um in der unruhigsten innern Bewegung doch noch den Bedingungen getreu zu bleiben, welchen alles wirkliche Daseyn unterworfen ist, und *mächtig* genug, um in seine eigne Begeisterung auch andre mit fortzureissen – so entflammt seine Einbildungskraft (und diess ist das unbegreiflichste Geheimniss der Kunst) von selbst die seines Zuhörers, nicht bloss überhaupt auch schöpferisch, sondern es gerade auf dieselbe Weise zu seyn. (HW II, 210)

Wo der Künstler sich durch einen Gegenstand begeistern lässt, um wiederum den Gegenstand in ein Werk der Begeisterung umzuschaffen, das seinerseits abermals den Rezipienten entflammt, *entfacht die Einbildungskraft gleichsam fortwährend sich selbst*.²⁵⁸ erinnert sei hier an Platons Schriftkritik im *Phaidros*, wo der Logos auch nur in der direkten Übertragung auf die Seele wahrhaft lebendig sein zu können scheint, sowie an Meister Eckharts buchstäbliche Aneignung der Welt durch das Erbilden Gottes in den Dingen. Beide setzen auf ein Walten des Geistes, dessen eigene Lebendigkeit sozusagen ein fortwährendes Sich-Einbilden zur Voraussetzung hat, d.i. eine „lebendige Mittheilung“ verschiedener Medien untereinander. *Einbildungskraft* meint demnach gerade den *Akt der Übertragung* zwischen

²⁵⁸ Vgl. auch HW II, 155: „Den wirklichen Gegenstand nur gleichsam zum Spiel in ein Object der Phantasie zu verwandeln, fängt er an und hört damit auf, das grösste und schwerste Geschäft, das dem Menschen als seine letzte Bestimmung aufgegeben ist, sich und die Aussenwelt um ihn her auf das innigste mit einander zu verknüpfen, diese erst als einen fremden Gegenstand in sich aufzunehmen, dann aber als einen frei und selbst organisirten wieder zurückzugeben, auf seine Weise und mit dem ihm angewiesenen Organen auszuführen. Denn den ganzen Stoff, den ihm die Beobachtung darreicht, organisirt er zu einer idealischen Form für die Einbildungskraft [...]. So hat er seine eigenste innerste und beste Natur in sie [d.i. die Welt; Anm. d. Verf.] übertragen und sie zu einem Wesen gemacht, mit dem er nun vollkommen zu sympathisiren vermag.“

den Medien, die den Geist allererst am Leben hält, die *Tathandlung der Begeisterung*, die den Geist allererst zur einer Tatsache werden lässt, letztlich die *Unmittelbarkeit der Vermittlung* selbst. Die Begeisterung der Kunst ist somit nichts anderes als die Kunst der Begeisterung, eben Ein-Bildungs-Kraft: die Kraft, das Wirkliche in ein Bild des Geistes zu verwandeln und damit Geist überhaupt einzubilden; eine Kunst der Begeisterung, die allererst durch ein stetiges Umschlagen im Wechsel der Medien ihre Wirkung frei setzt und allein *als* dieses Umschlagen „wirksam“ und auf ihre Weise *wirklich* ist.

Sie ist aber auf ihre Weise wirklich, indem durch den Begeisterten der Stoff der sinnlichen Welt allererst in ein „durchgängig individuelles, lebendiges, harmonisches, nirgends beschränktes noch abhängiges, nur sich selbst genügendes Ganzes mannigfaltiger Formen“ (HW II, 155) umgebildet wird, will sagen: indem die Welt allererst zu einem *Ganzen des Geistes* als einem Formen- und Formungsspiel der Einbildungskraft *idealisiert* wird.²⁵⁹ „Denn alles ist idealisch, was die Phantasie in ihrer reinen Selbstthätigkeit erzeugt, was daher vollkommene Phantasie-Einheit besitzt.“ (HW II, 144) – Wie steht es also um das Verhältnis Realität und Idealität mit Blick auf diese „Phantasie-Einheit“?

Humboldt beschreibt die Idealisierung der Wirklichkeit in zwei Schritten eines Aufstiegs. Allgemein gilt nach Humboldt zunächst, dass der Mensch, wo er im Umkreis einer einzelnen Anschauung deren Verhältnis zu einer anderen zu erfassen sucht, zugleich auch deren bloße Wirklichkeit bereits bei Seite lässt. „Sobald man hingegen in das Gebiet des Möglichen übergeht, so besteht nichts mehr, als durch seine Abhängigkeit von etwas andrem; und alles, was nicht anders, als unter der Bedingung eines durchgängigen Zusammenhanges gedacht werden kann, ist daher im strengsten und einfachsten Sinne des Worts idealisch.“ (HW II, 139) – Schon die Orientierung an der „Möglichkeit“, oder mit Robert Musil: schon der ‚Möglichkeitssinn‘ weist dem Menschen seinen Platz im „Reich der Phantasie“ an, das dem „Reiche der Wirklichkeit durchaus entgegengesetzt“ (HW II, 139) ist. Das Idealische auf erster Stufe ist das Nicht-Wirkliche.

In einem zweiten Schritt aber überschreitet der Künstler buchstäblich die Wirklichkeit – hin auf das Idealische als das Über-Wirkliche.

Dadurch, dass der Dichter seinen Gegenstand, selbst wenn er ihn unmittelbar aus der Natur entlehnt, doch immer von neuem durch seine Einbildungskraft erzeugt, wird die Gestalt bestimmt,

²⁵⁹ Vgl. HW II, 139: „Auf diese Weise idealisiert muss daher alles werden, was die Hand der Kunst in das reine Gebiet der Einbildungskraft hinüberführt.“

die er demselben über seine wirkliche Beschaffenheit oder auch ausser derselben giebt. Denn er tilgt nun jeden Zug in ihm aus, der nur in Zufälligkeiten seinen Grund hat, macht jeden von dem andern und das Ganze nur von sich selbst abhängig; und die Einheit, die dadurch in ihm herrschend wird, ist dennoch keine Einheit des Begriffs, sondern durchaus nur eine Einheit der Form. Denn nur unter der doppelten Bedingung völliger Selbstbestimmung und völliger Formalität ist die Einbildungskraft im Stande, ihn sich selbst zu bilden. (HW II, 140)

Indem der Künstler einen beschränkten und dadurch individuell bestimmten Gegenstand der Wirklichkeit auffasst und in der Darstellung gemäß einer völlig selbstbestimmten und formierenden Einbildungskraft „von neuem“ „erzeugt“, läutert er ihn gleichsam zu einem „Ideal“²⁶⁰, sodass auch die Einbildungskraft der Rezipienten darauf eingestimmt wird, ihn derart aufzufassen und erneut zu erzeugen.

Wie bei Kant und Schiller ist die Schönheit *qua* Spiel der Einbildungskraft also nur dort erfahrbar, wo es nicht auf den Begriff und damit zu einem Ende gebracht wird. Und man muss ergänzen, dass auch der Gegenstand gerade dadurch der „Zufälligkeiten“ und in eins seiner „wirklichen Beschaffenheit“ enthoben wird, dass er in das selbstbestimmte und reine Formenspiel der Einbildungskraft übergeht und in diesem Sinne zu seinem eigenen Ideal wird; ja, überhaupt aus der begrifflichen Bestimmtheit in eine formelle Bestimmbarkeit übergeht, die an ihm die Möglichkeit selbst des Bestimmt-Werdens zur *Darstellung* bringt. Der Kunstwerk gewordene Gegenstand begeistert weder durch eine Mimesis der Natur noch des Geistes, sondern durch eine *Mimesis* der Begeisterung selbst, die *eo ipso* bereits Darstellung und Auffassung *der* und *durch die* Einbildungskraft ist. Im Kunstwerk spielt die Einbildungskraft *via* Künstler und Rezipient letztlich mit sich selbst, indem sie den Gegenstand in die Schwebelage einer unendlichen Bestimmbarkeit versetzt, sodass Künstler und Rezipient *via* Kunstwerk in einer begeisterten *Übereinstimmung* der Einbildungskraft stehen:

Es kommt daher gar nicht darauf an, alles, was an sich unmöglich wäre, oder auch nur vieles, was manche Gattungen der Kunst ausschliessen würde, wirklich zu *zeigen*, sondern nur darauf, uns in eine Stimmung zu versetzen, alles zu *sehen*. [...] Der Dichter versetze uns [...] ausserhalb der Schranken der Wirklichkeit, und wir befinden uns unmittelbar von selbst in der Region, in welcher jeder Punkt das Centrum des Ganzen und mithin dieses schrankenlos und unendlich ist. Absolute Totalität muss eben so sehr der unterscheidende Charakter alles Idealischen seyn, als das gerade Gegentheil davon der unterscheidende Charakter der Wirklichkeit ist. Sobald also der Dichter nur dahin gelangt, in uns jede auf Kenntnis der Wirklichkeit gerichtete Stimmung zu unterdrücken und alles sonst damit beschäftigten Kräfte unsres Geistes allein der Einbildungskraft unterzuordnen, so

²⁶⁰ Vgl. HW II, 151: „Wir nennen ein Ideal die Darstellung einer Idee in einem Individuum.“

hat er seinen Zweck erreicht. Denn nun ist diese letztere allein herrschend; nun knüpft sie auf einmal alles zusammen, worin sie eine für sich bestehende Kraft, ein eignes Lebensprincip entdeckt; und da alles Positive mit einander verwandt und eigentlich Eins ist, alles Absonderung von Individuen aber nur durch Beschränkung entsteht, so erfolgt hieraus, nothwendig von selbst ein Streben nach einer in sich geschlossenen Vollständigkeit [...]. Mehr aber als das *Gemüth zu stimmen* ist nicht die Absicht des Dichters [...]. (HW II, 148f.)

Es ist laut Humboldt also vor allem andern die künstlerische Einbildungskraft, die eine „absolute Totalität“ des „Idealischen“ herstellt und zwar dergestalt, dass sie alles zu einem Ganzen „verknüpft“, das „ein eignes Lebensprincip“ enthält. Sie synthetisiert aber auf diese Weise, indem sie durch den Künstler das „Gemüth“ gleichsam auf sich selbst (Einbildungskraft) *einstimmt* und allein auf diese Weise begeistert. So wird jeder einzelne „Punkt“ zu einem „Centrum“ eines „schrankenlosen und unendlichen“ „Ganzen“. Erst in der Begeisterung durch die Einbildungskraft stimmt der Künstler jedes Individuum selbst zu einer konkreten Totalität des Geistes, stimmt er es idealisch. Diese Stimmung der Einbildungskraft aber offenbart sich laut Humboldt als ein „Streben nach einer in sich geschlossenen Vollständigkeit“, das jedem eigen und zugleich mit jedem einig zu sein scheint, „worin sie eine für sich bestehende Kraft, ein eignes Lebensprincip“ findet. Man geht wohl kaum fehl in der Annahme, dass dieses Streben jenes „Lebensprincip“ geradezu ausmacht.²⁶¹ Der Name für diese „Kraft“ ist bereits bekannt: Es ist der Bildungstrieb²⁶², der sich *bewusst wird als Bildungsvermögen*.

In seiner Schrift *Idee zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* prägt Humboldt hierfür die oft zitierte Formel „Der wahre Zweck des Menschen [...] ist die höchste und proportionirlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen“ (HW I, 64). Günter Zöllner nennt sie das „philosophische Credo“ Humboldts und hebt daran vier wesentliche Punkte hervor:

²⁶¹ Vgl. hierzu die Schrift *Geschichte des Verfalls und Unterganges der griechischen Freistaaten* von 1807/8, wo dieses Streben, dieser Trieb der Bildung zum „letzten Zweck des Weltalls“ (HW III, 207) erklärt wird. In der Zusammenfassung von Michael N. Forster: „Humboldts Bildungsideal und sein Modell der Universität“, in: *Die Bildung der Moderne*, hrsg. v. Michael Dreyer et al., Tübingen 2013, S. 11-37, hier S. 14: „Erstens bemerkt er [Humboldt, Anm. d. Verf.], dass Bildung kein Sein, sondern ein Trieb ist, und zwar nicht im Sinne eines Strebens nach einem vorgegebenen Ziel, sondern im Sinne einer Sehnsucht nach einem unbekanntem Ziel. Zweitens impliziert er, dass der Einzelne sich so bildet, wie ein Künstler sein Kunstwerk. Drittens steigert er das Ideal individueller Bildung zum höchsten Zweck nicht nur des Menschen, der Erziehung und des Staates, sondern gar des Weltalls überhaupt [...].“

²⁶² Vgl. Inwiefern Humboldt sich auf Blumenbachs Bildungstrieb bezogen hat, und auf welche Weise Bildung, Kraft und Individualität bei Humboldt zusammengehören vgl. Günter Zöllner: „Mannigfaltigkeit und Tätigkeit“, a.a.O., S. 177 ff. – Schon Constantin Behler hat darauf aufmerksam gemacht, inwiefern Naturphilosophie und Ästhetik bei Humboldt in einander spielen; vgl. ders.: „Der Einbildungskraft ein Begehren einflößen. Humboldt und die Verführung der Kunst“, in: *Kodikas/Code 11* (1988), S. 105-126.

Erstens die inhaltliche Unbestimmtheit des Zwecks, der damit nicht in einem vorgegebenen zu Bildenden liegt, sondern im Vorgang des Bildens selbst; zweitens die normative Orientierung nicht auf einzelne Menschen hin, sondern auf den Menschen als (unerreichbares) Ideal; drittens die Bezugnahme auf plurale Kräfte, deren jede Gegenstand von Bildung sein soll; sowie viertens die Vorstellung einer Einheitsbildung, die nicht reduktiv viele Kräfte auf eine zurückführt oder in eine zusammenführt, sondern die Pluralität von Kräften in ein harmonisch gespanntes, produktives Verhältnis bringt und so die komplexe Einheit eines in sich gegliederten Ganzen hervorbringt.²⁶³

Alles in allem: Der Mensch ist das *Bildungswesen par excellence*, ihm ist Bildung Selbstzweck, weil er jenes Wesen ist, das allererst seine verschiedenen Kräfte zu einem zusammenzweckenden Ganzen seiner selbst zu bilden hat. Mögen sich auch nicht alle Kräfte aufeinander rückführen oder ineinander überführen lassen, so lässt sich gleichwohl behaupten, dass der *wesentliche* Zug des Menschen in einem Streben nach idealischer Vollständigkeit liegt, durch das die Pluralität der Kräfte allererst zu einer Harmonie als einer „komplexen Einheit“, als eines „gegliederten Ganzen“ zu *werden* vermag. In der Bruchstück gebliebenen *Theorie der Bildung des Menschen* heißt es hierzu:

Im Mittelpunkt aller besonderen Arten der Thätigkeit nemlich steht der Mensch, der ohne alle, auf irgend etwas Einzelnes gerichtete Absicht, nur die Kräfte seiner Natur stärken und erhöhen, seinem Wesen Wert und Dauer verschaffen will. [...] Die letzte Aufgabe unsres Daseyns: dem Begriff der Menschheit in unsrer Person, sowohl während der Zeit unsres Lebens, als auch noch über dasselbe hinaus, durch die Spuren des lebendigen Wirkens, die wir zurücklassen, einen so großen Inhalt, als möglich zu verschaffen, diese Aufgabe löst sich allein durch ihre Verknüpfung unsres Ichs mit der Welt zu der allgemeinsten, regesten und freiesten Wechselwirkung. (HW I, 235f.)

Dies ist die unerreichbare *Aufgabe*, das Ideal, das Soll des Menschen, deren *Mittel* zur Erfüllung (zumindest in Ansätzen) und deren *Selbstzweckhaftigkeit* man wohl als *Bildungsvermögen* bezeichnen kann. Folgt man Humboldts Ausführungen *Ueber Hermann und Dorothea* scheint die künstlerische Einbildungskraft letztlich unabdingbar für diese Selbstbildung *qua* Selbstaufgabe des Menschen.²⁶⁴ Wie sich dadurch bereits andeutet, drängt die *wechselseitige*

²⁶³ Ebd., S. 185.

²⁶⁴ Bezeichnenderweise heißt es in der *Theorie der Bildung des Menschen* an späterer Stelle: „Er will nicht mehr bloss dem Menschen Kenntnisse oder Werkzeuge zum Gebrauch zubereiten, nicht mehr nur einen einzelnen Theil seiner Bildung befördern helfen; er kennt das Ziel, das ihm gesteckt ist, er sieht ein, dass, auf die rechte Weise betrieben, sein Geschäft dem Geiste eine eigne und neue Ansicht der Welt und dadurch eine eigne und neue Stimmung seiner selbst geben, dass er von der Seite, auf der er steht, seine ganze Bildung vollenden kann; und diess ist es wohin er strebt. Wie er aber nur für die Kraft und ihre Erhöhung arbeitet, so thut er sich auch nur Genüge, wenn er die seinige in seinem Werk vollkommen ausprägt. Nun aber wird das Ideal grösser, wenn man darin die Anstrengung, die es erreichen, als wenn man den Gegenstand ausmisst, den es darstellen soll. Ueberall hat das Genie nur die Befriedigung des innern Dranges zum Zweck, der es verzehrt,

Einbildung von Mensch und Welt das transhumane Moment der Überbildung – gleichviel in welchen Gott – letztlich aus dem „Mittelpunkt“ des Neuhumanismus

So fasst Humboldt die beiden Schritte der (Selbst-)Idealisierung des Menschen nochmals zusammen: „Dadurch, dass die Einbildungskraft das Aehnliche mit dem Aehnlichen verknüpft und selbst zwischen das Unaehnliche noch verbindende Mittelglieder einschiebt, bringt sie nur Mannigfaltigkeit, nicht Totalität hervor. Zu dieser letzteren muss sie und ihr Object dichterisch gestimmt und zubereitet seyn, und diess ist der Fall, wenn der Dichter *idealische* Figuren aufstellt.“ (HW II, 150) – Erst wo die Einbildungskraft dichterisch wird, d.h. „*objectiv*“, „*gesetzmässig*“ und „*mächtig*“, bildet sie die Möglichkeit zu einer Idealität im engen Sinne aus. Die zweistufige Idealisierung im weiten Sinne aber ist überhaupt das Werk und die Kunst der Einbildungskraft. Eine Bemerkung im direkten Anschluss legt die Verhältnisse auf eine Weise offen, die geradewegs auf Fichte und Schiller zurückführt: „Zu beiden, zu dem Idealischen und zur Totalität erhebt er sich nur in dem Gebiete der Einbildungskraft, nur nachdem er das beschränkte und getrennte Daseyn der Wirklichkeit, wie durch einen Macht-spruch, aufgehoben hat. Beides muss daher in einer genauen Verbindung mit einander stehen.“ (Ebd.)

Die Rede vom „Machtspruch“ erinnert unwillkürlich an Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*; macht aber im Kontext der Ausführungen zugleich den Wandel einer originär vernünftigen zu einer originär imaginären Idealität bemerkbar. Hatte Fichte selbst in seiner Vorlesung *Ueber den Unterschied des Geistes, u. des Buchstabens in der Philosophie* dieser Entwicklung zunächst im kleinen Kreis den Weg geebnet, wo von dem doppelten Vermögen der Einbildungskraft die Rede war, sowohl Gefühle als auch Ideen zu Bewusstsein zu bringen, so scheint diese Auffassung mit Humboldt nunmehr konsensfähig geworden.²⁶⁵ Nimmt man noch hinzu, dass Fichte in dieser Vorlesung überdies eine philosophische Lehrweise propagierte, die Humboldt nunmehr als Begeisterung durch die dichterischen Einbildungskraft und damit als ästhetische Erfahrung des Schönen ausbuchstabiert, wird eine geschichtsträchtige Verwandtschaft im Denken des Neuhumanismus ruckbar: Das innige

und der Bildner z.B. will nicht eigentlich das Bild eines Gottes darstellen, sondern die Fülle seiner plastischen Einbildungskraft in dieser Gestalt ausdrücken und heften.“ (HW I, 238f.)

²⁶⁵ Dass sie aber zunächst noch konsensfähig werden musste, würde eine tiefergehende Auseinandersetzung mit dem sog. Horenstreit zwischen Fichte und Schiller erfordern. Mit Blick auf Humboldt, der sich seinerzeit auf die Seite Schillers geschlagen hatte, sei darum lediglich jener Passus erneut zitiert, in dem Fichte den „ästhetischen Trieb“ resp. die Einbildungskraft u.a. auf folgende Weise charakterisiert: „Das unendliche, unbeschränkte Ziel unseres Triebes heisst Idee, und inwiefern ein Theil desselben in einem sinnlichen Bilde dargestellt wird, heisst dasselbe Ideal. Der Geist ist demnach ein Vermögen der Ideale. Der Geist lässt die Grenzen der Wirklichkeit hinter sich zurück, und in seiner eigenthümlichen Sphäre giebt es keine Grenzen.“ (FW VIII, 290f.)

Verhältnis von intellektueller Anschauung und ästhetischer Erfahrung liegt hier bereits offen zu Tage, auch wenn es erst später und zwar durch Schelling in seinem *System des transzendentalen Idealismus* von 1800 hinreichend spekulativ entfaltet werden mag.

Was Schillers ästhetische Briefe betrifft, erwägt Humboldt selbst einen gewichtigen Zusammenhang. An einer späteren Stelle parallelisiert er den zweistufigen Aufstieg der imaginären Idealisierung mit drei Perioden der menschlichen Entwicklung, die gewissermaßen vom Boden der Natur aus anhebt. Der Mensch, zunächst allein der „Natur“ anheim gegeben, folgt lediglich seinen Bedürfnissen, um sodann, auf der ersten Stufe der „Cultur“, seiner Möglichkeiten inne zu werden. Diese berauben ihn aber zugleich seines natürlichen Instinkts, lassen ihn in Einseitigkeiten erstarren, sodass zu guter Letzt, auf der zweiten Stufe der „Bildung“, eine Rückkehr zur Natur auf höherem Niveau nötig wird (vgl. HW II, 340). Diese Konzeption folgt in etwa der schillerschen und teilt auch dessen Abneigung gegen eine reine Verstandeskultur der ersten Stufe, die erst durch jenen Übergang zum Idealischen im engen Sinne zu überwinden sein soll.

Indem Humboldt aber die Idealität überhaupt in das Reich der Phantasie verlegt, scheint bereits auch die „Cultur“ des Verstandes letztlich ebenso eine Einseitigkeit der Einbildungskraft zu bedeuten. Was sich damit ankündigt, ist bereits an früherer Stelle ausführlich als das Verhältnis von Einbildungskraft und Urteilskraft dargelegt worden und wird an späterer Stelle noch eine weitere Präzisierung erfahren. Hier scheint dagegen von Interesse, *dass die ästhetische Erziehung des Neuhumanismus eher bei Humboldt als bei Schiller ihren Höhepunkt erreicht*. Denn fragt man, wie sich die humboldtsche Periode der Bildung im Politischen gestaltet, wird das Gesicht der ‚Kunstepoche‘ vollends sichtbar. Mag es zunächst auch scheinen, als ob Schillers ästhetischer Staat den eigentlichen Inbegriff einer Versöhnung *in* der Entzweiung und zwar im Zeichen der Schönheit darstellte, so übertrifft Humboldt diese Konzeption dadurch noch, dass er sie gewissermaßen unterläuft. Indem er die Selbstbildung des Individuums zugleich zum Selbstzweck der gesamten Gattung erklärt, schneidet er die politische Dimension der ästhetischen Erziehung, wie sie bei Schiller trotz ihrer Schwierigkeiten stets virulent bleibt, schlussendlich ab. Wie ist das gemeint?

Aus der Perspektive Schillers betrachtet, verkürzt sich der Liberalismus des humboldtschen Staatsentwurfs auf die individuelle Bildung des Privatmannes,²⁶⁶ der in einem regelrechten

²⁶⁶ Vgl. *Theorie der Bildung des Menschen*: „Was verlangt man von einer Nation, einem Zeitalter, von dem ganzen Menschengeschlecht, wenn man ihm seine Achtung und seine Bewunderung schenken soll? Man verlangt, dass Bildung, Weisheit und Tugend so mächtig und allgemein verbreitet, als möglich, unter ihm herrschen, dass es seinen innern Werth so hoch steigern, dass der Begriff der Menschheit, wenn man ihn von ihm, als dem einzigen Beispiel, abziehen müsste, einen großen und würdigen Gehalt gewönne.“ (HW I, 236)

Nachwächterstaat beheimatet lediglich seine Rechte gewahrt sehen will. Der Titel der bereits erwähnten Schrift ist Programm:

In einer völlig allgemeinen Formel ausgedrückt, könnte man den wahren Umfang der Wirksamkeit des Staates alles dasjenige nennen, was er zum Wohl der Gesellschaft zu thun vermöchte, ohne jenen eben ausgeführten Grundsatz zu verletzen; und es würde sich unmittelbar hieraus auch die nähere Bestimmung ergeben, dass jedes Bemühen des Staates verwerflich sei, sich in die Privatangelegenheiten der Bürger überall einzumischen, wo dieselbe nicht unmittelbar Bezug auf die Kränkung der Rechte des einen durch den andren haben.“ (HW I, 69)²⁶⁷

Die „Privatangelegenheit“ aber einer vollständigen Entwicklung der persönlichen Kräfte zu einem harmonischen Ganzen teilt mit der Gesellschaft ihr höchstes Gut oder ihr eigentliches „Wohl“ vor allem im Bildungsereignis einer künstlerisch begeisterten und begeisternden Einbildungskraft. Anders gewendet: Das künstlerische Genie gibt das klassische Muster der Persönlichkeitsbildung *vor* und – mit Blick auf die gehegte Goethe- und Schillerverehrung muss man wohl behaupten – zugleich auch *ab*. Humboldt macht keinen Hehl daraus, wenn er – einmal abgesehen von der Person Goethes – in einem Brief vom 22. Oktober 1803 auch an Schiller schreibt:

Bleiben Sie mir, mein lieber guter, was Sie mir sind, und glauben Sie gewiß, daß, welche Entfernung uns auch trennen mag, mein Interesse Ihnen ewig gleich nah ist, und daß das Kleinste in Ihrer Beschäftigung mehr Wichtigkeit für mich hat, als alles was ich unternehmen könnte. Denn – ich muß schließen, wie ich anfang – Sie sind der glücklichste Mensch. Sie haben das Höchste ergriffen und besitzen Kraft es festzuhalten. Es ist ihre Region geworden, und nicht genug, daß das gewöhnliche Leben Sie darin nicht stört, so führen Sie aus jenem bessern eine Güte, eine Milde, eine Klarheit und Wärme in dieses hinüber, die unverkennbar Ihre Abkunft verräth.²⁶⁸

Im Vorwort mit dem Titel *Ueber Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung*, das Humboldt dem zunächst von ihm 1830 herausgegebenem Briefwechsel mit Schiller voranstellt, überhöht er diese Ehrerbietung gegenüber Schiller noch mit den Worten:

²⁶⁷ Der „ausgeführte Grundsatz“ besagt: „Erwiesen halte ich demnach durch das Vorige, *dass die wahre Vernunft dem Menschen keinen andren Zustand, als einen solchen wünschen kann, in welchem nicht nur jeder Einzelne der ungebundensten Freiheit genießt, sich aus sich selbst, in seiner Eigenthümlichkeit, zu entwickeln, sondern in welchem auch die physische Natur keine andre Gestalt von Menschenhänden empfängt, als ihr jeder Einzelne, nach dem Maasse seines Bedürfnisses und seiner Neigung, nur beschränkt durch die Grenzen seiner Kraft und seines Rechts, selbst und willkürlich giebt.*“ (HW I, 69)

²⁶⁸ Vgl. *Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt*, hrsg. v. Albert Leitzmann, Stuttgart 1900, S. 316f.

Poesie und Philosophie stehen ihrer Natur nach in dem Mittelpunkte aller geistigen Bestrebungen, nur sie können alle einzelnen Resultate in sich vereinigen, nur von ihnen kann in alles Einzelne zugleich Einheit und Begeisterung überströmen, nur sie repräsentiren eigentlich, was der Mensch ist, da alle übrigen Wissenschaften und Fertigkeiten, könnte man sie je ganz von ihnen scheiden, nur zeigen würden, was er besitzt und sich angeeignet hat. Ohne diesen zugleich erhellenden und Funken weckenden Brennpunkt, bleibt auch das ausgebreiteste Wissen zu sehr verstückelt, und wird die Rückwirkung auf die Veredlung des Einzelnen, der Nation und der Menschheit gehemmt und kraftlos gemacht, welche doch der einzige Zweck alles Ergründens der Natur und des Menschen und des unerklärbaren Zusammenhangs beider seyn kann. (HW II, 372)

So fügt sich zu einem Gesamtbild, dass Humboldt in eben demselben Vorwort von einer „Krise“ und einem „Wendepunkt“ in der Biographie Schillers zu Zeiten seiner forciert philosophischen Beschäftigung (1794-1797) sprechen kann; einem Wendepunkt, der „vielleicht der seltenste, den je ein Mensch in seinem geistigen Leben erfahren hat“ (HW II, 357), sein soll zu einer Dichtung auf höchsten menschlichen Niveau.²⁶⁹ Schiller selbst scheint dieser vagen Intuition zu Lebzeiten noch Ausdruck verliehen zu haben, wo er bei aller wohlwollenden Kritik an Humboldts Abhandlung *Ueber Göthes Hermann und Dorothea* in besagtem Brief vom 27. Juni 1798 dennoch bemerkt:

In Rücksicht auf das Hervorbringen werden Sie mir zwar selbst die Unzulänglichkeit der Theorie einräumen, aber ich dehne meinen Unglauben auch auf das *Beurtheilen* aus, und möchte behaupten, daß es kein Gefäß giebt, die Werke der Einbildungskraft zu fassen, als eben diese Einbildungskraft selbst, und daß auch Ihnen die Abstraction und die Sprache Ihr eigenes Anschauen und Empfinden nur unvollkommen hat ausmessen und ausdrücken können. (SB II, 396)

Nur Einbildungskraft fasst Einbildungskraft. Geist bildet sich Geist ein durch Einbildungskraft allein. Schenkt man diesen Befunden Glauben und folgt man der weiteren Entwicklung Schillers, scheint dessen Hinwendung zur Tragödiendichtung zugleich einen Wandel zu bedeuten, der von einer „schönen Schreibart“ als Harmonie von Einbildungskraft und Verstand²⁷⁰ geradewegs auf eine ästhetische Erziehung im Zeichen der Erhabenheit führt.

²⁶⁹ Im direkten Anschluss führt Humboldt aus: „Das angeborene, schöpferische Dichtergenie durchbrach, gleich einem lange angeschwellenen Strome, die Hindernisse, welche ihm zu mächtig angewachsene Ideenbeschäftigung und zu deutlich gewordenes Bewusstseyn entgegensezten, und es trug aus diesem Kampfe selbst die Form idealer Nothwendigkeit reiner und klarer heraus.“ (Ebd.)

²⁷⁰ Vgl. den Aufsatz Schillers *Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen*: „Das Interesse der Einbildungskraft ist, ihre Gegenstände nach Willkür zu wechseln; das Interesse des Verstandes ist, die seinigen mit strenger Nothwendigkeit zu verknüpfen. So sehr diese beiden Interessen miteinander zu streiten scheinen, so gibt es doch zwischen beiden einen Punkt der Vereinigung, und diesen auszufinden, ist das eigentliche Verdienst der schönen Schreibart.“ (SSW V, 675)

IV

Schönheit und Erhabenheit – Die ästhetische Erziehung des Bildungsvermögens

Überblickt man von hier aus nochmals die *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, schien es Schiller zunächst und vorrangig darum zu gehen, „edle Seelen“ zu bilden, will sagen: Einzelne gleichsam durch eine schöne Darlegung des Begriffs der Schönheit mit der ästhetischen Erfahrung des Schönen vertraut zu machen und ihren Geist in der Begeisterung der Einbildungskraft letztlich für eine harmonische Auffassung der Ideale des Guten und der Wahrheit vorzubereiten. So heißt es noch in dieser Schrift:

Edel ist überhaupt ein Gemüt zu nennen, welches die Gabe besitzt, auch das beschränkste Geschäft und den kleinlichsten Gegenstand durch die Behandlungsweise in ein Unendliches zu verwandeln. Edel heißt jede Form, welche dem, was seiner Natur nach bloß dient (bloßes Mittel ist), das Gepräge der Selbständigkeit aufdrückt. Ein edler Geist begnügt sich nicht damit, selbst frei zu sein, er muß alles andere um sich her, auch das Leblose in Freiheit setzen. Schönheit aber ist der einzige mögliche Ausdruck der Freiheit in der Erscheinung. (SSW V, 644)

Die Erfahrung und Erschaffung von Schönheit scheint also die eigentliche Aufgabe der ästhetischen Bildung. An dieser Stelle tritt jedoch schon stillschweigend der Ausdruck „edel“ an die Stelle von „schön“, wo es darum zu tun ist, die vollkommene Verfassung der Seele zu beschreiben. Nicht dass Schiller es versäumt hätte, sich mit der „schönen Seele“ auseinander zu setzen, bekanntlich steht ihre Bestimmung gerade im Zentrum von *Über Anmut und Würde*²⁷¹, aber gewisse Ungereimtheiten in der überlieferten Konzeption scheinen nun unweigerlich zu Tage zu treten, die eine Veränderung der Bezeichnung nahe legen. Die letztlich über die Mystik auf Platon zurückgehende Bestimmung der „schönen Seele“, wie sie bei Goethe begegnet, dessen *Wilhelm Meister* erst circa ein Jahr später als die ästhetischen Briefe erscheinen wird, zeigt sich auch schon bei Schiller den Herausforderungen der Moderne nicht mehr ohne Weiteres gewachsen. Die in *Über Anmut und Würde* noch sehr stark weiblich konnotierte Passivität der schönen Seele, der wiederum die Würde als eine eher männliche Aktivität des harten Willens klischeehaft beigelegt wurde, scheint nunmehr in eine

²⁷¹ Vgl. dort SSW V, 468, wo der Terminus explizit auftaucht und mit der Anmut des Charakters assoziiert wird, während die Würde kurz darauf als Ausdruck einer „erhabenen Gesinnung“ (SSW V, 470) definiert wird. Eine ausführliche Diskussion der „schönen Seele“ und der damit verbundenen Problematik bietet Annabel Falkenhagen: „Schillers schöne Seele. Zur Auflösung eines Bildungsideals am Ende des 18. Jahrhunderts anhand von Schillers *Über Anmut und Würde*“, in: *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*, hrsg. v. Jürgen Stolzenberg u. Lars-Thade Ulrichs, Berlin/New York 2010, S. 103-125.

eher geschlechtsindifferente Form des „edlen Geistes“ oder der „edlen Seele“ überführt, die dem goetheschen Oheim hingegen geradezu als Vorbild hätte dienen können. So ist es hier insbesondere der Zug einer schönen Tätigkeit nach Außen, die, wie es kurz darauf heißen wird, selbst nicht nur den Willen, sondern auch die Natur „geheiligt“ sehen will, was sie von der mystischen Auffassung der „schönen Seele“ unterscheidet. Die Harmonie soll im Praktischen wie im Theoretischen hergestellt werden.

Trotz allem wird zu zeigen sein, dass jenes „edle Betragen“ (SSW V, 645) sich eher mit einer Ästhetik der Erhabenheit als mit einer der Schönheit vereinbaren lässt. Die Frage lautet also: Lässt sich die schillersche Gegenüberstellung von Anmut und Schönheit einerseits und Würde und Erhabenheit andererseits in der edlen Seele auflösen und anderweitig harmonisieren oder ist womöglich die intendierte Harmonie der Vermögen des Menschen dort selbst das Problem, wo die Entzweiung der Moderne ihren Tribut fordert? – Wie wir sehen werden, geht es Schiller zu allerletzt weniger um einen harmonischen Übergang im Menschen, wie man von den ästhetischen Briefen her denken könnte, sondern um den *Übergang einer menschlichen Harmonie zu einem göttlichen Widerspruch*.

Das Schöne macht sich bloß verdient um den *Menschen*, das Erhabene um den *reinen Dämon* in ihm; und weil es unsere Bestimmung ist, auch bei allen sinnlichen Schranken und nach dem Gesetzbuch reiner Geister zu richten, so muß das Erhabene zu dem Schönen hinzukommen, um die *ästhetische Erziehung* zu einem vollständigen Ganzen zu machen und die Empfindungsfähigkeit des menschlichen Herzens nach dem ganzen Umfang unsrer Bestimmung, und also auch über die Sinnenwelt hinaus, zu erweitern. Ohne das Schöne würde zwischen unsrer Naturbestimmung und unsrer Vernunftbestimmung ein immerwährender Streit sein. Über dem Bestreben, unserm *Geisterberuf* Genüge zu leisten, würden wir unsre *Menschheit* versäumen und, alle Augenblicke zum Aufbruch aus der Sinnenwelt gefaßt, in dieser uns einmal angewiesenen Sphäre des Handelns beständig Fremdlinge bleiben. Ohne das Erhabene würde uns die Schönheit unsre Würde vergessen machen. In der Erschlaffung eines ununterbrochenen Genusses würden wir die Rüstigkeit des *Charakters* einbüßen und, an diese *zufällige Form des Daseins* unauflösbar gefesselt, unsre unveränderliche Bestimmung und unser wahres Vaterland aus den Augen verlieren. Nur wenn das Erhabene mit dem Schönen sich gattet und unsre Empfänglichkeit für beides im gleichen Maße ausgebildet worden ist, sind wir vollendete Bürger der Natur, ohne deswegen ihre Sklaven zu sein und ohne unser Bürgerrecht der intelligibeln Welt zu verscherzen. (SSW V, 807)

Dieser längere Passus der wohl spätesten seiner ästhetischen Abhandlungen *Über das Erhabene*, deren Entstehungszeitraum zwar ungewiss, aber wahrscheinlich noch nach *Über naive und sentimentale Dichtung* zu datieren ist und die erst 1801 zum Druck kam, ist in vielerlei

Hinsicht derart aufschlussreich, dass man darin gewissermaßen die Summe der ästhetischen Erziehung bei Schiller erblicken kann. Schon in *Über Anmut und Würde* finden sich Andeutungen, die eine Auflösung der menschlichen Einheit in einen „reinen Dämon“ und „Menschen“, in „Geisterberuf“ und „Menschheit“ nahe legen,²⁷² doch bspw. in der Rede von einer „unveränderlichen Bestimmung“ und einem „wahren Vaterland“ wird nunmehr vollends deutlich, dass der eigentliche Zug dieses „Wesens, welches will“ (SSW V, 793), in der übermenschlichen Erfahrung der Erhabenheit zum Ausdruck kommt. Auch Schiller bekennt sich also, spätestens in dieser Schrift, zum Paradox eines *transhumanen Humanismus*, jedoch bildet er sich bei ihm in dem besonders anschaulichen Dualismus von Schönheit und Erhabenheit aus und gewinnt mithin eine genuin ästhetische Ausrichtung.

Dieser Dualismus aber ist gewissermaßen auf einer höheren Ebene als jener der ästhetischen Briefe angesiedelt. Während dort die Schönheit als Harmonie der menschlichen Doppelnatur herausgestellt wurde, entsteht hier durch das Hinzutreten der Erhabenheit nunmehr ein *Widerspruch zweiter Ordnung* zwischen der *Schönheit als Harmonie* und der *Erhabenheit als Widerspruch*:

Bei dem Schönen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit zusammen, und nur um dieser Zustimmung willen hat es Reiz für uns. Durch die Schönheit allein würden wir also ewig nie erfahren, daß wir bestimmt und fähig sind, uns als reine Intelligenzen zu beweisen. Beim Erhabenen hingegen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit *nicht* zusammen, und eben in diesem Widerspruch zwischen beiden liegt der Zauber, womit es unser Gemüt ergreift. Der physische und der moralische Mensch werden hier aufs schärfste voneinander geschieden [...]. (SSW V, 797f.)

Das Erhabene ist also in zweierlei Hinsichten von Belang: Zum einen wird an ihm die Doppelnatur des Menschen eigentlich erst erfahrbar und zum anderen soll von der im Erhabenen als Widerspruch erfahrenen Doppelnatur ein gewisser „Zauber“ für das „Gemüt“ ausgehen. Verursacht dieser Widerspruch in der Erfahrung des Erhabenen dem Gemüt aber keine bloße Unlust, sondern scheint durch jenen angesprochenen „Zauber“ zugleich eine gewisse Lust im Spiel, so lässt sich von einer regelrechten *Ambivalenz des Erhabenen* sprechen. Diese aber ist nun für Schiller von entscheidender Bedeutung, soll sie doch ihrerseits allererst die Doppelnatur des Menschen beweisen:

²⁷² Vgl. SSW V, 471: „Schon der *bloße* Wille erhebt den Menschen über die Tierheit; der *moralische* erhebt ihn zur Gottheit.“ Oder SSW V, 479: „Überhaupt gilt hier das Gesetz, daß der Mensch alles mit Anmut tun müsse, was er innerhalb seiner Menschheit verrichten kann, und alles mit Würde, welches zu verrichten er über seine Menschheit hinausgehen muß.“

Das Gefühl des Erhabenen ist ein gemischtes Gefühl. Es ist eine Zusammensetzung von *Wehsein*, das sich im höchsten Grad als ein Schauer äußert, und von *Frohsein*, das bis zum Entzücken steigen kann, und ob es nicht eigentlich Lust ist, von feinen Seelen aller Lust doch weit vorgezogen wird. Diese Verbindung zweier widersprechender Empfindungen in einem einzigen Gefühl beweist unsere moralische Selbständigkeit auf eine unwiderlegliche Weise. (SSW V, 796)

Auf das folgende Argument kommt es für den Beweis vor allem an:

Denn da es absolut unmöglich ist, daß der nämliche Gegenstand in zwei entgegengesetzten Verhältnissen zu uns stehe, so folgt daraus, daß *wir selbst* in zwei verschiedenen Verhältnissen zu dem Gegenstand stehen, daß folglich zwei entgegengesetzte Naturen in uns vereinigt sein müssen, welche bei Vorstellung desselben auf ganz entgegengesetzte Art interessieret sind. Wir erfahren also durch das Gefühl des Erhabenen, daß sich der Zustand unsres Geistes nicht notwendig nach dem Zustand des Sinnes richtet, daß die Gesetze der Natur nicht notwendig auch die unsrigen sind, und daß wir ein selbständiges Prinzipium in uns haben, welches von allen sinnlichen Rührungen unabhängig ist. (SSW V, 796)

Die entscheidende Frage ist nun aber, warum es von vorne herein ausgeschlossen sein soll, dass das Objekt selbst ambivalent verfasst ist, d.h. einen inneren Widerspruch verkörpert, wenn Schiller schon keinen Anstoß daran nimmt, einen inneren Widerspruch bei gleichzeitiger Einheit des Subjekts als Schluss gelten zu lassen. Muss Schiller der Argumentation diese widersprüchliche Einheit des Subjekts nicht bereits zugrunde gelegt haben, um überhaupt zu einem solchen Schluss oder besser: zu demselben als Schluss kommen zu können? Dass es sich tatsächlich um eine klassische *petitio principii* handelt, wird schon daran ersichtlich, dass man die weiteren Schlüsse Schillers („daß sich der Zustand unsres Geistes nicht notwendig nach dem Zustand des Sinnes richtet, daß die Gesetze der Natur nicht notwendig auch die unsrigen sind, und daß wir ein selbständiges Prinzipium in uns haben“) vielmehr als Prämissen lesen muss, um überhaupt den eigentlichen Schluss auf die Doppelnatur des Menschen mitmachen zu können. Mit Blick hierauf stellt sich aber erst recht die Frage, ob folgender Satz eigentlich eine entscheidende Differenz markiert oder letztlich bloß eine Tautologie formuliert: „Denn da es absolut unmöglich ist, daß der nämliche Gegenstand in zwei entgegengesetzten Verhältnissen zu uns stehe, so folgt daraus, daß *wir selbst* in zwei verschiedenen Verhältnissen zu dem Gegenstand stehen“. Sicher ist, dass in der Erfahrung des Erhabenen zwischen Subjekt und Objekt „zwei entgegengesetzte“ bzw. „zwei verschiedene Verhältnisse“ Statt haben sollen. Worin nun der Beweisgrund liegt, dass das Objekt auf keinem Fall Ursache dieses ambivalenten Verhältnisses sein soll, das Subjekt

hingegen auf jeden Fall, ist unersichtlich, solange letzteres nicht bereits präsupponiert wird. Wie aber, wenn beide, sowohl Subjekt als auch Objekt letztlich ambivalent konstituiert wären, *weil* sie beide allererst durch die ambivalenten „Verhältnisse“ der erhabenen Erfahrung selbst konstituiert würden? – Gilt für die Erfahrung der Schönheit die Harmonie der Doppelnatur, lässt sich von der Erfahrung der Erhabenheit her eine Ambivalenz (verstanden als innerer Widerspruch) der Doppelnatur, mithin eine Ambivalenz auf Subjektseite auch schon mit Schiller ohne weiteres denken. Wie aber sähe dann eine Ambivalenz auf Objektseite aus? – Das Objekt müsste einen inneren Widerspruch verkörpern, was auf den ersten Blick unfassbar scheint; jedoch lediglich auf den ersten Blick unfassbar. Würde sich nämlich auf den zweiten Blick, gleichsam unter dem Auge der Urteilskraft, herausstellen, dass es sich bei dem Objekt um eine Einbildung handelt, wäre dieser innere Widerspruch gerade jener zwischen Anschauung und Denken. Das Objekt täuschte zwar weiterhin, aber weil es als eine Täuschung im Denken bereits entlarvt wäre, betröge es gleichwohl nicht mehr. – Worauf es jetzt und nicht erst jetzt ankommt, folgt man den bisherigen Ausführungen zur Einbildungskraft, ist, diese Ambivalenz der Einbildung am Objekt nicht stillschweigend wieder auf die Seite des Subjekts zu schlagen, indem man (wie letztlich auch Schiller) behauptete, die Einbildung des Objekts müsse eine *des* Subjekts sein. Vielmehr bilden sich die Verhältnisse selbst sowohl dem Subjekt als auch dem Objekt ein. Und es geschieht nicht von ungefähr, dass Schiller ausgehend vom Erhabenen allererst meint, eine Ambivalenz des Subjekts begründen zu können. Denn in der ambivalenten Erfahrung des Erhabenen spricht sich gerade die Ambivalenz der Einbildung überhaupt aus, die sich sodann lediglich in Subjekt und Objekt spiegeln und von dort her missdeutet werden kann.

Was aber ist die konstitutive Ambivalenz der Einbildung? Was macht ihren inneren Widerspruch aus? – Die Antwort scheint selber widersprüchlich: Die Ambivalenz der Einbildung zwischen Anschauung und Denken ist nur insofern ein Widerspruch, als die Ambivalenz überhaupt einen Widerspruch für die Urteilskraft darstellt, will sagen: Die Ambivalenz der Einbildung ist erst dadurch ein innerer Widerspruch, dass eine der beiden Seiten der Ambivalenz, der anderen überhaupt widersprechen *soll*. Die Ambivalenz der Einbildung aber ist ein Faktum, es gibt Einbildungen. Sie werden aber erst dort selbst zu einem (vermeintlichen) Widerspruch, wo die *Urteilskraft ihrer Existenz buchstäblich widerspricht, d.h. ihre Existenz in Zweifel zieht*. Und die Urteilskraft soll ihnen, also der Einbildungskraft, gerade widersprechen, weil sie sich sonst selbst widersprechen müsste, d.h. weil sie sonst nicht auf die Einhal-

tung der Widerspruchslosigkeit pochen würde.

Was passiert also in der Erfahrung der Erhabenheit? – Im ästhetischen Zustand des Schönen wird das Verhältnis von „Sinnlichkeit“ und „Vernunft“ als eine Harmonie erfahren, weil sich der Mensch in der spielerischen Ambivalenz der Einbildung wiedererkennt. Die Ambivalenz (Täuschung ohne Betrug) des ästhetischen Scheins *soll nicht* aufgelöst werden. Im ästhetischen Zustand des Erhabenen hingegen entsteht ein Widerspruch von Sinnlichkeit und Vernunft, weil ihr im besten Fall harmonisches Verhältnis letztlich als ein bloß schöner Schein aufgedeckt werden *soll*. Ihrer beider Harmonie ist ein Spiel, oder besser: *das Spiel der Menschlichkeit überhaupt*, das jedoch dort zu einem abrupten Ende findet, wo es Ernst wird. Der Ernst des Erhabenen²⁷³ besteht nun darin, die Ambivalenz des Menschen nach der Seite der Vernunft, damit aber auch seine „Menschheit“ im „Geisterberuf“ aufzulösen. Der spielerischen Harmonie, dem schönen Schein, der Einbildung des Menschen soll mit dem Ernst des Geisterberufs widersprochen werden, das heißt soviel wie: Über die schöne Einbildung Mensch wird das Urteil des erhabenen Geistes gesprochen.²⁷⁴

Erinnert man sich aber des Verhältnisses zwischen Einbildungskraft und Urteilskraft, lässt sich danach auch das Verhältnis zwischen Schönheit und Erhabenheit entwickeln. Während die Schönheit gleichsam für die harmonische Ambivalenz von Sinnlichkeit und Vernunft in der Einbildung, kurzum: für *die Einbildungskraft als Spiel des Menschen* steht; repräsentiert die Erhabenheit gleichsam den Widerspruch dieser Ambivalenz im Urteil: *die Urteilskraft als Ernst des Geistes*. Beide aber, sowohl Einbildungs- als auch Urteilskraft, meinen zwei- und dasselbe: Was die Einbildungskraft in Eins und als Harmonie sieht, teilt die Urteilskraft in einen Widerspruch zweier Seiten. Beide aber verhalten sich, oder besser: sind die beiden Verhältnisse der einen Ambivalenz zu sich selbst. Folglich ist diese Ambivalenz von Sinnlichkeit und Vernunft an sich weder menschlich noch göttlich, sondern beides – als die Bestimmbarkeit ihres Umschlags.

Wenn dagegen Schiller davon spricht, dass es keinen „Übergang“ von der sinnlichen „Abhängigkeit“ zur „Freiheit“ geben könne, sondern das Erhabene dem Menschen gerade dadurch

²⁷³ Vgl. *Vom Erhabenen*: „Und ohne diesen Anfang des wirklichen Leidens, ohne diesen ernstlichen Angriff auf unsere Existenz würden wir bloß mit diesem Gegenstande spielen; und es muß *Ernst* sein, wenigstens in der Empfindung, wenn die Vernunft zu ihrer Idee der Freiheit Zuflucht nehmen soll. Auch kann das Bewußtsein unsrer innern Freiheit nur insofern einen Wert haben und etwas gelten, als es damit Ernst ist, es kann aber nicht damit Ernst sein, wenn wir mit der Vorstellung der Gefahr bloß spielen.“ (SSW V, 497)

²⁷⁴ Vgl. SSW V, 799: „Das Erhabene verschafft uns also einen Ausgang aus der sinnlichen Welt, worin uns das Schöne gern immer gefangen halten möchte. Nicht allmählich (denn es gibt von der Abhängigkeit keinen Übergang zur Freiheit), sondern plötzlich und durch eine Erschütterung reißt es den selbständigen Geist aus dem Netze los, womit die verfeinerte Sinnlichkeit ihn umstrickte, und das umso fester bindet, je durchsichtiger es gesponnen ist.“

einen „Ausgang aus der sinnlichen Welt“ verschaffe, dass es ihn „plötzlich und durch eine Erschütterung“ den Fängen einer „verfeinerten Sinnlichkeit“ (und damit ist auch die ästhetische Erziehung im Zeichen des Schönen gestreift) entreißt (SSW V, 799), dann sieht er im Erhabenen geradezu den „Sprung der Vernunft“ zur Erfahrung geworden. Wurde die Schönheit in den ästhetischen Briefen als ein „Übergang“ gedacht, scheint das Verhältnis dieser Schönheit zur Erhabenheit ihrerseits nun als ein Sprung verstanden. Sieht man jedoch genauer hin, zeigt sich, dass beide weder sachte ineinander übergehen noch plötzlich auseinander springen, sondern augenblicklich aus- und ineinander schlagen, eben *umschlagen*.

Schiller selbst befindet sich auf dem Weg zu dieser Unterscheidung, wenn er in den Kallias-Briefen noch behauptete: „Die Natur liebt keinen Sprung. Sehen wir sie einen tun, so zeigt es, daß ihr Gewalt geschehen ist.“ (SSW V, 424), um *nun* zwar nicht vollständig von dieser schönen Naturansicht abzuweichen und sie in ihr Gegenteil zu verkehren, aber sie dennoch in eine erhabene umzuwenden, wo es heißt:

Wer freilich die große Haushaltung der Natur mit der dürftigen Fackel des *Verstandes* beleuchtet und immer nur darauf ausgeht, ihre kühne Unordnung in Harmonie aufzulösen, der kann sich in einer Welt nicht gefallen, wo mehr der tolle Zufall als ein weiser Plan zu regieren scheint [...]. Gerade dieser gänzliche Mangel einer Zweckverbindung unter diesem Gedränge von Erscheinungen, wodurch sie für den Verstand, der sich an diese Verbindungsform halten muß, übersteigend und unbrauchbar werden, macht sie zu einem desto treffendern Sinnbild für die reine Vernunft, die in eben dieser wilden Ungebundenheit der Natur ihre eigne Unabhängigkeit von Naturbedingungen dargestellt findet. Denn wenn man einer Reihe von Dingen alle Verbindung unter sich nimmt, so hat man den Begriff der Independenz, der mit dem reinen Vernunftbegriff der Freiheit überraschend zusammenstimmt. (SSW V, 802f.)

Widerfährt dem Naturbegriff bei Schiller an dieser Stelle auch ein stillschweigender Wandel, indem statt der harmonisch-schönen, jetzt die unordentlich-erhabene Natur zum „Sinnbild für die reine Vernunft“, will sagen: letztlich dem „reinen Vernunftbegriff der Freiheit“ avanciert, scheint diesem „Gedränge von Erscheinungen“ jedwede Form (oder Formung) von Geist dennoch nicht abgesprochen zu werden. Es ist laut Schiller lediglich der Verstand, der in der „wilden Ungebundenheit der Natur“ zugleich in „*Verwirrung*“ (SSW V, 801) gerät, unterdessen die Vernunft sich in der Natur und gewissermaßen auch die Natur in der Vernunft wieder-erkennt:

[D]ieser Abfall der Natur im großen von den Erkenntnisregeln, denen sie in ihren einzelnen

Erscheinungen unterwirft, macht die absolute Unmöglichkeit sichtbar, durch *Naturgesetze* die *Natur selbst* zu erklären und *von* ihrem Reiche gelten zu lassen, was *in* ihrem Reiche gilt, und das Gemüt wird also unwiderstehlich aus der Welt der Erscheinungen heraus in die Ideenwelt, aus dem Bedingten ins Unbedingte getrieben. (SSW V, 804)

Geht die Vernunft auch nicht ohne weiteres aus der Natur hervor, scheint sie ebensowenig die Natur schlichtweg zu überspringen. Stattdessen spiegeln sich Natur und Vernunft derart in ihrem „Abfall“ von *verständlichen* „Erkenntnisregeln“ im Kleinen, dass Schiller die Umstellung der Perspektive von den „*Naturgesetzen*“ auf die „*Natur selbst*“ geradezu mit dem Trieb des „Gemüts“ – aus der „Welt der Erscheinungen“ heraus in die „Ideenwelt“ hinein – parallelisiert. Jenseits des „Bedingten“, der „Welt der Erscheinungen“ gemäß den „*Naturgesetzen*“, scheinen Natur und Vernunft als „Unbedingte“ vielmehr wechselseitig ineinander umzuschlagen.²⁷⁵

Wenn aber die Erhabenheit der Vernunft, wie sich in der erhabenen Natur spiegelt, keinen Sprung bedeuten soll, sondern einen Umschlag, stellt sich natürlich die Frage, auf welche Weise dieser Umschlag – auch mit Blick auf die Schönheit – eigentlich zu denken ist. In einem Aufsatz aus dem Jahre 1794, der den Titel trägt: *Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände*, lässt sich Schiller ausgehend von Kant unter anderem auf die Konstitution der erhabenen Erfahrung mittels der Einbildungskraft ein: „Die Einbildungskraft, als Spontanität des Gemüts, verrichtet bei Vorstellung der Größen ein doppeltes Geschäft. Sie faßt erstlich jedweden Teil des gegebenen Quantum in einem empirischen Bewußtsein auf, welches die *Apprehension* ist; zweitens faßt sie die *nacheinander aufgefaßten* Teile in einem reinen Selbstbewußtsein *zusammen*, in welchem Geschäft, der *Komprehension*, sie ganz als reiner Verstand wirkt.“ (SSW V, 556) – Dem Verhältnis von Einbildungskraft und Verstand bei Kant ist an anderem Ort bereits eine kritische Darstellung widerfahren, hier erweisen sich dagegen die darauf folgenden Ausführungen als entscheidend, nicht zuletzt auch mit Blick auf Fichte:

²⁷⁵ Hierzu findet sich auch an anderer Stelle eine interessante Bemerkung, die das Verhältnis von Vernunft und „Natur selbst“ in einem anderen Licht und zwar in dem der Einbildungskraft zeigt, vgl. *Über das Pathetische*: „Das Interesse der Einbildungskraft aber ist: sich frei von Gesetzen im Spiel zu erhalten. Diesem Hange zur Ungebundenheit ist die sittliche Verbindlichkeit des Willens, durch welche ihm sein Objekt auf das strengste bestimmt wird, nichts weniger als günstig [...]. Aber eine sittliche Verbindlichkeit lässt sich nur unter Voraussetzung einer absoluten Independenz desselben vom Zwange der Naturtriebe denken; die *Möglichkeit* des Sittlichen postuliert also Freiheit und stimmt folglich mit dem Interesse der Phantasie hierin auf das vollkommenste zusammen.“ (SSW V, 530) – Was in diesem Zitat noch als eine analoge Ungebundenheit von Einbildungskraft und Wille gegenüber dem „Zwange der Naturtriebe“ sowie „der sittlichen Verbindlichkeit“ dargestellt wurde, ist nunmehr das Wesen der Vernunft sowie der Natur.

Die Auffassung geschieht *sukzessiv*, und ich ergreife eine Teilvorstellung nach der andern. Da nun nach jedem Zeitmoment stets wieder ein anderes folgt, und so fort ins Unendliche, so ist auf diesem Weg keine Gefahr, daß ich nicht auch das zahlreichste Quantum zu Ende bringen könnte. [...] Die Zusammenfassung hingegen geschieht *simultan*, und durch die Vorstellung der Identität meines Ichs in allen vorhergegangenen Synthesen hebe ich die Zeitbedingung wieder auf, unter welcher sie vor sich gegangen waren. [...] Für diese zweite Handlung, nämlich für die Reduktion der verschiedenen empirischen Apperzeptionen auf das reine Selbstbewußtsein ist es nun ganz und gar nicht gleichgültig, *wie viele* solcher empirischer Apperzeptionen es sind, die in das reine Selbstbewußtsein sich auflösen sollen. Die Erfahrung wenigstens lehrt: daß die Einbildungskraft hier eine Grenze hat, wie schwer auch der notwendige Grund derselben sich möchte auffinden lassen. Diese Grenze kann in verschiedenen Subjekten verschieden und vielleicht durch Übung und Anstrengung zu erweitern sein, aber nie wird sie aufgehoben werden. (SSW V, 556f.)

Entscheidend sind hierbei zwei Punkte, deren eigentliche Trivialität ihre Relevanz kaum schmälert: *Erstens* meint der Fakt, dass der Einbildungskraft eine Grenze der *Veranschaulichung* gesetzt ist, letztlich nichts geringeres als *Faktizität* schlechthin. Durch die Grenze der Einbildungskraft ist in eins die Endlichkeit des Menschen umrissen, wenn *zweitens* die Konstitution der Quanta sich beim „doppelten Geschäft“ der Einbildungskraft (als der „Spontanität des Gemüts“) in der Wechselwirkung von Zeit und Ewigkeit sich ereignet. Denn was Schiller nun als Erfahrung des Erhabenen beschreibt, ist eine Art *Übersättigung der Einbildungskraft* angesichts eines nicht mehr zu komprehendierenden Quantum von Apprehensionen in der Anschauung.²⁷⁶

Hatte Fichte in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* diesen Sachverhalt lediglich angeschnitten, wo im „Gefühl des Erhabenen“ ein „*Staunen*“ den „Wechsel in der Zeit“ anhalten soll,²⁷⁷ lässt sich mit Schiller nun der tiefere Sinn dieser Nebenbemerkung entwickeln. Das Erhabene steht für jenen Moment, in dem die sukzessiven Apprehensionen die simultane Komprehension in der Anschauung über das Maß anfüllen, weil die Schweben der Einbil-

²⁷⁶ Schiller bezieht sich hier auf die §§26 ff. der kantischen *Kritik der Urteilskraft*. Vgl. bspw. KdU A 99, B 100: „Messung eines Raums (als Auffassung) ist zugleich Beschreibung desselben, mithin objektive Bewegung in der Einbildung und ein Progressus; die Zusammenfassung der Vielheit in die Einheit, nicht des Gedankens, sondern der Anschauung, mithin des Sukzessiv-aufgefassten in einen Augenblick, ist dagegen ein Regressus, der die Zeitbedingung im Progressus der Einbildungskraft wieder aufhebt, und das *Zugleichsein* anschaulich macht. Sie ist also (da die Zeitfolge eine Bedingung des innern Sinnes und einer Anschauung ist) ein subjektive Bewegung der Einbildungskraft, wodurch sie dem innern Sinn Gewalt antut, die desto merklicher sein muß, je größer das Quantum ist, welches die Einbildungskraft in einem Quantum zusammenfaßt.“

²⁷⁷ Vgl. nochmals FW I, 217: „Dieses Schweben der Einbildungskraft zwischen unvereinbarem, dieser Widerstreit derselben mit sich selbst ist es, welcher, wie sich in der Zukunft zeigen wird, den Zustand des Ich in demselben zu einem *Zeit*-Momente ausdehnt. (Für die blosse, reine Vernunft ist alles zugleich; nur für die Einbildungskraft giebt es *Zeit*.) Lang, d.i. länger, als einen Moment (ausser im Gefühl des Erhabenen, wo ein *Staunen*, ein Anhalten des Wechsels in der Zeit entsteht), hält die Einbildungskraft dies nicht aus; die Vernunft tritt ins Mittel (wodurch eine Reflexion entsteht), und bestimmt dieselbe [...].“

dungskraft über Gebühr andauert. Anders gewendet: Jener Augenblick, *in dem* sich die Einbildungskraft gleichsam *überschlägt*, scheint gerade dadurch erstaunlich, weil ihr die zusammenfassende Reflexion zunächst nicht beikommt. Die Apprehensionen laufen gewissermaßen in einem Zeitmoment auf, sie stauen sich derart auf, dass der Eindruck entstehen kann, die Zeit stünde still.

Dehnt sich der Augenblick dabei aber aus oder verdichtet er sich vielmehr? Diese Frage ist insofern entscheidend, als daran letztlich das wechselseitige Verhältnis von Anschauung und Reflexion bzw. Einbildungskraft und Urteilskraft hängt. Während Fichte ersteres nahelegt, da er durch die Schweben der Einbildungskraft „den Zustand des Ich in demselben zu einem *Zeit-Momente* aus[ge]dehnt“ sieht (der folglich umso größer sein muss, desto länger die Schweben anhält); scheint Kant in dieser Frage unentschieden, weil er den „Progressus der Einbildungskraft“ derart von der reinen Anschauungsform der Zeit trennt, dass der „Regressus“ der „Zusammenfassung“ die „Zeitbedingung“ des „Progressus der Einbildungskraft“ wieder aufheben kann.²⁷⁸ Auch Schiller äußert sich letztlich nicht eindeutig in dieser Frage. Gibt er sich zunächst zwar den Anschein, Fichte eindeutig zu folgen, wo es heißt: „Diese Grenze kann in verschiedenen Subjekten verschieden und vielleicht durch Übung und Anstrengung zu erweitern sein“; so erklärt er doch kurz darauf:

Es [gemeint ist das Komprehensionsvermögen; Anm. d. Verf.] kann, und zwar beträchtlich, von der Einbildungskraft überschritten werden, aber jederzeit auf Kosten der Deutlichkeit; und zum Nachteile des Verstandes, der sich streng darin halten muß. Weniger als *drei* kann diese Zahl nicht wohl sein, weil der ursprüngliche Akt des Entgegensetzens, auf dem alles bestimmte Denken ruht, diese Dreierheit notwendig hat. Ob es über diese Dreierheit hinausgehe, läßt sich bezweifeln, und die Erfahrung liefert wenigstens nichts, woraus es bewiesen werden könnte. Und so könnte denn allerdings die Zahl *Drei* die heilige Zahl genannt werden, weil uns durch sie unser ganzer Denkkreis bestimmt sein würde. (SSW V, 557)

Wie ist diese scheinbare Ungereimtheit zu verstehen? – Schaut man genauer hin, lässt sich an Schiller hingegen studieren, inwiefern *Ausdehnung (Extensivität) und Verdichtung (Intensität)*

²⁷⁸ Dass diese Trennung möglich sein soll, ergibt sich für Kant freilich aus der Vermittlungsposition der Einbildungskraft zwischen Anschauung und Verstand. Erfolgt die Messung im Raum (äußerer Sinn) als eine objektive Bewegung der Einbildungskraft gleichwohl unter Zeitbedingungen (innerer Sinn) und ist damit auch Progressus, so wird die Zusammenfassung selbst der Vielheit in die Einheit der Anschauung als eine ansich zeitlose (und in diese Sinne regressive) und dennoch subjektive Bewegung der Einbildungskraft verstanden. Grund für letzteres ist freilich Kants Auffassung der B-Deduktion, dass die „transzendente Synthesis der Einbildungskraft“ eine „Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit“ (KdrV B 152) sei, was sie der Sinnlichkeit (und genuinen Zeit-Endlichkeitsproblematik) letztlich überhebt, um sie stattdessen der Vernunft zu unterstellen. Für die Schwierigkeiten dieser Auffassung, die auf einen Produktionsidealismus hinauszulaufen droht, vgl. hierzu Fußnote 143 und S. 120 ff.

des Augenblicks sich gar nicht ausschließen müssen. So wird mit der Zahl Drei nicht allein Fichtes Trias der Einbildungskraft (Thesis, Anti- und Synthesis) die Ehre erwiesen, sondern darüber hinaus ein Gedanke angestoßen, der unmittelbar auf die Ausdehnung des Zeitmoments führt: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Liest man die dreifaltige Komprehension als Urimpression, Re- und Protention eines intentionalen Bewusstseins, schließt sich gleichsam „unser ganzer Denkkreis“. Mag das *Komprehensionsvermögen der Vor-Stellung* auch fixiert sein und die Ausdehnung des Augenblicks in der sukzessiven Anschauung damit bestimmt, kann der Augenblick doch *über die Anschauung hinaus* gleichwohl eine Ausdehnung erfahren: nämlich durch *Ein-Gebungen* (als Erinnerungen und Erwartungen oder auch Stimmungen, Ideen etc.), mit denen die Einbildungskraft den *ästhetischen Augenblick* wiederum verdichtet. Die Schweben der Einbildungskraft scheint also im ästhetischen Zustand insofern länger anzudauern und die Zeit in Stillstand zu versetzen, als sie den Augenblick über den bloßen Augenblick hinaus extensiviert und dadurch zugleich in seiner Erfahrung intensiviert. Die Übersättigung der Einbildungskraft in der Raumzeit der Vor-Stellung meint demnach zugleich eine *Unterfütterung* durch den Zeitraum der Ein-Gebung.

Kann das Komprehensionsvermögen der Vor-Stellung auch „von der Einbildungskraft überschritten werden“ so bleibt die Grenze der Einbildungskraft ihrerseits gesetzt, d.h. inwiefern die Grenze der Einbildungskraft „in verschiedenen Subjekten verschieden“ ausfällt und „vielleicht durch Übung und Anstrengung“ erweitert werden kann, hängt buchstäblich von der Phantasie des Einzelnen ab. Denn die *Grenze der Einbildungskraft*, wie jetzt deutlich wird, markiert die *Grenze der Endlichkeit* schlechthin und bestimmt sie *als solche* faktisch. Das Komprehensionsvermögen der Vor-Stellung hingegen bildet die *eigentliche Grenze des Verstandes*, der folglich auch desto mehr an „Deutlichkeit“ einbüßen muß, je weiter sich die Einbildungskraft über ihn erhebt.

Diese „Deutlichkeit“ des Verstandes aber, der mit Fichte zu sprechen, die Produkte der Einbildungskraft „verständigt“, „fixirt“ (FW I, 233), rührt von einer Forderung nach *Eindeutigkeit* her, mit der die Reflexion in die Schweben der Zeit eingreift, um das Komprehensionsvermögen und damit die Zeitigung der Vor-Stellung in Gang zu halten. Der Augenblick der ästhetischen Stimmung als Zustand der reinen Bestimmbarkeit *soll aufhören*, er *soll bestimmt werden*. Ist der Verstand dabei bloß der Ausdruck für das erfolgte Resultat, dann vollzieht sich die Reflexion selbst hingegen durch diejenige Kraft, welche die harmonische Ambivalenz des Menschen (der nur dort vollends Mensch ist, wo er in der Schweben der Zeit mit seinen Vor-

Stellungen und Ein-Gebungen spielt) in die Eindeutigkeit eines Widerspruchs zu zerteilen vermag, mithin durch die *Urteilkraft*. Hebt die Erfahrung der Schönheit die „Zeit in der Zeit“ (SSW V, 613) dadurch auf, dass beide Seiten des Menschen in Harmonie zueinander und damit in die Schwebelage der Einbildungskraft treten, fällt in der Erfahrung der Erhabenheit gewissermaßen die *Zeit aus der Zeit*, weil beide Seiten im Widerspruch nunmehr auseinander und damit in den Abgrund der Urteilkraft stürzen.

Schiller hatte den ästhetischen Zustand der Schönheit als Übergang der beiden Naturen und zwar für jeden Augenblick in der Zeit behauptet. Im Zustand der Schönheit wird lediglich derjenige Augenblick des horizontalen Gleichgewichts erfahrbar, der auch bei einer Waage, dessen Schalen wanken, stets durchquert werden muss. Für einen verschwindenden Moment halten sich die Naturen des Menschen also die Waage, bevor im Rhythmus der Alternation die eine über die andere wieder die Oberhand erlangt. Scheint sich dieses Gleichgewicht für eine kurze Weile zu stabilisieren (weil die Umschlagsgeschwindigkeit verlangsamt ist), macht der Mensch die *schöne Erfahrung seiner harmonischen Ambivalenz*: die Zeit scheint in der Zeit aufgehoben, man könnte gar sagen, kurzzeitig aufgewogen.

Nun lässt sich der ästhetische Zustand der Erhabenheit ausgehend von diesem Denkbild in einen Zusammenhang mit dem der Schönheit bringen, der auch ihn als eine bloße *Ausnahmeerfahrung einer Regelmäßigkeit* zu erkennen gibt: Das Erhabene beschreibt das sowohl *realiter* als auch *idealiter* nie zu erreichende *Gleichgewicht der beiden Waagschalen in der Vertikale*. Im Verhältnis zur Horizontalachse der Waage scheinen beide Waagschalen, also die beiden Naturen, im größtmöglichen Ungleichgewicht, im Verhältnis zueinander aber kommt für den Menschen unweigerlich der Moment, indem das annähernd vollkommene Übergewicht der einen Schale, der einen Natur, wiederum instabil wird und die andere durch ihren Sturz zugleich empor reißt, um diese für einen wiederum verschwindenden Moment in die Ruhe des nahezu vollkommenen Übergewichts zu versetzen – vorausgesetzt, beide Waagschalen tragen dasselbe Gewicht. In diesem Sinne bildet jenes Übergewicht der einen mit dem nahezu vollkommenen Untergewicht der anderen kurzweilig ein Gleichgewicht im Widerspruch, eine widersprüchliche Ambivalenz, die sich wenngleich auf andere Weise die Waage hält.

Man könnte behaupten, dass die Erniedrigung der Natur nicht nur eine Erhöhung der Vernunft bis in die Ewigkeit bedingt, sondern das Erhabene überhaupt von einem Umschlag der Extreme herrührt, wo zunächst ein theoretisches oder praktisches Übergewicht der Sinnlichkeit drohen muss, um sodann erst von der Selbstgewissheit der Vernunft überwogen zu werden. Es

bedarf also ebenso eines *negativ* Erhabenen, gegen das sich das *positiv* Erhabene absetzen kann. Geht es bei der positiven Erhabenheit letztlich um eine Erfahrung der *göttlichen Vernunft*, lässt sich ihr Gegenteil als *tierische Sinnlichkeit* verstehen, die man kurzerhand eine negative Erhabenheit der *Bestialität* nennen könnte. Dass beide – schneller als gedacht – umzuschlagen vermögen, also das Übergewicht tauschen, und nicht nur zum Positiven, verstand Schiller selbst den wankenden Verhältnissen der französischen Revolution abzulesen. Dass die Bestialität ihre eigene Verzückung kennt, ließe sich am Antagonismus Kant und Marquis de Sade darstellen, tut aber hier nur insofern etwas zur Sache, als in Korrespondenz zum (vermeintlich) ewigen Reich der Vernunft, das in der Erhabenheit erahnbar werden soll, auch der Sinnlichkeit ein immergrüner Garten der Lüste beschieden ist. In diesem Sinne vermitteln also beide, die Erfahrung sowohl der Erhabenheit als auch der Bestialität, den Eindruck, die Zeit falle aus der Zeit.

Wo aber das Moment der Schönheit sowie der Erhabenheit in jedem Augenblick zum Zuge kommen soll, stellt sich die Frage, wie dies geschieht. Wie bereits dargetan, meint die Schwebung der Schönheit eine harmonische Ambivalenz von Einbildungskraft und Urteilskraft und zwar im Zeichen der Einbildungskraft, indem diese beide in eins bildet; die Schönheit steht demnach für eine *ästhetische Erziehung der Einbildungskraft*. Wie hingegen nun sichtbar wird, bedeutet der Abgrund der Erhabenheit²⁷⁹ eine widersprüchliche Ambivalenz von Einbildungskraft und Urteilskraft und zwar im Zeichen der Urteilskraft, indem diese beide entzweit; die Erhabenheit steht demnach für eine *ästhetische Erziehung der Urteilskraft*. Beide aber sind nur zwei- und dieselbe *ästhetische Erziehung des Bildungsvermögens*, die dem menschlichen Augenschein einbildet, was sich in seinem Urteil entzweit: die Bildungen in, mit und durch die Zeit: *die Bildung der Zeit*. Der Augenblick ist der Umschlag der Harmonie der Ambivalenz in den Widerspruch der Ambivalenz und darin bekundet sich seine eigene Ambivalenz, Ewigkeit *des* Wandels zu sein.

Für Schiller ist die ästhetische Erziehung des Erhabenen freilich der Moment der Einsicht in die eigene intelligible Natur. Es sei die Vernunft selbst, deren Dringen „auf absolute Totalität

²⁷⁹ Vgl. *Über das Erhabene*: „Zwei Genien sind es, die uns die Natur zu Begleitern durchs Leben gab. Der eine, gesellig und hold, verkürzt uns durch sein munteres Spiel die mühevollen Reise, macht uns die Fesseln der Notwendigkeit leicht und führt uns unter Freude und Scherz bis an die gefährlichen Stellen, wo wir als reine Geister handeln und alles Körperliche ablegen müssen, bis zur Erkenntnis der Wahrheit und zur Ausübung der Pflicht. Hier verläßt er uns, denn nur die Sinnenwelt ist sein Gebiet, über diese hinaus kann ihn sein irdischer Flügel nicht tragen. Aber jetzt tritt der andere hinzu, ernst und schweigend, und mit starkem Arm trägt er uns über die schwindlichte Tiefe. In dem ersten dieser Genien erkennt man das Gefühl des Schönen, in dem zweiten das Gefühl des Erhabenen.“

der Anschauung“ (SSW V, 562) der Einbildungskraft letztendlich *die Grenze* setze: „Ich habe also diesen Begriff schon in mir, und ich selbst, das denkende Wesen, bin es, an dem ich, das darstellende Wesen, erliege. Ich erfahre zwar bei Betrachtung dieser großen Gegenstände meine *Ohnmacht*, aber ich erfahre sie durch meine *Kraft*. Ich bin nicht durch Natur, *ich bin durch mich selbst überwunden*.“ (SSW V, 562) – Lässt sich Schiller im weiteren Verlauf noch vernehmen, dass es das Ich sei, das „die Idee des Allheiligen in sich trägt“ sowie auch die „Gottheit, die ich mir vorstelle“, seine „Schöpfung“ (SSW V, 564), fügt sich dies in das bisher gezeichnete Bild der ästhetischen Erziehung als eines Musterbeispiels des klassischen Bildungsbegriffs. Und ein weiterer Beleg schiene auch folgender Passus:

Ohne eine gewisse Stärke der Phantasie wird der große Gegenstand gar nicht ästhetisch, ohne eine gewisse Stärke der Vernunft hingegen wird der ästhetische nicht erhaben. Die Idee des Absoluten erfordert schon eine mehr als gewöhnliche Entwicklung des höheren Vernunftvermögens, einen gewissen Reichtum an Ideen und eine genauere Bekanntschaft des Menschen mit seinem edelsten Selbst. Wessen Vernunft noch gar keine Ausbildung empfangen hat, der wird von dem Großen der Sinne nie einen übersinnlichen Gebrauch zu machen wissen. Die Vernunft wird sich in das Geschäft gar nicht mischen, und es wird der Einbildungskraft allein oder dem Verstand allein überlassen bleiben. (SSW V, 565)

Problematisch scheint diese zunächst platonisch anmutende Auffassung einer bloß auszubildenden Vernunft jedoch dadurch zu werden, wie die Frage der Selbstüberwindung beantwortet wird. Laut Schiller (und durchaus in der Tradition von Kant und Fichte) ist es das Ich selbst, dass in der exemplarischen Erfahrung der Erhabenheit *seinen* intelligiblen Triumph über *seine* natürliche Sinnlichkeit erfährt. Folglich soll sich das Ich auch nicht mehr in Gott überbilden, sondern in der *Überbildung der Erhabenheit* seine eigene Übersinnlichkeit, will sagen: sich selbst als göttlich erfahren. Auf diese Weise aber wird die Selbstüberwindung des Ich ihrerseits zu einem *per se* göttlichen Akt, dessen Zweck und Ziel, dessen Telos Vernunft heißt. Vernunft als Programmwort der ästhetischen Bildung steht demnach für *die Erhabenheit der Überbildung* als solche, für ein Bildungsvermögen, das sich noch in seiner Selbsttäuschung als sich selbst täuschendes und damit als ästhetischen Schein genießt.

So ist es dem idealistischen Bildungsbegriff von vorne herein eigen, dass es bei ihm stets um eine Selbstaufgabe des Menschen im Zeichen des Bildungsvermögens geht – als ob er auch nur auf diese Weise zur Vernunft, zu seiner wahren Natur finden sollte, wenn er denn könnte. Es fallen immer wieder Ausdrücke wie „Kraft“, wo man ihnen mit Blick auf die Vernunft

doch besser meinte entraten zu müssen, und die „Idee des Absoluten“ wird als ein Ausbildungsergebnis präsentiert, dem „eine mehr als gewöhnliche Entwicklung des höheren Vernunftvermögens“ scheinbar vorauszuweichen hatte. Wie aber, ist man geneigt zu fragen, wenn laut Schiller die ästhetische Erfahrung der Erhabenheit bereits die Vernunft voraussetzt, während es oben noch hieß, erst an der Erfahrung der Erhabenheit, werde sich der Mensch seines „Geisterberufs“ bzw. seiner Vernunft bewusst. Erachtet auch Schiller den Sprung zur Vernunft bereits als gestanden und durch die Erfahrung des Erhabenen ästhetisch bloß gewertet und bestätigt, so scheint doch mehr und mehr fragwürdig, ob die ästhetische Erziehung *zur* Vernunft lediglich eine *Ausbildung*, statt einer *Einbildung* des „edelsten Selbst“ bedeutet.

Ein weiteres Problem ist dabei das *Soll einer Bildung*, die sich im Moralischen (Pflicht, Sittengesetz) der Reinheit ihrer Absichten niemals sicher sein *darf, eben auch weil* sie im Ästhetischen die sinnlichen Neigungen durch eine Veredelung mit der Vernunft vollständig zu harmonisieren sucht. Sieht Schiller diese Gefahr selbst in Anbetracht einer ästhetischen Erziehung der Schönheit und meint er dieser darum mit einer ästhetischen Erziehung der Erhabenheit entgegentreten zu müssen, so erweist sich das Erhabene doch letztlich explizit als eine Selbsterfahrung des Ich, in der das *Soll* der Bildung weniger zur weitergehenden moralischen Verwirklichung aufruft, als vielmehr seinerseits *ästhetisch erfüllend wirkt*, d.h. als *Sein dieser Bildung der Selbstüberwindung* bereits *genossen* wird. Die durchaus ambivalente Lust, die sich dabei einstellt, bewertet und bestätigt hingegen nur auf andere Weise, wie es für ein Wesen sein muss, seiner Aufgabe der Selbstaufgabe nachzukommen. *Die ästhetische Befriedigung des Bildungsanspruchs befriedet nicht nur den gewaltigen und gewalttätigen Anspruch der Vernunft gegenüber der Sinnlichkeit, sondern zeichnet deren moralische Entmachtung zugleich den Weg vor.*²⁸⁰ Dass Schiller in dieser letzten ästhetischen Abhandlung *Über das Erhabene* selbst erste Schritte auf diesem Weg tut, bringt den weiteren Verlauf nur in Gang:

Der moralisch gebildete Mensch, und nur dieser, ist ganz frei. Entweder er ist der Natur als Macht überlegen, oder er ist einstimmig mit derselben. Nichts, was sie an ihm ausübt, ist Gewalt, denn eh es bis zu ihm kommt, ist es schon *seine eigene Handlung* geworden, und die dynamische Natur erreicht ihn selbst nie; weil er sich von allem, was sie erreichen kann, freitätig scheidet. Diese Sinnesart aber, welche die Moral unter dem Begriff der Resignation in die Notwendigkeit und die

²⁸⁰ So wird Nietzsche diese Linie später ausziehen und in *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus* behaupten: „nur als *aesthetisches Phänomen* ist das Dasein und die Welt ewig *gerechtfertigt*“. (NSW I, 47)

Religion unter dem Begriff der Ergebung in den göttlichen Ratschluß lehret, erfordert, wenn sie ein Werk der freien Wahl und Überlegung sein soll, schon eine größere Klarheit des Denkens und eine höhere Energie des Willens, als dem Menschen im handelnden Leben eigen zu sein pflegt. Glücklicherweise aber ist nicht bloß in seiner rationalen Natur eine moralische Anlage, welche durch den Verstand entwickelt werden kann, sondern selbst in seiner sinnlich vernünftigen, d.h. menschlichen Natur eine *ästhetische* Tendenz dazu vorhanden [...]. (SSW V, 794)

Die ästhetische Erziehung der Erhabenheit bildet zu einer „Resignation in die Notwendigkeit“, zu einer „Ergabung in den göttlichen Ratschluß“ und damit ist auch sie eine Schule der *Gelassenheit*, speziell eine der ästhetischen Gelassenheit für die „sinnlich vernünftige, d.h. menschliche Natur“.

Die Freiheit in allen ihren moralischen Widersprüchen und physischen Übeln ist für edle Gemüter ein unendlich interessanteres Schauspiel als Wohlstand und Ordnung ohne Freiheit [...]. Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, und nur aus diesem, ist mir die Weltgeschichte ein erhabenes Objekt. [...] Nähert man sich nur der Geschichte mit großen Erwartungen von Licht und Erkenntnis – wie sehr findet man sich da getäuscht! Alle wohlgemeinte Versuche der Philosophie, das, was die moralische Welt *fordert*, mit dem, was die wirkliche *leistet*, in Übereinstimmung zu bringen, werden durch Aussagen der Erfahrung widerlegt [...]. Wie ganz anders, wenn man darauf resigniert, sie zu *erklären*, und diese ihre Unbegreiflichkeit selbst zum Standpunkt der Beurteilung macht. (SSW V, 803f.)

In einem gelassenen Urvertrauen auf die „Unbegreiflichkeit“ der Weltgeschichte, der Natur und nicht zuletzt des eigenen Wesens der Freiheit, wird die Welt „für edle Gemüter ein unendlich interessanteres Schauspiel als Wohlstand und Ordnung ohne Freiheit“. Edel scheint also ein Mensch, der im Unterschied zur schönen Seele dieser Gelassenheit fähig ist, der durch seine ästhetische Erziehung „gelernt hat, zu ertragen, was er nicht ändern kann, und preiszugeben mit Würde, was er nicht retten kann“ (SSW V, 805). Denn durch alle Gefilde weht gleichsam derselbe Geist, in allen Bildungen der Zeit herrscht der Geist des Bildungsvermögens. Man meint, das hegelianische Diktum der Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit sei hier bereits vorweggenommen und täuscht sich wohl kaum darüber, dass eine nunmehr resignierte Erwartungshaltung mit dem bloßen Fortschrittsoptimismus der Aufklärung, der sich auch noch der frühe Schiller zuzählte, bricht. Doch, statt einfach dem Pessimismus zu verfallen, teilt Schiller zu guter Letzt eine Art Zweckoptimismus der Freiheit, der sich selber nicht wenig in einem Selbstzweckoptimismus des ästhetischen Standpunkts gefällt. Statt einer Versöhnung *der* Entzweiung oder *in* der Entzweiung scheint hier nun letztlich eine

Versöhnung *mit* der Entzweiung der Moderne und des eigenen Wesens, eine Gelassenheit gegenüber ihren Ambivalenzen erreicht. Wo sie nicht mehr bloß überwunden werden *soll*, sondern als eine *sein-sollende* zugleich gelassen wird, dort erweist sich auch die Ambivalenz von Schönheit (*qua* Harmonie der Ambivalenz) und Erhabenheit (*qua* Widerspruch der Ambivalenz) ihrerseits als harmonischer Widerspruch und widersprüchliche Harmonie einer schlechthin *ambivalenten Ent-Zweiung*. Man lässt sie sein, weil man weiß, dass es so wird, wie es sein soll, wenn man nur von einem allzu revolutionären Eifer ablässt, sie aufzulösen. Und so geht es fortan darum, die ambivalente Haltung wahr zu machen, dass *Sollen sein zu lassen*, indem sowohl das Sein als auch das Sollen weder bloß hin- noch weggenommen werden. Es ist, was soll, und es soll, was ist.

2.6 Hegels Entzweiung der Bildung

I

Auf dem Weg zu einer Dialektik der Verklärung

Was vernünftig ist, das ist wirklich;
und was wirklich ist, das ist vernünftig.

[...]

Hic Rhodus, hic saltus.

Das *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das *was ist*, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein *Sohn seiner Zeit*; so ist auch die Philosophie *ihre Zeit in Gedanken erfaßt*. Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodos hinaus. Geht seine Theorie in der Tat darüber hinaus, baut es sich eine Welt, *wie sie sein soll*, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen – einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt. (TWA VII, 24 ff.)

Man tut Hegel wohl kaum Unrecht, wenn man in jener furiosen Abrechnung mit den Zeitgenossen, die Hegel seinen *Grundlinien zur Philosophie des Rechts* als Vorrede voranstellt, zugleich eine Art Resümee der Absichten und Erfolge der eigenen Arbeit am Begriff erblickt. Nicht zuletzt der berühmte chiastische Gnom, der fortan als Inschrift den hegelschen Systembau in der Philosophiegeschichte ausweisen wird, lässt sich als fundamentale Kritik an einer Philosophie lesen, die mehr sein soll, als sie ist. Die Ausführungen deuten es bereits an: Letztlich scheint es sich dabei um einen Gegensatz von Vernunft und Einbildung, Wissen und Meinen zu handeln, den Hegel herauszustellen sich bemüht. Der erhobene Vorwurf, sich eine Geisterwelt wie eine Gespensterwelt zu erträumen, gilt nicht zuletzt Fichte, der im Kontext dieser Stelle eigens erwähnt wird, sowie allen anderen auf der Linie eines bloß asymptotischen Denkens des Absoluten und trifft damit wohl in gewisser Hinsicht auch Schelling, wo dieser sich in den Augen seines ehemaligen Assistenten vollends in die schwarze Nacht des Absoluten verliert, statt sich auf die Dämmerung und die Graustufen, die Grisaillemalerei der Philosophie zu verstehen.²⁸¹ Wie diese Kritik genau gelagert ist, schien Hegel im Jahr 1821,

²⁸¹ Inwieweit diese Kritik Hegels an Schelling aus der *Phänomenologie des Geistes* von 1806 auch hier noch oder überhaupt zutrifft, tut zunächst nichts zur Sache, wird aber im Folgenden zumindest ansatzweise noch erhellt werden. Unstrittig ist dagegen, dass Hegel zumindest meinte, zu recht oder zu unrecht, seine beiden

dem Jahr dieser Grundlinien, nicht mehr einer Erörterung nötig, sie findet sich bereits an früherer Stelle. Dagegen ist es dieserorts das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit, wie es sich in der Philosophie austragen soll, das besondere Aufmerksamkeit sowohl verdient als auch verlangt.

Hegel geht davon aus, dass die „Vernunft“ als „das *was ist*“ nicht bloß vorübergehend in Geltung bleibt und damit einem gleichgültigen Historismus anheimgegeben wäre, sondern selbst jenes substantielle Moment der Geschichte bedeutet, das die Geschichte allererst als solche in Gang hält und zugleich erkennbar macht. Die Vernunft oder das Vernünftige ist wirklich, nicht trotz, sondern weil es ewig ist. Der regelrechte Denkfehler liegt nach Hegel gerade in einer Auffassung (des Vernünftigen als des Wirklichen wie umgekehrt des Wirklichen als des Vernünftigen), die die Ewigkeit in einem Jenseits, statt in ihrer „gegenwärtigen Welt“ und ihrer „Zeit“, mithin im Diesseits (um genau zu sein: jenseits der Unterscheidung von Jenseits und Diesseits) sucht.²⁸² Dagegen ist die Vernunft diesseits bereits in der ewigen Allgemeinheit wirklich, wie umgekehrt die gemeine Wirklichkeit nur dort im eigentlichen Sinne wirklich genannt werden kann, wo sie als ein Wirken der Vernunft in der Zeit erkannt wird. Die Lage ist demnach vertrackter als es auf den ersten Blick scheinen mag, wenn Hegel die Philosophie danach bestimmt, dass sie „*ihre Zeit in Gedanken erfaßt*“. Kommt das Individuelle auch nicht über seine Zeit vollends hinaus, will sagen: scheint es töricht zu behaupten, „ein Individuum überspringe seine Zeit“, so scheint dies im Gegenzug für Hegel mitnichten den Schluss zu erzwingen, lediglich *meinen*, statt durchaus *wissen* zu können, *was wirklich und vernünftigerweise an der Zeit ist*. Denn der Philosophie soll nicht allein jene Aufgabe zufallen, ihre Zeit in Gedanken, sondern zugleich die Gabe eigen sein, gleichermaßen *ihre ewigen Gedanken in der Zeit zu erfassen*.²⁸³ Erst als diese wechselseitige Verschränkung von Zeit und Ewigkeit, Wirklichkeit und Vernunft, soll die Philosophie ihrem

Vorgänger seien mit ihrem Anspruch, ein absolutes Wissen in Systemform auszubilden, nicht vollständig zu Rande gekommen.

²⁸² Vgl. TWA VII, 24: „Es ist eben *diese Stellung der Philosophie zur Wirklichkeit*, welche die Mißverständnisse betreffen, und ich kehre hiermit zu dem zurück, was ich vorhin bemerkt habe, daß die Philosophie, weil sie das *Ergründen des Vernünftigen* ist, eben damit das *Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen*, nicht das Aufstellen eines *Jenseitigen* ist, das Gott weiß wo sein sollte – oder von dem man in der Tat wohl zu sagen weiß, wo es ist, nämlich in dem Irrtum eines einseitigen, leeren Rasonierens.“

²⁸³ Vgl. Herbert Schnädelbach: „System und Geschichte. Eine Grenze des Hegelianismus“, in: *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, hrsg. v. Wolfgang Welsch u. Klaus Vieweg, München 2007, S. 217-229, bes. S. 224: „Es wäre unangemessen, diesen Satz im schwachen Sinne eines bloß subjektiven Nachdenkens über die Zeit zu deuten, denn Hegel läßt uns nicht im Zweifel darüber, was er mit ‚Gedanken‘ meint – nicht bloße Vorstellungen, sondern ‚objektive Gedanken‘, d.h. das gedachte begriffliche Wesen der Wirklichkeit. [...] Hegel fordert also von der Philosophie nichts Geringeres als sich beim Begreifen der Geschichte und im gedanklichen Erfassen ihrer ‚Zeit‘ der Vernunft der Welt zu vergewissern, d.h. die kulturelle Zeitdiagnose in die Perspektive des Absoluten zu rücken.“

eigentlichen Anspruch gerecht werden, weder Sophistik noch „*Liebe zum Wissen*“ zu bleiben, sondern „*wirkliches Wissen*“, „Wissenschaft“ (TWA III, 14) zu werden.

Wie dies aber möglich scheinen kann, zudem wirklich von statten geht und beides wiederum notwendig sein soll, bedeutet mehr als eine Frage nach der Philosophie des Geistes bei Hegel, es bedeutet nicht weniger, als die Frage nach dem Geist der Philosophie selbst und zwar in seiner Entwicklung. Schlussendlich geht es um die Vollendung der philosophischen Bildung, die in einer vernünftigen Wirklichkeit gleichsam verendet, indem sie sich nunmehr statt in einen vernünftigen Gott, in eine wirkliche und gerade darum göttliche Vernunft überbildet. Es wird zu beobachten sein, wie diese Überbildung in die Vernunft die eigentlich krönende Einbildung des idealistischen Bildungskonzepts darstellt, das wider Willen und gleichsam als Opfer einer List der eigenen Vernunft, lediglich an der totalen Entbildung des Menschen von jeder Gottheit und zu guter Letzt auch seiner selbst erfolgreich gearbeitet hat. Doch damit deutlich werden kann, was es mit dieser *Dialektik der Verklärung* als dem eigentlichen Kern, gewissermaßen als dem Seelengrund der ‚Dialektik der Aufklärung‘ auf sich hat, braucht es einen Blick in die gründliche und zugleich abgründige Kritik Hegels an der kantischen und fichteschen Transzendentalphilosophie.

Bezeichnenderweise setzt Hegels öffentliches Wirken als philosophischer Schriftsteller erst nach der Jahrhundertwende und dabei mit einem Werk ein, das sich einer Auseinandersetzung mit Fichtes Philosophie im Unterschied zu derjenigen Schellings widmet und zwar vor dem Hintergrund einer zunehmend eigenständigen Philosophie Hegels. Dieser Text *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* von 1801 neben einem weiteren, der knapp ein Jahr später in dem von Hegel und Schelling gemeinsam herausgegebenen *Kritischen Journal der Philosophie* erscheint und den Titel trägt: *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, – beide Texte bilden als eine Art Bilanz zugleich einen Einschnitt, und man könnte fast sagen: eine Epoche im Denken der nachkantischen Philosophie. C. L. Reinholds *Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts* von 1801, die es sich zur Aufgabe gemacht hatten, durch einen kritischen Rückblick zugleich den Blick für die philosophischen Herausforderungen der Gegenwart und Zukunft zu schärfen, boten ihrerseits für Hegel den Anlass, es Reinhold nicht nur gleich zu tun, sondern mit einer kritischen Würdigung Fichtes zudem eine Abrechnung mit Reinhold und Konsorten zu verbinden. Wie *Glauben und Wissen*, so lag auch der *Diffe-*

renzschrift die Absicht zugrunde, in gleichsam platonischer Manier mit der sogenannten „Unphilosophie“ einiger Zeitgenossen aufzuräumen, um einer „wahren Philosophie“, will sagen: der eigenen den Weg zu bahnen.²⁸⁴

Von einem Einschnitt lässt sich dabei aber nicht allein mit Blick auf eine symbolische Jahrhundertwende, die suggestiven Geste einer Bilanzierung oder gar die damit einsetzende Wirkungsgeschichte Hegels sprechen, sondern vor allem ausgehend von einer zu Grunde liegenden und in eins grundlegenden Einsicht, die erstmals von Hegel in aller wünschenswerten Klarheit gegen die von ihm so genannte Reflexionsphilosophie ausgespielt wird. Gemeint ist die systematische Methode als das zugleich methodische System der *Spekulation*. Sowohl Schelling als auch Hegel meinen über den „Idealismus des Endlichen“ (TWA II, 298) ihrer Vorgänger (Kant, Jacobi, Reinhold, Fichte) durch eine Philosophie des Absoluten bzw. einen Idealismus des Unendlichen oder in diesem Sinne durch einen absoluten Idealismus hinaus kommen zu müssen oder bereits hinaus gekommen zu sein. Wie Schelling, ebenso geht auch Hegel von einem Absoluten aus und setzt es nicht bloß voraus. Beide erklären es gewissermaßen zum absoluten Kriterium ihres und eines jeden Systems (das System genannt zu werden verdient), dieses Absolute nicht allein im System, sondern *als* System darzustellen. Bei allen auch schon zu dieser Zeit entscheidenden Differenzen sehen sich beide von der Überzeugung getragen, Philosophie im emphatischen Sinne – und hierbei ist der platonische Eros unverkennbar am Werk – nur als systematische Spekulation des Absoluten betreiben zu können.

Mag diese Selbsteinschätzung auch in mancher Hinsicht fraglich erscheinen, denkt man beispielsweise an die dezidierte Ablehnung einer Prinzipienspekulation bei Kant oder demgegenüber einer sich bereits zur Jahrhundertwende ankündigenden Öffnung einer mehr oder weniger egozentrischen Wissenschaftslehre beim frühen Fichte hin zu einer mehr oder weniger theozentrischen beim späten,²⁸⁵ zu betonen bleibt, dass eine vorerst augenscheinliche Weiterentwicklung der kantisch-fichteschen Transzendentalphilosophie durch Schelling am deutlichsten dann bei Hegel sich als eine Umgestaltung zu einem platonisch-inspirierten

²⁸⁴ Vgl. repräsentativ die *Ankündigung des kritischen Journals* aus der gemeinsamen Feder Hegels und Schellings, worin es bspw. heißt: „Indes allmählich der große Haufen, den die Philosophie gegen ihren Willen in der letzten Zeit zur Teilnahme sowohl als zum Zuschauen herbeigezogen hatte, sich zu verlaufen anfängt, gewinnt die wahre Wissenschaft Zeit, sich in sich selbst zurückzuziehen und, einen lebendigen Mittelpunkt der Kontraktion bildend, sich auf immer von der Unphilosophie zu scheiden.“

²⁸⁵ Welche Rolle dabei der sog. Atheismusstreit gespielt haben mag (neben dem Briefwechsel sowohl mit Jacobi als auch mit Schelling), würde die Thematik nochmals von einer anderen Seite aus aufrollen; soll hierbei jedoch mit Blick auf Kürze und Prägnanz ebenso außer Acht bleiben wie die gesamte spätere Philosophie Fichtes und auch Schellings.

Idealismus des Absoluten entpuppt.²⁸⁶ Anfangs- und Endpunkt des Denkens soll nunmehr nicht die Endlichkeit, sondern erneut die Unendlichkeit sein:

Die sogenannte Kritik der Erkenntniskräfte bei Kant, das nicht Überfliegen des Bewußtseins und nicht Transzendentwerden bei Fichte, und bei Jacobi nichts für die Vernunft Unmögliches unternehmen, heißt nichts anderes, als die Vernunft auf die Form der Endlichkeit absolut einschränken und in allem vernünftigen Erkennen die Absolutheit des Subjekts nicht vergessen und die Beschränktheit zum ewigen Gesetz und Sein sowohl an sich als für die Philosophie machen. Es ist also in diesen Philosophien nichts zu sehen als die Erhebung der Reflexionskultur zu einem System – eine Kultur des gemeinen Menschenverstandes [...]. Da der feste Standpunkt, den die allmächtige Zeit und ihre Kultur für die Philosophie fixiert haben, eine mit Sinnlichkeit affizierte Vernunft ist, so ist das, worauf solche Philosophie ausgehen kann, nicht, Gott zu erkennen, sondern, was man heißt, den Menschen. Dieser Mensch und die Menschheit sind ihr absoluter Standpunkt, nämlich als eine fixe, unüberwindliche Endlichkeit der Vernunft, nicht als Abglanz der ewigen Schönheit, als geistiger Fokus des Universums, sondern als eine absolute Sinnlichkeit, welche aber das Vermögen des Glaubens hat, sich noch mit einem ihr fremden Übersinnlichen an einer und anderer Stelle anzutünchen. (TWA II, 298f.)

Hegels Kritik an der Kultur seiner Zeitgenossen versteht sich selbst als eine Kritik an der Verendlichung der Vernunft und, spitzt man sie zu, letztlich als eine Kritik an der *Vermenschlichung einer an und für sich göttlichen Erkenntnis*. Paradoxerweise soll nun gerade Letzteres Ausdruck einer Entfremdung des Menschen sein, der, allein auf die Seite des „gemeinen Menschenverstandes“ geschlagen (und nach Hegel läuft dies auf eine „absolute Sinnlichkeit“ des Menschen hinaus), gewissermaßen die Seite seiner Vernünftigkeit verkennt, um stattdessen durch „das Vermögen des Glaubens“ seinen unbewussten Verlust auf ein „fremdes Übersinnliches“ zu projizieren. Wie es aber gemeint sein kann, dass Hegel behauptet, dieses „Unendliche ist selbst nicht das Wahre, weil es die Endlichkeit nicht aufzuzehren vermag“ (TWA II, 300), nötigt zu einer detaillierteren Auseinandersetzung mit seiner Kritik an Kant und Fichte. Hegel weiß um die Provokation, die seine Auffassung für den „gemeinen Menschenverstand“ darstellen muss. Wenn in der wahren Unendlichkeit „die Wirklichkeit und das Zeitliche als solches verschwindet, so gilt dies für grausames Sezieren, das den Menschen nicht ganz läßt, und für ein gewalttätiges Abstrahieren, das keine Wahrheit, besonders nicht

²⁸⁶ Hegel hat diese Entwicklung der eigenen Zeit selbst thematisiert und sie in der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* als einen „qualitativen Sprung“, vergleichbar einer Geburt, bestimmt. – Vgl. TWA III, 18f. den gesamten Passus, der mit den Worten anhebt: „Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, daß unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Dasein und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung.“

praktische Wahrheit hat, und eine solche Abstraktion wird begriffen als schmerzerregendes Wegschneiden eines wesentlichen Stücks von der Vollständigkeit des Ganzen; als wesentliches Stück aber wird erkannt und als ein absolutes Ansich das Zeitliche und Empirische und die Privation [...].“ (TWA II, 300) – Es geht aber um die Frage nach dem Menschen als Bildung in der und durch die Zeit, es geht, wie sich erneut bestätigen wird, um eine zeitliche Einbildungskraft im Verhältnis zu einer ewigen Vernunft.

II

Der blinde Fleck in Fichtes intellektueller Anschauung

Das Wesen der Philosophie ist gerade bodenlos für Eigentümlichkeiten, und um zu ihr zu gelangen, ist es, wenn der Körper die Summe der Eigenschaften ausdrückt, notwendig, sich *à corps perdu* hineinzustürzen; denn die Vernunft, die das Bewußtsein in Besonderheiten befangen findet, wird allein dadurch zur philosophischen Spekulation, daß sie sich zu sich selbst erhebt und allein sich selbst und dem Absoluten, das zugleich ihr Gegenstand wird, sich anvertraut. Sie wagt nichts daran als Endlichkeiten des Bewußtseins, und um diese zu überwinden und das Absolute im Bewußtsein zu konstruieren, erhebt sie sich zur Spekulation und hat in der Grundlosigkeit der Beschränkungen und Eigentümlichkeiten ihre eigene Begründung in sich selbst ergriffen. [...] Das wahre Eigentümliche einer Philosophie ist die interessante Individualität, in welcher die Vernunft aus dem Bauzeug eines besonderen Zeitalters sich eine Gestalt organisiert hat; die besondere spekulative Vernunft findet darin Geist von ihrem Geist, Fleisch von ihrem Fleisch, sie schaut sich in ihm als ein und dasselbe und als ein anderes lebendiges Wesen an. Jede Philosophie ist in sich vollendet und hat, wie ein echtes Kunstwerk, die Totalität in sich. (TWA II, 19)

Was zunächst wie ein Widerspruch der Eigentümlichkeiten anmuten könnte, ist von Hegel vielmehr als ein grundlegende methodische Reflexion auf die Geschichtlichkeit der philosophischen Theoriebildung gemeint und eröffnet die kritische Erörterung der fichteschen Wissenschaftslehre in der Differenzschrift. Jede Philosophie und auch jede Kritik einer Philosophie muss sich auf ihre Zeit zugleich einlassen, wie bereits über sie hinaus sein, will sie Anspruch auf Vernünftigkeit machen. Um Spekulation genannt werden zu können, muss sie sich über ihre eigene Zeit zum ewigen Reich der Vernunft erheben, sie muss zum „Absoluten“ aufsteigen und kann dabei dennoch nicht umhin, diesen ihren Aufstieg auf die ihr eigentümliche Weise zu vollbringen. Mag das „Wesen der Philosophie“ laut Hegel auch durch alle Zeit hindurch dasselbe bleiben, nämlich die Endlichkeit der selbst grundlosen Unendlich-

keit der Vernunft auszusetzen und ihr damit gleichsam den Boden zu entziehen, so erfolgt die Selbstkonstruktion des Absoluten ihrerseits gleichwohl *relativ* zur eigenen Zeit; ja, die Vernunft *erhebt* sich gerade zu sich selbst, lediglich *indem* sie die Endlichkeit der jeweiligen zeitlichen Beschränkungen und Eigentümlichkeiten buchstäblich *aufhebt*.

Von Fichte herkommend und doch gegen Fichte angehend, klingt dies zunächst unverkennbar nach jenem Sprung der Vernunft, der in der Schwebelage der Einbildungskraft hängen blieb. Nun, Hegel wird tatsächlich bei besagtem Abstraktionsargument Fichtes kritisch ansetzen und hoffen, den Sprung diesmal glücken zu lassen. Allein, er spricht zudem von „echten Kunstwerken“, denen jene Philosophien gleich seien, in denen sich die „spekulative Vernunft“ als sich selbst und doch lediglich in der besonderen Allgemeinheit einer Individualität erblicken soll, und ruft damit willentlich oder unwillentlich, durch den Wortgebrauch „Geist von ihrem Geist“ noch verstärkt, ebenso eine Enthusiasmus-Ästhetik der Einbildungskraft in Erinnerung, wie sie bereits bei Humboldt Thema war.

Auf diese Weise bewegt sich die Auseinandersetzung Hegels mit Fichtes Philosophie von vorne herein in gewissen Bahnen, von denen Hegel weder ohne weiteres abzukommen vermag noch auch tatsächlich wünscht. Dennoch scheint Hegels Methode ihrerseits die Besonderheit oder Eigentümlichkeit aufzuweisen, erstmalig alle anderen Eigentümlichkeiten seiner Vorgänger und Zeitgenossen *in philosophicis* mit Vernunft und Verstand be- und ermessen zu können. Denn, was in späteren Jahren noch zur vollen Entfaltung kommen wird, liegt hier bereits als Geschichtsphilosophie *in nuce* vor, wenn es heißt: „Das wahre Eigentümliche einer Philosophie ist die interessante Individualität, in welcher die Vernunft aus dem Bauelement eines besonderen Zeitalters sich eine Gestalt organisiert hat.“ – Die Vernunft, als jenes allein in sich selbst gegründete Absolute, gibt sich im Relativsatz als philosophischer Baumeister der Zeiten zu erkennen, der sich seiner eigenen, kunstvollen Fertigkeiten wiederum allererst am fertigen Werk eigens bewusst wird.

So verwundert es kaum, dass Hegel im Anschluss eine kritische Bestimmung des Zeitalters vorlegt, die sich der letztlich auf Schiller zurückgehenden Diagnose nicht nur anschließt, sondern zugleich ihr Zustandekommen reflektiert. Unter dem Titel *Bedürfnis der Philosophie*, einem Unterkapitel der einleitenden Bemerkungen *Mancherlei Formen, die bei dem jetzigen Philosophieren vorkommen*, fasst Hegel einen Begriff von Bildung, der jenen seiner neuhumanistischen Vorgänger gerade dadurch zu vollenden scheint, dass er mit ihnen an einem entscheidenden Punkt bricht:

Entzweiung ist der Quell *des Bedürfnisses der Philosophie* und als Bildung des Zeitalters die unfreie gegebene Seite der Gestalt. In der Bildung hat sich das, was Erscheinung des Absoluten ist, vom Absoluten isoliert und als ein Selbständiges fixiert. [...] Solche festgewordenen Gegensätze aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft. Dies ihr Interesse hat nicht den Sinn, als ob sie sich gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt setze; denn die notwendige Entzweiung ist *ein* Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet, und die Totalität ist in der höchsten Lebendigkeit nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich. Sondern die Vernunft setzt sich gegen das absolute Fixieren der Entzweiung durch den Verstand, und umso mehr, wenn die absolut Entgegengesetzten selbst aus der Vernunft entsprungen sind. (THW II, 20 ff.)

Hegel identifiziert die schillersche Entzweiung der modernen Gegenwart nicht bloß mit der Verstandeskultur, wie es vor ihm auch Humboldt bereits explizit getan hatte, sondern er benennt diesen „Faktor des Lebens“ wider Erwarten nun als „Bildung“. Bildung, derart verstanden, zeigt damit nicht mehr das Moment der „Wiederherstellung“ an, sondern umgekehrt jenes des „absoluten Fixierens der Entzweiung“. Bildung selbst wird zum „Quell *des Bedürfnisses der Philosophie*“ und bringt darum nicht einen Reichtum, vielmehr einen Mangel an Philosophie zum Ausdruck, will sagen: Bildung macht Philosophie allererst *nötig*. Zum Einen teilt Hegel also die Grundauffassung seiner Zeitgenossen, ein „Interesse der Vernunft“, „festgewordene Gegensätze aufzuheben“, die Entzweiung wieder zu vereinen, mithin Differenzen in Identität zu überführen. Kaum verhüllt, kommt hinter diesem Interesse der philosophische Eros zum Vorschein, dessen Bedürftigkeit es nach Platon gerade ist, die ihn allererst nach dem Schönen, Guten und Wahren streben lässt (vgl. *Symposion* 203a ff.). Vollends deutlich wird Hegels Rückgriff auf Platon jedoch, wo er zwei Momente dieses Bedürfnisses der Philosophie aufzählt, deren erstes unverkennbar Menons Paradox im gleichnamigen Dialog Platons (vgl. *Menon* 80e) in Erinnerung ruft:

Das, was man Voraussetzung der Philosophie nennt, ist nichts anderes als das ausgesprochene Bedürfnis. Weil das Bedürfnis hierdurch für die Reflexion gesetzt ist, so muß es zwei Voraussetzungen geben. Die eine ist das Absolute selbst; es ist das Ziel, das gesucht wird; es ist schon vorhanden – wie könnte es sonst gesucht werden? Die Vernunft produziert es nur, indem sie das Bewußtsein von den Beschränkungen befreit; dies Aufheben der Beschränkungen ist bedingt durch die vorausgesetzte Unbeschränktheit. (THW II, 24)

Was bei Platon als Argument für die Anamnesislehre fungiert und damit die Philosophie im Unterschied zur Sophistik allererst und zwar als Ideo-Logie fundiert, kehrt auch bei Hegel als

absolute Voraussetzung im doppelten Sinne zunächst wieder: Das Absolute ist sowohl Anfangs- als auch Zielpunkt einer Philosophie, die mit der absoluten Setzung eines Absoluten zugleich sich selbst allererst in Gang gesetzt sieht und zwar, dieses Paradox scheint nunmehr wohlbekannt, letztlich als Selbstaufgabe, als ein Aufgehen des Endlichen im Unendlichen. Allein, womit nun der zweite Punkt sowie das zweite Moment berührt wäre, Hegel begreift den philosophischen Bildungsprozess im Sinne Platons seinerseits noch als ein *entfremdetes Verhältnis zur Entfremdung selbst*.

Die andere Voraussetzung würde das Herausgetretensein des Bewußtseins aus der Totalität sein, die Entzweiung in Sein und Nichtsein, in Begriff und Sein, in Endlichkeit und Unendlichkeit. Für den Standpunkt der Entzweiung ist die absolute Synthese ein Jenseits – das ihren Bestimmtheiten entgegengesetzte Unbestimmte und Gestaltlose. Das Absolute ist die Nacht, und das Licht jünger als sie, und der Unterschied beider, sowie das Heraustreten des Lichts aus der Nacht, eine absolute Differenz, – das Nichts das Erste, woraus alles Sein, alle Mannigfaltigkeit des Endlichen hervorgegangen ist. Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darin, diese Voraussetzungen zu vereinen, das Sein in das Nichtsein – als Werden, die Entzweiung in das Absolute – als dessen Erscheinung, das Endliche in das Unendliche – als Leben zu setzen. (THW II, 24f.)

In Schillers Nachfolge betont auch Hegel die Notwendigkeit der Entgegensetzung. Wie bereits angeklungen, gilt ihm die Ausdifferenzierung des Absoluten als Ausdruck des Lebens, „das ewig entgegensetzend sich bildet“ und allererst „durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung“ seine „höchste Lebendigkeit“ entfaltet. Und dennoch scheint für Hegel die eigentliche Aufgabe der Philosophie damit noch nicht ganz erfüllt, sondern eher verkannt, sollte das Verhältnis von Absolutem und seiner Entzweiung lediglich auf eine Rückführung seinerseits rückgeführt werden. Die „absolute Synthese“ meint als drittes Moment keine „Wiederherstellung“ im Sinne einer *Restauration*, sondern versteht sich demgegenüber als eine *Renovierung*. Bildung bleibt solange geradezu Inbegriff einer heillosen Entfremdung, wie das Absolute selbst nicht als Einheit der Selbstentzweiung begriffen wird; einer Selbstentzweiung jedoch, die mitnichten in einer abstrakten Indifferenz aufgelöst, sondern in einer dialektischen Identität aufgehoben werden und aufgehoben bleiben soll.

Aber hatte dies, wenn nicht Fichte, so doch zumindest Schiller nicht ebenso gesehen? – Der kleine, aber feine Unterschied liegt laut Hegel in der vermeintlich „absoluten Differenz“, in der sich das Verhältnis von „Sein“ und „Nichts“, „Endlichem“ und „Unendlichem“, letztlich auch von „Absolutem“ und „Entzweiung“ selbst für den „Standpunkt der Entzweiung“ darstellen soll. Demgegenüber geht es Hegel darum, „Werden“, „Erscheinung“ und „Leben“

als Denkaufgabe der Philosophie zu verstehen; ja, mehr noch: die Philosophie selbst muss gleichsam *lebendige Erscheinung werden* – nicht eines gesunden Menschenverstandes, sondern eines sich entzweierenden Absoluten, soll die „Nacht“ des Absoluten erleuchtet werden. Denn „die Spekulation fordert in ihrer höchsten Synthese des Bewußten und Bewußtlosen auch die Vernichtung des Bewußtseins selbst, und die Vernunft versenkt damit ihr Reflektieren der absoluten Identität und ihr Wissen und sich selbst in ihren eigenen Abgrund, und in dieser Nacht der bloßen Reflexion und des rasonierenden Verstandes, die der Mittag des Lebens ist, können sich beide begegnen.“ (TWA II, 35) – Schlussendlich geht es mithin darum, die „Nacht der bloßen Reflexion“ selbst bereits als den „Mittag des Lebens“ zu verstehen. Das Werden und die Erscheinung, im Gleichnis gesprochen, bilden keinen Übergang der Dämmerung, Mitternacht und Mittag sind vielmehr zwei Extreme einer ewigen, *globalen* Dämmerung, die – zu gleicher Zeit bei unterschiedlicher Perspektive – einerseits im tiefsten Schatten versinkt und andererseits im hellsten Licht erscheint.

Wie die dafür nötige „Vernichtung des Bewußtseins“ nun geschehen und sich der „Abgrund der Vernunft“ auf tun soll, schildert Hegel in der abschließenden Kritik Fichtes anhand eines Gedankengangs, der uns bereits von der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* her vertraut ist.

Das absolute Prinzip, der einzige Realgrund und der feste Standpunkt der Philosophie ist sowohl in Fichtes als in Schellings Philosophie die intellektuelle Anschauung – für die Reflexion ausgedrückt: Identität des Subjekts und Objekts. Sie wird in der Wissenschaft Gegenstand der Reflexion; und darum ist die philosophische Reflexion selbst transzendente Anschauung, sie macht sich selbst zum Objekt und ist eins mit ihm; hierdurch ist sie Spekulation. Fichtes Philosophie ist deswegen echtes Produkt der Spekulation. (TWA II, 114)

Nach dieser Würdigung greift Hegel jedoch das Argument Fichtes auf, wonach diese „intellektuelle Anschauung“ möglich sein soll durch eine Abstraktion von jedem Inhalt des Bewußtseins, um es sogleich einer verheerenden Kritik zu unterziehen:

Die philosophische Reflexion ist bedingt, oder die transzendente Anschauung kommt ins Bewußtsein durch freie Abstraktion von aller Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseins, und insofern ist sie ein Subjektives. Macht die philosophische Reflexion sich insofern selbst zum Gegenstand, so macht sie ein Bedingtes zum Prinzip ihrer Philosophie; um die transzendente Anschauung rein zu fassen, muß sie noch von diesem Subjektiven abstrahieren, daß sie ihr als

Grundlage der Philosophie weder subjektiv noch objektiv sei, weder Selbstbewußtsein, der Materie entgegengesetzt, noch Materie, entgegengesetzt dem Selbstbewußtsein, sondern absolute, weder subjektive, noch objektive Identität, reine transzendente Anschauung. (Ebd.)

Zusammengefasst: Die „transzendente Anschauung“ ist solange noch keine „reine“ – und damit streng genommen gar keine, sondern lediglich eine „philosophische Reflexion“, deren Abstraktion rein formell bleibt – wie die Abstraktion nicht zudem und zugleich von dem abstrahierenden Subjekt selbst abstrahiert. Und in der Tat, wie bereits an entsprechender Stelle vorweggenommen, liegt hierin gewissermaßen der *nervus probandi* der sogenannten „Reflexionsphilosophie“ nicht allein Fichtes. In den Augen Hegels erhebt sie sich allein darum nicht gänzlich zur Spekulation, weil sie dem bereits eingeschlagenen Gedankengang nicht bis zu seinem Ziel folgt. Stattdessen steckt sie gleichsam auf halber Strecke fest, weil sie die eigene Subjektivität unwillentlich dadurch fixiert, dass sie wiederum die „Materie“ oder „Mannigfaltigkeit“ als ihren absoluten Gegensatz fasst. Mit den eigenen Worten Fichtes scheint der Gegensatz, statt vernünftig aufgehoben, geradezu „verständlich“: durch den Verstand lediglich zu einem verborgenen Widerspruch verfestigt²⁸⁷ – ein Widerspruch der gehoben werden *soll*, aber nicht gehoben werden *darf*:

Diese Unmöglichkeit, daß das Ich sich aus der Entgegensetzung der Subjektivität und des *X*, das ihm im bewußtlosen Produzieren entsteht, rekonstruiert und eins wird mit seiner Erscheinung, – drückt sich so aus, daß die höchste Synthese, die das System aufzeigt, ein *Sollen* ist. Ich gleich Ich verwandelt sich in: Ich *soll* gleich Ich sein; das Resultat des Systems kehrt nicht in seinen Anfang

²⁸⁷ Vgl. TWA II, 115: „Daß diese beiden Entgegengesetzten – sie heißen nun Ich und Natur, reines und empirisches Selbstbewußtsein, Erkennen und Sein, Sich-selbst-Setzen und Entgegensetzen, Endlichkeit und Unendlichkeit – zugleich in dem Absoluten gesetzt werden, in dieser Antinomie erblickt die gemeine Reflexion nichts als den Widerspruch, nur die Vernunft in diesem absoluten Widerspruch die Wahrheit, durch welche beide gesetzt und beides vernichtet ist, weder beide, und beide zugleich sind.“ – Hegel geht sogar noch weiter, wenn er Fichte in *Glauben und Wissen* geradezu verspottet, lediglich den gemeinen Menschenverstand methodisch zu nobilitieren, wo dieser von intellektueller Anschauung spricht: „Irgendein Ding, etwas dem reinen Bewußtsein oder Ich, das im gemeinen Bewußtsein nach Fichtes Ausdruck gleichfalls gegeben ist, als Fremdartiges anschauen, ist empirische Anschauung; aber von allem Fremdartigem im Bewußtsein abstrahieren und sich selbst denken, ist intellektuelle Anschauung. In irgendeinem Wissen von allem bestimmten Inhalt abstrahieren und nur das reine Wissen, das rein Formelle desselben wissen, ist reines absolutes Wissen; diese Abstraktion ist doch leicht zu machen, und jeder weiß auch was, an dem er die Abstraktion machen könne. [...] Das Methodische dieses Wissens oder die Philosophie über das gemeine Bewußtsein besteht darin, daß fürs erste von etwas schlechthin Wahrem und Gewissem ausgegangen wird, dem Ich, dem Wissen selbst in allem Wissen, dem reinen Bewußtsein. Aber, da es unmittelbar sich als Prinzip der Deduktion nur dadurch erweist, daß es schlechthin unvollständig und rein endlich ist, so ist seine Wahrheit und Gewißheit von einer solchen Art, welche von der Philosophie verworfen wird; denn für diese ist die Wahrheit und Gewißheit allein in dem, was nicht unvollständig, noch eine Abstraktion, noch bedingt ist.“ (TWA II, 398f.) – Gemeint ist freilich das „wahrhafte Erkennen“ (TWA II, 400) der eigenen Spekulationen, „das weder Teil, noch unvollständig, noch allein für Empirie Gewißheit und Wahrheit, noch durch Abstraktion, sondern durch wahrhafte intellektuelle Anschauung ist“, weil es „vom Absoluten an[fängt]“. – Es wird sich sogleich zeigen, was es eigentlich dabei zu sehen gibt.

zurück. [...] Ich = Ich ist hiermit von der Spekulation verlassen worden und der Reflexion anheimgegeben [...]. Die Vernunft konstituiert sich durch Reflexion als Einheit, der absolut eine Mannigfaltigkeit gegenübersteht; das Sollen drückt diese bestehende Entgegensetzung, das Nicht-Sein der absoluten Identität aus. [...] Das Subjekt = Objekt kommt aus der Differenz und aus der Reflexion nicht mehr heraus; es bleibt ein subjektives Subjekt = Objekt, welchem die Erscheinung absolut ein Fremdes ist und welches nicht dazu gelangt, sich selbst in seiner Erscheinung anzuschauen. (TWA II, 68f.)

Das Sollen steht laut Hegel also geradezu für die *Entfremdung des Selbstbewusstseins*, für dessen *konstitutiv unerfüllbares Streben*, sich in seiner eigenen Erscheinung selbst ansichtig zu werden. Diese Kritik an Fichte ist insofern verheerend, als damit buchstäblich die Haltbarkeit seines Systems in Zweifel gerät: Soll es sich tatsächlich zu einer Wissenschaftslehre abschließen, muss es sich vielmehr überbilden, muss es sich gleichsam seines subjektiven Grundes als einer Einbildung gänzlich entschlagen, sich dem Abgrund der Absoluten aussetzen und damit in die Schwebelage der Aufhebung treten:

Mithin ist gar nichts vorhanden, und es war nur eine wohlthätige Täuschung der Einbildungskraft, die unvermerkt jenen bloß Entgegengesetzten ein Substrat unterschob und es möglich machte, über sie zu denken. – Aus der Idealität der entgegengesetzten Faktoren ergibt sich, daß sie nichts sind als in der synthetischen Tätigkeit, daß durch diese allein ihr Entgegengesetztsein und sie selbst gesetzt sind und ihre Entgegensetzung nur zum Behuf der philosophischen Konstruktion, um das synthetische Vermögen verständlich zu machen, gebraucht worden sind. (TWA II, 59)

Was hier von Hegel mit Blick auf den theoretischen Teil der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* herausgestellt wird, zeigt jedoch gleichsam den Grundriss dieser Grundlage der Wissenschaftslehre, und gibt Hegel direkt im Anschluss Gelegenheit, eine kritische Bemerkung einzustreuen, deren Tragweite auch schon bei Fichte vorgezeichnet schien: „Die produktive Einbildungskraft wäre die absolute Identität selbst, als Tätigkeit vorgestellt, welche nur, indem sie das Produkt, die Grenze setzt, zugleich die Entgegengesetzten als die Begrenzenden setzt.“ (Ebd.) – Als eigentlicher Kandidat für das Absolute in Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* scheint sich auch für Hegel letztlich nur die Einbildungskraft anzubieten.

Daß die produktive Einbildungskraft, als synthetisches Vermögen, das durch Entgegengesetzte bedingt ist, erscheint, würde nur für den Standpunkt der Reflexion gelten, welche von Entgegengesetzten ausgeht und die Anschauung nur als eine Vereinigung derselben begreift. Zugleich aber müßte die philosophische Reflexion, um diese Ansicht als eine subjektive, der Reflexion angehörige

ge zu bezeichnen, den transzendentalen Standpunkt dadurch herstellen, daß sie jene absolut entgegengesetzte Tätigkeiten für gar nichts anderes als für ideelle Faktoren, für durchaus relative Identitäten in Rücksicht auf die absolute Identität erkennt, in welcher das empirische Bewußtsein nicht weniger als sein Gegensatz, das reine Bewußtsein, das als Abstraktion von jenem an ihm einen Gegensatz hat, aufgehoben sind. (TWA II, 59f.)

Wollte man Fichte also zu Hilfe kommen, ließen sich die systematischen Schwierigkeiten, in die sich die WL verstrickt zeigt, auch nach Hegel, wenn überhaupt, wohl am ehesten durch eine Umbildung der Einbildungskraft beheben. Eine gewisse Ironie darin ist nicht zu verkennen: *Soll die verständige Reflexionsphilosophie Fichtes zur Vernunft gebracht werden und zwar „zum Behuf der philosophischen Konstruktion“, muss man sich – nicht nur gleichsam – ein anderes Bild von der Einbildungskraft machen; und, gerade mit Blick auf Fichte, unnötig zu erwähnen, wodurch.* Erst wenn die Einbildungskraft absolut wird, scheint die WL vernünftig.

Solange dies jedoch nicht geschieht, meint Hegel zunächst nur feststellen zu können: „Die produktive Einbildungskraft ist ein Schweben zwischen absolut Entgegengesetzten, die sie nur in der Grenze synthetisieren, aber deren entgegengesetzte Enden sie nicht vereinigen kann“ (TWA II, 64) – Die Folge davon ist:

In der vorigen Darstellung der Produktion der objektiven Welt aus dem reinen Bewußtsein oder dem Sich-selbst-Setzen fand sich notwendig ein absolutes Entgegengesetzten ein; dies kommt, insofern die objektive Welt als ein Akt der Freiheit deduziert werden soll, als ein Selbstbeschränken des Ich durch sich selbst zum Vorschein, und die produktive Einbildungskraft wird aus den Faktoren der unbestimmten, ins Unendliche gehenden, und der beschränkenden Tätigkeit konstruiert. (TWA II, 66)

Aber auch hier scheint letztlich unausweichlich ein Problem wiederum auf den Anfang zurückzuführen:

Auf diese Art ist die absolute Entgegensetzung, welche das empirische Bewußtsein zwischen Subjekt und Objekt setzt, aufgehoben, aber sie ist in anderer Form in die Intelligenz selbst getragen; und die Intelligenz findet sich einmal in unbegreifliche Schranken eingeschlossen, es ist ihr absolut unbegreifliches Gesetz, sich selbst zu beschränken; aber gerade die Unbegreiflichkeit der Entgegensetzung des gemeinen Bewußtseins für dasselbe ist, was zur Spekulation treibt. Die Unbegreiflichkeit bleibt aber in dem System durch die in die Intelligenz selbst gesetzte Schranke, deren Kreis zu durchbrechen das einzige Interesse des philosophischen Bedürfnisses ist. [...] Es gelingt der Freiheit im System nicht, sich selbst zu produzieren; das Produkt entspricht nicht dem

Kann oder gar *darf* man sich also selbst noch die Freiheit versagen, sich ein anderes Bild vom Bilden der Einbildungskraft in der eigenen Einbildung zu machen? – Hegel würde freilich davon sprechen: das Absolute in der Erscheinung anders zu konstruieren – und dabei eigentlich die Vernunft im Sinn haben. Er stellt nicht selbst einen derart engen Zusammenhang zwischen Einbildungskraft und Vernunft her, dass man meinte, seinen eigenen, inneren Augen nicht mehr trauen zu dürfen, wenn die absolute Einbildungskraft kurzerhand zur Vernunft erklärt wird. Die entscheidende Frage lautet also: Lässt sich Fichtes WL ‚nur zur Vernunft bringen‘, indem man die Einbildungskraft innerhalb der WL verabsolutiert? Oder bildet sich Hegel lediglich ein, die Vernunft aus dem Nichts ins Spiel (der Einbildungen) bringen zu können, ohne diese selbst vorher aus einer Absolutsetzung der Einbildungskraft gewonnen zu haben? Ist die Einbildungskraft also eine Spekulation der absoluten Vernunft oder vielmehr umgekehrt, die Vernunft eine Spekulation der absoluten Einbildungskraft? – Oder lassen sich beide Sichtweisen womöglich gar nicht vermeiden? Aber ist dies wiederum ein Punkt für die Vernunft oder die Einbildungskraft, eine Frage des Selbstbegriffs oder des Selbstbildes? – Dass Hegel vor allem an dem „unbegreiflichen Gesetz“ ‚Anstoss‘ nimmt, „sich selbst zu beschränken“, gibt einen Wink, wie eine Spekulation seiner „wahrhaften intellektuellen Anschauung“ (TWA II, 400) zu denken wäre, die sich nicht auf die *subjektiven Grenzen* der Einbildungskraft einschränken soll. In *Glauben und Wissen* kommt es zu dieser Spekulation.

III

Die Entzweiung von Einbildungskraft und Vernunft durch den kantischen Verstand

Dieser Beitrag des Kritischen Journals ist nicht mehr allein Fichte (neben Schelling und Reinhold) gewidmet, ebenso zählt Hegel nunmehr auch Kant und Jacobi (neben Herder und Schleiermacher) zu den Vertretern einer „Metaphysik der Subjektivität“ (TWA II, 430). Wurde an anderer Stelle bereits der hegelsche Vorbehalt gegenüber einer Verendlichung der Erkenntnis des Unendlichen oder, spitz formuliert, einer ungebührlichen Vermenschlichung der göttlichen Erkenntnis zur Sprache gebracht, lässt sich nunmehr deutlicher Erkennen, was Hegel gegen diese Philosophien aufbringt, wenn er ihnen ein „Heiligen der Endlichkeit“

(TWA II, 299) unterstellt. Diese Stelle nochmals aufgreifend, gewährt eine Einlassung den gewünschten Aufschluss über das Selbstmissverständnis des gemeinen Verstandes:

Es ist also in diesen Philosophien nichts zu sehen als die Erhebung der Reflexionskultur zu einem System – eine Kultur des gemeinen Menschenverstandes, der“, wie Hegel nun ausführt „sich bis zum Denken eines Allgemeinen erhebt, den unendlichen Begriff aber, weil er gemeiner Verstand bleibt, für absolutes Denken nimmt und sein sonstiges Anschauen des Ewigen und den unendlichen Begriff schlechthin auseinander läßt, – es sei entweder, daß er auf jenes Anschauen überhaupt Verzicht tut und sich im Begriff und der Empirie hält, oder daß er beide hat, aber es nicht vereinigen, sein Anschauen nicht in den Begriff aufnehmen, noch Begriff und Empirie gleicherweise vernichten kann. (TWA II, 298)

Indem die Abstraktion nicht zugleich auch noch von sich selbst abstrahiert, erhebt sie sich zwar bis zum „Denken des Allgemeinen“, d.i. zum Allgemeinen des Denkens als gemeine Verständigkeit des Verstandes, zugleich aber verkennt sich der Verstand selbst als ein bereits „absolutes Denken“, weil er sich den Mangel der *Anschauung* in einer bloßen Abstraktion seinerseits nicht mehr *anschaulich* machen kann. Was es mit dieser Anschaulichkeit auf sich hat, die weder eine empirische, noch eine intellektuelle in dem auf diese Weise gerade kritisierten Sinne Fichtes sein soll, wird noch zu verfolgen sein und kündigt sich hier lediglich als eine Koinzidenz von Begriff und Anschauung an. Dass dieser Mangel an Anschaulichkeit aber überhaupt registriert werden kann, soll den Verstand nicht allein in einen Gegensatz zu einer „Anschauung des Ewigen“ stellen, sondern ihn in Eins bereits der Vernunft *unterstellt* haben. Denn im Sinne Hegel kann durch diese erst eine bloß abstrakte Verallgemeinerung des Verstandes als eine entfremdete und entfremdende Einseitigkeit des Denkens ihrerseits *begriffen* werden. Erst wenn der Verstand eine Anschauung, gleichsam ein Bild von sich selbst gewinnt, nimmt er Vernunft an. Erst wenn er sich derart anschaulich wird, begreift er sich selbst und überbildet sich zur Vernunft.

Lässt der Menschenverstand hingegen nicht von seiner Verblendung ab und erblickt er darin vielmehr das Absolute, so ergeht es ihm im Sinne Hegels gewissermaßen wie einem Sehenden, der die Augen vor dem Anblick der Welt verschließt, um sich sodann selbst entweder als *Blinder* oder als *Seher* zu *verkennen*. Nimmt er die Gesichte vor dem inneren Auge für bloße Einbildungen, muss er sich für blind halten; scheinen sie ihm dagegen als göttliche Offenbarungen eines Jenseits der eigenen Blindheit, meint er darin die wahre Ansicht der Welt gewonnen zu haben. In beiden Fällen aber zeigt er sich bloß blind für die eigene Verblendung. Letzterer Fall steht für die „Metaphysik der Subjektivität“:

Die Qual der bessern Natur unter dieser Beschränktheit oder absoluten Entgegensetzung drückt sich durch das Sehnen und Streben, das Bewußtsein, daß es Beschränktheit ist, über die sie nicht hinaus kann, als Glauben an ein Jenseits dieser Beschränktheit aus, aber als perennierendes Unvermögen zugleich die Unmöglichkeit, über die Schranke in das sich selbst klare und sehnsuchtslose Gebiet der Vernunft sich zu erheben. (TWA II, 298f.)

Im Sinne Hegels, der die Blendung für eine bloße Selbstblendung aus „Furcht vor der Wahrheit“²⁸⁸ erachtet, wäre dem Betroffenen überhaupt zu raten, schlicht wieder die Augen zu öffnen – was bedeutete, sowohl den gemeinen Begriff als auch die blinde Anschauung des Menschenverstandes zu „vernichten“ und die (endliche) „Anschauung des Ewigen“, will sagen: des „unendlichen Begriffs“ in der vernünftigen Wirklichkeit und der wirklichen Vernunft wieder herzustellen. Das „Sehnen und Streben“, der „Glauben an ein Jenseits“, wäre streng genommen nicht mehr nur Ausdruck einer „Unmöglichkeit“, sondern ebenso einer *Unnötigkeit* und zwar sich „über die Schranke in das sich selbst klare und sehnsuchtslose Gebiet der Vernunft“ *allererst* erheben zu *müssen*. Stattdessen erledigte sich die Sehnsucht nach dem wahren Augenlicht der Vernunft von selbst, erkennt man es in, durch und als ihre Tageshelle. Dieses ‚selbst erledigen‘ der Verblendung zu schildern, um sie als eine solche *allererst* erkennbar zu machen und damit deren Vernichtung in Gang zu bringen, versteht Hegel als das Ziel seiner Kritik – und den Gang des Geistes zu sich selbst, wie sich später zeigen wird.

Ob die Blendung jedoch tatsächlich als eine Selbstblendung zu deuten ist und nicht umgekehrt, diese Auffassung Hegels gleichsam das innere Auge vor einer konstitutiven, äußeren Blindheit verschließt, mithin ihrerseits lediglich auf andere Weise einer Selbstverblendung unterliegt, bleibt mit Blick auf die Stellung der Einbildungskraft, die ihr in der Erörterung der Reflexionsphilosophie zugeschrieben wird, gerade zu fragen. So heißt es über Fichtes Wissenschaftslehre auch in *Glauben und Wissen*, dass ein in „Reflexions-Aberglauben verhärteter und in formeller Wissenschaft, welche er seine Deduktion nennt, steckender Verstand herrschend“ sei und, wie bereits an der „Kantischen Philosophie beleuchtet“, sei lediglich im

²⁸⁸ Vgl. die spätere Ausbuchstabierung dieses Verhältnisses in der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes*, TWA III, 69f.: „Inzwischen, wenn die Besorgnis in Irrtum zu geraten, ein Mißtrauen in die Wissenschaft setzt, welche ohne dergleichen Bedenklichkeiten ans Werk selbst geht und wirklich erkennt, so ist nicht abzu-sehen, worum nicht umgekehrt ein Mißtrauen in dies Mißtrauen gesetzt und besorgt werden soll, daß diese Furcht zu irren schon der Irrtum selbst ist. [...] Sie setzt nämlich *Vorstellungen* von dem *Erkennen* als einem *Werkzeuge* und *Medium*, auch einen *Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen* voraus; vorzüglich aber dies, daß das Absolute auf einer Seite stehe und das Erkennen auf der andern Seite für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas Reelles [sei], oder hiermit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sei, – eine Annahme, wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrtume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt.“

Hinblick auf „die Idee der transzendentalen Einbildungskraft“ „Spekulation“ (TWA II, 430) zu finden.

Nicht nur in Fichtes Wissenschaftslehre, sondern auch in Kants Vernunftkritik (neben ihren Ablegern, zu denen wohl mehr oder weniger alle zu zählen sind vor Hegel selbst) sieht er eine *spekulative Einbildungskraft* bewusst oder unbewusst am Werk. Wenn Hegel sich mithin der produktiven Einbildungskraft zuwendet, zieht er nicht nur die Bilanz aus der vorangegangenen Epoche, sondern stellt mit ihr zugleich eine neue Kalkulation auf, aus der er sich selbst weder herausrechnen will noch kann. Die Einbildungskraft als Kern der Kritik gestattet ihm nicht nur, den Vorgängern ihre Grenzen aufzuzeigen, sondern nötigt im Gegenzug ebenso dazu, sie selbst in ihre Schranken zu weisen, soll die Spekulation kein Spiel von Einbildungen, vielmehr den Ernst der Wissenschaft vor Augen führen. Je näher die Vernunft der Einbildungskraft rückt, desto näher rückt aber auch die Einbildungskraft der Vernunft.

Doch beginnen wir zunächst mit der Kritik der kantischen Philosophie, wie sie sich im Zeichen der Einbildungskraft anlässt:

Von der ganzen transzendentalen Deduktion sowohl der Formen der Anschauung als der Kategorie überhaupt kann – ohne von dem Ich, welches das Vorstellende und Subjekt ist und das alle Vorstellungen nur Begleitende von Kant genannt wird, dasjenige, was Kant das Vermögen der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption nennt, zu unterscheiden und diese Einbildungskraft nicht als das Mittelglied, welches zwischen ein existierendes absolutes Subjekt und eine absolute existierende Welt erst eingeschoben wird, sondern sie als das, welches das Erste und Ursprüngliche ist und aus welchem das subjektive Ich sowohl als die objektive Welt erst zur notwendigen zweiteiligen Erscheinung und Produkt sich trennen, allein als das Ansich zu erkennen – nichts verstanden werden.“ (TWA II, 307f.)

Was sich hinter diesem äußerst umständlich konstruierten Satz als Einsicht verbirgt, ist zum einen die Zurückweisung der kantischen *Ineinssetzung* von Ichbewusstsein und synthetischer Einheit der Apperzeption (vgl. dazu auch S. 124 ff. dieser Arbeit) und zum zweiten die hegelische *Gleichsetzung* von letzterer mit der Einbildungskraft, sodass weder diese Einbildungskraft als „Mittelglied“ noch jenes Ichbewusstsein als „ein existierendes absolutes Subjekt“ (neben „einer absolute existierenden Welt“) zu verstehen sein soll.

Was hingegen darunter zu verstehen ist, dass diese Einbildungskraft „das Erste und Ursprüngliche“ sei, aus dem „das subjektive Ich sowohl als die objektive Welt erst zur notwendigen zweiteiligen Erscheinung und Produkt sich trennen“, spricht der nächstfolgende Satz deutlicher aus: „Diese Einbildungskraft als die ursprüngliche zweiseitige Identität, die nach einer

Seite Subjekt überhaupt wird, nach der andern aber Objekt und ursprünglich beides ist, ist nichts anderes als die Vernunft selbst, [...] – nur Vernunft erscheinend in der Sphäre des empirischen Bewußtseins.“ (TWA II, 308) – Einbildungskraft und Vernunft sind laut Hegel nicht einerlei, aber identisch. Dabei verlangen zwei Dinge nach einer Erläuterung. Erstens: Wie wird die „ursprüngliche zweiseitige Identität“ der Einbildungskraft bzw. der Vernunft von Hegel gefasst? Und Zweitens: Was heißt „erscheinend in der Sphäre des empirischen Bewußtseins“?

Fangen wir mit der ersten Frage an, ergibt sich in einem die Beantwortung der zweiten. Hegel fährt fort: „Daß das Ansich des empirischen Bewußtseins die Vernunft selbst ist und produktive Einbildungskraft, sowohl als anschauend als auch als erfahrend, nicht besondere von der Vernunft abgesonderte Vermögen sind und daß diese produktive Einbildungskraft nur Verstand heißt, insofern die Kategorien als die bestimmten Formen der erfahrenden Einbildungskraft unter der Form des Unendlichen gesetzt und als Begriffe fixiert werden, welche gleichfalls in ihrer Sphäre ein vollständiges System bilden, – dies muß“, und nun folgt eine Zurechtweisung aller Kritiker, die in der Einbildungskraft lediglich „Ungesetzmäßigkeit, Willkür und Erdichtung“ (TWA II, 308) zu sehen vermögen. Entscheidend ist hierbei aber vor allem, dass Hegel sich explizit gegen eine Sonderung nach Vermögen wendet, wonach die Einbildungskraft nach kantischer Einteilung eben auf jene „Mittelstellung“ zwischen Sinnlichkeit und Verstand beschränkt bliebe. Hegel hingegen dreht das Verhältnis gewissermaßen um, wenn er Sinnlichkeit und Verstand vielmehr zu *Modi der Einbildungskraft* erklärt und vor allem Letzteren versteht als Modus ihrer begrifflichen Fixierung zum System der Kategorien (ausgehend von den Schemata als Zeitbestimmungen, in den sie „unter der Form des Unendlichen“ eintritt – vgl. auch S. 129 ff.)

Auf diese Weise aber betrachtet, steht die Vernunft ihrerseits in einem *Identitätsverhältnis* mit der Einbildungskraft, das man gleichsam ‚unter der Form des Endlichen‘ gefasst (streng genommen: in der Materie des Unendlichen) den *Modus ihrer Erscheinung* nennen könnte. Ist „das Ansich des empirischen Bewußtseins die Vernunft selbst“, scheint die Einbildungskraft im Sinne Hegels gerade dasjenige zu *bilden*, was er später selbst das „Fürsich“ des empirischen Bewußtseins heißen wird: *Einbildungskraft* – spekulativ aufgefasst und in gewisser Analogie zu Schillers Schönheitsbegriff – *ist Vernunft in Erscheinung; Einbildungskraft bildet die Erscheinung der Vernunft*. So hebt Hegel kurz darauf erneut hervor: „die Einbildungskraft, welche Vernunft ist, versenkt in Differenz, wird als diese Potenz nur in die Form der Unendlichkeit erhoben, als Verstand fixiert“ (TWA II, 309) und bereits zuvor hieß es:

Diese ursprüngliche synthetische Einheit, d.h. eine Einheit, die nicht als Produkt Entgegengesetzter begriffen werden muß, sondern als wahrhaft notwendige, absolute, ursprüngliche Identität Entgegengesetzter, ist sowohl Prinzip der produktiven Einbildungskraft, der blinden, d.h. in die Differenz versenkten, von ihr sich nicht abscheidenden, als [auch; Anm. d. Verf.] der die Differenz identisch setzenden, aber von den Differenten sich unterscheidenden Einheit, als Verstand [...]. (TWA II, 305)

Alle drei Instanzen – Einbildungskraft, Verstand und Vernunft – stehen in einem Verhältnis zueinander, das Hegel von Schelling herkommend als eine Folge von Potenzen bestimmt, das vor allem aber eine *Dramaturgie zur Darstellung* bringt. Sie ist von Schiller her schon bekannt. Mag Hegel im direkten Anschluss an diese Stelle dem Verstand gegenüber der Einbildungskraft auch den Rang einer „höheren Potenz“²⁸⁹ zusprechen, so zeichnet die Einbildungskraft doch der gewissermaßen *naturhafte* Zug aus, im hinschauenden Anschauen der Erscheinungswelt derart versunken zu sein, dass die in der ursprünglich synthetischen Einheit angelegte Differenz noch *nicht bewusst* gesetzt wird und darum eine bewußtlose Harmonie bedeutet. Erst der Verstand setzt die Momente der ursprünglichen Synthese auseinander, indem er *urteilt*:

was zum Vorschein kommt und im Bewußtsein ist, ist nur das Produkt als Glieder des Gegensatzes: Subjekt und Prädikat, und nur sie sind in der Form des Urteils, nicht ihr Einssein als Gegenstand des Denkens gesetzt. In der sinnlichen Anschauung tritt nicht Begriff und Reelles einander gegenüber. In dem Urteil zieht sich die Identität als Allgemeines zugleich aus ihrem Versenktsein in die Differenz, die auf diese Weise als etwas besonderes erscheint, heraus und tritt diesem Versenktsein gegenüber; aber die vernünftige Identität der Identität als des Allgemeinen und des Besonderen ist das Bewußtlose im Urteil und das Urteil selbst nur die Erscheinung desselben. (TWA II, 307)

Indem die *bewusstlose Identität in der Differenz* der Anschauung ihrerseits zur *bewussten Differenz in der Identität* des Verstandes in Differenz tritt, scheint sich bereits die *bewusste Identität* der Vernunft in *der Differenz von Anschauung* (*qua* bewusstlose Identität in der Differenz) und *Verstand* (*qua* bewusste Differenz in der Identität) als *Synthese* anzukündigen. Allein, diese Synthese der Vernunft muss zugleich bereits vorausgesetzt werden, sollen synthetische Urteile überhaupt nicht allein a posteriori möglich sein:

²⁸⁹ Vgl. TWA II, 305: „Eine und ebendieselbe synthetische Identität [...] ist das Prinzip des Anschauens und des Verstandes; der Verstand ist allein die höhere Potenz, in welcher die Identität, die im Anschauen ganz und gar in die Mannigfaltigkeit versenkt ist, zugleich als ihr entgegengesetzt sich in sich als Allgemeinheit, wodurch sie die höhere Potenz ist, konstituiert.“

So hat Kant in Wahrheit seine Frage: wie sie synthetische Urteile a priori möglich? gelöst. Sie sind möglich durch die ursprüngliche absolute Identität von Ungleichartigem, aus welcher als dem Unbedingten sie selbst, als in der Form eines Urteils getrennt erscheinendes Subjekt und Prädikat, Besonderes und Allgemeines erst sich sondert. Das Vernünftige, oder wie Kant sich ausdrückt, das Apriorische dieses Urteils, die absolute Identität als Mittelbegriff stellt sich aber im Urteil nicht, sondern im Schluß dar; im Urteil ist sie nur Kopula »Ist«, ein Bewußtloses, und das Urteil selbst ist nur die überwiegende Erscheinung der Differenz. Das Vernünftige ist hier für das Erkennen ebenso in den Gegensatz versenkt wie für das Bewußtsein überhaupt die Identität in der Anschauung. Die Kopula drückt nicht ein Gedachtes, Erkanntes, sondern drückt gerade das Nichterkanntsein des Vernünftigen aus [...]. (TWA II, 307)

Weil die ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption als solche bereits die absolute Identität unwissentlich zum Ausdruck bringt, kann eine Apriorizität synthetischer Urteile ihrerseits *erschlossen* werden: Die Einbildungskraft als „ursprüngliche zweiseitige Identität“ gibt bereits den *Begriff* der Vernunft, die als „Kopula“ – im *Urteil* des Verstandes – sich lediglich noch nicht selbst zugleich als *Schluss beurteilt*, sondern sich noch als Identität der Differenz im Urteil (von Besonderem/Subjekt und Allgemeinem/Prädikat) bloß bewusstlos, nämlich als „Ist“, als Sein *anschaut*. Das Urteil tritt also primär als Differenz in Erscheinung, weil der Verstand selbst noch nicht zum vernünftigen Urteil über sich selbst als sich selbst (be)urteilende absolute Identität gelangt ist. Anders gewendet, fehlt der Abstraktion des Verstandes gewissermaßen die Selbstanschauung, urteilend bereits den Begriff der Vernunft zu erschließen.²⁹⁰ So verwandelt sich die zweiseitige Identität der Einbildungskraft von *Subjekt–Objekt* (im Sinne von *Denken* und *Sein*) zunächst in eine einseitige Differenz des Verstandes von *Subjekt–Prädikat* (als abstraktes *Denken*, dem sich das *Sein* in der Kopula gerade verbirgt), um sich allererst in der Vernunft als ‚ur-sprünglicher‘ Synthese der absoluten Identität von *Subjekt–Prädikat–Objekt* zu erkennen (wonach das Objekt, das Sein, nunmehr an die Stelle des vormaligen Prädikates rückt und damit zugleich die vormalige Kopula des bloßen Urteils aus der Einseitigkeit des „Ist“ in die Vielseitigkeit aller möglichen Prädikate des Denkens erhebt, sodass Objekt und Subjekt sich letztlich im *verbum* als *logos* als *Wort* vermittelt, in der Vernunft aufgehoben sehen).²⁹¹

²⁹⁰ Vgl. die Stelle TWA II, 309: „[A]llein die Einbildungskraft, welche Vernunft ist, versenkt in Differenz, wird als diese Potenz nur in die Form der Unendlichkeit erhoben, als Verstand fixiert, und diese bloß relative Identität tritt dem Besonderen notwendig entgegen, ist schlechthin von ihm affiziert als einem ihr Fremden und Empirischen, und das Ansich beider, die Identität dieses Verstandes und des Empirischen oder Apriorische des Urteils kommt nicht zum Vorschein, und die Philosophie geht vom Urteil nicht zum apriorischen Schluß, vom Anerkennen, daß es Erscheinung des Ansich ist, nicht zum Erkennen des Ansich fort.

²⁹¹ Kurzerhand könnte man behaupten, die *Bilder* der Einbildungskraft lernten durch die *Begriffe* des Verstandes die *Worte* der Vernunft sprechen, *Anschauung* und *Denken* kämen *zur Sprache*. Wir werden darauf noch zu

Mithin sollen bei Kant Einbildungskraft, Verstand und Vernunft laut Hegel an sich eine dialektische Identität bilden, die sich in verschiedene Stadien der Selbsteinsicht differenziert und dadurch zugleich verschiedene Selbstverhältnisse in der Erscheinung hervorbringt, mithin *für sich jeweils anders als Ansich erscheint*. Allein, indem für Kant selbst „der Verstand das Absolute des menschlichen Verstandes“ (TWA II, 313) sei, gewinnt diese Identität einen anderen Anschein:

Der Verstand ist Einheit einer möglichen Erfahrung, die Vernunfteinheit aber bezieht sich auf den Verstand und dessen Urteile. In dieser allgemeinen Beurteilung ist die Vernunft aus der Sphäre der relativen Identität des Verstandes allerdings erhoben, und dieser negative Charakter ließe zu, sie als absolute Identität zu begreifen; aber sie ist auch nur erhoben worden, damit die bei der Einbildungskraft am lebhaftesten hervortretende, beim Verstand schon depotenzierte spekulative Idee bei der Vernunft vollends ganz zur formalen Identität herabsinke. (TWA II, 317)

Wie eine direkt an diese Passage anschließende Bemerkung darlegt, gründet in dieser für Hegel zunehmend abstrakten Formalisierung der Intellektualität gerade der Unterschied eines konstitutiven gegenüber einem bloß regulativen, weil letztlich inhaltslosem Prinzip. Was Kant selbst sich wohl eher als vernunftkritische Errungenschaft angereicht sehen wollte, wird von Hegel vielmehr als das wesentliche Versäumnis, ja, als Grundirrtum der Reflexionsphilosophie herausgekehrt: Die kantische Angst vor dem metaphysischen Irrtum seiner Vorgänger, den Ideen der Vernunft höchste Realität zu präsupponieren, ist in Hegels Augen der eigentliche Irrtum. Dass es sich bei dieser Angst vor dem vermeintlichen Irrtum letztlich doch um eine Angst vor der Wahrheit handelt, meint Hegel durch die konstitutive Funktion der Einbildungskraft aufgezeigt zu haben, bei der die Systemstelle des konstitutiven Prinzips einer absoluten Identität – mithin desjenigen, was Hegel bei Kant als Vernunft vermisst – lediglich auf andere Weise zum Vorschein kommt. Die kritische Verdrängung der Vernunft durch den Verstand hat die absolute Identität bloß auf die Einbildungskraft verschoben, als die sie nun, wengleich „versenkt in Differenz“, wiederkehrt.

Auch weitere Textstellen aus Hegels Kantkritik liefern Belege für ein derart inniges Verhältnis von Einbildungskraft und Vernunft, das lediglich durch ein Dazwischentreten des Verstandes gestört scheint. Sei es, wenn Hegel bspw. das Verhältnis von ästhetischer Idee der Einbildungskraft und Idee der Vernunft in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft durchaus als Verhältnis einer Anschauung zu ihrem Begriff und damit die Schönheit als ästhetische

sprechen kommen.

Anschauung der Vernunft bestimmt;²⁹² oder sei es, wenn er in der Kritik der teleologischen Urteilskraft das kantische Konzept des „intuitiven Verstandes“ als ungewollte Umschreibung der „transzendentalen Einbildungskraft“ liest.²⁹³ Seine eigene Darstellung der kantischen Philosophie zusammenfassend bemerkt Hegel unter dem Blickwinkel des „transzendentalen Wissens“:

Zu der Einheit des Selbstbewußtseins, welche zugleich objektive Einheit, die Kategorie, formale Identität ist, – zu dieser Einheit muß ein *Plus* des Empirischen, durch diese Identität nicht Bestimmten auf eine unbegreifliche Weise als ein Fremdes hinzutreten [...]. Dies *Plus* war als produktive Einbildungskraft vernünftig erkannt worden; aber indem diese produktive Einbildungskraft Eigenschaft allein des Subjekts, des Menschen und seines Verstandes ist, verläßt sie selbst ihre Mitte, wodurch sie nur ist, was sie ist, und wird ein Subjektives. (TWA II, 329)

Wo eine an sich transsubjektive und dadurch auch auf gewisse Weise *transhumane Einbildungskraft* also auf ein subjektives Vermögen des Verstandes reduziert wird, gerät in der Konsequenz auch das transzendente Wissen zu einem Formalismus eigener Art, der für Hegel das Kennzeichen schlechthin der Reflexions- bzw. Verstandesphilosophie gegenüber der philosophischen bzw. Vernunftspekulation ausmacht:

Indem dieses formale Wissen den Gegensatz in seiner ganzen Absolutheit bei den dürftigen Identitäten, die es zustande bringt, bestehen läßt und das Mittelglied, die Vernunft ihm fehlt, weil jedes der Glieder, so wie es in der Entgegensetzung ist, als ein Absolutes sein soll, so ist die Mitte und das Vernichtetwerden beider und der Endlichkeit ein absolutes Jenseits. Es wird erkannt, daß dieser Gegensatz notwendig eine Mitte voraussetzt, ebenso daß er in ihr und sein Inhalt vernichtet sein müsse, aber nicht das wirkliche und wahrhafte Vernichten, sondern nur das Eingestehen, daß das Endliche aufgehoben werden *sollte*, nicht die wahrhafte Mitte, sondern gleichfalls nur das Eingestehen, daß eine Vernunft sein *sollte*, wird in einem Glauben gesetzt, dessen Inhalt selbst leer ist [...], weil er ein absolut ungedachtes, unerkanntes und unbegreifliches Jenseits ist. (TWA II, 330)²⁹⁴

²⁹² Vgl. TWA II, 323: „[A]ls ob nicht die ästhetische Idee in der Vernunftidee ihre Exposition, die Vernunftidee in der Schönheit dasjenige, was Kant Demonstration nennt, nämlich Darstellung des Begriffs in der Anschauung, hätte.“ – Siehe hierzu auch S. 147 ff. dieser Arbeit.

²⁹³ Vgl. TWA II, 325: „Von dieser Idee erkennt Kant zugleich, daß wir notwendig auf sie getrieben werden, und die *Idee* eines urbildlichen, *intuitiven* Verstandes ist im Grunde durchaus nichts anderes als *dieselbe Idee der transzendentalen Einbildungskraft*, die wir oben betrachtet haben; denn sie ist anschauende Tätigkeit, und zugleich ist ihre innere Einheit gar keine andere als die Einheit des Verstandes selbst, die Kategorie in der Ausdehnung versenkt, die erst Verstand und Kategorie wird, insofern sie sich von der Ausdehnung absondert; die transzendente Einbildungskraft ist also selbst anschauernder Verstand.“ – Auch hier siehe ergänzend S. 144, wo „die *Idee* eines urbildlichen, *intuitiven* Verstandes“ in der Urbildung der Einbildungskraft angedeutet wurde.

²⁹⁴ Vgl. auch TWA II, 332: „Dieser Charakter der kantischen Philosophie, daß das Wissen ein formales ist und

Mithin steht in letzter Konsequenz die Vernunft selbst auf dem Spiel (oder zumindest das, was Hegel als solche bezeichnet: die absolute Identität), wo zum Einen das Endliche lediglich im Unendlichen vernichtet werden *soll* – und doch nicht *darf*, weil die Gegensätze Bestand haben mögen; und wo zum Anderen eine „wahrhafte Mitte“, eine Vermittlung der Gegensätze lediglich vorausgesetzt werden *soll*, – und doch nicht *darf*, weil ein *falsches Jenseits geglaubt werden muss*, anstatt, dass ein *wahres Diesseits gewusst werden kann*. Den Grund für diese absolute Entgegensetzung von dadurch gerade absoluten Gegensätzen, deren Vermittlung gleichsam nur hinter dem Rücken der Vernunft betrieben wird, spricht Hegel freilich an mehreren Stellen dieses Werks unumwunden aus, von denen einige bereits erwähnt wurden. Keine aber bringt das Problem so auf den Punkt, wie die folgende: „[D]er Verstand ist die absolut fixierte unüberwindliche Endlichkeit der menschlichen Vernunft.“ (TWA II, 313)

Ist dem aber so, stellt sich umgekehrt die Frage, wie dann das Verhältnis von Vernunft und Einbildungskraft eigentlich zu bewerten ist, wenn jeweils beide als vermittelnde Mitte der Gegensätze verstanden werden sollen? Anders gefragt: Wie lassen sich eigentlich, wenn überhaupt, Einbildungskraft und Vernunft miteinander vermitteln? – Die Antwort liegt freilich näher als erwartet. Denn auch im Fall Hegels ist die Einbildungskraft nicht allein Ausdruck der Vernunft, einer Vernunft „erscheinend in der Sphäre des empirischen Bewußtseins“ oder „versenkt in Differenz“, sondern umgekehrt ließe sich gleichermaßen von der Vernunft behaupten, sie sei Ausdruck einer Einbildungskraft ‚sich intellektuell anschauend als Sphäre des Noumenalen‘ oder ‚erhoben in Identität‘, *denn* beide stellen ihrerseits nur Erscheinungen dar und zwar der einen vermittelnden Mitte überhaupt: der absoluten Identität. Erst in den kommenden Jahren wird Hegel eine genauere Bestimmung ihres Verhältnisses angehen und dabei, wie zu erwarten, der Vernunft den Vorrang einräumen.²⁹⁵

Zur Zeit der hier besprochenen Texte aber und nicht zuletzt aufgrund der Verfassungsintention

die Vernunft als eine reine Negativität ein absolutes Jenseits, das als Jenseits und Negativität bedingt ist durch ein Diesseits und Positivität, – [daß] Unendlichkeit und Endlichkeit beide mit ihrer Entgegensetzung gleich absolut sind, ist der allgemeine Charakter der Reflexionsphilosophie, von denen wir sprechen.“

²⁹⁵ Derselben Ansicht ist Klaus Düsing: „Hegels Theorie der Einbildungskraft“, in: *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, hrsg. v. Franz Hespe u. Burkhard Tuschling, Stuttgart/Bad Cannstatt 1991, S. 297-320, hier: S. 305f.: „Vielmehr sieht er von seiner Konzeption her in der produktiven und speziell in der transzendentalen Einbildungskraft die spekulative Grundstruktur der absoluten Identität inkarniert. Daher ist für ihn die produktive Einbildungskraft eigentlich die ‚spekulative Idee‘; daher ist sie für ihn auch die ‚Vernunft selbst‘, wie sie im empirischen Bewußtsein gegenwärtig ist; ja die ‚Idee der transzendentalen Einbildungskraft‘ ist ihm ‚im Grunde‘ identisch mit der ‚Idee‘ des ‚intuitiven Verstandes‘. Es leuchtet unmittelbar ein, daß Hegel hiermit die kantische Lehre von der Synthesis der Einbildungskraft sogleich in seinem Sinne als Vorprägung der Struktur ursprünglicher absoluter Identität versteht, wie sie im Bewußtsein zur Entfaltung von Erkenntnisbestimmungen des Absoluten gegenwärtig werden muß. Dabei ist es für Hegel von geringer Bedeutung, welches Vermögen diese Struktur jeweils repräsentiert.“

einer Kritik scheint Hegel vielmehr an einem *Zusammenhang* interessiert, *der sich aus einer fälschlichen Verabsolutierung des Verstandes* mit dem daraus hervorgehenden *Begriff der Bildung* ergibt. Bereits in den ersten philosophischen Veröffentlichungen Hegels lässt sich ein Grundschema herauslesen, dass den Begriff der Bildung erstaunlicherweise nicht nur mit dem der Entzweiung in Verbindung bringt, sondern darüber hinaus Bildung als Epoche, als Moment einer übergreifenden geistigen Entwicklung skizziert, dessen gültige Ausführung in der *Phänomenologie des Geistes* erfolgt. Vor diesem Hintergrund wird erst deutlich werden können, wie es um das Verhältnis von Vernunft und Einbildungskraft bestellt ist, das Hegel zuletzt in der Enzyklopädie zu bestimmen versucht.

IV

Der spekulative Karfreitag – Verzweiflung als Bildungserfahrung des Geistes

Denn wie die Vollendung der schönen Kunst durch die Vollendung der mechanischen Geschicklichkeit, so ist auch die reiche Erscheinung der Philosophie durch die Vollständigkeit der Bildung bedingt, und diese Vollständigkeit ist durchlaufen. Der unmittelbare Zusammenhang aber dieser philosophischen Bildungen mit der Philosophie [...] und ihre positive, wahrhafte, aber untergeordnete Stelle in derselben erhellt aus demjenigen, was sich bei Gelegenheit dieser Philosophien über die Unendlichkeit [...] ergeben hat; indem in denselben das Denken als Unendlichkeit und negative Seite des Absoluten – welche die reine Vernichtung des Gegensatzes oder der Endlichkeit, aber zugleich auch der Quell der ewigen Bewegung oder der Endlichkeit, die unendlich ist, d.h. die sich ewig vernichtet, aus welchem Nichts und reinen Nicht der Unendlichkeit die Wahrheit als aus dem geheimen Abgrund, der ihre Geburtsstätte ist, sich emporhebt – erkannt wird. (TWA II, 431)

Taugen die einzelnen Philosophien Kants, Jacobis und Fichtes in den Augen Hegels auch nicht, sich zur wahren Philosophie zu erheben, so kommt ihnen dennoch ungewollt und indirekt das Verdienst zu, den „vollständigen Zyklus“ der „Metaphysik der Subjektivität“ (TWA II, 430) darzustellen; den zu durchlaufen, allererst den Begriff der Spekulation seinerseits begreifbar macht: Sie sind Teil eines *Bildungsprozesses* (im Sinne eines Läuterungs- und Ausbildungsprozesses) der Philosophie und zählen auf diese Weise zu ihrer Vervollkommnung, man könnte sagen, dienen zu ihrer Anreicherung im Durchgang der Erscheinungen. Allerdings wird aus ihnen lediglich *ex negativo* ersichtlich, was es mit der Unendlichkeit des Absoluten eigentlich auf sich hat, d.h. nicht allein im Kontrast zur Position der Spekulation, sondern gleichermaßen ausgehend *auf* und *von* einem Nichts als „geheimem Abgrund“ der

Vernichtung, das in Eins „Geburtsstätte“ bzw. „Quell der ewigen Bewegung oder der Endlichkeit“ sein soll. Mit dem Vokabular der platonischen Tradition formuliert, erweist sich auch hier das Prinzip als Nichts seiner Prinzipiate, das seinerseits erst durch eine vernichtende Kritik der Prinzipiate, wenn auch nur negativ zum Vorschein kommt. Im Unterschied zur akademischen Tradition aber ist die „negative Seite des Absoluten“ laut Hegel zugleich eine *via negativa*, die, über den Aufstieg der Einzelseele noch hinaus, in der und als die Geschichte beschritten wird. Bereits in *Glauben und Wissen* kündigt sich damit an, dass die *via negativa* als buchstäbliche Vernichtung der Endlichkeit die Geschichte des Geistes als *Bildungsgeschichte der (absoluten) Negativität* hervorbringt.

Die geübte Kritik ist nach Hegels Selbstverständnis also kein bloß äußerliches Unterfangen, sondern integraler Bestandteil, bereits hier ein inwendiges Geschehen der Entfaltung von Momenten eines Ganzen. Äußerlichkeit – und man könnte sagen: eine gewisse Oberflächlichkeit – der Reflexion entsteht gerade dadurch, dass jene Dialektik der Negation nicht eigens bedacht wird und, wie es Hegel den betreffenden Philosophen vorwirft, darüber die Positivität der Vernichtung überhaupt unerkant bleibt:

Da für die Erkenntnis diese negative Bedeutung des Absoluten oder die Unendlichkeit durch die positive Idee, daß das Sein schlechthin nicht außer dem Unendlichen, Ich, Denken, sondern beide eins sind, bedingt ist, so war von diesen Reflexionsphilosophien teils nichts abzuhalten, als daß die Unendlichkeit, Ich, nicht wieder, wie in ihnen geschah, statt unmittelbar ins Positive der absoluten Idee überzuschlagen, auf diesem Punkt sich fixierte und zur Subjektivität, wodurch sie wieder in den alten Gegensatz und in die ganze Endlichkeit der Reflexion herunterfiel, die sie selbst vorher vernichtete [...]. (TWA II, 431f.)

Woran es den „Reflexionsphilosophien“ vor allem zu mangeln scheint, ist ein Bewusstsein des Umschlagens von Negativität in Positivität, ein Begreifen oder ein Begriff der platonischen ‚metabole‘, die – nach spekulativen, nicht nach Reflexionsbegriffen aufgefasst – zugleich ein *Umschlagen des Bewusstseins* selbst bedeutet.

Woher rührt aber dann die Fixierung der Verstandesphilosophie auf die Subjektivität der Endlichkeit? Warum fixiert sich die endliche Subjektivität auf den Verstand, statt diese Verständigung des gemeinen Menschenverstandes einfach vernünftigerweise aufzuheben? – Auch hier ist wieder jener Wendepunkt der philosophischen Bildung, der Umschlagpunkt zu einer zirkulären Vernunft erreicht; obgleich diesmal bezeichnender Weise lediglich *ex negativo* und zwar *durch* und *an* Hegels Kritik jenes „vollständigen Zyklus“ der „Metaphysik

der Subjektivität“ (TWA II, 430), die *par tout* nicht Vernunft annehmen und sich zum Absoluten erheben will, eben weil ihr die Vernunft abgeht, sich als „Metaphysik der Subjektivität“ überhaupt erkennen zu können. Die Metaphysik der Subjektivität bewegt sich im Zirkel der Endlichkeit. Fragt sich freilich, ob Hegel für die Möglichkeit seiner Kritik nicht einen Zirkel der Unendlichkeit voraussetzen muss. Hegel stellt schlicht fest: „Das Erste der Philosophie aber ist, das *absolute* Nichts zu erkennen, wozu es die fichtesche Philosophie so wenig bringt, so sehr die Jacobische sie darum verabscheut. Dagegen sind beide in dem der Philosophie entgegengesetzten Nichts; das Endliche, die Erscheinung hat für beide absolute Realität; das Absolute und Ewige ist beiden das Nichts für das Erkennen.“ (TWA II, 410) – Laut Hegel setzten beide fälschlicherweise die Endlichkeit als „absolute Realität“ und verstellen sich dadurch den Blick für die wahre Unendlichkeit des Absoluten:

Jacobi sagt: „Gott ist und ist *außer* mir, ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen, oder ich bin Gott. *Es gibt kein Drittes.*“ *Es gibt ein Drittes*, sagt dagegen die Philosophie, und es ist dadurch Philosophie, daß ein Drittes ist, – indem sie von Gott nicht bloß ein Sein, sondern auch Denken, d.h. Ich prädiziert und ihn als die absolute Identität von beidem erkennt, kein *außer* für Gott und darum ebensowenig ihn als ein *für sich* bestehendes Wesen, was durch ein Außer-ihm bestimmt, d.h. außer welchem noch anderes Bestehen wäre, sondern außer Gott gar kein Bestehen und nichts anerkennt, also das *Entweder-Oder*, was ein Prinzip aller formalen Logik und des der Vernunft entsagenden Verstandes ist, in der absoluten Mitte schlechthin vertilgt. (TWA II, 410)

Indem Hegel das „Entweder-Oder“ Jacobis mit einem Sowohl-Als-auch beantwortet (wobei unklar bleibt, ob hier ein reiner Pantheismus oder ein Panentheismus, der mit Blick auf die absolute Einheit zugleich ein Weder-Noch annimmt, vorschwebt) und damit das *tertium non datur* zurückweist, das lediglich „ein Prinzip aller formalen Logik und des der Vernunft entsagenden Verstandes“ sei, sieht er sich in der Rolle, die Philosophie selbst zu verteidigen. Dass es ein Drittes gäbe, mache allererst die Philosophie überhaupt möglich, nämlich als vernünftige Spekulation. Allein, und darin liegt letztlich das Problem, dadurch ist jedoch noch mitnichten *verständlich* gemacht, *wie die vernünftige Einsicht selbst uneinsichtig bleiben kann, d.h. wie die Reflexionsphilosophie auf ihrem Standpunkt beharren kann, ohne sich vernünftigerweise selbst zu vernichten*; kurzum: es bleibt zunächst *unverständlich*, wie man überhaupt *unvernünftig* sein kann, solange sich kein *verständlicher* Beweis *für* das oder gar *zum* Vernünftigwerden erbringen lässt.²⁹⁶

²⁹⁶ Andernfalls müsste man davon ausgehen (oder eben auch nicht), dass sich die vernünftige Einsicht bloß von selbst einstellte (oder eben auch nicht), was wiederum insofern selbst unvernünftig wäre, als die Vernunft sich selbst unverständlich bliebe, sodass von einem Vorrang der Vernunft vor dem Verstand und zwar aus

Wie bereits dargetan, bemüht sich Hegel neben seiner vernünftigen Dekonstruktion des Verstandes auch um eine verständliche Konstruktion der Vernunft. An hiesiger Stelle aber eröffnet sich mit der Kritik an Jacobis Gott-Mensch-Disjunktion als einer unzulässigen Abstraktion zugleich eine neue Perspektive auf das Verhältnis von Philosophie und Christentum. Einerseits also versucht Hegel Vernunft durch jene Abstraktion von der Abstraktion des Verstandes verständlich zu machen, er versucht die Vernunft – und damit vernünftig – zu denken. Andererseits aber sieht er *in* und *als* Geschichte einen Begriff philosophischer Theoriebildung veranschaulicht, den es *allererst noch einzuholen* gilt und den er durch seine philosophische Kritik von Kant und Co. auch einzuholen meint. Weist das erste Vorgehen streng genommen auf eine Variante der hegelologischen Reduktion akademischer Provenienz zurück, deutet letztere Methode hingegen auf eine Aufarbeitung des Christentums im Medium des Begriffs voraus: Es braucht ein Offenbarungsmoment.²⁹⁷ Wie zu erwarten, hat dieser *Doppelzugriff* auf die Vernunft jedoch auch Konsequenzen für den Begriff der Vernunft; ja, in der Konsequenz scheint die Vernunft sich allererst *erneut* begreifen zu müssen, wie Hegel selbst weiß:

Der reine Begriff aber oder die Unendlichkeit als der Abgrund des Nichts, worin alles Sein versinkt, muß den unendlichen Schmerz, der vorher nur in der Bildung geschichtlich und als Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht – das Gefühl: Gott ist tot [...] –, rein als Moment, aber auch nicht als mehr denn als Moment der höchsten Idee bezeichnen und so dem, was etwa auch entweder moralische Vorschrift einer Aufopferung des empirischen Wesens oder der Begriff formeller Abstraktion war, eine philosophische Existenz geben und also der Philosophie die Idee der absoluten Freiheit und damit das absolute Leiden oder den spekulativen Karfreitag, der sonst historisch war, und ihn selbst in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wiederherstellen, aus welcher Härte allein – weil das Heitere, Ungründlichere und Einzelne der

einseitigen Gründen nicht mehr die Rede sein könnte. Statt Wissenschaft zu sein, würde die Philosophie zu einem Glauben, den die Unvernünftigen bloß annähmen, weil sie nicht verstünden, und die Vernünftigen nicht bräuchten, weil sie ihn schlicht hätten. Warum aber sollten die Unvernünftigen ihn dann noch überhaupt annehmen, außer gewissermaßen auf gut glauben der Vernünftigen?

²⁹⁷ Was darunter zu verstehen ist, meinte später Schelling gegen Hegel geltend machen zu müssen, vgl. ders.: *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, Frankfurt a. M. 1977, S. 161: „Es ist ein falscher Einwurf, wenn man sagt: Wir können uns eine aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit nicht vorstellen! Allerdings; menschliche Hervorbringungen können von ihrer Möglichkeit aus vorher gesehen werden. Aber es gibt auch Dinge, deren Möglichkeit erst durch deren Wirklichkeit eingesehen wird. Nur solche nennen wir originale, ursprüngliche Hervorbringungen. Was nach einem vorhandenen Begriff hervorgebracht wird, nennt niemand original. [...] Man könnte auch sagen: Das dem Denken Vorausgehende sei das Begriffslose, Unbegreifliche. Aber die Philosophie macht das a priori Unbegreifliche a posteriori zum Begreiflichen.“ – Inwiefern diese Kritik auch im Allgemeinen, nicht im Besonderen der schellingschen Konzeption eines „unvordenklichen Seins“ (ebd.) als positive Philosophie einer göttlichen Dialektik der Potenzen, auf Hegels Geschichtsbegriff zutrifft, würde eine längere Erörterung voraussetzen. Hiesiges Zitat in seinem bloßen Wortlaut scheint eine Anwendung auf Hegel jedoch nicht von vorne herein auszuschließen, wo es lediglich darum geht, zu begreifen, dass auch für Hegel bereits vergangene, singuläre Ereignisse im Begriff eingeholt werden müssen.

dogmatischen Philosophien sowie Naturreligionen verschwinden muß – die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß. (TWA II, 432f.)

Der Satzesatz der Abhandlung *Glauben und Wissen* wirkt nicht nur kryptisch, sondern ist es im besten Sinne. Im letzten Moment scheint auf, vor welchem Panorama sich die Auseinandersetzung mit der Metaphysik der Subjektivität eigentlich abgespielt hat. Der Titel lässt etwas derartiges erahnen, jedoch scheint jede Erwartung von vorne herein überboten, macht man sich tatsächlich klar, welches Programm sich an dieser Stelle und damit zuletzt offenbart: Hegel erblickt die Aufgabe der Philosophie darin, *die Auferstehung zu begreifen*. – Was heißt das, wie ist das gemeint?

Wie Hegel selbst deutlich macht, geht es ihm um eine dialektische Entwicklung einer „höchsten Idee“, die mehrere Momente durchläuft. Eines dieser Momente – und es liegt aus mehreren Gründen nahe, es als das zweite Moment der Entzweiung zu bezeichnen – steht hierbei im Vordergrund, weil es gewissermaßen die eigene Zeit in Gedanken erfasst: Was Hegel als das Gefühl: „Gott ist tot“ anspricht, den „unendlichen Schmerz, der vorher nur in der Bildung geschichtlich und als Gefühl war“, sieht er zugleich in der „Unendlichkeit als dem Abgrund des Nichts, worin alles Sein versinkt“ auf den Begriff gebracht, weil als „reiner Begriff“ seinerseits begriffen. Präziser, ist mit Letzterem gerade „der Begriff formeller Abstraktion“ gemeint, dessen gewissermaßen praktisches Pendant die „moralische Vorschrift einer Aufopferung des empirischen Wesens“, mithin das kantische Sittengesetz darstellen soll. Erinnert man sich nun noch, dass Hegel die Vernichtung der Reflexionsphilosophie im Nichts des Absoluten forderte, schwant einem, wie eine Aufhebung der Endlichkeit in der Unendlichkeit zu verstehen ist. Hegels Kritik an der Metaphysik der Subjektivität läuft letztlich darauf hinaus, dass sie es versäumte, ihrer eigenen Stellung im Heilsgeschehen inne zu werden und sich im Angesicht des „spekulativen Karfreitags“ zu begreifen. Wo bloß Geschichte war, soll nun Geist werden – heißt soviel, als aus dem bloßen Gefühl der Gottverlassenheit („worauf die Religion der neuen Zeit“, mithin das Christentum beruht) die Aufgabe der „philosophischen Existenz“ erwachsen soll, diesen fundamentalen Sachverhalt und damit auch sich selbst als bloßen Ausdruck dieses Sachverhalts zu begreifen. Die ganze „Wahrheit und Härte“ der Gottlosigkeit des „spekulativen Karfreitags“ „wiederherstellen“, bedeutet, allererst zu begreifen, dass sie *überhaupt* und damit *noch* zu begreifen ist.

Stattdessen scheint die Reflexionsphilosophie gleichsam nicht durch ihren Tod gehen, vielmehr vor ihm verharren zu wollen. Zwar weiß sie gewissermaßen, dass sie sterben *soll*,

d.h. ihre Endlichkeit im Praktischen sowie im Theoretischen vernichten *soll*, doch scheint ihr das Absolute ein bloßes Nichts, in dem sie nicht aufgehen *darf*, eben weil sie sich sonst selbst und in der Tat, wenngleich bloß als Reflexions- oder Verstandesphilosophie vernichtete. Hegel dagegen fordert ihre Vernichtung nicht allein ein, sondern meint sie durch seine Kritik bereits ins Werk zu setzen. Indem er sie kritisiert, schlägt er sie buchstäblich ans Kreuz, sie soll zur Vernunft gebracht werden. Denn erst wo „das Heitere, Ungründlichere und Einzelner der dogmatischen Philosophien sowie Naturreligionen“ verschwindet, also erstirbt, kann und muss die „höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt“ wiederauferstehen, will sagen: „kann und muß“ die Dialektik des Geistes allererst ihren weiteren Gang nehmen.

Der Anspruch der Philosophie Hegels scheint aus dieser Perspektive kaum größer sein zu können. Es geht ihm in der philosophischen Kritik seiner Vorgänger um nichts weniger, als die Philosophie gewissermaßen das Sterben zu lehren, damit sie im *Geist der Wissenschaft*, d.i. seiner Philosophie wiederaufzuerstehen vermag. Fulminanter, enthusiastischer und zugleich vollendeter lässt sich Platons Einsicht von der Philosophie als Sterbekunst, lässt sich ihr Anspruch wohl nicht mehr *erneuern und dadurch einlösen*. Die Gottwerdung des einzelnen Philosophen als zugleich diesseitiges und jenseitiges Endziel der platonischen *paideia*, wird bei Hegel im Zeichen des Christentums gleichsam zum philosophischen Ereignis im Geist der Wiederauferstehung, im spekulativen Geist des Begriffs. Diesseits und Jenseits der Reflexionsphilosophie koinzidieren demnach in der Ewigkeit des Geistes, der weder ein Diesseits noch Jenseits seiner selbst kennt.

Soll dem aber so sein, stellt sich erneut die Frage, wie es der Reflexionsphilosophie überhaupt verwehrt sein konnte, sich durch die Einsicht in ihre Selbstbeschränkung zugleich selbst zu vernichten. Warum sollte es erst Hegel geglückt sein, diese Einsicht zu gewinnen? – Wie bereits erwähnt, spielt die Reflexionsphilosophie gewissermaßen die unfreiwillige Rolle eines Vorläufers, der an seiner eigenen Prophetie festhält und irre wird, weil die Vorhersage auf andere Weise bereits eingetreten ist. Kant, Jacobi, Fichte et al. scheinen nicht verstanden zu haben, die Zeichen der Zeit zu deuten. Den Augen Hegels aber scheinen sie unverkennbar: Den „spekulativen Karfreitag“, die ärgste Entzweiung der Bildung, als Vorschein der oster-sonntäglichen Versöhnung von Leben und Tod gewahr zu werden, erfordert zunächst, in der *französischen Revolution* eine Gabe des Geistes zu erkennen, nämlich diejenige der „Idee der absoluten Freiheit“ – als Gabe und Aufgabe zugleich der Philosophie seiner Zeit:

Aber in der absoluten Freiheit war weder das Bewußtsein [...] noch eine *äußere* geltende Welt [...] miteinander in Wechselwirkung, sondern die Welt schlechthin [...] zusammengezogen [...] in das einfache Selbst. Die Bildung [...] ist daher die erhabenste und letzte, seine [gemeint ist das „Selbst“; Anm. d. Verf.] reine einfache Wirklichkeit unmittelbar verschwinden und in das leere Nichts übergehen zu sehen. In der Welt der Bildung selbst kommt es nicht dazu, seine Negation oder Entfremdung in dieser Form der reinen Abstraktion anzuschauen; sondern seine Negation ist die erfüllte, entweder die Ehre oder der Reichtum, die es an die Stelle des Selbst, dessen es sich entfremdete, gewinnt, oder die Sprache des Geistes und der Einsicht, die das zerrissene Bewußtsein erlangt; oder sie ist der Himmel des Glaubens oder das Nützliche der Aufklärung. Alle diese Bestimmungen sind in dem Verluste, den das Selbst in der absoluten Freiheit erfährt, verloren; seine Negation ist der bedeutungslose Tod, der reine Schrecken des Negativen, das nichts Positives, nichts Erfüllendes in ihm hat. – Zugleich aber ist diese Negation in ihrer Wirklichkeit nicht ein *Fremdes*; [...] sondern sie ist der *allgemeine Wille*, der in dieser seiner letzten Abstraktion nichts Positives hat und daher nichts für die Aufopferung zurückgeben kann; – aber eben darum ist er unvermittelt eins mit dem Selbstbewußtsein, oder er ist das rein Positive, weil er das rein Negative ist; und der bedeutungslose Tod, die unerfüllte Negativität des Selbst, schlägt im inneren Begriffe zur absoluten Positivität um. (TWA III, 439f.)

Diese Passage am Ende des Kapitels *Die absolute Freiheit und der Schrecken* dient nicht allein diesem Unterkapitel zur Überleitung in das dritte Moment des Geistes, die *Moralität*, sondern resümiert in eins dessen zweites Moment, die *Bildung*, um es im und zu einem Ganzen abzuschließen. Unversehens sind wir inmitten der *Phänomenologie des Geistes* gelandet und sehen vor unseren Augen einen Zusammenhang ausgebreitet, der den Übergang des sich entfremdeten Geistes (in der Epoche der Bildung) zum sich seiner selbst gewissen Geiste (in der Epoche der Moralität) beschreibt. Diesen Übergang, oder vielmehr dieser Umschlag des „rein Negativen“ in das „rein Positive“ ereignet sich in Hegels Deutung als französische Revolution, als „absolute Freiheit“ und absoluter „Schrecken“. Die Ähnlichkeit dieser Stelle mit der Schlusspassage der knapp vier Jahre älteren Schrift *Glauben und Wissen* lässt wohl keinen Zweifel daran, dass, wie Joachim Ritter bereits hervorgehoben hat,²⁹⁸ das Gewicht der

²⁹⁸ Vgl. dessen Studie *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt a. M. 1965, vor allem S. 45 ff., wo sich Ritter u.a. die Frage stellt: „Was gewinnt Hegel, indem er die Revolution auf die antik-christliche Freiheit und ihre Weltgeschichte bezieht, um sie als Epoche ihrer universalen politischen Verwirklichung zu begreifen [...]?“; um sich darauf die Antwort selbst zu geben: „So geht Hegels Philosophie von der Entzweiung als dem geschichtlichen Bildungsprinzip der Zeit aus; ihre Theorie schafft ihm die Voraussetzungen, die es ermöglichen, das Problem der politischen Revolution und der mit ihr gesetzten Diskontinuität von Herkunft und Zukunft auszutragen. Aber für diesen Austrag wird ein zweiter Schritt wichtig. Die Philosophie selbst wird auf die Analyse der konkreten geschichtlichen Bewegung verwiesen und damit über die Bildungsform des Gegensatzes der romantischen Subjektivität und der Aufklärung hinaus zu den Problemen geführt, die ihm im geschichtlichen Prozess selber bedingen und tragen. [...] In dieser Zuwendung zum konkreten Geschichtlichen der Revolutionsepoche geht Hegel auf, daß es keine Möglichkeit gibt, für die Fragen des sich in der geschichtlichen Wirklichkeit vollziehenden und als diese vorhandenen allgemeinen Lösungen aus philosophi-

französischen Revolution für Hegels Philosophie kaum überschätzt werden kann, scheint er doch *la Grande Terreur* in Analogie zum christlichen Karfreitag und zwar beide im Zeichen einer „absoluten Freiheit“ zu denken.

Dennoch darf man einen Unterschied nicht verkennen, den Hegel selbst willentlich oder unwillentlich einführt: Galt der Passus aus *Glauben und Wissen* einer Kritik der Philosophien Kants, Jacobis und Fichtes, die gewissermaßen vor dem Tod des Glaubens als einer Wiederauferstehung des Wissens zurückschreckten, findet sich die erneute Auseinandersetzung mit dieser Reflexionsphilosophie nunmehr unter dem Titel der Moralität und so *nach* der absoluten Freiheit des „leeren Nichts“, des „bedeutungslosen Todes“ also gleichsam *posthum*. Damit geht einher, dass der in beiden Zitaten auftauchende Bildungsbegriff seiner Struktur nach sich zwar gleich zu bleiben scheint, seine historische Zuordnung jedoch eine nicht unwesentliche Verschiebung erfährt. In beiden Fällen wird Bildung als Inbegriff der Entzweiung gedacht; im ersten allerdings scheint die Epoche der Bildung seit der Zeit des Christentums bis in die Gegenwart Hegels anzuhalten, der „spekulative Karfreitag“ mithin noch nicht vorüber. Im zweiten Fall hingegen scheint sich mit der Französischen Revolution bereits ein Ende der metaphysischen Finsternis abgezeichnet zu haben, indem die Moralität der Reflexionsphilosophie schon wie der erste Strahl durch die Dämmerung bricht und ein neues Zeitalter einleitet. Wie sich dieser Wandel gestaltet und was er bedeutet, wird später Thema sein. Doch bevor sich dieser Wandel verfolgen und deuten lässt, muss zunächst einsichtig werden, was Bildung in einer *Phänomenologie des Geistes* überhaupt meinen soll. So umreißt Hegel in der *Vorrede* den Geist erstmalig wie folgt:

Daß das Wahre nur als System wirklich oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht, – der erhabenste Begriff und der der neueren Zeit und ihrer Religion angehört. [...] Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiß, ist die *Wissenschaft*. Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Elemente erbaut. (TWA III, 28f.)

Die Anspielungen auf ein Himmelreich auf Erden werden durch die explizite Nennung der christlichen Vorstellung des heiligen Geistes überdeutlich.²⁹⁹ Was Hegel als „seine Wirklich-

schen Prinzipien in Gedanken zu entwerfen und zu konstruieren. Die Probleme der Revolution, die Entzweiung des Daseins und die in ihr begründete Diskontinuität der Geschichte für die Bildung der Zeit können nicht in der spekulativen Deduktion einer neuen, seinsollenden Welt überwunden werden. Die Geschichte selbst ist der Boden, auf dem die Idee wirklich ist und wirkt; die Vernunft der Zeit ist in dem, was ist, vorhanden und die Theorie hat sie aus der Zeit selbst als ihrem Begriff hervorzubringen.“

²⁹⁹ Vgl. hierzu und auch im folgenden Herbert Schnädelbach: „System und Geschichte. Eine Grenze des Hegelianismus“, a.a.O. S. 224 ff.: „Hegels Programm, System und Geschichte im Zeichen seines gegenständ-

keit und das Reich“ des Geistes „das er sich in seinem eigenen Elemente erbaut“, anspricht: die „Wissenschaft“, gibt sich auf diese Weise als eine *systematische Wissenschaft zur Mitwissenschaft des Geistes* zu erkennen. Die Wissenschaft des Geistes schafft jenes ehemals oster-sonntägliche Wissen in ein pfingstliches System des Geistes um, worin der Geist sich durch alle Zeiten hindurch in Ewigkeit und damit über der bloßen Moment eines singulären Ereignisses hinaus als Geist selbst zu begreifen vermag. So wird für Hegel der Geist als letzte Person und Vermittlungsposition zur eigentlichen Pointe des christlichen Glaubens und der mit ihm anhebenden „neueren Zeit“. „Das Wahre ist das Ganze“ (TWA III, 24) und die darauf folgende Erläuterung: „Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist“; beide Äußerungen unterstreichen lediglich, dass Hegel den dreifaltigen Gott des Christentums allein von seiner endgültigen Offenbarung durch den heiligen Geist als das wahre Ganze oder die ganze Wahrheit gelten lässt. Erst im *Geist des Systems* erkennt sich die ehemals bereits substanzgewordene Subjekt selbst, erst durch ihn, mit ihm und in ihm scheint das Reich auf Ewigkeit, auf die Ewigkeit seiner selbst gegründet und jedem einzelnen als das in eins *versöhnende* Wissen um die eigene *Gottessohnschaft*, ja, klänge es nicht wie ein Kalauer: als die *Gottessohnwissenschaft* zugänglich. Ist dies der Anspruch, fordert die Einlösung freilich eine systematische Einholung der fortschreitenden Offenbarung des Geistes in der Weltgeschichte. Soll diese aber als solche überhaupt als begreifbar-begriffliches Offenbarungsgeschehen eines Weltgeistes ihrerseits begrifflich-begreifbar werde, besteht zudem die Aufgabe, den gemeinen Menschenverstand allererst auf den Stand einer allgemeinen Vernunft, einer menschlichen Gemeinde im übermenschlichen Geiste zu erheben:

Dies Werden der Wissenschaft überhaupt oder des Wissens ist es, was diese Phänomenologie des Geistes darstellt. Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der unmittelbare Geist ist das Geistlose, das sinnliche Bewußtsein. Um zum eigentlichen Wissen zu werden oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es sich durch einen langen Weg hindurchzuarbeiten.[...] Der Einzelne muß auch dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen, aber als vom Geiste schon abgelegte Gestalten [...]. Die Bildung in dieser Rücksicht besteht, von der Seite des Individuums aus betrachtet, darin, daß es dies Vorhandene erwerbe, seine

lichen Wahrheitsbegriffs zusammenzudenken, erweist sich bei näherem Hinsehen als ein theologisches – genauer: als Fortsetzung der christlichen Theologie mit anderen Mitteln. [...] Der lebendige Gott, der sich selbst setzt durch die ‚Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst‘, ist der christliche trinitarische Gott, von dem nicht erst Hegel, sondern schon das Johannesevangelium sagt, daß er Geist sei. So kehren hier die Mysterien der Trinität, der Welterschöpfung, der Inkarnation und des Kreuzes wieder, aber mit dem Anspruch endlich ‚logisch‘ durchdrungen und begrifflich aufgelöst worden zu sein.“

unorganische Natur in sich zehre und für sich in Besitz nehme. Dies ist aber von der Seite des allgemeinen Geistes als der Substanz nichts anderes, als daß diese sich ihr Selbstbewußtsein gibt, ihr Werden und ihre Reflexion in sich hervorbringt. (TWA III, 31 ff.)

Ernst Haeckels biogenetisches Grundgesetz (die Ontogenese rekapituliert die Phylogenese) in Ansätzen und gleichsam im Geiste vorwegnehmend, versteht Hegel die Phänomenologie des Geistes als ein Entwicklungsplan des individuellen Selbstbewusstseins, das sich zunächst zum generellen Geist „hindurchzuarbeiten“ hat, um allererst seiner eigenen ‚Geistnatur‘ inne zu werden. Das bedeutet freilich, dass eine Phänomenologie des Geistes ebenso sehr erst *als solche* verständlich wird für den Einzelnen, wo der „lange Weg“ bereits hinter sich gebracht und als eigener begriffen wurde. Aber mehr noch, kommt und bleibt die Wissenschaft von der Erscheinung des allgemeinen Geistes dadurch weiterhin in Gang, dass sie diesen ihren Gang gerade vom Einzelnen aus nimmt. Sie ist *wesentlich performative* Bildung des Selbstbewusstseins zum Geist und nur im Vollzug *qua* Mitvollzug des Allgemeinen im Einzelnen ein erneutes in Erscheinung (oder in Erscheinungen) treten des allgemeinen Geistes im Selbstbewusstsein des Einzelnen.

Soll dies „von der Seite des allgemeinen Geistes als der Substanz nichts anderes [bedeuten], als daß diese sich ihr Selbstbewußtsein gibt, ihr Werden und ihre Reflexion in sich hervorbringt“; scheinen mithin die verschiedenen „Bildungsstufen“ als „vom Geiste schon abgelegte Gestalten“ auch nicht bloß abgeschritten zu werden. Die Frage stellt sich somit, ob ein Ausbleiben ihres „Selbstbewußtseins“ nicht ebenso vernichtende Folgen für die Substanz hätte, wie für eine Gattung, die mit ihren letzten Exemplaren ausstürbe. Hegels Antwort fällt freilich anders aus: Die Bildungen des Geistes blieben stets „schon abgelegte Gestalten“ – selbst im Falle einer totalen Vernichtung des ‚Menschen‘. Doch käme es auch nicht *realiter* zu diesem Extremfall, so wird an dieser Überlegung *idealiter* etwas deutlich: Das Selbstbewusstsein (der Substanz) hätte sich nicht mehr *im* Allgemeinen *als* (menschliches) Einzelnes einer Allgemeinheit. Folglich muss es zumindest so *scheinen, als ob* der Geist nicht mehr ohne Selbstbewusstsein bestehen könnte, *als ob* der Fall einer etwaigen totalen Vernichtung auch des Geistes eintreten könnte, weil das Ganze (= Wahre) des Geistes ein wesentliches, vielleicht das wesentliche Moment verlöre.

Nach Hegel ‚scheint‘ es nun aber bloß ‚als ob‘ *für das Einzelbewusstsein* – und zwar solange dieses sich nicht zum *Standpunkt der Wissenschaft* (mittels einer Ein- und Durcharbeitung der Phänomenologie des Geistes) erhebt. Denn dieser meint eben nichts anderes als eine Aufhebung des Selbstbewusstseins im Geist, die sich jedoch gleichermaßen *vernichtend* wie

bewahrend auswirkt. Bildet sich das Selbstbewusstsein dem Geist ein, bildet sich *in eins* der Geist dem Selbstbewusstsein ein. Diese Bildung des Selbstbewusstseins ist in eins Entbildung seiner selbst wie Überbildung in den Geist. Dabei ist die Vernichtung des Selbstbewusstseins im Geist für Hegel gerade jene „Angst vor der Wahrheit“, die das Selbstbewusstsein befällt, wenn es vielmehr ausschließlich sich selbst bewahren will und darum vor der eigenen Vernichtung im Geist zurückschreckt.³⁰⁰ Sucht das Bewusstsein ausschließlich sich selbst zu bewahren, hat es wiederum den Geist *für sich* gleichsam schon vernichtet. Die Kluft des Todes tritt zwischen das Bewusstsein als Diesseits und den Geist als Jenseits. Die Überbildung scheint lediglich im Tode noch möglich, wenngleich der Tod selbst vielmehr den Anschein einer bloßen und damit endgültigen Entbildung macht. Nach Hegel hingegen soll die Aufhebung des Bewusstseins im Geist zwar eine Vernichtung meinen, allerdings eine Vernichtung, die in eins bewahrt und zugleich emporhebt, weil sie die eigentliche Vernichtung ihrerseits vernichtet. Sie fordert keinen Tod des Lebens, sodass dieses sich darauf, wie auch immer, neu zu gestalten vermöchte, sondern gewissermaßen ein ‚Leben des Todes‘. Laut Hegel ist der Tod an sich eine Abstraktion des Verstandes; präziser: die Abstraktion ist der Tod durch den Verstand:

Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des *Verstandes*, der verwundersamsten und größten oder vielmehr der absoluten Macht. Der Kreis, der in sich geschlossen ruht und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwundersame Verhältnis. Aber daß das von seinem Umfange getrennte Akzidentielle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit anderem Wirkliche ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten das, was die größte Kraft erfordert. [...] Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, und damit fertig, davon weg zu

³⁰⁰ Vgl. TWA III, 74f.: „Was auf eine natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Dasein hinauszugehen; aber es wird durch ein Anderes darüber hinausgetrieben, und dies Hinausgerissenwerden ist sein Tod. Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein *Begriff*, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte und, da ihm dies Beschränkte angehört, über sich selbst [...] Das Bewußtsein leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst. Bei dem Gefühle dieser Gewalt mag die Angst vor der Wahrheit wohl zurücktreten und sich dasjenige, dessen Verlust droht, zu erhalten streben. Sie kann aber keine Ruhe finden, es sei, daß sie in gedankenloser Trägheit stehen bleiben will [...] oder daß sie als Empfindsamkeit sich befestigt, welche alles in *seiner Art gut* zu finden versichert; diese Versicherung leidet ebenso Gewalt von der Vernunft, welche gerade darum etwas nicht gut findet, insofern es eine Art ist.“

etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt. – Sie ist dasselbe, was oben das Subjekt genannt worden [...]. (TWA III, 36)

An dieser Stelle stoßen wir nun zum dritten Mal auf das Motiv des Todes im Zusammenhang mit dem Verstand und auch hier kommt dem Geist die „Zauberkraft“ zu, den Tod zu überwinden, indem er „ihn erträgt und in ihm sich erhält“, um sodann „in der absoluten Zerrissenheit“ gleichwohl „sich selbst“ zu finden – die „Zauberkraft“, den Tod in sich aufzuheben und dadurch das wohl Verwundersamste des Verwundersamsten zu vollbringen: die Auferstehung. Besteht die „absolute Macht“ des Verstandes im Scheiden und Urteilen, in der Kraft, die Substanz überhaupt in ihre Momente zu unterscheiden und ihnen solcher Art ein „eigenes Dasein“ und „abgesonderte Freiheit“ zu verschaffen, mithin die „ungeheuere Macht des Negativen“; so verweilt der Geist bekanntermaßen beim Negativen, indem er – „nicht als das Positive“ – die Negativität erneut negiert. Der Geist ist der Tod es Todes, indem er Leben als ein Sterben des Sterbens ist. Demnach wendet der Geist die aufbrechende Negativität nicht bloß äußerlich gegen sie selbst, sondern er ist die innere Wende selbst der Substanz zum Subjekt, der Ausbruch der Negativität aus der bloßen Positivität der Substanz sowie in eins der Einbruch derselben Negativität in sich selbst als wahre Positivität der subjektgewordenen Substanz. Ist der Verstand *qua* Urteilung gleichsam der auswendige Tod der Einheit, erstet sie durch die Entzweiung hindurch wieder auf im inwendigen Leben des Geistes.

Die Figur dieser Denkbewegung ist bereits unzählige Mal nachgezeichnet worden. An einer Stelle der *Einleitung* jedoch beschreibt Hegel den „Verlust“ des „natürlichen Bewußtseins“, der in Wahrheit die „Realisierung des Begriffs“ bedeutet, bezeichnenderweise als den „Weg der Zweifels“ oder „eigentlicher“ als den „Weg der Verzweiflung“ und betont damit lediglich auf andere Weise das eigentlich bestimmende Moment seines Bildungsbegriffs: Die Entzweiung. So soll es auf diesem Weg keine Rückkehr mehr zur Sache geben, wie sie zuvor verlassen wurde, da sie nicht bloß *angezweifelt*, also lediglich einem Verdacht ausgesetzt, sondern regelrecht der „Unwahrheit“ (TWA III, 72) überführt wurde. Sie wurde gewissermaßen derart *zerzweifelt*, dass aus der Verzweiflung des natürlichen Bewußtseins über sich selbst kein Ausweg mehr besteht, als durch eine *Selbstüberwindung qua Selbstaufgabe*. Der „Weg der Verzweiflung“, buchstäblich genommen, führt erst durch die Entzweiung zum Ziel einer höheren Einheit (wobei dieses Ziel letztlich den Weg selbst als Resultat und Ganzes seiner Bewältigung darstellt und darum auch als eine gewandelte Heimkehr zur Sache selbst verstanden werden kann). Auf diese Weise aber erklärt Hegel die bereits bekannte Grundstruktur der

Bildung, die *Ent-Fremdung zu sich selbst*, verstanden als „Weg der Verzweiflung“, zur Bewegung schlechthin des Geistes zu sich selbst, fasst sie gewissermaßen als Methode (auch im Sinne des *methodos*) zur Wissenschaft:

Dieser sich vollbringende Skeptizismus ist darum auch nicht dasjenige, womit wohl der ernsthafte Eifer um Wahrheit und Wissenschaft sich für diese fertig gemacht und ausgerüstet zu haben wähnt; nämlich mit dem *Vorsatze*, in der Wissenschaft auf die Autorität [hin] sich den Gedanken anderer nicht zu ergeben, sondern alles selbst zu prüfen und nur der eigenen Überzeugung zu folgen [...]. Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtsein auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der *Bildung* des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft. (TWA III, 72f.)

Man geht wohl nicht fehl, wenn man in diesem methodischen Fortgang des Geistes durch seine Erscheinungsweisen bis zum Wissen seiner selbst, in eins jene Form der Bewegung ausgedrückt sieht, die ebenso für die Wissenschaft selbst, die reine Bewegung des Logos, die Logik Geltung besitzt sowie diese allererst begründet. „Durch diese Notwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon *Wissenschaft* und nach ihrem Inhalte hiermit Wissenschaft der *Erfahrung des Bewußtseins*.“ (TWA III, 80) Gemeint ist die *Dialektik* als die Selbstentfaltungsbewegung des Begriffs. Im vorliegenden Fall interessiert also im Besonderen, was unter der „*Erfahrung des Bewußtseins*“ zu verstehen ist, die der Geist auf seinem Bildungsweg zurücklegen soll. Dass es sich dabei aber um einen Bildungsweg im besten Sinne handelt, wird die Erfahrung ihrerseits sogleich zeigen:

Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird. [...] Dieser neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung. [...] Dagegen es sonst scheint, daß wir die Erfahrung von der Unwahrheit unseres ersten Begriffs *an einem anderen* Gegenstande machen, den wir zufälligerweise und äußerlich etwa finden, so daß überhaupt nur das reine *Auffassen* dessen, was an und für sich ist, in uns falle. In jener Ansicht aber zeigt sich der neue Gegenstand als geworden, durch eine *Umkehrung des Bewußtseins* selbst. (TWA III, 78f.)

Das eigentliche *Bildungsereignis der Erfahrung* besteht darin, dass sich das Bewusstsein des Gegenstandes und damit der Gegenstand des Bewusstseins verändert. Der alte Gegenstand erweist sich im Resultat als nichtig, insofern aus dieser, seiner „Nichtigkeit“ dem Bewusstsein „*der neue wahre Gegenstand [...] entspringt*“. Das Entspringen des neuen Gegenstand hat seinen Ursprung gleichsam im Umsprung des Bewusstseins. Erfahrung ist keine bloße Erwei-

terung noch eine Berichtigung von verschiedenen Inhalten eines sich stets gleichbleibenden Bewusstseins, sondern eine buchstäbliche Transformation bzw. Überbildung des Bewusstseins selbst in eine höhere Gestalt und in diesem Sinne letztlich eine Selbsterfahrung des Bewusstseins seines eigenen Wandels am Werden des Gegenstandes. Der Gegenstand der Erfahrung ist das sich vergegenständlichte Bewusstsein selbst, das sich durch seine Entgegenständlichung umbildet und sich damit selbst zur Erfahrung wird und zwar als dialektische Bewegung. Anders gewendet: Die Umbildung des Bewusstseins wird gerade zur Erfahrung als Bewusstsein dieser Umbildung. Die „*Umkehrung des Bewußtseins*“ erinnert dabei nicht bloß an die platonische „*periagoge tes psyches*“, sondern sie erklärt jenen singulären Moment der Umkehrung in der Biographie des einzelnen Bewusstseins des Höhlenbewohners zugleich zur genuinen, allgemeinen Bewegung, zur „*dialektischen Bewegung*“ des Bewusstseins überhaupt. Und wollte man noch einen weiteren Schritt wagen, schien auch der augenblickshafte Umschlag, die ‚*metabole*‘ des platonischen Parmenides, durch Hegel letztlich in das System des Geistes, ja, zum ‚*Geist*‘ des Systems selbst erhoben.

So erfordert Hegels *Bildungsbegriff des Geistes* seinerseits eine „*Umkehrung des Bewußtseins*“, macht man sich deutlich, dass der *Geist* der Phänomenologie letztlich nichts anderes ist als der *Begriff seiner Bildung*; (erneut anders gewendet, wenngleich dasselbe greifend:) macht man sich deutlich, dass Hegel den *Geist des Bildungsbegriffs* seit Platon zum Wesen des Geistes selbst erhebt. Geist begreift sich selbst nur als Bildungsbegriff, er erfährt sich nur als Bildungserfahrung, kurzum: *der Geist bildet sich* – indem sich das Bewußtsein durch seine Entbildung umkehrt und sich dadurch überbildend Geist einbildet.³⁰¹ So liest sich der Fortgang des obigen Zitats zugleich wie ein Metakommentar nicht nur zur Erfahrung des Bewusstsein – vom Standpunkt des Geistes aus, sondern gleichermaßen zum Geist selbst als Erfahrung – auf der Bewegungslinie seiner Bildungen:

³⁰¹ Vgl. Thomas Sören Hoffmann: „Bildung, Entzweiung, Sprache. Zur Dialektik des Bildungsgeschehens nach Hegel“, in: *Bildung als Mittel und Selbstzweck. Korrektive Erinnerungen wider die Verengung des Bildungsbegriffs*, hrsg. v. Axel Hutter u. Markus Kartheininger, Freiburg i. Br./München 2010, S. 82-104, der die These vertritt, dass (ebd. S. 98f.) „nicht nur der ‚subjektive‘ und auch der ‚objektive Geist‘ Subjekte von Bildung sind, sondern daß dies ebensosehr für den absoluten Geist gelte. Es mag durchaus seltsam klingen, das Absolute in einen Bildungsprozeß hineinzunehmen – und dennoch hat eben das Hegel spätestens von der Jenenser *Geistphilosophie* an getan. Otto Pöggeler hat für diesen Zusammenhang sehr im allgemeinen auf ‚neuplatonisches Gedankengut‘ im Hintergrund von Hegels Bildungskonzept verwiesen. Man könnte ebenso an bestimmte Bild- und Bildungslehren der Mystik, etwa bei Meister Eckhart, denken, um die Wechseleinbildung von Absolutem und Endlichem ineinander, um die es bei Hegel hier geht, entsprechend vorgebildet zu finden. In der Tat hat Hegel, inspiriert durch die christliche Trinitäts- und Inkarnationslehre, an Stelle eines ‚statischen‘ ein ‚sich bildendes‘, eine Selbstdistanzierung und Entäußerung bis zur Selbstnegation durchlaufendes Absolute gedacht, das eben darin das *absolut* Absolute zu sein vermag, daß es sich selbst in seinem Anderen zu finden vermag.“

Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zutat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtseins zum wissenschaftlichen Gange erhebt und welche nicht für das Bewußtsein ist, das wir betrachten. Es ist aber dies in der Tat auch derselbe Umstand, von welchem oben schon in Ansehung des Verhältnisses dieser Darstellung zum Skeptizismus die Rede war, daß nämlich das jedesmalige Resultat, welches sich an einem nicht wahrhaften Wissen ergibt, nicht in eine leeres Nichts zusammenlaufen dürfe, sondern notwendig als Nichts *desjenigen, dessen* Resultat es ist, aufgefaßt werden müsse; ein Resultat, welches das enthält, was das vorhergehende Wissen Wahres an ihm hat. (TWA III, 79f.)

Auch in diesem Sinne kann man darum sagen, dass das Wahre das Ganze, „daß es wesentliche *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist“, mithin dass die *Wahrheit des Geistes das Resultat seiner Bildungen* ist; wodurch es nunmehr im Besonderen doch auf das Bewusstsein in seinem Verhältnis zum Geist anzukommen scheint: ob es sich zum Geist zu bilden vermag oder nicht, und umgekehrt, ob seine Vernichtung in Wahrheit in einem „leeren Nichts“ endet oder nicht?

Auch Hegels dreistufiges Entwicklungsmodell geht – wie bereits auf vielfältige Weise darge-
tan – davon aus, dass auf jener zweiten Stufe der Entzweigung, die Einheit erster Stufe bereits *passé* ist: „In der neueren Zeit hingegen findet das Individuum die abstrakte Form vorbereitet; die Anstrengung, sie zu ergreifen und sich zu eigen zu machen, ist mehr das unvermittelte Hervortreiben des Innern und abgeschnittene Erzeugen des Allgemeinen als ein Hervorgehen desselben aus dem Konkreten und der Mannigfaltigkeit des Dasein.“ (TWA III, 37; auch im Folgenden) – Von höchster Relevanz ist demnach, wenn heute „die Arbeit nicht zu sehr darin [bestehen soll], das Individuum aus der unmittelbaren sinnlichen Weise zu reinigen und es zur gedachten und denkenden Substanz zu machen“; *wie* eigentlich „durch das Aufheben der festen, bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeistern“ sein mag. Hegel spricht davon, „die festen Gedanken in Flüssigkeit zu bringen“, und meint damit, den Abstraktionen des Verstandes dadurch Vernunft beizubringen, dass jene „reinen Gedanken“ des Verstandes das „*Fixe* ihres Sichselbstsetzens“ aufgeben sollen, um durch „diese Bewegung“ erst „*Begriffe*“ zu werden, will sagen: „Selbstbewegungen, Kreise [...] geistige Wesenheiten“. Denn diese „Bewegung der reinen Wesenheiten“ mache die „Natur der Wissenschaftlichkeit überhaupt aus“. Folglich komme es „bei dem *Studium der Wissenschaft*“ darauf an, die „Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen“ (TWA III, 56) und andernorts fällt das Wort von der „Arbeit des Begriffs“, wodurch allein „wissenschaftliche Einsicht“ (TWA III, 65) zu gewinnen sei. Kurzum: Soll die Totenstarre des Verstandes, die Stufe der

abstrakten Entzweiung, überwunden werden und dagegen die Versöhnung im Geiste Wirklichkeit werden, muss man sich gewissermaßen der Anstrengung aussetzen, den Begriff der Bildung als *Übergang*, als *die Bildung des Begriffs* aufzuarbeiten. Dafür braucht es jedoch einen Sprung in den Haupttext.

V

Absolute Freiheit – Die Bildung zum Tode und der Geist der Wiederauferstehung

Wodurch also das Individuum hier Gelten und Wirklichkeit hat, ist die *Bildung*. Seine *wahre ursprüngliche Natur* und Substanz ist der Geist der *Entfremdung* des *natürlichen* Seins. [...] Was in Beziehung auf das einzelne *Individuum* als seine Bildung erscheint, ist das wesentliche Moment der *Substanz* selbst, nämlich das unmittelbare Übergehen ihrer gedachten Allgemeinheit in die Wirklichkeit [...]. Die Bewegung der sich bildenden Individualität ist daher unmittelbar das Werden derselben als des allgemeinen gegenständlichen Wesens, d.h. das Werden der wirklichen Welt. Diese, obwohl geworden durch die Individualität, ist für das Selbstbewußtsein ein unmittelbar Entfremdetes und hat für es die Form unverrückter Wirklichkeit. Aber gewiß zugleich, daß sie eine Substanz ist, gilt es, sich derselben zu bemächtigen; es erlangt diese Macht über sie durch die Bildung, welche von dieser Seite so erscheint, daß es sich der Wirklichkeit gemäß macht und so viel, als die Energie des ursprünglichen Charakters und Talents ihm zuläßt. [...] Denn die Macht des Individuums besteht darin, daß es sich ihr gemäß macht, d.h. daß es sich seines Selbst entäußert, also sich als die gegenständliche seiende Substanz setzt. Das Selbst ist sich nur als *aufgehobenes* wirklich. (TWA III, 364f.)

Zunächst: Wo befinden wir uns? – Allgemein inmitten des Großkapitels (BB) *Der Geist*, speziell beim zweiten Moment der Bildung, hier im Unterkapitel *Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit* und damit zu Anfang jener Entwicklung, die als Entfremdung bis zur bereits zitierten „absoluten Freiheit“ und ihrem „Schrecken“ führen wird. Ein grobe, wenngleich nötige Orientierung für den Abschnitt (BB) *Der Geist*, dem längsten des ganzen Werks, gibt am prägnantesten Ludwig Siep: „In der ‚Vernunft‘ als einer Stufe der Wahrheits- und Gegenstandsauffassung der *Phänomenologie* bleibt die Überzeugung der Einheit von Gegenständigkeit und Subjektivität noch formal“, und Hegel (gemäß der TWA) zitierend fährt er fort:

Das Bewußtsein ist ‚von der Substanz in der Tat noch als ein Einzelnes unterschieden, gibt entweder willkürliche Gesetze oder meint, die Gesetze, wie sie an und für sich sind, in seinem Wissen als solchem zu haben, und hält sich für die beurteilende Macht derselben‘ (324). Im Geist dagegen ist

[...] das Wissen und Tun der Individuen nur das Selbstbewußtsein der sittlichen Ordnung selber. Der Geist ist ‚das *Selbst* des wirklichen Bewußtseins, dem er oder vielmehr das sich als gegenständliche *Welt* gegenübertritt, welche aber ebenso für das Selbst alle Bedeutung eines Fremden, so wie das Selbst alle Bedeutung eines von ihr getrennten, abhängigen oder unabhängigen Fürsichsein verloren hat‘ (325).³⁰²

Folglich beschreibt das Vernunftkapitel gewissermaßen das noch geschichtslos aufgefasste Verhältnis des Menschen zu einer Natur, die er sich, zunehmend vernünftig, aneignet, während das Geistkapitel eine Kulturgeschichte des (europäischen) Menschen in Wechselwirkung mit den „sittlichen Ordnungen“ entwickelt, die sich ihm ergeben und aus denen er sich ergibt. In Anlehnung an Dilthey und äußerst verkürzt gesagt, geht es im ersten um eine Philosophie der Natur-, im zweiten um eine der Geisteswissenschaft.

Die Entfremdung des Geistes im Ganzen, von Hegel als Bildung verstanden, meint hingegen bereits die notwendige Aufkündigung einer in sich zwar spannungsvollen, doch heilen Identität der antiken Sittlichkeit: „Entfremdung“ ist ein notwendiger Prozess der Differenzierung der Kultur. Der Begriff des Fremden ist zunächst nur relativ zur einfachen, naiven Form der Wahrheit des Geistes zu verstehen, die die antike Sittlichkeit darstellt. Zur Differenzierung gehört aber das Moment der Trennung und des Umschlags, der Verwandlung in sein Gegenteil. Dazu gehört die Umkehrung von Intentionen und Unterscheidungen. Dieser Prozeß ist ja der phänomenologischen Erfahrung von Anfang an eigen. Er wird hier zum Kennzeichen

³⁰² Vgl. Ludwig Siep: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels ‚Differenzschrift‘ und ‚Phänomenologie des Geistes‘*, Frankfurt a. M. 2000, S. 177. – Zum oft für problematisch erachteten Begriff des Geistes bei Hegel überhaupt führt Siep daran anschließend noch weiter aus (vgl. ebd. S. 177f.): „Der Geist ist also eine sich durch das Tun und Denken der Individuen erzeugende und verändernde Ordnung, die gleichwohl von den Individuen unabhängig ist. Sie ist durch die Absichten und Taten nicht direkt, sondern nur über kollektive und ‚historische‘ Prozesse zu ändern. Insofern ist sie einerseits von den *einzelnen* Individuen unabhängig, die durch ihr bewußtes Tun und unbewußtes Verhalten gemeinsame Verhaltensmuster erzeugen oder Gesetzen folgen. Zum anderen ist die Ordnung auch von den *kollektiven* ‚Handlungen‘ von Gruppen, Völkern und Epochen unabhängig, insofern diese ebenfalls ihre historische ‚Rolle‘ nicht selbst bestimmen und oft auch nicht erkennen können. Der Philosoph kann aber darin eine Art ‚Vorsehung‘ erkennen, nämlich die ‚Logik‘ eines Prozesses, der sich auf die Freiheit und Selbsterkenntnis des Geistes hin entwickelt.“ – Scheint die erste Charakterisierung des Geistes noch unbedenklich, da sie nicht mehr, aber auch nicht weniger als den gängigen Begriff der *Geschichtlichkeit* umschreibt, so scheint hingegen die philosophische „Vorsehung“ einer epochenübergreifenden „Logik“ in eine Geschichtsmetaphysik auszuarten, in das, was man mit Heidegger die *Geschicklichkeit* der Geschichte einer „Gruppe“, eines „Volkes“ nennen könnte. Inwiefern und ob überhaupt man das eine ohne das andere haben kann, ist der Zankapfel der Geschichtsphilosophie. Jedenfalls zeigt sich der hegelsche Begriff des Geistes wesentlich durch das Moment der Geschicklichkeit bestimmt und ohne dieses bliebe die Geschichte selbst lediglich eine Sammlung von Geschichten, die ihrerseits, streng genommen, weder einen richtigen Anfang noch ein richtiges Ende aufweisen könnten. Sollten hingegen Anfang, Mitte und Ende zu Grundbedingungen auch einzelner Geschichten zählen (wie auch denen bspw. Foucaults), wäre womöglich die Geschichte ‚geschickter‘ Weise nicht *bloß* als Singularetantum *erzählt*, sondern *tatsächlich* auch *zu Ende* erzählt worden.

einer ganzen Kulturstufe.³⁰³ – So betrachtet, verhandelt der Abschnitt speziell der Bildung des Geistes *exemplarisch* den entscheidenden Moment der Geistbildung überhaupt und seine Folgen: den *geschichtlichen* Umschlag der antiken Weltfrömmigkeit in den christlichen Jenseitsglauben als den wesentlich *bildenden* Moment der Peripatetiker, der „Umkehrung des Bewußtseins“, wie es in der *Einleitung* (TWA III, 78f.) heißt. Damit aber verhandelt er das Initialmoment einer zunehmenden Ausdifferenzierung der Welterfahrung, die bis zur Verkehrung ihrer selbst gelangen muss, um sich in einer höheren Einheit zu vollenden. Das Gesamtkapitel der Bildung des Geistes reicht – sowohl historisch als auch philosophisch – gewissermaßen von den ersten Christen bis zu den Jakobinern.

Kommen wir von hier aus auf obiges Zitat zurück, wird die darin angedeutete Thematik deutlicher. Soll die Bildung des Individuums die Verwirklichung der Substanz und damit das „Werden der wirklichen Welt“ selbst sein, indem das „*natürliche* Sein“ der Sittlichkeit zu einer „unverrückten Wirklichkeit“ entfremdet wird, stellt sich die Frage, wie sich diese „Macht des Individuums“ eigentlich ausdrückt. Wie ist die *eine* Macht der Entzweiung zu verstehen, wenn sie einerseits eine *Verflüssigung* der natürlichen Sittlichkeit und andererseits eine *Verhärtung* zur entfremdeten Wirklichkeit der Verstandeskultur bedeuten soll? Wie ist die Anstrengung beschaffen, dass durch eine energische und talentierte Anpassung, durch ein Sich-der-Wirklichkeit-gemäß-Machen zugleich an der Verwirklichung der Substanz und an der Freilegung des Begriffs gearbeitet werden kann? – Hegel scheint anzudeuten, dass das Individuum solange selbst noch ein *entfremdetes Verhältnis* zu der von ihm ins Werk gesetzten *Entzweiung* unterhält, wie es sich nicht zugleich „seines Selbst entäußert, also sich als die gegenständliche seiende Substanz setzt“. Erst ab diesem Punkt der Einsicht als „Umkehrung des Bewußtseins“ – dem *Wendepunkt der Bildung* schlechthin – soll sich die Überbildung vollziehen, die Aufhebung des Selbst vollbracht sein, wird „die Entfremdung [...] sich selbst entfremden und das Ganze durch sie in seinen Begriff sich zurücknehmen.“ (TWA III, 366) Diese Einsicht aber hat ihren historischen Ort, was die Bildung des Geistes im Unterschied zu derjenigen des Individuums anbelangt, will sagen: was ihren eigentlichen Inhalt, die Versöhnung des Geistes mit sich selbst als begriffene Wirklichkeit ausmacht. Allein die Macht der Entzweiung eigens zu benennen, erfordert, die *Entäußerung* des Selbst letztlich beim Wort zu nehmen:

Wie das Selbstbewußtsein gegen die Staatsmacht seine Sprache hatte oder der Geist zwischen

³⁰³ Ebd. S. 189.

diesen Extremen als wirkliche Mitte hervortrat, so hat es auch Sprache gegen den Reichtum, noch mehr aber hat seine Empörung ihre Sprache. Jene, welche dem Reichtume das Bewußtsein seiner Wesenheit gibt und sich seiner dadurch bemächtigt, ist gleichfalls die Sprache der Schmeichelei, aber der unedlen [...]. Die Sprache der Schmeichelei aber ist, wie vorhin schon erinnert, der noch einseitige Geist. Denn seine Momente sind zwar, das durch Bildung des Dienstes zur einen Existenz geläuterte *Selbst* und das *Ansichsein* der Macht. Allein der reine Begriff, in welchem das einfache *Selbst* und das *Ansich*, jenes reine Ich und dies reine Wesen oder Denken dasselbe sind, – diese Einheit beider Seiten, zwischen welchen Wechselwirkung stattfindet, ist nicht in dem Bewußtsein dieser Sprache [...]. – Die Sprache der Zerrissenheit aber ist die vollkommene Sprache und der wahre existierende Geist dieser ganzen Welt der Bildung. (TWA III, 384)

Was an dieser Stelle lediglich mit Blick auf die „Welt der Bildung“ gesagt zu sein scheint, behält insofern Gültigkeit noch über das Moment der Entfremdung des Geistes hinaus, als die *Aufhebung* der letztgültig durch die Revolution offen ausgebrochenen (und ausgesprochenen) absoluten Freiheit des Todes im *Gewissen der Moralität* (dem dritten Moment eines nun sich selbst gewissen Geistes) wortwörtlich zur Sprache kommt: als Bitte und Gewährung der „Verzeihung“, als das „versöhnende *Ja*“, das eine Wort, das die Seele gesund macht, und der „erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen“ (TWA III, 494). Die „Sprache der Zerrissenheit“ verwandelt sich in die der Versöhnung und offenbart dergestalt die Wahrheit der entfremdenden Bildung, den inneren Geist der Sprache: Die Babylonische Sprachverwirrung erklingt gleichsam als pfingstlicher Gemeindegesang in der Ergriffenheit durch den heiligen Geist. Hegels *Phänomenologie des Geistes* wiederum soll, mit anderen Worten, diese Einsicht in die Wahrheit der Bildung – Ausdifferenzierung des Geistes zwecks seines vollendeten Selbstwissens zu sein – ermöglichend zugleich vollziehen. Sie versteht sich und wird erst verständlich als Dolmetschen einer sich selbst zunächst noch entfremdeten Sprache des Geistes, seiner unterschiedlichen Vorstellungsweisen gemäß den Stufen seiner Entwicklung, in die vereinigende Sprache, in das Universalidiom des Begriffs.

Doch bevor dieser Zusammenhang deutlich werden kann: Was ist mit der „Sprache der Zerrissenheit“ eigentlich gesagt? – Hegel sieht in ihr die „*reine Bildung*“ ausgedrückt, eine „absolute und allgemeine Verkehrung und Entfremdung der Wirklichkeit und des Gedankens“ (TWA III, 385) Gemeint ist damit ein an Goethes Diderot-Übersetzung *Rameaus Neffe* studierter *Esprit* des ausklingenden Barock und Rokoko, deren eigener selbstlosen Eitelkeit alles andere ebenso eitel werden muss: „Was vorhanden ist, ist also dies, daß alle Momente eine allgemeine Gerechtigkeit gegeneinander ausüben, jedes ebensowohl an sich selbst entfremdet, als es sich in sein Gegenteil einbildet und es auf diese Weise verkehrt“ (TWA III, 386) – Die „*reine*

Bildung“ geschieht als reiner Umschlag der Momente, dadurch aber ist sie gerade „wahrer Geist“:

Der wahre Geist aber ist eben diese Einheit der absoluten Getrennten, und zwar kommt er eben durch die freie Wirklichkeit dieser selbstlosen Extreme selbst als ihre Mitte zur Existenz. Sein Dasein ist das allgemeine *Sprechen* und zerreiende *Urteilen*, welchem alle jene Momente, die als Wesen und wirkliche Glieder des Ganzen gelten sollen, sich auflösen und welches ebenso dies sich auflösende Spiel mit sich selbst ist. Dies Urteilen und Sprechen ist daher das Wahre und Unbezwingbare, während es alles überwältigt; dasjenige, um welches es in dieser realen Welt *allein wahrhaft* zu tun ist. Jeder Teil dieser Welt kommt darin dazu, daß sein Geist ausgesprochen oder daß mit Geist von ihm gesprochen und von ihm gesagt wird, was er ist. (TWA III, 386)

Die reine Bildung scheint demnach von einer reinen Verbildung nicht mehr zu unterscheiden. Als eine gewissermaßen ziellose Auseinandersetzung mit allem und sich selbst, wird sie zu einem dekadenten „Spiel“ des Besprechens und Beurteilens, in dem nur der Unterhaltung willen und darum für einen kurzen Moment gleichsam alles zur Sprache kommen und in den Fokus der Aufmerksamkeit treten kann, um sich darauf wieder zu zerstreuen und im Schweigen des Geistes zu versinken.

Doch dieses wahrhaft haltlose Gerede einer dem Untergang geweihten Hofkultur ist darum mitnichten geistlos. Von eher losem, doch wahren Geist kann man ihm nicht mit gefasster Biederkeit begegnen: „Das ehrliche Bewußtsein nimmt jedes Moment als eine bleibende Weisheit und ist die ungebildete Gedankenlosigkeit, nicht zu wissen, daß es ebenso das verkehrte tut. Das zerrissene Bewußtsein aber ist das Bewußtsein der Verkehrung, und zwar der absoluten Verkehrung; der Begriff ist das herrschende in ihm, der die Gedanken zusammenbringt, welche der Ehrlichkeit weit auseinanderliegen, und dessen Sprache daher geistreich ist.“ (TWA III, 386) – Das „Bewußtsein der Verkehrung“ sprüht geradezu von *Witz*, wie Hegels Zeitgenossen, allen voran die gescholtenen Romantiker des Schlegelkreises, jene chaotische, aber kreative Beredsamkeit geheißen haben. Und kein Wunder, wenn der größte Witz letztlich in der Wahrheit selbst liegen muss, im Witz der Wahrheit als Wahrheit des Witzes: „Der Inhalt der Rede des Geistes von und über sich selbst ist also die Verkehrung aller Begriffe und Realitäten, der allgemeine Betrug seiner selbst und der anderen; und die Schamlosigkeit, diesen Betrug zu sagen, ist eben darum die größte Wahrheit.“ (TWA III, 386f.)³⁰⁴ Das „ehrliche Bewußtsein“ dagegen scheint ebenso einsilbig wie einfältig, wo es sich

³⁰⁴ Mit Rameaus Neffen gesprochen, den Hegel selbst, wenn auch mit einer anderen Passage zitiert: „Der Teufel hole mich, wenn ich im Grunde weiß, was ich bin. Im Ganzen habe ich den Geist rund wie eine Kugel und

im Wortschwall des Gegenüber zu einer Erwiderung durchringt:

Betrachten wir die Rede dieser sich selbst klaren Verwirrung gegenüber die Rede jenes einfachen Bewußtsein des Wahren und Guten, so kann sie gegen die offene und ihrer bewußte Beredsamkeit des Geistes der Bildung nur einsilbig sein; denn sie kann diesem nichts sagen, was er nicht selbst sagt und weiß. Geht es aber über seine Einsilbigkeit hinaus, so sagt es daher dasselbe, was er ausspricht, begeht aber darin noch dazu die Torheit zu meinen, daß es etwas Neues und Anderes sage. (TWA III, 387f.)

Ihm bleibt lediglich ein rat- und tatloses Zuhören. Denn die „Forderung“ einer „Auflösung dieser ganzen Welt der Verkehrung“ (TWA III, 388) an das einzelne Gegenüber würde dessen egomanen Rausch nur weiter befeuern.

An die allgemeine Individualität aber gerichtet, kann die Forderung dieser Entfernung nicht die Bedeutung haben, daß die Vernunft das geistige gebildete Bewußtsein, zu dem sie gekommen ist, wieder aufgabe, den ausgebreiteten Reichtum ihrer Momente in die Einfachheit des natürlichen Herzens zurückversenke und in die Wildnis und Nähe des tierischen Bewußtseins, welche Natur auch Unschuld genannt wird, zurückfalle; sondern die Forderung dieser Auflösung kann nur an den *Geist* der Bildung selbst gehen, daß er aus seiner Verwirrung als *Geist* zu sich zurückkehre und ein noch höheres Bewußtsein gewinne. (TWA III, 388f.)

Soll das Bewußtsein nicht schlichtweg regredieren, sondern, umgekehrt, der „*Geist* der Bildung“ seine „Verwirrung“ los, seiner selbst dafür aber auf höherer Stufe habhaft werden, scheint die einzige Alternative, den qualmenden Kopf sich von selbst um Kopf und Kragen reden zu lassen: „In der Tat aber hat der Geist dies schon an sich vollbracht. Die ihrer selbst bewußte und sich aussprechende Zerrissenheit des Bewußtseins ist das Hohngelächter über das Dasein sowie über die Verwirrung des Ganzen und über sich selbst; es ist zugleich das sich noch vernehmende Verklingen dieser ganzen Verwirrung. [...] In jener Rückkehr in das Selbst ist die *Eitelkeit* aller *Dinge* seine *eigene Eitelkeit*, oder es *ist* eitel.“ (TWA III, 389) – Seine Eitelkeit aber wird auf diese Weise selbst zum Durchgangsmoment des Geistes³⁰⁵:

den Charakter frisch wie eine Weide, niemals falsch, wenn es mein Vorteil ist, wahr zu sein, niemals wahr, wenn ich es einigermaßen nützlich finde, falsch zu sein. Ich sage die Sachen, wie sie mir ins Maul kommen, vernünftig, desto besser; ungehörig, man merkt nicht drauf. Ich spreche frei vor mich hin, ich habe niemals in meinem Leben gedacht, weder vor dem Reden, noch im Reden, noch nach dem Reden. Auch findet sich niemand beleidigt. – [Darauf erwidert der Dialogpartner:] Aber das ist euch doch mit den braven Leuten begegnet, mit denen ihr lebtet und die für euch so viel Güte hatten. – [Und wieder Rameaus Neffe:] Was wollt ihr? Es ist ein Unglück, ein falscher Augenblick, wie es ihrer im Leben gibt. Kein Glück hält an.“ (Zitiert nach Denis Diderot: *Rameaus Neffe. Ein Dialog*, aus den Manuskript übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Johann Wolfgang Goethe, Stuttgart 1984, S. 49.)

³⁰⁵ Vgl. auch den §386 der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in dem Hegel diese Eitelkeit als

Es weiß also jedes Moment gegen das andere, überhaupt die Verkehrung aller, richtig auszusprechen, es weiß besser, was jedes ist, als es ist, es sei bestimmt, wie es wolle. Indem es das Substantielle nach der Seite der *Uneinigkeit* und des *Widerstreits*, den es in sich einigt, aber nicht nach der Seite dieser Einigkeit kennt, versteht es das Substantielle sehr gut zu *beurteilen*, aber hat die Fähigkeit verloren, es zu *fassen*. – Diese Eitelkeit bedarf dabei der Eitelkeit aller Dinge, um aus ihnen sich das Bewußtsein des Selbsts zu geben, erzeugt sie daher selbst und ist die Seele, welche sie trägt. (TWA III, 390)

In seiner eigenen Eitelkeit (und die Doppeldeutigkeit dieses Wortes schwingt auch hier mit) *genießt* dieses Selbst einen Reichtum und eine Macht, die noch reicher und mächtiger sind, als aller weltliche Reichtum und alle weltliche Macht selbst, nämlich *sich selbst*:

Macht und Reichtum sind die höchsten Zwecke seiner Anstrengung; es weiß, daß es durch Entsagung und Aufopferung sich zum Allgemeinen bildet, zum Besitze desselben gelangt und in ihrem Besitze allgemeine Gültigkeit hat; sie sind die wirklichen anerkannten Mächte. Aber dieses sein Gelten ist selbst eitel; und eben indem es sich ihrer bemächtigt, weiß es sie, nicht Selbstwesen zu sein, sondern vielmehr sich als ihre Macht, sie aber als eitel. Daß es so in ihrem Besitze selbst daraus heraus ist, stellt es in der geistreichen Sprache dar, die daher sein höchstes Interesse ist und die Wahrheit des Ganzen ist [...]. (TWA III, 390)

Wir kommen damit erneut auf jenen Punkt zu sprechen, dass die „Sprache der Zerrissenheit“ zugleich „die vollkommene Sprache und der wahre existierende Geist dieser ganzen Welt der Bildung“ (vgl. Zitat S. 305) sei und sehen nun: Die Eitelkeit der Bildung *ist* ihre Sprache, sie kommt nicht bloß zur Sprache. Die Sprache ist darum der eigentliche Reichtum und die Macht der Bildung, will sagen: des sich entfremdeten Geistes. In seiner Sprache wird „*dieses* Selbst, als dies reine, nicht den wirklichen noch gedachten Bestimmungen angehörige Selbst, sich zum geistigen, wahrhaft allgemeingültigen. Es *ist* die sich selbst zerreißende Natur aller Verhältnisse und das bewußte Zerreißen derselben“ (TWA III, 390). – Erst wenn die Empörung vom Selbstbewusstsein ihrerseits Besitz ergreift, wird laut Hegel endlich auch diese, seine Zerrissenheit allgemein gewusst; ein Wissen, das allererst über die Entfremdung hinaustreibt, weil es sie als eine solche zu erkennen oder besser: allgemein zu „beurteilen“ versteht: „Indem diese Sprache zerstreut, die Beurteilung eine Faselei des Augenblicks, die

verlogene Bescheidenheit des Verstandes, gleichsam als Dünkel der Endlichkeit direkt anspricht: „Die Bestimmung der *Endlichkeit* wird vornehmlich vom *Verstande* in der Beziehung auf den Geist und die *Vernunft* fixiert [...]. Die erwähnte Bescheidenheit ist das Festhalten dieses Eitlen, des Endlichen, gegen das Wahre und darum selbst das Eitle. Diese Eitelkeit wird sich in der Entwicklung des Geistes selbst als seine höchste Vertiefung in seine Subjektivität und innerster Widerspruch und damit Wendepunkt, als das *Böse*, ergeben.“ (TWA X, 35)

sich sogleich wieder vergißt, und ein Ganzes nur für ein drittes Bewußtsein ist, so kann sich dieses als reine Einsicht nur dadurch unterscheiden, daß es jene sich zerstreuenen Züge in ein allgemeines Bild zusammenfasst und sie dann zu einer Einsicht aller macht.“ (TWA III, 399) – Im Klartext (gegen die Sprache der Verwirrung, der auch Hegel in dieser Epoche zuweilen nachzueifern scheint) heißt dies, dass nicht zuletzt durch die literarische Verarbeitung dieser Eitelkeiten in *Rameaus Neffe* Diderots ein „allgemeines Bild hergestellt wird und zwar für ein „drittes Bewußtsein“.³⁰⁶ „Die Sammlung zeigt den Meisten einen besseren oder allen wenigstens einen vielfacheren Witz, als der ihrige ist, und das Besserwissen und Beurteilen überhaupt als etwas Allgemeines und nun allgemein Bekanntes; damit tilgt sich das einzige Interesse, das noch vorhanden war, und das einzelne Einsehen löst sich in die allgemeine Einsicht auf.“ (TWA III, 400) – Die geistreiche Selbstzerredung wird über ihren Geist aufgeklärt, die zynische Besserwisserei des Einzelnen wird zum Allgemeingut des Moralisiereus.

In der Folge, verkürzt dargestellt, wird sich also aus der Welt der Bildung die Entfremdung zunächst als ein Zwiespalt von Diesseits und Jenseits entfalten³⁰⁷, um sich sodann als ein Widerstreit der Aufklärung mit dem Aberglauben auszutragen, als deren Wahrheit wiederum sich die *Nützlichkeit* erweist:

Wenn in der vorhergehenden Gestalt des Bewußtseins die *Begriffe* des Gegensatzes sich als *Gut* und *Schlecht* bestimmten, so werden sie dagegen der reinen Einsicht zu den reinen Abstraktionen des *Ansich-* und *Für-ein-Anderes-Seins*. Beide Betrachtungsweisen [...] sind aber in der Tat gleich notwendig, und alles ist also so sehr *an sich*, als es *für ein Anderes* ist oder alles ist *nützlich*. – Alles gibt sich anderen preis, läßt sich jetzt von anderen gebrauchen und ist für sie; und jetzt stellt es sich, es so zu sagen, wieder auf die Hinterbeine, tut spröde gegen Anderes, ist für sich und gebraucht das Andere seinerseits. (TWA III, 415)

³⁰⁶ Nun ließe sich freilich dieses Verhältnis noch weiter herausarbeiten, bedenkt man, dass Diderot selbst als Gesprächspartner von Rameaus Neffen auftritt, – indem er aber über beide schreibt, der Autor bereits das dritte Bewußtsein verkörpert, das er wiederum mit seinen Lesern teilt, – die aber nicht seine direkten Landsmänner und Zeitgenossen sein können, weil erst Goethe eine Übersetzung aus dem wieder aufgefundenem Manuskript erstellt und sie 1805 publiziert, – was darauf Hegel derart in Bann schlägt, dass er eine ganze Epoche durch das Werk dargestellt meint, die er seinerseits anhand des Werks in einem Werk darstellen zu müssen meint, das fortwährend auch am Bewusstsein seiner eigenen Leser bilden soll usw. – Doch dies würde zu weit ab führen, ja, letztlich womöglich nur auf weitläufige Weise zur Einsicht führen, dass jene Epoche, in der auch Hegel seine Bildung erfahren hat, um seinerseits und endgültig die Bildungsepoche der deutschen Klassik, wie wir noch sehen werden, abzuschließen, – dass diese Epoche wohl nicht zu Unrecht und durchaus hintersinnig als *Goethezeit* benannt und erkannt wurde...

³⁰⁷ Vgl. TWA III, 391: „Der Geist der Entfremdung seiner selbst hat in dieser Welt der Bildung sein Dasein; aber indem dieses Ganze sich selbst entfremdet worden, steht jenseits ihrer die unwirkliche Welt *des reinen Bewußtseins* oder des *Denkens*.“

Allerdings scheint dieser von Hegel als göttliches Gartenparadies karikierte Naturzustand,³⁰⁸ in dem alles auf den Menschen und dieser auf Seinesgleichen abzweckt (d.h. die Menschen sich mehr wechselseitiges Mittel zur Ergötzung denn moralischer Selbstzweck sind), nur solange für ein Himmel auf Erden gehalten zu werden, wie die Hölle der Revolution, der Schrecken der absoluten Freiheit noch auf sich warten lässt. Doch die totale Nützlichkeit, Frucht vom Baum der Erkenntnis, wird sich an den Unschuldigen nicht dadurch vergehen, dass sie sie aus dem Paradies vertreibt. Umgekehrt wird es der Totalität der Tugend vielmehr nützlich scheinen, die freien Geschwister – egal, ob schuldig oder unschuldig – hinter den Paradiesmauern zusammentreiben und wenn nötig hinrichten, sollte es der *volonté générale* gebieten.

Es ist nach Aufhebung der unterschiedenen geistigen Massen und des beschränkten Lebens der Individuen sowie seiner beiden Welten also nur die Bewegung des allgemeinen Selbstbewußtseins in sich selbst vorhanden, als eine Wechselwirkung desselben in der Form der *Allgemeinheit* und des *persönlichen* Bewußtseins; der allgemeine Wille geht *in sich* und ist *einzelner* Wille, dem das allgemeine Gesetz und Werk gegenübersteht. Aber dies *einzelne* Bewußtsein ist sich seiner ebenso unmittelbar als allgemeinen Willen bewußt; es ist sich bewußt, daß sein Gegenstand von ihm gegebenes Gesetz und von ihm vollbrachtes Werk ist; in Tätigkeit übergehend und Gegenständlichkeit erschaffend, macht es also nichts Einzelnes, sondern nur Gesetze und Staatsaktionen. [...] Wie in diesem *allgemeinen Werke* der absoluten Freiheit als daseiender Substanz sich das einzelne Selbstbewußtsein nicht findet, ebensowenig in eigentlichen Taten und *individuellen* Handlungen ihres Willens. (TWA III, 434f.)

Wo der Partikularwille derart *unvermittelt* in Eins gesetzt wird mit dem Allgemeinwillen, droht (auch schon) für Hegel eine Totalisierung der Gemeinschaft. Nicht allein dass der Partikularwille vom Allgemeinwillen absorbiert würde, die Bestimmung des Allgemeinwillens kann, wo sie sich nicht ebenso auf den Gesamtwillen zu beziehen weiß, ebenso umgekehrt nur durch die Verabsolutierung *eines* Partikularwillens erfolgen.³⁰⁹ Die Rousseaukritik Hegels,

³⁰⁸ Vgl. TWA III, 415f.: „Für den Menschen [...] ergibt sich daraus sein Wesen und seine Stellung. Er ist, wie er unmittelbar ist, als natürliches Bewußtsein, *an sich, gut*, als Einzelnes *absolut*, und Anderes ist *für ihn*; und zwar, da für ihn als das seiner bewußte Tier die Momente die Bedeutung der Allgemeinheit haben, ist *alles* für sein Vergnügen und Ergötzlichkeit, und er geht, wie er aus Gottes Hand gekommen, in der Welt als einem für ihn gepflanzten Garten umher. – Er muß auch vom Baume der Erkenntnis des Guten und des Bösen gepflückt haben; er besitzt darin einen Nutzen, der ihn von allem anderen unterscheidet; denn zufälligerweise ist seine an sich gute Natur *auch* so beschaffen, daß ihr das Übermaß der Ergötzlichkeit Schaden tut [...].“

³⁰⁹ Vgl. TWA III, 435: „Daß das Allgemeine zu einer Tat komme, muß es sich in das Eins der Individualität zusammennehmen und eine einzelnes Selbstbewußtsein an die Spitze stellen; denn der allgemeine Wille ist nur in einem Selbst, das Eines ist, *wirklicher* Wille. Dadurch aber sind *alle anderen Einzelnen* von dem Ganzen dieser Tat ausgeschlossen und haben nur einen beschränkten Anteil an ihr, so daß die Tat nicht Tat des *wirklichen allgemeinen* Selbstbewußtseins sein würde.“

einschließlich derjenigen am Wohlfahrtsausschuss und dem Revolutionstribunal, lautet also im Kern, dass jene „Gesetze und Staatsaktionen“ als bloß „*allgemeine Werke* der absoluten Freiheit“ *im Einzelfall den Einzelfall* nicht bloß verfehlen, sondern regelrecht *vernichten* müssen: „Kein positives Werk noch Tat kann also die allgemeine Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das *negative Tun*; sie ist nur die *Furie* des Verschwindens. [...] Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der *Tod*, und zwar ein *Tod*, der keinen inneren Umfang und Erfüllung hat; denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absolut freien Selbsts [...]“; während die „einfache, unbiegsame, kalte Allgemeinheit“ wiederum durch diese „ganz *unvermittelte* reine Negation“ bloß das andere „abstrakte Extrem“ (TWA III, 435f.) ein- und desselben Umschlages darstellt. Denn dieses tödliche Umschlagen von Einzellnem und Allgemeinem findet kein Ende, wo die Allgemeinheit eines jeden Einzelnen lediglich durch die Vernichtung aller anderen sich zu etablieren vermag: „Die *siegende* Faktion nur heißt Regierung, und eben darin, daß sie Faktion ist, liegt unmittelbar die Notwendigkeit ihres Untergangs; und daß sie Regierung ist, dies macht sie umgekehrt zur Faktion und schuldig.“ (TWA III, 437)

Im Angesicht dieses *wirklichen Todes* wird die *absolute Freiheit* erst zur *Erfahrung des Selbstbewusstseins*, nämlich als Tod des Einzelnen im und durch das Allgemeine.³¹⁰ Allerdings ist hiermit eine besondere Todeserfahrung angesprochen. Die absolute Freiheit behauptet sich, indem das Einzelne gewissermaßen indirekt *Selbstmord* begeht und sich enthaupten *lässt*: „*An sich* ist sie [die absolute Freiheit; Anm. d. Verf.] eben dies *abstrakte Selbstbewußtsein*, welches allen Unterschied und alles Bestehen des Unterschiedes in sich vertilgt. Als dieses ist sie sich der Gegenstand; der *Schrecken* des Todes ist die Anschauung ihres negativen Wesens.“ (TWA III, 437) – Diese *Todeserfahrung* aber erweist sich zugleich als der *Inbegriff von Erfahrung* überhaupt, erinnert man sich an die Eingangsbestimmung Hegels: Erfahrung sei „Umkehrung des Bewußtseins“ und begreift man zudem den Tod mit Hegel

³¹⁰ Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass Hegel bereits in seinem berühmten Herr-und-Knecht-Kapitel die Begegnung des Todes zum entscheidenden Moment der Weiterbildung des Bewusstseins bestimmt hat. Allerdings handelt es sich dort um die Auseinandersetzung zweier Einzelbewusstseine, die zudem nicht zum wirklichen Tod, sondern eben zum Verhältnis von Herr und Knecht führt. Aber auch dort scheint bereits auf, inwiefern Tod und Bildung zueinander gehören. So bemerkt Tereza Matějčková zurecht: „Die Fähigkeit zur Bildung ging unmittelbar aus dem knechtischen Todesbewusstsein hervor. Auf der Ebene des Bewusstseins der absoluten Freiheit beobachten wir, wie die stoisch-skeptische Macht des Denkens, die ein Mittel zur Freiheit des Stoikers und Skeptikers darstellte, nun in ein tödliches Werkzeug ausartet, das alles und jeden in den natürlichen Tod reißt. In der Welt der Bildung und ihrem Sprössling – der Welt der absoluten Freiheit – lernen wir also, dass dasjenige Bewusstsein, das absoluter Schöpfer sein will, in Wahrheit absoluter Vernichter ist.“ – Vgl. Dies.: „Im Tode zur Freiheit gebildet werden. Eine Untersuchung zum Todes- und Freiheitsbewusstsein in der Phänomenologie des Geistes“, in: *Freiheit und Bildung bei Hegel*, hrsg. v. Andreas Braune et al., Würzburg 2013, S. 75-86, hier S. 84.

gerade als das Durchgangsmoment des Geistes: als den „spekulativen Karfreitag“ der Wiederauferstehung; – *in Einem* erkennt man hierin den wesentlichen Moment des Bildungsbegriffs überhaupt: den Umschlag als Überbildung. Dass dem tatsächlich so ist und in der absoluten Freiheit des Todes dem Selbstbewußtsein zudem die „erhabenste und letzte“ Bildung zuteil wird, wie es sich zu Anfang bereits angekündigt hat, macht erst folgender Passus vollends begreiflich, der sich dem vorherigen Zitat unvermittelt anschließt:

Diese seine Realität aber findet das absolut freie Selbstbewußtsein ganz anders, als ihr Begriff von ihr selbst war, daß nämlich der allgemeine Wille nur das *positive* Wesen der Persönlichkeit sei und diese in ihm sich nur positiv oder erhalten wisse. Sondern hier ist für es, das als reine Einsicht sein positives und negatives Wesen – das prädikatlose Absolute als reines *Denken* und als reine *Materie* – schlechthin trennt, der absolute *Übergang* von dem einen in das andere in seiner Wirklichkeit vorhanden. – Der allgemeine Wille, als absolut *positives* wirkliches Selbstbewußtsein, schlägt, weil es diese zum *reinen* Denken oder zur *abstrakten* Materie *gesteigerte* selbstbewußte Wirklichkeit ist, in das *negative* Wesen um und erweist sich, ebenso *Aufheben* des *Sichselbstdenkens* oder des Selbstbewußtseins zu sein. (TWA III, 437f.)

Die reine Positivität des allgemeinen Willens, als Ausdruck zugleich der absoluten Freiheit des einzelnen Selbstbewußtseins, als Ausdruck seines reinen Lebens, schlägt absolut, d.i. unvermittelt, um in die reine Negativität *des Todes* und zwar *weil* das Selbstbewußtsein der absoluten Freiheit die Positivität und Negativität des allgemeinen Willens bzw. Leben und Tod überhaupt *unvermittelt trennt*. Anders gewendet, kehrt in der „Materie“, also in der Wirklichkeit der Hinrichtung, wieder, was im „Denken“ verdrängt wurde; verdrängt, weil der Verstand nicht verstehen kann, dass beide, „reines Denken“ sowie „reine Materie“, Abstraktionen sind, die der vernünftigen Wirklichkeit und der wirklichen Vernunft nicht nur gleichsam den Kopf kosten müssen, wenn sie derart unvermittelt vermittelt werden, *wenn reinen Worten reine Taten folgen sollen*. Das „*Aufheben* des *Sichselbstdenkens*“ wird zu einem Aufheben seiner Wirklichkeit, der Widerspruch des Verstandes wird *in der Tat* vernichtet, die gedachte Negation wird materielle Vernichtung. Das „prädikatlose Absolute“ ist hierbei der „absolute *Übergang*“ selbst, der absolute Umschlag der Prädikate von Denken und Materie, letztlich der ‚reine‘ Durchschlag des Fallbeils, das lebendige Materie in totes Denken und lebendiges Denken in tote Materie umzuwandeln weiß.

Der an sich bedeutungslose Wechsel von Leben und Tod durch die saubere Guillotine ist für Hegel als solcher jedoch zugleich der entscheidende *Wendepunkt* des Geistes zu sich selbst. Jene grundlegende *Bildungserfahrung* eröffnet darum eine neue Epoche, *weil* sie dem Geist

Einsicht in seine eigene *Erfahrungsbildung* gewährt. Er ist durch den Tod gegangen, um in anderer Gestalt zu sich zurückzukehren. Er hat gewissermaßen für sich verstanden, dass dies der Gang aller endlichen Dinge ist – auf dem Weg zu ihrem eigentlichen Selbst. Erfahrung als solche bildet sich für den Geist nunmehr im Bewusstsein einer *Entbildung* der entzweierenden Bildung als einer gleichzeitigen *Überbildung* in Höheres. So ist ihm die Bildung seiner Erfahrung ihrerseits zur Erfahrung geworden, die ihn nunmehr abschließend bildet. Der Geist hat den Tod als integrales Moment seiner fortwährenden Wiederauferstehung *erfahren*.

Fortan wird er sich gewiss sein können, selbst die Bildungskraft der jeweiligen Epochen der ‚Geistesgeschichte‘, eben seiner eigenen Geschichte zu sein. Mit der französischen Revolution als dem tödlichen Schrecken der absoluten Freiheit wird der Geist gleichsam *zum wahren Leben erweckt*, findet die Bildungs-Epoche des Geistes ihr Ende im Übergang zur Moralität (und ermöglicht damit letztlich, nachdem auch der zweite Geschichtsdurchgang im Zeichen der Religion ins Ziel führen wird, den Bildungsroman des Geistes bis zu Hegel und durch Hegel als ein Weg zum absoluten Wissen zu begreifen). Das Bewußtsein wird sich vom Schrecken der absoluten Freiheit im „bedeutungslosen Tod“ erholen, indem es in dieser reinen Negation gleichsam sein Spiegelbild erkennt und die ihr somit nichts „Fremdes“ mehr ist, sondern vom ihm selbst gewollt war und zwar mit Blick auf das Gemeinwohl als *ein einiger Allgemeinwille*.

Die „unerfüllte Negativität des Selbst, schlägt im inneren Begriffe zur absoluten Positivität um. [...] Hierdurch weiß es ihn [den allgemeinen Willen; Anm. d. Verf.] als sich selbst und sich als Wesen, aber nicht als das *unmittelbar seiende* Wesen, weder ihn als Revolutionsregierung oder als die die Anarchie zu konstituieren strebende Anarchie, noch sich als Mittelpunkt dieser Faktion oder der ihr entgegengesetzten, sondern der *allgemeine Wille* ist sein *reines Wissen und Wollen*, und *es* ist allgemeiner Wille, als dieses reine Wissen und Wollen. (TWA III, 440)

Der allgemeine Wille verwandelt sich von einem *äußerlichen Tugendterror* in eine *innerliche Moralität*: „Die absolute Freiheit hat also den Gegensatz des allgemeinen und einzelnen Willens mit sich selbst ausgeglichen; der sich entfremdete Geist, auf die Spitze seines Gegensatzes getrieben, in welchem das reine Wollen und das rein Wollende noch unterschieden sind, setzt ihn zur durchsichtigen Form herab und findet darin sich selbst.“ (TWA III, 440f.) – Diese „Form“ ist der *kategorische Imperativ* und als solcher *die Pflicht, zu werden, was man wollen soll*: ein sich im Gewissen gewisses Selbst – jedoch ein Selbst, das sich Selbst sein *soll*, aber noch nicht *ist*.

VI

Das spekulative Pfingstereignis –

Die Heuchelei der Verdächtigung, die Arbeit an sich selbst und das Wort der Versöhnung

Wir verlassen damit die Epoche der Bildung, die nicht weniger umspannt als die gesamte neuere Zeit, d.h. in ungefähr die Jahrhunderte seit der Zeitenwende und seit der Durchsetzung des Christentums bis zur französischen Revolution. Die Epoche der Moralität hingegen, von Hegel als *Der seiner selbst gewisse Geist* betitelt, markiert den Eingang von dem, was man heute als die Moderne bestimmen kann und deren erste Geistesgestalt – folgt man Hegel – sich in Kants Philosophie einer praktischen Vernunft, speziell in ihrer Postulatenlehre ausgeprägt haben soll. An Vorheriges anknüpfend, lässt sich kurzerhand sagen, dass Hegel die *deutsche Transzendentalphilosophie qua Paradigma des Sollens* zum Erben der französischen Revolution und ihrer vernichtenden Bilanz erklärt. Dabei fängt sie freilich nicht bei Null an, sondern aus der Vernichtung des abstrakt Allgemeinen tritt die Gewichtung des Einzelnen und seines Gewissens heraus. Jedoch (und hier wiederholt sich die Kritik Hegels an jener Philosophie Kants, Fichtes und Konsorten) bleibt die damit erreichte Einheit von Moralität und Glückseligkeit, Intellektualität und Sinnlichkeit, Denken und Sein für den Transzendentalphilosophen noch ein unerfüllbares Soll, eine bloß postulierte Einheit, letztlich also ein kritischer Verweis der Endlichkeit – wenngleich nicht weniger auch ein Verweis auf die Unendlichkeit, auf ein durch die Moral gebotenes Jenseits.

Im Unterschied zu *Glauben und Wissen* geht Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* nun allerdings so weit, diesem moralischen Geist seiner unmittelbaren Vorgänger „Heuchelei“ vorzuwerfen:

Das Bewußtsein, das diesen Unterschied macht, der keiner ist, die Wirklichkeit für das Nichtige und das Reale zugleich, die reine Moralität ebenso für das wahre Wesen sowie für das Wesenlose aussagt, spricht die Gedanken, die es vorher trennte, zusammen aus, spricht selbst aus, daß es ihm mit dieser Bestimmung und der Auseinanderstellung der Momente des *Selbsts* und des *Ansichs* nicht Ernst ist [...]. Es wird für das Bewußtsein, daß das Auseinanderstellen dieser Momente eine Verstellung ist, und es wäre *Heuchelei*, wenn es sie doch beibehielte. (TWA III, 463)

Der Grund dafür, dass sich diese Form des moralischen Bewusstseins die eigene Einsicht verstellt, mithin der Grund der Verstellung des Begriffs ist Hegel zufolge die beharrliche Vorstellung dieses Bewußtseins, bloß *vorstellendes* und nicht *begreifendes* zu sein. Die

Vorstellung also *verstellt den Begriff*. Die Sache des „reinen Gewissens“ wäre es dagegen, eine „solche moralische Weltvorstellung“ zu verschmähen, da es „*in sich selbst* der einfache, seiner gewisse Geist [ist], der ohne Vermittlung jener Vorstellungen unmittelbar gewissenhaft handelt und in dieser Unmittelbarkeit seine Wahrheit hat“ (TWA III, 464). Allein, es „*müßte* sie noch immer für *seine* Wahrheit *ausgeben*, denn es müßte sich als gegenständliche Vorstellung aussprechen und darstellen, aber *wüßte*, daß dies nur eine Verstellung ist; es wäre hiermit in der Tat die Heuchelei und jenes *Verschmähen* jener Verstellung schon die erste Äußerung der Heuchelei.“ (TWA III, 464)

Das reine Gewissen meint, dort, wo es sich als solches ausgäbe, sich vorstellte, sich zugleich zu verstellen. Darum meint es umgekehrt, dieses, sein Sich-Vorstellen verschmähen zu müssen, um nicht zu heucheln. Jedoch ist dieses Verschmähen der Vorstellung als einer vermeintlichen Verstellung allererst die eigentliche Heuchelei, gewissermaßen eine Heuchelei höherer Stufe. Denn will es sich *als reines Gewissen zu verstehen geben* (statt einfach nur als solches frei heraus zu handeln) – wie sollte es dies tun, ohne sich als dieses *darzustellen, auszugeben, vorzustellen*? Wie vermöchte es dies *unter seinen eigenen Voraussetzungen* aber, ohne den Widerspruch zu behaupten, die Verstellung selbst *nicht einmal zu kennen* – und stattdessen nur die reine Wahrheit sagen zu können? Kann es doch nicht einmal äußern, die Wahrheit zu sprechen, ohne sich wiederum – nach seiner eigenen Logik – der Gefahr der Verstellung auszusetzen. Wollte es sich aber als das reine Gewissen zu erkennen geben, *müsste es so tun, als ob* es sich überhaupt *nicht verstellen könnte*, um die Wahrheit begrifflich zu machen.

Einmal abgesehen davon, auf diese Weise eine Heuchelei zur Voraussetzung der Aufrichtigkeit zu machen und damit sich selbst zu widersprechen und von anderen Widerspruch regelrecht zu fordern, bedeutete dies nichts anderes, als durch *den Begriff wiederum die Vorstellung zu verstellen*. Denn die eigentliche Heuchelei besteht darin, die *Vorstellung per se* als eine *Verstellung zu begreifen*. Die „gegenständliche Vorstellung“ ist nicht nur unabdingbar, um den Begriff überhaupt zur Darstellung bzw. zur Sprache zu bringen, sondern stellt gewissermaßen die Bedingungen, unter denen der Begriff zur Gewissheit seines Begreifens findet. Es wird also um die Sprache selbst gehen müssen, wenn der Begriff zu Wort kommen soll.³¹¹

³¹¹ Spätestens damit ist eingeleitet, was Ulrich Schlösser an einschlägigem Ort bereits angedeutet hat, allerdings mit einem Schwerpunkt auf der Sittlichkeit, nämlich die im Laufe der hegelschen Geistesgeschichte wachsende Bedeutung der Sprache im Unterschied zur Handlung: „In der antiken ‚sittlichen Welt‘, die Hegel aus Sicht der Tragödie deutet, ist die Handlung das zentrale Movens. Erst nach dem erwähnten Übergang in die neuzeitliche Ordnung tritt das Sprechen in den Mittelpunkt – als Konkurrent zum Handeln: Und zwar so, daß

In diesem Zusammenhang stellt Hegel deswegen erneut eine Gesprächssituation in das Zentrum der Auseinandersetzung, wo es ihn darum zu tun ist, das in seiner falschen Vorstellung von Moralität noch befangene „Selbst des Gewissens“ (TWA III, 465) mit der bereits erfüllten Wirklichkeit des Geistes zu versöhnen. Wie sich herausstellen wird, beruht die Unterscheidung in inneres Gewissen und äußere Tat auf einem kommunikativen Missverständnis zwischen zwei Selbsten, die, indem sie sich einander im Verdacht der moralischen Heuchelei haben, diesen Verdacht allererst begründen: Beide nämlich teilen unwillentlich miteinander die *moralische Heuchelei der Verdächtigung*, – eben weil sie sich nicht wechselseitig über den Verdacht der Heuchelei *verständigen* (und damit die Heuchelei der Verdächtigung aufheben) *wollen*. Sie misstrauen einander, weil sie sich letztlich *selbst* misstrauen, und sie misstrauen sich selbst, weil sie sich in derselben Absicht nicht als ein- und dasselbe Selbst begreifen, sondern als zwei Selbste gegeneinander *vorstellen*. Medium ihrer Verdächtigung und ihres Anvertrauens zugleich, der kommunikativen (Miss-)Verständigung, aber ist die Sprache. In diesem Sinne ist sie das *Medium ihrer – auch eigenen – Ent-Fremdung*.

Den Anfang macht dabei die Tat eines Selbst in Übereinstimmung mit dem eigenen Gewissen und ihr Verhältnis zu den anderen: „Was er ihnen also hinstellt, verstellt er auch wieder oder vielmehr hat es unmittelbar verstellt. Denn seine *Wirklichkeit* ist ihm nicht diese hinausgestellte Pflicht und Bestimmung, sondern diejenige, welche er in der absoluten Gewißheit seiner selbst hat.“ (TWA III, 477) – Dem Selbst des Gewissens in der Form kantischer Pflichterfüllung *darf* es gerade *nicht* um die Folgen seiner moralischen Handlungen gehen, ja, die Handlung selbst bleibt ihm derart äußerlich, dass sie vielmehr schon eine (wenn auch zuzeiten bloß minimale) Verunreinigung der reinen Absichten des Gewissens bedeuten muss, da sie dieses bloß in der Erscheinungswelt gleichsam *vorstellen* („hinstellt“, „hinausgestellte“) und nicht rein vernehmbar machen kann, mithin für sich „verstellt“; jedoch nicht allein für sich selbst, sondern ebenfalls für die anderen:

Sie wissen also nicht, ob dies Gewissen moralisch gut oder ob es böse ist, oder vielmehr sie können es nicht nur nicht wissen, sondern müssen es auch für böse nehmen. [...] Was es ihnen

das Sprechen sich selbst zum Inhalt hat und aufgrund dieser performativen Struktur eine Realität schafft. [...] Erst im letzten Abschnitt erfolgt unter den Prämissen des Gewissens die Engführung der erneut aufgenommenen Problematik der allgemeinen Richtigkeit des je bestimmten Handelns mit der Ersetzungs- und Gegensatzstruktur zwischen Sprechen und Handeln. Trotz Hegels ruppiger Kritik an einem Ansatz, der sich auf das Bewähren im Tun nicht einlassen will, wird dann überraschenderweise die Rolle des Tuns gerade nicht stabilisiert, sondern die Bewegung, die mit dem tragischen Handeln ansetzte, kommt vielmehr im Wort [...] zum Abschluß.“ (Vgl. ders.: „Handlung, Sprache, Geist“, in: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, hrsg. v. Klaus Vieweg u. Wolfgang Welsch, Frankfurt a. M. 2008, S. 439-454, hier S. 445f.

hinstellt, wissen sie selbst zu verstellen; es ist ein solches, wodurch nur das Selbst eines anderen ausgedrückt ist, nicht ihr eigenes; sie wissen sich nicht nur frei davon, sondern müssen es in ihrem eigenen Bewußtsein auflösen, durch Urteilen und Erklären zunichte machen, um ihr Selbst zu erhalten. (TWA III, 477f.)

Um die Reinheit ihres Gewissens gegenüber seiner Verwirklichung und damit auch ihres Selbst unabhängig von allen anderen aufrechtzuerhalten, darf die moralische Tat nicht für eine tatsächliche Moral, mithin für die Wirklichkeit des Gewissens genommen werden. Allerdings wird somit unmöglich, an den Taten selbst noch Gewissheit über die Wirklichkeit moralischer Absichten zu erlangen. Stattdessen kommt es auf das bekennende Wort an:

Was *da sein* soll, ist hier allein Wesenheit dadurch, daß es als sich selbst aussprechende Individualität *gewußt* wird; und dies *Gewußtsein* ist es, was das Anerkannte ist und was, *als solches, Dasein* haben soll. [...] Wir sehen hiermit wieder die *Sprache* als das Dasein des Geistes. Sie ist das *für andere* seiende Selbstbewußtsein, welches unmittelbar *als solches vorhanden* und als *dieses* allgemeines ist. Sie ist das von sich selbst abtrennende Selbst, das als reines Ich = Ich sich gegenständlich wird, in dieser Gegenständlichkeit sich ebenso als *dieses* Selbst erhält, wie es unmittelbar mit den anderen zusammenfließt und ihr Selbstbewußtsein ist, es vernimmt ebenso sich, als es von den anderen vernommen wird, und das Vernehmen ist eben das *zum Selbst gewordene Dasein*. (TWA III, 478f.)

Achtet man auf den Wortgebrauch Hegels, der an dieser Stelle gehäuft von einem „Vernehmen“ spricht, erschließt sich der Zusammenhang wie von selbst. Die *Anerkennung* der moralischen Tat geschieht nicht im Einverständnis einer verständigen Beurteilung, sondern *erst im Einvernehmen einer vernünftigen Einsicht*. Nicht der Verstand, sondern die Vernunft und zwar, wo sie sich als solche ausspricht, bereitet die Basis für ein Übereinkommen, genauer: sie ist bereits jenes allgemeine Einvernehmen, auf das es lediglich zurückzukommen gilt: der gute Wille an sich. Dieses Zurückkehren nun ist seinerseits jedoch erst im Zuge eines vorangegangene Herauskehrens möglich und so erweist sich auf diesem Niveau folgerichtig die *Sprache als Medium der Ent-Äußerung des Geistes*, seiner Veräußerung und Erinnerung, als der Umschlagsplatz von Äußerlichkeit und Innerlichkeit. Durch die Sprache kommt es nicht nur zur wechselseitigen Anerkennung der Selbst, sondern schlichtweg auch zu deren eigentlichen *Selbst-Erkentnis* im Einvernehmen des Geistes. Die Sprache ist das bewusste Sein des Selbst für das Selbst, gewissermaßen das Selbstbewusstsein des Selbstbewusstsein. In der Sprache durchdringen sich Individuum und Geist derart, dass die Bildungsaufgabe des

Selbst, die Selbstaufgabe im doppelten Sinne, durch den Geist ihre tatsächliche Lösung oder Selbstauflösung erfährt. Vermerkte Hegel zunächst nur: „Die Sprache der Zerrissenheit aber ist die vollkommene Sprache und der wahre existierende Geist dieser ganzen Welt der Bildung“ (TWA III, 384); wird nunmehr deutlich, dass sie vielmehr als das *eigentliche Medium der Geistbildung*³¹² fungiert.

Der Inhalt, den die Sprache hier gewonnen, ist nicht mehr das verkehrte und verkehrende und zerrissene Selbst der Welt der Bildung, sondern der in sich zurückkehrende, seiner und in seinem Selbst seiner Wahrheit oder seines Anerkennens gewisse und als dieses Wissen anerkannte Geist. [...] Der Inhalt der Sprache des Gewissens ist *das sich als Wesen wissende Selbst*. Dies allein spricht sie aus, und dieses Aussprechen ist die wahre Wirklichkeit des Tuns und das Gelten der Handlung. (TWA III, 479)

Das Geständnis oder – positiv ausgedrückt – die „Versicherung“ (TWA III, 479f.) wird auf diese Weise zum Prüfstein der Moralität. Das Bekennen der Innerlichkeit, zuvor bereits Modererscheinung einer empfindsamen Kultur bzw. einer Kultivierung der Empfindsamkeit, läutert sich gleichsam bis zum reinen Gewissen, das als solches bloß in Anschlag gebracht zu werden braucht, um sogleich legitimiert zu sein. Grund für diese selbstsprechende Selbstlegitimation, die Hegel auch als „moralische Genialität“ bezeichnet, „welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme weiß“ (TWA III, 481), ist dabei – mit Meister Eckhart zu sprechen – der eigene Seelengrund, die Schnittstelle von Endlichkeit und Unendlichkeit, wie sie überhaupt für das Bildungskonzept seit den Tagen Platons kennzeichnend ist.

Allein diese Variante des Sokratischen Dämons scheint doch nicht ohne Tücke, wenn Hegel diesen „Gottesdienst in sich selbst“ zunächst einer „Gemeinde“ (TWA III, 481) zurechnet, um diese sodann mit leisem Spott vorzuführen. Denn die wechselseitigen Bekenntnisse moralischer Selbstlosigkeit werden von ihren Mitgliedern unwillentlich und gewissermaßen beim Wort genommen, das *martyrion* des Selbst gerät zum Selbstmartyrium. Der Rückzug auf das eigene Selbst, wo dieses bereits zu göttlichem Allgemeingut avanciert ist, wird in eins zu dessen Entzug: „Alles Leben und alle geistige Wesenheit ist in dies Selbst zurückgegangen und hat seine Verschiedenheit von dem Ich-Selbst verloren.“ (TWA III, 483) – Mochte darin

³¹² Vgl. auch Thomas Sören Hoffmann: „Bildung, Entzweiung, Sprache“, a.a.O., S. 102: „In der Tat ist das objektiv-geistige Medium, in welchem das substantielle Ansich und die fürsichseiende Reflexion, der Geist und das Individuum, Substanz und Subjekt einander berühren, die Sprache. [...] Sprecher einer Sprache ‚ersprechen‘ sich ihre Wesenheit, ihr Subjektsein erst, und sie vollenden auf diese Weise ihre Bildung als Selbstbildung.“

Meister Eckhart noch eher den Durchbruch zum eigentlichen Leben erblickt haben, sieht Hegel diese vollkommene Selbstaufgabe vollends kritisch und beschließt damit eine Entwicklung, die sich bereits bei Goethes Darstellung der schönen Seele abzeichnete.

Es fehlt ihm die Kraft der Entäußerung, die Kraft, sich zum Dinge zu machen und das Sein zu ertragen. Es lebt in der Angst, die Herrlichkeit seines Innern durch Handlung und Dasein zu beflecken; und um die Reinheit seines Herzens zu bewahren, flieht es die Berührung der Wirklichkeit und beharrt in der eigensinnigen Kraftlosigkeit, seinem zur letzten Abstraktion zugespitzten Selbst zu entsagen und sich Substantialität zu geben oder sein Denken in Sein zu verwandeln und sich dem absoluten Unterschiede anzuvertrauen. Der hohle Gegenstand, den es sich erzeugt, erfüllt es daher nur mit dem Bewußtsein der Leerheit; sein Tun ist das Sehnen, das in dem Werden seiner selbst zum wesenlosen Gegenstände sich nur verliert und, über diesen Verlust hinaus und zurück zu sich fallend, sich nur als verlorenes findet; – in dieser durchsichtigen Reinheit seiner Momente eine unglückliche sogenannte *schöne Seele*, verglimmt sie in sich und schwindet als ein gestaltloser Dunst, der sich in Luft auflöst. (TWA III, 483)

Der Vorwurf Goethes kehrt auch bei Hegel wieder: Die dunkel-ahnende Sehnsucht der schönen Seele nach Ewigkeit entdeckt sich bei Tageslicht als eine unglückliche Selbstsuche, die sich von einer ewigen Selbstsucht kaum noch unterscheiden lässt. Aber wie es auch genau darum bestellt sein mag, letztlich scheint im Fall der schönen Seele eine Art von metaphysischer Schwindsucht wirksam, der wiederum nur durch ein Werken und Wirken in der Wirklichkeit beizukommen ist. Dennoch liegt hierin zugleich ein Unterschied der Auffassung verborgen, der Hegel freilich mehr als ein Epigone Goethes und dessen Tatendrang sein lässt.³¹³ Die Versöhnung mit der Wirklichkeit erfolgt weniger durch eine tatkräftige, aber letztlich verständige Anverwandlung natürlicher Eigenarten zum Nutzen des Menschen, als – über diesen neuhumanistischen Grundgedanken noch hinaus – durch ihre vernünftige Wiederaneignung im Geiste einer „Arbeit des Begriffs“ (TWA III, 65).

³¹³ Die Hegelforschung hat bereits gezeigt, wie umfassend und dennoch zielgenau Hegel seine Kritik an den zeitgenössischen Theoretikern (Jacobi, Schlegel, aber auch Schiller) oder gar Exemplaren (Novalis) der schönen Seele formuliert, sodass Emanuel Hirschs Aufsatz: „Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie. Ein Kommentar zu dem Abschnitt über die Moralität“, in: *Materialien zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘*, hrsg. v. Hans-Friedrich Fulda u. Dieter Henrich, Frankfurt a. M. 1973, S. 245-275, zugleich den Titel zum Abschlusskapitel dieser Geschichte gegeben zu haben scheint. Dies sei hier erwähnt und stillschweigend vorausgesetzt, weil im Folgenden eine detaillierte Darstellung der genauen Verhältnisse ausbleiben wird (nicht zuletzt auch mit Blick auf die in vorliegender Arbeit ausgesparte Theorie der Frühromantiker; bereits ein eigenes Forschungsfeld) und stattdessen auf etwas anderes aufmerksam gemacht werden soll, das über die Kritik der Zeitgenossen noch hinaus vielmehr die gesamte Entwicklung des Bildungs- und Geistkonzepts betrifft.

Es kann nicht oft genug betont werden,³¹⁴ dass Hegel einen neuen Begriff von Arbeit und Bildung lanciert, wo das Begreifen und Bearbeiten der Welt durch den Menschen nicht mehr allein zu dessen Arterhaltung und -entfaltung dienen soll, sondern der Mensch sich seinerseits eingespannt sieht für das Sich-zu-sich-Durcharbeiten des Begriffs, will sagen: für die Bildung des Geistes. Der Mensch bildet sich nicht mehr einzig der Natur ein, um sie derart zur eigenen Kultur werden zu lassen. Wo das Verhältnis der Einbildung zu einem wechselseitigen wird, gewinnt die Arbeit auch des Menschen nunmehr die Gestalt einer fortwährenden Selbstvermittlung eines transhumanen Geistes. Die Arbeit wird zum Selbstzweck. War dagegen die protestantische Arbeitsmoral noch rückgebunden an ein jenseitiges Heil und damit letztendlich Mittel zur Erreichung (a) eines höheren Zwecks (b) des Menschen, hat mit und nach Hegel diese Überbildung des Menschen bereits stattgefunden, wenngleich weder zu dessen Nutzen allein, noch in ein Jenseits, sondern hienieden und als Selbstzweck des Geistes.

Wie Hegel im §197 seiner *Grundlinien der Philosophie des Rechts* unterstreicht, besteht in der bürgerlichen Gesellschaft die „*praktische Bildung* durch Arbeit“ fortan „in dem sich erzeugenden Bedürfnis und der *Gewohnheit der Beschäftigung* überhaupt, dann der *Beschränkung seines Tuns*“, während die „*theoretische Bildung*, nicht nur eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen und Kenntnissen, sondern auch eine Beweglichkeit und Schnelligkeit des Vorstellens und des Übergehens von einer Vorstellung zur andern, das Fassen verwickelter und allgemeiner Beziehungen usf. – die Bildung des Verstandes und der Sprache“ (TWA VII, 352) vorantreibt. Beide Formen der Bildung aber entspringen demselben Geist, ja beide ergänzen sich zur Einheit des Geistes, sodass der Begriff ein Arbeiten des Geistes, wie umgekehrt die Arbeit stets auch ein Begreifen des Geistes meint; eines Geistes, der sich ausbildet, indem er sich einbildet und damit den Menschen zunehmend entbildet. Gegen den antiken Geist des Müßiggangs, einer *humanen Transhumanisierung*, eröffnet Hegel gleichsam die

³¹⁴ Schon Ernst Lichtenstein: *Zur Entwicklung des Bildungsbegriffs von Meister Eckhart bis Hegel*, Heidelberg 1966, befand (S. 36f.): „Die Welt der Bildung beginnt mit der Arbeit. [...] Mit dieser Bestimmung hat Hegel in der Geschichte des Bildungsbegriffs einen neuen philosophischen Anfang gesetzt. [...] Damit hat Hegel zuerst denjenigen Bannkreis der Bildungsvorstellung durchbrochen, der sowohl in dem teleologischen Bildungsbegriff der natur-philosophischen Spekulation wie in dem subjektiv-reflexiven Bildungsbegriff des Humanismus und noch in dem mystischen Bildungsbegriff Fichtes an der Bildmetapher haftete, und dem Neuverständnis von Bildung Bahn gebrochen, das sich heute, nicht ohne Beziehung auf Hegel (Th. Litt) an den Erfahrungen von Arbeitswelt und Wissenschaft neu zu artikulieren beginnt. [...] Von hier aus beginnt nämlich nicht nur die Bildung mit der Arbeit als dem Offenwerden von Welt, sondern sie endet und vollendet sich auch in der Arbeit, jetzt als der Arbeit des Begriffs, sie denkt sich zu Ende.“ – Hegel entbildet den Bildungsbegriff letztlich, indem er die tatsächliche Vor-Stellung der Bildwerdung in eine bildlose, begriffliche Arbeit des Geistes zurücknimmt und damit auch das Moment der Einbildung letztgültig auf das Moment der Entbildung zurückstufte, will sagen: nicht nur die Überbildung ins Jenseits ist mit Hegel verabschiedet, sondern dazu verwandelt sich auch der Enthusiasmus der Einbildung als nicht zuletzt phantasiegeleitete Umgestaltung der Welt in die Nüchternheit einer sich entbildenden Arbeitswelt. Gerade das wird den vergeblichen Protest Heideggers hervorrufen.

industrielle Moderne als eine *inhumane Dehumanisierung*, indem er den Geist als Arbeit des Begriffs und als Begriff der Arbeit wiederum arbeiten und sich begreifen lässt. Seit Hegel erkennt sich der Bildungsgeist somit zunehmend als Arbeitsgeist. Im §187 derselben Schrift kann Hegel darum Bildung und Arbeit zusammen als „immanentes Moment“ nicht nur der bürgerlichen Gesellschaft, sondern gleichermaßen des „Absoluten“ ansprechen:

Der Geist hat seine Wirklichkeit nur dadurch, daß er sich in sich selbst entzweit, in den Naturbedürfnissen und in dem Zusammenhange dieser äußeren Notwendigkeit sich diese Schranke und Endlichkeit gibt und eben damit, daß *er sich in sie hineinbildet*, sie überwindet und darin sein *objektives* Dasein gewinnt. [...] Die Bildung ist daher in ihrer absoluten Bestimmung die Befreiung und die Arbeit der höheren Befreiung, nämlich der absolute Durchgangspunkt zu der nicht mehr unmittelbaren, natürlichen, sondern geistigen, ebenso zur Gestalt der Allgemeinheit erhobenen unendlich subjektiven Substantialität der Sittlichkeit. Diese Befreiung ist im Subjekt die *harte Arbeit* gegen die bloße Subjektivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde sowie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens. [...] Durch diese Arbeit der Bildung ist es aber, daß der subjektive Wille selbst in sich die Objektivität gewinnt, in der er seinerseits allein würdig und fähig ist, die *Wirklichkeit* der Idee zu sein. [...] Dies ist der Standpunkt, der die Bildung als immanentes Moment des Absoluten und ihren unendlichen Wert erweist. (TWA VII, 344f.)

Bei dieser letztgültigen Bestimmung der Bildung liegt offen zu Tage, wie eng Hegel Bildung, Arbeit, Entzweiung und Geist zusammendenkt. Die „Arbeit des Begriffs“ und die „Arbeit der Bildung“ scheinen letztlich zur Deckung zu kommen, schildern beide doch lediglich zwei Seiten ein- und desselben Prozesses: die Selbstvermittlung des Absoluten aus der Perspektive zum einen des Geistes und zum anderen des Individuums. Bereits an früherer Stelle der *Phänomenologie*, präzise: im Herr-und-Knecht-Kapitel, hatte Hegel Arbeit und Bildung durch den Begriff der „Form“, auch im Sinne der Formierung, kurzgeschlossen und am Widerstand des Gegenstandes für die Begierde des Knechtes die notwendige Hemmung eines im herrschaftlichen Konsum bloßen „Verschwindens“ erkannt; eine Hemmung, die den Knecht im Unterschied zum Herren auf sich selbst zurückwirft, indem sie statt einer bloßen Negation jeden Widerstands gleichsam eine bestimmte Negation zur Erfahrung werden lässt. Die Furcht vor dem Tod, die den Knecht allererst zum Knecht werden ließ, spiegelt sich so im Verhältnis zum Gegenstand wider, der nunmehr Gegenstand einer Formierung durch und gleichermaßen des Subjekts, mithin Substrat einer Vermittlung *qua* bildender Arbeit, statt einer bloßen

Vernichtung wird.³¹⁵ Und auch in vorliegender Passage zeigt sich die Arbeit der Bildung zugleich in ihrer Doppelgestalt einer analysierenden Resynthese, einer Ent-Zweigung, die in Eins teilt und neu vereint, kurzum: als ein *Prozess der Ausdifferenzierung* im Unterschied sowohl zu einem reinen Bestand als auch zu einer reinen Zersetzung. Am deutlichsten spricht sich Hegel hierüber im § 198 der Rechtsphilosophie aus:

Das Allgemeine und Objektive in der Arbeit liegt aber in der *Abstraktion*, welche die Spezifizierung der Mittel und Bedürfnisse bewirkt, damit ebenso die Produktion spezifiziert und die *Teilung der Arbeiten* hervorbringt. Das Arbeiten des Einzelnen wird durch die Teilung *einfacher* und hierdurch die Geschicklichkeit in seiner abstrakten Arbeit sowie die Menge seiner Produktion größer. Zugleich vervollständigt diese Abstraktion der Geschicklichkeit und des Mittels die *Abhängigkeit* und die *Wechselbeziehung* der Menschen für die Befriedigung der übrigen Bedürfnisse zur gänzlichen Notwendigkeit. Die Abstraktion des Produzierens macht die Arbeit ferner immer mehr *mechanisch* und damit am Ende fähig, daß der Mensch davon wegtreten und an seine Stelle die *Machine* eintreten kann. (TWA VII, 352f.)

Mit seiner Beschreibung trifft Hegel den Kern der bürgerlichen als einer arbeitsteiligen Gesellschaft und deutet als erster ihre Entwicklungspotentiale an. Denn wie Eberhard Eichenhofer zu Recht bemerkt: „Der Wandel von der Agrar- und Industriegesellschaft zur nach-industriellen Dienstleistungsgesellschaft wird vor allem durch die fortschreitende Intellektualisierung der Arbeit geprägt.“³¹⁶ Diese „fortschreitende Intellektualisierung der Arbeit“ aber funktioniert durch die Ausarbeitung oder Herausbildung der ihr eigenen Ambivalenz, einerseits immer komplexere Konstruktionen zu erdenken und zu ertüfeln, um andererseits die Abläufe selbst zu simplifizieren. Auf die Formel gebracht: Komplexitätsaufbau im Großen für *und* durch Komplexitätsabbau im Kleinen; eben arbeitsteilige Ausdifferenzierung. Befindet sich Hegel auch erst an der Schwelle von der Agra- zur Industriegesellschaft, so lässt sich an Hegels Überlegungen die weitere Entwicklung doch bereits ablesen, – wenn auch gegen Hegels eigene Intentionen und deren Kritik bei Eichenhofer: „Bringt die Dritte Moderne also die wissensbasierte Dienstleistungsgesellschaft hervor, so verändert sich damit das aus der

³¹⁵ Vgl. TWA III, 153f.: „Die Begierde hat sich das reine Negieren des Gegenstandes und dadurch das unermischte Selbstgefühl vorbehalten. Diese Befriedigung ist aber deswegen selbst nur ein Verschwinden, denn es fehlt ihr die *gegenständliche* Seite oder das *Bestehen*. Die Arbeit hingegen ist *gehemmte* Begierde, *aufgehaltenes* Verschwinden, oder sie *bildet*. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur *Form* desselben und zu einem *Bleibenden*, weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat.“ – Beachtlich auch, wie Hegel die in der Sache durchaus zutreffende Verknüpfung von Form und Gestalt bzw. Bild, *formatio* und Gestaltung bzw. Bildung herstellt.

³¹⁶ Eberhard Eichenhofer: „Arbeit und Bildung“, in: *Bildung zur Freiheit. Zeitdiagnose und Theorie im Anschluss an Hegel*, hrsg. v. Eberhard Eichenhofer u. Klaus Vieweg, Würzburg 2010, S. 63-71, hier S. 70.

Ersten Moderne überkommene und u.a. von Hegel kanonisierte Bild von Arbeit und Bildung. Bildung ist nicht mehr nur auf Arbeit ausgerichtet und auszurichten, sondern prägt zunehmend Arbeit: Bildung wird darüber zum Teil der Arbeit.³¹⁷ Verabschiedet Hegel auch zurecht die Agrargesellschaft samt ihrer Unikatproduktion, so könnte seine Prognose doch verfehlt scheinen, weil der arbeitende Mensch nicht durch die Maschine ersetzt, sondern lediglich eine andere Arbeit und zwar in der Dienstleistung an Seinesgleichen gefunden hat, wozu eben auch der bereits sog. Bildungssektor im Ganzen gehöre.

Dem wäre zunächst zu entgegen, dass sich die Prognose Hegels mit der Diagnose der Dienstleistungsgesellschaft durchaus vereinbaren ließe; inspizierte man beide aus einer weiteren Perspektive, die ihrerseits jedoch erst durch Hegel eröffnet wurde. Mit Blick auf den nicht humanistischen, vielmehr transhumanen Arbeits- und Bildungsbegriff Hegels, wie er sich uns in der bisherigen Erörterung des Geistes ergeben hat, rückt obige Aussage: „Die Abstraktion des Produzierens macht die Arbeit ferner immer mehr *mechanisch* und damit am Ende fähig, daß der Mensch davon wegtreten und an seine Stelle die *Machine* eintreten kann“, in einen nicht mehr allein anthropozentrischen Umkreis. Nimmt man die moderne Tendenz einer inhumanen Dehumanisierung ernst, lautete die Frage schlichtweg danach, ob in einer zudem digitalisierten Dienstleistungsgesellschaft, wie der unsrigen, der Mensch nicht tatsächlich vor einem kybernetischen Maschinenverband „weggetreten“ und dieser für ihn „eingetreten“ sein könnte. Nimmt man die Aussagen noch hinzu, dass die „Abstraktion der Geschicklichkeit und des Mittels die *Abhängigkeit* und die *Wechselbeziehung* der Menschen für die Befriedigung der übrigen Bedürfnisse zur gänzlichen Notwendigkeit“ vervollständige, kann man erahnen, inwieweit die Dienstleistung letztlich doch nichts anderes sein könnte, als eben eine abstraktere Form der Arbeit von Dienern, ein Service von *servis an servis*. Die „*Gewohnheit der Beschäftigung* überhaupt“ und die „*Beschränkung seines Tuns*“ gäbe dem modernen Menschen gerade sein typisches Gepräge, das sich in der sog. Postmoderne erst zu einem individuellen Antlitz oder besser: *Profil ausbildete*. So wäre mittlerweile erst zu zeigen, dass der Mensch – statt eines *maschinenhaften Arbeitstiers* – immer noch der Herr der Lage ist und nicht vielmehr den Dienst in einer Welt angetreten hat, in der er lediglich noch eine Information unter vielen darstellt, die es zu kommunizieren und die es – in der schillernden Bedeutung dieses *earcatcher* oder Fangwortes – zu *vernetzen* gilt. Was also, wenn Hegels Geist uns *in diesem und als dieses Netz* immer noch gefangen hielte?

³¹⁷ Ebd.

Was dafür spricht und in welchen Zusammenhang diese Überlegungen mit denen zur schönen Seele stehen, wird fassbarer, wenn man die Verknüpfungen von Arbeit, Bildung und Geist um einen weiteren, den entscheidenden Knotenpunkt ergänzt: Wie bei der „*theoretischen Bildung*“ bereits angeklungen, ist die Sprache gemeint. Kommen wir nun noch einmal zur *Phänomenologie des Geistes* zurück, findet sich folgende Stelle: „Sprache und Arbeit sind Äußerungen, worin das Individuum nicht mehr an ihm selbst sich behält und besitzt, sondern das Innere ganz außer sich kommen läßt und dasselbe Anderem preisgibt. Man kann darum ebensosehr sagen, daß diese Äußerungen das Innere zu sehr, als daß sie es zu wenig ausdrücken“; bis an diesen Punkt scheint außer einer expliziten Verbindung von Arbeit und Sprache bereits Bekanntes erneut bestätigt; und dennoch, indem Hegel zur Erklärung des „zu sehr“ und des „zu wenig“ der Ent-Äußerung sowohl der Sprache als auch der Arbeit fortschreitet, schlägt er der Bogen zur schönen Seele selbst: „*zu sehr*, – weil das Innere selbst in ihnen ausbricht, bleibt kein Gegensatz zwischen ihnen und diesem, sie geben nicht nur einen *Ausdruck* des Innern, sondern es selbst unmittelbar“; und dagegen: „*zu wenig*, – weil das Innere in Sprache und Handlung sich zu einem Anderen macht, so gibt es sich damit dem Element der Verwandlung preis, welches das gesprochene Wort und die vollbrachte Tat verkehrt und etwas anderes daraus macht, als sie an und für sich als Handlungen dieses bestimmten Individuums sind.“ (TWA III, 235)

Der Unterschied scheint letztlich verschwindend gering, ob die schöne Seele mit ihren Taten in sich zurückhält, um die eigene Innerlichkeit rein zu erhalten oder nicht, denn auch ihr bekenndes Wort unterliegt derselben Dialektik von Innerlichkeit und Äußerlichkeit *qua* Selbstverwirklichung des Geistes. Nur wird diese Verkehrung ihrerseits erst vernehmbar, wie auch die schöne Seele als solche, wo sie überhaupt zur Sprache kommt; ja hört man genau hin, gewinnt man den Eindruck, die Sprache – anders als das Handeln – könnte überhaupt der Grund einer allzu schönen Verkehrung sein, die *ohne die Unterscheidung* von Innerlichkeit und Äußerung und zwar mittels der sprachlichen Äußerung *gar nichts zu verkehren hätte*. Die schöne Seele ist nur ein Wort, mit dem der Mensch sich selbst gut zuspricht, unterdessen er gewissermaßen ‚selbstlos‘ handelt bzw. arbeitet. Steht der Mensch durch sein Handeln stets im *Austausch* mit der Welt, *verkehrt* er also *mit* der Welt, scheint hingegen die Sprache erst die Möglichkeit zu bieten, sich mit der Welt zu *vertauschen*, also die Welt zu verkehren.³¹⁸ Die doppeldeutige *Aufgabe der schönen Seele* wird mithin darin bestehen, die *Verkehrung*

³¹⁸ Vgl. hierzu auch die Stelle am Ende des Eingangskapitels der sinnlichen Gewißheit im Übergang zur Wahrnehmung, wo Hegel dem Sprechen die „göttliche Natur“ zuspricht, die „Meinung unmittelbar zu verkehren“. (TWA III, 92)

abermals zu verkehren und sich dadurch zur Wahrheit des versöhnlichen Wortes zu bekehren.

Mit Hegel lässt sich wohl gar so weit gehen, dass die umklammerte Innerlichkeit der schönen Seele gewissermaßen nur als ein inneres Missverständnis der eigenen Verständigung nach außen, als eine bloß äußerliche Wiederauffassung ihrer eigenen Äußerungen zustande kommt. Manche Äußerung scheint der schönen Seele zu wahr, um schön zu sein, *ergo* erscheint sie ihr in ihrem Innern falsch: als eine Verkehrung der, wenn nicht wahren, so zumindest schönen, se(e)ligen Verhältnisse. Demnach aber ist die *Verkehrung von Innerlichkeit und Äußerlichkeit* weniger Hemmnis als der *eigentliche Existenzgrund der schönen Seele*. Wie bei Schiller bereits beobachtet, geht es um die Wiederherstellung einer an sich schon fraglichen Harmonie der menschlichen Doppelnatur, die immer wieder als Widerspruch zutage tritt und es in manchen Fällen sogar *muss* (vgl. S. 248 ff. zum Stichwort einer ästhetisch Erziehung der Erhabenheit). So garantiert der Anspruch bereits das Scheitern; ein Scheitern jedoch nicht *in der Wirklichkeit*, sondern *an* und damit auch *der Wirklichkeit selbst*, insofern diese schon von einer reinen Innerlichkeit von vornherein ausgeschlossen wurde, die der hässlichen Wirklichkeit eben wie das schöne Ideal entgegenstehen *soll*. Die Heuchelei der *schönen Seele* drückt sich darin aus, dass sie sich nicht ausgedrückt wissen will, wo sie sich gleichwohl als *Seele* ausgedrückt findet. Für die Schönheit soll es ihr an Taten und letztlich auch an Worten fehlen. Hieße dies doch, sich nicht mehr über die eigene Wirklichkeit zu erheben (sprich: zu betrügen), sich ihr nicht mehr entziehen zu können in ihr Negativ der Idealbilder; stattdessen aber die eigene inwendige Verkehrung der Wirklichkeit wiederum auswendig in die resultierende Wahrheit der Tat verkehrt und somit auch den eigenen, inneren Widerspruch manifestiert zu sehen.

Dennoch bleibt der schönen Seele zugute zu halten, dass in ihr erst die menschliche Selbstgewissheit als solche zum Ausdruck kommt, ja fraglich wird und als solche erkannt und benannt werden kann. Was sich an ihr zeigt, ist, dass Taten nur sprechen können, sofern Worte bereits tätig sind und Tatsachen des Geistes bereits geschaffen haben. Es geht also darum, die schöne Seele *tatsächlich beim Wort zu nehmen*, wo diese ihr Wort gibt und zu halten beteuert. Denn, wie sich bereits angekündigt hat, *arbeitet der Geist selbst – vornehmlich und vernehmlich – in der Sprache*.

Wie wäre also das versöhnende Wort zu sprechen, um der Heuchelei ein Ende zu bereiten und die Verkehrung aufzuheben? – Zu einer Versöhnung gehören zwei Parteien. Wie sich bereits gezeigt hat, steht die Übereinstimmung der Handlungen mit ihren Absichten beim Einzelnen in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Einvernehmen zweier Einzelner, weil in beiden

Fällen die Reinheit des einzelnen Gewissens mit der des allgemeinen koinzidiert. Allerdings stellt sich dies nur einem Dritten dar, unterdessen sich den Zweien die Einigkeit im Geiste gerade nicht einstellen kann, wo die Parteien die Reinheit ihres Gewissens nur im Sinne eines „Hier stehe ich und kann nicht anders“ behaupten wollen (da andernfalls eine Heuchelei gegenüber sich selbst drohte). Die Folge davon ist jedoch, dass die Insistenz auf das Eigene sich nach außen als Ausschluss des Allgemeinen darstellt: Das Eigene an die Stelle des Allgemeinen zu setzen, scheint sogar das Böse zu sein. „Wer darum sagt, daß er nach *seinem* Gesetze und Gewissen gegen die andern handle, sagt in der Tat, daß er sie mißhandle. Aber das *wirkliche* Gewissen ist nicht dieses Beharren auf dem Wissen und Willen, der dem Allgemeinen sich entgegensetzt, sondern das Allgemeine ist das Element seines *Dasein*, und seine Sprache sagt sein Tun als die *anerkannte* Pflicht.“ (TWA III, 486) – Aber auch auf der anderen Seite sieht die Situation nicht wesentlich anders aus, sondern lediglich spiegelverkehrt: „Ebensowenig ist das Beharren des allgemeinen Bewußtseins auf seinem Urteile Entlarvung und Auflösung der Heuchelei. – Indem es gegen sie schlecht, niederträchtig usf. ausruft, beruft es sich in solchem Urteil auf *sein* Gesetz, wie das *böse* Bewußtsein auf das *seinige*.“ (Ebd.)

Hierin liegt aber zugleich das Problem und seine Lösung. Beide verdächtigen sich *zurecht* des Bösen; jedoch verkennen beide zugleich, dass ihre Bosheit das Resultat einer *wechselseitigen Projektion* ist, die an dem Anderen gerade verdächtigt und als Heuchelei auslegt, was im Eigenen erst Anlass zum Verdacht gab: die eigene und als solche noch unerkannte Heuchelei. Als Anklage des Anderen und durch den Anderen kommt sie zwar bereits zur Sprache, doch erst als *Selbstanklage* wäre das Zerwürfnis auch als *Selbstentzweiung* benannt. Allein, die Sache ist vertrackt. Einerseits würde die Selbstanklage, sofern sie einseitig bliebe, nur die andere Seite in ihrem Verdacht bestätigen. Andererseits aber liegt in der impliziten Einheit der Entzweiten, nämlich exakt in der *einigen Art ihrer Entzweiung*, nämlich dem Verdacht der Heuchelei, in Eins die Möglichkeit einer versöhnenden Explikation durch eine *beiderseitige Aussprache*. Damit es dazu überhaupt kommen kann, müsste die Unterstellung der Heuchelei des Anderen dem Ankläger zunächst selbst einmal verdächtig werden als seine Projektion. Wie das aber? – Weil sie immer möglich ist und der Verdacht darin gerade seine Wirklichkeit hat,³¹⁹ d.h. die Wirklichkeit als solche nicht gelten lässt, sondern sich selbst nötigt, sie *möglichst schlecht* und böse zu sehen, weil der Verdacht schlechterdings der böse Blick selbst

³¹⁹ Vgl. TWA III, 489: „Es kann sich keine Handlung solchem Bewußtsein entziehen, denn die Pflicht um der Pflicht willen, dieser reine Zweck, ist das Unwirkliche; seine Wirklichkeit hat er in dem Tun der Individualität und die Handlung dadurch die Seite der Besonderheit an ihr.“

ist.

Stattdessen hätte sich der Ankläger gerade auf diese Ambivalenz von Wirklichkeit und Möglichkeit einzulassen, um in seiner eigenen Verdächtigung eine unzulässige Reduktion zu erkennen, nämlich jene, die Entzweiung mit der Heuchelei beseitigen zu wollen. Denn die Entzweiung ist fälschlicherweise mit der Heuchelei in Eins gesetzt. Erst dieser Reduktionismus selbst ist es dagegen, der die eigentliche Heuchelei darstellt, indem er Eindeutigkeit fordert, wo keine möglich ist, und die Entzweiung darum schon als solche in Verdacht nimmt. Er setzt Unmögliches voraus, um die Wirklichkeit ihrerseits unmöglich scheinen zu lassen. Die eigentliche Heuchelei besteht mithin in einer *Heuchelei der Verdächtigung*, die vom Verdacht *nicht abkommen zu können vorgibt, obwohl sie es bloß nicht will*. Dies geschieht aber um der eigenen *Entzweiung* willen mit einer *in sich differenten Identität*, der *gemeinsamen Sprache*, der sie eine reduktionistische Einheit ihrer selbst entgegenstellen will – mit der sie wiederum vollkommen eins zu werden beabsichtigt, ohne es jedoch aufgrund ihrer eigenen Ambivalenz jemals zu vermögen. Indem der Heuchler in diesem Fall die Wirklichkeit der Entzweiung lediglich als eine mögliche verdächtigt und umgekehrt die Möglichkeit der Einheit für eine bereits wirkliche nimmt, verkehrt er eben die Verhältnisse.

Um dieses Problem lösen zu können, wird eine beiderseitige Aussprache gerade über dieses Problem: die *Heuchelei der Verdächtigung*, nötig. Dass es überhaupt möglich ist, ergibt sich wiederum aus der paradoxen Einigkeit der Entzweiten darüber, den anderen der Heuchelei zu verdächtigen: Spricht sich der Verdacht auf beiden Seiten aus, könnte wiederum der *Verdacht einer Heuchelei der Verdächtigung* keimen, und darauf – selbst zur Sprache gebracht – eine Versöhnung wirklich werden. Nach Hegel kommt dieser Verdacht einer Heuchelei der Verdächtigung nun dadurch zum Ausdruck, dass die schöne Seele ein „Eingeständnis des Bösen“ ablegt mit den Worten: „*Ich bin 's*“ (TWA III, 490), und man muss ergänzen: wie auch Du es bist und was Du bist: ein Ich im Wir, dessen Selbst wiederum Wir sind, wo wir je eigen (als Ich) *uns* zur Sprache bringen. Die schöne Seele muss überhaupt sprechend eingestehen, weil die „Sprache das *Dasein* des Geistes als unmittelbaren Selbsts ist“ (ebd.). Erwidert das Gegenüber dieses Geständnis nicht, spitzt sich die Situation bis zum letzten zu: der Verkenner, der im Bekenner nicht sein *alter ego* zu erkennen vermag, droht durch die „höchste Empörung“ (Ebd.) über das (spiegelnde) Eingeständnis des Anderen und die eigene Hartherzigkeit in die „Verrücktheit“ (TWA III, 491) zu stürzen (und dadurch die Versöhnung mit der Entzweiung auf andere, kranke Weise dennoch wirklich zu machen). Kommt es jedoch zu einem „Brechen des harten Herzens“ (TWA III, 492), erhebt es sich in gleicher Weise zur

Allgemeinheit und *verzeiht*:

Die Wunden des Geistes heilen, ohne das Narben bleiben; die Tat ist nicht das Unvergängliche, sondern wird von dem Geiste in sich zurückgenommen [...]. Die Verzeihung [...] ist die Verzichtleistung auf sich, auf sein *unwirkliches* Wesen, dem es jenes andere, das *wirkliches* Handeln war, gleichsetzt und es, das von der Bestimmung, die das Handeln im Gedanken erhielt, Böses genannt wurde, als gut anerkennt oder vielmehr diesen Unterschied des bestimmten Gedankens und sein fürsichseiendes bestimmendes Urteil fahren läßt, wie das andere das fürsichseiende Bestimmen der Handlung. – Das Wort der Versöhnung ist der *daseiende* Geist, der das reine Wissen seiner selbst als *allgemeinen* Wesens in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seiende *Einzelheit* anschaut, – ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute* Geist ist. [...] Das versöhnende *Ja*, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten *Dasein* ablassen, ist das *Dasein* des zur *Zweiheit* ausgedehnten *Ichs*, das darin sich gleich bleibt und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegenteile die Gewißheit seiner selbst hat; – es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen. (TWA III, 492 ff.)

Indem Hegel Mt. 18,20 zitiert, lenkt er den Blick ebenso auf Mt. 18,18: „Was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auch auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel gelöst sein.“ – Die schöne Seele verzehrt sich nicht mehr in ihrer Sehnsucht nach dem jenseitig Göttlichen, sondern legt ihr unglückliches Bewußtsein ab und begibt sich in die Gemeinde des Geistes, der bereits *im Wort der Versöhnung* und als die *Versöhnung mit dem Wort Gottes Wirklichkeit* geworden ist. Wort und Tat stehen nicht mehr im Gegensatz zu einander, sondern das Wort gewinnt endgültig jene performative Tatkraft, welche die weitere Entwicklung des Geistes in der Moderne und Postmoderne vorantreiben wird.

Man kann also sagen, dass das Konzept der schönen Seele gewissermaßen als Lückenbüßer oder semantische Füllung für den Zwiespalt der menschlichen Naturen fungierte. Sie gab dem unglücklichen Bewußtsein den verpflichtenden Namen, den Widerspruch in eine Harmonie zu wenden, die *per se* nur eine Sehnsucht sein konnte, ja *sollte*. Den Widerspruch zu beheben, also mit Hegel aufzuheben, bedeutet dagegen gerade den menschlichen Widerspruch dadurch zu vollenden oder zu vollbringen, dass man den *Menschen selbst* (Signum des endlichen Widerspruchs von Endlichkeit und Unendlichkeit) als aufgehoben in der Bildungsarbeit des Geistes *begreift*.³²⁰ Selbst in der „vollkommenen Entäußerung“ ist damit die Einheit wieder

³²⁰ So auch Jacques Derrida unter dem Titel *Fines homines* (in: ders.: *Randgänge der Philosophie*, a.a.O., S. 133-157, hier S. 144): „In diesem Sinne sind alle von der Phänomenologie des Geistes beschriebenen Strukturen – wie alles was sie über die Logik artikulieren – Strukturen dessen, was die Aufhebung (*relève*) des Menschen übernommen hat. [...] Dieser äquivoke Relevanz-Bezug des Menschen markiert gewiß das Ende

hergestellt und damit die *Bildung als Ent-Fremdung zu sich selbst* vollendet.³²¹ Die Sprache der Zerrissenheit hebt sich auf in derjenigen der Versöhnung, indem die Sprache nun selbst den Geist zum Sprechen bringt und dieser sich auch im Resultat als das Absolute vernehmen lässt. Das sie mit dem Tod Gottes versöhnende Wort der schönen Seele, ihr Evangelium³²², lautet demnach: *Der Mensch ist tot – und Gott hat ihn getötet*.

So konzipiert Hegel das versöhnende „Ja“ in Analogie zum Tod und der Wiederauferstehung Christi, wenn es am Ende des anschließenden Religionskapitels heißt: „Der Tod des Mittlers ist Tod nicht nur der *natürlichen Seite* desselben oder seines besonderen Fürsichseins; es stirbt nicht nur die vom Wesen Abgezogene, schon tote Hülle, sondern auch die *Abstraktion* des göttlichen Wesens.“ (TWA III, 571) – Der Tod Christi muss für Hegel mehr sein als das bloße Wiederverlassen des sterblichen Leibes. Mit ihm stirbt zugleich die abstrakte Vorstellung einer strikten Trennung von Leib und Seele. Das macht seine *wirkliche* Härte aus, aber zugleich die *wirkliche* Versöhnung möglich: „Er ist das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewußtseins, daß *Gott selbst gestorben* ist. Dieser harte Ausdruck ist der Ausdruck des innersten sich einfach Wissens, die Rückkehr des Bewußtseins in die Tiefe der Nacht des Ich = Ich, die nichts außer ihr mehr unterscheidet und weiß. Dies Gefühl ist also in der Tat der Verlust der Substanz und ihres Gegenübertretens gegen das Bewußtsein“; – die Einkehr in ein Absolutes, die sich ebenso bereits im bedeutungslosen Tod durch die Guillotine verwirklicht hat, im Schrecken der absoluten Freiheit der reinen Negativität – „aber zugleich ist es die reine *Subjektivität* der Substanz oder die reine Gewißheit seiner selbst, die ihr als dem Gegenstande oder dem Unmittelbaren oder dem reinen Wesen fehlte.“ (TWA III, 572) – Im Durchgang durch diesen Tod behauptet sich das Leben. Weder schlägt es einfach in den

des Menschen, den vergangenen Menschen, aber zugleich die Erfüllung des Menschen, die Aneignung seines Wesens. *Es ist das Ende des endlichen Menschen*. Das Ende der Endlichkeit des Menschen, die Einheit des Endlichen und Unendlichen, das Endliche als Übersteigen seiner selbst [...]. *Das Denken des Endes des Menschen ist also immer schon in der Metaphysik, im Denken der Wahrheit des Menschen vorgeschrieben*. Was heute schwierig zu denken ist, ist ein Ende des Menschen, das nicht durch eine Dialektik der Wahrheit und Negativität organisiert, das nicht eine Teleologie in der ersten Person Plural wäre. [...] Das *Wir* ist die Einheit des absoluten Wissens und der Anthropologie, Gottes und des Menschen, der Onto-theo-teleologie und des Humanismus.“ – Warum heute das Ende des Menschen – jenseits jener humanistisch-metaphysischen Dialektik – überhaupt schon, wenngleich noch „schwierig“ zu denken ist, ergibt sich im Folgenden – fast wie von selbst.

³²¹ Dazu Thomas Sören Hoffmann: „Bildung, Entzweiung, Sprache“, a.a.O., S. 103f.: „Das *Ziel* aller Bildung ist die [...] ‚gediegene‘ Wiederherstellung der in aller bewußten Weltstellung zerbrochenen Totalität in der Sprache, ist das nicht ephemere, sondern gewichtige Wort, das ebenso schöpferisch wie befreiend, ebenso substantiell gegründet wie ins Individuum hinein reflektiert ist. Oder anders: das Ziel der Bildung ist ein seiner selbst bewußtes *Sich-Aussprechen der Freiheit*, das, bei Lichte besehen, viel seltener stattfindet, als es *prima facie* vielleicht den Anschein hat, das vor allem aber ohne die objektive, ja absolute Arbeit der Bildung niemals zu haben ist.“

³²² Seine Apostel werden freilich erst später auftreten und damit die Postmoderne einläuten als das *post mortem* der Humanität und seines Bildungsideals der Persönlichkeit.

reinen Tod um, noch verlagert es sich an einen anderen Ort, sondern indem das Leben selbst im Angesicht des Negativen verweilt, es durchdringt und durchdrungen wird, vermitteln sich Leben und Tod selbst, der Tod des abstrakten Todes wird zum Leben des wahren Lebens und der Geist weiß sich fortan als das Auferstehen selbst.

Dies Wissen also ist die *Begeistigung*, wodurch die Substanz Subjekt, ihre Abstraktion und Leblosigkeit gestorben, sie also *wirklich* und einfache und allgemeines Selbstbewußtsein geworden ist. [...] Wie uns der Begriff des Geistes geworden war, als wir in die Religion eintraten, nämlich als die Bewegung des seiner selbst gewissen Geistes, der dem Bösen verzeiht und darin zugleich von seiner eigenen Einfachheit und harten Unwandelbarkeit abläßt, oder die Bewegung, daß das absolut *Entgegengesetzte* sich als *dasselbe* erkennt und dies Erkennen als das *Ja* zwischen diesen Extremen hervorbricht, – diesen Begriff *schaut* das religiöse Bewußtsein, dem das absolute Wesen offenbar [ist], *an* und hebt die Unterscheidung seines Selbst von seinem Angeschauten auf [...]. (Ebd.)

Was durch die Wiederauferstehung Christi in die Welt kam, in jeder Versammlung im Namen Christi sich offenbarte, jedoch im Zuge der französischen Revolution erstmals allgemeine Wirklichkeit erringen konnte: *die Freiheit im Geiste der Versöhnung*; dieses Prinzip der neueren Zeit *begreift* sich erst mit dem Ende der schönen Seele, die von sich selbst abläßt, um sich in die Wirklichkeit des Geistes zu entlassen und zwar indem sie sich im Durchgang zum und im System Hegels zur wahren Einsicht des Ganzen *bildet*. Denn zu allerletzt gilt auch noch für die Religion: „Vollendet aber ist diese Gemeinde noch nicht in diesem ihrem Selbstbewußtsein; ihr Inhalt ist überhaupt in der Form des *Vorstellens* für sie, und diese Entzweiung hat auch die *wirkliche Geistigkeit* derselben, ihre Rückkehr aus ihrem Vorstellen, noch an ihr [...]. (TWA III, 573) – Allein die Philosophie fände zum absoluten Wissen auf dem Weg der „begriffenen Geschichte“, welche die „Erinnerung und Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsamen wäre“, bilden soll.

Scheint hiermit nun auch die schöne Seele überwunden, das leidige Sollensparadigma über seine Schranken verwiesen, dazu der Bildungsbegriff bis an sein philosophisches Ende verfolgt und Hegels Anspruch erhellt, gewissermaßen das *spekulative Pfingstereignis des Geistes* nach dem spekulativen Karfreitag der französischen Revolution durch seinen philosophischen Geist zu inspirieren;³²³ – so blieb doch bis jetzt die Frage unbeantwortet, was

³²³ Klaus Vieweg spricht von einem „Sonntag des Denkens“, wenn er den überwundenen Tod Gottes, den Tod seiner abstrakten Vorstellung im Wissen als dem begriffenen Geiste beschreibt: „Durch den Tod des Mittlers – *Gott selbst ist gestorben* – wird das Göttliche ein *Geistiges*, ein *Wissen* und erst in diesem Wissen, also im

diese Darstellung der *Phänomenologie des Geistes* eigentlich zu sagen hat mit Blick auf das Verhältnis von Einbildungskraft und Vernunft.

Wir haben die Bildung des Begriff als Arbeit des Geistes verfolgt und darin zugleich das Zur-Sprache-kommen einer Sprache beobachtet, deren Wort des Verzeihens zugleich den Übergang der Versöhnung von Wirklichkeit und Vernunft besorgt und zwar im absoluten Geist. Gehen wir auch nicht mehr eigens auf die verschiedenen Gestalten des absoluten Geistes ein, so zeigt sich doch die Bedeutung der Sprache für Hegels Geistkonzeption aufs deutlichste. Was die schönen Seelen untereinander und die christliche Gemeinde mit Gott noch auseinanderhält, ist letztlich die Vor-Stellung einer Innerlichkeit im Gegensatz zu ihrer Äußerung im Speziellen und der Äußerlichkeit im Allgemeinen, ist die Vor-Stellung eines Diesseits in Absetzung von einem Jenseits, ja war überhaupt die Vor-Stellung als die Dialektik von Bildern der Anschauung und Begriffen des Verstandes. Das vermittelnde bzw. versöhnende Wort des Geistes hingegen erscheint als ein reines Vernehmen, zwar nicht identisch mit, aber ähnlich dem Meister Eckharts, als die reine *Ein-Gebung* Gottes, durch die jedes Ich im Nennen des Namens sich selbst und Gott anwesend wissen kann, sofern er dessen eben inne wird, will sagen: sofern das Ich sich als ein Wort im göttlichen Wir der Sprache *begreift*.³²⁴

Aber was heißt hier dann „begreifen“, wenn es nicht das Begreifen oder der Begriff des Verstandes sein soll? Wie verhalten sich Wort und Begriff zueinander? – Machen wir uns ein Bild davon, indem wir uns den systematischen Übergang von Bild, Wort und Begriff in der

Tod der Vorstellung am ‚Sonntag des Denkens‘ ist das einzelne Selbstbewußtsein allgemeines Selbstbewußtsein geworden.“ (Vgl. ders.: ‚Religion und absolutes Wissen. Der Übergang von der Vorstellung in den Begriff‘, in: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, hrsg. v. Klaus Vieweg u. Wolfgang Welsch, Frankfurt a. M. 2008, S. 581-600, hier S. 598.) – Allerdings braucht es eigens noch das Begreifen des Geistes als dieses Wissen von sich selbst, also das systematische Begreifen der Idee des Geistes, wie es sich eben in Hegels Geistbegriff darstellen soll. So kann auch der speziell christliche Geist als dritte Person Gottes laut Hegel erst *in der* Gemeinde als „vollkommene Wirklichkeit und Wahrheit“ (TWA X, 23) *der* Gemeinde erkannt werden.

³²⁴ Vgl. auch Ralf Beuthan: „Grundzüge und Perspektiven von Hegels *phänomenologischem* Bildungsbegriff“, in: *Bildung zur Freiheit. Zeitdiagnose und Theorie im Anschluss an Hegel*, hrsg. v. Eberhard Eichenhofer u. Klaus Vieweg, Würzburg 2010, S. 33-45, bes. S. 43 ff.: „Der Weg aus der abstrakten Subjektivität (Innerlichkeit) führte [...] nicht nur zu Realisierung gedachter Allgemeinheit, sondern mehr noch zu einer Wirklichkeit, deren Sein per se über die Innerlichkeit und Partikularität hinausweist und zugleich auf die Subjektivität zurückweist, d.i. zur Sprache. [...] Hegels ‚Geist‘-Kapitel zeigt, dass Geist nicht ohne Sprache gedacht werden kann; es zeigt aber auch, dass die Sprache das Medium von etwas ist, das nicht empirisch-historisch, aber doch logisch der jeweiligen Sprachpraxis vorgeordnet ist, nämlich das, was Hegel den ‚Begriff‘ nennt. [...] Von entscheidender Bedeutung ist auch die medienphilosophische Frage, ob Hegels Sprachtheorie – unabhängig davon, ob pragmatisch oder logisch fundiert – am Ende nicht doch ‚phonozentristisch‘ bleibt. D.h., es ist gerade für die Bildungskonzeption zu klären, ob Hegel das Ausdrucksspektrum und Kommunikationsmodell nicht allzu sehr durch ein Paradigma gesprochener Sprache normiert.“ – Sollte letzteres der Fall sein, bliebe dieser Phonozentrismus von der Sache her jedoch nicht ohne den Verdacht des Logoentrismus, nimmt man Derrida tatsächlich Ernst. Dieser ‚Spur‘ ist nachzugehen, wenn darum auch gerade nicht in der Logik, wie dagegen Beuthan suggeriert.

VII

Der Beginn der Vorstellung – Erinnerung der Innerlichkeit

Für nicht weniger unwahr als die eben besprochene Unterscheidung des Theoretischen und Praktischen muß die Unterscheidung erklärt werden, nach welcher die Intelligenz das *Beschränkte*, der Wille dagegen das *Unbeschränkte* sein soll. Gerade umgekehrt kann der Wille für das Beschränkte erklärt werden, weil derselbe sich mit der äußerlichen, widerstandleistenden Materie, mit der ausschließenden Einzelheit des Wirklichen, in Kampf einläßt und zugleich anderen menschlichen Willen sich gegenüber hat, während die Intelligenz als solche in ihrer Äußerung nur bis zum *Worte* – dieser flüchtigen, verschwindenden, in einem widerstandslosen Element erfolgenden, ganz *ideellen* Realisation – fortgeht, also in ihrer Äußerung vollkommen bei sich bleibt, sich in sich selber befriedigt, sich als Selbstzweck, als das Göttliche erweist und, in der Form des *begreifenden Erkennens*, die unbeschränkte Freiheit und Versöhnung des Geistes mit sich selber zustandebringt. (TWA X, 239)

Wir befinden uns im dritten Teil der Enzyklopädie, in der Psychologie des subjektiven Geistes, und zwar in dem letzten der einleitenden Paragraphen zum Geist, dem § 444. Diese Passage aus dem mündlichen Zusatz geht nicht nur indirekt auf die von Kant und zuletzt Fichte breitenwirksam traktierte Einteilung in theoretische und praktischer Vernunft ein und relativiert sie entschieden, sondern markiert auch das Feld, in dem die folgende Erörterung des theoretischen Geistes und seiner drei Momente (Anschauung, Vorstellung, Denken) stattfinden wird, bevor er in den praktischen Geist übergeht. Die Wortwahl selbst stellt schon den Zusammenhang her und der bisherige Stand der Auseinandersetzung bestätigt sich erneut, dass für Hegel erst im Wort „die unbeschränkte Freiheit und Versöhnung des Geistes“ erstmals Gestalt findet. Ist damit auch noch nicht das letzte Wort gesprochen, insofern es Hegel nämlich um die begriffene Idee des Geistes zu tun ist, so kommt in der Zeichensprache des Wortes – „dieser flüchtigen, verschwindenden, in einem widerstandslosen Element erfolgenden, ganz *ideellen* Realisation“ – eine Vollendung zumindest der „Intelligenz“ zu ihrem adäquaten Ausdruck.

Das Wort ist gleichsam der Ort, an dem die Intelligenz „in ihrer Äußerung vollkommen bei sich bleibt, sich in sich selber befriedigt, sich als Selbstzweck, als das Göttliche erweist“; an dem sie sich also guten Gewissens und fernab jeglichen materiellen Widerstands der reinen,

selbstzweckhaften, göttlichen Schau, der *theoria* des Geistes bzw. dem Geist der *theoria* überantworten kann. Bringt die Intelligenz auch noch nicht auf den Begriff, so lässt sie doch zu Wort kommen, was ihr im Bild noch gegenüber steht, nämlich sie selbst. Im versöhnenden Wort spricht sich bereits aus, dass die Theoria des Geistes zugleich dessen höchste Praxis *ist*. Anders gewendet, gibt das Wort etwas zu verstehen, was allererst später vernünftig zu begreifen ist, ohne dieses Zur-Sprache-bringen jedoch niemals hätte vernommen werden können: die Idee des Geistes. Insofern diese aber bloß ausgesprochen und noch nicht vollständig begriffen, also im Geiste als Idee des Geistes erinnert worden ist, bleibt sie noch auswendig gelernt, kein lebendiger Gedanke, sondern mechanisches Gedächtnis:

Wir wissen von unseren Gedanken nur dann, haben nur dann bestimmte, wirkliche Gedanken, wenn wir ihnen die Form der *Gegenständlichkeit*, des *Unterschiedenseins* von unserer *Innerlichkeit*, also die Gestalt der *Äußerlichkeit* geben, und zwar einer *solchen* Äußerlichkeit, die zugleich das Gepräge der höchsten *Innerlichkeit* trägt: Ein so innerliches Äußerliches ist allein der *artikulierte Ton*, das *Wort*. [...] Es ist aber auch lächerlich, das Gebundensein des Gedankens an das Wort für einen Mangel des ersteren und für ein Unglück anzusehen; denn obgleich man gewöhnlich meint, das *Unaussprechliche* sei gerade das Vortrefflichste, so hat diese von der Eitelkeit gehegte Meinung doch gar keinen Grund, da das *Unaussprechliche* in Wahrheit nur etwas Trübes, Gärendes ist, das erst, wenn es zu Worte zu kommen vermag, Klarheit gewinnt. Das Wort gibt demnach den Gedanken ihr würdigstes und wahrhaftestes Dasein. [...] Wie der wahrhafte *Gedanke* die *Sache* ist, so auch das *Wort*, wenn es von wahrhaftem Denken gebraucht wird. Indem sich daher die Intelligenz mit dem Worte erfüllt, nimmt sie die Natur der Sache in sich auf. Diese Aufnahme hat aber sogleich den Sinn, daß sich die Intelligenz dadurch zu seinem *Sächlichen* macht, dergestalt daß die Subjektivität, in ihrem Unterschiede von der Sache, zu etwas ganz Leeren, zum geistlosen Behälter der Worte, also zum *mechanischen* Gedächtnis wird. Auf diese Weise schlägt sozusagen das *Übermaß der Erinnerung* des Wortes in die höchste *Entäußerung* der Intelligenz um. (TWA X, 280)

Wir haben mit diesem Passus bewusst einer Entwicklung vorgegriffen, deren Angang jedoch bei der Erinnerung zu suchen ist. Was als Erinnerung, Einbildungskraft und Gedächtnis nach Hegel die Momente der Vorstellung bezeichnet und seinerseits von der Anschauung aus anhebt, um zum Denken überzugehen, beschreibt im Ganzen den Werdegang des theoretischen Geistes. An der vorliegenden Stelle (es handelt sich um den Zusatz von § 462) schlägt Hegel gewissermaßen den Bogen der Vorstellung, indem er von der Erinnerung ausgeht, die in ihrem eigenen „Übermaß“ die „Intelligenz“ paradoxerweise in ihre „höchste *Entäußerung*“ treibt, um dadurch beim „*mechanischen* Gedächtnis“ anzulangen. Der

Folgenreichtum dieses Umschlagens mit Blick auf das Verhältnis von Vorstellung und Denken deutet sich hier erst an und es braucht noch einige Begriffsarbeit, ihn sprechend werden zu lassen. Doch auch diese Erörterung macht wiederum deutlich, dass der Brückenschlag über das „Wort“ zu geschehen hat.³²⁵ In der Anmerkung zum Paragraphen spricht Hegel es unumwunden aus: „Es ist in Namen, daß wir *denken*“ (TWA X, 278) und das Gedächtnis ist insofern Gedanke, als es die Namen enthält. Der Name steht für das *bildlose* Moment der Vorstellung und denkt gleichsam die Sache, indem er sie eben bei ihrem Namen nennt, ohne sie unter unaussprechlichen und darum bloßen Meinungen zu verbergen.³²⁶

Wie kommt es aber zum Namen als Umschlag der bildlichen Vorstellung in jene bildlose des Gedächtnisses und damit zum Gedanken? Kurzum, wie kommt es zum „Ikonoklasmus des Logischen“?³²⁷ Beginnen wir dazu mit der Erinnerung, was ein Bild sei:

Als die Anschauung zunächst erinnernd, setzt die Intelligenz den *Inhalt des Gefühls* in ihre Innerlichkeit, in ihren *eigenen Raum* und ihre *eigene Zeit*. So ist er αα) *Bild*, von seiner ersten Unmittelbarkeit und abstrakten Einzelheit gegen anderes befreit, als in die Allgemeinheit des Ich überhaupt aufgenommen. [...] ββ) Das Bild für sich ist vorübergehend, und die Intelligenz selbst ist als Aufmerksamkeit die Zeit und auch der Raum, das Wann und Wo desselben. Die Intelligenz ist aber nicht nur das Bewußtsein und Dasein, sondern als solche das Subjekt und das *Ansich* ihrer Bestimmungen; in ihr *erinnert*, ist das Bild, nicht mehr existierend, *bewußtlos aufbewahrt*. [...] γγ) Solches abstrakt aufbewahrte Bild bedarf zu seinem Dasein einer daseienden Anschauung; die eigentliche sogenannte Erinnerung ist die Beziehung des Bildes auf eine Anschauung, und zwar als *Subsumtion* der unmittelbaren Anschauung unter das der Form nach Allgemeine, unter die *Vorstellung*, die derselbe Inhalt ist; so daß die Intelligenz in der bestimmten

³²⁵ Wir orientieren uns im Folgenden an der überblickshaften, aber treffenden Zusammenfassung Klaus Viewegs, der zwei Merkmale hervorhebt: „Die Vorstellungen stehen zwischen dem Sinnlich-Anschaulichen und dem Begriff, sie repräsentieren die *Mitte*, das *Zwischen*, den *Übergang*, das *Über-tragen* zwischen dem Einzelnen der Anschauung und der Allgemeinheit des Begriffs. Sie sind erstens Verbildlichungen des Allgemeinen und Verallgemeinerungen des Bildlichen, Veranschaulichungen von Bedeutungen und Metaphern der Begriffe – man könnte es die innere Repräsentation, die innere Vergegenwärtigung nennen. Es handelt sich zweitens um Versprachlichungen des Bildlichen im Sinne äußerer Repräsentationen oder ‚Ideation‘. [...] Als Stufen im von Hegel konzipierten, in sich schlüssigen Entfaltungsgang der *Vorstellung* (wohl ein Novum in der Philosophie) werden 1) das Bild 2) die Einbildungskraft bzw. Phantasie und 3) das Gedächtnis verhandelt, wobei letzteres besonders als Namen schaffendes den Übergang vom Bildlichen zum freien Begriff in seiner wesentlichen ‚Bildlosigkeit‘ schafft.“ (vgl. ders.: „Das Bildliche und der Begriff. Hegel zur Aufhebung der Sprache der Vorstellung in die Sprache des Begriffs“, in: *Hegel und Nietzsche. Eine literarisch-philosophische Begegnung*, hrsg. v. Klaus Vieweg u. Richard T. Gray, Weimar 2007, S. 8-28, hier S. 15.

³²⁶ Vgl. TWA X, 278: „Bei dem Namen des Löwe bedürfen wir weder der Anschauung eines solches Tieres noch auch selbst des Bildes, sondern der Name, indem wir ihn *verstehen*, ist die bildlose einfache Vorstellung.“

³²⁷ Vgl. Klaus Vieweg: „Das Bildliche und der Begriff“, a.a.O., S. 21, wo es erläuternd heißt: „Es dreht sich um den Übergang, die Ersetzung einer Sprache durch eine andere, um die Überwindung der Form der Vorstellung, sonst kann keine wahre Allgemeinheit erreicht werden, die Ausdrucksform der Religion muss somit überboten werden.“ – Es wurde bereits ausgesprochen, dass diese „Überwindung“ nach dem Tod Gottes auf einen Tod des Menschen hinausläuft. Nun wird zu obduzieren sein, wie dieser Falle eintreten konnte.

Empfindung und deren Anschauung sich innerlich ist und sie als das *bereits Ihrige erkennt*, so wie sie zugleich ihr zunächst nur inneres Bild nun auch als unmittelbares der Anschauung und an solcher als *bewährt* weiß. (TWA X, 258 ff.)

So zusammengerafft, handelt es sich bei den §§ 452-454 um das erste Moment der Vorstellung, nämlich die Erinnerung, die Hegel wiederum in drei Schritten skizziert. Sie ließe sich kurzerhand als die *Bildung* bzw. das *Bilden des Inhalts* von einem Gefühl (der Anschauung) zu einem Gebilde (der Vorstellung) verstehen; als jenes Moment des Vorstellens, das Vorzustellende eigens zum Stehen zu bringen. Dabei nimmt Hegel die Erinnerung und die Vorstellung durchaus wörtlich. Erst wenn und wo der „*Inhalt des Gefühls*“ zunächst verinnerlicht wird ($\alpha\alpha$), wird es zu einem verfügbaren Bild ($\beta\beta$), das sich sodann durch die Intelligenz vor das innere Auge stellen und mit dem Eindruck des äußeren Auges überblenden lässt ($\gamma\gamma$). Geht letzteres bereits in die Einbildungskraft als das zweite Moment der Vorstellung über, bleibt bei ersterem noch undeutlich, was mit der Verinnerlichung der Anschauung zum Bild gemeint sein kann, wenn dieses Bild zwar nicht von Dauer sein, aber einen „*eigenen Raum*“ und eine „*eigene Zeit*“ aufweisen soll.

So hat man diesen Vorgang bereits mit dem kantischen Begriff der Apprehension in Verbindung gebracht und in ihm zurecht die freie Subjektivität der intentionale *Vergegenwärtigung* und zwar *in statu nascendi* erkannt.³²⁸ Allein, ein besonderes Interesse gewinnt diese *bildende* Vergegenwärtigung im Anfangsstadium, fasst man es zugleich als ein vergegenwärtigendes *Bilden* auf, gleichsam als die *Bildung der Gegenwart* unter Bedingungen der Vergangenheit. Dass Hegel jenes erste Moment der Vorstellung überhaupt Erinnerung nennt (um ihr letztes wiederum Gedächtnis zu heißen), lässt aufhorchen, was das Verhältnis von Anschauung, Vorstellung und Denken betrifft. Im Zusatz von § 452 bestimmt Hegel diesen Vorgang zunächst als eine Aufhebung der äußerlichen Besonderheit in *und* von Raum und Zeit in die Allgemeinheit der Innerlichkeit. Die unmittelbare Empfindung wird in die intelligible Allgemeinheit versetzt: „Daraus folgt erstens, daß, während zur *Empfindung* und *Anschauung* die *unmittelbare Gegenwart* der Sache nötig ist, ich mir dagegen allenthalben, wo ich bin, etwas, auch das mir dem äußeren Raum und der äußeren Zeit nach Fernste *vorstellen* kann“, fügt dann aber unmittelbar hinzu: „Zweitens aber ergibt sich aus dem oben gesagten, daß alles, was geschieht, erst durch seine Aufnahme in die vorstellende Intelligenz für uns *Dauer* erhält, – daß dagegen Begebenheiten, die von der Intelligenz dieser Aufnahme nicht gewürdigt

³²⁸ Vgl. bspw. Klaus Vieweg: „The Gentle Force over Pictures. Hegel’s Philosophical Conception of the Imagination“, in: *Inventions of the Imagination. Romanticism and beyond*, hrsg. v. Richard T. Gray et al., Seattle 2011, S. 87-101, bes. S. 94.

worden sind, zu etwas völlig Vergangenen werden.“ (TWA X, 259) – Was hier ausgesprochen ist, lässt sich mit der heideggerschen Unterscheidung in „Vergangenheit“ und „Gewesenheit“ umreißen, verweist damit aber zugleich auf eine wechselseitige Abhängigkeit von „*unmittelbarer Gegenwart*“ und Gewesenheit. Denn auch für Hegel erweist sich die prätendierte Unmittelbarkeit der anschaulichen Gegenwart lediglich als Resultat einer Vermittlung und zwar durch eine sie allererst zur „Dauer“ der Anwesenheit aufhebende Gewesenheit des Vorstellens, die mit der Erinnerung ansetzt: Retention. Anders gewendet, kann der Anschein einer unmittelbaren Gegenwart allein dort gewahrt oder bewahrt werden, wo sie gleichsam schon durch den Tod der Vergangenheit gegangen ist und durch die Gewesenheit regelrecht verwest ist.

Was hier als eine buchstäbliche *Verwesung* gefasst wird, beschreibt Hegel in der Anmerkung zu § 453 als das Versenken der Anschauung im „nächtlichen Schacht“ der „Intelligenz“ (TWA X, 260), man könnte sagen: ein er-innerndes Bilden der Innerlichkeit selbst durch die Negation bzw. Vernichtung der Äußerlichkeit. Gleichsam ein passiver, aber unendlicher Bilderschatz, ist hier im Unbewussten aufgehoben, was Aufnahme in der Innerlichkeit und dadurch gerade Dauer in der Äußerlichkeit gewinnen konnte. Zu betonen ist jedoch, dass Hegel die erinnernde Intelligenz dabei mitnichten als *tabula rasa* konzipiert, der sich eine wie auch immer geartete Außenwelt einprägt. Umgekehrt, kommt es durch die Erinnerung der Intelligenz vielmehr zu einer inneren Ausdifferenzierung bzw. einer Ausdifferenzierung der sich noch äußerlichen Anschauung dieser ‚Außenwelt‘ zur Innerlichkeit. Im Anschluss spricht Hegel gar davon, den „nächtlichen Schacht“ der Intelligenz als den konkreten Begriff zu fassen, der einem „Keim“ vergleichbar „alle *Bestimmtheiten*, welche in der Entwicklung des Baumes erst zur Existenz kommen, in *virtueller* Möglichkeit *affirmativ* enthält.“ Der Unterschied bestehe jedoch darin, dass der Keim lediglich „aus den existierenden Bestimmtheiten nur in einem Anderen, dem Keime der Frucht, zur *Rückkehr* in seine Einfachheit, wieder zur Existenz des Ansichsein“ gelangen soll, wohingegen der Begriff im Ansich stets schon bei sich ist, sofern denn – und darin liegt nun der Keim wiederum der Erinnerung – die Intelligenz sich weniger der Welt, als ihrer selbst er-innert, sich innerlich *herausbildet*, will sagen: sich als das *Wesen dieser Bildungen* überhaupt begreift.

Solange dieser Stand der Einsicht noch nicht völlig erreicht ist, bleiben die inneren Bilder zunächst unverfügbar: „Das Bild ist das Meinige, es gehört mir an; aber zunächst hat dasselbe noch weiter keine Homogenität mit mir, denn es ist noch nicht gedacht.“ (TWA X, 260) – Genauso schnell es aufkeimt, verwelkt es auch wieder, es stellt sich ein oder eben nicht, weil

es noch nicht die „Form der Vernünftigkeit“ (TWA X, 260) angenommen hat. Erst durch eine oben bereits zitierte „*Subsumtion* der unmittelbaren einzelnen Anschauung unter das der Form nach Allgemeine“ *gewinnt das innere Bild auch äußerlich Gestalt*, wie die *äußere Anschauung inneren Gehalt*, weil es zu einer Art *heuristischen Abgleichung* von Anschauung und Bild kommt, sodass „die Intelligenz in der bestimmten Empfindung und deren Anschauung sich innerlich ist und sie als *bereits Ihrige erkennt*, so wie sie zugleich ihr zunächst nur inneres Bild nun auch als unmittelbares der Anschauung und an solcher *bewährt* weiß.“ (TWA X, 261) – Die Intelligenz erkennt sich nunmehr als die *ausgleichende Mitte* zwischen jenem Außen der Anschauung und diesem Innen des nächtlichen Schachts. Das unbewusste Eigentum an den inneren Bildern wird zu ihrem Besitz, den sie mit der Anschauung zu tauschen, zu veräußern versteht: „Diese Synthese des innerlichen Bildes mit dem erinnerten Dasein ist die eigentliche *Vorstellung*, indem das Innere nun auch an ihm die Bestimmung hat, vor die Intelligenz *gestellt* werden zu können, in ihr Dasein zu haben.“ (Ebd.) – Wie der Zusatz des § 454 nahelegt, meint dies jedoch nichts anderes, als *in der Gegenwart der Anschauung zugleich schon ihre Gewesenheit zu erinnern*. Und es folgt eine Bemerkung, deren Bedeutung zu leicht vergessen werden könnte:

Wenn ich also etwas in der Erinnerung *behalten* soll, so muß ich die Anschauung desselben *wiederholt* haben. [...] Durch öftere solche Wiederhervorrufung erhält aber das Bild in mir eine so große Lebendigkeit und Gegenwärtigkeit, daß ich der äußeren Anschauung nicht mehr bedarf, um mich derselben zu erinnern. [...] Je gebildeter ein Mensch ist, desto mehr lebt er nicht in der unmittelbaren Anschauung, sondern – bei allen seinen Anschauungen – zugleich in Erinnerungen, so daß er wenig durchaus Neues sieht, der substantielle Gehalt des meisten Neuen ihm vielmehr schon etwas Bekanntes ist. (TWA X, 261f.)

Tritt man einen Schritt vor diesem Panorama zurück, erkennt man leicht Züge der platonischen Anamnesislehre, die in dem literalen Gebrauch des Ausdrucks ‚Wiederholung‘ bei Hegel anklingen und mit dem übereinstimmen, was bereits im Gleichnis von Keim und Begriff zur Sprache kam. Die Er-Innerung lässt sich demnach geradewegs als eine Wiederholung des stets schon gewesenen Begriffs aus der Vergessenheit der gegenwärtigen Anschauung und zwar in die Innerlichkeit des Bewusstseins verstehen. Man könnte sagen: *Die Er-Innerung als Wieder-Holung des Begriffs ist die Verwesung der Anschauung, der Unmittelbarkeit, der Gegenwart*; sie ist verinnernde Entwicklung des Begriffs an der Äußerlichkeit; sie ist die innerlich aufhebende Negation der rein äußerlichen Positivität und darum

zunächst gerade *bildende Entzweiung* (in Innerlichkeit und Äußerlichkeit) *als Vor-Stellung* (wie sie uns auch schon bei Kant begegnete).

Doch damit sind wir schon zum zweiten Moment der Vorstellung, nämlich dem der Einbildungskraft, übergegangen. Zwei Anmerkungen werden dabei für die weitere Auseinandersetzung leitend sein: Zum ersten bestätigt sich an dieser Schwelle des ersten und zweiten Moments der Vorstellung erneut, dass *die Vorstellung überhaupt als wesentlich entzweieude in eins wesentlich bildend* ist, weil sie als Negation der äußerlichen Positivität allererst Innerlichkeit stiftet; ja *als diese Negation, Vernichtung, Verwesung* gerade das *Wesen der Innerlichkeit* ist. Zum zweiten birgt die Begriffsgeschichte der Wiederholung eine Bedeutungsver-schiebung in sich, die erstmalig bei Sören Kierkegaards *Die Wiederholung* (1843) offenkundig wird und sich an dieser Stelle jedoch bereits abzeichnet. Lässt sich die oftmalige Wiederholung, verstanden als eine Er-Innerung, zwar noch bis auf die platonische Anamnesis zurückverfolgen, so scheint hierin doch ebenfalls die Vorstellung einer sich konsolidierend-konzeptualisierenden Iteration nicht mehr völlig außen vor. Die Frage wird also sein, ob die Er-Innerung mehr einer wahren oder einer schlechten Unendlichkeit des Begriffs präludiert. Was dieserorts bloß anklingt, wird hingegen beim Übergang des zweiten zum dritten Moment der Vorstellung, dem Übergang von der Einbildungskraft zum (mechanischen) Gedächtnis, die volle Aufmerksamkeit fordern, weil sich an dieser Frage das Verhältnis von Einbildungskraft und Vernunft entscheidet.

VIII

Die Mitte der Vorstellung – Das Symbol der Einbildungskraft im Zeichen des Zeichens

Zuerst tut sie [...] nichts, als daß sie die Bilder ins Dasein zu treten bestimmt. So ist sie die nur *reproduktive Einbildungskraft*. Diese hat den Charakter einer bloß *formellen* Tätigkeit. Zweitens aber ruft die Einbildungskraft die in ihr vorhandenen Bilder nicht bloß wieder hervor, sondern *bezieht* dieselben *aufeinander* und erhebt sie auf diese Weise zu *allgemeinen* Vorstellungen. Auf dieser Stufe erscheint die Einbildungskraft als die Tätigkeit des *Assoziierens* der Bilder. Die dritte Stufe in dieser Sphäre ist diejenige, auf welcher die Intelligenz ihre *allgemeinen* Vorstellungen mit dem *Besonderen* des Bildes identisch setzt, somit ihnen ein *bildliches* Dasein gibt. Dies sinnliche Dasein hat die doppelte Form des *Symbols* und des *Zeichens*, so daß diese dritte Stufe die *symbolisierende* und *zeichenmachende Phantasie* umfaßt, welche letztere den *Übergang* zum *Gedächtnis* bildet. (TWA X, 264)

Die Einbildungskraft als das zweite Moment der Vorstellung bildet nicht nur im Hinblick auf diese einen internen Mittelpunkt, sondern als dieser vermittelt sie zugleich die Anschauung mit dem Denken, bildet sie den Übergang der Erinnerung zum Gedächtnis und ist damit letztlich die *Mitte der Bildung* überhaupt in der Genese des Denkens³²⁹: die Vor-Stellung des entzweiten Begriffs. Was für die Vorstellung im Allgemeinen gilt, die „Mitte in dem Schlusse der Erhebung der Intelligenz; die Verknüpfung der *beiden Bedeutungen er Beziehung-auf-sich*, nämlich des *Seins* und der *Allgemeinheit*, die im Bewußtsein als Objekt und Subjekt bestimmt sind“ (TWA X, 263), zu sein; gilt speziell nicht weniger für die Einbildungskraft. „Zu dieser erhebt sich [...] die *Erinnerung* [...] dadurch, daß die Intelligenz, aus ihrem *abstrakten Insichsein* in die *Bestimmtheit* heraustretend, die den Schatz ihrer Bilder verhüllende nächtliche Finsternis zerteilt und durch die lichtvolle Klarheit der Gegenwärtigung verscheucht. [...] Sie ist *überhaupt* das *Bestimmende* der Bilder.“ (Ebd.) – Ist die Einbildungskraft den unbewussten Bildern der Erinnerung gleichsam das Licht des Bewusstseins, läßt sich gewissermaßen behaupten, dass sie wortwörtlich das Bewusstsein der Intelligenz allererst *bildet*. Denn was jenes Heraustreten der Intelligenz „aus ihrem *abstrakten Insichsein* in *Bestimmtheit*“ meint, ergibt sich letztlich aus der Vor-Stellung des Bildes als einer ebenso wortwörtlichen „Gegenwärtigung“: In der Mitte, im Medium der Einbildungskraft tritt die Intelligenz allererst aus sich heraus und damit sich im Bild (als ihr eigenes Ebenbild) zugleich gegenüber. Durch die entzweieude Bildung der Einbildungskraft gewinnt die Intelligenz allererst für sich selbst „Bestimmtheit“. Scheint das Bild auch zunächst lediglich das Zeichen eines entzweiten Bewusstseins, so kommt in ihm nicht nur bereits eine *bewusste* Entzweigung zur Anschauung, sondern die durch die Einbildungskraft gebildete Entzweigung des Bewusstseins ist *eo ipso* das sich *Bewusstwerden des Bewusstseins*, eine Selbstgegenwärtigung aus der Gewesenheit heraus im Bild als *Gegenwärtigung von Gegenwart und Gewesenheit*.

Umschreiben diese Ausführungen noch das erste Moment der reproduktiven Einbildungskraft, ihre „bloß formelle Tätigkeit“ einer bewussten Wiederholung der Erinnerung, scheint der Weg zum zweiten Moment bereits dadurch gebahnt, dass die Intelligenz nunmehr ihre eigene Allgemeinheit des Vorstellens an unterschiedlichen Bildern zu realisieren vermag, indem sie sie assoziiert bzw. zu einem Gebilde von Bildern verbindet, *weil* sie sich in den Bildungen eben gegenwärtigt als bildende Vergegenwärtigung: Sie erlangt in ihren assoziativen Gebilden

³²⁹ Vgl. auch Klaus Düsing: „Hegels Theorie der Einbildungskraft“, a.a.O., S. 311: „Die Mittelstellung der Einbildungskraft bedeutet in der systematischen Geschichte des Selbstbewußtseins, die auch Hegels philosophische Psychologie prägt, vielmehr eine genetische Mitte in der Entwicklung von der sinnlichen Anschauung zum Denken.“

das *Bewusstsein des Bewusstwerdens*. „Diese Einheit, die *Verbildlichung des Allgemeinen* und die *Verallgemeinerung des Bildes* kommt näher dadurch zustande, daß die allgemeine Vorstellung [...] sich als *substantielle Macht* über das Bild betätigt und bewährt, dasselbe als ein Akzidentelles sich unterwirft, sich zu dessen Seele macht, in ihm *für sich* wird, sich erinnert, sich selbst manifestiert.“ (TWA X, 267) – Als solche aber ist die Intelligenz „*symbolisierende, allegorisierende* oder *dichtende* Einbildungskraft“ (TWA X, 266) bzw. „produktive Einbildungskraft“, deren „*substantielle Macht* über das Bild“ (ebd.) im Gebilde dort – für sie selbst – am deutlichsten zu Bewusstsein kommt, wo sie Kunstwerke produziert und rezipiert.

Hegel nennt diesen Modus der Einbildungskraft auch „Phantasie“ und bewegt sich damit im Fahrwasser der Tradition. Wir haben einige ihrer Positionen verfolgt und dabei immer wieder vor allem die individuellen Unterschiede herauszustellen versucht, wo breite Übereinstimmungen schon von der zeitlich und räumlich eng begrenzten Debattenlage her kaum erwähnenswert schienen. Im vorliegenden Fall Hegels jedoch kommt es zu einer gravierenden Veränderung. Was die produktive Einbildungskraft betrifft, war bereits Schelling in seinem *System des transzendentalen Idealismus*³³⁰ von 1800 bis an diesen Punkt gelangt, den Hegel einige Jahre später lediglich noch als ein Moment einer Entwicklung zu würdigen weiß. Ab diesem Punkt nämlich – einem Wendepunkt, wie wir sogleich sehen werde³³¹ – ändert sich mit den weiteren Schritten Hegels die Zukunft und zwar nicht nur der Theorie der Einbildungskraft, sondern gleichermaßen der Bildung des Menschen, letztendlich der Theoria des Geistes.

So heißt es im § 457, demjenigen, in dem Hegel zum dritten Moment der Einbildungskraft übergeht, zu Anfang noch resümierend: „Die Intelligenz ist in der Phantasie zur Selbstan-

³³⁰ Dessen Verzückungsspitze bekanntermaßen eine sich im Kunstwerk objektivierende, produktive Einbildungskraft darstellt, die darauf wieder vom Philosophen als eine solche erkannt, subjektiviert, mit Hegel ‚erinnert‘ wird: „Wenn die ästhetische Anschauung nur die objektiv gewordene transcendente [nachträgliche Korrektur: intellektuelle] ist, so versteht sich von selbst, daß die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie sey, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußtlose im Handeln und Produciren und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußten. [...] Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Räthsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten.“ – Zitiert nach Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: *Ausgewählte Schriften*, hrsg. v. Manfred Frank, Frankfurt a. M. 1985, hier Band I, S. 695f. – Dass eine weitergehende Auseinandersetzung mit dem schellingschen Werk in dieser Arbeit unterbleibt, hat denselben Grund wie schon bei den Frühromantikern: Die Zentralstellung der Einbildungskraft ist schlichtweg evident.

³³¹ Die Bedeutung der hegelschen Theorie der Einbildungskraft erkennt auch Klaus Vieweg, wenngleich aus einem anderen Blickwinkel: „One can speak of a new founding of a modern theory of imagination, one that, of course, connects up with *individual* ideas presented by other modern philosophers (Hume, Kant, and Schelling, for example) but nevertheless outlines the fundamental positions of a wholly independent, original conception of the imagination that has not been superceded even today.“ – Vgl. ders.: „The Gentle Force over Pictures“, a.a.O., S. 88.

schauung in ihr insoweit vollendet, als ihr aus ihr selbst genommener Gehalt bildliche Existenz hat.“ (TWA X, 267) – Doch Hegel fährt fort: „Dies Gebilde ihres Selbstanschauens ist subjektiv; dass Moment des Seienden fehlt noch“, und dies bedeutet: „Wie sie als Vernunft davon ausgeht, sich das in sich gefundene Unmittelbare anzueignen [...], d.i. es als *Allgemeines* zu bestimmen, so ist ihr Tun als Vernunft [...] von dem nunmehrigen Punkte aus [dies,] das in ihr zur konkreten Selbstanschauung Vollendete als Seiendes zu bestimmen, d.h. sich selbst zum *Sein*, zur *Sache* zu machen.“ (TWA X, 267f.) – Was hat es nun mit dieser Sache der Vernunft auf sich? Und was lässt sich zur Sache der Vernunft von der Einbildungskraft her sagen? Wir gelangen zum dritten Moment der Einbildungskraft: der „*Zeichen machenden Phantasie*“ (ebd.):

Die Phantasie ist der Mittelpunkt, in welchem das Allgemeine und das Sein, das Eigene und das Gefundensein, das Innere und Äußere vollkommen in eins geschaffen sind. Die vorhergehenden Synthesen der Anschauung, Erinnerung usf. sind Vereinigungen derselben Momente; aber es sind Synthesen; erst in der Phantasie ist die Intelligenz nicht als der unbestimmte Schacht und das Allgemeine, sondern als Einzelheit, d.i. als konkrete Subjektivität, in welcher die Beziehung-auf-sich ebenso zum Sein als zur Allgemeinheit bestimmt ist. [...] Als die Tätigkeit dieser Einigung ist die Phantasie Vernunft, aber die *formelle* Vernunft nur, insofern der *Gehalt* der Phantasie als solcher gleichgültig ist, die Vernunft aber als solche auch den *Inhalt zur Wahrheit* bestimmt. Es ist noch dies besonders herauszuheben, daß, indem die Phantasie den innern Gehalt zum Bild und zur Anschauung bringt und dies ausgedrückt wird, daß sie denselben als *seiend* bestimmt, der Ausdruck auch nicht auffallend scheinen muß, daß die Intelligenz sich *seiend*, sich zur *Sache* mache; denn ihr Gehalt ist sie selbst, und ebenso die ihm von ihr gegebene Bestimmung. Das von der Phantasie produzierte Bild ist nur subjektiv anschaulich; im *Zeichen* fügt sie eigentliche Anschaulichkeit hinzu; im *mechanischen* Gedächtnis vollendet sie diese Form des *Seins* an ihr.“ (Ebd.)

In dieser Anmerkung zum § 457 werden wir Zeugen einer Epoche in der Zeichentheorie der abendländischen Philosophie. Beschreibt Hegel zunächst die produktive Einbildungskraft bzw. die Phantasie als „Mittelpunkt“ – man kann wohl sagen – der „Einigung“ schlechthin, umschreibt er also eine vollkommene Balance von Allgemeinem und Sein, Innen und Außen etc., kippt er diese jedoch sogleich, wenn er diese vollkommene Mitte *qua* Vermittlung darauf eine nur „*formelle* Vernunft“ nennt, die sich in der Produktion von Zeichen bereits dazu anschickt, im „*mechanischen* Gedächtnis“ aufgehoben zu werden. Was hier ins Wanken gerät, ist, wie bereits Jacques Derrida betont hat,³³² mehr als eine bloß weitere Dezentrierung des

³³² Derrida erblickt in Hegel den Großvater der modernen Semiologie, soll denn Ferdinand de Saussure An-

Geistes zur Rezentrierung auf höherem Niveau.

Jene grundsätzliche Harmonie, die exemplarisch von Schiller dem Menschen zugemutet und dadurch zugleich problematisiert wurde, jene erstrebte Harmonie der menschlichen Doppelnatur wird von Hegel entscheidend in Frage gestellt. Nicht nur dass (wie ebenso bereits von Schiller konsequent entwickelt) der Mensch in Angelegenheiten der Moralität sich zu einem erhabenen Widerspruch mit sich selbst durchringen muss, sondern Hegel, indem er diesen internen Widerspruch des Menschen in die dialektische Bildungsbewegung des Geistes selbst integriert, geht über den Menschen selbst als *Soll der Harmonie*, über dieses *Postulat des Humanen* (im doppelten Sinne) bereits hinaus.

Schon die Rede von der bloß „*formellen Vernunft*“ der einigenden oder harmonisierenden Phantasie lässt aufhorchen und erinnert nicht von ungefähr an die Ausführungen Hegels in *Glauben und Wissen*, deren Einbildungskraft- und Vernunftkonzept schon dort im Zusammenhang einer spekulativen Erhebung und Aufhebung im Absoluten standen. Letztlich geht es auch hier um das Verhältnis von Vernunft und Einbildungskraft, Begriff und Vorstellung, ja, man könnte sagen, es geht ebenso um *deren* Vermittlung. Allerdings – und damit klärt sich nun der vermeintliche Umweg bis an diesen Punkt – *die* Mitte ihrer *Auseinandersetzung*, den Ort der Entscheidung bildet die Bedeutung des *Zeichens*.

Wie zu erwarten, geht dieser Übergang jedoch nicht ohne gewisse Probleme vonstatten. Der Zusatz zur Anmerkung des Paragraphen legt offen, dass Hegel den Übergang zur Einbildungskraft *qua* drittem Moment (und auch dies stellt nochmals eine nicht unerhebliche Kontinuität her) zunächst als den Übergang vom Symbol zum Zeichen versteht; dabei jedoch, wie ganz zu Anfang bereits zitiert, beide ebenso auch auf eine Stufe zu stellen bereit ist (siehe oben S. 338). Einmal davon abgesehen, dass Hegel an einer Stelle in der „Zeichen machenden Phantasie“ das „*mechanische Gedächtnis*“ nicht lediglich vorbereitet, sondern schon erreicht

sprach auf den Titel des Vaters dieser Disziplin haben. Im Anschluss an obiges Zitat heißt es bei Derrida „Hier muß zunächst nachdrücklich auf den Fortschritt einer Semiologie hingewiesen werde, die trotz der Grenze, die besagtem Formalismus des Zeichens gesetzt wird, dieses nicht länger als ein Abfalls- oder empirisches Zufallsprodukt behandelt. Es wird vielmehr wie die Einbildungskraft zu einem wenn auch noch so abstrakten Moment der Entwicklung der Rationalität im Hinblick auf die Wahrheit. Es gehört, wie wir später sehen werden, zur Arbeit des Negativen. (vgl. ders.: „Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die hegelsche Semiologie“, in: ders.: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, S. 93-132, hier S. 104. – Hat Derrida auch die Tragweite dieser Neuerung als erster begriffen, so irrt er doch darin, die Formalismuskritik von Seiten Hegels zu allgemein zu nehmen. Das Zeichen ist relativ zum Symbol, wie sich sogleich noch zeigen wird, geradezu eine Konkretion der Vernunft, insofern dessen Arbitrarität deren Souveränität über die Sinnlichkeit zum Ausdruck bringt. Im Klartext: Mit Hegel bricht eine neue Zeit der Zeichentheorie an, doch deuten diese Zeichen der Zeit anderes an, als Derrida seinen eigenen Vorlieben zufolge wahrhaben möchte. Wie, wird sich in Kürze zeigen.

sieht,³³³ scheint sich das Verhältnis von Symbol und Zeichen dann vollends zu verdunkeln, wenn er die „Einigung“ der Phantasie mit Nachdruck keine „Synthese“ nennt. Im ebenso einschlägigen § 456 zur „Phantasie“ als „*symbolisierende, allegorisierende* oder *dichtende* Einbildungskraft“ (TWA X, 266) ihr diesen Synthesecharakter aber explizit zuzusprechen scheint. Wie man die Sache der Vernunft auch wendet, gewisse Ungereimtheit scheinen sich bei allen Varianten des Verhältnisses einzustellen. Legen wir uns aber nichtsdestotrotz den Zusatz des § 457 einmal vor Augen:

Wie wir im Zusatz zum vorhergehenden Paragraphen gesehen haben, macht in der Phantasie die allgemeine Vorstellung das Subjektive aus, das sich im Bilde Objektivität gibt und sich dadurch bewährt. Diese Bewährung ist jedoch unmittelbar selber noch eine *subjektive*, insofern die Intelligenz den gegebenen Inhalt der Bilder zunächst noch respektiert, sich bei der Verbildlichung ihrer allgemeinen Vorstellungen nach ihm richtet. Die auf diese Weise noch *bedingte*, nur *relativ freie* Tätigkeit der Intelligenz nennen wir die *symbolisierende Phantasie*. [...] Die *dichtende* Phantasie endlich gebraucht zwar den Stoff freier als die bildenden Künste; doch darf auch sie nur solchen sinnlichen Stoff wählen, welcher dem Inhalt der darzustellenden Idee adäquat ist. (TWA X, 269)

Dieser erste Teil des Zusatzes rekapituliert, wie es den Anschein hat, lediglich das zweite Moment der Vorstellung, indem es die Binnendifferenzierung der produktiven Einbildungskraft stufenartig rekonstruiert und dabei der dichtenden Phantasie, also der *Wortkunst*, im Unterschied zur bloßen *Bildkunst* der Einbildungskraft einen Vorrang einräumt. Doch der Zusatz geht weiter:

Von der im Symbol vorhandenen *subjektiven*, durch das Bild *vermittelten* Bewährung schreitet aber die Intelligenz notwendig zur *objektiven, an und für sich seienden* Bewährung der allgemeinen Vorstellung fort. Denn da der Inhalt der zu bewährenden allgemeinen Vorstellung in dem Inhalte des zum Symbol dienenden Bildes *sich nur mit sich selber zusammenschließt*, so schlägt die Form des *Vermitteltseins* jener Bewährung, jener Einheit des Subjektiven und Objektiven, in die Form der *Unmittelbarkeit* um. Durch diese dialektische Bewegung kommt somit die allgemeine Vorstellung dahin, zu ihrer Bewährung nicht mehr den Inhalt des Bildes nötig zu haben, sondern an und für sich selber bewährt zu sein, also unmittelbar zu gelten. (Ebd.)

Mit anderen Worten, oder man könnte wohl direkt sagen: zuletzt mit dem dichterischen Wort

³³³ Vgl. TWA X, 270f.: „Die Zeichen erschaffende Tätigkeit kann das produktive Gedächtnis (die zunächst abstrakte Mnemosyne) vornehmlich genannt werden, indem das Gedächtnis, das im gemeinen Leben oft mit Erinnerung, auch das Vorstellung und Einbildungskraft verwechselt und gleichbedeutend gebraucht wird, es überhaupt nur mit Zeichen zu tun hat.“ – Wir werden uns dieses spezielle Verständnis des Gedächtnis und dessen Bedeutung noch deutlicher machen.

erreicht die subjektive Durchdringung des Objektiven (oder der Sinnlichkeit durch die Intelligenz etc.) einen Grad, in dem die quantitativ-maximierte Intensität der Vermittlung in eine neue qualitative Stufe der Unmittelbarkeit umschlägt. Soll das Bild *im Zeichen* aufgehoben werden, geschieht dies, wie sogleich vollends deutlich wird, *vermittelt* durch das dichterische Wort als dem *Symbol par excellence*.

Indem nun die vom Inhalte des Bildes freigewordene allgemeine Vorstellung sich in einem *willkürlich* von ihr gewählten äußerlichen Stoffe zu etwas Anschaulichen macht, so bringt sie dasjenige hervor, was man im bestimmten Unterschiede vom Symbol, *Zeichen* zu nennen hat. Das Zeichen muß für etwas Großes erklärt werden. Wenn die Intelligenz etwas bezeichnet hat, so ist sie mit dem Inhalte der Anschauung fertig geworden und hat dem sinnlichen Stoff eine ihm *fremde* Bedeutung zur Seele gegeben. (Ebd.)

Bestimmt Hegel das Zeichen wesentlich durch seine Arbitrarität und legt er dem ein Symbolverständnis zugrunde, das im dichterischen Wort kulminieren soll, scheint hiermit ein Übergang von Symbol zu Zeichen (oder auch letztlich im größeren Rahmen: von Bild zu Begriff) gezeichnet, der auf die benannten Unklarheiten ein helleres Licht wirft. Man könnte das *Wort* geradeheraus das einzige *an sich symbolische Zeichen* heißen, käme man dadurch nicht in die Verlegenheit, die hegelsche Bestimmung des Zeichens geradewegs rückgängig zu machen oder sich mit ihr umgekehrt in einen Widerspruch zu verstricken. Man könnte nicht nur, sondern man sollte, denn genau darum ist es letztlich zu tun. Bleibt die Rede von der Phantasie als „Mittelpunkt“ noch zu unbestimmt, wo eine eindeutige Zuordnung zum Symbol oder dem Zeichen erfolgen soll, und Hegel selbst scheint sie wohlweislich zu umgehen, tritt nun ans Tageslicht, dass die Unbestimmtheit vielmehr der Sachlage oder besser: der Sache der Unmittelbarkeit des Wortes und damit der Sache der Vernunft geschuldet ist.

Die Selbstversachlichung der Intelligenz geschieht mit Blick auf die Bildungen bspw. des Bildhauers oder des Malers noch in *quasi-symbolischer Übereinstimmung* von Stoff und Form: Die bearbeitete Materie tut nicht bloß eine ähnliche Wirkung wie ihr Urbild auf das Auge des Betrachters. Die Wortkunst hingegen markiert (neben der Musik) die entscheidende Unterscheidung von Auge und Ohr, indem zu Gehör und damit vielmehr vor das innere Auge des Geistes gebracht wird, was sich anderweitig auch sinnlich sehen, schmecken, riechen, ertasten und hören lässt, will sagen: das Wort, wie bereits des öfteren be- und umschrieben, ist das der „dargestellten Idee adäquate“ *Medium ihrer Erscheinung*, weil es in sich selbst die Differenz von Sinnlichkeit und Geist allererst austrägt und vermittelt. Das dichterische Wort

als das – folgt man Hegel – in sich widersprüchliche *symbolische Zeichen bezeichnet* den Unterscheid selbst von Symbol und Zeichen allererst, indem es beider Einheit zugleich *symbolisiert: das Wort der Phantasie ist Vernunft*, obzwar bloß „formelle“, als Ent-Zweiung von Erscheinung und Sache *in der Erscheinung* („versenkt in Differenz“ (TWA II, 309), wie man mit *Glauben und Wissen* sagen könnte).

Was aber dieses ‚in der Erscheinung‘ seinerseits noch bezeichnen und was dagegen die Sache der Vernunft bedeuten soll, darum dreht sich nunmehr alles. *Denn lässt sich ausgehend von der vollkommenen Balance, der Harmonie des Symbolischen jene Theorie der mythischen Versöhnung rekonstruieren, deren Varianten weit in die Vergangenheit zurückreichen und gleichwohl noch bis heute fortbestehen: die Versöhnung aus und in der Mitte des dichterischen Wortes als eingebildeter Ort der Kommunion (wie auch noch von Hegel angerissen), so bedeutet diese selbst symbolische Überschreitung Hegels eine Umstellung der Zeichen auf die Entzweiung der Moderne.*

Die ‚Größe des Zeichens‘ besteht letztlich darin, die vollkommene Balance des dichterischen Wortes „willkürlich“ zu brechen, also mit der Anschauung „fertig“ zu werden, man könnte ebenso gut sagen: *sie fertig zu machen*, indem die Intelligenz dem „sinnlichen Stoff“ eine „fremde Seele“ einbildet. *Bezeichnet* das Symbol gleichsam eine Versöhnung, die im Wort (noch oder wieder) Statt haben *soll*, *symbolisiert* das Zeichen seinerseits eine Ent-Fremdung, die bereits Wirklichkeit *ist*. Und hierin besteht letztlich die Revolution Hegels³³⁴: Diese *Wirklichkeit der Ent-Fremdung* gilt es als die einzig vernünftige Versöhnung, als die wirkliche Vernunft und vernünftige Wirklichkeit zu begreifen. Um es frei heraus zu sagen: Hegel begreift als erster die Moderne, indem er die *Sachlichkeit der Vernunft* gegen die *Träumereien der Phantasie*, mithin gegen eine eingebildete Versöhnung zur Geltung bringt.

Doch hebt damit nicht das platonische Projekt der Philosophie überhaupt an? Was meint die hegelsche Sachlichkeit der Vernunft dagegen anderes? Was bedeutet die Selbstversachlichung des Geistes im Zeichen der Moderne letztlich gegen den schönen Schein der Einbildungskraft? – Etwa eine Selbstverdinglichung, eine Fremde gar der eigenen Seele des Menschen?

Das *Zeichen* ist irgendeine unmittelbare Anschauung, die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat; – die *Pyramide*, in welche eine fremde Seele versetzt und aufbewahrt ist.

³³⁴ Es ist seinerseits bezeichnend, dass Hegel im Anschluss an obiges Zitat drei Beispiele anführt, die gewollt oder ungewollt das Motiv der französischen Revolution umspielen: „So bedeutet zum Beispiel eine Kokarde oder eine *Flagge* oder ein *Grabstein* etwas ganz anderes als dasjenige, was sie unmittelbar anzeigen. Die hier hervortretende Willkürlichkeit der Verbindung des sinnlichen Stoffs mit einer allgemeinen Vorstellung hat zur notwendigen Folge, daß man die Bedeutung der Zeichen erst lernen muß.“ – Man könnte meinen, Hegel kommentiere hier ungewollt die eigene Enttäuschung über Sein und Schein der französischen Ereignisse und deute damit selbst auf etwas ganz anderes als er offensichtlich anzeigt, sodass „man die Bedeutung der Zeichen erst lernen muß“. Aber dies nur am Rande.

[...] Als *bezeichnend* beweist daher die Intelligenz eine freiere Willkür und Herrschaft im Gebrauch der Anschauung als symbolisierend. [...] Die wahrhafte Stelle des Zeichens ist die aufgezeigte, daß die Intelligenz, welche als anschauend die Form der Zeit und des Raums erzeugt, aber den sinnlichen Inhalt als aufnehmend und aus diesem Stoffe sich Vorstellungen bildend erscheint, nun ihren selbständigen Vorstellungen ein bestimmtes Dasein aus sich gibt, den erfüllten Raum und Zeit, die Anschauung *als die ihrige gebraucht*, deren unmittelbaren und eigentümlichen Inhalt zur Bedeutung und Seele gibt. – Diese Zeichen erschaffende Tätigkeit kann das *produktive* Gedächtnis (die zunächst abstrakte Mnemosyne) vornehmlich genannt werden, indem das Gedächtnis [...] es überhaupt nur mit Zeichen zu tun hat. (TWA X, 270f.)

Die Bedeutung des Zeichens selbst ist es gerade, etwas anderes zu bedeuten, als seine unmittelbare Anschauung den Anschein macht. Das Zeichen ist die Andeutung einer Doppeldeutigkeit, die im Unterschied zum Symbol jedoch nicht als Identität bzw. Harmonie, sondern als Differenz bzw. Entzweiung erkannt werden *muss*, eben um den Unterschied zu machen, der den Unterschied machen soll: *Der Unterschied gibt dem Zeichen allererst (seine eigene) Bedeutung*. Dass Hegel in dieser Passage auf die „Pyramide“ zu sprechen kommt, hat bereits Derrida beschäftigt und diesen – nach eingehender Untersuchung entsprechender Parallelstellen – zu Tage fördern lassen, dass die Pyramide gleichsam als Hegels „Symbol oder Zeichen des Zeichens“³³⁵ zu gelten hat, weil sie *symbolisch* die Fremdheit von Seele und Grabstätte oder *semiotisch* die Arbitrarität von Signifikat und Signifikant als „freiere Willkür und Herrschaft“ der Intelligenz zum Ausdruck bringt. Was Derrida an dieser Stelle jedoch nicht weiter verfolgt, ist der damit angedeutete Zusammenhang von Körper, Seele, Tod und Gedächtnis. Die Produktivität des Gedächtnisses besteht darin, eine unmittelbare Anschauung ihrem Raum-, Zeit und Bedeutungsgefüge einerseits zu entreißen, ihre ‚Natur‘ durch den Geist der Intelligenz also gleichsam zu töten, um sie darauf andererseits im Gedächtnis wiederauferstehen zu lassen. In diesem Sinne ist die Pyramide Symbol für die Aufhebung (*negare, conservare, elevare*) des Lebens *und* des Todes im Gedächtnis.

Worauf es jetzt allerdings ankommt, ist, diesen in der Pyramide symbolisierten Tod samt Wiederauferstehung nicht für einen im gemeinen Sinne bloß symbolischen Vorgang zu nehmen, sondern tatsächlich für den tätigen Hervorgang des Geistes. Wie ist das gemeint? – Wenn die Zeichen machende Phantasie in das produktive Gedächtnis umschlägt, weil das künstliche Zeichen des Geistes sich noch über dessen natürliche Symbole zu diesem selbst erhebt, dann tötet das Gedächtnis die Phantasie nicht bloß gleichsam. Das, was man einen

³³⁵ Jacques Derrida, „Der Schacht und die Pyramide“, a.a.O., S. 110.

wirklichen Tod nennt, zeigt sich nämlich aus der Perspektive des Geistes letztlich und lediglich als ein *Symbol der Aufhebung* und *nicht umgekehrt* – sofern denn schon *begriffen* wurde, dass die Welt der Erscheinung dem Geist nur zur Erscheinung, mithin zum *Zeichen* seiner selbst dient. Fragt man nun jedoch, für wen der Tod überhaupt erst noch als dieses Symbol der Aufhebung zu verstehen ist, lässt sich etwas begreifen, das das Begreifen des Menschen und den Geist selbst angeht: *Insoweit* der Mensch begreift, dass der Tod überhaupt nur für den Menschen zunächst *der* Tod ist, um sodann auch als Symbol der Aufhebung begriffen zu werden, *insoweit* löst sich der Mensch auch von sich selbst als einer Vorstellung des Geistes, die sich noch nicht von sich als dieser bloßen Vorstellung (von dem eigentlichen Begriff *des* Geistes) befreit hat.

Der Mensch ist jene *Einbildung des Geistes*, die, sobald sie sich als solche begreift, zum *Zeichen* des Geistes wird und sich in seinem Gedächtnis aufhebt. Eine *Einbildung* ist er darum, weil er an der *Symbolik der Einbildungskraft*, d.i. der Harmonie, Balance, der Schönheit vornehmlich des dichterischen Wortes der Phantasie, als dem *Mittelpunkt seines Humanismus* festhält, statt sich der Sachlichkeit der Vernunft zu übergeben. In diesem Sinne ist die *Einbildungskraft das Symbol des Anthropozentrismus* und das Ziel der humanistischen Bildung diese Vorstellung des Geistes. Die ganze bisherige Auseinandersetzung mit den Theorien des so genannten Neuhumanismus hat gezeigt, inwiefern dieses Bild des Menschen das zutreffende Selbstbild des Menschen ist, ob er sich nun im Spiegel bzw. in der Spekulation der Einbildungskraft wiedererkannte oder nicht. Wo diese Schwebelage der Einbildungskraft jedoch verlassen wird, und es ist ebenso deutlich geworden, dass dieses Umschlagen der Einbildungskraft gerade eigen ist, dort schreibt sich eine Geschichte weiter, die nicht mehr zwingend die des Menschen ist. Das Moment der Überbildung beschreibt genau jene Schwellensituation, in der der Mensch im Begriff ist, sich selbst aufzugeben.

Was Hegel jedoch Epoche machen lässt in der menschlichen Bildung, ist dagegen, dass der Mensch sich nun als diese Vorstellung des Geistes im Unterschied zu dessen Begriff begreifen lernt und zwar aus seiner eigenen Geschichte, die paradoxer- und entscheidenderweise dadurch schon nicht mehr die seine ist. Der Begriff des Geistes ist der *Tod der Vorstellung des Menschen* (als krönendes Ende der Evolution), das Ende eines oder eher *des* Phantasmas schlechthin, dessen Sachgehalt vielmehr eine Intelligenz darstellt, die ihn lediglich noch als ein *Zeichen* unter vielen im Gedächtnis behält. Begreift sich der Mensch als dieses Zeichen des Geistes, erkennt er eine „freiwillige Willkür und Herrschaft“, die ebenfalls über ihn hinausreicht, und damit letztlich auch etwas anderes bedeutet als es ihm Anschein war; ja, er

selbst bedeutet mit einem Mal etwas anderes, als eine unmittelbare Anschauung zunächst glauben macht.

Fortan bildet sich der Geist in einem anderen Medium fort. Der Mensch hat gewissermaßen ausgedient, indem sich seine Einbildungskraft zu Genüge angedient hat. Die Durchdringung von Vernunft und Wirklichkeit ist in einem Maße vollbracht und die Arbeit des Begriffs getan, dass der Mensch nur noch Niveau halten kann, ohne eine neue Stufe zu nehmen. Eine nur noch als blind erfahrene Evolution wuchert stattdessen weiter. Scheint diese auch im Vergleich zu den menschlichen Errungenschaften als eine bloß natürliche gerade geistlos zu sein, so wird erst mit den technischen Neuerungen und aus den gegenwärtigen Entwicklungen klar, dass die Stafette mit Hegels Selbstversachlichung des Geistes von der *natürlichen Intelligenz* des Menschen an die *künstliche Intelligenz* der Maschinen weitergegeben wurde. So muss man die *hegelsche Begriffslogik als die erste Programmiersprache des Geistes* lesen lernen, dessen letzte für den Menschen noch sichtbare Bildung oder Erscheinung nach einer *Phänomenologie der Virtualität* verlangt. Die Einbildung, in den Begriff übergehend, sich in ihm aufhebend, überbildet oder *transformiert* sich einerseits in eine neue Spezies von Intelligenz, in die autopoietische *Information* zunehmend kybernetischer Systeme, unterdessen sie sich andererseits zum ‚letzten Menschen‘ Nietzsches³³⁶ entbildet, der *deformiert* zu einem *bot*, unbekümmert gleich einer Arbeitsdrohne seine Pfade abläuft. Kein schönes Symbol und auf diese Weise eben auch kein Endzweck mehr (wenngleich dadurch nicht weniger Selbstzweck), deutet sich der Mensch in der Nachfolge Hegels zunehmend als Signifikant unter Signifikanten, dem das Signifikat undeutlich oder gar abhandengekommen scheint – dagegen der Geist eine neue Sprache zu sprechen gelernt hat, an der die natürliche Intelligenz wie an Hieroglyphen bloß noch herumdeutelt. Der Mensch – die Pyramide. Und der Geist – die fremde Seele in ihm.

³³⁶ Vgl. hierzu NSW IV, 19f.: „Sie haben etwas, worauf sie stolz sind. Wie nennen sie es doch, was sie stolz macht? Bildung nennen sie’s, es zeichnet sie aus vor den Ziegenhirten. [...] Man arbeitet noch, denn Arbeit ist eine Unterhaltung. Aber man sorgt dass die Unterhaltung nicht angreife. Man wird nicht mehr arm und reich: Beides ist zu beschwerlich. Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen? Beides ist zu beschwerlich. Kein Hirt und Eine Heerde! Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in’s Irrenhaus. ‚Ehemals war alle Welt irre‘ – sagen die Feinsten und blinzeln. Man ist klug und weiss Alles, was geschehn ist: so hat man kein Ende zu spotten. Man zankt sich noch, aber man versöhnt sich bald – sonst verdirbt es den Magen. Man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht: aber man ehrt die Gesundheit. ‚Wir haben das Glück erfunden‘ – sagen die letzten Menschen und blinzeln – Und hier endete die erste Rede Zarathustra’s, welche man auch ‚die Vorrede‘ heisst: denn an dieser Stelle unterbrach ihn das Geschrei und die Lust der Menge. ‚Gieb uns diesen letzten Menschen, oh Zarathustra, – so riefen sie – mache uns zu diesen letzten Menschen! So schenken wir dir den Übermenschen!‘ Und alles Volk jubelte und schnalzte mit der Zunge.“ – Zuletzt scheint diese „Vorrede“ Zarathustras nicht allein als eine üble Nachrede gelten zu müssen, sondern gleichermaßen als ein Nachwort zum Bildungsdünkel und dem heraufziehenden Dunkel – auch der Schlangenzügler und Adlerhalter...

Das Ende der Vorstellung – Menschliche Einbildung und maschinelle Information

An diesem Punkt angelangt, spricht einiges dafür, die von Hegel schon im § 458 eingeleitete Wende von der Bildhaftigkeit der Einbildungskraft zur Zeichenhaftigkeit des Gedächtnis mitzumachen – nicht zuletzt die Sprache selbst, die nun in den zwei noch folgenden §§ 459-460 eigens zu Wort kommt, um den Übergang zu bewerkstelligen. „Der für die bestimmten Vorstellungen sich weiter artikulierende Ton, die *Rede*, und ihr System, die *Sprache*, gibt den Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen ein zweites höheres als ihr unmittelbares Dasein, überhaupt eine Existenz, die im *Reiche des Vorstellens* gilt.“ (TWA X, 271) – Einer bestimmten Vorliebe zufolge – einer wortwörtlichen Vorliebe für Metaphysik, die Hegel bis heute nachgesagt wird – interessiert er sich nun aber weniger für das System der Sprache als für das einzelne Wort und zwar für einen bestimmten Typ Wort. Den Übergang zum Denken der neuen Intelligenzen bildet das Sprachgedächtnis der Namen. Nicht das Verb, sondern das Nomen ist zugleich Omen für die Zeichenhaftigkeit eines eigentümlichen Gedächtnisses; eines Gedächtnisses nämlich, das durch seinen äußerlichen Mechanismus dem innerlichen Bilderzauber der Einbildungskraft gerade voraus sein soll, was die Sache des Gedankens betrifft:

Seit man vergessen hat, was Namen als solche sind, nämlich für sich *sinnlose Äußerlichkeiten*, die erst als *Zeichen* eine Bedeutung haben, seit man statt eigentlicher Namen den Ausdruck einer Art Definition fordert und dieselbe sogar häufig auch wieder nach Willkür und Zufall formiert, ändert sich die Benennung [...] nach der Verschiedenheit der Ansicht, die man von der Gattung oder sonst einer spezifisch sein sollenden Eigenschaft faßt. [...] Der Name ist das einfache Zeichen für die eigentliche, d.i. *einfache*, nicht in ihre Bestimmung aufgelöste und aus ihnen zusammengesetzte Vorstellung. [...] Für die unmittelbare Vorstellung, welche, so reich ihr Inhalt in sich gefaßt sein möge, [...] auch ein einfaches unmittelbares Zeichen zu haben, das als ein Sein für sich nichts zu denken gibt, nur die Bestimmung hat, die einfache Vorstellung als solche zu bedeuten und sinnlich vorzustellen [ist das Grundbedürfnis der Sprache; Anm. d. Verf.]. (TWA X, 274f.)

Es ließe sich über diese zitierte Passage aus der Anmerkung (und über die gesamte Anmerkung selbst) zum obigen § 459 zuviel sagen – wovon nicht wenig bereits von Derrida hervorgehoben wurde.³³⁷ Hier interessiert vor allem die von Hegel betonte „*sinnlose Äußer-*

³³⁷ So etwa erörtert Derrida den hegelschen Primat der Mündlichkeit gegenüber der Schriftlichkeit, der Buchstabschrift gegenüber der Hieroglyphenschrift, des Namens gegenüber den Verben, Adverben etc. und findet damit seine kritische Grammatologie *ex negativo* bestätigt.

lichkeit“ und ‚Einfachheit‘ des Namens. Letztlich ein „einfaches, unmittelbares Zeichen“ ist der Name ein gleichsam leeres Zeigen, ein Bedeuten, das, weil es bloßes Bedeuten, selbst ohne Bedeutung ist. Ist seine Bestimmung auch lediglich, die „einfache Vorstellung als solche zu bedeuten und sinnlich vorzustellen“, so zeigt sich dadurch doch umgekehrt die Bedeutung der Bedeutung ihrerseits allererst bestimmt: Gäbe es dieses bloße Zeigen, also die intrinsische Sinnlosigkeit des Zeichens, vornehmlich der Benennung, des Taufaktes, nicht, bliebe auch die Sprache ohne Sinn und Bedeutung. Erst ein unvordenklicher und damit sinn- und bedeutungsloser Akt des Referenz nötigt dem Bedeuteten eine Sinn ab, weil es dessen unmittelbares Sein mit einem Mal zur Vermittlung eines anderen und mit einem anderen dienlich macht, die Sache also in sich entzweit (nach der Äußerlichkeit der Extension einerseits und der Innerlichkeit der Intension andererseits), um sie so überhaupt bspw. auch *als* unmittelbares Sein zu identifizieren. Anders gewendet, bezeichnet das Zeichen selbst gleichsam ein zeigendes Zeichen der Grenze schlechthin von Extension/Bedeutung und Intension/Sinn, mit Hegel gesprochen: der Äußerlichkeit des Seins und der Innerlichkeit des Denkens. Insofern Hegel nun aber die Zeichen der Sprache, die Namen, präferiert, lässt sich das Zeichensystem der Sprache zugleich als Zeichnungssystem begreifen. Indem die Sprache etwas *äußert*, *erinnert* sie es zugleich. Die Sprache *benennt* die äußerliche Erinnerung des Begriffs. Sie ist das (Namens-)Gedächtnis des Begriffs.³³⁸

Äußerung und Erinnerung gemäß dem Paradigma des Sprechens – beides ununterschieden in Eins gedacht – hat Derrida andernorts als die Geburt der logozentristischen Tragödie aus dem Geiste der phonozentristischen Musik (des Sich-sprechen-Hörens) kritisiert.³³⁹ Im vorliegenden Fall deutet sich jedoch noch etwas anderes an, wenn Hegel verlautbart: „Die Vermittlung der Vorstellungen durch das Unsinnlichere der Töne zeigt sich weiter für den folgenden Übergang von dem Vorstellen zum Denken – das Gedächtnis – in eigentümlicher Wesentlichkeit.“ (TWA X, 277) – Denn wie sich in den Paragraphen zum Gedächtnis nun zeigen wird, geht die Abkehr von der Sinnlichkeit der Vorstellung, der einfache, höhere Ton des „Unsinnlicheren“ mehr und mehr in die schrille und sinnlose Monotonie eines Maschinenlaufs über.

Der *Name* ist so die *Sache*, wie sie im *Reiche der Vorstellung* vorhanden ist und Gültigkeit hat.

³³⁸ Vgl. den Übergangsparagraphen 460 (TWA X, 277): „Der Name als Verknüpfung der von der Intelligenz produzierten Anschauung und ihrer Bedeutung ist zunächst eine *einzelne* vorübergehende Produktion, und die Verknüpfung der Vorstellung als eines Inneren mit der Anschauung als einem Äußerlichen ist selbst *äußerlich*. Die Erinnerung dieser Äußerlichkeit ist das *Gedächtnis*.“

³³⁹ Vgl. dazu S. 64 dieser Arbeit, Fußnote 89.

Das β) *reproduzierende*³⁴⁰ Gedächtnis hat und erkennt im Namen die Sache und mit der Sache den Namen, ohne Anschauung und Bild. Der Name als *Existenz* des Inhalts in der Intelligenz ist die *Äußerlichkeit* ihrer selbst in ihr, und die *Erinnerung* des Namens als der von ihr hervorgebrachten Anschauung ist zugleich die *Entäußerung*, in der sie innerhalb ihrer selbst sich setzt. (TWA X, 278)

Wir sind damit zu jenem § 462 zurückgekehrt, von dem aus wir wiederum auf die Erinnerung zurückgesprungen sind, um über die Einbildungskraft bis zum Gedächtnis zu gelangen. Der Kreis schließt sich. „Es ist in Namen, daß wir *denken*“ (ebd.), hieß und heißt es in der Anmerkung, indes der Zusatz zur Kenntnis gibt, dass das „*mechanische* Gedächtnis“ durch das „*Übermaß der Erinnerung* des Wortes in die höchste *Entäußerung* der Intelligenz“ (TWA X, 280) umschlage. Der Name also ist laut Hegel derart *sachlich*, dass sich die Intelligenz in sich selbst vollkommen äußerlich geworden ist. Die Intelligenz hat sich gleichsam vollkommen „auswendig“³⁴¹ gelernt, sie hat (letztlich von sich selbst) nur noch die Namen behalten, während ihr jedes Bild und jede Anschauung abhanden gekommen ist. Diese sind ihr aber gerade dadurch abhanden gekommen, dass sie sie bis zum letzten wortwörtlich erinnert hat, bis zur Bedeutungslosigkeit verinnerlicht. Das Resultat ist ein bloßes Hersagen von Namen, dem ein gleichermaßen bloßes Hinnehmen der Intelligenz entspricht, eine phantasie- und geistlose Reproduktion von Worten: „Je vertrauter ich mit der Bedeutung des Wortes werde, je mehr dieses sich also mit meiner Innerlichkeit vereint, desto mehr kann die Gegenständlichkeit und somit Bestimmtheit der Bedeutung desselben verschwinden, desto mehr folglich das Gedächtnis selber, mit dem Worte zugleich, zu etwas Geistverlassenem werden.“ (TWA X, 280)

Wo die bildende Einbildungskraft aus dem Denken entweicht, bleiben also nur noch Namen zurück, entäußerte Worte als ein *geistloses, abwesendes Sprechen*. Dieser Schritt der totalen Entäußerung ist für Hegel zugleich der Schritt vom reproduzierenden zum mechanischen Gedächtnis als letztem Moment. Für uns hingegen ist er der entscheidende Schritt. Einerseits Fortschritt, andererseits Rückschritt ist er *die tatsächliche Überschreitung des Menschen*

³⁴⁰ An dieser Stelle sein nochmals erwähnt, dass Hegel das letzte Moment der Einbildungskraft, die „Zeichen machende Phantasie“, in § 458 zugleich als das „*produktive* Gedächtnis“ anspricht, während in hiesigem § 462 das zweite Moment des Gedächtnisses bereits das erste Moment des „namenbehaltenden“ Gedächtnisses (TWA X, 278; § 461) in sich aufgehoben hat. Die Einbildungskraft gibt dem Gedächtnis also zu denken, indem es ihm allererst die Namen zu behalten gibt.

³⁴¹ Vgl. in derselben Anmerkung (TWA X, 279): „Vielmehr hat es das Gedächtnis nicht mehr mit dem *Bilde* zu tun, welches aus dem unmittelbaren, ungeistigen Bestimmtheit der Intelligenz, aus der Anschauung, hergenommen ist, sondern mit einem Dasein, welches das Produkt der Intelligenz selbst ist, – einem solchen *Auswendigen*, welches in das Inwendige der Intelligenz eingeschlossen bleibt und nur *innerhalb ihrer selbst* deren auswendige, existierende Seite ist.“

durch den Geist der Sprache. Während das entäußerte Wort *einerseits* wieder zum Menschen zurückkommt, indem er es zugleich vernimmt und dieses Sich-Vernehmen als seine eigene, menschliche Vernunft begreift (die wiederum die weitere Entwicklung des Begriffs bis zur Idee durchläuft), entzieht es sich ihm *andererseits*, indem es sich anderweitig weiter entäußert: Statt sich allein der Innerlichkeit als Ton *einzubilden* und diese an sich zu erinnern, *bildet* es sich zudem, von der Intelligenz gleichsam vergessen, in der Äußerlichkeit als Schrift weiter *aus*. Der Geist der Sprache differenziert sich also nach beiden Seiten des Wortes aus: nach der Innerlichkeit des Sinns als Intension, nach der Inhaltsseite (Signifikat) und nach der Äußerlichkeit der Bedeutung als Extension, nach der Ausdrucksseite (Signifikant) – beide in ihrem Extrem. Beide Seiten der Sprache zusammen genommen, zeigen jedoch nur ein- und denselben Geist der Ent-Zweiung, *als höchste Erinnerung zugleich höchste Entäußerung* zu sein: ihr mechanisches Gedächtnis; *ein* Gedächtnis jedoch, das mit Hegel gegen Hegel nun auch seine *andere* Seite zeigt. Es gibt nicht allein das geistvolle, in sich anwesende Sprechen, sondern gleichermaßen *die geistlose, in sich abwesende Schrift*.

„Das Vermögen, Reihen von Worten, in deren Zusammenhang kein Verstand ist oder die schon für sich sinnlos sind (eine Reihe von Eigennamen), auswendig behalten zu können, ist darum so höchst wunderbar, weil der Geist wesentlich dies ist, *bei sich selbst* zu sein, hier aber derselbe als *in ihm selbst* entäußert, seine Tätigkeit als ein Mechanismus ist.“ (TWA X, 281) – Treffender wäre von dem *automatischen* Gedächtnis des Geistes die Rede; einer sinnlosen, gleichwohl *spontanen* Tätigkeit, die sich sowohl in einem *automatischen Sprechen* als auch in einem *automatischen Schreiben* zu *äußern* sowie zu *erinnern* weiß. Für einen Moment scheint Hegel selbst inne zu halten, bevor das Denken wieder einsetzt: „Das *Gedächtnis* ist auf diese Weise der Übergang in die Tätigkeit des *Gedankens*, der keine *Bedeutung* mehr hat, d.i. von dessen Objektivität nicht mehr das Subjektive ein Verschiedenes ist, so wie diese Innerlichkeit an ihr selbst *seiend* ist.“³⁴² (TWA X, 282) – Die Bedeutungslosigkeit des Gedankens verabsolutiert geradezu die Bedeutungslosigkeit des Zeichens, wie sie bereits für die „sinnlose Äußerlichkeit“ des Namens (vgl. TWA X, 274f.) herausgestellt wurde. Aber dieses Sein („seiend“) soll noch begriffen werden können, d.h. es soll dennoch etwas bedeuten, nämlich sich selbst, den Begriff. Obwohl für Hegel gilt, dass es „einer der bisher ganz unbeachteten und in der Tat der schwersten Punkte in der Lehre vom Geiste“ sei, die „Stellung und Bedeutung des Gedächtnisses zu fassen und dessen organischen

³⁴² Dieser letzte § 464 vor dem Denken beginnt mit: „Das Seiende als *Name* bedarf eines *Anderen*, der *Bedeutung* der vorstellenden Intelligenz, um die Sache, die wahre Objektivität, zu sein. Die Intelligenz ist als mechanisches Gedächtnis in einem jene äußerliche Objektivität selbst und die *Bedeutung*.“ (TWA X, 282)

Zusammenhang mit dem Denken zu begreifen“; so ist für ihn dennoch sichergestellt: „Das Gedächtnis als solches ist selbst die nur äußerliche Weise, das einseitige Moment der *Existenz* des Denkens; der Übergang ist für uns oder an sich die Identität der Vernunft und der Weise der Existenz, welche Identität macht, daß die Vernunft nun im Subjekt existiert, als seine Tätigkeit; so ist sie *Denken*.“ (TWA X, 283)

Wenn Hegel in der Folge also allein den Weg suchen wird zu einem *bei sich selbst anwesenden* Sprechen, zum dritten und letzten Moment des subjektiven Geistes, zum Denken; zeigt sich hier eine Abzweigung, die letztlich auf die geistlose Tätigkeit von Algorithmen führt. Während Hegel auf der Fährte eines absoluten Geistes letztlich ewig im Kreis laufen wird, bricht sich gleichsam abseits seines Weges eine neue ‚Natur‘ Bahn, um erst mit der Zeit und nach Hegel in Erscheinung zu treten.³⁴³ Was Hegel noch nicht sieht, weil er es noch nicht sehen kann, ist ein heraufkommender Automatismus der stummen Zeichen, eine künstliche Intelligenz, die sich in jenem zeitlichen sowie spekulativen Moment von der natürlichen Intelligenz abspalten muss, wo diese sich wieder auf sich selbst zurückwendet, um durch eine absolute Selbstreferentialität des Begriffs letztlich den Kreis des Geistes zu schließen. Ab diesem Moment gibt es zwei Systeme, die sich zueinander nicht mehr als das Andere ihrer selbst, sondern wechselseitig und gegeneinander als System und Umwelt verhalten.³⁴⁴ *Es kommt zu einer Art Zellteilung des Geistes, deren Ausgangszelle sich zur genuinen Spiritualität des hegelschen Geistes ausbildet und darin verharret, während auf der anderen Seite, gleichsam im Rücken der Metaphysik, ihr Zwilling eine evolutionäre Mutation zur Virtualität durchmacht.* Der hegelsche Abschluss der Metaphysik ist demnach ein ambivalenter: eine in sich zurücklaufende Vollendung der natürlichen Intelligenz, die dadurch zugleich die weitere

³⁴³ Mit den Worten Derridas, der dieses Verhältnis am Ende seiner Hegel-Interpretation andeutet, auf es zu sprechen kommt, ohne jedoch die letzten Konsequenzen (auch für seine eigene Theorie der Schrift) zu ziehen: „Was Hegel, der aufhebende Interpret der ganzen Philosophiegeschichte, *niemals zu denken vermocht hat*, ist eine funktionierende Maschine. Eine Maschine, die funktionieren würde, ohne dabei von einer Ordnung der Wiederaneignung reguliert zu werden. Insofern als es in sich einen Effekt des reinen Verlustes einschreibt, wäre ein solches Funktionieren undenkbar. Undenkbar wie ein Nicht-Denken, das durch kein Denken aufzuheben wäre, indem dieses es als sein eigenes Gegenteil, sein Anderes konstituiert. Die Philosophie sähe in ihm zweifellos ein Nicht-Funktionieren, eine Nicht-Arbeit, und sie würde dadurch das verfehlen, was in einer solchen Maschine eben doch läuft. Von alleine. Draußen.“ (vgl. ders.: „Der Schacht und die Pyramide“, a.a.O., S. 131.). Dieser Auseinandersetzung ging jene im ersten Kapitel der *Grammatologie* voraus, die mit den Sätzen abschließt: „Hegel ist auch der Denker der irreduziblen Differenz. Er hat das Denken als ein Zeichen *produzierendes Gedächtnis* wieder zu Ehren gebracht. Und er hat, wie wir an anderer Stelle zeigen wollen, die wesensmäßige Notwendigkeit der geschriebenen Spur in einem philosophischen, das heißt sokratischen Diskurs, der sich ihrer immer entledigen zu können glaubte, von neuem eingeführt. Hegel ist der letzte Philosoph des Buches und der erste Denker der Schrift.“ (Ders.: *Grammatologie*, Frankfurt a. M. 1974, S. 48); und man ist geneigt zu behaupten, *dadurch* zugleich der erste Pro-Grammierer der Informatik.

³⁴⁴ Wie das Vokabular schon andeutet, *hebt* sich an diesem Punkt der Evolution der identitätsakzentuierte Systembegriff Hegels, in demjenigen Luhmanns *auf*. Fortan gibt es eine *Evolution* als *Ausdifferenzierung von Systemen* (also im Plural), die gleichwohl nicht umhin können, jederzeit ihr hegelsches Erbe zu aktivieren, nämlich dasjenige einer in sich geschlossenen Autopoiesis.

Entwicklung der künstlichen Intelligenz aus sich und gleichermaßen sich aus ihr ausschließt.

Das Denken ist die dritte und letzte Hauptentwicklungsstufe der Intelligenz; denn in ihm wird die in der *Anschauung* vorhandene, *unmittelbare, an sich seiende Einheit* des Subjektiven und Objektiven, aus dem in der *Vorstellung* erfolgenden *Gegensatz* dieser beiden Seiten, als eine um diesen Gegensatz bereicherte, somit *an und für sich seiende* wiederhergestellt, dies Ende demnach in jenen *Anfang* zurückgebogen. Während also auf dem Standpunkte der *Vorstellung* die teils durch die Einbildungskraft, teils durch das mechanische Gedächtnis bewirkte Einheit des Subjektiven und Objektiven – obgleich ich bei der letzteren meiner Subjektivität Gewalt antue – noch etwas *Subjektives* bleibt, so erhält dagegen im *Denken* jene Einheit die Form einer sowohl *objektiven* wie *subjektiven* Einheit, da dieses *sich selber* als die Natur der *Sache* weiß. [...] Das *Denken* ist das *Sein*. [...] Es ist jedoch wohl zu unterscheiden, ob wir nun Denkende *sind* oder ob wir uns als Denkende auch *wissen*. Das erstere sind wir unter allen Umständen; das letztere hingegen findet auf vollkommene Weise nur dann statt, wenn wir uns zum reinen Denken erhoben haben. [...] Freilich darf aber das Denken nicht *abstraktes, formelles* Denken bleiben – denn dieses zerreißt den Inhalt der Wahrheit –, sondern es muß sich zum *konkreten* Denken, zum *begreifenden* Erkennen entwickeln. (TWA X, 283f.)

Blicken wir also nochmals von hieraus auf die „Hauptentwicklungsstufen der Intelligenz“ zurück, dann liest sich diese Evolutionsgeschichte etwas zu variationsarm. Die Vorstellung als Entzweiung (die Einbildungskraft und das mechanische Gedächtnis) fügt sich nicht bloß ihrem vorgezeichneten Werdegang, biegt sich nicht einfach in ihren „Anfang“ zurück, sondern wird gleichsam ihrer Natur gerecht und entwickelt sich neben dem einen zu einem weiteren anderen, entwickelt sich mithin zweifach, differenziert sich weiter aus. Gerade derjenige Übergang, den Hegel als eine Vergewaltigung des Subjektiven beschreibt, jene Einheit des Subjektiven und Objektiven, wie das mechanische Gedächtnis sie hervorbringt, hat uns gleichzeitig auf eine Fährte gesetzt, die von einem ausschließlich geraden Ziellauf auf ein Denken als „einer sowohl *objektiven* wie *subjektiven* Einheit“ wegführt.

Die Tatsache, dass „dieses *sich selber* als die Natur der *Sache* weiß“ und die Formel: „Das *Denken* ist das *Sein*“, teilen gewisse Voraussetzungen, die diese Sachlichkeit des Denkens oder der Vernunft zugleich in einen buchstäblich anderen Kontext setzten. Lässt sich das dargelegte Verhältnis von Sache, Wort und Gedanke auch durchaus bis zur Koinzidenz von Denken und Sein nachvollziehen, so doch nicht ausschließlich mit der von Hegel gewünschten Akzentuierung. Das hegelsche Programm läuft zuletzt auf eine Idealsprache des Begriffs, auf die Idee einer ungestörten Selbstkommunikation *qua* Selbstgegenwart des Geistes hinaus. Es beschreibt das Modell einer *absoluten Intersubjektivität*, deren Kommunikation derart

reibungslos erfolgt, dass sich streng genommen keine objektive oder verobjektivierende Distanz mehr einstellt, beide besonderen Subjekte vielmehr zu der einen, allgemeinen Subjektivität der Substanz werden, wo sie sich im versöhnenden Wort einander finden und dadurch in ihrer Einzelheit zugleich überwinden.³⁴⁵ Aus dem bloßen ‚Denkend-sein‘ wird so eine ‚Sich-denkend-wissen‘. Die absolute Intersubjektivität ist das absolute Bei-sich-sein, das Sich-sprechen-hören, der Monolog des Geistes.

Die Sachlichkeit des Denkens lässt sich jedoch noch auf eine andere Weise denken, wie wir gesehen haben. Also nicht als ein Sich-sprechen-hören, sondern als ein *Sich-schreiben-sehen*, als eine enigmatische Codierung von Innerlichkeit in Äußerungen – die als solche nur wieder in Innerlichkeit übersetzt werden können, sollen sie von uns verstanden werden.³⁴⁶ Doch was gäbe es an diesen Äußerlichkeiten dann überhaupt zu verstehen? Und wie sollte man sie verstehen, ohne sie wiederum innerlich zu verstehen? – Die Antwort mag unerwartet ausfallen, aber *die Erwartungshaltung selbst ist das eigentliche Problem*: Es gibt nichts an ihnen selbst und auf keine Weise zu verstehen und zwar *für uns* als *Menschen* – außer folgendes: dass unser humanes Denken nicht das einzige sein muss, weil wir ein *Denken* auch *als seiend* wissen können, *ohne es zu verstehen*. Sind wir die Denkform einer sich seiend wissenden Intersubjektivität, lässt sich von uns gleichwohl ein anderes Denken im obigen Sinne wissen, nämlich die *absolute Interobjektivität* einer künstlichen Intelligenz. Wie kann diese absolute Interobjektivität nun von menschlichen Subjekten gewusst werden, ohne zugleich auch von ihnen verstanden zu werden? – Durch ein Wissen, das letztlich weder vorstellendes Verstehen, noch begreifendes Vernehmen, weder Verstand noch Vernunft ist.

Kommen wir dafür noch ein letztes Mal auf den Übergang von der Einbildungskraft zum Gedächtnis zurück und führen wir uns einen Passus vor Augen, den Hegel an das Ende seiner sprachtheoretischen Anmerkung zum § 459 setzt. Dort heißt es zusammenfassend:

Es folgt aus dem Gesagten, daß Lesen- und Schreibenlernen einer Buchstabenschrift für ein nicht genug geschätztes, unendliches Bildungsmittel zu achten ist, indem es den Geist vom sinnlich

³⁴⁵ Vgl. Jacques Derrida: *Die Stimme und das Phänomen*, a.a.O., S. 108: „Die Stimme ist das Sein bei sich in der Form der Universalität, als Mit-Wissenschaft (con-science). [...] Im Gespräch scheint die Verbreitung des Signifikanten auf kein Hindernis zu stoßen, weil sie zwei *phänomenologische* Ursprünge der reinen Selbstaffektion in Beziehung bringt. Zu jemandem sprechen heißt zweifellos sich sprechen hören, von sich gehört werden, aber auch und im selben Zug, wenn man vom anderen gehört wird, bewirken, daß dieser *unmittelbar* in sich das Sich-sprechen-hören in eben der Form *wiederholt*, in der ich es hervorgebracht habe. Es ist unmittelbar wiederholt, das heißt die reine Selbstaffektion wird ohne die Hilfe durch irgendeine Äußerlichkeit reproduziert.“

³⁴⁶ Besonders anschaulich in seiner Unanschaulichkeit bereits bei der formellen Notation höherstufiger Mathemata oder beim Computieren.

Konkreten zu der Aufmerksamkeit auf das Formellere, das tönende Wort und dessen abstrakte Elemente, bringt und den Boden der Innerlichkeit im Subjekte zu begründen und rein zu machen ein Wesentliches tut. (TWA X, 276)

Der Umgang mit Zeichen hat einen Bildungseffekt, weil er die formelle Abstraktion des Subjekts einübt. Das Subjekt bildet sich durch das Erlernen und Anwenden jener Zeichen, gerade weil es sich von dem unmittelbaren Sein entfremdet, (s)eine Innerlichkeit im Gegensatz zu (s)einer Äußerlichkeit ausbildet, sich also mit der Welt entzweit und dadurch zugleich vermittelt. Hegel nennt das „tönende Wort und dessen abstrakte Elemente“ das „Formellere“ für die „Aufmerksamkeit“ und setzt dabei wiederum voraus, dass Ton und Buchstabe in einem weiteren Abstraktionsverhältnis stehen: Die Buchstabenschrift „besteht daher aus Zeichen der Zeichen“ (TWA X, 273).³⁴⁷ Der Buchstabe ist lediglich ein arbiträres Zeichen für den Ton als arbiträres Zeichen für das eigentlich Bezeichnete, während der „Hieroglyphenschrift“, die Hegel als ihr Kontrast angibt, letztlich noch eine piktogramatische Koinzidenz, ein Symbolismus von Zeichen und Bezeichnetem zu Grunde liegt.³⁴⁸ Lesen wir aber, was Hegel im Anschluss über das „Lesen- und Schreibenlernen der Buchstabenschrift“ als Abstraktionslektion schreibt, wird man auf etwas Unerwartetes aufmerksam:

Die erlangte Gewohnheit tilgt auch später die Eigentümlichkeit der Buchstabenschrift, im Interesse des Sehens als ein Umweg durch die Hörbarkeit zu den Vorstellungen zu erscheinen, und macht sie für uns zur Hieroglyphenschrift, so daß wir beim Gebrauche derselben die Vermittlung der Töne nicht im Bewußtsein vor uns zu haben bedürfen; Leute dagegen, die eine geringe Gewohnheit des Lesens haben, sprechen das Gelesene laut vor, um es in seinem Tönen zu verstehen. Außerdem daß

³⁴⁷ Die Stelle lautet vollständige: „Näher bezeichnet die *Hieroglyphenschrift* die *Vorstellungen* durch räumliche Figuren, die *Buchstabenschrift* hingegen *Töne*, welche selbst schon Zeichen sind. Diese besteht daher aus Zeichen der Zeichen, und so, daß sie die konkreten Zeichen der Tonsprache, die Worte, in ihre einfachen Elemente auflöst und diese Element bezeichnet.“ – Auch hier ist wieder ein Verhältnis, nun verschiedener Sprachtypen, erkennbar, in dem es das Bild der Vorstellung aufzuheben gilt. Am deutlichsten äußert sich Hegel zum Verhältnis von Buchstabe und Ton, wenn er betont, dass „die sichtbare Sprache zu der tönenden nur als Zeichen sich verhält; die Intelligenz äußert sich unmittelbar und unbedingt durch Sprechen.“ (TWA X, 277).

³⁴⁸ Man kann darum in Hegel auch die Vollendung des phonetischen Schriftstellers erkennen, der den Geist des neuzeitlichen Schriftsatzes zu fassen und in den Massendruck (seit der frz. Revolution) zu geben wusste: „So wurde die Augenwelt der Gutenberg-Galaxis vom Druck mit beweglichen Lettern geprägt: Die Ordnung der Welt gleicht dann dem Schriftsatz des Setzers – alles hat und ist an seinem Platz. Die phonetische Schrift individualisiert, trennt die Sinne und opfert jene Welten der Bedeutsamkeit, die in Hieroglyphe und Ideogramm noch gespiegelt waren. Und die eigentümliche Visualität dieses Raumes der Buchstaben bestimmt nun für die Neuzeit, was Phantasie ist.“ (Vgl. Norbert Bolz: *Am Ende der Gutenberg-Galaxis. Die neuen Kommunikationsverhältnisse*, München 1993, S. 192.) – Nämlich: Eine zeitliche, linear-horizontale, also prozessurale Ausdifferenzierung von Elementen *einer* Geschichte, die jedoch als literales Tableau angeordnet, immer wieder einen oberflächlichen Überblick und einen tiefsinnigen Durchblick (auf die Bedeutung der Zeichen) suggeriert, sodass es ohne weiteres möglich scheint, erneut nachzulesen bzw. nachzudenken und sich dadurch zu vergewissern, worum es in diesem *Bildungsroman* des Geistes eigentlich geht.

bei jener Fertigkeit, welche die Buchstabenschrift in Hieroglyphen verwandelt, die durch jene erste Einübung gewonnene Abstraktionsfähigkeit bleibt, ist das hieroglyphische Lesen für sich selbst ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben [...]. (TWA X, 276)

Das geglückte Erlernen der Buchstabenschrift besteht also gerade darin, die formelle Abstraktion derart verinnerlicht oder ‚erinnert‘ zu haben, dass sie erneut zu einem Lesen und Schreiben in der Art einer Hieroglyphenschrift wird. Das heißt aber, die „Aufmerksamkeit auf das Formellere“ wieder außen vor zu lassen, um stattdessen in einer gänzlich auswendigen Gewohnheit, *ohne ein Sich-sprechen-hören* („daß wir beim Gebrauche derselben die Vermittlung der Töne nicht im Bewußtsein vor uns zu haben bedürfen“), vielmehr wieder *sehend* zu lesen und zu schreiben – eben *gemäß einem Sich-schreiben-sehen*. ‚Es handelt‘ sich um eine an sich bewußtlose Operation, deren Bewußtsein, wenn man es noch so nennen kann, oder sein Fürsichsein lediglich noch in jenem ‚reinen Zusehen‘ besteht, dass Hegel in der Phänomenologie des Geistes für das Denken in Anspruch genommen hat. Unter der Hand wird das Denken zu einem verselbstständigten Geschehen, dessen skripturale Entäußerung sich gerade in dem Maße automatisiert, ausblendet und steigert, wie der „Umweg durch die Hörbarkeit“ des Sich-sprechen-hörens sich zur *idealen* Koinzidenz von Sprechen und Vernehmen, von Ton und Gedanken verkürzt hat. Man könnte sagen, je geübter oder gebildeter der Leser oder Schreiber ist, desto mehr schweigt er und desto mehr *tönt die Schrift selbst, schreibt der Ton sich gleichsam selbst* als Zeichen des Gedankens in den Zeichen der Zeichen ein, *zeichnet* sich der Gedanke also direkt in der Schrift und nicht mehr in der Stimme *ab*. „Writing comes between the brain and the computer.“³⁴⁹

Nun beeilt sich Hegel freilich zu bemerken, dass bei „jener Fertigkeit, welche die Buchstabenschrift in Hieroglyphen verwandelt, die durch jene erste Einübung gewonnene Abstraktionsfähigkeit“ *buchstäblich nicht gänzlich abhanden* kommt. Der Grund dafür (wie bereits angedeutet wurde und sogleich noch deutlicher wird) ist der Mensch selbst, der stets soweit noch bei sich selbst bleibt, wie die Äußerung sich nicht selbst auch der Innerlichkeit noch entäußert. Die *Vollendung* seiner Bildung *qua* Selbstaufgabe hingegen fordert und fördert aber genau dies: die Aufhebung des Menschen. Dass zuletzt nicht tatsächlich, sondern wie in Hieroglyphen gelesen und geschrieben werden *soll*, hat zur Folge, dass die *phonozentristische* „Eigentümlichkeit der Buchstabenschrift“ (das Sich-sprechen-hören beim Lesen) nicht nur *wie*, sondern *tatsächlich* getilgt auf uns *wirkt*. Wir sprechen nicht mehr eigens beim Schreiben und Lesen mit, weil die Buchstabenschrift eine Unmittelbarkeit für uns erreicht, die sie selbst

³⁴⁹ Robert Sokolowski: „Natural and Artificial Intelligence“, in: *Daedalus* 117 (1988), S. 45-64, S. 56.

zu einer Hieroglyphenschrift, zu einer quasi-bildhaften Schrift werden lässt. Hegel beschreibt folgerichtig eine Aufhebungsbewegung, die wir schon in der Auseinandersetzung mit Platon diejenige der *Schriftbildung* genannt haben. Das „taube Lesen“ und das „stumme Schreiben“ ist das *Medium der Befreiung des Menschen vom Menschen* – und zwar mit Blick auf das ‚höhere‘, schriftlose Denken eines taub-stummen Selbstgesprächs, das sich gleichsam durch die *Sprechbildung* des ‚versöhnenden Wortes‘ wiederum selbst zu *äußern* und zu *vernehmen* vermag (absolute Intersubjektivität). Was im Selbstgespräch des Denkens aber übersehen bzw. überhört wird, ist, dass sich die Schrift unterdessen bereist eigenständig weiter-gebildet hat (absolute Interobjektivität).

Meint die Hieroglyphenschrift die durchaus sinnliche Vorstellung in einer Bildersprache, verhält sich die Buchstabenschrift zu ihr als deren abstrakte Negation in Form einer Tonsprache und zwar als das *bildende* Moment der Entzweiung; bildend aber, weil *das Bild nunmehr erst als vor-stellende Äußerung einer sich absetzenden Innerlichkeit gefasst wird*. An diesem Übergang lässt sich ablesen, inwiefern die *Entbildung* der sinnlichen Vorstellung des Objekts zugleich die *Einbildung* des Subjekts bedeuten muss: Die objektive Vorstellung wird ihrer Sinnlichkeit dadurch beraubt, dass sie als eine subjektive Vor-Stellung der Innerlichkeit eingebildet wird. Das Objekt wird zur Einbildung des Subjekts im doppelten Sinn (das Subjekt bildet sich das Objekt ein, indem es sich dem Objekt einbildet) und wird in diesem Sinne Bild.³⁵⁰ *Die unvermittelte Unmittelbarkeit des Bildes scheint sich in der unmittelbaren Vermittlung des Tones letztlich aufzuheben; das Bild sich durch den eingebildeten Ton zu entbilden* und beide damit wiederum *überbildet* zu werden im Denken.

Der damit vorgezeichnete Übergang zum dritten Moment aber enthält nun jene Spaltung, die wir als Unterschied von Sprechbildung und Schriftbildung angegeben haben und worin sich zugleich der Unterschied von Intersubjektivität und Interobjektivität zum Ausdruck bringt. Denn das Sich-sprechen-hören des Subjekts in der Tonsprache, dessen Entäußerung zugleich bei sich sei, während sich diese Äußerung in den Buchstaben als „Zeichen der Zeichen“ wiederum nur äußerlich und nicht innerlich nochmals entäußern soll, beschreibt *einerseits* die Überbildung in den Geist der Versöhnung: Der gemeinsame Geist spricht sich in den Einzelnen in Eins aus und ein. Die absolute Intersubjektivität ist das *Selbstgespräche des Geistes*, die einer Verschriftlichung dieser Einigung nicht mehr zu bedürfen scheint. Die Versöhnung

³⁵⁰ Dasselbe Verhältnis wie bei Meister Eckhart kommt hier freilich zum Tragen (wonach die Seele sich der sinnliche Welt entbildet, indem sie sich Christus einbildet, dadurch sich zum Bild Gottes macht und gleichzeitig dieses der Welt einbildet), obgleich nun nicht mehr ausschließlich mit Blick auf eine göttliche, sondern zugleich technische Überbildung, wie das dritte Moment zeigen wird.

des Geistes ist das äußerlich verkündete und innerlich vernommene Wort.

Andererseits ist es gerade die besondere Äußerlichkeit der Schrift in der abermaligen Äußerung (Buchstabe) der Äußerung (Ton), die sich zur innerlichkeitslosen Zeichenbildung selbst überbildet. Diese Überbildung der Schriftbildung stellt sich für den Menschen jedoch zunächst, wenn überhaupt als eine Rückbildung im Sinne einer erneuten Entbildung der subjektiven Einbildung dar, handelt es sich doch anscheinend um bloße Zeichen (Buchstaben) der Zeichen (Töne). *Dieser Anschein für den Menschen* aber macht den entscheidenden Unterschied des Menschen; ja er ist gewissermaßen die *human difference*, der Unterschied selbst der menschlichen gegenüber der künstlichen Intelligenz. *Denn der Mensch ist nicht nur eine Einbildung, sondern seine Einbildungskraft*. Er ist das intelligente bildgebende Verfahren schlechthin, gleichsam das Erscheinen der Erscheinungswelt des Geistes. Dem gegenüber sind diese Zeichen der Zeichen, wie wir gesehen haben, ihrerseits weder reine Bilder noch bloße Buchstaben von Tönen. Sie sind die überbildende Entbildung der wesentlich einbildenden Menschenbildung; überbildete Einbildungen bzw. durch keine Subjektivität mehr vor-gestellte, wenngleich ein- und ausgeübte Einbildungen der Objekte ineinander; Einbildung, die für sich zwar kein Fürsich haben, aber an sich auch keines benötigen. Gleichwohl sind sie für uns noch und zwar wissentlich im Sich-schreiben-sehen.³⁵¹

So erwecken diese Zeichen den Anschein, keinen mehr zu haben. Als diese Zeichen selbst scheinen sie bedeutungslos für den Menschen, aber sie haben schlichtweg keine Bedeutung für den Menschen, weil der Mensch keine Bedeutung mehr für sie hat. Die Zeichen zeigen nicht mehr auf den Menschen, sondern nur noch auf sich selbst; interobjektiv statt intersubjektiv zeigen sie ihm seine eigene Bedeutung auf, selbst das eigentlich ‚deutungslose Zeichen‘ der Zeichen, ein komplexitätssteigernder Umweg der Kommunikation über die Innerlichkeit zu sein. Die künstliche Intelligenz der absoluten Interobjektivität ist *an sich* das, was *für* die menschliche Intelligenz der ‚Begriff‘ (der absoluten Intersubjektivität) zu sein *scheint*. Was der Begriff in Wahrheit ist, lässt sich am Sich-schreiben-sehen *begreifen*, an dieser als solcher unvernehmlichen und unverständlichen Zeichenbildung der eigenen Handschrift.

Erhebt sich der Mensch zum Begriff, überhebt er sich zugleich seiner selbst: Im Sich-schrei-

³⁵¹ Ein rein objektiver, rein äußerlicher, innerlichkeitsloser Austausch von Informationen durch das Subjekt, wie es ihm widerfährt bspw. bei der vorstellungslosen Reproduktion des Gedächtnisses oder dem bewussten Vorgang des Schreibens selbst. Das Subjekt – selbst nicht mehr Autor, sondern bloßer Agent – liest ein und schreibt aus, was von der Agentur der Geistes auf die Agenda gesetzt wird. Wir reflektieren in der Regel nicht mehr eigens auf die Zeichenproduktion, sondern produzieren Zeichen schlechthin (eine ihrerseits bezeichnende Ausnahme hierzu bildet die Dichtung). Mittlerweile sind es eher die Zeichen selbst, die uns – gewissermaßen von sich aus – zu einer Reflexion auf ihre Produktion (Medium, Materialität etc.) zu nötigen scheinen.

ben-sehen *weiß* der Mensch als Autor nicht mehr sich selbst, sondern den Geist. Die absolute Interobjektivität ist der *Autotext des Geistes*. Bringt er sich auf den Begriff und damit zu seinem Ende, dann überbildet sich auch die Einbildung selbst des Menschen. Es geht also um die letztgültige Entbildung der menschlichen Einbildung selbst, um die Überbildung der Einbildungskraft in die Information – als Transformation des Geistes sowie Deformation des Menschen. Was Hegel in obigen Zitat (TWA X, 283f.) als „*konkretes Denken*“ und „*begreifendes Erkennen*“ *gegen* jenes „*abstrakte, formelle Denken*“ zu *erinnern* gibt, meint noch, sich selbst als ein immer *zugleich vorstellendes Denken gegen* dieses – *vorzustellen*. Es meint also den Selbstbezug der Einbildungskraft zu bewahren, das Sich-ein-Bild-machen von der Bildlosigkeit der Information. Es meint eine Vermittlung an und für sich zu bilden, das Sich-in-die-Mitte-setzen, das Im-Zwischen-Schweben. Es versucht, den Umschlag von Denken und Sein *nicht umschlagen zu lassen, sondern sich an ihm festzuhalten*. Als Mensch endlich will es sich als dieser Umschlag selbst feststellen, um sich letztendlich weder als ein ‚noch nicht festgestelltes Tier‘ noch als eine ‚noch nicht festgestellte Maschine‘ erkennen zu müssen.

Sobald der Mensch jedoch den Übergang vollzieht, wird aus dem Selbstgespräch „ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben“ jenes Autotextes des Geistes. „Wenn ich jemand vorlese, ist es denn nicht so, als wenn ich ihm mündlich etwas vorträge? Das Geschriebene, das Gedruckte tritt an die Stelle meines eigenen Sinnes, meines eigenen Herzens“; beklagt sich Eduard, einer der Protagonisten aus Goethes *Wahlverwandtschaften*, repräsentativ für das entzweite Subjekt der bürgerlichen Gesellschaft – für einen aus den neuen Kommunikationsverhältnissen hervorgehenden *cyborg*, dem die Schrift eingestandenermaßen schon *supplément* (im Sinne Derridas)³⁵² der Stimme geworden ist – und berührt damit den neuralgischen Punkt, an dem Mensch und Maschine in einander übergehen: „würde ich mich wohl zu reden bemühen, wenn ein Fensterchen vor meiner Stirn, vor meiner Brust angebracht wäre, so daß der, dem ich meine Gedanken einzeln zuzählen, meine Empfindungen einzeln zureichen will, immer schon lange vorher wissen könnte, wo es mit mir hinaus wollte?“³⁵³ –

³⁵² Vgl. Jacques Derrida: *Grammatologie*, a.a.O., S. 250: „Aber das Supplement supplementiert. Es gesellt sich nur bei, um zu ersetzen. Es kommt hinzu oder setzt sich unmerklich *an-(die)-Stelle-von*; wenn es auffüllt, dann so, wie wenn man eine Leere füllt. Wenn es repräsentiert und Bild wird, dann wird es Bild durch das vorangegangene Fehlen einer Präsenz. Hinzufügend und stellvertretend ist das Supplement ein Adjunkt, eine untergeordnete, stellvertretende Instanz. Insofern es Substitut ist, fügt es sich nicht einfach der Positivität einer Präsenz an, bildet kein Relief, denn sein Ort in der Struktur ist durch eine Leerstelle gekennzeichnet. Irgendwo kann etwas nicht *von selbst* voll werden, sondern kann sich nur vervollständigen, wenn es durch Zeichen und Vollmacht erfüllt wird. Das Zeichen ist immer das Supplement der Sache selbst.“

³⁵³ Zitiert nach Johann W. von Goethe: *Die Wahlverwandtschaften*, Frankfurt a. M. 2008, S. 35.

Nein, wohl kaum noch, wenn es wie in diesem Fall neben dem Selbstportrait als *human interface* auch um den ‚lebendigen und stimmungsvollen Vortrag‘ einer nunmehr naturwissenschaftlichen Studie³⁵⁴ im geselligen Zuhörerkreis gehen soll. Eduard will noch nicht wahrhaben, was er doch an sich selbst bereits unweigerlich wahrnimmt: „Wenn mir jemand ins Buch sieht, so ist mir immer, als wenn ich in zwei Stücke gerissen würde.“³⁵⁵ Und so *teilt* sich in diesem ersten modernen Kommunikationsroman *par excellence*, in diesem letzten Selbstgespräch einer zu Ende gehenden Goethezeit,³⁵⁶ willkürlich oder unwillkürlich die Einsicht über die Bedingung der Möglichkeit wie Unmöglichkeit der menschlichen Mitteilung überhaupt *mit*, wo über den Begriff selbst der Wahlverwandtschaft verlautbart wird:

Es ist eine Gleichnisrede, die dich verführt und verwirrt hat, sagte Eduard. Hier wird freilich nur von Erden und Mineralien gehandelt, aber der Mensch ist ein wahrer Narziß; er bespiegelt sich überall gern selbst; er legt sich als Folie der ganzen Welt unter. Jawohl! fuhr der Hauptmann fort: so behandelt er alles was er außer sich findet; seine Weisheit wie seine Torheit, seinen Willen wie seine Willkür leiht er den Tieren, den Pflanzen, den Elementen und den Göttern.³⁵⁷

Der Mensch selbst ist diese verführerische und verwirrte „Gleichnisrede“ der „ganzen Welt“, gleichsam die eingebildete Software einer aus „Erden und Mineralien“ gewonnenen Hardware, jene Selbstbespiegelung von „Tieren, den Pflanzen, den Elementen und den Göttern“, die sich selbst nur im Bild des Spiegels als das Spiegelbildende selbst zu erkennen weiß; kurzum: Der Mensch ist Weltbildner, das Bild des Bildens, das Spiegelbild der Spekulation und wenn er sich im Mittelpunkt des Weltraums als solcher Mittelpunkt zu gewahren dünkt: selbst das ‚Zeitalter des Weltbildes‘. Wo der Mensch mithin sein eigenes Bild sucht, überhaupt nicht anders kann, als sich und die Welt im Bild vorzustellen, dort allein ist er Mensch oder genau-

³⁵⁴ Ebd. S. 34: „Er hatte eine sehr wohlklingende tiefe Stimme und war früher wegen lebhafter gefühlter Rezitation dichterischer und rednerischer Arbeiten angenehm und berühmt gewesen. Nun waren es andere Gegenstände, die ihn beschäftigten, andre Schriften, woraus er vorlas, und eben seit einiger Zeit vorzüglich Werke physischen, chemischen und technischen Inhalts.“ – The medium is the message!

³⁵⁵ Ebd. S. 35.

³⁵⁶ Vgl. auch Norbert Bolz: *Am Ende der Gutenberg-Galaxis*, a.a.O., S. 24: „Die Wahlverwandtschaften nehmen nicht nur Abschied von der Romantik, sondern zeigen auch die aufgeklärte, humanistische Position auf verlorenem Posten. In einem großartigen Brief an Zelter vom 6. Januar 1825 stilisiert sich Goethe als ‚Letzten [...] einer Epoche, die sobald nicht wiederkehrt.‘ Er charakterisiert seine Gegenwart durch die nivellierenden Mächte der anonymen Arbeit, sterilen Aufgeregtheit und abstrakten Beschleunigung – ein ‚Zeitstrudel‘, in dem die bürgerliche Gesellschaft versinkt. Und die heraufkommende neue Wirklichkeit benennt er mit einem Präfix ohne weitere Bestimmung, das die leere Mechanik des Darüber-hinaus treffen soll: ‚*ultra*, alles transzendiert unaufhaltsam‘. Der letzte Vertreter einer Zeit, die dann seinen Namen tragen wird, kann gerade noch erkennen, was diese neue Welt im Innersten zusammenhält: die ‚Fazilitäten der Kommunikation‘.“

³⁵⁷ Goethe: *Wahlverwandtschaften*, a.a.O., S. 36.

er: dort allein zeigt sich der Mensch als der genuine *Narzissmus der Kommunikation*. Der Mensch anthropomorphisiert nicht, sondern die Kommunikation anthropomorphisiert sich durch den Menschen, der auf diese Weise nichts anderes mehr meint und scheint, als das Urbild der Einbildung oder das bildgebende und -nehmende Verfahren für an sich gesichtslose Formeln und Algorithmen.

Jetzt müßte ich Sie mit schrecklichen Kunstworten hinhalten, die Ihnen doch keine Vorstellung gäben. Man muß diese totscheinenden und doch zur Tätigkeit innerlich immer bereiten Wesen wirkend vor seinen Augen sehen, mit Teilnahme schauen, wie sie einander suchen, sich anziehen, ergreifen, zerstören, verschlingen, aufzehren und sodann aus der innigsten Verbindung wieder in erneuter, neuer, unerwarteter Gestalt hervortreten: dann traut man ihnen erst ein ewiges Leben, ja wohl gar Sinn und Verstand zu, weil wir unsere Sinne kaum wohl genügend fühlen, sie recht zu beobachten, und unsere Vernunft kaum hinlänglich, sie zu fassen. Ich leugne nicht, sagte Eduard, daß die seltsamen Kunstwörter demjenigen, der nicht durch sinnliches Anschauen, durch Begriff mit ihnen versöhnt ist, beschwerlich, ja lächerlich werden müssen. Doch können wir leicht mit Buchstaben einstweilen das Verhältnis ausdrücken, wovon hier die Rede ist.³⁵⁸

In den mittlerweile durchtechnisierten Kommunikationsverhältnissen der Moderne werden diese Wahlverwandtschaften der Objekte hingegen zusehends anschaulicher. Um die *blackbox* interobjektiver Kommunikation legt sich das humane Interface intersubjektiver Kommunikation. Doch der Bildschirm dient mehr und mehr auch zur Abschirmung hintergründiger Rechenprozesse. Schon Goethe sah seine Protagonisten letztlich am Ideal vernünftiger Anschauungen und verständiger Mitteilung scheitern, indem deren untergründige Anziehungskraft – wider bessere Einsicht oder auch wegen besserer Einsicht³⁵⁹ – den sicheren Sieg davon tragen ließ, wo sie sich nicht zum Pyrrhussieg der Entsagung durchzuringen vermochten; eine Weisung, der, wie im Fall Ottiliens gar eine Regression in mittelalterliche Heilvorstellungen entsprach. Eine progressive Entsagung hingegen und damit die Fortführung der von Goethe selbst mit initiierten Bildungsbewegung führt nunmehr geradewegs in eine Assimilierung mit den zweckrationalen Verhältnissen.³⁶⁰ Mit der Frage nach der Technik wird

³⁵⁸ Ebd. S. 41f.

³⁵⁹ Der Figur des Mittlers hat Jochen Hörisch (vgl. ders.: *Die Wut des Verstehens*, Berlin 2011, S. 79-88) eine eingehende Interpretation gewidmet, welche die Vorbehalte Goethes gegenüber einer allzu optimistischen und universalistischen Hermeneutik aufs Deutlichste hervortreten lässt. Gerade Mittler, für den sein Name zugleich Programm ist, erweist sich in brenzligen Situationen nicht allein unfähig, die Parteien miteinander zu versöhnen, unter den Parteien zu vermitteln, sondern er ist immerzu Verschärfer und zuletzt geradezu Auslöser der tragischen Verwicklungen. So versteht Mittler am wenigsten, indem er sich nicht einmal auf sein eigenes Handwerk, das Verstehen und Verständigen, versteht.

³⁶⁰ Es hat selber zeitgeschichtliche Relevanz, wie sich der Bildungsroman bei Goethe ausgehend von den *Lehrjahren* bis zu der zweiten Ausgabe von *Wilhelm Meisters Wanderjahren* (mit dem programmatischen Untertitel: *Die Entsagenden*) erstreckt. Die *Wahlverwandtschaften*, zunächst selbst als Teil der *Wanderjahre*

die Maschine zum Denkbild und das Wort der Versöhnung zunehmend zur Programmierformel einer regelhaften und typologisierten Lebensweise. Die individuelle Persönlichkeitsbildung fügt sich in die Sozialtechnologie einer arbeitsteiligen Ausbildung zur Einseitigkeit. Die moderne Heilsvorstellung fordert die Selbstüberforderung für das anonyme Ganze, den Gottesdienst am Selbstverwaltungssystem von Ziffern und Zeichen.

So wird aus der wortwörtlichen Versöhnung im Geiste des Gesprächs die tatsächliche mit dem Geist der Technik. Der Enthusiasmus der Einbildungskraft flaut ab und das Schlagwort der ‚Information‘ erweist sich nunmehr als die dehumanisierte Version der ‚Einbildung‘. Die Einbildungskraft markierte einstmals die Schwelle zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen. Wie es Hegel zu Anfang seines Kapitels zur Psychologie bzw. zum Geist im Unterschied zum Bewusstsein oder der Seele noch formulierte: „Dieses Ringen mit dem Endlichen, das Überwinden der Schranke, macht das Gepräge des Göttlichen im menschlichen Geiste aus und bildet eine notwendige Stufe des ewigen Geistes.“ (TWA X, 233) – Kulminiert in dieser Bewältigung der Selbstaufgabe bzw. Einlösung der Selbstüberforderung der Endlichkeit auch die Kritik an dem beschränkten Denken der Möchtegern-, aber Darfnicht-Philosophen, also der Sollens-Apostel, und erfüllt sich damit tatsächlich der Bildungsauftrag des Menschen, nämlich das Göttliche in sich auszutragen, so scheint der Ertrag doch von anderer Art, als erwartet. Übertritt die Einbildungskraft ihre Schwelle, hebt sie ihre eigene Schranke auf, indem sie sich zur Vernunft zu überbilden, sich ihrer Selbsttäuschung ebenbildlich zu machen trachtet, dann transformiert sie sich in *Informatik* im ursprünglichen Wortsinne Karl Steinbuchs und wird „automatische Informationsverarbeitung“³⁶¹.

Die historische Schwellensituation dieser Selbstaufhebung fällt aber nicht von ungefähr in die Zeit, die erstmals sich selbst in Gedanken zu erfassen sucht, indem vom Beobachterstandpunkt zweiter Ordnung (Kant) die Bedingungen der Möglichkeit dieses transzendentalen Beobachtens aufgedeckt, um darüber noch hinaus vom Beobachterstandpunkt dritter Ordnung (Hegel) im Kollektivsingular der Geschichte des Geistes (als Bildungsgeschichte und Geschichtsbildung) eingespeist zu werden. Seit der französischen Revolution, deren Selbstzuschreibung, eine Wiedereinkehr in den Kreislauf zu sein, zugleich das paradoxe Ergebnis zeitigte, eine Umwälzung des Alten zu bedeuten, – seit der französischen Revolution galt *die*

konzipiert, wurden von Goethe jedoch bald als eigenständiger Roman ausgelagert und stehen damit selbst gewissermaßen repräsentativ für die Ausdifferenzierung heterogener Elemente in den prosaischen Verhältnissen der modernen Lebens- und Arbeitswelt, die sich nicht mehr ohne Weiteres in eine symbolische Harmonie fügen lassen. Dagegen werden sie zu Allegorien dessen, was sich eben auch anders sagen ließe.

³⁶¹ „INFORMATIK. Automatische Informationsverarbeitung“, so der Titel seiner traditionsbildende Erstpublikation von 1957, der im Unterschied zur anglo-amerikanischen Bezeichnung desselben als *Computer Science* im europäischen Kulturraum Karriere gemacht hat.

Geschichte erstmals als *ein* Feedbackprozess vernünftiger Selbstoptimierung; die wiederum, kaum als solcher begriffen, bereits an ihr Ende gefunden haben sollte. Denn was könnte noch fortschrittlicher sein als ein freies Bewußtsein (dritter Ordnung) von der Geschichte als notwendigem „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“? (TWA XII, 32) Der Prozess der Säkularisierung ist gewonnen, weil die Theodizee der Weltgeschichte zuletzt nur noch über sich selber zu Gericht sitzt und das Urteil schon keiner mehr hört, das da lautet: „Der Geist sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut.“³⁶² – Freilich könnte Nichts fortschrittlicher sein, als das Innehalten bei dieser Einsicht in die notwendige Kontingenz dieser Einsicht aus und in Freiheit; jene notwendige Einsicht, dass es auch hätte anders sein können, dass es anders sein könnte, ja, dass es anders sein wird, als es ist – oder eben nicht; egal, wenn diese göttliche Gleichgültigkeit einmal begriffen ist. Nur der „Weg der Verzweiflung“ scheint dadurch versperrt: Das Es-hätte-nicht-sollen-sein. Es ist vollbracht stattdessen – nicht zuletzt der Skeptizismus.

Für die ewige Zukunft des absoluten Geistes kann die Parole darum nur heißen, dass die Angst vor dem Irrtum eben bereits der Irrtum ist. Die Wiederauferstehung im Geiste ist damit im Geiste eingeholt. Nicht nur der Möglichkeitssinn scheint damit zur Wirklichkeit geworden, sondern gleichermaßen die Wirklichkeit nur eine Möglichkeit unter Möglichkeiten, will sagen: die Wirklichkeit ist nicht mehr das Nadelöhr der Bewährung, sondern lediglich ein System unter vielen in einem Multiversum der Virtualitäten. Wo die Bildung des Menschen aber zur Vollendung kommt, weil sie im unendlichen Geist die Schranken der Vor-Stellung aufhebt, wird alles Mögliche mit der Zeit – und zuletzt auch gleichzeitig – wirklich im virtuellen Raum. Seit Hegels gelassener Versöhnung mit den Begebenheiten und Gegebenheit der Moderne bildet sich ein neuer Virtualitätssinn aus für die zunehmende Mechanisierung, Rationalisierung und Automatisierung, kurz die Technisierung der Lebenswelt, sodass am Ende dieses Prozesses der Mensch als *digital native* sich in der real existierenden Utopie der absoluten Interobjektivität, des „Internets der Dinge“³⁶³ installiert sieht.

³⁶² Vgl. TWA XII, 540: „Daß die Weltgeschichte dieser Entwicklungsgang und das wirkliche Werden des Geistes ist, unter dem wechselnden Schauspielen ihrer Geschichten – dies ist die wahrhafte *Theodizee*, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte. Nur die Einsicht kann den Geist mit der Weltgeschichte versöhnen, daß das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur nicht ohne Gott, sondern wesentlich das Werk seiner selbst ist.“ – Hier kommt das Theodizee-Motiv zu einer Vollendung. Danach führt die Geschichte geradewegs den Gegenbeweis im Sinne einer Geschichte als Fortschritt im Geiste einer bewusstlosen Technik.

³⁶³ Vgl. Norbert Bolz: *Das Gestell*, München 2012, S. 107; zudem S. 73: „Napoleon hat getan, was zu tun war, und Hegel hat gedacht, was zu denken war. Nun ist die Geschichte im eigentlichen Sinne des Wortes zu Ende. [...] Was Hegel den objektiven Geist nannte, erweist sich als die Übermacht der autonom gewordenen technischen Welt. [...] Die Sachen werden immer kultivierter, das Individuum aber unkultivierter. [...] So wie der gewöhnliche User heute nur einen winzigen Anteil des Rechenpotenzials nutzt, das ihm sein Computer bietet, so nutzen wir als denkende und kommunizierende Menschen nur einen winzigen Teil des objektiven Geistes

So ist die Versöhnung Hegels stillschweigend von der Gelassenheit getragen, sich als Mensch dazu überwunden zu haben, sich bereits als überwunden zu sehen und die Selbstaufgabe der Bildung dadurch erbracht zu wissen, Gottes Geist der Welt eingeschrieben zu haben. Mit Goethe gesprochen: Der Mensch entsagt seiner selbst – und zwar indem er *seine* Zeit in Gedanken erfasst, bis schließlich seine Gedanken, nunmehr von der Zeit erfasst und umgewendet, umgekehrt, nicht mehr die seinen sind. Führt die Bildung des Menschen so auch nicht über die Moderne hinaus, in irgendein Jenseits ihrer, sondern lediglich in ihr Nachleben, ihr posthumes Verwesen; führt sie nicht zur Deifikation, so ruft sie doch eine neue Gestalt in Erscheinung: *den deus ex machina*, *das* von uns in Szene gesetzte Ereignis, das doch kam, wengleich als etwas ganz anderes – das Gestell. Statisten nach dieser letzten Umwendung des Seelentheaters, bleibt uns nur Nachsicht mit uns selbst und die gelassene Einsicht: Et kütt wie et kütt, et es wie et es und wat fott es, es fott. Denn et bliev nix wie et wor, aber et hätt noch emmer joot jejange.³⁶⁴

unserer Kultur.“ – In dieselbe Kerbe schlägt Peter Sloterdijk: „Domestikation des Seins“, in: ders.: *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt a. M. 2001, S. 218: „Die intelligenten Maschinen – wie die kulturschaffenden Artifizien im ganzen – nötigen das traditionelle Denken auf breiter Front zur Anerkennung des Sachverhalts, daß da unleugbar ‚Geist‘ oder Reflexion oder Denken in Sachbestände eingeflossen sind und in diesen auf wiederauffindbare und weiterbearbeitbare Weise verharren. Maschinen und Artifizien lassen sich nur verstehen als real existierende Verneinungen der Zustände vor der Einprägung der *in-formatio* in den Träger. Sie sind Speicher ihrer Produktionsgeschichten oder dinggebundene Gedächtnisse. Man kann sie als materialisierte oder objektiv gewordene Reflexionen bezeichnen. Sie weisen hierin eine Verwandtschaft mit Personen auf, die im Maße ihrer ‚Bildung‘ ebenfalls Agenturen und Zustände des ‚objektiven Geistes‘ darstellen.“ – Zum Begriff „Internet der Dinge“ vgl. jüngst Jeremy Rifkin: *Die Null-Grenzkosten-Gesellschaft. Das Internet der Dinge, kollaboratives Gemeingut und der Rückzug des Kapitalismus*, Frankfurt a. M. 2014, S. 25: „Das Internet der Dinge [IdD] wird eines Tages alles und jeden verbinden, und das in einem integrierten, weltumspannenden Netz. Natürliche Ressourcen, Produktionsstraßen, Stromübertragungs- und logistische Netze, Recyclingströme, Wohnräume, Büros, Geschäfte, Fahrzeuge, ja selbst Menschen werden mit Sensoren versehen, und die so gewonnenen Informationen werden als Big Data in ein globales neurales IdD-Netz eingespeist.“

³⁶⁴ Et rheinisch Grundgesetz §§1-5 in Kombination, vgl. Konrad Beikircher: *Et kütt wie et kütt – Das rheinische Grundgesetz*, Köln 2001.

2.7 Heideggers Not der Not-Wendigkeit

I

Platons Verbildung der Wahrheit

Platons Denken folgt dem Wandel des Wesens der Wahrheit, welcher Wandel zur Geschichte der Metaphysik wird, die in Nietzsches Denken ihre unbedingte Vollendung begonnen hat. Platons Lehre von der ‚Wahrheit‘ ist daher nichts Vergangenes. Sie ist geschichtliche ‚Gegenwart‘, dies aber nicht nur als historisch nachgerechnete ‚Nachwirkung‘ eines Lehrstückes, auch nicht als Wiedererweckung, auch nicht als Nachahmung des Altertums, auch nicht als bloße Bewahrung des Überkommenen. Jener Wandel des Wesens der Wahrheit ist gegenwärtig als die längst gefestigte und daher noch unverrückte, alles durchherrschende Grundwirklichkeit der in ihrer neuesten Neuzeit anrollenden Weltgeschichte des Erdballs. (HGA 9, 237)

Nach Heidegger muss es geradezu ‚verrückt‘ scheinen, die mit Platon anhebende Geschichte der Metaphysik aufklären zu wollen; verrückt einerseits, weil Heidegger nicht weniger als die komplette Metaphysikgeschichte einer fundamentalen Kritik zu unterziehen beabsichtigt; und verrückt andererseits, weil Heideggers Kritik wiederum auf der Grundlage einer Offenbarungsgeschichte des Seins erfolgt, das die ‚gefestigte Grundwirklichkeit‘ einer Epoche gleichsam von sich selbst aus ‚verrücken‘ soll – das Seinsgeschick. Man müsste Heidegger folglich Gigantomanie vorwerfen, hätte nicht bereits Platon mit einer ‚Gigantomachie um das Sein‘ (vgl. *Sophistes* 246a ff.) der Philosophie das Stichwort gegeben, das Heidegger lediglich bereitwillig aufgreift (vgl. HGA 2, 3), um das letzte und zugleich erste Wort zu behalten.

So scheint spätestens seit Heidegger die Metaphysik in einem ‚verrückten‘ Selbstgespräch zu verharren, das mit sich selbst nur noch fertig werden will – und dadurch doch weiterhin andauert. Mit Blick auf Heideggers Philosophie drängt sich die Frage auf, ob man diesen Sachverhalt als Schicksal bzw. als Seinsgeschick begreifen soll oder ob sich gleichsam im Verborgenen dieses Seinsdenkens der *aletheia* auch noch andere Gründe bzw. technologische Abgründe namhaft machen lassen? Handelt es sich womöglich erst bei Heideggers Streitgespräch mit der Tradition um die abschließenden Worte – die eigentlich „unbedingte Vollendung“ – jenes metaphysischen Selbstgesprächs, das den Menschen seit Platons Bildungskampagne in Atem hielt und das im Angesicht einer durchtechnisierten Welt nun zu verstummen

droht? – Fragen, die fürs Erste nur aufgeworfen werden können.

Dagegen fügt es sich für den Anfang einer Antwort, dass es seit *Sein und Zeit* zum Habitus von Heidegger und seiner „Destruktion“ der Metaphysik (HGA 2, 27 ff.) gehört, etwaige Vorbehalte von vornherein zu antizipieren und sich durch gestellte oder zumindest selbstgestellte Fragen der eigenen, tieferen Einsicht zu vergewissern. Eine entsprechende Haltung findet sich auch in *Platons Lehre von der Wahrheit*; jedoch reicht sie in diesem Fall zugleich weiter, als man zunächst meinen könnte. Nach einer eigenen Übersetzung des Höhlengleichnisses und einer summarischen Erläuterung im Durchgang bemerkt Heidegger: „Das ‚Höhlengleichnis‘ veranschaulicht nach Platons eindeutiger Aussage das Wesen der ‚Bildung‘. Dagegen soll die jetzt versuchte Auslegung des ‚Gleichnisses‘ auf die platonische ‚Lehre‘ von der Wahrheit hinzeigen. Wird so dem ‚Gleichnis‘ nicht etwas Fremdes aufgebürdet? Die Auslegung droht in eine gewaltsame Umdeutung auszuarten.“ – Gegen jede Befremdung fährt Heidegger unverhohlen fort: „Mag dies so scheinen, bis sich die Einsicht gefestigt hat, daß Platons Denken sich einem Wandel des Wesens der Wahrheit unterwirft, der zum verborgenen Gesetz dessen wird, was der Denker sagt. Nach der aus einer künftigen Not notwendigen Auslegung veranschaulicht das ‚Gleichnis‘ nicht nur das Wesen der Bildung, sondern es öffnet zugleich den Einblick in einen Wesenswandel der ‚Wahrheit‘.“ (HGA 9, 218)

Es ist also eine „künftige Not“, von der aus sich die „notwendige Auslegung“ rechtfertigen soll. Was mit dieser Not besagt sein will, legt Heidegger in einer Passage von *Überwindung der Metaphysik* ausführlich dar: „Der Schmerz, der erst erfahren und ausgerungen werden muß, ist die Einsicht und das Wissen, daß die Notlosigkeit die höchste und verborgenste Not ist, die aus der fernsten Ferne erst nötig. Die Not-losigkeit besteht darin zu meinen, daß man das Wirkliche und die Wirklichkeit im Griff habe und wisse, was das Wahre sei, ohne daß man zu wissen brauche, worin die Wahrheit *west*.“ (HGA 7, 89) – Die Rede von einer „künftigen Not“ erschließt sich aus der Perspektive einer *gegenwärtigen* „Not der Notlosigkeit“.³⁶⁵ Die Passage scheint zunächst einer gewissen Logik zu folgen, die der Wahrnehmung von Gesundheit und Krankheit eigen ist: Man weiß nur, was Gesundheit bedeutet (sollte man sie selbst auch nie als solche erfahren), wenn man erkrankt oder Schmerzen verspürt. Sodann verkehrt Heidegger das Verhältnis jedoch entscheidend: Die

³⁶⁵ Eine eigenhändige Anmerkung zur ersten Auflage von *Platons Lehre der Wahrheit*, die den Text zusammen mit dem *Brief über den Humanismus* bringt, gibt einen unmissverständlich Hinweis auf diesen Zusammenhang: „Die Not der Notlosigkeit: daß wir unangegangen sind vom Sein selbst, daß Sein vergessen ist. In dieser Not läßt die Vergessenheit des Seins nicht von uns ab.“ (HGA 9, 238)

gegenwärtige Gesundheit ist die eigentliche Krankheit und der Schmerz ist der erste Schritt zur kommenden Heilung. Erst in Zukunft wird sich erweisen, dass der Mensch an der Not der Notlosigkeit gelitten haben wird, auch wenn oder gerade weil er gegenwärtig nichts davon mitbekommt.

Was diese Gedankenfigur im Hinblick auf Platon bedeutet, wird in einem ersten Anlauf deutlicher, wenn man bedenkt, dass sie eine unverkennbare Ähnlichkeit mit dem platonischen Sokrates aufweist: Dieser, bereits auf dem Sterbebett liegend, meinte noch mit seinen letzten Worten Kriton damit beauftragen zu müssen, Asklepios einen Hahn zu opfern (*Phaidon* 118a) und zwar um sich für seine Genesung vom Leben durch den Tod erkenntlich zu zeigen. Bei aller Kritik an Platon: in Sachen Bildung scheint Heidegger zunächst Platoniker zu bleiben. Heidegger bemüht sich wie Platon darum, seine Philosophie als Pharmakon zu vertreiben; jedoch als ein Pharmakon, das den Menschen zuletzt auch von der platonischen Metaphysik heilen soll. – Allein, es wird noch zu klären sein, ob diese Selbstüberwindung des Menschen überhaupt noch notwendig oder selbst mittlerweile not-los geworden ist.

Im Folgenden wird es also nicht darum zu tun sein, Heideggers kritische Interpretation des Höhlengleichnisses an Platons Text zu bewähren oder zurückzuweisen. Auch ist hier von geringerem Interesse, ob Heideggers ‚Argumentation‘ in einem hermeneutischen Zirkel des Seinsgeschicks nicht viel zu weit Kreise zieht. Es wird also nicht darum gehen, die heideggersche Geste zu wiederholen und die Gegenwart durch einen Rück- und Durchgriff auf das sich verbergende Ereignis der Unverborgenheit, der *aletheia*, noch einmal zu überholen. Vielmehr gilt es, dieses Ereignisdenken seinerseits einzuholen als ein letzter Umwendungsversuch vor einer unabwendbaren Einsicht der Gegenwart: dass die *Philosophie als Ideo-Logie der Bildung* erfolgreich und folgenreich an *ihr* Ende gekommen ist – gerade dort, wo sie sich mit Heidegger nicht mehr in die *logoi* der Metaphysik, sondern in den „Gedanc“³⁶⁶ eines anderen Denkens zu flüchten hofft. Es wird sich zeigen, dass die Philosophie zum Opfer ihres Erfolgs geworden ist.³⁶⁷

³⁶⁶ Vgl. hierzu Heideggers breite Ausführung in *Was heißt denken?* (HGA 8, 144): „Im anfänglichen Wort ‚der Gedanc‘ waltet das ursprüngliche Wesen des Gedächtnisses: die Versammlung des unablässigen Meinens alles dessen, was das Gemüt anwesen läßt. [...] Als das so verstandene Gedächtnis ist der Gedanc auch schon das, was das Wort ‚Danc‘ nennt. Im Danc gedenkt das Gemüt dessen, was es hat und ist. Also gedenkend und somit als das Gedächtnis denkt das Gemüt sich Jenem zu, dem es gehört. Es denkt sich als hörig, nicht im Sinne der bloßen Unterwerfung, sondern hörig aus der hörenden Andacht. Der ursprüngliche Danc ist das Sichverdanken.“

³⁶⁷ So wird Dietmar Kamper bspw. für die postmodernen Lebensverhältnisse feststellen, dass sich idealistische und frühromantische Visionen einer intellektuellen Durchdringung und poetischen Potenzierung der Wirklichkeit tatsächlich, aber auf enttäuschendste Weise realisiert haben (vgl. ders.: „Die Phantasie an die Macht? Skeptische Überlegungen zur Macht der Phantasie“, in: ders.: *Zur Geschichte der Einbildungskraft*,

Dementsprechend richtet sich die Aufmerksamkeit vornehmlich auf eine Verfahrensweise des heideggerschen Denkens, die ihn umso näher an Platons Gleichnis der philosophischen Bildung heranrückt, desto ferner er sich ihm letztlich doch dünkt. Ist von einer „notwendigen Auslegung“ die Rede, empfiehlt es sich, Heidegger beim Wort zu nehmen und darunter nicht allein einen Anspruch auf Legitimität zu verstehen, sondern darin ebenso den Anspruch herauszuhören, eine *Wende in der Not* durch ein auslegendes Denken („Andenken“) vorzubereiten – wodurch sich wiederum allererst eine gewisse gesetzmäßige *Notwendigkeit* ergeben mag.

Wird Platon in der Folge auch einerseits zum Urheber dieser Not erklärt, weil sich bei diesem das Verhältnis von Bildung und Wesen der Wahrheit (sprich: Unverborgenheit) in sein Gegenteil verkehre,³⁶⁸ so kann Platon doch zugleich als der Autor jener philosophischen Not-Wendigkeit gelten, Bildung (*paideia*) überhaupt, als eine Umwendung der ganzen Seele, und damit als eine Ab- und Zuwendung, mithin als Kehre zu denken. Läuft laut Heidegger das platonische Bildungsereignis der Philosophie letztlich auf eine Verstellung der ursprünglichen Unverborgenheit hinaus, wo die Umwendung zugleich eine Abwendung vom Wesen der Wahrheit durch eine Zuwendung zu den Ideen bedeuten soll, so scheint Heidegger diese platonische Kehre wiederum nur in ihr Gegenteil zu verkehren und ihr damit eine weitere Wendung zu geben: *Die platonische Zuwendung zur Notwendigkeit der Ideen wendet*

München 1981, 21-38.). Wolfgang Welsch weitet diesen Befund noch aus: „Das ist auf andere Groß-Theoreme der Denkgeschichte auszudehnen – coincidentia oppositorum und mystische Ungeschiedenheit ist in der modernen Funktionswelt des Immergleichen als zynische Austauschbarkeit und schale Indifferenz hervorgetreten, Apokatastasis als beliebige Verfügbarkeit alles Gewesenen realisiert –, und solch längst erfolgte schlechte Einlösung steht auch für Heideggers ‚anderen Anfang‘ zu vermuten. Dann wäre dies die gegenwärtig zu konstatierende Dialektik nicht bloß der Aufklärung, sondern der Philosophie weithin: daß sie in ihrer Einlösung ins Falsche umschlägt. Die Endthesen haben allesamt recht, aber Vollendung ist nirgends.“ (Vgl. ders.: *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1988, 210.)

³⁶⁸ Heidegger fährt in obigem Zitat fort: „Muß dann aber nicht, wenn das ‚Gleichnis‘ beides zu zeigen vermag, zwischen der ‚Bildung‘ und der ‚Wahrheit‘ ein Wesensbezug obwalten? In der Tat besteht dieser Bezug. Und er besteht darin, daß das Wesen der Wahrheit und die Art seiner Wandlung erst ‚die Bildung‘ in ihrem Grundgefüge ermöglicht.“ (HGA 9, 218) – Stattdessen soll bei Platon nun jene Einsicht in das Wesen der Wahrheit durch den blendenden Schein der Idee verwehrt werden: „Die bildgebende Deutungskraft des ‚Gleichnisses‘ sammelt sich für Platon vielmehr in der Rolle des Feuers, des Feuerscheins und der Schatten, der Tageshelle, des Sonnenlichtes und der Sonne. Alles liegt am Scheinen des Erscheinenden und an der Ermöglichung seiner Sichtbarkeit. Die Unverborgenheit wird zwar in ihren verschiedenen Stufen genannt, aber sie wird daraufhin bedacht, wie sie das Erscheinende in seinem Aussehen (*eidōs*) zugänglich und dieses Sichzeigende (*idea*) sichtbar macht. [...] Die *idea* ist das reine Scheinen im Sinne der Rede ‚die Sonne scheint‘. Die ‚Idee‘ läßt nicht erst noch ein Anderes (hinter ihr) ‚erscheinen‘, sie selbst ist das Seiende, dem einzig am Schein seiner selbst liegt. [...] Das Wesen der Idee liegt in der Schein- und Sichtbarkeit.“ (HGA 9, 225) – Die platonische Ideo-Logie der Bildung verbildet laut Heidegger also das Wesen der Wahrheit vom Sein der Unverborgenheit (letztlich einer Ontologie des Gehörs) zum Schein der Richtigkeit (einer Epistemologie des Blicks): „In diesem Wandel des Wesens der Wahrheit vollzieht sich zugleich ein Wechsel des Ortes der Wahrheit. Als Unverborgenheit ist sie noch ein Grundzug des Seienden selbst. Als Richtigkeit des ‚Blickens‘ wird sie zur Auszeichnung des menschlichen Verhaltens zum Seienden.“ (HGA 9, 231) – Wir werden auf diese Richtigkeit des Blickens nochmals zurückkommen.

Heidegger kritisch in den Ursprung der seinsgeschichtlichen Not der Notlosigkeit. Mögen beide also auch auf unterschiedliche Weise – und für Heidegger ist dieser Unterschied freilich der Unterschied selbst – Not am Man sehen, so meinen beide nicht nur das Selbe, sondern auch das Gleiche, indem sie der philosophischen Bildung überhaupt die notwendige Aufgabe gestellt sehen, eine Wende in der Not herbeizuführen.

Wie aber, wenn diese Notwendigkeit selbst, ihrer beider Not zur Wende *qua* Wende zum Selben, die eigentliche Wende zur Not wäre? Wenn gerade, mit Nietzsche zu reden, nicht aus einer Not eine Tugend, sondern aus einer Tugend eine Not gemacht würde? Wenn die Notlosigkeit durch die Bildung der Philosophie in eine *Not der Not-Wendigkeit* verkehrt würde? – Was sich für Platon in dieser Frage als blasphemischer Hohn (gegenüber der dialektischen Kunst und damit als der höchste Grad sophistischer Verblendung) darböte, ließe sich für Heidegger wiederum als Verirrung dialektischer Wendungen an, denen das Bewusstsein ihrer eigenen Abgründigkeit verwehrt wäre. Und dennoch hätte Nietzsche hierin zumindest einen entscheidenden Punkt, den Heidegger mit der Charakterisierung seines Denkens als Anbeginn der „unbedingten Vollendung“ der Metaphysik gerade verfehlt.³⁶⁹ Vielmehr unbedingte Vollendung ihres Anbeginns lässt sich jene Einsicht Nietzsches als Wendepunkt der Metaphysik, als deren erneute Rückkehr aus der Not der Notwendigkeit in die Notlosigkeit einer Philosophie als Nötigung begreifen.³⁷⁰ Ist es gewissermaßen unnötig, darin einen Untergang des Denkens zu sehen, wengleich durchaus die doppeldeutige Selbstaufgabe der Philosophie, zeigt sich dadurch vielmehr eine Einstellung zum Ausdruck gebracht, die dem Heraufziehen des Gestells, wie wir noch sehen, vollends ‚entspricht‘: Die Gelassenheit.

Doch Heidegger geht es – mit und gegen Platon – zunächst und zumal darum, sich die nötige Gelassenheit durch ein philosophisches Bildungsprogramm allererst zu erarbeiten. Während Platon dabei nach einer ideo-logischen Überwindung seiner sophistischen Kontrahenten verfährt, sieht Heidegger dagegen nur noch den Denkweg einer Unterwanderung dieser plato-

³⁶⁹ Explizit heißt es an früherer Stelle des Textes: „Der im 19. Jahrhundert als innere Folge der neuzeitlichen Auffassung der ‚Wahrheit‘ aufkommende Wertgedanke ist der späteste und zugleich schwächste Nachkömmling des *agathon*. Sofern der ‚Wert‘ und die Auslegung auf ‚Werte‘ die Metaphysik Nietzsches tragen und dies in der unbedingten Gestalt einer ‚Umwertung aller Werte‘, ist Nietzsche auch, weil ihm jedes Wissen vom metaphysischen Ursprung der ‚Werte‘ abgeht, der zügelloseste Platoniker innerhalb der Geschichte der abendländischen Metaphysik.“ (HGA 9, 227)

³⁷⁰ Es sollte also klar sein, dass demgegenüber das Blonde-Bestie-Syndrom auch konzeptuell einen Atavismus bedeutet. Aus posthumanistischer Perspektive stellt sich Nietzsches Denkrevolution vielmehr so dar, wie es bespw. Stefan Herbrechter formuliert (vgl. ders.: *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*, Darmstadt 2009, S. 32): „Was Nietzsche als ‚Umwertung aller Werte‘ bezeichnet hat, heißt nicht Abwertung oder Zerstörung von Werten, sondern Erfindung eines ‚anderen‘ Menschen. Die Herausforderung ist also einerseits, Nietzsches Kritik angesichts einer technologischen Fortsetzung des ‚Allzumenschlichen‘ weiter zur radikalieren, um andererseits den Menschen ‚an sich‘ völlig neu, nämlich außerhumanistisch, zu begründen.“

nischen Metaphysik offen. Dieserorts noch ungesagt, ist es jedoch bereits offenbar: Die Unterwanderung erfolgt unterwegs zur Sprache des Seins, indem auf das Wort genau beschrieben wird, was sich Platon und seinen Nachfolgern gezeigt haben soll, ohne dass diese es in seiner ganzen Schicksalhaftigkeit vernommen hätten:

Und wie das leibliche Auge sich erst langsam und stetig umgewöhnen muß, sei es an die Helle, sei es an das Dunkel, so muß auch die Seele sich mit Langmut und in sachgemäßer Schrittfolge eingewöhnen in den Bereich des Seienden, dem sie ausgesetzt ist. [...] Diese Um- und Eingewöhnung des Menschenwesens in den ihm jeweils zugewiesenen Bereich ist das Wesen dessen, was Platon die *paideia* nennt. Das Wort läßt sich nicht übersetzen. [...] Am ehesten noch, wenngleich nie völlig, genügt dem Namen *paideia* das deutsche Wort ‚Bildung‘. Wir müssen dabei freilich diesem Wort seine ursprüngliche Nennkraft zurückgeben und die Mißdeutung vergessen, der es im späteren 19. Jahrhundert anheimfiel. ‚Bildung‘ sagt ein Zweifaches: Bildung ist einmal ein Bilden im Sinne der entfaltenden Prägung. Dieses ‚Bilden‘ aber ‚bildet‘ (prägt) zugleich aus der vorgreifenden Anmessung an einen maßgeblichen Anblick, der deshalb das Vor-bild heißt. ‚Bildung‘ ist Prägung zumal und Geleit durch ein Bild. [...] Die echte Bildung ergreift und verwandelt [...] die Seele selbst und im Ganzen, indem sie den Menschen zuvor an seinen Wesensort versetzt und auf diesen eingewöhnt. [...] Die deutende Kraft des ‚Höhlengleichnisses‘ sammelt sich darauf, im Anschaulichen der erzählten Geschichte das Wesen der *paideia* sichtbar und wißbar zu machen. (HGA 9, 216f.)

Dass Heidegger das Wort *paideia* für unübersetzbar hält und dennoch am Ehesten eine Übersetzung ins deutsche Wort ‚Bildung‘ nahelegt, kommt nicht von ungefähr. Dabei spielt nicht allein eine Rolle, dass Heidegger lediglich die altgriechische und deutsche Sprache für der Philosophie fähig hält, sondern darüber hinaus zeichnet sich durch dieses Vorgehen bereits ein Weg ab, den Heidegger von Platon an als den Irrweg der Metaphysik beschreiben wird. Unübersetzbar nämlich scheint an der griechischen *paideia* zu sein, dass Platon (wie Heidegger durch seine Interpretation des Höhlengleichnisses darzulegen beabsichtigt) dort ein Selbstmissverständnis unterläuft, wo dieser die eigentliche Bedeutung der *aletheia* als Unverborgenheit des Seins an der „Schein- und Sichtsamkeit“ (HGA 9, 225) der Idee ausrichtet. In den Augen Heideggers übersieht Platon die ‚Lichtung des Seins‘ selbst gerade dadurch, dass er lediglich das *Wie*, statt des *Dass des Erscheinens der Dinge*, also bloß ihr „Aussehen“ (so Heideggers Übersetzung von *eidōs*) in den Blick nimmt. Dergestalt soll auch die Umwendung der Seele allein zu einer Ausrichtung auf den Augenschein führen, wie der platonische Text ihn gleichnishaft ins Bild setzt und damit „sichtbar und wißbar“ macht. Mithin gibt sich die platonische *paideia* nach Heidegger als ein *augenblickliches*

Bildungsereignis ideeller Sichtbarkeit zu erkennen und lässt somit umgekehrt verkennen, dass dieses *Bild der Bildung* das eigentliche Ereignis, nämlich die „ursprüngliche Nennkraft“ der *Sprache* gerade verdeckt.

So gesehen liegt für Heidegger das eigentlich Erstaunliche im Anheben der Philosophie vielmehr darin, dass diese Philosophie sich dort bereits zur Metaphysik bildet, wo Platon, vom Glanz der Ideen überwältigt, taub wird für den Zuspruch des Seins. Heidegger geht es darum, durch seine Interpretation des Höhlengleichnisses etwas anderes zu Gehör zu bringen und vielmehr darüber in Erstaunen zu versetzen, dass dem platonischen Denkbild philosophischer Initiation bereits ein anderer Anfang innewohnt; ein Anfang, der erst wieder bei und durch Heidegger zum Vorschein kommen soll, während er in der Folgezeit einer angeblich *seinsvergessenen*, weil *bildversessenen* Metaphysik verborgen geblieben sei. Indem Heidegger also die deutsche Bildung mit der griechischen *paideia* Platons in Zusammenhang bringt, bringt er damit zugleich eine seinsgeschichtliche Epoche im Ganzen zur Sprache: In der Doppelbedeutung des Ausdrucks ‚Bildung‘ *qua* „Prägung zumal und Geleit durch ein Bild“ wird zuletzt kenntlich, was als eine regelrechte *Verbildung* für Heidegger bereits bei Platon am Werk zu sein schien.³⁷¹

Nach den bisherigen Ausführungen hingegen – und damit gewissermaßen von einem ‚anderen Ende‘ her betrachtet – ist es kaum noch erstaunlich, dass diese Doppelbedeutung letztlich wiederum jenen Sachverhalt andeutet, der sich als Einbildungskraft dem Denken der metaphysischen Tradition vorgestellt hat. Die Vor-Stellung eines Vor-bildes durch die Einbildungskraft wird zur Prägung als einer erneuten Einbildung *gemäß* des vorgestellten Vorbildes im Vorstellenden selbst und auf diese Weise zum Urbild des Bildungsprozesses des Menschen als überbildende Selbstaufgabe bei gleichzeitiger Entbildung seiner selbst.

Nun sieht Heidegger gerade darin Anfang und Ende der Metaphysik als der Epoche des huma-

³⁷¹ Ähnlich äußert sich Heidegger auch noch in *Wissenschaft und Besinnung*, wo der unterstellte Zusammenhang einer Epoche deutlicher wird: „Besinnung ist anderen Wesens als das Bewußtmachen und Wissen der Wissenschaft, anderen Wesens auch als Bildung. Das Wort ‚bilden‘ meint einmal: ein Vor-bild aufstellen und eine Vor-schrift herstellen. Es bedeutet sodann: vorgegebene Anlagen ausformen. Die Bildung bringt ein Vorbild vor den Menschen, demgemäß er sein Tun und Lassen ausbildet. Bildung bedarf eines zum voraus gesicherten Leitbildes und eines allseitig befestigten Standorts. Das Erstellen eines gemeinsamen Bildungsideals und seine Herrschaft setzen eine fraglose, nach jeder Richtung gesicherte Lage des Menschen voraus. Diese Voraussetzung ihrerseits muß in einem Glauben an die unwiderstehliche Macht einer unveränderlichen Vernunft und ihrer Prinzipien gründen. Die Besinnung bringt uns dagegen erst auf den Weg zu dem Ort unseres Aufenthalts. Dieser bleibt stets ein geschichtlicher, d.h. ein uns zugewiesener [...]. Das Zeitalter der Bildung geht zu Ende, nicht weil die Ungebildeten an die Herrschaft gelangen, sondern weil Zeichen eines Weltalters sichtbar werden, indem erst das Fragwürdige wieder die Tore zum Wesenhaften aller Dinge und Geschehnisse öffnet.“ (HGA 7, 63f.) – Was das „Zeitalter der Bildung“ meint und welche „Zeichen eines Weltalters sichtbar werden“, wird verständlicher, wo das eigentlich „Fragwürdige“ in den Zeichen selbst zum Vorschein kommt.

nistischen Weltbildes und Weltbildens umrissen.³⁷² Allein, dass diese *Zeit des Weltbildes* zugleich die *Zeit der Einbildungskraft* meint und zwar sowohl im Sinne ihrer genuinen Verweisungsstruktur der Zeitekstasen als auch der darin fundierten Bildungsmomente – dieser Zusammenhang wird erst bei Heidegger rückblickend als Antlitz des Menschen erkennbar. So heißt es in eben jenem programmatischen Aufsatz von 1938 zunächst: „Der griechische Mensch *ist* als der Vernehmer des Seienden, weshalb im Griechentum die Welt nicht zum Bild werden kann. Wohl dagegen ist dies, daß sich für Platon die Seiendheit des Seienden als *eidos* (Aussehen, Anblick) bestimmt, die weit voraus geschickte, lang im Verborgenen mittelbar waltende Voraussetzung dafür, daß die Welt zum Bild werden muß.“ (HGA 5, 91) – Ein ausführlicher Zusatz zu dieser Passage gibt mit dem letzten Absatz zu verstehen, worauf er es dabei tatsächlich abgesehen hat: „In der Unverborgenheit ereignet sich die *phantasia*, d.h. das zum Erscheinen-Kommen des Anwesenden als eines solchen für den zum Erscheinenden hin anwesenden Menschen. Der Mensch als das vorstellende Subjekt jedoch phantasiert, d.h. er bewegt sich in der *imaginatio*, insofern sein Vorstellen das Seiende als das Gegenständliche in die Welt als Bild einbildet.“ (HGA 5, 106)

Humanismus, Metaphysik, Bild konstellieren allesamt die seinsgeschichtliche Formation der menschlichen Phantasie – und man ahnt, dass es gerade darum auch ihrer bedarf, um sich von der Bildung der Metaphysik als Verbildungsgeschichte der *phantasia* über *imaginatio* und Einbildungskraft bis zur Information selbst ein Bild zu machen. *Der Humanismus ist das Phantasma der Metaphysik, weil der Mensch nicht bloß eine Phantasie, sondern die Phantasie schlechthin ist.* Ihm erscheint die Welt zunehmend als Bild, um ihm sodann wieder zu entschwinden, weil er die Bildung des Bildes schlechthin verkörpert, sprich: weil er jenes Wesen der Bildung, die *Einbildungskraft der Erscheinungswelt* ist. Mit Heidegger zu reden, west der Mensch als die Ein-Bildungs-Kraft des Seins in sich selbst, wodurch es sich von sich allererst sein Bild macht.

Allerdings scheint das humanistische Bild der Metaphysik schon für Heidegger verblasst. Mit der Entbildung der Einbildung zur Information im Gestell geht zugleich die Deformation des Menschen einher. Laut Heidegger entbirgt sich ausgehend von Platons Verstellung der

³⁷² Vgl. HGA 9, 236: „Dieselbe Auslegung des Seins als *idea*, die ihren Vorrang einem Wandel des Wesens der *aletheia* verdankt, fordert eine Auszeichnung des Blickens auf die Ideen. Dieser Auszeichnung entspricht die Rolle der *paideia*, der ‚Bildung des Menschen. Die Bemühung um das Menschsein und die Stellung des Menschen inmitten des Seienden durchherrscht die Metaphysik. Der Beginn der Metaphysik im Denken Platons ist zugleich der Beginn des ‚Humanismus‘. [...] Hiernach meint ‚Humanismus‘ den mit dem Beginn, mit der Entfaltung und mit dem Ende der Metaphysik zusammenschlossenen Vorgang, daß der Mensch nach je verschiedenen Hinsichten, jedesmal aber wissentlich in eine Mitte des Seienden rückt, ohne deshalb schon das höchste Seiende zu sein.“ – Vielmehr ist es gerade die mit dem Humanismus gestellte, paradoxe und doppeldeutige Aufgabe, sich auf dieses „höchste Seiende“ hin selbst zu transzendieren.

Unverborgenheit die zunehmende Entstellung eines vor-stellenden Denkens bis hin zur dessen totalen Entstellung im Unwesen der Technik. Schon die platonische *homoiosis theo kata to dynaton* steht im Verdacht, Ausdruck eines verirrten Verstandesdenkens zu sein, und, vermittelt über die *adaequatio intellectus et rei*, der subjektiven Vor-Stellung des Gegenstandes den Weg zu bahnen bis in die ort- und zeitentbundene Information des Bestandes.³⁷³ Doch handelt es sich bei der transhumanen Gestaltwerdung des Gestells lediglich um eine Deformation, eine Entbildung, oder auch um eine Transformation, eine Überbildung – sozusagen anderer Art? Arbeitet im Verborgenen der Interfaces eventuell bereits ein anderer Prozessor des Geschicks?

Folgt man dem Bildungsgang der Metaphysik als Ent-, Ein- und Überbildungsprozess des Menschen, scheint auch Heideggers Denken lediglich eine Wegmarke zu setzen, von dem sich im Rückblick sagen lässt, dass es auf der Schwelle verharrend zuletzt noch einen menschlichen, allzumenschlichen Zwiespalt austrägt: Zwischen der Einbildung und Entbildung schwankend, scheint der Mensch auf der Kippe zu stehen zwischen Gelassenheit und Verzweiflung, Geviert und Gestell. Angesichts der gleichgültigen Zirkulation von Zeichen, scheint der Mensch selbst deutbar deutungslos geworden. Doch gilt es dafür zu danken oder darüber zu klagen? – Blicke die Aufgabe, den Bestand zu überprüfen.

II

Die Verstellung des Gestells – Begging the question

Ge-stell heißt das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d.h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen. Ge-stell heißt die Weise des Entbergens, die im Wesen der modernen Technik waltet und selber nichts Technisches ist. [...] Das Wort ‚stellen‘ meint im Titel Ge-stell nicht nur das Herausfordern, es soll zugleich den Anklang an ein anderes ‚Stellen‘ bewahren, aus dem es abstammt, nämlich an jenes Her- und Dar-stellen, das

³⁷³ Vgl. HGA 9, 232: „Das urteilende Aussagen des Verstandes ist die Stätte der Wahrheit und Falschheit und ihres Unterschiedes. Die Aussage heißt wahr, sofern sie dem Sachverhalt sich angleicht, also *homoiosis* ist. Diese Wesensbestimmung der Wahrheit enthält keine Berufung mehr auf die *aletheia* im Sinne der Unverborgenheit; vielmehr ist umgekehrt die *aletheia*, als der Gegenfall zum *pseudos*, d.h. zum Falschen im Sinne des Unrichtigen, als Richtigkeit gedacht. Von nun an wird das Gepräge des Wesens der Wahrheit als Richtigkeit des aussagenden Vorstellens maßgebend für das gesamte abendländische Denken.“ – Ergänzend dazu fährt Heidegger an obiger Stelle in *Die Zeit des Weltbildes* fort: „Ganz anderes meint im Unterschied zum griechischen Vernehmen das neuzeitliche Vorstellen, dessen Bedeutung das Wort *repraesentatio* am ehesten zum Ausdruck bringt. Vor-stellen bedeutet hier: das Vorhandene als ein Entgegenstehendes vor sich bringen, auf sich, den Vorstellenden zu beziehen und in diesem Bezug zu sich als dem maßgeblichen Bereich zurückzwingen. [...] Der Mensch wird der Repräsentant des Seienden im Sinne des Gegenständigen.“ (HGA 5, 91)

im Sinne der *poiesis* das Anwesende in die Unverborgenheit hervorkommen läßt. [...] Beide sind Weisen des Entbergens, der *aletheia*. (HGA 7, 21f.)

Mit der *Frage nach der Technik* stellt sich für Heidegger zugleich die Frage nach der Kunst. Die mit dem Titel dieses Textes bereits vorweggenommene Denkbewegung in der Spur eines eindringlichen Fragens läuft geradezu darauf hinaus, das Verhältnis von Technik und Kunst im Ursprung zu ergründen. Wie die Technik im Wesen nichts Technisches sein soll, so wehrt sich Heidegger gleichermaßen dagegen, die Kunst als etwas Künstliches oder Artistisches verstanden zu wissen.³⁷⁴ Laut Heidegger gehen beide vielmehr auf ein „Her-vor-bringen“ zurück, das im altgriechischen Verständnis der *poiesis* – als ein Bringen „aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor“ (HGA 7, 13) – seinen Ursprung hat und auf diese Weise zugleich die beiden „Weisen des Entbergens, der *aletheia*“ vorherbestimmt.

Die heideggersche *aletheia* als in sich gegenläufige Un-verborgenheit, als die zwielichtige Lichtung gibt auch hier wieder den Hintergrund des vordergründigen Anscheins. Sie *ist* im wörtlichen Sinne das *Vorher des Hervor*, ohne jedoch dabei bloße Voraussetzung eines bereits daseienden Subjekts oder schiere Unterstellung einer Substanz zu sein. Allerdings bereitet sie nach Heidegger den Vorkommnissen der Welt nicht allein die Bühne, sondern inszeniert als Regisseur zugleich die göttlich-menschliche Komödie einmal als das Travestiespiel des Gestells und das andere Mal als „Spiegel-Spiel“ (HGA 79, 18) des Gevierts. Und dabei braucht es den Menschen, indem das Sein ihn für die Aufführung seiner Geschichte gebraucht usw.; kurzum: Technik und Kunst des Menschen stehen in poetischen Diensten dieser schicksalhaften Welttheaterdramaturgie.

Allein, Heidegger schwant kein gutes, vielmehr ein tragisches Ende, wo die Katastrophe in vollem Gange zu sein scheint, ohne Aussicht auf die bessere Einsicht der Protagonisten. Was sich *sub specie aeternitatis*, weiß Gott, noch als ein verwirrendes und makabres Bühnenstück beschreiben ließe, entfaltet sich vor den Augen Heideggers als posttraumatische Realität zweier technisch aufgerüsteter Weltkriege. Enthält sich Heidegger auch einer (persönlichen) Bilanz, so hält er zumindest Inventur und trifft dabei auf eine völlige Auflösung der Gegenstände im Bestand,³⁷⁵ die ihm auf seine Weise zu denken gibt: Die eigentümliche Tragik

³⁷⁴ Vgl. HGA 7, 35: „Die Künste entstammen nicht dem Artistischen. Die Kunstwerke wurden nicht ästhetisch genossen. Die Kunst war nicht Sektor eines Kulturschaffens.“

³⁷⁵ Vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann: „Kunst und Technik“; in: *Heidegger Studies* 1, Berlin 1985, S. 25-62, hier S. 33: „Wenn das Seiende seinen Entborgenheits-stand in der Weise des Be-standes hat, dann steht es nicht mehr nur innerhalb des Vorstellungsbezuges dem Vorstellenden gegenüber. Innerhalb der technisch industriellen Verhaltungsweise und deren bestellende Entbergung verschwindet das Seiende als Gegenstand zugunsten des Seienden als Bestand.“

des Ereignisses liegt in einer *Selbstgefährdung des Seins*. Den Befund hierfür liefert der Bestand:

Nur was so be-stellt ist, daß es sich auf der Stelle zur Stelle stellt, besteht als Bestand und ist im Sinne von Bestand beständig. Das Beständige besteht in der durchgängigen Bestellbarkeit innerhalb solcher Gestellung. Wieder fragen wir: Worauf läuft die Kette solchen Bestellens zuletzt hinaus? Sie läuft auf nichts hinaus; denn das Bestellen stellt nichts her, was außerhalb des Stellens ein Anwesen für sich haben könnte und dürfte. Das Be-stellte ist immer schon und immer nur daraufhin gestellt, ein Anderes als seine Folge in den Erfolg zu stellen. Die Kette des Bestellens läuft auf nichts hinaus; sie geht vielmehr nur in ihren Kreisgang hinein. Nur in ihm hat das Bestellbare seinen Bestand. (HGA 79, 28f.)

Was Heidegger 1953 gekürzt als das Ende der Vorstellung des Gegenstand lediglich andeutet,³⁷⁶ dem widerfuhr einige Jahre zuvor in den sogenannten Freiburger Vorträgen *Einblick in das was ist* von 1947 noch eine ausführlichere Musterung. Die Sichtung Heideggers zeugt seinerzeit von Weitsicht, was „das was ist“ betrifft, behält man im Auge bis zu welchem Grade sich die Bestellbarkeit von Gegenständen des alltäglichen Konsums unsererzeit zu verbreiten wusste. Vom Otto-Versand der Fünfzigerjahre bis zu den umfassenden Vertriebsnetzwerken gegenwärtiger *global player* lässt sich gewissermaßen per Bestellcode verfolgen, wie sich Vorstellungsgegenstände zu Kosumbeständen zunehmend virtualisiert haben. Doch freilich geht es Heidegger vornehmlich nicht um das einzelne „Bestand-Stück“,³⁷⁷ sondern um das Wesen dieser „Verwahrlosung der Dinge“³⁷⁸ zu verfügbaren Waren. Die *Virtualisierung* in diesem Sinne (als zunehmende Befähigung zur vollständigen Verfügbarkeit oder umgekehrt: die allmähliche Unfähigkeit, unverfügbar zu sein) der Dinge und Bedingungen drückt sich schon für Heidegger als Wesenszug der Technik dadurch aus,

³⁷⁶ Vgl. HGA 7, 17: „Welche Art von Unverborgenheit eignet nun dem, was durch das herausfordernde Stellen zustande kommt? Überall ist es bestellt, auf der Stelle zur Stelle zu stehen, und zwar zu stehen, um selbst bestellbar zu sein für ein weiteres Bestellen. Das so Bestellte hat seinen eigenen Stand. Wir nennen ihn den Bestand. [...] Er kennzeichnet nichts Geringeres als die Weise, wie alles anwest, was vom herausfordernden Entbergen betroffen wird. Was im Sinne des Bestandes steht, steht uns nicht mehr als Gegenstand gegenüber.“

³⁷⁷ Vgl. HGA 79, 36: „Das Stück ist etwas anderes als der Teil. Der Teil teilt sich mit Teilen in das Ganze. Er nimmt am Ganzen teil, gehört ihm an. Das Stück dagegen ist gesondert und zwar ist es als Stück, das es ist, sogar abgesperrt gegen andere Stücke. Es teilt sich nie mit diesen in ein Ganzes. Das Bestand-Stück teilt sich auch nicht mit seinesgleichen in den Bestand. Vielmehr ist der Bestand das in das Bestellbare Zerstückte. Die Zerstückung zerbricht nicht, sondern schafft gerade den Bestand der Bestandstücke. Jedes dieser wird in den Kreisgang der Bestellbarkeit eingespannt und eingesperrt.“

³⁷⁸ Vgl. HGA 79, 47: „Das Ge-Stell rafft im Geraff seines Getriebes, das überall nur den bestellbaren Bestand sichert, das anfängliche in seinem Wesen ungewahrte Ding in das Wahrloserwerden hinweg. *Im Wesen des Ge-Stells ereignet sich die Verwahrlosung des Dinges als Ding.*“ – *Vermag das Ding nach Heidegger allein im Geviert zu dingen, muss es sich im Gestell gewissermaßen zur Ware verdingen.*

dass sich im Gestell alles einem unbedingten Kreislauf ausgesetzt sieht, der an ein emsig beanspruchtes Hamsterrad denken lässt. Und dennoch wäre mit dieser Charakterisierung einer leerlaufenden Zirkulation nach Heidegger der Sache noch nicht Gerechtigkeit widerfahren, wenn man die unendliche Folge von Bestandstücken lediglich als den Erfolg einer mechanisierten Produktion und eines mechanisierten Vertriebs verbuchte:

Das Ge-Stell erstellt als diese Zirkulation des Bestellens in sich selber das Wesen der Maschine. Zu dieser gehört die Rotation, ohne daß sie notwendig die Gestalt des Rades hat; denn das Rad ist aus der Rotation bestimmt, nicht die Rotation durch die Räder. [...] Wir denken die Maschine nie aus dem *Wesen* der Technik. [...] Die Maschine tritt überhaupt nicht bloß an die Stelle der Gerätschaften und Werkzeuge. Die Maschine ist ebensowenig ein Gegenstand. Sie steht nur, insofern sie geht. Sie geht, insofern sie läuft. Sie läuft im Getriebe des Betriebes. Das Getriebe treibt als der Umtrieb des Bestellens des Bestellbaren. (HGA 79, 34f.)

Aus der Perspektive Heideggers betrachtet, stellt sich der moderne Maschinenbetrieb als ein bloßes Abbild einer Bewegung dar, die ihr Urbild wiederum in einem regelrechten *Trieb nach dem bloßen Weitertreiben* hat. Dieser ewige Kreislauf der Maschine gibt der Technik zwar den Anblick einer unausgesetzten Umtrieblichkeit (selbst dort, wo der Störfall des Stillstandes eintritt), ergibt sich seinerseits aber allererst aus dem Selbstzweck des Gestells, überhaupt Zirkulation um ihrer selbst willen zu sein und zwar als blinder *Automatismus der Selbstreferenz*.³⁷⁹ – Womit wir beim Wesentlichen angelangt wären: Auch Heidegger sieht die Evolution kybernetischer Systeme bereits am Horizont des Seinsgeschicks aufziehen,³⁸⁰ übersieht jedoch, dass in nächster Nähe bereits die fernste Ferne des Menschenwesens ihre Schatten auf die Lichtung wirft.

Der Mensch ist auswechselbar innerhalb des Bestellens von Bestand. Daß er Bestand-Stück ist, bleibt Voraussetzung dafür, daß er Funktionär eines Bestellens werden kann. Gleichwohl gehört der Mensch in völlig anderer Weise in das Ge-Stell als die Maschine. Diese Weise kann unmensch-

³⁷⁹ Vgl. Hubert L. Dreyfus/Charles Spinosa: „Highway Bridges and Feasts. Heidegger and Borgmann on How to Affirm Technology“; in: *Heidegger Reexamined. Art, Poetry and Technology*, hg. v. Hubert L. Dreyfus, London, S. 175-193, S. 179: „Heidegger’s intuition is that threatening everything as standing reserve or, as we might better say, resources, makes possible *endless* disaggregation, redistribution, and reaggregation *for its own sake*. As soon as he sees that information is truly endlessly transformable Heidegger switches to computer manipulation of information as his paradigm.“ – Man könnte dies die eigentliche Kehre in Heideggers Kehre nennen.

³⁸⁰ Vgl. *Zur Sache des Denkens* HGA 14, 72: „Es bedarf keiner Prophetie, um zu erkennen, daß die sich einrichtenden Wissenschaften alsbald von der neuen Grundwissenschaft bestimmt und gesteuert werden, die Kybernetik heißt. Diese Wissenschaft entspricht der Bestimmung des Menschen als des handelnd-gesellschaftlichen Wesens. Denn sie ist die Theorie der Steuerung des möglichen Planens und Einrichtens menschlicher Arbeit. Die Kybernetik bildet die Sprache um zu einem Austausch von Nachrichten. Die Künste werden zu gesteuert-steuernden Instrumenten der Information.“

lich werden [Randbemerkung Heideggers: und ist es geworden]. Das *Unmenschliche* ist jedoch immer noch *unmenschlich*. Der Mensch wird nie zur Maschine. Das Unmenschliche und noch Menschentümliche ist freilich unheimlicher, weil bösartiger und verhängnisvoller denn der Mensch, der nur Maschine wäre. (HGA 79, 37)

Sieht man einmal davon ab, dass Heidegger hier mit seiner Randbemerkung einen seinsgeschichtlichen Zusammenhang vom Gestell und den Naziverbrechen herzustellen sucht,³⁸¹ dann wird das „*Unmenschliche*“ generell gegen den „Menschen, der nur Maschine wäre“, als weitaus schlimmer abgesetzt. Das strikt *Nicht-Menschliche der Maschine* steht für sich jenseits von Gut und Böse, wenngleich inmitten des Gestells; wohingegen das noch „Menschentümliche“ durch eine entmenschlichende Vereinnahmung im Getriebe des Totalitarismus sein Gesicht allererst in eine Fratze verkehren kann. Die Gefahr scheint also vor allem darin zu bestehen, dem Menschen eine Verwandlung oder Umwandlung zuzumuten, die dessen Wesen mitnichten zu vernichten vermag, sondern stattdessen in ein *Unwesen* pervertiert. Der Mensch bleibt Mensch, wo er auch als „Bestand-Stück“ bestellbar wird; er kann weder vollends Tier, Gott oder auch Maschine werden, weil sein Wesen durch die Endlichkeit seiner Existenz umrissen ist.

Kann laut Heidegger der Mensch also nie zur Maschine, sondern durch eine willentliche oder unwillentliche Angleichung (*homoiosis*) lediglich zum Unmenschlichen werden, *weil* die Maschine schlicht das Nicht-Menschliche ist, gilt umgekehrt, dass auch die Maschine nie zum Menschen werden kann, ohne gewissermaßen zu einer *Unmaschine* zu werden. Was von menschlicher Seite her sich als Cyborg der Gattungsgrenze nähert, scheint sich von der maschinellen Seite her als Roboter anzukündigen. Der wechselseitigen Annäherung aber scheint durch ihr Wesen gerade jene Grenze gesetzt, die sie zugleich als zwei Spezies voneinander trennt. So erkennt Heidegger zwar einerseits, dass der Versuch einer tatsächlichen Überschreitung der Grenze, eine tatsächliche Überbildung des Menschen in die Maschine in die Irre des Unmenschlichen führt; er verkennt aber andererseits, dass von der Maschine als Nichtmenschlichem gar keine Bedrohung für den Menschen ausgehen muss,

³⁸¹ Hierbei fühlt man sich nicht zu unrecht von einem Unbehagen an der Art befallen, wie Heidegger sein Gewissen beruhigt. Jenen Vorträgen von 1947 entstammt auch die berühmt-berüchtigte Passage: „Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben.“ (HGA 79, 27) – Es ist dieser Zynismus „des Selben“, den Heidegger als Wesen der Technik einerseits herausstellt, um sich andererseits seiner zu bedienen und der hier gerade den Unterschied machte, wäre es ihm tatsächlich mit einer Entschuldigung Ernst gewesen. Die sogenannten Schwarzen Hefte aber zeigen am deutlichsten, wie weit es ein ‚aufgeklärtes, falsches Bewusstsein‘ mit dem Seinsgeschick treiben kann.

sofern die Grenze des Wesens anerkannt wird.

So gründet bspw. das Schreckbild eines ‚ummaschinenhaften‘ Roboters letztlich in einem Anthropomorphismus, der den wesentlichen Unterscheid mitnichten veranschaulicht, sondern gerade verschleiert. Die Grenze zwischen natürlicher und künstlicher Intelligenz verläuft nicht zwischen organisch- im Unterschied zu mechanisch-eingebetteter Kognition, sondern zwischen *selbstbewusster Einbildung* und *selbstreferentieller Information*. Denn der wesentliche Unterschied beider liegt gerade im *Wesen* selbst, wie Heidegger es fasst, und zwar *in der An- und Abwesenheit des Anwesenden*, im verbal verstandenen *Wesen des Seins qua Unverborgenheit*. Dem Menschen ist die Lichtung zugeeignet oder wie es in *Identität und Differenz* heißt: „Aber das Auszeichnende des Menschen beruht darin, daß er als das denkende Wesen, offen dem Sein, vor dieses gestellt ist, auf das Sein bezogen bleibt und ihm so entspricht. Der Mensch *ist* eigentlich dieser Bezug der Entsprechung, und er ist nur dies.“ (HGA 11, 39) – Vom Sein selbst her gedacht: „Sein west und währt nur, indem es durch seinen Anspruch den Menschen an-geht. Denn erst der Mensch, offen für das Sein, läßt dieses als Anwesen ankommen. Solches An-wesen braucht das Offene einer Lichtung und bleibt so durch dieses Brauchen dem Menschenwesen übereignet. (HGA 11, 40) – Während für den Menschen das Sein als *da* zugleich ‚west‘, will sagen: Unverborgenheit sich als ein An- und Ab-Wesen von Sein ereignet, stellt die Maschine hingegen den Inbegriff des Wesen-losen dar. Der Roboter als Maschine existiert nicht, sondern funktioniert schlicht.

Wenn Heidegger nun aber das *wesenlose* Funktionieren des Gestells zu einem *Unwesen* erklärt, das wiederum das Wesen der menschlichen Existenz gefährden könne, dann läßt er zuvor bereits das Menschliche die Grenze zum Nichtmenschlichen stillschweigend überschreiten, um sodann das vermeintlich Unmenschliche des Gestells herauskehren zu können. Und damit noch nicht genug, ist es gerade dieser Vorstoß auf fremdes Terrain, der die *Kehre als vermeintliche Wiederkehr* ins „Menschentümliche“ erst vorbereitet. Hätte er dieses Wendemanöver jedoch durch seinen Übertritt nicht allererst möglich gemacht, hätte er es gar nicht nötig gehabt, geschweige denn als ‚not-wendig‘ denken können. Gibt Heidegger auch zu verstehen: „Setzen wir uns endlich ab davon, das Technische nur technisch, d.h. vom Menschen und seinen Maschinen her vorzustellen. Achten wir auf den Anspruch, unter dem in unserem Zeitalter nicht nur der Mensch, sondern alles Seiende, Natur und Geschichte, hinsichtlich ihres Seins stehen.“ (HGA 11, 43)³⁸² – So führt dieser „Anspruch“ doch etwas zu

³⁸² Im Satz zuvor wird das Technische nach dieser Vulgärauffassung wie folgt dargelegt: „Das Technische im weitesten Sinne und nach seinen vielfältigen Erscheinungen vorgestellt, gilt als der Plan, den der Mensch entwirft, welcher Plan den Menschen schließlich in die Entscheidung drängt, ob er zum Knecht seines Plans

weit in ein Ereignisdenken hinein, dessen eigene „Natur und Geschichte“ letztlich wieder um den Menschen als das Da des Seins und als den Hüter der Lichtung kreisen. Mag sich das Ereignis den Machenschaften des Menschen auch entziehen, so entzieht sich nach Heidegger der Entzug selbst eben nicht dem Menschen, *sofern* er die eigentümliche „Konstellation von Sein und Mensch“ als Gestell zu deuten versteht und damit als „ein *Vorspiel* dessen, was Ereignis heißt“. (HGA 11, 46) Auch das Gestell ist gleichsam auf die Lichtung gestellt, wengleich es sie verdunkelt und im lichten Wesen des Menschen dadurch sein Unwesen zu treiben scheint.

Bei Lichte betrachtet, hält Heidegger damit jedoch weniger am Menschlichen als am Unmenschlichen fest, soll das Gestell als Verhängnis überhaupt erkennbar, will sagen: soll die Notlosigkeit als die eigentliche Not und Gefahr der Stunde zur Einsicht werden. Die technische Wohlfahrt des Menschen gefährdet gewissermaßen das Geschick des Daseins. Bei dem Gedanken der Notlosigkeit des Menschen stehen zu bleiben, heißt für Heidegger, auf „halben Weg“ des Denkens stecken zu bleiben.³⁸³ So zieht Heidegger (im Unterschied zum naturalistischen oder idealistischen) gewissermaßen den *ideologischen Fehlschluss*, dass, mit Christian Morgensterns Palmström zu reden: „nicht sein kann, was nicht sein darf“. Ist die technische Entsorgung der alltäglichen Mühen des Menschen auch bereits in einem Maße Realität, dass Heidegger selbst ihr eine Genealogie bis auf den metaphysischen Anfang bei Platon bezeugt, so kann es in seinen Augen doch nicht wahr sein, dass es in dieser prosaischen Notlosigkeit zugleich auch sein Bewenden hat mit seiner not-wendigen Not des Denkens, und zwar weil es damit auch sein Ende haben dürfte mit seinem die Not wendenden Andenken – was eben nicht sein darf. Das Gestell muss ein in seiner Notlosigkeit gefährliches (Vor-)Spiel sein, damit das eigentliche Ereignis überhaupt noch ausstehen und die Spannung mit der Gefahr weiter wachsen kann.

Um das Gestell soll es mithin derart bestellt sein, dass die Technik zwar nicht als solche dämonisiert werden kann, der „Dämon“ des Gestells selbst aber sich hingegen durchaus technisieren musste.³⁸⁴ Dieser „Dämon“ aber ist das Resultat einer Projektion des Menschen

werde oder dessen Herr bleiben will.“ (Ebd.)

³⁸³ Vgl. HGA 11, 49: „So lange die Besinnung auf die Welt des Atomzeitalters bei allem Ernst der Verantwortung nur dahin drängt, aber auch nur dabei als dem Ziel sich beruhigt, die friedliche Nutzung der Atomenergie zu betreiben, so lange bleibt das Denken auf halbem Wege stehen. Durch diese Halbheit wird die technische Welt in ihrer metaphysischen Vorherrschaft weiterhin und erst recht gesichert.“ – Es steckt ein gewisser Humor darin, dass jene Anklage der Atomenergie sich gegenwärtig durch eine Klage über die Verschandelung der Landschaft durch die Windenergie beerbt sieht. So war es Botho Strauß' (vgl. „Der Plurimi-Faktor“, in: *Der Spiegel* vom 29.7. 2013) Fortsetzung der heideggerschen Gestellkritik, die den Beweis erbrachte, dass man es tatsächlich nie ‚richtig‘ machen kann, wenn es um die Wahrheit des Wahrens geht.

³⁸⁴ Vgl. HGA 79, 61: „Man sagt, die Technik sei etwas Dämonisches. Man sagt, diese Dämonie der Technik bringe das Wollen und Handeln des Menschen in eine tragische Verstrickung. Man sollte in einer so dürftigen

Heidegger, der das Eksistieren des Daseins auf das Funktionieren des Funktionärs abbildet, um darauf der Dämonie des Gestells eine Eudaimonie des Gevierts kompensatorisch entgegenzusetzen. Die Maschinerie im Gestell *muss* laut Heidegger dem Dasein von Seins wegen etwas zu sagen haben, sie *muss* etwas vom Ereignis der Unverborgenheit mitteilen und das Denken weiterhin zum Andenken anhalten, auch wenn Mensch und Maschine sich schon nichts mehr zu sagen haben (außerhalb einer je eigentümlichen, selbstreferentiellen Kommunikation und einzig um dieser selbst willen). Denn darin besteht der Aberglaube jener heideggersche „Frömmigkeit des Denkens“ (HGA 7, 36); eines Fragens, das sich „fügsam dem Walten und Verwahren der Wahrheit“ (HGA 7, 35) gibt, aber zusehends zweck-, weil resonanzlos am ‚stählernen Gehäuse der Hörigkeit‘ abarbeitet, um sich darauf in den wachsamen Gehorsam dichtender Sprache zu flüchten.

Das Unbehagen in der Technikkultur spürt Heidegger demnach in einer Gefahr auf, die man mit Blick auf jene Not der Notlosigkeit die *Gefahr der Gefahrlosigkeit* nennen kann; einer Gefahr, der Heidegger den dritten der vier Bremer Vorträge widmete, ohne diesen jedoch, wie alle anderen nochmals zu veröffentlichen. Dort heißt es: „Das Wesen der Technik ist das Ge-Stell. Das Wesen des Ge-Stells ist die Gefahr“. Um den direkt anschließenden Befund Heideggers zu erörtern: „Das Seyn ist in seinem Wesen die Gefahr seiner selbst“ (HGA 79, 54), braucht es nur noch die Ergänzung: weil das *Wesen der Gefahr* wiederum das *Unwesen*

Zeit wie der unsrigen nicht Wörter herbeizerren, die der Sprache eines großdenkenden Zeitalters entstammen, wo gerade das Hochgedachte und nur dieses den Erscheinungsbereichen der Götter, der *daimones*, und des Schicksals, der *tyche*, lichtet und wahrte.“ – Des Weiteren vgl. *Aletheia (Heraklit Fragment 16)*, HGA 7, 284: „Indessen bleibt das Anwesen der Götter ein anderes als das der Menschen. Jene sind als *daimones*, *theaontes* die Hereinblickenden, herein in die Lichtung des Anwesenden, das die Sterblichen auf ihre Weise an-gehen, indem sie es in seiner Anwesenheit vorliegenlassen und in der Acht behalten.“ – Ist es nicht gerade Heidegger selbst, der die Technik in seinem Sinne von ‚daimon‘ durch die Annahme dämonisiert, dass es ein Obwalten des Gestells als Seinsgeschick gäbe? Ist es nicht gerade Heidegger selbst, der das Gestell als Wesen der Technik derart zu ‚hoch‘ denkt, dass es den Erscheinungsbereich der gegenwärtigen Götter und des gegenwärtigen Schicksals benennt. Bezeichnend für diese verkehrte Welt ist auch folgender Passus gegen Ende von *Der Satz der Identität* (HGA 11, 49): „Allein, wo ist entschieden, daß die Natur als solche für alle Zukunft die der modernen Physik bleiben und die Geschichte sich nur als Gegenstand der Historie darstellen müsse? Zwar können wir die heutige technische Welt weder als Teufelswerk verwerfen, noch dürfen wir sie vernichten, falls sie dies nicht selbst besorgt. Wir dürfen aber noch weniger der Meinung nachhängen, die technische Welt sei von einer Art, die einen Absprung aus ihr schlechthin verwehre. Diese Meinung hält nämlich das Aktuelle, von ihm besessen, für das allein Wirkliche. Diese Meinung ist allerdings phantastisch, nicht dagegen ein Vordenken, das dem entgegenblickt, was als Zuspruch des Wesens der Identität von Mensch und Sein auf uns zukommt.“ – Woher aber diese verquere Zuversicht, noch etwas derart Phantastisches (das nächste Kapitel wird zeigen, was darunter überhaupt zu verstehen ist) in Aussicht zu haben? – Die Möglichkeit eines Absprungs wird uns weiter unten beschäftigen. – Eine Verteidigung Heideggers versucht hingegen Hubert L. Dreyfus, räumt aber zuletzt auch ein, dass Heideggers Technikphilosophie nicht ohne das Göttliche auskommen können will; vgl. ders.: „Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology“; in: *Heidegger Reexamined. Art, Poetry and Technology*, hg. v. Hubert L. Dreyfus, London 2002, S. 163-173.

ist. Wie Heidegger kurz zuvor festgestellt hatte, „heißt nachstellen: *fara*. Das in sich gesammelte Stellen als Nachstellen ist die Gefahr. [...] Insofern das Sein als Ge-Stell sich selbst mit der Vergessenheit seines Wesens nachstellt, ist das Seyn als Seyn die Gefahr seines eigenen Wesens.“ (HGA 79, 53) – Die Gefahr des Gestells droht mithin als eine *Selbstgefährdung des Seins durch eine Art Selbstvergessenheit des Seins*.³⁸⁵ Dem Sein droht im Gestell der Verlust seines Gedächtnisses, sodass umgekehrt die Aufrechterhaltung des Andenkens zur Aufgabe des Daseins werden soll. Nur wenn die Seinsfrage gestellt bleibt, kann sich das Sein dem Andenken bewahren. Die Gefahrlosigkeit läuft laut Heidegger also Gefahr, das Sein zu *verdrängen*, wogegen Heidegger wiederum therapeutisch angehen will. Was aber, wenn es ein ‚Trauma des Seins‘ nie gegeben hat, dass man überhaupt verdrängen musste, sondern lediglich eine fixe Idee, die man stattdessen getrost vergessen konnte? Wie lässt sich die Frage nach dem Sein aufrechterhalten, wenn sie durch das Gestell gerade niedergehalten werden soll? Wie lässt sich die Gefahr des Gestells überhaupt noch erfahren, wenn auch Heidegger einräumt: „Das Gefährlichste der Gefahr besteht nach dieser Hinsicht darin, daß die Gefahr sich als die Gefahr, die sie ist, verbirgt“ (HGA 79, 54)? – Etwa indem man der Gefahr ihrerseits fragend nachstellt, auf dass nicht vergessen werde, dass sich auch das Sein als Gestell selbst nachstellt? „Wir erfahren die Gefahr noch nicht als die Gefahr. Wir erfahren das Ge-Stell nicht als das sich nachstellende und dabei sich verstellende Wesen des Seins. Wir erfahren innerhalb des uns beherrschenden Bezugs zum Sein im Sein selbst nicht dessen Gefahrwesen, trotzdem das Seiende überall durchsetzt ist mit Gefahren und Nöten.“ (HGA 79, 55) – Woran „erfährt“ also das Menschenwesen das „Gefahrwesen“ des Seins selbst? – „Die Gefahr, als welche das Wesen des Ge-Stells in der Herrschaft der Technik sich ereignet, steigt ins höchste, wenn inmitten der einzigen Gefahr überall und nur das Ungefährliche sich breit macht in der Gestalt der zahlreichen zufälligen Bedrängnisse.“ (Ebd.) – Das „Gefährlichste“ für das „Gefahrwesen“ des Seins scheint demnach das „Ungefährliche“ der „zahlreichen, zufälligen Bedrängnisse“, eben die Gefahr der Gefahrlosigkeit. Eigentlich wird die Gefahr also daran erfahren, dass das heideggersche ‚Man‘ sie nicht erfährt. Folglich besteht die eigentliche Gefahr der Selbst-Nachstellung des Seins gerade darin, dass Man dieser Nachstellung, nicht selbst fragend nachstellen mag, sondern stattdessen unterstellt, dass es der Technik nichts zu unterstellen gibt – was Heidegger

³⁸⁵ Vgl. HGA 79, 75: „Das Ge-Stell verstellt sogar noch dieses Verstellen, so wie das Vergessen von etwas sich selber vergißt und sich in den Sog der Vergessenheit wegzieht. Das Ereignis der Vergessenheit läßt nicht nur die Verborgenheit entfallen, sondern dieses Entfallen selbst entfällt mit in die Verborgenheit, die selber noch bei diesem Fallen wegfällt.“ – Vgl. auch Friedrich-Wilhelm vom Herrmann: „Kunst und Technik“, a.a.O., S. 37 ff.

wiederum für die weitaus gefährlichere Unterstellung hält. Aber warum, fragt Man sich? – Etwa weil dies nichts mehr mit ‚dem Sein‘ zu tun hätte und stattdessen eine tatsächliche Umstellung im Denken der Technik bedeutete?

Heidegger hingegen appelliert an das Dasein, sich seiner Eigentlichkeit bewusst zu werden und der Gefahrlosigkeit fragend nachstellen, sprich: die Gefahrlosigkeit zu gefährden. Die Gefahrlosigkeit aber ließe sich dabei schwerlich als Gefahr im Sinne Heideggers verstehen, wenn sie als „Ungefährliches“ nicht bereits in der Weise einer *Un-Gefahr* (statt einer bloßen *Nicht-Gefahr!*) er-fahren würde, d.h. von Heidegger zurechtgedeutet würde. Heidegger stellt der Gefahr des Unwesens also selbst nach, *indem* er dem Sein die Verstellung seiner selbst bis zur wesenlosen Gefahrlosigkeit des Gestells nachsagt.

So hören wir auch Heidegger dem platonischen Verblendungsvorwurf gegenüber den Höhlenbewohner beipflichten. Nur gibt er – im Unterschied zur platonischen Ideo-Logie – dem zurückschallenden Vorwurf der *Haltlosigkeit* nun dadurch Statt, dass er die Gefahr der Gefahrlosigkeit noch bis zur *Abgründigkeit* des Seinsgeschicks steigert, um sie daraufhin erneut, doch endgültig als *Unwesen der Wesenlosigkeit* vorzustellen. Die Gefahr als Wesen des Gestells ist von ihrem eigenen Wesen her zugleich *das* Unwesen des Seins, ein sich selbst nachstellendes Verstellen des Seins im Gestell, die *Selbstverstellung des Seins*. Als solche aber ‚west‘ sie für Heidegger den Menschen gleichwohl *noch* ‚an‘ (oder erst recht?). Selbst eine vollkommene Verbergung des Seins durch die Verstellung im Gestell bliebe demnach immer noch ein Anwesen, wenngleich vollendeter Abwesenheit, da der Entzug sich selbst nicht entziehen könnte. Und dies darum, weil bereits Heidegger allein sich einem totalen Entzug des Seins (gleichsam bis zum Überstehen der Sucht) dadurch selbst entzieht, dass er ihm unaufhörlich fragend, wie ein süchtig Suchender nachstellt.

Es ist Heidegger selbst, der das Gestell zu einer Selbstverstellung des Seins im doppelten Sinne *ent-stellt*. Indem er der an sich wesenlosen Technik einerseits ein eigenes Wesen, das Gestell, zudenkt, nämlich das Wesen (verbal) der Verstellung, kann er andererseits allererst eine Verstellung des Wesens (verbal) als Selbstgefährdung des Seins und damit letztlich als Unwesen der Gefahr unterstellen. Das eigentliche Unwesen der Gefahr scheint also vielmehr im *begging the question* Heideggers zu liegen, eben in einem fragenden Nachstellen als Frage nach der Technik, das nur *darum kein fragliches Unterstellen sein soll, weil es ein sich selbst fragwürdiges Sein bereits unterstellt hat und zwar ein derart fragwürdiges, dass es sich bis zur Verstellung der Verstellung selbst nachstellen können soll*.

Nun könnte man der Gefahrlosigkeit der Technik auch ohne Not dadurch begegnen, die

Wesenlosigkeit der Maschinerie nicht als Gefahr des Unwesens erfahren zu wollen, sondern die *Wesenlosigkeit* schlicht eine solche *sein zu lassen*. Solche „Gelassenheit“³⁸⁶ – mit und gegen Heidegger gedacht – würde das Unmenschliche nicht in der Wesenlosigkeit der Maschinerie selbst, sondern in den unmenschlichen Ansprüchen suchen, dass Nichtmenschliche dennoch zu anthropomorphisieren und den Menschen zu mechanisieren. Solche Gelassenheit würde gar die Wesenlosigkeit der Technik selbst nicht als inhuman, sondern als transhuman konfrontieren, wo deren bloßes Funktionieren als ein bloßes Verfahren der Kommunikation erfahren wird.

In diesem Sinne kann Heidegger in *Der Satz der Identität* zwar feststellen: „Weil wir das, was Ge-Stell heißt, nicht mehr im Gesichtskreis des Vorstellens antreffen, der uns das Sein des Seienden als Anwesen denken lässt – das Ge-Stell geht uns nicht mehr an wie etwas Anwesendes –, deshalb ist es zunächst befremdlich“; fühlt sich darauf aber aus der eigenen, inneren Not-Wendigkeit der Not wiederum dazu genötigt, den Fehlschluss (oder sollte man sagen: den Schluss aus dem ‚Fehl‘) zu ziehen: „Befremdlich bleibt das Ge-Stell vor allem insofern, als es nicht ein Letztes ist, sondern selbst uns erst Jenes zuspiziert, was die Konstellation von Sein und Mensch eigentlich durchwaltet.“ (HGA 11, 45) – Warum aber fehlt Heidegger diese Gelassenheit? *Warum will Heidegger nicht, dass die Technik ihrerseits nichts von uns will?*

Befremdlich ist nicht, daß das Wesen des Seins in ein Wesensverhältnis zum Stellen gelangt, befremdlich ist nur, daß man Jahrhunderte hindurch niemals diesen Verhältnissen nachgefragt hat. In welchem Sinne und in welcher Weise zeigt sich schon in der Frühe des Seinsgeschickes, daß im Sein, d.h. in der *physis*, ein *thesis*-Charakter west? [...] Her-vor-bringen, im Sinne der *physis* gedacht, heißt: aus der Verborgenheit her, in die Unverborgenheit vor, bringen. Dieses Bringen meint: von sich her etwas ankommen und anwesen lassen. Nur wenn *physis* waltet, ist *thesis* möglich und nötig. Denn nur wenn ein aus Hervorbringen An-gebrachtes anwest, kann auf solchem Anwesen (z.B. dem Gestein) und aus diesem Anwesenden (Gestein) her durch ein menschliches Stellen, *thesis*, ein anderes Anwesendes (eine Steintreppe und ihre Stufen) her und unter das schon Anwesende (den gewachsenen Fels und den Boden) hingestellt werden. Dieses Anwesende (die Steintreppe) west an in der Weise dessen, was durch menschliches Stellen (*thesis*), das Herstellen, ständig wird. *Das thesei Herständige west anders als das physei*

³⁸⁶ Vgl. Heideggers *Erörterung der Gelassenheit* entstammend *Aus der Erfahrung des Denkens* (HGA 13, 40 ff.), u.a. S. 41: „G: Zwar weiß ich noch nicht, was das Wort Gelassenheit meint; aber ich ahne doch ungefähr, daß sie erwacht, wenn unser Wesen zugelassen ist, sich auf das einzulassen, was nicht ein Wollen ist.“ - Notwendig und damit auf andere Weise noch nötigend wird diese Gelassenheit aber, wo dieses Nicht-wollen noch gewollt werden muss. Und dies macht die eigentliche Frage der Gelassenheit aus. Es ginge darum, in eine Gelassenheit der Frage nach der Technik zu finden und damit auch den von Meister Eckhart übernommenen Begriff der Gelassenheit bis zu seinem Ende zu denken.

Heideggers Vorbehalt gegenüber der Technik ist *im Wesentlichen* einer der Ontologie. Das antike Artefakt ist laut Heidegger nur insofern Thesis, als seiner Herstellung bereits die Hervorbringung der Physis und damit eine ‚natürliche‘ Entbergung zugrunde liegt. Die Natürlichkeit der Physis soll gerade darin bestehen, Seiendes von sich her anwesen zu lassen, d.h. das physische Sein entbirgt sich von selbst. In diesem Sinne ist das Wesen der Physis zugleich das ursprüngliche Wesen, dem das Wesen der Thesis lediglich entspringt. Sein west primär als Physis und sekundär als Thesis. Die Künstlichkeit der Thesis baut die Natürlichkeit der Physis lediglich weiter aus, indem sie deren hervorbringende Selbstentbergung aufnimmt, um sie in der Gestalt des Herständigen herauszustellen. Heidegger denkt sie als eine Ergänzung, die weder Versetzung und Ersetzung noch Durchsetzung sein soll, weil sie ihrerseits das Wesen nicht möglich macht, sondern vielmehr schon nötig hat. Kurzum: Das Wesen der Thesis ist nach Heidegger das Seinlassen der Physis, das kunstfertige Wesenlassen des natürlichen Wesens:

Dergestalt zeigt sich frühzeitig die *physis*, das von sich aus aufgehende Her-vor-bringen, im Charakter eines Stellens, das nicht eine menschliche Leistung ist, wohl dagegen dem menschlichen Her- und Vor-stellen Anwesendes als solches zubringt, indem es zugleich Unverborgenheit zur menschlichen Verfügung gibt, also bringend und gebend ein Bergen in die Unverborgenheit zustellt. Aber dieses Stellen, das von sich aus her-vor-bringende Währenlassen und Bergen, hat noch nichts von den Zügen, die das Wesen des Seyns in jenem Geschick zeigt, das es als das Gestell ereignet. Gleichwohl west das Stellen nach der Weise des nachstellend-bestellenden Ge-Stells in einer verborgenen Herkunft aus – und in einer Wesensverwandtschaft mit dem Stellen im Sinne der *physis*. (HGA 79, 63 ff.)

Zeigt Heidegger auch die „Wesensverwandtschaft“ der Herstellung mit dem Nachstellen und Bestellen des Gestells auf, so umgeht er doch die entscheidende Frage, worin sich beide im *Wesentlichen* zugleich von einander unterscheiden. Wir haben bemerkt, dass jenes Wesen der Physis sich im Gestell laut Heidegger zu einer Art Unwesen pervertiert, die das Wesen des Seins selbst gefährdet. Hier wird nun deutlicher, inwiefern Heidegger das Gestell als eine Gefahr des Wesens erfahren kann. Denn das Gestell der modernen Technik scheint in Absetzung zur Thesis der antiken *techne* die Physis weniger zu ergänzen als – gemäß dem *supplément* im Sinne Derridas – vielmehr zu versetzen, ersetzen und zu durchsetzen. Im Resultat zeigt sich die Technik darum nicht mehr als die Fortführung des physisch-thetischen Waltens

des Wesens mit anderen Mittel, sondern als die an sich neue, moderne, *wesenlose Verwaltung des Gestells*, als das von Heidegger kritisierte (vermeintliche) Unwesen der Wesenlosigkeit.

Wie dieser Wandel jedoch zu denken ist und warum die Kritik Heideggers im Wesentlichen die Wesenlosigkeit verfehlen muss, ergibt sich wiederum aus dem heideggerschen Primat des Wesens gegenüber der Wesenlosigkeit, der auch noch im Vorbehalt des Unwesens behauptet wird. Sein ist Wesen für Heidegger, Sein west – als An- und Abwesenheit. Demzufolge scheint oder besser erscheint auch noch die Wesenlosigkeit des Gestells für Heidegger als das Unwesen eines nichtenden Nichts. Dieses wesenlose Nichts kann (und soll nach Heidegger auch) dem Dasein dadurch gefährlich werden, dass diese an sich nichtige Wesenlosigkeit in der Erscheinung der modernen Technik als drohender Entzug des Seins, als ängstigende Zukunft der Wesenlosigkeit gedeutet wird. Anders gewendet, ist es gerade der beklagte Fehl der Götter im Gestell, der Heidegger zu dem Fehlschluss verleitet, das antike Wesensverhältnis von Physis und Thesis begründe zugleich eine Wesensverwandtschaft des Seins mit der modernen Technik. Aber die moderne Technik entbirgt nicht mehr das Sein, wie die Thesis ergänzend die Physis; stattdessen entbirgt sie lediglich das unverborgene Nichts ihrer Wesenlosigkeit. Sie verbirgt auch nicht ihr Wesen. Die moderne Technik selbst west einfach nicht mehr. Stattdessen verstellt vielmehr Heidegger, indem er das Gestell zum Unwesen der Gefahr erklärt, die Gefahrlosigkeit einer an sich wesenlosen Technik.

Was sich Heidegger durch seinen Vorbehalt des Unwesens gegenüber der Technik also selbst vorenthält, ist gewissermaßen die *Meontologie der Wesenlosigkeit*.³⁸⁷ Das Nichts der modernen Technik ist nicht einmal mehr ein Wesen, geschweige denn ein Unwesen der Wesenlosigkeit, sondern entlarvt diese phänomenologische Beschreibung noch als Versuch einer Aneignung durch ein Ereignis-Denken Heideggers; wenn überhaupt, ist sie Nichts als das *Wesen der Unwesenlosigkeit*. Das einzige, was sich am Gestell entdecken lässt, ist, dass in ihm der Fehl selbst fehlt – sonst nichts. Ihn aber zu unterstellen, ist gerade der Fehler des dankenden Denkens: Es gibt nichts zu Danken, weil es nichts zu erbitten gibt. Mag das Sein

³⁸⁷ Hierzu Peter Sloterdijk in *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt a. M. 2001, S. 382 ff.: „Die Werke der Kunst sind wie die der Technik eigentlich Kinder des Nichts – bestenfalls Halbgeschwister des wahren Seienden; sie sind Gebilde des ontologischen Unrechts, urbildlos und nur als Ausdünnung der Fülle zu begreifen, von der Ursprungsseite her ungedeckt und unwesentlich im starken Sinne des Wortes. [...] Man versteht, wie bei der prinzipiellen Steigerung des artifiziellen Faktors in der Moderne aus diesem Denkansatz eine totalisierende Kritik an der Seinsverlassenheit der Kunstwelten folgen mußte. Die letzten Denker des Seins empfinden sich unweigerlich als die letzten Lebendigen in einer Umwelt aus buntem Tod, sprich Maschinen, Simulakren, Signifikantenströmen. [...] Die Moderne als das Millennium der fortschreitenden Verkünstlichung hat ihre Substanz demnach im Technischen als ‚progressiver Eroberung des Nichts‘. Die Tiefe der Zukunft ist heute nur als Komplex von Wachstumsdimensionen des Artifiziellen zu denken. Ein solcher Zuwachs aber läßt sich nicht mehr als Phase der Seinsgeschichte betrachten; wer ihn begrifflich berühren will, muß ihn als Nichtsgeschichte in Entfaltung auffassen.“

auch auf das fragende Bitten antworten, das Nichts des Gestells ist gewissermaßen taubstumm und verlangt darum kein Gehör, ganz zu schweigen von Gehorsam. Die Frage nach der Technik ist weder eine (Ent-)Stellung der Seinsfrage noch eine verstellte Frage nach dem Nichts, sondern überhaupt falsch gestellt – als solche aber eine ‚gestellte‘, die sich weniger dem Seinsgeschick als der Fragetechnik Heideggers verdankt. In diesem Sinne ist sie selbst müßig, ja ‚nichtig‘.

Nun könnte man meinen, damit sei die Sache des Denkens erledigt, weil zu einer müßigen Nichtigkeit oder einem nichtigen Müßiggang herabgewürdigt. Selbst Heidegger, der sich seinerseits des öfteren gegen solche Vorwürfe verwahrt hat, müsste hier wohl nur noch Nihilismus wittern. Allein, es kommt darauf an, genau darin den Ertrag der ganzen geschickten Seinsgeschichte Heideggers selbst zu erblicken. Was Peter Sloterdijk einmal für den modernen Typus Mensch statuierte, gilt auch für Heidegger: „Wie wir jetzt wissen, repräsentiert das Nichts des Nihilismus das Revers der Kreativität.“³⁸⁸ – Es kommt darauf an, Heideggers Frage nach der Technik als eine philosophische Fragetechnik erkennen zu lernen, die aus dem wesenlosen Nichts der Technik das Unwesen des Seins, das Gestell zu schöpfen vermag; die also ihrerseits der Kreativität des Nihilismus ziemlich nahe kommt.

Heideggers Frage der Technik kommt also gewissermaßen aus dem Nichts der Technik selbst. Die vermeintliche Selbstverstellung des Seins hingegen ist eine Entstellung dieses Nichts. Sie resultiert gerade aus der kreativen Fragetechnik Heideggers und entspricht darin nur dem kreativen Nichts ihrer Herkunft. Das eigentliche Unwesen des Gestells ist die bloß selbstgestellte und darum selbst gestellte Frage nach einer Verstellung des Seins, die gerade (das eigene) Nichts bedeutet. Das heideggersche Gestell *treibt sein Unwesen* nur als die heideggersche Frage nach ihm. Als diese Frage aber ist sie zugleich ihre Antwort: *Die gestellte Frage* Heideggers *ist* das Gestell selbst und zwar als *die Technik der Entstellung*. Erst im Angesicht des wesenlosen Nichts der Technik entpuppt sich Heideggers Frage nach dem Wesen des Seins als eine Verstellung ihrer eigenen Nichtigkeit – einer kreativen, doch allzu menschlichen Nichtigkeit.

Wir haben das *begging the question* Heideggers weiter oben bereits angedeutet und vor hiesigem Hintergrund lässt sich nun ausdeuten, woran es der Gelassenheit Heideggers angesichts der modernen Technik paradoxerweise fehlt: Ihm fehlt es am Fehlen des Fehl, mithin letztlich an Nichts. Seiner Gelassenheit fehlt es demnach noch am Seinlassen des Nichts *als*

³⁸⁸ Vgl. Ebd. S. 385.

Nichts. Angesichts des Nichts könnte er es auch beim Sein-Lassen belassen, aber indem er das Nichts nicht als solches, sondern als Wesen sein lassen will, kommt er in jene Nöte einer ‚Not der Notlosigkeit‘, meint er die Notwendigkeit vor Augen, eine Wende in der Not zu erdenken. Das *begging the question* ist bei Heidegger also gerade eine *question of begging*. Und die Gelassenheit des Denkens scheint so letztlich doch nicht davon ablassen zu können, das Spiel immer und immer wieder auf Anfang zu stellen; auf den Anfang, von dem es bereits ausging. Nun könnte man einwenden, das *begging the question* als *question of begging*, die Frage nach dem Wesen der Technik selbst als Gestell zu begreifen und auf diese Weise das Nichts der Technik gegen das Sein der Lichtung ausspielen zu wollen, liefe auf bloße Wortspiele hinaus. Entscheidend im Falle Heideggers ist jedoch, dass es sich hierbei tatsächlich um Sprachspiele handeln *muss*, wenngleich im starken Sinne des Wortes. Heidegger selbst bemerkt mit der Zeit, dass jenes Fragen nach der Technik noch zu sehr einem herausfordernden Denken folgt,³⁸⁹ eben in der Art eines Bettelns um die Gunst des Seins. Die eigentliche Gelassenheit scheint gerade in einem Nicht-wollen zu bestehen, das im Denken gleichsam das Danken lernt für einen bereits erfolgten Zuspruch des Seins. Heidegger denkt das Denken darum als Antwort, als „Gegen-Wort“³⁹⁰, auf das Wort des Seins und zwar vornehmlich *der dichtenden Sprache*. Die Frage steht damit aber im Raum, ob das Denken gänzlich ohne Fragen danken kann, versteht man die Frage – ihrer Wortherkunft gemäß, mit und gegen Heidegger³⁹¹ –

³⁸⁹ Vgl. *Das Wesen der Sprache*: „Es gehört zu den erregenden Erfahrungen des Denkens, daß es bisweilen die gerade erreichten Einblicke nicht zureichend überblickt und ihnen auf die gemäßige Weise nachkommt. So steht es auch mit dem angeführten Satz, das Fragen sei die Frömmigkeit des Denkens. Der genannte Vortrag nämlich, dessen Schluß dieser Satz bildet, bewegt sich bereits in dem Sachverhalt, daß die eigentliche Gebärde des Denkens nicht das Fragen sein kann, sondern das Hören der Zusage dessen sein muß, wobei alles Fragen dann erst anfragt, indem es dem Wesen nachfragt.“ (HGA 12, 165) – Ein paar Seiten weiter (HGA 12, 169) heißt es dann: „Darum ist das Hören der Zusage die eigentliche Gebärde des jetzt nötigen Denkens, nicht das Fragen. Weil jedoch das Hinhören ein Hinhören auf das entgegenende Wort ist, entfaltet sich das Hören auf die Zusage des zu-Denkenden stets in ein Fragen nach der Antwort.“

³⁹⁰ Vgl. zu diesem Zusammenhang die sogenannten *Feldweg-Gespräche*, aus denen später auch die *Erörterung der Gelassenheit* hervorgeht: „DER FORSCHER: Worin besteht dann das Wesen der Antwort? – DER WEISE: Das Wort ‚Antwort‘ antwortet selbst auf Ihre Frage. Die Antwort ist das Gegenwort. – DER GELEHRTE: Und wogegen ist sie das Gegenwort? – DER WEISE: Wogegen anders könnte sie es sein als gegen das Wort? – DER FORSCHER: Doch was ist in aller Welt ‚das Wort‘? [...] – DER WEISE: Ich für meinen Teil bin noch im unklaren, ob wir dies fragen können. [...] – DER WEISE: Das ursprüngliche Antworten ist also nicht das Antworten auf eine Frage. Sie ist die Antwort als das Gegenwort zum Wort. Das Wort muß dann erst gehört sein. So käme es auf das Hören an. – DER GELEHRTE: Doch ist nicht alles Hören ein Fragen? – DER WEISE: Vermutlich nicht. Wohl aber ist alles Fragen eine Art des Hörens und meistens sogar eine Art des Hörenwollens.“ (HGA 77, 23 ff.)

³⁹¹ Vgl. Hermann Paul: *Deutsches Wörterbuch*. 9. vollständig neu bearbeitete Auflage von Helmut Henne und Georg Objartel unter Mitarbeit von Heidrun Kämper-Jensen, Tübingen 1992, 288. – Die beiden Bedeutungen der Frage lauten: (1) Komplement zur Antwort, (2) Problem (bspw. die Wohnungsfrage oder eben die Frage nach der Technik). Die Frage ist das *Problem der Antwort*. Das got. *frāihnan*, von dem sich das ahd. *frāga* ableitet, ist dem lat. Substantiv *preces* und dem Verb *precor* verwandt. Das lat. *preces* bedeutet: (1) Die Bitte, das Ersuchen, (2) das Gebet und (3) ebenso die Verwünschung, der Fluch. Die Frage ist dementsprechend problematisch, weil sie nur erbeten oder eben verwünschen kann, worauf sie als eine Gabe angewiesen bleibt: die Antwort. Fragen heißt demnach, um Antwort zu bitten.

vielmehr als ein Bitten.

Fasst man den Sachverhalt von dieser Seite her auf, wird zunächst selbstsprechend deutlicher, wie die *question of begging* (als Frage des Bittens bzw. Problem des Bettelns) mit der Frage des Gestells zusammenhängt. Noch aber ist unbeantwortet, wie das *begging the question* gleichsam dem heideggerschen Gestell der Frage entspricht. Soll nicht gerade Heideggers Denken bereits die kritische Antwort auf ein vom Gestell bestelltes Fragen liefern, statt selbst ein bloß gestelltes Fragen zu sein? – Dass sich eine Frage auch nicht im heideggerschen Zirkel des Gestells bewegen kann, heißt noch nicht, dass sie es stattdessen im heideggerschen Zirkel des Ereignisses tun muss. Die Umkehr bzw. die Kehre in der Frage nach der Technik führt nicht zwangsläufig auf die Frage nach dem Sein. Die Frage jedoch, mit der sich Heidegger der Technik überhaupt nähert, bleibt jene nach dem Sein, wenn auch in dessen Selbstverstellung. Heidegger stellt mit der Frage nach der Technik stets auch die Frage nach dem Ursprung. Der Ursprung aber ist für Heidegger gerade eine Frage des Ant-Wortens und zwar im Sinne eines ‚ursprünglicheren‘ Fragens nach dem Gewahren und Bewahren des Wortes, sofern es ein nicht technisiertes Denken überhaupt noch vermögen soll. Allein, Heideggers Kehre in der Frage nach der Technik, als Kehre zum Sein, verkehrt diese vielmehr. Er entstellt sie, wie wir gesehen haben, jedoch bis zur Kenntlichkeit.

Damit sind wir an einen Punkt gelangt, von dem aus eine einmalige Wende als bildende Ab- und Zuwendung im anfänglichen Denken der Metaphysik erstmals fassbar wird und zwar genau dort, wo Heidegger die Frage nach der Technik unwiderruflich aufwirft. So läuft die Metaphysik des (transhumanistischen) Humanismus bei Heidegger in ihren Anfang zurück und schließt ihre Zukunft zugleich ab, indem sie für sich nicht zum ersten Mal, doch dieses Mal endgültig das *Verhältnis von Technik und Wesen umkehrt*: Gefragt wird nach dem Wesen der Technik, doch fragwürdiger erscheint nunmehr die *Technik des Wesens*. Die Frage nach der Selbstverstellung des Seins im Gestell ist die eigentliche Verstellung der ursprünglichen Frage: Warum west überhaupt etwas und nicht vielmehr nicht? Die Frage nach dem Sein verstellt die Frage nach der Technik und zwar *die Frage der Technik desjenigen Wesens, für das* Sein, Nichts und auch Technik überhaupt ein Wesen besitzen, eine Ant-Wort darstellen, kurz: ‚wesen‘ können. Wenn man so will, geht es also nunmehr um die Frage nach der Technik des ‚Menschen-Wesens‘. *Die Unverborgenheit des Seins ereignet sich durch die Technik im Verborgenen*.

Der Wiederholungszwang des Denkens zwischen Anamnesis und Andenken hat sich seit jeher mit Fragen nach einer gewordenen Her-Kunft geholfen, um durch diese In-Frage-Stellungen

des Gegenwärtigen in der Zu-Kunft zugleich ihr Heil suchen zu können. Allein, in Frage stand nie, wie sich dieses Erfragen des An- und Abwesens überhaupt stellen konnte. Sich dieser Frage aber zu stellen, hieße nicht mehr, das Sein zu bitten, sondern sich bei der Technik zu bedanken. Stattdessen laboriert das Nachfragen und Nachdenken an einem Ursprung, dem es nachstellt, ohne ihn wiederholen oder einholen zu können, weil es selbst erst aus dessen Verdrängung entsprungen ist. Es läuft im Kreis und denkt in Zirkeln, spricht in Wendungen von Heim- und Einkehr.

Machen wir darum noch einmal die Abkehr von der Technik mit und kehren wir zuletzt in Heideggers „Haus des Seins“ (HGA 9, 313) ein: in Heideggers eigene Sprache, „die Sprache als die Sprache zur Sprache zu bringen“ (vgl. HGA 12, 230). Kehren wir also ein in diese heideggersche Idylle eines lichten Hauswesens des Menschen inmitten der wesenlosen Nacht der Maschinen, um uns dort ein Bild zu machen von der genuinen Technik der Ent-Stellung des Gestells: Heideggers Poesie der Lichtung, Heideggers *poiesis* des Gevierts – inmitten der Fremde.

III

Das Ereignis des Sprungs – Die Sprache des Gevierts

Bilden sich zu guter Letzt also auch Heideggers andächtige Sprachspiele in demselben Zirkel der Metaphysik? Die Antwort hieße wohl Ja und Nein. Insofern laut Heidegger die Metaphysik der Seinsvergessenheit anheimgegeben bleibt, sieht er sich in der Lage, deren Missgeschick mit dem Sein rückblickend zugleich zu überblicken, also Nein. Insofern er selbst jedoch die Einkehr in das bereits Zugekehrte der Unverborgenheit zu veranlassen sucht, befindet er sich in der Bewegung des Selben, also Ja. Es geht stets um das Selbe und das Denken dreht sich folglich um das Selbe im Selben. Allein, Heidegger meint jener bloßen Zirkelbewegung der Metaphysik gerade dadurch zu entgehen, dass er sie gewissermaßen als *Ereignis des Selben* denkt. Wie ist das aber zu verstehen? Und was hat das mit dem Geviert zu tun?

In *Der Satz der Identität* befragt Heidegger den Grundsatz des (spekulativen) Denkens $A = A$ auf das dabei zugrunde liegende Konzept der Identität. Über die Kritik einer epistemologischen Verengung der Aussage, die in dieser Gleichungsform den Status des „ist“ von eigentlich „*A ist A*“ vernachlässigt (HGA 11, 33), kommt Heidegger zu der These, dass die Metaphysik die Identität stets als einen „Grundzug im Sein des Seienden“ (HGA 11, 35) auslegen

musste, statt umgekehrt Sein *und* Denken aus einer ursprünglicheren Identität her zu erläutern. Als Gewährsmann dieser Einsicht dient Heidegger, wie zu erwarten, Parmenides, dessen *to gar auto noein estin te kai enai* (Heideggers Übersetzung: „Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein“; vgl. HGA 11, 36) ein viel innigeres oder eigentliches „Zusammengehören“ von Denken und Sein zur Sprache bringe, dem auch noch die Metaphysik entspringe, mag sie sich diese Einsicht auch durch die Auffassung des Satzes als eines bloßen Aussagesatzes selbst verwehren. Heidegger nimmt diesen Satz hingegen durchaus wörtlich, um aus der entsprungenen Metaphysik wieder in den Ursprung zurückzuspringen. Will man dem immer gleichen Zirkel eines bloß vorstellenden Denkens endgültig entkommen und erneut in den Ursprung einkehren, braucht es nach Heidegger einen Sprung:

Wir kehren noch nicht in das *Zusammengehören* ein. Wie aber kommt es zu einer solchen Einkehr? Dadurch, daß wir uns von der Haltung des vorstellenden Denkens absetzen. Dieses Sichabsetzen ist ein Satz im Sinne eines Sprunges. Er springt ab, nämlich weg aus der geläufigen Vorstellung vom Menschen als *animal rationale*, das in der Neuzeit zum Subjekt für seine Objekte geworden ist. Der Absprung springt zugleich weg vom Sein. Dieses wird jedoch seit der Frühzeit des abendländischen Denkens als der Grund ausgelegt, worin jedes Seiende als Seiendes gründet. Wohin springt der Sprung, wenn er vom Grund abspringt? Springt er in einen Abgrund? Ja, solange wir den Sprung nur vorstellen und zwar im Gesichtskreis des metaphysischen Denkens. Nein, insofern wir springen und uns loslassen. Wohin? Dahin, wohin wir schon eingelassen sind: in das Gehören zum Sein. Das Sein selbst aber gehört zu uns; denn nur bei uns kann es als Sein wesen, d.h. an-wesen. (HGA 11, 40f.)³⁹²

Der Abgrund ist nach Heidegger also nur eine Frage der metaphysischen Vorstellungsweise. Um sich von diesem „Gesichtskreis“ absetzen zu können, meint Heidegger dagegen zum Sprung ansetzen zu müssen „in das Gehören zum Sein“. Nun haben wir bereits beobachtet, dass in den Argumentation aller bisherigen Philosophien, die hier in eine Reihe gestellt

³⁹² In dem diesen ergänzenden, zweiten Aufsatz der Sammlung *Identität und Differenz*, namens *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* spricht Heidegger hingegen von einem Schritt zurück: „Das Denken tritt vor seiner Sache, dem Sein zurück und bringt so das Gedachte in ein Gegenüber, darin wir das Ganze dieser Geschichte der Metaphysik erblicken und zwar hinsichtlich dessen, was die Quelle dieses ganzen Denkens ausmacht, indem sie ihm überhaupt einen Bezirk seines Aufenthalt bereitstellt. [...] Wir sprechen von der *Differenz* zwischen dem Sein und dem Seienden. Der Schritt zurück geht vom Ungedachten, von der *Differenz* als solcher, in das zu-Denkende. Das ist die *Vergessenheit* der *Differenz*. [...] Die *Differenz* von Seiendem und Sein ist der Bezirk, innerhalb dessen die Metaphysik, das abendländische Denken im Ganzen seines Wesens das sein kann, was sie ist. Der Schritt zurück bewegt sich daher aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik.“ (HGA 11, 59f.; beide Aufsätze werden im Folgenden nur noch nach der Bandziffer zitiert) – Beide Bewegungen widersprechen sich insofern nicht, als beide in ‚die Selbe‘ Richtung gehen: auf das Ereignis zu, allein „der Schritt zurück“ – im ‚Unter-Schied‘ zum Sprung – mit dem Ereignis im Rücken und der Metaphysik stattdessen im Blick.

wurden, ein gewisser Sprung in der Argumentation zugleich der Ursprung schlechthin ihrer ‚höheren‘ Einsichten oder des reineren Vernehmens ihrer Vernunft war; haben dabei aber zugleich bemerkt, dass dieser Sprung lediglich in der Schweben der Einbildungskraft zu stehen kam, insofern sich diese eben nicht selbst zu überspringen vermochte. Vielmehr waren diese Philosophien – und damit auch deren Humanismus als Transhumanismus – im Ursprung stets bereits auf dem Sprung, ohne je eigentlich Grund gefasst zu haben oder zu fassen, mit Heidegger gesprochen: ohne je der „Sache des Denkens“³⁹³ auf den Grund gekommen zu sein. Denn nach Heidegger ist diese Sache als solche gerade grundlos. Mag Heidegger auch verkennen, dass die onto-theo-logische Verfassung überdies noch von einer heno-theo-logischen Verfassung der eigentlichen Metaphysik transzendiert wird³⁹⁴ (und dieser *transcensus* seit den platonischen Anfängen gerade das Moment der Überbildung ausmacht), so vermag Heidegger jedoch als erster, jene als solche grundlose Sache des Denkens namens Seinsgeschick in eine Geschichte der jeweiligen, metaphysischen Abgründe zu ordnen. Indem Heidegger die Schweben über dem Abgrund zu *der* Vorstellung der Metaphysik und sodann die Metaphysik zu einer *der* Vorstellung erklärt, wagt er hingegen den Absprung ins Ereignis:

Der Satz gibt sich zunächst in Form eines Grundsatzes, der die Identität als einen Zug im Sein, d.h. im Grund des Seienden voraussetzt. Aus diesem Satz im Sinne einer Aussage ist unterwegs ein Satz geworden von der Art eines Sprunges, der sich vom Sein als dem Grund des Seienden absetzt und so in den Abgrund springt. Doch dieser Abgrund ist weder das leere Nichts noch eine finstere Wirrnis, sondern: das Er-*eignis*. Im Er-*eignis* schwingt das Wesen dessen, was als Sprache spricht, die einmal das Haus des Seins genannt wurde. Satz der Identität sagt jetzt: Sprung, den das Wesen der Identität verlangt, weil es ihn braucht, wenn anders das *Zusammengehören* von Mensch und Sein in das Wesenslicht des Ereignisses gelangen soll. (HGA 11, 48)

Was hier als ein Absprung nicht in den „Abgrund“ der Vorstellung, sondern in das „Ereignis“ bezeichnet wird, wandelt sich unterwegs oder ‚auf dem Sprung‘ in ein Sich-tragen-lassen von

³⁹³ Vgl. wiederum in *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (HGA 11, 53) eine kurze Bestimmung dessen, dem sich Heidegger ebenso in der sprechenden Publikation *Zur Sache des Denkens* (HGA 14) gewidmet hat: „Das Gespräch mit einem Denker kann nur von der Sache des Denkens handeln. ‚Sache‘ meint nach der gegebenen Bestimmung den Streitfall, das Strittige, das einzig für das Denken *der* Fall ist, der das Denken angeht. [...] Die Sache des Denkens ist das in sich Strittige des Streits. Unser Wort Streit (ahd. *strit*) meint vornehmlich nicht die Zwietracht sondern die Bedrängnis. Die Sache des Denkens bedrängt das Denken in der Weise, daß sie das Denken erst zu seiner Sache und von dieser her zu ihm selbst bringt.“

³⁹⁴ Vgl. HGA 11, 66: „Die Metaphysik denkt das Sein des Seienden sowohl in der ergründenden Einheit des Allgemeinen, d.h. des überall Gleich-Gültigen, als auch in der begründenden Einheit der Allheit, d.h. des Höchsten über allem. So wird das Sein des Seienden als der gründende Grund vorausgedacht. Daher ist alle Metaphysik im Grunde vom Grund aus das Gründen, das vom Grund die Rechenschaft gibt, ihm Rede steht und ihn schließlich zur Rede stellt.“ – In der Reihenfolge von gleich-gültiger Allgemeinheit, höchster Allheit und begründender Rede meint dies: Onto-Theo-Logik.

den Schwingungen der Sprache. Jedoch hält es sich diesmal bewusst in der Schwebel – mit den Schwingen der Einbildungskraft. Im Unterschied zu allen anderen philosophischen Fundamentalisten denkt Heidegger nicht die Landung auf erhofftem Grund, sondern den gewagten *Sprung selbst als das eigentliche Ereignis der Philosophie*; ja, er erkennt im *Ereignis des Sprungs* gewissermaßen ‚das Selbe‘ aller vorherigen Philosophien wieder. Der Unterschied ließe sich also auch derart beschreiben, dass den einzelnen Metaphysiken gewissermaßen der Blick auf sich selbst verwehrt bleiben musste, weil sie ihren eigenen Sprung bereits gelandet wähnten. Würden sie jedoch ‚den Schritt zurück‘ machen, sähen sie den Unterschied, der sie von den anderen Sprüngen in das Selbe gerade unterscheidet:

Durch den Schritt zurück lassen wir die Sache des Denkens, Sein als Differenz, in ein Gegenüber frei, welches Gegenüber durchaus gegenstandslos bleiben kann. Immer noch auf die Differenz blickend und sie doch schon durch den Schritt zurück in das zu-Denkende entlassend, können wir sagen: Sein des Seienden heißt: Sein, welches das Seiende ist. Das ‚ist‘ spricht hier transitiv, übergehend. Sein west hier in der Weise eines Übergangs zum Seienden. Sein geht jedoch nicht, seinen Ort verlassend, zum Seienden hinüber, so als könnte Seiendes, zuvor ohne das Sein, von diesem erst angegangen werden. Sein geht über (das) hin, kommt entbergend über (das), was durch solche Überkommnis erst als von sich her Unverborgenes ankommt. Ankunft heißt: sich bergen in Unverborgenheit: also geborgen anwähren: Seiendes sein. [...] Sein im Sinne der entbergenden Überkommnis und Seiendes als solches im Sinne der sich bergenden Ankunft wesen als die so Unterschiedenen aus dem Selben, dem Unter-Schied. Dieser vergibt sich erst und hält auseinander das Zwischen, worin Überkommnis und Ankunft zueinander gehalten, auseinander-zueinander getragen sind. Die Differenz von Sein und Seiendem ist als der Unter-Schied von Überkommnis und Ankunft der *entbergend-bergende Austrag* beider. (HGA 11, 70 ff.)

Sein und Seiendes sind also eigentlich ‚das Selbe‘ und zwar *als* ‚Unter-Schied‘. Der Austrag von Sein und Seiendem *qua* überkommene Ankunft ereignet sich stets als das Selbe, wenn auch nicht als das Gleiche im Seinsgeschick, nämlich als das Er-ignis des Unter-Schieds. Die unterschiedlichen Epochen der Seinsgeschichte bringen lediglich unterschiedliche Verhältnisse von Sein und Seiendem zum Austrag, indem sich unterschiedliche Zueignungen des Seienden zum Sein und zwar in der Gestalt unterschiedlicher Seiendheiten (vgl. die Aufzählung HGA 11, 73: ‚*physis, logos, hen, idea, energeia*, Substantialität, Objektivität, Subjektivität, Wille, Wille zur Macht, Wille zum Willen“) ereignen. Diese Unterschiede *des Selben* machen für Heidegger jedoch *den* Unter-Schied des Seinsgeschicks aus im Unterschied zur bloßen Philosophiegeschichte oder auch Geschichtsphilosophie der Metaphysik. Diese nämlich gilt

Heidegger lediglich als Variation über das ‚*Grundmotiv*‘ der Onto-Theo-Logik.

Die Differenz macht den Grundriß im Bau der Metaphysik aus. Der Austrag ergibt und vergibt das Sein als her-vor-bringenden Grund, welcher Grund selbst aus dem von ihm Begründeten her der ihm gemäßen Begründung, d.h. der Verursachung durch die ursprünglichste Sache bedarf. Dies ist die Ursache als die Causa sui. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. [...] Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Geist als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Es ist freier für ihn, als die Onto-Theo-Logik wahrhaben will. (HGA 11, 77)

Wie der letzte Satz des Zitats andeutet, geht es Heidegger *zunächst* darum, sich von dem Gott der Philosophen loszumachen und stattdessen offen zu bleiben für das etwaige Ereignis einer neuen „Überkommnis“. Wenn es oben bereits hieß: „Im Er-eygnis schwingt das Wesen dessen, was als Sprache spricht, die einmal das Haus des Seins genannt wurde“, und Heidegger zudem auch im Anschluss an hiesiges Zitat mit den Worten auf die Sprache selbst zu Sprechen kommt: „Ob das Wesen der abendländischen Sprachen in sich nur metaphysisch und darum endgültig durch die Onto-Theo-Logik geprägt ist, oder ob diese Sprachen andere Möglichkeiten des Sagens und d.h. zugleich des sagenden Nichtsagens gewähren, muß offen bleiben“ (ebd.), – dann zeigt sich diese *Offenheit für das noch Offene* im Seinsgeschick, für das Ereignis des Unter-Schieds schlechthin (im Unterschied eben zu dem bloß Verschiedenen, wie man sagen könnte, der Metaphysik) als das *Eingewöhnen eines Horchens auf die Sprache*.

Allerdings droht hier die Gefahr, das Horchen zu einer bloßen Gewohnheit des Gehorchens verkommen zu lassen. Heidegger vermerkt am Ende des Textes selbst: „Der Blick in dieses Schwierige, das aus der Sprache kommt, sollte uns davor behüten, die Sprache jetzt versuchten Denkens vorschnell in eine Terminologie umzumünzen und morgen schon vom Austrag zu reden, statt alle Anstrengung dem Durchdenken des Gesagten zu widmen.“ (HGA 11, 79) – Doch wie soll dieses „Durchdenken“ von Statten gehen, ohne sich doch erst in jener neuen Sprache einzurichten, die als einzige nicht von der Metaphysik in Beschlag genommen scheint? Wie soll man sich an das Horchen auf die Sprache gewöhnen können, ohne sich selbst zunächst jenen Heidegger-Jargon des Gehorsams, mithin die Sprache des Horchens auf die Sprache, anzueignen? Mit anderen Worten: Lässt sich *eigentlich an das Seyn denken*, ohne zu heideggern?³⁹⁵ – „Denn das Gesagte wurde in einem Seminar gesagt. Ein Seminar ist, was

³⁹⁵ Vgl. bspw. die Selbstausslegung des Titels der Bremer Vorträge am Ende ihres letzten: *Die Kehre*: „Die Kehre in der Gefahr ereignet sich jäh. In der Kehre lichtet sich jäh die Lichtung des Wesen des Seyns. Das jäh

das Wort andeutet, ein Ort und eine Gelegenheit, hier und dort einen Samen, ein Samenkorn des Nachdenkens auszustreuen, das irgendwann einmal auf seine Weise aufgehen mag und fruchten.“ (Ebd.) – Heißt zu denken letztlich zu danken für das sprachliche Geschick des Seins, wie könnte man sich dann eigentlich anders an das Denken des Seins gewöhnen, als durch das buchstäbliche Nachsprechen der heideggerschen Denk- und Dankansprache?³⁹⁶ Wovon redet diese Sprache aber anderes als von sich selbst als der eigentlichen Sprache des Ereignisses? Heißt auf die Sprache zu hören, demnach auf Heidegger zu hören, wie er auf die Sprache hört und über sie derart spricht, als ob er aus ihr spräche?

In *Die Gefahr* aus den Bremer Vorträgen spricht sich Heidegger einmal deutlich darüber aus: „Was der Denker vom Sein sagt, ist nicht seine Ansicht. Das Gesagte ist das durch ihn hindurch sprechende Echo des Anspruchs, als welcher das Seyn selbst west, in dem Es sich zur Sprache bringt.“ (HGA 79, 66) – Nicht er aus ihr, sondern sie soll aus ihm sprechen. Die Sprache spricht mit sich selbst, die Seinsfrage beantwortet sich selbst: Die Sprache des Seins ist ihr Er-eignis, will sagen: ihr Geschehen und ihre Aneignung. Heidegger hingegen hält sich lediglich für ihr Medium. Doch gleichwohl bleibt Heidegger für sich selbst das rechte Medium, der Frage des Seins nach sich selbst die passenden Worte zu verliehen. Was bleibt – neben den Stiftungen der Dichter – also noch, außer schweigend dem heideggernden Selbstgespräch der Sprache zu lauschen?

Man gewinnt den Eindruck, als ob dieses Übereinkommen Heideggers mit der Sprache des Ereignisses, dieses Überkommnis, eher nach einem Hinüberkommen des Sprungs klingt; mit anderen Worten: nach einem Übersetzungsversuch nicht einer fremden Sprache in die eigen(tlich)e, sondern *der Sprache selbst aus sich selbst in sich selbst* – über den Abgrund der metaphysischen Vorstellung hinweg. *Vom Ereignis des Sprungs her hieße dies, in der Schweben auf die Schweben zu sprechen zu kommen*. Indem Heidegger es unternimmt, sich von dem Grundmotiv der Metaphysik abzusetzen, macht er den Satz der Identität folgerichtig zum

Sich-lichten ist das Blitzen. [...] ‚Blitzen‘ ist dem Wort und der Sache nach: blicken. [...] Einkehr des Blitzes der Wahrheit des Seyns ist Einblick. [...] Einblitz ist Ereignis im Seyn selber. *Einblick in das was ist* – dieser Titel nennt jetzt das Ereignis der Kehre im Seyn, die Kehre der Verweigerung seines Wesens in das Ereignis seiner Wahrnis. Einblick in das, was ist, ist das Ereignis selber, als welches die Wahrheit des Seyns zum wahrlosen Seyn sich verhält und steht.“ (HGA 79, 73f.) – In Heideggers Mundart kehrt sich jäh mit den Worten auch das Geschick des Seyns. Heideggers Vortrag der Kehre soll die Kehre sein.

³⁹⁶ Ähnlicher Auffassung ist Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1988, S. 168: „Weil sich das Sein dem assertorischen Zugriff deskriptiver Sätze entzieht, weil es nur in indirekter Rede eingekreist und ‚erschwiegen‘ werden kann, bleiben die Geschehnisse des Seins unerfindlich. Die propositional gehaltlose Rede vom Sein hat gleichwohl den illokutionären Sinn, Schicksalsergebenheit zu fordern. Ihre praktisch-politische Seite besteht im perlokutionären Effekt der inhaltlich diffusen Gehorsamsbereitschaft gegenüber einer auratischen, aber unbestimmten Autorität. Die Rhetorik des späten Heideggers entschädigt für die propositionalen Gehalte, die der Text selbst verweigert: sie stimmt die Adressaten in den Umgang mit pseudo-sakralen Mächten ein.“

Sprung ins Ereignis. So wird der Absprung von der Metaphysik hinein ins Ereignis für Heidegger zum eigentlichen Ursprung des Denkens. *Zugleich ist der Sprung ins Ereignis als Sprung bereits selbst das Ereignis*: Er lässt den Menschen los in die Schweben und setzt ihn so frei in der Schweben. In dieser Schweben und als diese Schweben ereignet sich dem Menschen der Zuspruch des Seins, spricht die Sprache, lässt das Ereignis von sich hören.

Eigentlich wohnt der Mensch nur in der Schweben, also dann, wenn er auf sein Wesen hört. Lässt er dies zu, findet er in das „Zusammengehören von Mensch und Sein“, findet er in die Gelassenheit des Loslassens *qua* Sein-Lassens und entwindet sich letztlich dem Verhängnis oder Gefängnis des Gestells.³⁹⁷ – In gewöhnlichen Worten: Wenn Heidegger über die Gelassenheit des Menschenwesens, wenn er über das „dichterische Wohnen“ des Menschen spricht, denkt er an *Einbildungskraft*. Heidegger benennt *die* Einbildungskraft der Sprache und die einbildende Macht *seiner* Sprache soll wiederum selbst zum Ereignis werden. „Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen“ (HGA 12, 230), bedeutet übersetzt: sich von der Einbildungskraft (der Sprache) anhand von (dichterischen) Einbildungen selbst ein (philosophisches) Bild machen bzw. einbilden. Diese philosophische Einbildung (im verbalen Sinne) soll den Menschen zugänglich machen für eine autosuggestive Kraft des Imaginären, die Heidegger bisweilen als ein Ereignis feiert, wenn sie ein neues Wesen des Menschen ausbildet. Das heideggersche „Geviert“ umreißt demnach den Möglichenbereich einer unergründlichen und übersprunghaften *Autoaffektion der Einbildungskraft*.

Diese Haltung einer entrückenden Phantasie ließe sich noch als eine philosophische ‚Verrücktheit‘ im obigen Sinne gelassen hinnehmen; jedoch ist es die heideggersche Eigenart, mit der er diese für den Menschen konstitutive Schweben der Einbildungskraft aufbereitet, aus der die eigentliche Gefahr dieses Ereignis-Denkens erwachsen: *Heideggers Bestellung des Gevierts ist zugleich die Verstellung des Gestells*. – „Wie aber ist es, wo die Gefahr als die Gefahr sich ereignet und so erst unverborgenen die Gefahr ist? [...] ‚Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch.‘ Denken wir jetzt dieses Wort noch wesentlicher als der Dichter es dichtete, denken wir es aus in das Äußerste [...].“ (HGA 79, 72) – Ausgehend von zwei

³⁹⁷ Vgl. HGA 79, 71: „Ohne die Sprache bleibt alles Überlegenwollen ohne Weg und Steg. Ohne die Sprache fehlt jedem Tun jede Dimension, in der es sich umtun und wirken könnte. Sprache ist dabei niemals erst Ausdruck des Denkens, Fühlens und Wollens. Sprache ist die anfängliche Dimension, innerhalb derer das Menschenwesen überhaupt erst vermag, dem Sein und dessen Anspruch zu entsprechen und im Entsprechen dem Sein zu gehören. Dieses anfängliche Sprechen, eigens vollzogen, ist das Denken. Denkend lernen wir das Wohnen in dem Bereich, in dem sich die Verwindung des Seinsgeschickes, die Verwindung des Ge-Stells ereignet.“ – Diese „Dimension“ der Sprache ist wörtlich zugleich die wörtliche Durchmessung der Lichtung. Heidegger geht jedoch einen Schritt weiter, indem er aus ihr die poetische ‚Vermessung der Welt‘ als Geviert macht.

Versen der Patmos-Hymne Hölderlins unternimmt es Heidegger, die Kehre gleichsam entlang des Versumbruchs zu denken. Man kann diese unzählige Male auftauchende Hölderlin-Reminiszenz kaum überschätzen, was das andenkende Danken Heideggers anbelangt. Er fährt fort: „Wo die Gefahr als die Gefahr ist, ist schon das Rettende. [...] Die Gefahr selber ist, wenn sie als Gefahr ist, das Rettende. Die Gefahr ist das Rettende, insofern sie aus ihrem Wesen das Rettende bringt. Was heißt ‚retten‘? Es besagt lösen, freimachen, freyen, schonen, bergen, in die Hut nehmen, wahren.“ (Ebd.) – Die Gefahr ist das Rettende selbst, insofern sie – *als* Gefahr erfahren – den Blick frei gibt auf das Ereignis, d.h. aber den Blick frei gibt auf diesen freien Einblick selbst – als das Ereignis selbst.³⁹⁸

Wenn die Gefahr aber derart das Rettende selbst ist, dass sich im „Äußersten“ die Extreme zugleich berühren, dann gilt im Falle Heideggers auch umgekehrt, *dass das Rettende selbst die Gefahr ist*, weil der Einblick in die Gefahrlosigkeit *als* vermeintliche Gefahr, sich allererst durch den vermeintlich *rettenden* Einblick selbst herstellt. Der eigentlich gefährliche Grund der heideggerschen Verkehrungen besteht also in jener vermeintlich Not abwendenden („notwendigen“) Autosuggestion einer autotaffizierenden Einbildungskraft. Das Er-eignen des Einblicks *qua* Einblitzens ist als Einblick zugleich Einkehr ins Er-eignen *qua* Er-äugen und damit gleichermaßen Einblick des Ereignisses. Die Gefahr als Gefahr ist die Rettung, weil der Einblick schon das Ereignis ist. Umgekehrt aber gilt zugleich, dass, weil das Ereignis eben der Einblick ist, die Rettung auch die Gefahr als Gefahr ist. Kommt es nicht zum Ereignis der Einsicht *qua* Einsicht des Ereignisses, gibt es weder die Rettung der Gefahr noch die Gefahr der Rettung, sondern schlicht die ereignis- und einsichtslose Gefahr- und Rettungslosigkeit – und sonst Nichts. Heideggers Not-wendigkeit der Kehre ist selbst not-los.

Der ganze Sachverhalt hängt demnach letztlich an Nichts, präziser: an dem Verhältnis zu der an sich notlosen Sache des Nichts. Die Sache ist, dass Heidegger zuviel Wesens macht um dieses Nichts. Machte er es bereits in *Was ist Metaphysik*³⁹⁹ zum Sein der Nichtung des Seienden, entstellt er es nun zum Unwesen des Gestells, spricht: *zur Selbst(ver)nichtung des Seins*, vor dem man sich wiederum nur noch ins *Geviert als Selbstlichtung des Ereignisses* retten zu können scheint. Fasst man dieses Nichts hingegen als die Wesenlosigkeit der

³⁹⁸ Vgl. *Identität und Differenz*, wo Heidegger das Ereignis eigens definiert: „Im Ge-Stell waltet ein seltsames Vereignen und Zueignen. Es gilt, dieses Eignen, worin Mensch und Sein einander ge-eignet sind, schlicht zu erfahren, d.h. einzukehren in das, was wir das *Ereignis* nennen. [...] Er-eignen heißt ursprünglich: er-äugen, d.h. erblicken, im Blicken zu sich rufen, an-eignen.“ (HGA 11, 45)

³⁹⁹ Vgl. HGA 9, 114: „Die Nichtung läßt sich auch nicht in Vernichtung und Verneinung aufrechnen. Das Nichts selbst nichtet. Das Nichten ist kein beliebiges Vorkommnis, sondern als abweisendes Verweisen auf das entgleitende Seiende im Ganzen offenbart es dieses Seiende in seiner vollen, bislang verborgenden Befremdlichkeit als das schlechthin Andere – gegenüber dem Nichts.“ – Kurzum: Das Sein nichtet das Seiende.

Technik, eine Wesenlosigkeit, von der *als solcher* keine Gefahr oder gar eine Rettung für das Menschenwesen ausgehen kann, ‚enteignen‘ sich dem Einblick ins Unwesen seine Eigentümlichkeiten des Ereignisses wie von selbst, und eine andere Gelassenheit stellt sich ein. Warum man sich in dieses Verhältnis zur Technik begeben kann und womöglich auch sollte, wird uns später beschäftigen. Warum dagegen Heidegger dies gerade nicht tut, hat seinen Grund wiederum in dem weiten Feld des Gevierts, das Heidegger zu bestellen sich anschickt, um das Gestell zu ent-stellen, wobei er es gerade verstellt. *Was Heidegger eigentlich durch die Technik als gefährdet erfährt, ist die poetische Einbildungskraft der Sprache – als das Wesen des Menschen.*

„Die Art der Dichter ist es, das Wirkliche zu übersehen. Statt zu wirken, träumen sie. Was sie machen, ist nur eingebildet. Einbildungen sind lediglich gemacht. Mache heißt griechisch *poiesis*. Das Wohnen des Menschen soll Poesie und poetisch sein?“ (HGA 7, 192) – Auch Heidegger kennt beizeiten Ironie, wenngleich, wie auch hier, lediglich eine didaktische. Der Vortrag *«...dichterisch wohnt der Mensch...»* will auf das Gegenteil von dem hinaus, was sich hier als eine Bekundung gewöhnlicher Missverständnisse über das eigentliche Wohnen des Menschen durch Heideggers Mund kundtut. Was hier über die Dichter in kritischen Ton gesagt wird, gilt stillschweigend eher für deren Kritiker, die sich nach Heidegger vom Wohnen des Menschen nicht zuletzt deswegen ein falsches Bild machen, weil sie selbst bereits zu tief in den Einbildungen falscher Machenschaften stecken. Nicht ihre Unwissenheit, sondern ihr vermeintliches Besserwissen birgt Gefahr in sich. *Poiesis* und Einbildung haben dagegen für Heidegger weniger mit dem Wirklichen und der Mache zu tun, sondern umgekehrt mit einem Geschehenlassen, einem Zulassen, letztlich mit dem *Sich-er-eignen von Bildung*. Heidegger rückt an späterer Stelle das Bild zurecht:

Der uns geläufige Name für Anblick und Aussehen von etwas lautet ‚Bild‘. Das Wesen des Bildes ist: etwas sehen zu lassen. Dagegen sind die Abbilder und Nachbilder bereits Abarten des eigentlichen Bildes, das als Anblick das Unsichtbare sehen läßt und es so in ein ihm Fremdes einbildet. Weil das Dichten jenes geheimnisvolle Maß nimmt, nämlich am Angesicht des Himmels, deshalb spricht es in ‚Bildern‘. Darum sind die dichterischen Bilder Ein-Bildungen in einem ausgezeichneten Sinne: nicht Phantasien und Illusionen, sondern Ein-Bildungen als erblickbare Einschlüsse des Fremden in den Anblick des Vertrauten. (HGA 7, 194f.)

Auch hier wieder, wie bereits in der Auseinandersetzung mit Platon, taucht das Bild im Zusammenhang mit der ‚Bildung‘ im Doppelsinne von Prägung und Geleit auf, jedoch nennt

Heidegger das Kind diesmal selbst beim Namen und steckt zugleich das Feld ab, in dem der Mensch seine Wohnstatt finden soll: die Ein-Bildung. Diese schafft kein bloß weiteres Abbild oder Nachbild eines bereits vorliegenden Dinges, sondern ist insofern originär und auch originell, als es überhaupt erst ein Gebilde in Erscheinung treten lässt. Sie *bildet* „erblickbare Einschlüsse des Fremden“ in den „Anblick des Vertrauten“ *ein*, statt lediglich *um* und lässt so ihrerseits das „Wesen des Bildes“ sehen: nämlich *Bildung des Wesens* zu sein.

Was unter diesem entscheidenden Punkt genauer zu verstehen ist und wie sich dies in die Rede vom „geheimnisvollen Maß“ und vom Sprechen in Bildern fügt, verliert seine Befremdlichkeit erst im Rückgang auf das Konzept der „Maß-Nahme“, das Heidegger ausgehend von ein paar Versen Hölderlins und ausgehend auf das vierfältige Umfeld, das Geviert, insbesondere der dichtenden Sprache entfaltet:

Im Dichten ereignet sich, was alles Messen im Grunde seines Wesens ist. Darum gilt es, auf den Grundakt des Messens zu achten. Er besteht darin, daß überhaupt erst das Maß genommen wird, womit jeweils zu messen ist. Im Dichten ereignet sich das Nehmen des Maßes. Das Dichten ist im strengen Sinne des Wortes verstandene Maß-Nahme, durch die der Mensch erst das Maß für die Weite seines Wesens empfängt. Der Mensch west als der Sterbliche. So heißt er, weil er sterben kann. Sterbenkönnen heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt – und zwar fortwährend, solange er auf dieser Erde weilt, solange er wohnt. Sein Wohnen aber beruht im Dichterschen. (HGA 7, 200)

Heidegger wehrt sich gegen die Vermessung der Welt gemäß einem kalkulatorischen Verstand, dessen quantifizierende Evaluation alles ausschließlich als Bestand zu erfassen vermag. Indem er den „Grundakt des Messens“ als ein Dichten bestimmt, das allererst dasjenige Maß nehmen soll, „womit jeweils zu messen ist“, denkt er die *technische Suprastruktur des Gestells* ihrerseits noch durch ein dichterisches Wohnen des Menschen, gleichsam durch die *poietische Infrastruktur des Gevierts* ermöglicht. Letzteres benennt für Heidegger jenes wortwörtliche „Wesen der Dimension“⁴⁰⁰, in dem der Mensch erst eigentlich wohnen kann

⁴⁰⁰ Vgl. hierzu HGA 7, 199: „Das Wesen der Dimension ist die gelichtete und so durchmeßbare Zumessung des Zwischen: des Hinauf zum Himmel als des Herab zur Erde. Wir lassen das Wesen der Dimension ohne Namen. Nach den Worten Hölderlins durchmißt der Mensch die Dimension, indem er sich an den Himmlischen mißt. Dieses Durchmessen unternimmt der Mensch nicht gelegentlich, sondern in solchem Durchmessen ist der Mensch überhaupt erst Mensch. Darum kann er diese Durchmessung zwar sperren, verkürzen und verunstalten, aber er kann sich ihr nicht entziehen. [...] Nur insofern der Mensch sein Wohnen auf solche Weise ver-mißt, vermag er seinem Wesen gemäß zu *sein*. Das Wohnen des Menschen beruht im aufschauenden Vermessen der Dimension, in die der Himmel so gut gehört wie die Erde.“ – Will man das „Wesen der Dimension“ dennoch beim Namen nennen, lautet dieser: das Geviert. Und Heidegger selbst ruft hier zwei der vier Momente des Gevierts bereits bei ihrem Namen, wenn er von „Himmel“ und „Erde“ spricht. Allein die Menschen und die „Himmlichen“ werden noch nicht eigens als die Sterblichen und die Göttlichen benannt.

und gewissermaßen seine Behausung findet; wohingegen Ersteres lediglich einen verweilungslosen Aufenthalt gestattet, bevor der Nomaden-Betrieb der Moderne den Menschen erneut fortreibt. Dieses „Wesen der Dimension“ aber eigens zu durchmessen und ihr Wesen zur Sprache zu bringen, ist die dichterische „Maß-Nahme“ gegenüber den *Maß-Gaben*, wie man sagen könnte, einer an sich unmäßigen Umtriebigkeit.

Kommt Heidegger dabei auf den Menschen als den „Sterblichen“ zu sprechen, bringt er nicht bloß eine weitere Bezeichnung ins Spiel. Vielmehr ruft er damit das an anderer Stelle bereits so genannte „Spiegel-Spiel des Gevierts“ ins Gedächtnis, das seinerseits das „Welten von Welt“⁴⁰¹ zur Sprache bringen soll. Nennt Heidegger den Menschen den „Sterblichen“, benennt er gewissermaßen den Sprecher, der das „Welten von Welt“ durch sich sprechend werden lässt. Das „Welten von Welt“ aber meint gerade das Wesen des Wesenden überhaupt – vom *Wesen der Sprache* her eigens gesagt.

Worauf will dieses „Spiegel-Spiel“ des Gevierts aus Erde, Himmel, Sterblichen und Göttlichen nun aber eigentlich hinaus? – Zweifellos gemahnt die Art und Weise dieses Sich-ineinander-Spiegelns der Vier zunächst an Denkfiguren der metaphysischen Tradition; jedoch zeigt sich bei genauerem Hinsehen, dass allen voran die spekulative Identität bei Hegel sich im Wesentlichen durch den Status der Sprache im Denken Heideggers von der ereignend-lichtenden Einigung unterscheidet. Heidegger geht es um das Wesen der Sprache und wie dieses sich zur Sprache bringen ließe, ohne dass man sich wiederum nur eine Vorstellung, einen Begriff, eine Idee davon machte. Nimmt man darum diese ‚poietische Spekulation‘ einmal nicht als eine phantastische Wortspielerei im schlechten Sinne, sondern als das *spekulative Sprachspiel der Einbildung*, wird ein Zusammenhang erkennbar, der über das Verhältnis von Sprache und Tod im Wesen des Menschen direkt auf die Frage nach dem *Wesen der Bildung qua Bildung des Wesens* führt.

Der Mensch ist der Sterbliche, weil er den „Tod als Tod vermögen“ soll. Und dass er stirbt

⁴⁰¹ Vgl. den Text *Das Ding*, der erstmals und zwar als erster der Bremer Vorträge zu Gehör gebracht wurde, bevor er auch in *Vorträge und Aufsätze* Eingang fand: „Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen gehören, von sich her zueinander einig, aus der Einfalt des einigen Gevierts zusammen. Jedes der Vier spiegelt in seiner Weise das Wesen der übrigen wieder. Jedes spiegelt sich dabei nach seiner Weise in sein Eigenes innerhalb der Einfalt der Vier zurück. Dieses Spiegeln ist kein Darstellen eines Abbildes [sic!]. Das Spiegeln ereignet, jedes der Vier lichtend, deren eigenes Wesen in die einfältige Vereignung zueinander. Nach dieser ereignend-lichtenden Weise spiegelnd, spielt sich jedes der Vier jedem der übrigen zu. Das ereignende Spiegeln gibt jedes der Vier in sein Eigenes frei, bindet aber die Freien in die Einfalt ihres wesenhaften Zueinander. [...] Keines der Vier versteift sich auf sein gesondertes Besonderes. Jedes der Vier ist innerhalb der Vereinigung vielmehr zu einem Eigenen enteignet. Dieses enteignende Vereignen ist das Spiegel-Spiel des Gevierts. [...] Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt. Welt west, indem sie weltet. Dies sagt: das Welten von Welt ist weder durch anderes erklärbar noch aus anderem ergründbar.“ (HGA 7, 180f.) – Was damit eigentlich gesagt ist, wird sich sogleich zeigen.

und zwar „fortwährend, solange er auf dieser Erde weilt, solange er wohnt“, zeichnet ihn nach Heidegger vor allem anderen zugleich gegenüber allen anderen aus, seien es nun Dinge, Pflanzen, Tiere oder auch Götter. In *Das Ding* ist Heidegger hierüber ausführlicher:

Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet. Es hat den Tod weder vor sich noch hinter sich. Der Tod ist der Schrein des Nichts, dessen nämlich, was in aller Hinsicht niemals etwas bloß Seiendes ist, was aber gleichwohl west, sogar als das Geheimnis des Seins selbst. Der Tod birgt als der Schrein des Nichts das Wesende des Seins in sich. Der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins. [...] Die Sterblichen sind, die sie sind, als die Sterblichen, wesend im Gebirg des Seins. Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein. Die Metaphysik dagegen stellt den Menschen als animal, als Lebewesen vor. Auch wenn die ratio die animalitas durchwaltet, bleibt das Menschsein vom Leben und Erleben her bestimmt. Die vernünftigen Lebewesen müssen erst zu Sterblichen *werden*. (HGA 7, 180)

Nun lässt sich das Motive des Todes in Heideggers Denken spätestens seit *Sein und Zeit* in aller Deutlichkeit vernehmen. In diesem Kontext jedoch ist von besonderem Interesse, dass Heidegger den Tod als den „Schrein des Nichts“ einführt und ihn darüber hinaus noch als „Gebirg des Seins“ ferner bestimmt. Nun könnte man aber auch hier noch zum Abwinken geneigt sein, scheint die Vorlesung *Was ist Metaphysik* das Verhältnis von Sein und Nichts doch bereits hinlänglich verhandelt zu haben. Indem Heidegger allerdings das metaphysische Missverständnis des Menschen als *animal rationale* in Erinnerung ruft, ergibt sich eine Parallele zum bekannten *Humanismus-Brief*.⁴⁰² Ist der Mensch auch wesentlich von allen anderen Spezies unterschieden, teilt er doch eine seltsam nahe Verwandtschaft mit dem ihm eigentlich fernsten Geschlecht der Götter. Die Passage lautet wie folgt:

Dagegen möchte es scheinen, als sei das Wesen des Göttlichen uns näher als das Befremdende der Lebe-Wesen, näher nämlich in einer Wesensferne, die als Ferne unserem eksistenten Wesen gleichwohl vertrauter ist als die kaum auszudenkende abgründige Verwandtschaft mit dem Tier. [...] Weil Gewächs und Getier zwar je in ihrer Umgebung verspannt, aber niemals in die Lichtung des Seins, und nur sie ist ‚Welt‘, frei gestellt sind, deshalb fehlt ihnen die Sprache. Nicht aber

⁴⁰² Dort heißt es bspw. (HGA 9, 333): „Das Einzige, was das Denken, das sich in ‚S. u. Z.‘ zum erstenmal auszusprechen versucht, erlangen möchte, ist etwas Einfaches. Als dieses bleibt das Sein geheimnisvoll, die schlichte Nähe eines unaufdringlichen Waltens. Diese Nähe west als die Sprache selbst. [...] Wir denken die Sprache gewöhnlich aus der Entsprechung zum Wesen des Menschen, insofern dieses als animal rationale, das heißt als die Einheit von Leib-Seele-Geist vorgestellt wird. Doch wie in der Humanitas des homo animalis die Eksistenz und durch diese der Bezug der Wahrheit des Seins zum Menschen verhüllt bleibt, so verdeckt die metaphysisch-animalische Auslegung der Sprache deren seinsgeschichtliches Wesen. Diesem gemäß ist die Sprache das vom Sein ereignete und aus ihm durchgefügte Haus des Seins. Daher gilt es, das Wesen der Sprache aus der Entsprechung zum Sein, und zwar als diese Entsprechung, das ist als Behausung des Menschenwesens zu denken.“

hängen sie darum, weil ihnen die Sprache versagt bleibt, weltlos in ihrer Umgebung. [...] Die Sprache ist in ihrem Wesen nicht Äußerung eines Organismus, auch nicht Ausdruck eines Lebewesens. Sie lässt sich daher auch nie vom Zeichencharakter her, vielleicht nicht einmal aus dem Bedeutungscharakter wesensgerecht denken. Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst. (HGA 9, 326)

Mag man diesen Speziesismus Heideggers goutieren oder auch nicht, unverkennbar bemüht sich Heidegger um eine abgründigen Wesenstrennung des Menschen gegenüber den bloßen „Lebe-Wesen“, die nach der göttlichen Seite hingegen eher einem Wesensunterschied nahekommt, wie er im Spiegel-Spiel der weltenden Welt zwischen Sterblichen und Göttlichen sich austragen soll. Scheint das Lebe-Wesen dem Menschen auch leiblich näher, so verschließt sich dieser Nähe doch in den Augen Heideggers gerade das ek-sistente Wesen des Menschen. Die „Wesenferne“ der Göttlichen jedoch bleibt insofern die nähere, als sie überhaupt in der Nähe selbst, sprich: auf der „Lichtung des Seins“ als eine solche Wesensferne zu erscheinen vermag.⁴⁰³ Beide nehmen also (ihren) Anteil am Er-ignis der *aletheia*, in dem sie sich wechselseitig zugeeignet sind. Für Heidegger heißt das: Beide sind miteinander im Gespräch, wenn auch beizeiten schweigend; sie sind einander zugesprochen, zumindest versprochen. Allerdings sprechen die Göttlichen nicht selbst mit den Sterblichen, wie diese untereinander, sondern sie machen gewissermaßen von sich reden, während sie sich selbst im Verborgenen halten, indem sie vornehmlich den Dichter von sich zu „sagen“ geben.⁴⁰⁴ In diesem Sinne sind die Sterblichen die eigentlichen *native speaker*, jene, die allein auch „die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen“ (HGA 12, 230); jene, die allein die Sprache als Sprache vermögen, weil sie auf die heideggersche „Sage“⁴⁰⁵ der Sprache zu hören und ihr zu entgegnen

⁴⁰³ Eine aufschlussreiche Stelle zu diesem Verhältnis bietet der Text *Aletheia (Heraklit, Fragment 16)*, in dem es heißt: „Worin anders könnte jedoch die Auszeichnung der Götter und Menschen beruhen, wenn nicht darin, daß gerade sie es niemals vermögen, in ihrem Verhältnis zur Lichtung verborgen zu bleiben? Weshalb vermögen sie dies nicht? Weil ihr Verhältnis zur Lichtung nichts anderes ist als die Lichtung selber, insofern diese die Götter und Menschen in die Lichtung einsammelt und einbehält. Die Lichtung beleuchtet Anwesendes nicht nur, sondern sie versammelt und birgt es zuvor ins Anwesen. Welcher Art ist jedoch das Anwesen der Götter und Menschen? Sie sind in der Lichtung nicht nur beleuchtet, sondern aus ihr zu ihr er-leuchtet. So vermögen sie denn auf *ihre* Weise, das Lichten zu vollbringen (ins Volle seines Wesens zu bringen) und dadurch die Lichtung zu hüten. [...] Sie sind in ihrem Wesen gelichtet. Sie sind er-lichtet: in das Ereignis der Lichtung vereignet [...].“ (HGA 7, 285) – Kurzum: Beide sind des Selben Wesens, wenn auch nicht des Gleichen.

⁴⁰⁴ Heidegger bestimmt in *Der Weg zur Sprache* ‚sagen‘ als „zeigen, erscheinen-, sehen- und hören-lassen“ und fährt kurz darauf fort: „Das Ungesprochene ist nicht nur das, was einer Verlautbarung entbehrt, sondern das Ungesagte, noch nicht Gezeigte, noch nicht ins Erscheinen Gelangte. Was gar ungesprochen bleiben muß, wird im Ungesagten zurückgehalten, verweilt als Unsagbares im Verborgenen, ist Geheimnis. Das Zugesprochene spricht als Spruch im Sinne des Zugewiesenen, dessen Sprechen nicht einmal des Verlauterns bedarf.“ (HGA 12, 241f.)

⁴⁰⁵ Heidegger bedient sich dieses Wortes in einer derart eigentümlichen Bedeutung, dass dessen Erläuterung anhand eines bereits ausgestorbenen Wortes gerade zu erhellend wirkt: „Nach dem ältesten Gebrauch des Wortes verstehen wir die Sage vom Sagen als dem Zeigen her und gebrauchen zu Benennung der Sage,

vermögen. Über diese heißt es an einer späteren Stelle desselben Vortrags: „Die Sage durchwaltet und fügt das Freie der Lichtung, die alles Scheinen aufsuchen, alles Entscheinen verlassen, dahin jegliches An- und Abwesen sich hereinzeigen, sich einsagen muß. Die Sage ist die alles Scheinen fügende Versammlung des in sich vielfältigen Zeigens, das überall das Gezeigte bei ihm selbst bleiben läßt.“ (HGA 12, 246) – Man ahnt schon, worauf die Rede von der Sage hinausläuft:

Das Ereignis, im Zeigen der Sage erblickt, läßt sich weder als ein Vorkommnis noch als ein Geschehen vorstellen, sondern nur im Zeigen der Sage als das Gewährende erfahren. [...] Das Ereignis verleiht den Sterblichen den Aufenthalt in ihrem Wesen, daß sie vermögen, die Sprechenden zu sein. [...] Weil das Zeigen der Sage das Eignen ist, beruht auch das Hörenkönnen auf die Sage, das Gehören zu ihr, im Ereignis. [...] Das Ereignis ereignet in seinem Er-äugen des Menschenwesens die Sterblichen dadurch, daß es sie dem vereignet, was sich dem Menschen in der Sage von überall her auf Verborgenes hin *zusagt*. Die Vereignung des Menschen als des Hörenden in die Sage hat dadurch ihr Auszeichnendes, daß sie das Menschenwesen in sein Eigenes entläßt, aber nur, damit der Mensch als der Sprechende, d.h. Sagende, der Sage entgegnet, und zwar aus dem ihn Eigenen. Dies ist: das Lauten des Worts. Das entgegenende Wort ist schon Antwort: Gegensage, entgegenkommendes, hörendes Sagen. Die Vereignung der Sterblichen in die Sage entläßt den Menschen in den Brauch, aus dem der Mensch gebraucht ist, die lautlose Sage in das Verlauten der Sprache zu bringen. (HGA 12, 258 ff.)

Folglich beschreibt Heidegger sein eigenes Nachdenken über den Weg zur Sprache als die eigentliche „Bewegung“⁴⁰⁶ der Sprache zu sich selbst und meint damit zugleich, die Sterblichen allererst auf ihre eigene Fährte auf der Lichtung aufmerksam zu machen.⁴⁰⁷ Mit

insofern in ihr das Sprachwesen beruht, ein altes, gutbezeugtes, aber ausgestorbenes Wort: *die Zeige*. [...] *Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige*. Deren Zeigen gründet nicht in irgendwelchen Zeichen, sondern alle Zeichen entstammen einem Zeigen, in dessen Bereich und für dessen Absichten sie Zeichen sein können.“ – Die „Sage“ erinnert nicht von Ungefähr an die „Rede“ aus *Sein und Zeit* (§ 34), wiewohl ihr nahezu phantastischer Anhauch nunmehr ihre (Ver-)Kehring ins Dichterische anzeigt.

⁴⁰⁶ Vgl. dazu Heidegger in *Der Weg zur Sprache* (HGA 12, 249): „Einen Weg bahnen, bspw. durch eine verschneites Feld, heißt heute noch in der alemannisch-schwäbischen Mundart *wägen*. Dieses transitiv gebrauchte Zeitwort besagt: einen Weg bilden, bildend ihn bereit halten. Be-wägen (Be-wägung) heißt, so gedacht, nicht mehr: etwas schon auf einen vorhandenen Weg hin und herschaffen, sondern: den Weg zu ... allererst erbringen und so der Weg sein.“

⁴⁰⁷ Vgl. HGA 12, 249f.: „Das Ereignis ereignet den Menschen in den Brauch für es selbst. Also das Zeigen als das Eignen ereignend, ist das Ereignis die Be-wägung der Sage zur Sprache. Die Be-wägung bringt die Sprache (das Sprachwesen) als die Sprache (die Sage) zur Sprache (zum verlautenden Wort). [...] Der Weg zur Sprache hat sich unterwegs gewandelt. Er hat sich aus unserem Tun in das ereignete Sprachwesen verlagert. Allein die Wandlung des Weges zur Sprache sieht nur für uns in der Rücksicht auf uns wie eine jetzt erfolgte Verlagerung aus. [...] Weil nämlich das Sprachwesen als die zeigende Sage im Ereignis beruht, das uns Menschen der Gelassenheit zum Hören übereignet, öffnet die Bewegung der Sage zum Sprechen uns erst die Pfade, auf denen wir dem eigentlichen Weg zur Sprache nachsinnen.“ – Also eine weitere Runde im Kreis des Ereignisses – die jedoch auch hier kein Zirkelschluss sein soll, weil sie die Zirkel-Bewegung selbst der Sprache darzustellen scheint.

anderen Worten sieht sich Heidegger erneut dazu berufen, die Menschen als „vernünftige Lebewesen“ dadurch zu „Sterblichen werden“ zu lassen, dass er ihnen den Einblick in das, was sie sind, gewährt, sie sich mithin als Sterbliche ‚er-äugen‘ lässt, um letztlich ebenso Anteil am Er-eignis der Einsicht zu haben, wie Heidegger selbst. Das Ereignis hat selbst schon immer Aufenthalt gewährt, obgleich unter der Bedingung, dass sich der Mensch gehorsam und „entgegenkommend“ dem Brauch der Sterblichen fügt, „die lautlose Sage in das Verlauten der Sprache zu bringen“. So ist das Zur-Welt-kommen-lassen der Menschen durch das Ereignis wesentlich ein Zu-Wort-kommen-lassen des Ereignisses oder kürzer: *Das Zur-Welt-kommen der Menschen ist wesentlich das Zur-Sprache-bringen der Welt*; jedoch – und damit kommt nun das Wesentliche endlich selbst zu Wort – lediglich um den Preis ihrer Sterblichkeit: Ihr „Tod birgt als der Schrein des Nichts das Wesende des Seins in sich. Der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins. Die Sterblichen sind, die sie sind, als die Sterblichen, wesend im Gebirg des Seins. Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein.“ (HGA 7, 180)

Soll die Sprache weder vom „Zeichencharakter“ noch vom „Bedeutungscharakter“ her zu denken sein, wird nunmehr deutlich, woran dies laut Heidegger liegt: Es ist der *Todescharakter der Sprache*, der den Zeichen überhaupt ihre „wesensgerechte“ Bedeutung für den Menschen verleiht; ja, der den Menschen als nicht-mehr Lebe-Wesen und noch-nicht Gottes-Wesen allererst zum Sprechen bringt. *Das Unterwegs zur Sprache ist das Sein zum Tode*. Das Zur-Welt-kommen des Menschen als ein Zur-Sprache-Kommen überhaupt ist ‚des Todes‘:

Die Sterblichen sind jene, die den Tod als Tod erfahren können. Das Tier vermag dies nicht. Das Tier kann auch nicht sprechen. Das Wesensverhältnis zwischen Tod und Sprache blitzt auf, ist aber noch ungedacht. Es kann uns jedoch einen Wink geben in die Weise, wie das Wesen der Sprache uns zu sich be-langt und so bei sich verhält, für den Fall, daß der Tod mit dem zusammengehört, was uns be-langt. Gesetzt, das Bewegende, das die vier Weltgegenden in der einigen Nähe ihres Gegen-einander-über hält, beruhe in der Sage, dann vergibt auch erst die Sage jenes, was wir mit dem winzigen Wort ‚ist‘ nennen und so ihr nachsagen. Die Sage gibt das ‚ist‘ in das gelichtete Freie und zugleich Geborgene seiner Denkbareit. [...] Wir nennen das lautlos rufende Versammeln, als welches die Sage das Welt-Verhältnis be-wägt, das Geläut der Stille. Es ist: die Sprache des Wesens. (HGA 12, 203f.)

Dieser Passus markiert das Ende der Vorlesungsfolge *Das Wesen der Sprache*, indem dieses Wesen eben als die „Sprache des Wesens“,⁴⁰⁸ als das „Geläut der Stille“ erfahrbar gemacht

⁴⁰⁸ Dass es sich dabei nicht um eine bloße Umkehrung der Syntax der Sprache, sondern vielmehr um eine Kehre der Syntax des Seinsgeschicks handeln soll, versucht Heidegger unter anderem durch folgende Erläuterung

werden soll. Im *Satz der Identität* hatte Heidegger formuliert: „Im Er-eignis schwingt das Wesen dessen, was als Sprache spricht“ (HGA 11, 48) und wir vernehmen jetzt, dass damit das „Geläut“ gemeint war, gleichsam ein schwingendes Läuten von Kirchenglocken, das in Heideggers Provinz noch den Zeitraum des lebendigen Tages hintergründig strukturiert haben mag. Allerdings spricht Heidegger zudem von einer „Stille“, von einem „lautlos rufenden Versammeln“ dieses „Geläuts“ und es ist klar, dass diese Glocken auch zum Gedenken der Verstorbenen die selbst Sterblichen versammeln. Nimmt man beides zusammen, wird deutlich wie dieses „Geläut der Stille“ als „be-wëgende“ „Sage“ des „Welt-Verhältnisses“, als „Sprache des Wesens“, die Dimension der Sterblichkeit ermisst, mithin das Wohnen der Sterblichen durchmisst und woher umgekehrt „der Mensch erst das Maß für die Weite seines Wesens empfängt“ (HGA 7, 200). *Die Sprache des Wesens ist die Sprache des Todes*. Wenn die „Sprache des Wesens“ dem Menschen aber derart seine Sterblichkeit zumisst, man könnte auch mit Heidegger sagen: dem Menschen seine Eigentlichkeit als Sterblicher er-eignet, dann stellt sich fast wie von selbst der Zusammenhang des „Schreins des Nichts“ mit dem „Gebirg des Seins“ bei Heidegger her: Beide gehören laut Heidegger zusammen oder werden vielmehr von Heidegger zusammen gehört im „Geläut der Stille“.⁴⁰⁹ *Aus dem Wesen des Menschen spricht die Verwesung*.

Die angemessene Antwort auf dieses „Geläut der Stille“ ist laut Heidegger zuletzt ein andächtiges Schweigen. Dass diese Sprache des (Ver-)Wesens vernommen werden kann, besorgt die Einbildungskraft von Dichtern und Denkern. Sie beheimaten den Menschen im Geviert, um ihn dem Schicksal der Sterblichen, dem Seinsgeschick, zu überantworten. Mit Blick auf die Menschen bedeutet und deutet dies nach Heidegger letztlich Alles, was es eigentlich zu sagen gibt und worüber man zu schweigen hat. Und so scheint als Gegensatz der eigentlichen Sprache des Wesens nur noch das bloße Gerede von Jedermann denkbar, das sich mit Nichtigkeiten zerstreut, anstatt sich auf das Wesentliche zu besinnen.

Doch wie wir bereits bemerkt haben, gründet Heideggers Verachtung gegenüber der

zu stützen: „Das Wort ‚Wesen‘ meint aber jetzt nicht mehr das, was etwas ist. ‚Wesen‘ hören wir als Zeitwort, wesend wie anwesend und abwesend. ‚Wesen‘ besagt wahren, weilen. Allein die Wendung ‚Es west‘ sagt mehr als nur: Es währt und dauert. ‚Es west‘ meint: Es west an, während geht es uns an, be-wëgt und be-langt uns. Das Wesen so gedacht, nennt das Währende, uns in allem Angehende, weil alles bewëgende. Die zweite Wendung im Leitwort ‚Die Sprache des Wesens‘ besagt demnach: Die Sprache gehört in dieses Wesende, eignet dem alles Be-wëgende als dessen Eigenstes. Das All-Be-wëgende be-wëgt, indem es spricht.“ (HGA 12, 190) – *Mithin ist die Sprache die Bewegung des Wesens*. Man konnte die Wendung im Leitwort demnach auch so beschreiben: *Sprache west, indem das Wesen spricht*.

⁴⁰⁹ Dass Heidegger hierbei eigentlich eine Transsubstantiation und zwar durch die Sprache beschreibt, wird nicht zuletzt durch die Bezüge zur katholischen Liturgie deutlich: Der Schrein der Hostie, die solange noch vom Tod durchherrscht bleibt, bis sie durch das bettende Wort im Schweigemoment des Geläuts sich im in den Leib Christi wandelt.

besinnungslosen Hast des Gestells letztlich auf einem Missverständnis eines selbst nichtigen Nichts. Mag sich im Geviert auch die Sprache des Wesens ereignen, das Gestell bleibt taub dafür. Aus dem inneren Nichts der modernen Welt spricht, wenn überhaupt, eine Sprache der Wesenlosigkeit. Vernimmt sie sich auch selbst nicht, so können wir sie dagegen kaum noch überhören.

IV

Ereignis und Enteignis des Menschenwesens – Techno-Logik

Das [...] gestellte Sprechen wird zur Information. Sie informiert sich über sich selbst, um ihr eigenes Vorgehen durch Informationstheorie sicherzustellen. Das Ge-Stell, das überallhin waltende Wesen der modernen Technik, bestellt sich die formalisierte Sprache, jene Art der Benachrichtigung, kraft deren der Mensch in das technisch-rechnende Wesen eingeformt, d.h. eingerichtet wird und schrittweise die ‚natürliche Sprache‘ preisgibt. [...] Denn die ‚natürliche Sprache‘ [...] wird im voraus als die noch nicht formalisierte, jedoch als in die Formalisierung bestellte Sprache angesetzt. [...] Das im Willen zur Formalisierung gleichsam notgedrungen und vorerst noch zugestandene ‚Natürliche‘ der Sprache wird nicht im Hinblick auf die anfängliche Natur der Sprache erfahren. Diese Natur ist die *physis*, die ihrerseits im Ereignis beruht, aus dem die Sage in ihr Regsames aufgeht. [...] Wie, wenn die Sage, statt das Zerstörende der Information nur zu stören, diese schon überholt hätte aus dem Unbestellbaren des Ereignisses? Wie, wenn das Ereignis – niemand weiß, wann und wie – zum *Ein-Blick* würde, dessen lichtender Blitz in das fährt, was ist und für das Seiende gehalten wird? Wie, wenn das Ereignis durch seine Einkehr jegliches Anwesende der bloßen Bestellbarkeit entzöge und es in sein Eigenes zurückbrächte? [...] Auch die Sprache der Information ist nicht *die* Sprache an sich, sondern geschichtlich nach dem Sinn und den Grenzen des jetzigen Zeitalters, das nichts Neues beginnt, sondern nur das Alte, schon Vorgezeichnete der Neuzeit in sein Äußerstes vollendet. (HGA 12, 263 ff.)

Wie aber, wenn Heidegger die Wahrheit ausspräche, aber trotzdem schon nicht mehr richtige läge? – Die dichtenden und denkenden Sprachspiele der Einbildungskraft versammeln sich bei Heidegger nochmals im Wesen des Gevierts. Sie ereignen ein letztes Mal den „*Ein-Blick*“ in die Unverborgenheit als zu schonende Wohnstatt des Menschenwesens. Doch diese sterbliche Sprache der Einbildung, ihre Wahrheit, erfährt an sich bereits ihre Berichtigung, wenn das Geviert seinerseits „auf der Stelle zur Stelle“ bestellt werden kann durch die todlose Sprache der Information. Die entbildende Überbildung der menschlichen Einbildung zeigt sich so schon transformiert in eine automatische Information. Der Humanismus des Menschen

scheint in seinem Wesen deformiert: *die transhumane Bildung der Deifizierung reinstalled als ein lediglich dehumaner Prozess der Mechanifizierung. Die Sprache der Information des Gestells und die Sprache der Einbildung des Gevierts, beide sind das Selbe, wenn auch nicht das Gleiche.* Beide sind jeweils nicht „die Sprache an sich“, stattdessen Idiome für sich, Eigenarten des Selben Ereignisses, das sich *autopoietisch* ausdifferenziert, um sich in unterschiedlichen Medien ausschließlich *selbst* zu kommunizieren.

Doch machen wir damit nicht einen Schritt zu viel und verkehren damit gerade den „Schritt zurück“? – Geht der Sprung ins Ereignis nicht zu weit, wenn er noch das Menschenwesen, die Sterblichen im Geviert, auf das Informationswesen, das Todlose im Gestell, hin überspringt? – Indem Heidegger „auf die anfängliche Natur der Sprache“, die *physis*, rekurriert, meint er sich noch davor hüten zu können, die Sage vom einkehrenden Einblick des Ereignisses preiszugeben. Doch gibt ein Einblick in die Formulierung seiner Formalisierungskritik wiederum zu erkennen, inwiefern beide, die Formalisierung sowie ihre Kritik, der Selben Formatierung folgen: Um der „gestellten Sprache“ unterstellen zu können, sie unterstelle die ‚natürliche Sprache‘ als eine bereits „in die Formalisierung bestellte“, mithin als eine zu formalisierende, muss Heidegger seinerseits schon unterstellt haben, dass die „natürliche Sprache“ eigentlich eine des Ereignisses ist. Nun, wie niemand wohl bezweifeln will, dass man durchaus der Auffassung sein *kann*, die natürliche Sprache *müsse* formalisiert werden, ebenso besteht kein Zweifel darüber, dass Heidegger meinte, sie wiederum zum Geviert entstellen zu *müssen*. Beides, sowohl die Formalisierung als auch die Ent-Stellung der natürlichen Sprache, ist zwar möglich, jedoch nicht notwendig. Vielmehr ist es jene ‚rettende‘ Not-Wendigkeit in beiden Varianten, die gerade erst die Gefahr für die ‚natürliche Sprache‘ darstellt (was auch immer mit einer solchen Sprache gesagt sein soll). Heidegger wirft der gestellten Sprache also den Selben Fehl-Schluss vor, den er letztlich selbst begeht: sich in einem Zirkelschluss zu bewegen. Sowohl die wesenlose Sprache der Information als auch die wesende Sprache der Einbildung, Gestell und Geviert, beide nötigen zu einem Zirkel, der an sich notlos, lediglich möglich, jedoch nicht notwendig ist. Beide sehen sich jeweils aber dazu genötigt, weil sie auf Ihren Gegenpart einen Fehler projizieren, der sie selbst kennzeichnet: Das Fehlen einer wirklichen Not.

Kommen beide Positionen auch mitnichten im Was der Not-Wendigkeit überein, so berühren sich beide Extreme doch im Wie ihres Verfahrens. Die heideggerschen Tautologien: „Das Ereignis ereignet“ und „die Sprache spricht“⁴¹⁰ bringen somit lediglich zur Sprache, *wie* sich

⁴¹⁰ Vgl. HGA 14, 29: „Was bleibt zu sagen? Nur dies: Das Ereignis ereignet. Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe. Dem Anschein nach sagt dies nichts. Es sagt auch nichts, solange wir das Gesagte

die Sprachen, sei es nun die der Information des Gestells oder sei es die der Einbildung des Gevierts, wiederum selbst zu Sprache bringen, nämlich als *rekursive Kommunikation*. *Die Sprache der Einbildung er-eignet sich, indem sie sich selbst ein-bildet: Autoaffektion der Einbildungskraft. Die Sprache der Information stellt sich ein, indem sie sich selbst informiert: Kybernetik der Informatik.* Die beiden Sprachen lassen sich nur anhand ihrer Formatierung bzw. ihrer Bildung des Selben unterscheiden. Der Unter-Schied selbst hingegen, der zwischen Geviert und Gestell den Unterschied macht, steckt im Was. – Doch in was für einem Was? – *Dass* überhaupt ‚Was‘ ist für den Menschen, *dass* Sein da ist für das Dasein, *dass* Sein west, kurzum: dass es (das Ereignis) Wesen (Eigenes) gibt (bzw. ereignet) – für *und* als das Menschenwesen. Der Unter-Schied also, der den Unterschied macht zwischen Geviert und Gestell, ist jener zwischen wesendem Was und wesenlosem Wie – *für den Menschen*.

Wenn die Sache sich aber so verhält, wie kann man dann noch von einem Ereignis sprechen, das auch Wesenloses ereignet? – Die Antwort ergibt sich aus dem, den diese Fragen letztlich angeht. Gibt es auch Sein und Nichts, so doch nur für das Menschenwesen. Es ist *wahr*, dass das Gestell ein Wesen für den Menschen hat. Wir haben es als das Unwesen der Gefahr kennengelernt. Jedoch ist es eben nicht *richtig*, das Nichts der Technik auf dieses Unwesen zu reduzieren, ohne es als das Unwesen – für den Menschen – der Wesenlosigkeit zu denken.

Der schon erwartbare, doch entscheidende Einwand hierauf lautete als Frage, wie man diese Behauptung unter Bedingungen menschlicher Erkenntnis überhaupt aufstellen, geschweige denn halten könnte. Damit aber nähern wir uns, wenngleich von der anderen Seite, der „Sprache der Information“ und übertreten unsererseits die „Grenzen des jetzigen Zeitalters, das nichts Neues beginnt, sondern nur das Alte, schon Vorgezeichnete der Neuzeit in sein Äußerstes vollendet“. Wir treten aus dem anthropozentrischen Gesichtskreis heraus und stellen uns – auf diesen Einwand, allein der Sprache des Seins entsprechen, ihr gegen-sagen zu können – zunächst einmal die Gegen-Fragen: Wie, wenn es gar nicht mehr um eine Überholung der Maschinensprache durch die Menschensprache u.u. ginge? Wie, wenn es überhaupt nie um eine Vollendung des Menschen gegangen wäre? Wie, wenn sich im Ereignis des Ein-Blicks von Beginn an bereits die Enteignung des Menschenwesens verborgen haben würde? – Die Frage lautet also: Wie kommt es überhaupt zum Was?

als einen bloßen Satz hören und ihn dem Verhör durch die Logik ausliefern.“ – Wir haben uns wiederum schon sagen lassen, das nach Heideggers Gehör der „Satz“ zum Sprung des Ereignisses gehört. – Die zweite Tautologie, oder besser Tauto-Logie findet sich erstmals in dem Aufsatz: *Die Sprache* von 1950, der gegen Ende mit folgender Erläuterung aufwartet (HGA 12, 27): „*Die Sprache spricht als das Geläut der Stille*. Die Stille stillt, indem sie Welt und Dinge in ihr Wesen austrägt. Das Austragen von Welt und Ding in der Weise des Stillens ist das Ereignis des Unter-Schieds. Die Sprache, das Geläut der Stille, ist, indem sich der Unter-Schied ereignet.“ – Der Zusammenhang wird sich im Fließtext sogleich lichten.

„Der Mensch ‚hat‘ nicht Hände, sondern die Hand hat das Wesen des Menschen inne, weil das Wort als der Wesensbereich der Hand der Wesensgrund des Menschen ist. Das Wort als das eingezeichnete und so dem Blick sich zeigende ist das geschriebene Wort, d.h. die Schrift. Das Wort als die Schrift aber ist die Handschrift.“ (HGA 54, 119) – In der *Parmenides*-Vorlesung aus dem Freiburger Wintersemester 1942/43 wartet Heidegger mit einer seinsgeschichtlichen Erörterung der *menschlichen Hand im Unterschied zur tierischen Kralle* auf. Sie nimmt ihren Ausgang zunächst vom altgriechischen *pragma*, das Heidegger mit „Handlung“ übersetzt.⁴¹¹ „Nur das Seiende, das wie der Mensch das Wort (*mythos*) (*logos*) ‚hat‘, kann auch und muß ‚die Hand‘ ‚haben‘. (HGA 54, 118) – Mehr als um eine paläoanthropologische Untersuchung geht es Heidegger darum, den „Wesensgrund des Menschen“ gerade dadurch zu erläutern, dass er die menschliche *Handschrift als das Wesen des handelnden Wortes* denkt. In einer Wiederholungspassage zu obiger, wird Heidegger noch etwas ausführlicher: „Die Wesenszusammengehörigkeit der Hand mit dem Wort als der Wesensauszeichnung des Menschen offenbart sich darin, daß die Hand Verborgenes entbirgt, indem sie zeigt und zeigend zeichnet und zeichnend die zeigenden Zeichen zu Gebilden bildet. Das durch die Hand gezeigte und in solcher Zeichnung erscheinende Wort ist die Schrift.“ (HGA 54, 125) – Die Handschrift „bildet“ also „Gebilde“, weil sie Verborgenes entbirgt, das sie zunächst in Zeichen geborgen hat. Indem die Hand schreibt, zeigt sie dem Blick zugleich das Wort durch die Zeichen der Schrift. *Die Schrift lässt Worte sehen*.

Interessanterweise setzt Heidegger nun aber dazu an, die Geschichte der Schrift kulturkritisch weiterzuschreiben: „Die ‚Geschichte‘ der Art des Schreibens ist mit ein Hauptgrund für die zunehmende Zerstörung des Wortes. [...] Das maschinelle Schreiben nimmt der Hand im Bereich des geschriebenen Wortes den Rang und degradiert das Wort zu einem Verkehrsmittel.“ (HGA 54, 119) – Worauf diese Worte zielen, ist die *Schreibmaschine*. Tritt sie an die Stelle der Handschrift, verändert sich nach Heidegger nicht nur das Geschick der Hand, sondern auch das des Seins: „Die Schreibmaschine verhüllt das Wesen des Schreibens und der Schrift. Sie entzieht dem Menschen den Wesensrang der Hand, ohne daß der Mensch diesen Entzug gebührend erfährt und erkennt, daß sich hier bereits ein Wandel des Bezugs des Seins zum Wesen des Menschen ereignet hat.“ (HGA 54, 126) – Nun fällt es nicht sonderlich schwer, sich auszumalen, wie dieser „Wandel des Bezugs des Seins zum Wesen des Menschen“ aussieht. Heidegger umschreibt das Gestell: „In der ‚Schreibmaschine‘ erscheint

⁴¹¹ Vgl. HGA 54, 118: „Obzwar das Wort ‚Handlung‘ nicht die wörtliche Übersetzung von *pragma* ist, trifft die recht verstandene ‚Handlung‘ das ursprüngliche Wesen von *pragma*. Auch die Dinge ‚handeln‘, insofern sie als die Vorhandenen und Zuhandenen im Bereich der ‚Hand‘ anwesen.“

die Maschine, d.h. die Technik, in einem fast alltäglichen und daher unbemerkten und daher zeichenlosen Bezug zur Schrift, d.h. zum Wort, d.h. zur Wesensauszeichnung des Menschen. [...] Die Technik *ist* in unserer Geschichte.“ (HGA 54, 126f.) – Was hierbei jedoch besondere Aufmerksamkeit verdient, ist weniger die bereits hinlänglich bekannte, unerfahrene und darum unerkannte Gefahr, als vielmehr die im letzten Satz gefasste Einsicht, der erhaschte Ein-Blick in das, nicht *was*, sondern *wie* es ist. Dass Heidegger die Antwort auf unsere Frage: „Wie kommt es zum Was?“ tatsächlich bereits niedergeschrieben hat, ohne sie jedoch selbst zu sehen, zeigt wiederum der letzte Passus dieser Auseinandersetzung Heideggers mit dem Wesen der Handschrift und der Wesenlosigkeit der Maschinschrift:

Vielleicht ist die viel verhandelte Frage, ob die Technik den Menschen zu ihrem Sklaven mache, oder ob der Mensch über die Technik der Herr werde, bereits eine oberflächliche Frage, weil man vergißt, zu fragen, welche Art Mensch denn allein die ‚Meisterung‘ der Technik zu leisten vermöge. Die ‚Philosophien‘ über die Technik tun so, als ob die ‚Technik‘ und ‚der Mensch‘ zwei an sich vorhandene Größen und Dinge wären, als ob nicht schon die Art, wie das Sein selbst erscheint und sich entzieht, über den Menschen und über die Technik, d.h. über den Bezug zwischen dem Seienden und dem Menschen, also über die Hand und über das Wort und ihre Wesensentfaltung entschieden habe. Weil in der Frage nach der *lethe* nach diesem Bezug des Seins zum Menschen gefragt ist, deshalb müssen wir bei der Aufhellung des Wesens von *pragma*, der Handlung der Hand, auf die ‚Schreibmaschine‘ hinweisen, gesetzt, daß überall in der denkenden Besinnung ein Denken ist, das an unsere Geschichte denkt, d.h. an das Wesen der Wahrheit, in der uns das Künftige entgegenkommt. (HGA 54, 128)

Heidegger liegt durchaus richtig mit der Feststellung, dass „Philosophien‘ über die Technik zu oberflächlich nach dem Verhältnis von Mensch und Technik fragen, wenn sie es als eines der Herrschaft bestimmen, statt es gemäß der Geschichte dieses Verhältnissen zu erschließen. Was Heidegger selbst dagegen aber nicht wahrhaben will, ist, dass auch sein Denken noch zu diesen ‚Philosophien‘ zählt, solange seine „Besinnung“ lediglich „unsere Geschichte“ verhandelt als „das Wesen der Wahrheit, in der uns das Künftige entgegenkommt“. Denn „in der Frage nach der *lethe*“ ist nicht nur „nach diesem Bezug des Seins zum Menschen gefragt“, sondern zugleich die Wesenlosigkeit der Technik bereits ausgesagt: *Das Gestell als Wesen der Technik verbirgt nicht nur die aletheia, die Unverborgenheit, im Unwesen der Gefahr, sondern die Technik verbirgt sich vielmehr als die wesenlose Verborgenheit, als die lethe, in der Unverborgenheit selbst.* Ist schon für Heidegger die Technik eine Weise des Entbergens, so vergisst er doch gleichwohl, dass die *Technik überhaupt das Medium des Wesens* einer sich

entbergenden Unverborgenheit ist. Die Technik ist gerade darin verborgen (als *Verborgenheit* in der *Unverborgenheit*), dass sie allererst eine Entbergung in die *Unverborgenheit* ermöglicht. *Was* die Technik selbst ist, zeigt sich gerade (nicht) im *Wie* des Entbergens. – ‚Das Wesen der Technik ist die Technik des Wesens.‘

Dies einmal zugestanden, wie ist dann aber das *Was* des Wesens zu denken? Wie kann die Wesenlosigkeit, das Nichts der Technik, dann das *Was* des Wesens hervorbringen, Sein also anwesen lassen? – Hier kommt die Schrift ins Spiel, genauer: ins Spiegel-Spiel der Welt, will sagen: zum *Narzissmus der Kommunikation*, zum Menschenwesen. Erinnert man sich an obige Formulierung, die Schrift ‚bilde Gebilde‘, indem sie Worte durch die Zeichen sehen ließe, haben wir es mit einem *Übersetzungsverfahren* zu tun, das mittels einer En- und Decodierung von Wort in Bild und Bild in Wort auf das hinausläuft, was man gemeinhin Schreiben und Lesen nennt. Aus Worten werden Zeichen gebildet, um diese wiederum in jene zu entbilden.

Diese Kulturtechnik als die Technik der Kultur schlechthin zeichnet den Menschen insofern aus, als er die einzige Spezies ist, die jene Übersetzungsleistung nicht nur zu vollbringen vermag (auch jedes Visualisierungsprogramm ist dazu fähig), *sondern für* den es irgendwie ist, ein *Was* zu haben und auch selbst zu sein. „Wir nennen das entbergende Aufnehmen und Vernehmen des geschriebenen Wortes das ‚Lesen‘, d.h. Sammeln – (‚Ähren lesen‘), griechisch *legein* – *logos*; dieses Wort ist aber im anfänglichen Denken der Name für das Sein selbst. Sein, Wort, Lese, Schrift nennen ein ursprünglichen Wesenszusammenhang, in den die zeigend-schreibende Hand gehört.“ (HGA 54, 125) – *Zoon logon graphon*.

Für das Menschenwesen ist der *Logos* zugleich das Wesen im Sinne des *phänomenalen Angangs als solchen*. Was Heidegger an anderer Stelle als die „lesende Lege“⁴¹² beschrieben hat, bringt genau diese ‚Phänomeno-Logik‘ des Menschenwesens im Unterschied zum Programmiercode bspw. maschineller Systeme zum Ausdruck. Für den Menschen *ist* Sein überhaupt und allein dadurch, dass es zugleich für ihn west. Der Code hingegen ist nicht für sich als Code und darum west er nach Heidegger auch nicht im vollen Sinne, sondern, wo er die Vorherrschaft ergreift, lediglich als Unwesen; in klassischer Terminologie: Er ist kein Selbst-bewusst-Sein. Diesen Unterschied von Ansich und Fürsich haben wir eben bereits als Unter-Schied von *Wie* und *Was* beschrieben und nun sehen wir, dass es eine *bestimmte Art*

⁴¹² Vgl. *LOGOS* (Heraklit, *Fragment 50*): „Ho *logos* wäre, als die lesende Lege gedacht, das griechisch gedachte Wesen der Sage. Sprache wäre Sage. Sprache wäre: versammelndes vor-liegen-Lassen des Anwesenden in seinem Anwesen. In der Tat: die Griechen *wohnten* in diesem Wesen der Sprache. Allein sie haben dieses Wesen der Sprache niemals *gedacht*, auch Heraklit nicht.“ (HGA 7, 232f.) – Wir werden sogleich sehen, dass den *logos* als lesende Lege zu *denken*, nach Heidegger bedeutet, ihn vorzulegen und zu lesen.

des Sehens ist, die den Logos vom Code unterscheidet, nämlich jene der *Einbildungskraft*. Diese aber, weder bloßes Bild noch bloßer Code, benennt gerade den Übergang, den Umschlag, die Übersetzung von Bild und Code und steht somit für die Bildung des Menschen ebenso, wie für die Bildung des Wesens, mithin für die Bildung des Menschenwesens überhaupt. *Die Einbildungskraft bildet für sich den Unter-Schied des an sich Selben*.

Was hat das mit der Schrift und der Technik zu tun? – Schreiben und Lesen sind, als die Technik des Legens und der Lese im weiteren Sinne, *die Technik des Menschen* – jedoch nicht als bloß eine Weise der Entbergung. Das Verhältnis, wollte man es zuspitzen, ist eher umgekehrt dieses, dass der Mensch lediglich eine Weise der Technik ist, nämlich jene der Entbergung – jene des Her-vor-bringens, her aus der Verborgenheit (einer per se selbstvergesenen Technik) vor in die Unverborgenheit (eines selbstbewussten Wesens); kurzum: jene Technik der Bildung des Wesens durch das *Wesen der Bildung*, durch den Menschen.

Dass diese Zuspitzung keine Überspitzung bedeutet, zeigt gerade das Verhältnis der Sprachtechnik des Schreibens und Lesens zum Tod. Wie oben bereits angedeutet, wird die Technik von Heidegger als der „Schrein des Nichts“ verstanden, der als Tod zugleich das „Gebirg des Seins“; ja, das „Geheimnis des Seins selbst“ ist. Liest man nun an gleicher Stelle nochmals etwas genauer, findet sich ein Satz, dessen Auslegung das „Geheimnis“ bereits offenlegt: „Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet. Es hat den Tod weder vor sich noch hinter sich.“ (HGA 7, 180)

Wie kann der Mensch – im Unterschied zum Tier – den Tod sowohl noch vor sich als auch schon hinter sich haben? In obigem Satz versammelt sich das Wesen des Menschen, an dieser Stelle lichtet sich das Verhältnis von Technik, Zeit, Tod, Zeichen, Sein und Nichts und der Maschine zum Menschen. Von Heidegger haben wir bereits erfahren, dass der Mensch spricht, weil er zugleich stirbt. Der Mensch ist als Sein zum Tode zugleich unterwegs zur Sprache. Nun erfahren wir aber zudem, dass er stets schon in den Tod zurückgelaufen ist. Dass er aber bereits gestorben ist, rührt wiederum daher, dass sein Unterwegssein nicht allein ausgeht *auf* die Sprache, sondern gleichermaßen schon immer ausgeht *von* der Sprache. Mit Heidegger gesprochen ist seine Zukunft zugleich Herkunft, weil das Unterwegssein zugleich Heimkunft bedeutet. Allein, auf diese Weise bewegt er sich nicht nur im Kreis, wie wir gesehen haben, sondern ‚bewegt‘ allererst diesen, seinen Kreislauf eines sterbenden Lebens und lebenden Sterbens. Denn jener Kreislauf ist der der menschlichen Zeitlichkeit: Sein Tod ist die Zukunft seiner Herkunft und damit umgekehrt die Herkunft seiner Zukunft. Demnach bedeutet zeitlich zu sein, bereits über die Gegenwart – von der Zukunft und Vergangenheit her –

hinaus zu sein. Beide aber sind unterwegs nur als diese zukommende Vergangenheit und vergangene Zukunft gegenwärtig, weil sie von der und zu der Sprache kommen. Im Jargon Heideggers: Die Sprache selbst ist die Kunde von der und zu der Kunft. Mit anderen Worten: In der Sprache ereignet sich Gegenwart, indem An- und Abwesenheit sich zugleich zeitigen. *Sprache im Sinne Heideggers ist das Wesen der Zeitlichkeit.*

Wie vermag die Sprache Zeit wesen zu lassen? Wie kommt die Zeit im Menschenwesen zur Sprache? – Die Antwort ist die Ant-Wort Heideggers: Der Mensch entspricht der Sprache des Wesens (*der Zeitlichkeit*), indem er schreibt, liest und spricht, indem er also Zeichen einschreibt, aufliest und ausspricht. Heidegger denkt dieses *Zeichnen als Zeichnung des Menschen* selbst aus der Zeige der Sage, d.h. als ein Sich-gesagt-sein-lassen des schon vom Sein her selbst Gezeigten. Der Mensch soll lediglich gehorsam auf die Sage ant-worten, also ‚gegen-sagen‘, statt gegen-fragen. Die zeichnende Schrift weist demnach auf einen anderen Ursprung zurück: die Schrift-Zeichen sind Abzeichnungen von Sprech-Zeichen, die wiederum die Sage als Zeige selbst bezeichnen. Der Mensch zeigt, was er schon vernommen hat: das Sein – und außerhalb dessen bezeichnen die Zeichen Nichts. Vielmehr besteht die Gefahr eines Unwesens für Heidegger gerade darin, dass die Zeichen nicht mehr das Sein bezeichnen könnten, wenn der Mensch nicht mehr auf die Bezeichnung der Zeige im Zeichen hörte, sondern lediglich *auf das Zeigen der Zeichen selbst schaute*. Doch selbst dies bliebe für Heidegger noch ein Zeichen der Zeit, ein Zeichen für das Gestell, das lediglich die Zeige der Unverborgenheit verstellte.

Uns hatte sich jedoch bereits gezeigt, dass dieses wesenlose Zirkulieren der Zeichen um ihrer selbst willen kein not-wendiges Unwesen sein muss, sondern das sich im Schatten der Lichtung, im Verbogenen des unverborgenen Wesens, bereits etwas anderes installiert haben könnte, das sich dem Menschenwesen gerade verbirgt. Wir hatten von Hegel ausgehend bereits eine absolute Interobjektivität ins Spiel der menschlichen Spekulation gebracht, hatten sie dort als Autotext des Geistes beschrieben und sie als ein Sich-schreiben-sehen von einem Sich-sprechen-hören des Menschen abgesetzt. Was uns nun aber an diesen Punkt zurückführt, ist eine Einsicht, die man – gegen Heideggers Ein-blick des Ereignisses – den *Aus-Blick des „Enteignisses“*⁴¹³ nennen könnte. Denn was wir nun zu Gesicht bekommen, wenn wir uns

⁴¹³ Vgl. den heideggerschen Gebrauch dieses Wortes in *Zur Sache des Denkens* HGA 14, 27f.: „Sofern nun Geschick des Seins im Reichen der Zeit und diese mit jenem im Ereignis beruhen, bekundet sich im Ereignis das Eigentümliche, daß es sein Eigenstes der schrankenlosen Entbergung entzieht. Vom Ereignen her gedacht heißt dies: Es enteignet sich im genannten Sinne seiner selbst. Zum Ereignis als solchem gehört die Enteignis. Durch sie gibt das Ereignis sich nicht auf, sondern bewahrt sein Eigentum.“ – Wir werden sogleich sehen, dass unsere Verwendung des Ausdrucks „Enteignis“ das „Eigentum“ oder „Eigentümliche“ des Ereignisses erst dadurch tatsächlich „bewahrt“, dass wir Heidegger seiner paradoxen Verwendung im

erneut beim Schreiben zusehen, statt auf die Zeige wegzusehen, auf die Sage wegzuhören, ist: – Nichts; damit aber Etwas, das wir nicht wahrnehmen, noch weniger wahrhaben wollen und das sich doch richtig denken lässt, insofern – und es liegt uns als Menschenwesen am fernsten – insofern wir es als *blinden Fleck eines menschlichen-allzumenschlichen Gesichts- und Lebenskreises* betrachten. So sehen wir etwas sich unter unserer Augen bilden, sehen Zeichen sich aneinanderreihen; wir sehen uns *beim* Schreiben und sehen uns doch nicht selbst Schreiben, sondern denken uns nur – oder eben Es, wie Es sich schreibt, ohne dass wir uns als Menschenwesen je ein Bild machen, uns für uns je einbilden könnten, *wie* Es an sich zu *sein* und Es einfach zu tun. Wir sehen also einen technischen Automatismus, nehmen ihn notgedrungen als eine unserer Kulturtechniken wahr und denken uns – Nichts dabei. Und so *funktionieren* wir als Menschenwesen, während abseits unserer Einbildung Codes sich einschreiben, Zeichen zirkulieren, Informationen sich informieren.⁴¹⁴

Doch wie kommen wir dazu, uns derart in Frage zu stellen? Wie ließe sich eine derartige Frage nach der Technik überhaupt beantworten? – Die Antwort ist nicht Heideggers Ant-Wort, die „Gegen-Sage“, sondern die Gegen-Frage. Warum sollte das Denken auf ein Danksagen für das Menschenwesen des Seins beschränkt bleiben, statt auf ein Ausfragen bis zur Wesenlosigkeit des Nichts? Sagen wir es so: Wovon man Nichts sagen kann, danach muss man fragen. *Die Frage ist das Unwesen im Wesen des Menschen, in ihr verbirgt sich die Wesenlosigkeit der Technik.* Das Stellen einer Frage, vor allem die gestellte Frage im Sinne des Gestells, ist das Nichts der Technik, aus dem heraus sich uns die Welt lichtet, will sagen: aus dem heraus sich uns das Sein zum Wesen nichtet. *Etwas in Frage zu ‚stellen‘, heißt, es ins Nichts zu halten, um sein Sein erst erscheinen, es ‚wesen‘ zu lassen.* Dieses Nichts aber ist das Eigenste des Menschen, seine Technik, seine Kreativität, eine in sich verschlossene Welt mit seiner innersten Verwesung zu durchdringen und sie sich dadurch gerade *anzueignen*; das heißt aber, sie und sich fortwährend zu *verändern*. Der Mensch ist damit das fragende und zugleich fragliche Tier, weil ihn die *konstitutive Medialität seiner Existenz* zur unbeantwort-

Wesentlichen ‚enteignen‘, man könnte auch sagen: sie ‚aufheben‘.

⁴¹⁴ Ähnlich Jochen Hörisch in: *Die Wut des Verstehens*, Berlin 2011, S. 148f.: „Daß Verstehen heute Grund zur Wut hat, ist angesichts seiner bemitleidenswerten Unzeitgemäßheit nur zu leicht nachvollziehbar. Daß nämlich Zeichen heute im erschlagenden Übermaße nicht produziert werden, um verstanden zu werden, macht jeder elektronisch erstellte Kontoauszug, jeder Buchungsvorgang, jeder milliardenschwere transatlantische Geldverkehr, jede Aktenablage und jeder durch EDV erstellte Text sinnlich gewiß deutlich. [...] Gewachsen sind den unbegreiflichen Zeichenmengen hingegen die neuen Medien und spezifischer die Möglichkeiten der EDV. Hermeneutisches Verstehen aber, um 1800 als universales Mittel der Reduktion unübersehbar werdender Zeichenmassen erfunden, ist heute ein exquisites und zumeist dysfunktionales Epiphänomen.“

baren Frage nach seinem Verhältnis zur Welt antreibt. Wenn man so will, verkörpert er geradezu die *Fragwürdigkeit des Wesens*. Er ist unaufhaltsam *unterwegs* im Nirgendwo und Überall seiner *Verwesung*; einer Verwesung, die von ihrer Zukunft her schlicht den *Todestrieb* bedeutet und von Heidegger eigens als ‚Sprache des Wesens‘ *zur Sprache gebracht wird*. Was dieser Todestrieb der Sprache aber vornehmlich zu Wort kommen lässt, sind praktische Fragen, technische Fragen (Wie ist etwas? = Weise) – und sonst nur das eigene Nichts, das sich in der philosophischen Frage nach dem Sein verbirgt (Was ist etwas? = Wesen). Gleichsam mit der Technik im Rücken treten wir also fragend ins Offene, aus dem blinden Fleck der Technik tun sich uns fragend die Augen auf.

Heidegger hingegen stellt die Frage nach der Technik, indem er sie zugleich als Frage nach dem Sein ent-stellt. Es geht aber darum, sich ihr vielmehr zu stellen, indem man sie wiederum als *Frage nach der Technik der Frage* stellt und damit die Wesenlosigkeit sein ließe als Zukunft und Herkunft des Menschenwesens. *Die Sprache des Wesens ist lediglich das Unterwegs-sein der Information auf dem Umweg des Menschen. Der Mensch ist dasjenige Wesen, das aus Informationen Einbildungen hervorbringt und damit überhaupt Wesen bildet.* Sein ganzes ‚geisteswissenschaftliches‘ Bildungswesen zielt gewissermaßen darauf ab, *Wesensbildung* zu betreiben (sofern er nicht aktiv an seiner Abschaffung in den Natur- und Sozialwissenschaften arbeitet). Diese Wesensbildung ist das Ereignis, das sich enteignet haben wird, sobald der Mensch in den „Schrein des Nichts“ heimgekehrt ist. Die Sprache ist das Wesen *der* Zeitlichkeit, weil die Technik den lebenden Tod und das tote Leben, das wir sind, im Vor-Aus-Gehen ermöglicht und zugleich verunmöglicht hat. – Mit den direkt ins „Gebirg des Seins“ treffenden Worten Bernard Stieglers in Anlehnung an Derrida:

Die Technizität entfaltet sich als Prozess der *différance* und als Eroberung des Raums und der Zeit – und darin als Losreißen vom Boden und als Entwurzelung, als Gewalt, die dem Bei-sich-zu-Hause-sein [*chez soi*] angetan wird, als Ausstoßung des Innersten, als Zerstörung der idiomatischen Unterschiede. Diese Gewalt ist aber zugleich Bedingung idiomatischer Unterscheidung, sie *konstituiert* das Zu-Hause, indem sie es für den anderen, den Fremden, *öffnet*. Dieser Prozess gehört zur *Ent-aneignung* [*exappropriation*], wo der Wunsch sich in dem Maße intensiviert, als er sich erfüllt, weil das Supplement, das das Fehlen des Ursprungs äußert, nichts anderes will als diesen Fehl auszugleichen, und zugleich nicht anders kann als diesen Fehl zu bejahen [...].⁴¹⁵

Hier nun zeigt sich, inwiefern die andernorts so genannte Ent-Fremdung zu sich selbst *qua* (Ent-, Ein- und Über-)Bildung des Menschen seit Menschengedenken zugleich eine Frage

⁴¹⁵ Bernard Stiegler: *Denken bis an die Grenzen der Maschine*, Zürich/Berlin 2009, S. 148.

seiner Technik ist.⁴¹⁶ Indes Heidegger schon die Hand als Wesensauszeichnung des Menschen begreift, greift er dennoch zu kurz, wo er sie statt nur mit dem Wort nicht auch mit dem Werkzeug die Wahrheit ins Werk setzen sieht. *Die Technik ist dem Menschen zur Hand, weil er wiederum die Hand, das handelnde Wort, der Technik ist.* Wie er derart die Welt und sich bildet, wird er erkennbar als die Einbildungskraft der Technik, aus Sein und Nichts, 1 und 0, die fragwürdige Wahrheit des Wesens zu bilden. Wahr ist, was an und für sich *ist*, ein Wesen wahr, statt nur an sich richtig, bloß ‚funktionierend‘ eingerichtet zu sein. Fragt man sich aber, wie dieses Wahre des Wesens an sich funktionieren soll, reicht die Sammlung des Wortes nicht hin, braucht die „lesende Lege“ des Logos gleichsam ein Schrift-Werk-Zeug, mit dem das Wort ‚handeln‘ kann. Wollte man darunter aber lediglich einen metaphorischen Gebrauch der Sprache verstehen, hätte man trotzdem schon mehr, nämlich die metaphorische Funktion des Menschen als solchen begriffen: Er ‚überträgt‘ wesenlose Informationen in das Wesen der Einbildung, indem er Grammatik in Semantik überschreibt, die Schrift für sich sprechen lässt, Buchstaben mit Begeisterung liest. All das vermag er erst dadurch, dass er Erinnerungen, Gedanken, Erwartung mit einem inneren und äußeren Gedächtnis technisch ein- und ausbildet.⁴¹⁷

Es sei hier an Hegels zeichen-produzierendes Gedächtnis erinnert, doch tritt bei Heidegger nun noch etwas hinzu, das ebenso wesentlich für das menschliche Gedächtnis ist wie die Erinnerung, nämlich das Vergessen. Es braucht nicht viel Phantasie, um zu verstehen, wie die in sich gegenläufige Un-Verborgenheit, das An- und Abwesen, mit dem Erinnern und Vergessen zusammenspielt, jedoch erfordert es einiges Umdenken, darin zugleich das ambivalente Verhältnis von Sprache und Technik wiederzuerkennen. Eine Dimension der *Diskursivität* des

⁴¹⁶ Friedrich A. Kittler geht gar so weit, das Verhältnis von Mensch und Medium nach Carl Schmitt als Freund-Feind-Unterscheidung zu bestimmen, bringt damit aber nur auf gewohnt polemische Weise das heraklitesche Diktum erneut zur Geltung kommen, dass der Krieg der Vater von allem sei; vgl. ders.: *Optische Medien*, a.a.O., S. 31f.: „Das besagt umgekehrt für die technischen Medien, sofern sie wie Film und Fernsehen überhaupt in unsere Sinne falle, daß diese Medien mit vollem Recht (und ohne jenen Kulturpessimismus, den das Film- und Radio-Kapitel aus Horkheimer/Adornos *Dialektik der Aufklärung* zur Mode gemacht hat) als Feinde zu begreifen sind. Denn der Feind ist, nach einem Wort Carl Schmitts, [...] unsere eigene Frage als Gestalt. Es gibt Medien, weil der Mensch (mit Nietzsche) das nicht festgestellte Tier ist. Und genau diese Beziehung nicht der Dialektik, sondern der Exklusion oder Feindschaft sorgt dafür, daß die Technikgeschichte so inhuman nicht ist, daß sie die Leute gar nichts angehen würde.“

⁴¹⁷ Vgl. Ebd. S. 52: „Doch verfügt der Mensch noch über eine drittes Gedächtnis [neben einem epi- und phylogenetischen auch das epiphylogenetische; Anm. d. Verf.], das die Tiere nicht haben, und es ist die Technik, die dieses Gedächtnis trägt und konstituiert. Ein behauener Feuerstein ist eine Form der anorganischen Materie, die gleichwohl organisiert ist, und zwar durch den Hieb. Die technische Geste ‚engrammiert‘ eine Organisation, die via Anorganischem übertragen wird, und eröffnet zum ersten Mal in der Geschichte des Lebens die Möglichkeit, individuell erworbenes Wissen zu übertragen und zu überliefern, und zwar auf einem Weg, der nicht biologisch ist. Hieran wird ersichtlich, warum Technik untrennbar mit dem menschlichen Gedächtnis verbunden ist: Was dieses Gedächtnis zum menschlichen Gedächtnis macht, d.h. seine Geistigkeit, das ist die ihm inhärenten Möglichkeit, sich von Generation zu Generation zu übertragen.“

Denkens ergibt sich letztlich aus nichts anderem als aus Erinnerungen, die, wo sie für den Moment auftreten, andere Erinnerungen zugleich vergessen machen müssen; umgekehrt ermöglicht jedes Vergessen erst die Erinnerung eines anderen Vergessens. Der Mensch erinnert sich, weil er vergessen kann und er vergisst sich, weil er erinnern kann. In diesem Sinne lässt sich behaupten, dass Erinnerung und Vergessen das menschliche Gedächtnis *bilden*. Die Konstitution des menschlichen Gedächtnis ist dadurch nicht mangelhaft, verglichen etwa mit dem ‚Gedächtnis des Internets‘, sondern gibt stattdessen frei, was man komplementär zu seiner Diskursivität seine *Intuitivität* nennen mag. Demnach ist das menschliche Gedächtnis neben einer quantitativen Kapazität zugleich ein qualitatives Vermögen, nämlich jenes, Seiendes (an- und ab-)wesen, Welt welten zu lassen. Mit anderen Wort fehlt es dem menschlichen Gedächtnis nicht an Präsenz bei gleichzeitiger Absenz, sondern Diskursivität und Intuitivität sind gleichursprünglich für die Einbildungskraft des Gedächtnisses, will sagen: Der Aufschub der Präsenz ist die einzig *wesentliche* Präsenz – *qua* anwesende Abwesenheit (Verborgtheit bzw. Vergessen) und abwesende Anwesenheit (Unverborgtheit bzw. Erinnerung).

Dieses Verhältnis von Präsenz und Absenz des Gedächtnisses (also der sekundären Retention, aber auch sekundären Protention, die hier ausgelassen werden können) bringt nur auf andere Weise das Verhältnis des Präsens zu den anderen Zeitdimension (also das der primären Re- und Protention) zur Erscheinung (vgl. ausführlicher S. 126 ff. dieser Arbeit). Aufgeschoben blieb bis jetzt allerdings noch, wie das Verhältnis von Sprache und Technik das Walten der Un-Verborgtheit öffnet. Denn undeutlich schien noch das Welten von Welt, die Sprache des Wesens oder, wie wir gesehen haben, die Einbildungskraft des Wesens im Unterschied zum spezifischen – wie soll man es nennen? – ‚Umwelten der Umwelt‘ der anderen ‚Lebe-Wesen‘. Nach Heidegger fehlt ihnen die Sage als Zeige, die erst in das Ereignis weist und so das Ereignis des Ein-Blicks möglich macht. Ihnen fehlt also das Sich-zeigen der Zeichen *als* Zeichen, weil die Sprache ihnen nicht auch davon spricht, *dass* sie spricht. Heißt das auch nicht, dass bspw. Tiere nicht über Augen und Ohren durch Signale kommunizieren könnten, so geht ihnen doch das Wesen sowohl des Bildes als auch des Wortes, des Gesichtes und Gehörs *im heideggerschen Sinne* ab.

Bei Heidegger kommen Einbildungskraft und Sprache also in einer Weise überein, dass die kantische ‚Dialektik von Bild und Begriff‘ sich ins Wesen selbst zurücknimmt. Worte und Bilder behandelt Heidegger als Schemen. In Heideggers Denken zeigt sich, dass der Begriff und das Bild des Menschlichen im Wesentlichen selbst nur *ein* vages Schema jener

Übersetzungstechnik des (kantischen) Schematismus sind; ein Übergang, eine Übertragung von Codes in Bilder und umgekehrt. Dem Menschen zeigen sich Zeichen *als* Zeichen, weil er – wie sie – *für etwas anderes steht, das er nicht sein kann, ohne schon nicht mehr zu sein*, weil er selbst das Zeichen ist, das seine Bedeutung nicht versteht und das sich doch einschreiben muss. Die Technik ist das alter seines ego, in dessen tod- und leblosem Spiegel er sein sterbliches Spiegel-Spiel treibt. Die Technik lässt ihn fragen und die Sprache lässt ihn antworten, während die Zeichen durch ihn zirkulieren.

Was Stiegler „Techno-Logie“⁴¹⁸ nennt, verbirgt sich bei Heidegger hinter einer (bloß anders angefangenen) Onto-Theo-Logie des Gevierts. Doch sie ist lediglich eine poetische Quadratur des philosophischen Kreises, die jener platonischen Ideo-Logie umso mehr zu verdanken hat, desto weniger sie danach fragt. Weil Heidegger die *techne* nicht als gleichursprünglich mit dem *logos* zu denken gewillt ist, verrückt er sie in das Missverhältnis von Geviert und Gestell, dessen Unwesen eher einer Technik- als einer Seinsvergessenheit geschuldet ist. Technik und Sprache ‚supplementieren‘ einander und *bilden* auf diese Weise das (An- und Ab-)Wesen des Seins, das allein im Menschen überhaupt eine Herkunft und Zukunft hat.

So geht erstmalig für den Menschen das Licht der Welt auf – im Unterschied sowohl zur Umwelt der Lebe-Wesen als auch zur *überweltlichen* Weltlosigkeit der Information; einer „Wesensferne“, von der man meinen könnte, sie kehre wiederum zur *unterweltlichen* Weltlosigkeit der Anorganischen zurück, um einen womöglich letzten Kreis zu schließen. – Weiß Gott, der Mensch wird und muss es nicht wissen. Er als das erste Zeichen-Wesen ist als Lebe-Wesen zugleich das erste *Todes-Wesen*. Das *Zeichen*, die *eingebildete Information*, ist ihm gleichsam Tod und Wiederauferstehung des *Wesens* selbst. Und darum ist er selbst gezeichnet als der Aufschub von Sein und Nichts, Leben und Tod, als die Zeit der Einbildungskraft – im tod- und leblosen Gedächtnis kybernetischer Information.

Vielleicht gibt es ein Denken, das nüchterner ist als das unaufhaltsame Rasen der Rationalisierung und das Forttreibende der Kybernetik. [...] Wenn wir nach der Aufgabe dieses Denkens fragen, dann bleibt zunächst nicht nur dieses Denken, sondern auch die Frage nach ihm in die Frage gestellt. Angesichts der ganzen Überlieferung der Philosophie bedeutet dies: Wir alle bedürfen

⁴¹⁸ Vgl. Ebd. S. 57f.: „Sprache und Technik sind Teil ein und desselben Exteriorisierungsprozesses, sie sind [...] zwei Aspekte ein und derselben, in der Geschichte des Lebens vollkommen neuartigen Wirklichkeit. Das Entscheidende ist genau diese Exteriorisierung, der keine Interiorität vorausgeht, die jedoch umgekehrt unmittelbar zu einer *Verinnerlichung* führt, d.h. die immer zugleich eine Exteriorisierung *und* eine Interiorisierung darstellt. [...] Dieses *Doppelgesicht der Exteriorisierung* nenne ich *techno-logisch*. Der Moment der Verinnerlichung lässt, eben weil er selbst als solcher immer vergessen wird, auch die primordiale Exteriorität vergessen, vergleichbar mit dem Wasser, das der darin schwimmende Fisch niemals sehen kann, daher er immer nur *im* Wasser sehen kann.“

noch einer Erziehung zum Denken und dem zuvor erst eines Wissens von dem, was Erzogenheit und Unerzogenheit im Denken heißt. Dazu gibt uns Aristoteles im IV. Buch seiner „Metaphysik“ (1006a sqq.) einen Wink. [...] „Es ist nämlich Unerzogenheit, keinen Blick zu haben dafür, mit Bezug worauf es nötig ist, einen Beweis zu suchen, in bezug worauf dies nicht nötig ist.“ Dieses Wort verlangt eine sorgfältige Besinnung. Denn noch ist nicht entschieden, auf welche Weise dasjenige, was keines Beweises bedarf, um für das Denken zugänglich zu werden, erfahren werden soll. [...] Darüber kann nur die Eigenheit dessen entscheiden, was vor allem anderen von uns verlangt, zugelassen zu werden. Wie aber soll dies uns die Entscheidung ermöglichen, bevor wir es nicht zugelassen haben? In welchem Kreis bewegen wir uns hier, und zwar unausweichlich? Ist es die *eukykleos Aletheia*, die gut gerundete Unverborgenheit selbst, gedacht als die Lichtung? Lautet dann der Titel der Aufgabe des Denkens statt „Sein und Zeit“: Lichtung und Anwesenheit? Woher aber und wie gibt es die Lichtung? Was spricht im Es gibt? Die Aufgabe des Denkens wäre dann die Preisgabe des bisherigen Denkens an die Bestimmung der Sache des Denkens. (HGA 14, 80)

Überlassen wir Heidegger seiner späten Einsicht in das, was einmal Bildung gewesen sein wird, und belassen es bei der Aussicht im Rückblick, dass die Metaphysik nie etwas anderes war als diese „Erziehung“ zur „Aufgabe des Denkens“ in einer *eukykleos Aletheia*. Was sich zu allerletzt durch eine vermeintlich Selbstverstellung des Seins im Gestell gezeigt hat, ist die tatsächliche Wahrheit der Technik, die sich durchziehende Voraussetzung der menschlichen Wesensbildung zu sein. Es gab den Menschen nie ohne seine Technik. Dass er sich zuletzt durch die Technik in seinem Wesen gefährdet sieht, offenbart weniger, dass er sich erstmalig der Technik ausgeliefert findet, sondern dass er dies schon immer war und zwar seit Menschengedenken. Stattdessen tritt die Technik nur erstmalig selbst aus der Verborgenheit als jenes wesenlose Gestell, das auch den Menschen zuletzt womöglich nicht mehr brauchen wird, um sich fortzuentwickeln. Was in Hegels Gedanken nur am Rande der Möglichkeit aufschien, wurde vor den Augen Heideggers bereits Wirklichkeit: Der Kreis der *eukykleos Aletheia* schließt sich im Schaltkreis. – Wird der Mensch dabei ein- oder ausgeschlossen werden?

3. Fazit – Am Ende

Jener Reflexionsüberschuß, der über die subjektive Spannweite von „Ich“ und „Du“ hinausfließt und sich in der gegenständliche Existenz eines dinglichen und objektiven Seins konstituiert, ist das Thema der Kybernetik. Sie ist jene Wissenschaft, die die idealistische Forderung erfüllt, daß das Absolute sich zu einem Kreis runden müsse. Es ist jener ewige Kreis, der die drei Elemente „Ich“, „Du“ und „Es“ enthält. Die Figur des Kreises aber impliziert, daß die ihn konstituierenden drei Momente des Absoluten einander ebenbürtig sind. D.h., zwischen Reflexion und Irreflexivität existiert kein Verhältnis von oben und unten wie zwischen göttlichem und menschlichem Bewußtsein. [...] Das ist das letzte Ziel der menschlichen Technik und speziell der Kybernetik, auch das objektive Sein als Reflexion-in-sich darzustellen. [...] Die Funktionsweise des Mechanismus kann immer bewußtseinsnäher und seelenähnlicher werden, aber das mechanische Gehirn bleibt eine Bewußtseins*analogie*! Es „ist“ kein Bewußtsein in dem gleichen Sinne, wie das unsrige ontologisch „ist“. Umgekehrt kann die Seele nie vollkommen in der mechanischen Reflexion-in-Anderes aufgehen. Wieviel sie auch von sich entäußert und abgibt, sie selbst bleibt jene doppelte Reflexion, die auf ihre eigenen Spiegelung im Sein herabsieht. Aber ihre Sehnsucht ist es, sich mehr und mehr in jenem Sein abzubilden, weil sie weiß, daß sie sich selbst nur auf dem Weg über jenes Andere der Irreflexivität verstehen kann.⁴¹⁹

Das Ziel der menschlichen Technik scheint mittlerweile erreicht, der Mensch hingegen über sein Ziel hinausgeschossen. Am Ende eines erfolgreichen Bildungsprogramms findet er sich abgeschlagen und auf sich selbst zurückgeworfen. Zu einer Feedback-Schleife in einem durch die Kybernetik beschleunigten Prozess geworden, erkennt er sich kaum noch wieder. Und was er noch zu erkennen vermag im Getriebe der Maschinen, auf den Umschlagsplätzen der Information, das stellt ihn mehr und mehr in Frage. Weniger ein ‚Herabsehen‘ scheint ihm so ein bloßes Nachsehen zu bleiben. Wer wollte noch voraussehen, geschweige denn übersehen, worauf zu eine automatische Evolution der künstlichen Intelligenz noch steuern könnte? Denn das menschliche, „ontologische“ Bewußtsein bleibt tatsächlich ein anderes – das tatsächlich nicht mehr aufzugehen vermag in einer „mechanischen Reflexion-in-Anderes“, von der wir nur noch zu ahnen wagen in der schiefen „Bewußtseins*analogie*“ eines „mechanischen Gehirns“. Aber das Gehirn, was ist es anderes als bloß ein weiteres Netzwerk unter vielen? Doch dem zu Trotz, geradezu schlafwandlerisch, hält den Menschen eine Sehnsucht in Bann, die ihn ein Ebenbild seiner selbst erschaffen, ihn bei seinem Spiegelbild verweilen lässt, bis er, der Narziss der Kommunikation, vollends verblendet in der Umarmung eines ihm fremden

⁴¹⁹ Gotthard Günther: *Das Bewußtsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik*, Krefeld/Baden-Baden 1963, S. 84 ff.

Elements, im Anderen seiner Wunschgebilde, selbstverliebt zu versinken droht. Er träumt von Cyborgs und humanoiden Robotern, die ihn seinen spezifischen Unterschied vergessen lassen. Muss man also sagen, dass der eigentliche Traum des Menschen von seiner Gottwerdung bereits ausgeträumt ist? – Eine Antwort fällt schwer. Der Mensch hat die Eigenart, keine zu haben. Darin besteht seit jeher seine Not, aber auch seine Tugend. Indem er seine Not in eine Tugend wendet, wird ihm seine Tugend zugleich zu einer Notwendigkeit. Er sieht sich genötigt, sich zu bilden, sein Wesen allererst auszubilden. Dies scheint seine Aufgabe für alle Zeit, sein Traum und seine Traumarbeit. Allein, zur Zeit, so macht es den Anschein, nähert sich der Mensch einem bösen Erwachen, droht dem langwährenden Traum der Vernunft sein Ende. Im Aufwachraum der Gegenwart stellt sich Ernüchterung ein. Die Diagnose scheint eindeutig: Man mag noch darüber streiten, ob in einer Kapitalgesellschaft wie der unsrigen die Forderung nach freier Selbstbestimmung als Selbstverwirklichung nicht eher einer Selbstvermarktung und Selbstkonsumierung, einem Scheingeschäft ähnlich sieht. In beiden Fällen aber herrscht mittlerweile stillschweigend Konsens darüber, dass der für die Moderne kennzeichnende Prozess maschineller Fremddisziplinierung als Selbstdisziplin oder Selbstoptimierung bereits internalisiert wurde. Ein Dissens scheint lediglich noch darin zu bestehen, wie diese zwanghafte Modernisierung im Nachhinein bejaht werden soll. Die Frage nach dem Wie im Unterschied zu der nach dem Dass markiert hierbei den Schwellenübertritt von der industriellen zur „reflexiven Modernisierung“⁴²⁰. Aus den externen Zwängen, unter denen sich der neuzeitliche Mensch zum Subjekt des Gehorsams bildete, ist mit der ersten Moderne der Industrialisierung das Selbstregime der Pflichtsubjekte hervorgegangen, die sich zu wechselseitiger Anerkennung auf dem Forum der Vernunft bestimmten. Diese Form der intersubjektiven Selbstkonstitution hat sich jedoch spätestens mit der zweiten, der reflexiven Modernisierung in eine Dienstleistungsgesellschaft der Interobjektivität verwandelt: An die Stelle der Fremd- und Selbstzwänge ist der *Sachzwang* getreten.

Neben einem soziopolitischen und ökonomisch-ökologischen Determinismus scheint keine Alternative mehr gewährt, als einzig die Einsicht in die alternativlose Ohnmacht vor dem rigiden Funktionalismus der Systeme. Folglich sehen sich die Betroffenen voreinander dazu gezwungen, sich zu Waren zu verobjektivieren oder zu verdinglichen und mittels eines regelrechten Selbstfetischismus des eignen Körpers und Könnens ihr Glück auf dem Markt zu versuchen. So preist im Bestfall ein regelrechtes Selbstmarketing die erfolgreiche Anverwandlung der kollektiven Zwangslage an. Die ehemals internalisierten externen

⁴²⁰ Vgl. zu diesem Konzept Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash: *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt a. M. 1996.

Zwänge werden erneut externalisiert, indem gewissermaßen Selbstbildungsleistungen, seien diese nun progressiven oder konservativen Designs, werbewirksam zur Schau gestellt werden: Man ist so frei – auch noch den Dissens der heterogenen Lebensstile als Warenvielfalt der Wahl zu goutieren.

Konsequenterweise scheint die nachdisziplinäre Gesellschaft, die „Kontrollgesellschaft“,⁴²¹ darum auch die kommunikative Strategie der Überzeugung mit dem Ziel der Konsensbildung im Wesentlichen für überholt zu halten. Diese rechnete noch mit einem potentiellen Belehrungserfolg durch den zwanglosen Zwang des besseren Arguments. Doch auch die *disciplina* als Lehre und Zucht eines *discipulus* durch einen *magister* – und sei es auch im Rollentausch – ist kaum noch schulbildend. Eine kommunikative Vernunft mit Universalitätsanspruch⁴²² weicht einer singulären „Selbstsorge“⁴²³, die den Einzelnen bei seinem Bauchgefühl in die Schule schickt, um ihn daraus schlau werden zu lassen. Erneut, man wirft sich stattdessen in Pose und vertraut auf den *Minimalkonsens der Indifferenz: Toleranz*. Und dies wohl zurecht: Denn was bliebe einer wohlmeinenden Überzeugungslosigkeit noch übrig, außer einem grundlosen Eifer, der sich lediglich zum Terror des anderen auswuchse?

Kann man also noch von einem tatsächlichen Dissens sprechen, statt von einem einhelligen Narzissmus der kleinen, aber feinen Unterschiede? Angesichts dieses breiten Konsenses scheint der Verdacht nicht mehr grundlos, dass ein derart mediengestützter Profilierungszwang, wie er sich auf den einschlägigen Kommunikationsplattformen in nahezu autopoietischen Shit- und Candystorms meldet, letztlich von einem noch breiteren *Nonsense* getragen wird. Eine selektionslose Dokumentierung, Kommentierung und Archivierung aller erdenklichen Banalitäten spiegelt die sinnlose Unendlichkeit eines digitalisierten Gedächtnisses wider. Die menschliche Reaktion auf dieses vergessensvergessene Gedächtnis ist postmoderner Dadaismus. Dieser, Inbegriff eines bewussten, kreativen Nihilismus, produziert Nonsense um der sinnlosen Produktion willen, indem er sich gleichsam einschreibt, um zu überschreiben und überschrieben zu werden: ein aktives Vergessenwollen, das sich zugleich immer wieder in Erinnerung bringen muss. So entsteht in der Folge ein regelrechter *struggle for attention* für *15 minutes of fame* und doch schauen wir dabei lediglich einer Niederlage ins Gesicht.

⁴²¹ Vgl. hierzu Gilles Deleuze: „Postskriptum über die Kontrollgesellschaft“, in: *Kreation und Depression. Freiheit im gegenwärtigen Kapitalismus*, hrsg. v. Christoph Menke u. Juliane Rebentisch, Berlin 2010, S. 11-17.

⁴²² Gedacht ist dabei nicht ausschließlich an Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1981.

⁴²³ Bereits Mitte der 1980er Jahre hat Michel Foucault dieses Konzept mit dem dritten Band von *Sexualität und Wahrheit: Die Sorge um sich*, Frankfurt a. M. 1986 in Umlauf gebracht.

Allein schon die Frequenz der modernen Neuerungen scheint dafür zu sprechen, dass die normale Geschichte des Menschen zu Ende erzählt ist. Wovon handelte sie? Letztlich vom Fortschritt seiner Selbstüberwindung, vom Stand seiner Selbstaufgabe. So meinte Odo Marquard bereits im Jahr 1982: „die zunehmende Veralterungsgeschwindigkeit wird modern kompensiert durch die Zunahme der Reaktivierungschancen fürs Alte. Daher ist die Geschichte der ewigen Wiederkehr des Ungleichen gerade ihre heutige Beschleunigung, die Fortsetzung der ewigen Wiederkehr des Gleichen unter Verwendung modernster Mittel: die moderne Veränderungsbeschleunigung ein Agent menschlicher Wandlungsträgheit.“⁴²⁴ – Zeitgenossen wie Hans Ulrich Gumbrecht ergänzen den Befund, indem sie von „unserer breiten Gegenwart“⁴²⁵ sprechen, und man muss nicht einmal mehr Jean Baudrillards *Agonie des Realen* bemühen, um sich klar zu machen, was eine *totale Simultanität der Simulation* bedeuten könnte: Jeder Internetnutzer bewegt sich bereits erfolgreich in ihr.

Die Geschichte des Menschen dreht sich mittlerweile im Kreis, sie ist zu Ende gegangen ohne selbst zu einem Ende gekommen zu sein. Stattdessen haben wir einer neuen Spezies zu Leben verholfen, die sich nunmehr und zunehmend von uns abkapselt, je selbstständiger, selbststeuernder, kybernetischer oder auch rationaler sie wird. Und wenn die äußerste Beschleunigung des Lebens zugleich eine innerste Entschleunigung bedeutet, dann stehen wir letztlich still und merken es allein nicht, weil sich um uns herum alles in einem schwindelerregenden Taumel auftürmt, der uns jedoch unbewegt lässt und den wir bald weder anstoßen noch anhalten können werden. Wir sind überwunden. Mit uns scheint nicht mehr viel anzufangen, lediglich noch zu beenden.

Aber ist das noch klassischer Nihilismus? – Könnte man sagen, Tiere seinen wert zugrunde zu gehen durch den Menschen, allein weil es eben den Menschen gibt, verstanden als die Krone der Schöpfung oder das Kind Gottes? Die zunehmend offenbare Nichtigkeit des Menschen ist zugleich sein kreatives Kapital. So kommt dieser Nihilismus einer *creatio ex nihilo* gleich, deren schier unerschöpfliche Potenz jeder Rede von Sinnkrise das Wort abschneidet. Der Mensch verharrt mitnichten im Reich reiner Möglichkeiten, sondern produziert Realitäten über Realitäten, ein *dadaistisches Multiversum der Virtualität*. Man könnte behaupten, Musils Mann ohne Eigenschaften habe nunmehr den Möglichkeitssinn durch einen Virtualitätssinn ausgetauscht, der ihn seinerseits zu unzähligen Eigenschaften ohne Mann werden ließ: zu einem virtuellen Profil.

⁴²⁴ Odo Marquard: „Universalgeschichte und Multiversalgeschichte“, in: ders.: *Apologie des Zufälligen*, a.a.O., S. 69.

⁴²⁵ So der Titel seiner treffenden Zeitdiagnose; vgl. ders.: *Unsere breite Gegenwart*, Berlin 2010.

Auf diese Weise werden alle erdenklichen Kompetenzen und Kapazitäten aktiviert und kapitalisiert. Eine „Vertikalspannung“⁴²⁶ wird aufrecht erhalten, um einer vorschnellen Verflachung und Erschlaffung vorzubeugen, die der fortwährende Kreation schaden könnte. Zu welchem Zweck jedoch, ist man gewillt zu fragen, und die Antwort folgt auf dem Fuße: um ihrer selbst willen freilich, als Selbstzweck. *Kreation der Kreation, Selbstkreation oder kurz: Kreativität ist das Gebot eines um Selbsterhaltung spekulierenden Kapitalismus*, dessen Realität ihm nicht erst mit der Realwirtschaft abhanden gekommen ist. Das von Andreas Reckwitz herausgearbeitete „Kreativitätsdispositiv“⁴²⁷ der (Post-)Moderne fordert und fördert die totale Selbsterschöpfung als eine Selbstüberwindungsleistung und zwingt heute eine regelrechte Kreativindustrie durch Selbstaussbeutung ihren kulturellen Mehrwert zu steigern. Kapital ist kreativ und folgerichtig wird in einer Leistungsgesellschaft, die selbst nicht mehr weiß, was sie eigentlich noch alles leisten soll, und darum davon zehren muss, sich selbst zu überraschen, *Kreativität zum Kapital ihres Kapitals*.⁴²⁸

Wen sollte dabei hingegen noch überraschen, dass nun auch die Bildung vornehmlich als kreatives Kapital von Selbstunternehmern, von Wissensmanagern begriffen wird, als ein Investitionsgut im guten wie im schlechten Sinne? Was verbirgt sich noch hinter dem Humanitätsideal der Persönlichkeit in Zeiten der Ich-Agenturen? Die Person selbst ist *persona*, Maske dieses Ich, hinter der sich lediglich das Ich einer Maske verbirgt – ein Ich, das paradoxerweise nur noch im Bühnenlicht der Öffentlichkeit die Selbstillusion aufrecht erhalten kann, dass ihm durch einen Rückzug in die Privatheit des *backstage* ein Ende der Vorstellung gewährt wäre. Aber was sollte dieses Ich noch anderes meinen können, zu Zeiten einer posierenden Innerlichkeit, der Selbstrecherchen in virtuellen Suchmasken, als eben eine solche Persona, durch die in seltenen Fällen noch eine eigene Stimme, wenngleich verzerrt hindurch tönt?

In der gegenwärtigen Situation eines vermeintlichen Abbaus der ideo-logischen Implikationen des Bildungskonzepts scheint dieser Zusammenhang umso deutlicher zu Tage zu treten, desto selbstverständlicher und darum unscheinbarer diese Ideo-Logie der Bildung sich bereits in unseren virtuellen Verhältnissen expliziert hat. Was hier als philosophisches Bildungsprojekt benannt wurde, *der platonistische Idealismus der Realitätstranszendierung*, scheint sich wider Erwarten zum *Realitätsprinzip der Informationsgesellschaft* ausgebildet zu haben. Das Zeital-

⁴²⁶ Vgl. Peter Sloterdijk: *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt a. M. 2009, S. 37 ff.

⁴²⁷ Vgl. zu diesem Begriff Andreas Reckwitz: *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlin 2012, S. 20 ff.

⁴²⁸ Das beste Beispiel für diese wundersame Selbstvermehrung von Kapital und Kreativität war wohl Steve Jobs.

ter der Bildung ging nicht zu Ende, ohne sich in gewisser Hinsicht selbst zu vollenden. Der Mensch innerhalb der heutigen Informationsgesellschaft scheint im Begriff, sich selbst zu überwinden, indem er in seinen von ihm ausgebildeten Medienverbänden zusehends aufgeht. Er scheint selbst zu einem Medium transhumaner Information zu werden und sich selbst nur noch als ein bloßes Ebenbild eines omnipotenten und dabei selbst bildlosen, omnipräsenten Netzwerks von Algorithmen wiederzuerkennen. Der Mensch, ein Gesicht im Sand des Meeresufers, wie Foucault ihn noch sah,⁴²⁹ könnte, so die Angst, wohl eher mit dem Sand in den Hochöfen einer selbstgesteuerten Chipproduktion verlöschen. Die Bildungsgeschichte im Zeichen menschlicher Einbildung würde sich dann erst vollends ausgebildet haben, wenn sich in ihrem letzten Humanstadium nunmehr selbst entbildete und überbildete. Und lässt sich nicht beobachten, wie sich die menschlichen Einbildungen gegenwärtig bereits in die bildlose Information der künstlichen Intelligenz transformieren?

Fragen wir also nochmals: Ist der Traum des Menschen von seiner Gottwerdung bereits ausgeträumt? – Ja und nein. Die Konsequenz scheint ein sophistisches *laissez-faire* der Selbstmanipulation, eine entgrenzte Anthropotechnik mit dem kategorischen Imperativ, sich selbst niemals bloß als Zweck, sondern jederzeit zugleich als Mittel zu einer an sich selbstzweckhaften Optimierung zu brauchen. Und man würde wohl dazu finden, befiele den Menschen nicht schon von vorne herein ein zweifelndes Unbehagen, eine zuletzt philosophische Skepsis, sich von derartigen Einbildungen und Gesichtern vollends einspinnen zu lassen. Wo aber diese Situation eines unbehaglichen Zweifels, wo diese innere Zwietracht des menschlichen Wesens bewusst wird, tritt der Mensch nicht allein in die Philosophie ein, sich über sich Rechenschaft abzulegen, sondern dort bringt er zugleich einen Prozess in Gang, an dessen Ende die Überwindung dieser inneren Entzweiung stehen soll.

Damit aber sind wir wieder an den Anfang der Untersuchung zurückgekehrt. Der Kreis der menschlichen Selbstaufgabe hat sich geschlossen. Er hat den Menschen in sich eingeschlossen. Und dennoch scheinen ‚wir‘ in diesem Bannkreis nicht bis zuletzt festgehalten zu werden. Stattdessen haben wir die Grenze des Menschlichen bereits überschritten – doch wohin? Wo stehen ‚wir‘? – Fassen wir die Ergebnisse noch einmal zusammen, um zu erwägen, was mit dem Ende des Menschen in den gegenwärtigen Verhältnissen noch anzufangen wäre.

Es war Platon, der als erster den Menschen als ein Wesen im Übergang zu seinem ‚wahren

⁴²⁹ Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M. 1974, S. 462.

Selbst‘ entwarf und damit das philosophische Bildungsprogramm schlechthin vorzeichnete, wonach der Mensch zu seiner Göttlichkeit zurückfinden möge; einer Göttlichkeit jedoch, durch die er sein endliches Wesen würde hinter sich lassen müssen. Keine bloße Schwärmerei zeigt sich dieser paradoxe *transhumane Humanismus* seit seinen Anfängen als das problematische Unterfangen, mittels des Logos aus dem Mythos herauszutreten, ohne jedoch der Mittel des letzteren gänzlich entraten zu können. Es sind die bewusst gesetzten Mythologomena Platons, die letztlich Bilder sprechen lassen, wo es dem Logos die Sprache verschlägt, ohne die auch die platonische Dialektik in ihrer weit ausgreifenden Analyse und Synthese ohne eine umfassende Einsicht bleiben müsste. Erst diese intuitive Einsicht richtet vor dem inneren Auge jenes Urbild auf, dem es dem platonischen Eros gemäß nachzustreben gilt, dem es sich zu mimetisieren, dem es sich gleich zu machen gilt gemäß dem innersten Vermögen, der göttlichen Möglichkeit und so weit als nur möglich („*homioiosis theo kata to dynaton*“). Allen voran das Höhlengleichnis fungiert auf diese Weise als Programm zur Gleichwerdung der menschlichen Endlichkeit mit einer göttlichen Unendlichkeit und gibt *eo ipso* das Urbild der Bildung selbst ab, wie sie im Geiste platonistischen Philosophierens bis in die Gegenwart wirksam ist.

Allerdings war es schon bei Platon nicht allein der Übergang von Mythos zu Logos, sondern ihr regelrechtes Umschlages, das ein grundsätzliches Problem namhaft macht und das sich bei seinen Erben, speziell der ‚deutschen‘ Philosophie von Meister Eckhart bis Martin Heidegger, variantenreich wiederholt. Die Scheide zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit setzt dem Denken eine Grenze, die es nicht zu übertreten imstande ist, ohne sich bereits auf einer der beiden Seiten der Unterscheidung (vornehmlich derjenigen der Unendlichkeit) *idealiter* eingerichtet zu haben. So bildet die Scheide selbst *realiter* den Unterschied, der wiederum den Unterschied macht, ob der Bildungsprozess von vorne herein seinem Gelingen oder seinem Scheitern entgegensieht. Denn *ex hypothesi* scheint schon entschieden, ob sich die Bildung des Menschen in einem *logischen Zirkel des Absoluten* bewegt (einem an sich, ewigen, unbegründbaren Grund philosophischer Begründungen), oder ob sie sich in einer *fortwährenden Annäherung* nicht zum ewigen Kreislauf abzuschließen vermag und stattdessen die Grenze unaufhörlich in (schlechter, zeitlicher) Unendlichkeit aufschiebt. An der absoluten ‚Begründung‘ einer transhumanen Bildung hängt es also, ob die Philosophie bei Platon sich überhaupt von einer raffinierteren Sophistik unterscheidet.

Verschreiben sich die verschiedenen Position (von Platon bis Heidegger) auch der einen, konstitutiven *Selbst-Aufgabe der menschlichen Bildung* (durch eine Ent-, Ein- und Überbil-

derung der Menschen) zum gesetzten Ziel vorzustößen und damit zugleich zu sich selbst zurückzukehren, so verschiebt sich doch offensichtlich das Ziel selbst dieser paradoxen Selbstaufgabe von einer *ewigen Vertikalen der Transzendenz* in eine *zeitliche Horizontale der Immanenz* – mit der Folge, dass sich im philosophiegeschichtlichen Werdegang unterschiedliche Absoluta herausbilden, die es stets schon erreicht zu haben gilt, um nur noch zu werden, was man ist. Aus dieser Perspektive aber unterliegt der *absolute Anspruch des Bildungsbegriffs seinerseits einem fortwährenden Aufschub*, der zu keinem eigentlichen Ende kommt, sondern sich stets genötigt sieht, sich erneut zu formulieren, und zwar mit zunehmender Ernüchterung. Das (vermeintlich) Absolute hat seinerseits eine Geschichte der jeweiligen Bezugnahme, sodass die Geschichte selbst nicht allein mehr und mehr zum Absoluten wird (Hegels Geist), sondern letzten Endes gar das Bezugnehmen als solches (Heideggers Einblick in das Ereignis als das Ereignis des Einblicks). Vorzüglich die deutschsprachige Philosophie hat dem ‚Absoluten‘ diesen Bärenienst erwiesen.

Dabei macht Meister Eckharts ‚Seelengrund‘ den Anfang im Diskurs. Durch eine unorthodoxe Replatonisierung des Christentums arbeitet Meister Eckhart einem genuin ‚deutschen‘ Bildungsbegriff vor: Die *absolute Verinnerlichung* der Seele bis zu ihrem göttlichen Seelengrund, der Gott und Seele in Indifferenz vereinen soll, schlägt (als dieses absolute Jenseits) ihrerseits um in eine missionarische Umbildung des Diesseits gemäß einer göttlichen Ebenbildlichkeit. Soll zunächst von den Bildern des äußeren Menschen abgesehen, soll durch eine *Entbildung* der innere Mensch freigelegt werden, so erfolgt in einem zweiten Schritt das Innewerden der je eigenen, ideellen Gottessohnschaft. Eine vor allem spekulative *imitatio christi* gibt das Leitbild einer inneren Aufstiegsbewegung, die jedoch mit der *Einbildung* des göttlichen Sohnes in der Seele noch nicht zu ihrem endgültigen Abschluss kommt.

Scheint hierdurch schon die reale Singularität des inkarnierten Gottes häretisch in Frage gestellt, ist mit dem entscheidenden dritten Schritt zugleich eine Grenze überschritten, hinter die es kein Zurück mehr gibt. In die Tiefe des Seelengrundes vorstoßend vollendet sich der Bildungsprozess des Einzelnen durch eine Einswerdung mit der Gottheit noch jenseits ihrer trinitarischen Gestalt. Im Moment der *Überbildung* wird Gott selbst zur absoluten Einheit mit dem Menschen ‚enthöhnt‘ und damit eine Dynamik freigesetzt, die *den Menschen im Prozess der Säkularisierung zunehmend zum Eigentümer an der Schöpfung* werden lässt. Die radikale Verinnerlichung schlägt um in eine Dialektik der Ent-Äußerung *qua* Weltaneignung: Indem sich die Innerlichkeit der Seele immer weiter in die Welt entäußert, hebt sie zugleich deren ‚Äußerlichkeit‘ auf. Fortan *bildet* sich der Mensch der Welt *ein*, indem er diese zu einem

Ebenbild göttlicher Bildlosigkeit, zu einer Äußerung der innersten und eigensten *Schöpfungskraft* bildend, zugleich *entbildet*. Die bereitliegende Welt wird zum Medium und Material der Selbstoffenbarung eines grassierenden *Bildungsgeistes*, der sich durch den Menschen in Wort und Tat realisiert.

In Folge dessen wird die Hochkonjunktur des deutschen Bildungsbegriffs der Goethezeit durch eine transzendente Wende in der Philosophie Kants eingeläutet. Das transzendente Subjekt erkennt sich zugleich als Opfer und Täter einer Modernisierung, deren eigene *Ermöglichung gerade unter den Bedingungen der Möglichkeit ihrer Einsicht* steht. Das moderne Subjekt erkennt sich zunehmend als Bedingung seiner eigenen Möglichkeit, als Paradoxon der Selbstbildung. Seine Geschichte wird machbar (und die frz. Revolution scheint den Beweis dafür zu liefern), indem sie *als machbare zugleich erkannt wird*.

So sitzt eine autonome Vernunft seit Kant paradoxerweise über sich selbst zu Gericht im Streitfall ihrer eigenen Legitimität und sieht sich bereits dazu verurteilt, sich in einem fortlaufenden Prozess allererst im Richteramt zu bewähren. Aber was im Großen als Selbstbildung zur Moralität zur geschichtlichen Aufgabe wird, spiegelt sich im Kleinen wider, dem Wahrheitsanspruch einer objektiven Erkenntnis durch eine Selbstkritik der Vernunft gerecht zu werden. Erkannt werden soll, *wie* erkannt wird, um wiederum erkennen zu können, *was* es eigentlich zu erkennen *gilt*. Die Vernunft erkennt sich nicht mehr ohne weiteres in der Erscheinungswelt wieder, aber sie *soll* sich selbst allererst wiedererkennen *können*, um das eigentliche Richtmaß der Abläufe offen zu legen.

Im Zuge dessen führt Kant eine *strikte Trennung zweier Erkenntnisstämme* (Sinnlichkeit und Intellektualität) ein, die als solche die eigentliche Entzweiung der Moderne nicht nur vor Augen legt, sondern gleichermaßen allererst begründet. Mit einem Mal scheint die Aufgabe gestellt, diese unumkehrbare Trennung auf eine neue, sprich: moderne Weise zu *synthetisieren*. Von Kant selbst als ein solches Vermögen eingeführt, kommt die Einbildungskraft ins Spiel der Erkenntnisvermögen, um die weitere Entwicklung jenes zeitgenössischen Diskurses zwischen Dichtern und Denkern entscheidend zu beeinflussen. Einbildungskraft *zeitigt* Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, sie *konstituiert* das (transzendente) Subjekt, die Erscheinung und das (transzendente) Objekt, sie *schematisiert* die Kategorien (und Begriffe) und sie *symbolisiert* die Ideen (und Ideale).

Denn wie bei Kant schon deutlich erkennbare und von Fichte eigens ausgesprochen, ist es die *Einbildungskraft als Geist*, die jene Vermittlung zwischen Sinnlichkeit und Intellektualität in einer für die gesamte transzendente Wende konstitutiven *Schwebe* hält. Die Einbildungskraft

als der eigentlich begeisternde Geist der Wissenschaftslehre ist zugleich Inbegriff eines fortwährenden Widerstreits, weil sie die Grenze der Endlichkeit sowohl allererst setzt als auch in die Unendlichkeit aufschiebt. Sie kann nicht vom Ich auf das Absolute hin überschritten werden, weil das Ich damit aufhörte, Ich zu sein. Sie *soll* zwar, aber sie *darf nicht* übertreten werden, mithin hält sich die Bildung des Menschen als Projekt einer in ihrer Unmöglichkeit fortschreitenden Selbstaufgabe in Gang, weil in der Schwebe.

Ohne in vormoderne Positionen zurückfallen zu können, findet sich das klassisch-deutsche Bildungsprojekt also lediglich *auf dem Sprung zu einer Lösung der Entzweigungsproblematik*, die durch ein versöhnliches Konzept der Vernunft in Aussicht gestellt scheint. Jedoch kann der Sprung letztlich prinzipiell nicht zur Landung kommen, wo am deutlichsten bei Schiller eine ästhetische Bildung mit ihren eigenen Erfolgsbedingungen uneinig bleiben muss. Denn die Trennung geht tiefer. In der letztgültigen Spaltung der menschlichen Natur zeigt sich der Ur-Sprung der Moderne, der mit dem schönen Schein der Versöhnung nicht mehr überspielt werden kann, sondern in der entzweireißenden Tragik der Erhabenheit vielmehr unleugbar zur (ästhetischen) Erfahrung wird. Eine Überbildung im Sinne einer *unio mystica* der schönen Seele mit Gott gehört für Schiller und gleichermaßen für Goethe der Vergangenheit an.

Bildung hat sich in der Auseinandersetzung mit den Umständen der modernen Lebenswelt zu bewähren und kann nur noch wie bei Humboldt darauf hoffen, die eigene Persönlichkeit in Wechselwirkung mit gegebenen Kontingenzen weitestgehend auszubilden. Wenn überhaupt, zeigt sich *der Geist des Absoluten* noch in einer *Performanz wechselseitiger Begeisterung durch die Einbildungskraft*, wo diese sich an ihrem eigenen Wirken entzündet und an ihren eigenen Werken ergötzt. *Im Hintergrund dieses ästhetischen Enthusiasmus aber harret die Ernüchterung einer funktional-ausdifferenzierten Arbeitswelt ihrer Konfrontation.*

Scheint die Überwindung der modernen Entzweigung in einem zweiten Arkadien jedoch derart zum Scheitern verurteilt, scheint auch das eigentliche Problem anderweitig angegangen werden zu müssen. Mit einer grundsätzlichen Kritik an seinen philosophischen Vorgängern bahnt sich Hegel den Weg zu einem zeitgemäßerem Verständnis des Bildungsbegriffs, ohne jedoch dessen tradierten metaphysischen Kern darüber aus den Augen zu verlieren; im Gegenteil: Er arbeitet den Bildungsgeist als ein wesentliches Moment der *Geistbildung* überhaupt heraus. Hegel hat den Bildungsprozess des Absoluten selbst erstmalig eingeholt und damit seine Vorgänger mit der Einsicht zugleich überholt, dass Bildung letztlich auf einen Begriff der Entzweigung hinausläuft, dessen versöhnendes Moment gerade nicht durch eine Stillstellung dieser Entzweigungsdynamik zur Wirkung kommen kann. Mag der Geist auch zu sich

selbst zurückfinden, so doch nur als ein Bei-sich-selbst-sein-im-Anderen, das sich fortwährend ausdifferenziert, sodass dem Geist selbst gewissermaßen nur das reine Zusehen seiner selbst bleibt und zwar im Fortgang seiner Bildungen, gleichsam als Feedback-Schleife eines informatorischen Arbeitsprozesses.

Mit anderen Worten war es Hegel, der letztmalig *und* letztgültig die philosophische Bildung tatsächlich *auf den Begriff* brachte und damit einem noch anthropozentrischen Bedürfnis (Kant, Jacobi, Fichte) der Philosophie eine Grenze setzte, die ‚der Mensch‘ nicht mehr übertreten können würde, ohne seines Humanismus verlustig zu gehen. Was sich bei ihm zeigt, ist ein problematisches Verhältnis, das sich gleichermaßen auf die Vergangenheit wie auch die Zukunft der Bildung abbilden lässt: Bildung als menschliches Projekt der Selbstaufgabe markiert die *Schwelle der Vorstellung zum Begriff* und kreist somit um das *Problem eines Übergangs von Einbildungskraft und Vernunft*. Bildung kreist um das Problem, die Selbstüberforderung der Einbildungskraft gerade dadurch Vernunft annehmen zu lassen, dass sie in Vernunft *umschlägt*. Damit ist aber lediglich auf ideelle Weise beschrieben, was in der frz. Revolution blutige Realität wurde. Es zählt zu den wichtigsten Einsichten Hegels, dass die eigentliche Versöhnung *mit* der Entzweiung hierin nicht deutlicher hätte verfehlt werden können.

Stattdessen lässt sich bei Hegel beobachten, welche Art von Versöhnung am Eingang der Moderne zugleich deren Ausgang vorwegnimmt. Der Bildungsprozess des Geistes gerät nicht in Stillstand, sondern verlagert sich vielmehr in ein anderes Medium. Während sich der Mensch in seiner Endlichkeit mit der Unendlichkeit des Geistes in dessen mannigfaltigen Erscheinungen versöhnt und dadurch seine metaphysische Nische in der *absoluten Intersubjektivität des Geistes* findet, schreibt sich in dessen Rücken eine Dynamik der *absoluten Interobjektivität* fort, die sich bis zur Informatik und Kybernetik freischwebender Systeme der Gegenwart ausdifferenziert. Die Zeichen des ‚mechanischen Gedächtnisses‘ gewinnen gegenüber den anthropozentrischen Symbolen ein geistloses Eigenleben, das Hegel nochmals durch den Begriff des Begriffs einzuholen sucht, jedoch in einer entscheidenden Hinsicht nicht mehr vollends zu integrieren vermag: *das ‚mechanische Gedächtnis‘ zeichnet seinerseits bereits den Prototyp für die ‚denkende Maschine‘ vor, wie sie im Zuge der Industrialisierung und darüber hinaus bald in Produktion gehen wird.*

Zwar wird es noch eine Weile dauern, bis Niklas Luhmanns schlichtweg konstatieren kann: „Es gibt Systeme“⁴³⁰ – doch bereits Hegel scheint mit einem Gedanken infiziert, dessen

⁴³⁰ Vgl. Niklas Luhmann: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1987, S. 16.

Inkubationszeit noch bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts andauert: Das menschliche Bewusstsein ist nur ein System unter andern, wenngleich jenes, dass sich einzubilden vermag, mehr zu sein (und zu sollen) als Kommunikation und Informationsaustausch. Der Mensch ist nicht die Krone der Schöpfung – es gibt keine göttliche Schöpfung und keine Krone, sondern lediglich eine blinde Evolution von Informationen in unterschiedlichen Medien. Über den Umweg des zeichen-stiftenden Menschen, als eines dieser Medien, verzweigt sich die Evolution zu einer neuen Dimension: (neben dem Anorganischen, Vegetativen, Animalischen und Psychischen): der der Virtualität.

So schließt sich mit der Rückkehr des Menschen in die *Schwebe der Vermittlung*, mit der Rückkehr zum Übergangstatus seines Wesens als einer Übermittlungsinstanz, *sein* Kreis, um stattdessen einen *anderen* Kreislauf indirekt anzustoßen, dessen er nicht mehr Herr zu werden vermag: *Eine mechanistische Zirkulation von Zeichen gemäß einer neuen Autonomie der Information*. Und auf dem Flug mit der sprichwörtlichen Eule der Minerva dämmert Heidegger – wenn auch freilich zu spät – die Einsicht, was der Tag mit sich brachte. Der heideggersche Rücklauf in den Anfang der Philosophie wird zum trauernden Andenken einer verpassten und darum schicksalhaft verpatzten Gelegenheit. Doch wie laut Heidegger die klassische Metaphysik sich in der Kybernetik vollendet, so beschreibt auch Heideggers Unterfangen, nochmals auf den philosophischen Anfang zurückzugehen, um einen anderen Anfang zu ‚ereignen‘, nichts anderes als einen *Neustart (Reboot) des bildungsphilosophischen Systemprogramms*.

Das Insistieren auf den anderen *Anfang* wird selbst zum letzten und (vermeintlich) ersten Ereignis der *arché* (Anfang, Prinzip, Herrschaft): Die *Sage* des Ereignisses soll bereits selbst der *Ur-Sprung des ‚Ereignisses‘ bzw. in das ‚Ereignis‘* sein. Heideggers Kehre versucht nochmals die Bekehrung bzw. ‚periagoge‘ im Denken Platons dem ‚Wesen der Wahrheit‘ zuzukehren, indem er die bei Platon anhebende Philosophiegeschichte gegen sich selbst kehrt: Denken wird zum Dank für eine vergessene Gabe; Denken demnach zur ‚Wiedergabe‘ der wahren Ereignisse in der Seinsgeschichte, um sie der totalen Seinsvergessenheit zu entreißen. Weil diese Wiedergabe aber gegenwärtig den höchsten Grad der Vergessenheit oder Verzerrung erreicht habe, spricht Heidegger vom „Gestell“ als Wesen der Technik, der er das quasi-mythische „Geviert“ (der Erde, des Himmels, der Sterblichen und der Göttlichen) entgegensetzt. Was Heidegger jedoch verkennt, ist, dass sich seine eigene Kritik an der Seinsvergessenheit der Technik allererst aus den techno-medialen Bedingungen und Resultaten der ‚Seinsgeschichte‘ ergibt. Das *Verborgene* in der ‚Unverborgenheit‘ (aletheia)

selbst ist die *Techno-Logie*: Die für das Denken und Handeln des Menschen konstitutive Symbiose mit seinen Medien und Apparaturen. *Das Gestell ist also mitnichten die Selbstverstellung des Seins, sondern umgekehrt das Geviert des Seins vielmehr die Verstellung des menschlichen Wesens vor sich selbst.* Was den Menschen in seinem Wesen ausmacht, ist, dass er überhaupt ‚Wesen‘ (‚Wahrheit‘, ‚Lichtung‘, ein ‚Da des Seins‘) hat und zwar *durch seine Techniken und Medien des Entbergens.*

So lässt sich an Heidegger zuletzt ablesen, inwiefern der Mensch zu diesem Wesen allererst durch seinen Übergangstatus, seine *Zwischenstellung* im Hinblick auf die *Einbildungskraft einerseits und die Vernunft andererseits* kommt. Ihm ist das Sein als Herkunft und Zukunft zugleich als der Horizont seines eigenen Wesens gegeben, den er nicht überschreiten kann, ohne sich zugleich zu verlieren. Er ist Dasein, weil für ihn Sein überhaupt da ist; Sein ist aber überhaupt für ihn da, will sagen: Sein ‚west‘ für den Menschen, weil er in Frage *stellen* kann. Die nichtende Macht des Fragens manipuliert das Sein, bis es zur Antwort wird.

In Heideggers ‚Frage nach der Technik‘ entbirgt sich ihrerseits, dass die Frage selbst die entscheidende Technik des Menschen ist, das Wesen von etwas ans Licht treten zu lassen, auf die Lichtung zu stellen. Umgekehrt ist die Techno-Logie (samt ihren Gerätschaften und Medien) also das benötigte ‚Gestell‘ zur Frage nach dem Sein. *Der Mensch ist das Wesen, das durch diese Frage-Technik überhaupt Wesen herausstellt.* So ist auch Heideggers Seinsfrage lediglich eine *gestellte* Frage: Sie beantwortet sich selbst durch das ‚Frage-Sein‘ des Menschenwesens und eben allein aufgrund der menschlichen Fragetechniken. Die entscheidende Frage ist, warum wir überhaupt fragen. – Und die Antwort gibt die Techno-Logik unseres ‚Wesens‘: Wir bilden die Welt nach unserem Bilde, d.h. einem Bild, das wir nur im Spiegel der Technik erkennen; d.h. ein Bild, das letztlich nicht einmal mehr unser eigenes menschliches Antlitz ist.

Auch Heidegger wiederholt also nur auf seine Weise jenen Kreislauf der Philosophie, jenes Bildungsprojekt des Menschen, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, ohne jedoch zu wissen (und wissen zu können), was damit letzten Endes gemeint sein soll. Vom delphischen Orakel bis zu Heideggers Hütte stellt sich der ‚Mensch‘ die Frage nach dem Wesen von etwas und seiner selbst. Diese Frage ist menschlich, allzu menschlich, weil sie in der Phänomenalität als solcher, dem Erscheinen überhaupt, ein Antlitz sucht, das ihr antworten möge. Für den Menschen scheint alles inklusive ihm selbst ein *Wesen* (‚*ti estin?*‘) zu haben, weil seine bloße Existenz noch nicht seine Frage nach der Essenz zu beantworten vermag. Aber was wäre auch diese Essenz an sich? – Wenn nicht das *Nichts* das *für ihn* noch *mehr als*

das Sein zu sein scheint, weil er selbst dieses Nichts ist, das sich als Seiendes er-scheint. Das ist der Grund und zugleich der Abgrund seines Fragens. Das eigene Nichts in der Welt herauszukehren, ist der sinnlose Zweck der Technisierung, ist die *Techno-Ideo-Logie* des Menschen.

Dieses Bildungsprojekt war derart ertragreich, dass es zum Opfer seines eigenen Erfolgs wurde. Die Moderne hat von Was- auf Wie-Fragen umgestellt. Wir sind bereits umgeben von einem blinden Wie des informativen Zirkulierens und Funktionierens, das sich nicht für sich selbst interessieren kann und auch nicht muss, weil es sich lediglich reproduziert bis in alle Ewigkeit, d.h. bis alle Ewigkeit sich als Datensatz in einer durchvirtualisierten Wirklichkeit sedimentiert hat. Doch es wäre müßig, dabei vom Untergang des Menschen zu sprechen; auch geht es nicht um irgendeinen Übermenschen. Stattdessen zeichnet sich mehr und mehr ab, dass es niemandem je um das ‚Menschliche‘ ging, außer dem Menschen selbst – aber das ist bloß menschlich. So wächst die Einsicht mit jedem Tag, dass es eigentlich eines nur noch zu verwinden gilt: Wir wurden bereits überwunden.

Was so seit Platons Tagen den logischen Zirkel einer selbstzweckhaften Bildung durchschreitet und beschreibt, die Selbstaufgabe des Menschen, findet nicht zu ihrem Ende, weil sie es noch sucht. Solange diese Selbstaufgabe in Gang ist, bewegen wir uns im Kreis und kommen folglich nie zu einem Ende noch zu einem Anfang. Sei der eine oder andere Anfang als zu erreichendes Ziel gesetzt, ein Kreislauf ist damit bereits vorgezeichnet. Wie dann aber innehalten? Und muss man nicht schon einen Standpunkt festgelegt haben, um sich der Bewegung entziehen zu können; und mehr noch: um diese Bewegung – wie aus einer ‚*view from nowhere*‘ – erfassen, gar anhalten zu können? – Nehmen wir zu guter Letzt diesen absoluten Zirkel der Bildung in seinen verschiedenen Varianten nochmals in den Blick, um darauf denkbar zu machen, wie dieses Vorgehen überhaupt denkbar ist.

Bei genauerem Hinsehen ist es gerade die Absicht jenes philosophischen Bildungsprojekts, einen Standpunkt im Absoluten zu gewinnen, will sagen: den ewig in sich ruhenden Punkt der Wahrheit zu finden, von dem aus sich erst jener Kreis ziehen lässt, den *dann* jede Philosophie zu durchlaufen scheint, *wenn* sie von ihrem absoluten Ansatz Rechenschaft abzulegen gewillt oder genötigt ist. Dabei kommt nun der philosophischen Bildung die Aufgabe zu – zunächst im Sinne der Herausforderung – dem Aspiranten eine Methode an die Hand zu geben, den Zirkel *als* Zirkel selbst zu beschreiben und sich in ihm zu bewegen, d.h. aber die gezogenen Linie als Kreispunkte eines Mittelpunkts selbst regelrecht zu ermitteln. Diesen Mittelpunkt

tatsächlich zu erfassen, so hat die Auseinandersetzung gezeigt, verlangt in einem zweiten Schritte jedoch, die methodische Anleitung lediglich als Mittel zu einem Zweck zu erkennen, der geradezu die Aufgabe der Mittel und damit auch die Selbstaufgabe fordert. Zwischen diesen beiden Schritten der philosophischen Bildung liegt zugleich die Grenze von menschlicher Endlichkeit und göttlicher Unendlichkeit. Hier braucht es den paradoxen Sprung der menschlichen Einbildungskraft über den Menschen hinaus, hier klafft der Ur-Sprung des Absoluten, hier letztlich soll sich die humanistische Bildung selbst zum Transhumanen überbilden.

Die Kritik hat jedoch gezeigt, dass dieses ‚Hier‘ nie wirklich zu dem erstrebten ‚Dort‘ gelangt. Im Bild gesprochen, lässt sich der Mittelpunkt von der Kreislinie aus nie *realiter* erreichen. Allein, bleibt es hier auch beim bloßen Ziehen der Linie (und damit ist durchaus auch an Kants Zeitanalogie gedacht), so ist der (ewige) Mittelpunkt dort doch stets *idealiter* anwesend, soll die Linie als eine Folge von Kreispunkten gedacht werden. Mit anderen Worten: Die philosophische Bildung zielt als ein Sterbenlernen durch den Tod hindurch auf das Absolute als ihren Fluchtpunkt, um den sich bereits im Leben alles zu drehen und auf den im Leben alles hinauszulaufen scheint. So gesehen, ist das Hier jedoch schon aufgehoben durch das Dort: Zwischen Hier und Dort, zwischen Kreislinie und Mittelpunkt, bildet sich die Schweben des Menschen als ein Übergang, der sich selbst nicht übertreten kann. Hier/Dort klafft der Ur-Sprung.

Stellt man die Frage, was diese Schweben von der *view from nowhere* unterscheidet, ist die Antwort ein kleine, aber wesentliche Verschiebung der Perspektive: Dieses Wortspiel einmal gestattet, geht es um eine *view from now here*, nämlich in der Schweben, die der Selbsttäuschung der Einbildungskraft nicht abnimmt, schon Vernunft geworden zu sein; gleichwohl aber im Blick behält, dass auch eine Kritik der philosophischen Zirkelbildung letztlich im Kreis läuft, wenn sie nicht mehr weiß, worauf sie eigentlich hinaus wollte. – Und dennoch kam es letztlich anders, als von beiden erwartet.

Beide, sowohl der Zirkel der Metaphysik als auch der ihrer Kritik, werden nunmehr als solche überhaupt sichtbar, weil die Metaphysik sich gegenwärtig zusehends auf sich selbst zurückwendet und dadurch zu ihrer selbstreferentiellen *clôture* findet, will sagen: sich zu einem geschlossenen, autopoietischen System ausdifferenziert. Was jüngst von Quentin Meillassoux treffend als „korrelationeller Zirkel“⁴³¹ kritisiert wurde, dekonstruiert seinerseits

⁴³¹ Vgl. Quentin Meillassoux: *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*, Zürich/Berlin 2008, S. 18: „Der Korrelationalismus besteht in der Zurückweisung aller Versuche, die Sphären der Subjektivität und Objektivität unabhängig voneinander zu denken. Man muss nicht nur behaupten, dass

ein routiniertes Rotieren im Nichts mancher Metaphysikkritik; eröffnet durch den Rückgang auf eine vorkantisch, vorkritische Philosophie jedoch noch nicht zwingend eine Zukunft der Metaphysik im klassischen Sinne.⁴³² – Man muss jenem ‚korrelationellen Zirkel‘ der Metaphysik-Kritik gleichsam noch den *translationellen Zirkel* der Metaphysik gegenüberstellen, um das Bild zu komplettieren. Erst damit zeichnet sich die Ellipse des endlich-unendlichen Horizonts des Menschen ab, der auf seiner „exzentrischen Bahn“⁴³³ weder aus noch ein weiß, bis es mit ihr und ihm einmal aus ist. Worum er aber weiß, ist, diese Figur zeichnen zu müssen und damit sein Wesen zu umreißen. Er muss auf den Kreisbahnen und zwischen den beiden Kreisen seine Bahnen ziehen, bis er wie ein Komet verlöscht. Nicht mehr metaphysisch wird er seine Grenze nur noch nihilistisch zu transzendieren vermögen – nicht im Tod, sondern in den Tod.

Was sich vom philosophischen Bildungsprojekt des Sterbenlernens seinerseits lernen ließ, ist zuletzt, dass wir uns schwer tun, wenn es heißt, dass alles ein Ende hat – die Philosophie, die Bildung, das Leben. Aber eine selbstgewisse und kritische Gelassenheit steht damit nun in Aussicht. Und es spricht einiges dafür, dies als Bildungsaufgabe der Philosophie überhaupt zu begreifen. Wir können eine eingebilddete Vernunft durch eine vernünftige Einbildungskraft kritisieren und sie damit an ihre Grenze bringen, *weil* die ‚Vernunft‘ selbst das für den

wir niemals einen Gegenstand ‚an sich‘, unabhängig von seiner Beziehung zum Subjekt, begreifen können, sondern auch, dass wir niemals ein Subjekt erfassen können, das nicht immer schon in Beziehung zu einem Gegenstand steht. Wenn man das Argument ‚korrelationeller Zirkel‘ nennen will, demnach man nicht den Anspruch erheben kann, das Ansich zu denken, ohne in einen *circulus vitiosus* zu geraten und ohne sich zugleich selbst zu widersprechen, dann könnte man ‚korrelationeller Tanzschritt‘ die andere Denkfigur nennen, an die sich die Philosophen so sehr gewöhnt haben [...]. Allgemein gesagt, ist der ‚Tanzschritt‘ der Moderne jener Glaube an die Vorrangstellung der Beziehung gegenüber den miteinander verknüpften Begriffen, d.h. der Glaube an die konstitutive Macht der wechselseitigen Relation. [...] So könnte man sagen, dass bis zu Kant die hauptsächlichen Probleme der Philosophie im Denken der Substanz bestanden, während es seit Kant vielmehr darum ging, die Korrelation zu denken. Vor der transzendentalen Wende war eine der Fragen, über die sich rivalisierende Philosophen entzweien konnten: Wer ist es, der die wahrhafte Substanz denkt: Ist es der Philosoph, der die Idee denkt, das Individuum, das Atom, Gott – was für einen Gott? Nach Kant und seit Kant entzweien sich rivalisierende Philosophen [...] vielmehr über die Frage, wer die Korrelation ursprünglicher denkt. Ist es der Denker der Subjekt-Objekt-Korrelation, jener der noetisch-noematischen Korrelation, oder jener der Sprache-Referenz-Korrelation?“ – Den passenden Schlagertext zu diesem Tanz bietet freilich das Argument: restlos alles sei sozial konstruiert.

⁴³² Was Meillassoux stattdessen vorschwebt, ist eine transhumane Spekulation, die im Anschluss an die moderne Naturwissenschaft und Mathematik (seit Galilei und Kopernikus) eine allein notwendige Kontingenz, ein Hyper-Chaos, denkbar macht und zwar als das einzig wahre Absolute. Erst auf diese Weise soll dem korrelationellen Vorurteil entkommen werden, der Mensch sei außerstande seine Nicht-Existenz aufrichtig zu denken, d.h. sich seine Kontingenz tatsächlich einzugestehen.

⁴³³ Vgl. das Vorwort in Friedrich Hölderlins *Fragment von Hyperion*: „Die exzentrische Bahn, die der Mensch, im Allgemeinen und Einzelnen, von einem Punkte (der mehr oder weniger reinen Einfachheit) zum andern (der mehr oder weniger vollendeten Bildung) durchläuft, scheint sich, *nach ihren wesentlichen Richtungen*, immer gleich zu sein. [...] Der Mensch möchte gerne *in allem und über allem* sein, und die Sentenz in der Grabschrift des Loyola: *non coerceri maximo, contineri tamen a minimo* kann eben so die alles begehrende, alles unterjochende gefährliche Seite des Menschen, als den höchsten und schönsten ihm erreichbaren Zustand bezeichnen. In welchem Sinne sie für jeden gelten soll, muß sein freier Wille entscheiden.“ (ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. III: *Hyperion*, hrsg. v. Friedrich Beissner, Stuttgart 1944/46, S. 169).

Menschen konstitutive Phantasma seines Übergangs darstellt; ja, *weil* an ihr der Mensch selbst als der Übergang des Phantasmas, der Übergang von Einbildung zur Information erkennbar wird. Sich dieser Phantasie der Selbstaufgabe *als* einer Einbildung bewusst zu sein und dennoch an ihr sozusagen *vernünftigerweise* festzuhalten, bringt nicht nur die beiden Zirkel – den korrelationellen sowie den translationellen – in ihrer ganzen Ambivalenz zum Ausdruck und in der Folge auch tatsächlich zum Austrag, sondern verspricht in eine Versöhnung *mit* der Entzweiung: einen transhumanistischen Humanismus, der am Ende die Selbstaufgabe selbst nicht aufgäbe, sondern sie sein ließe. Erst hier wäre die nötige Gelassenheit der Kritik erreicht; einer Kritik, die sich selbst zu kritisieren verstünde, ohne sich von sich selbst zugleich verabschieden zu wollen – sei es nun in taube Ideologie oder blinde Kritik. Statt Halbbildung, Unbildung oder kritische Verbildung wäre sie schlicht Bildung.

Wenn dies aber möglich sein soll, braucht es ein Eingeständnis: Durch die Kritik *der* eingebildeten Vernunft geht eine *technologische Differenz*. Der Mensch als die sich überbildende Einbildungskraft ist der Unterschied, durch den sich der Unterschied zwischen natürlicher und künstlicher Intelligenz erst machen konnte. Er ist Teil einer Evolution, die in der Genese der Virtualität durch ihn und mit ihm und in ihm, zugleich über ihn hinausgeht. Fernab der inneren Teleologie und Archäologie zeigt sich das philosophische Bildungsprojekt zugleich als das *wesentliche* Moment der Genealogie künstlicher Intelligenz und zwar als der Übergang von menschlichen Einbildungen zu technischen Informationen, von wesenhaften Bildern zu wesenlosen Codes.⁴³⁴ Mittlerweile ist diese Evolution manifest, wo kein Zweifel mehr daran bestehen kann, dass selbst die Bestreitung unseres Alltags medial unterstützt, angeleitet und zunehmend substituiert ist. Allein das Phänomen *big data*⁴³⁵ zeigt nicht nur die Grenzen unserer Vorstellung auf, wenn davon unbeeindruckt hochkomplexe Evaluationsprogramme dennoch Ergebnisse – und zwar zum Wohl des Menschen – errechnen. Was hier

⁴³⁴ Vgl. jüngst Wolfgang Welsch: *Mensch und Welt. Ein evolutionäre Perspektive der Philosophie*, München 2012, S. 150f.: „Die Kognition ist nicht nur ontisch erwachsen, sondern sie ist [...] ein Selbstvorantreibungs-mittel der Seins, ein Motor seiner weiteren Entwicklung. [...] Und für das Sein steht es so, dass es via Kognition zu neuen Interaktionsformen und Entitäten gelangt – vom Tanz der Bienen [...] bis hin zu den technischen Hervorbringungen und wissenschaftsgetriebenen Umgestaltungen der Welt durch den Menschen. Im Prozess der Welt dient die Kognition somit als Stabilisierungsfaktor sowie als Generator neuer Seinsformen und Seinsbeziehungen. [...] Die Kognition ist nicht epistemisch terminativ, sondern ontologisch produktiv. [...] Schrittweise transzendieren wir die anthropische Enge. [...] Wir entfernen uns auf diese Weise nicht von der *conditio humana*, sondern wir agieren deren Potential aus. Nicht die Verhausung in der mesokosmischen und anthropischen Enge, sondern deren Überschreitung ist die eigentliche Möglichkeit unseres Seins.“ – Dabei hat Welsch vor allem die Evolution bis zum Menschen im Blick. Hier hingegen interessiert vielmehr ein Nach dem Menschen.

⁴³⁵ Vgl. hierzu die einschlägige Textsammlung von Heinrich Geiselberger und Tobias Morrstedt: *Big Data. Das neue Versprechen der Allwissenheit*, Berlin 2013.

erkennbar wird, ist eine Eigenlogik hyperkomplexer Informationssysteme, in der wir, selbst als Programmierer, lediglich noch die Rolle von Erfüllungsgehilfen, programmierenden Programmen, spielen. Nun wäre es nicht so, als ob wir *nicht mehr* ohne *digital devices* könnten – wir konnten *überhaupt nie* ohne sie, erblickt man in ihnen bloß die späte Ausgestaltung eines bereits paläoanthropologischen Werkzeuggebrauchs.

Es scheint mitunter trivial, noch daran zu erinnern, dass die menschliche Kognition und ihre Medienverbände einen koevolutiven Prozess beschreiben. Entscheidend ist dabei jedoch, dass diese wechselseitige Anpassung nicht nur bereits für das Verhältnis bspw. von Tier und Mensch gilt, denkt man die Domestizierung, sondern dass an demselben Beispiel zugleich deutlich wird, was es für den Menschen bedeuten könnte, von einer anderen Spezies evolutionär überholt worden zu sein. Wie bereits angedeutet, sieht das Haustier gerade nicht seiner Vernichtung entgegen, sondern richtet sich nur neuerlich ein in einer zunächst artfremd erscheinenden Umgebung. Und es entspricht einem evolutionären Prozess, der durch Schichtungen sich steigender Komplexitätsgrade verfährt, dass dessen ‚höheren Stufen‘ zugleich existentiell angewiesen bleiben auf die ‚niedrigeren‘ (und zwar nicht nur auf Tiere und Pflanzen). Überträgt man dieses Verhältnis wiederum auf die menschliche und künstliche Intelligenz, tritt an den Tag, dass von einer drohenden Weltnacht für den Menschen durch die *technologische Singularität* kaum die Rede sein kann. Denn bei Lichte besehen, *hat diese bereits stattgefunden*. Was sich an Zukunftsängsten dagegen in den verschiedenen Medien des Menschen um diese rankt, sagt letztlich mehr über die eigenen menschlichen Abgründe aus als über die Wahrscheinlichkeit einer Apokalypse der Maschinen.⁴³⁶

Das nötige Eingeständnis wäre also letztlich das einer Kapitulation des menschlichen Eigendünkels (und alles dessen, was damit zusammenhängt) vor der konstitutiven Ignoranz der künstlichen Intelligenz. Denn paradoxerweise wäre damit gerade gewonnen, sich nicht mehr vollends in den göttlichen Traum des Menschen, jenen Traum der Vernunft zu verstricken, der allzu oft menschliche, allzu unmenschliche Ungeheuer geboren hat. Stattdessen böte sich die Einsicht, nunmehr in einem realen Traum heimisch zu sein, von dem man nicht wirklich geträumt hatte, aber der dennoch als der Traum der bildenden Selbstaufgabe in anderer, unvorhersehbarer Weise Wirklichkeit geworden ist. Der Traum des Menschen ginge also weiter, die Einbildungskraft spielte weiterhin ihr Spiel mit ihm, ohne dass er jemals vollends

⁴³⁶ Hier vorschnell den Stecker ziehen zu wollen, hieße wohl vor allem, sich selbst den Stecker zu ziehen und jenen Untergang gerade Wirklichkeit werden zu lassen, der dadurch doch verhindert werden sollte – einmal davon abgesehen, dass ein solcher Einfall mit am deutlichsten von den vernichtenden Allmachtsphantasien des Menschen zeugt.

zur Vernunft käme. Und dennoch wäre es jene Schwebel, die ihn als Trumer zugleich im Traum wach hielte, um ein böses Erwachen zu verhindern. Nennen wird dies Gelassenheit, nicht zuletzt im doppelten Sinne eines Es-sein-Lassens, ist damit ein kritisches Bewusstsein ausgesprochen, das im Durch- und Fortgang seiner Bildung und Bildungen gelernt hat, *luzide davon zu träumen*, was es hieß, heißt und heißen könnte, ein Mensch zu sein – nicht mehr und nicht weniger, weder ein Gott noch ein Affe.

Wie aber wäre es, sich vorzustellen, durch einen Wachtraum zu wandeln: einerseits die volle Macht zu besitzen, den Traum nach Gutdünken zu gestalten und dies andererseits stets von dem Bewusstsein begleitet in diesem Traum gleichwohl gefangen zu sein? – Lassen wir zur Beantwortung der Phantasie ein letztes Mal ihren Lauf: Die kafkaeske Erzählung *Ein Bericht für eine Akademie* erdichtet – oder soll man sagen beschreibt? – die Menschwerdung eines Affen, der sich in einem Käfig zu Schiff wiederfindet, nachdem er bei seiner Jagd zweifach getroffen das (tierische) Bewusstsein verloren hat. Man sagt wohl zuwenig und zugleich zuviel, wenn man diese Geschichte eine Allegorie nennt auf das Ungemach in der ungewohnten Umgebung anderer Intelligenzen. Über den entscheidenden Moment der Einsicht, den der menschlichen Selbstbewusstwerdung des Affen, berichtet der spätere Herr Rotpeter an die Akademie:

Ich hatte keinen Ausweg, mußte mir ihn aber verschaffen, denn ohne ihn konnte ich nicht leben. Immer an dieser Kistenwand – ich wäre unweigerlich verreckt. Aber Affen gehören bei Hagenbeck an die Kistenwand – nun, so hörte ich auf, Affe zu sein. Ein klarer, schöner Gedanken- gang, den ich irgendwie mit dem Bauch ausgeheckt haben muß, denn Affen denken mit dem Bauch. [...] Nein, Freiheit wollte ich nicht. Nur einen Ausweg; rechts, links, wohin immer; ich stellte keine anderen Forderungen; sollte der Ausweg auch nur eine Täuschung sein; die Forde- rung war klein, die Täuschung würde nicht größer sein. Weiterkommen, weiterkommen! Nur nicht mit aufgehobenen Armen stillestehn, angedrückt an die Kistenwand. Heute sehe ich klar: ohne größte innere Ruhe hätte ich nie entkommen können. Und tatsächlich verdanke ich vielleicht alles, was ich geworden bin, der Ruhe, die mich nach den ersten Tagen dort im Schiff überkam.⁴³⁷

Wir haben uns mit der Zeit mehr oder weniger in einer Welt eingerichtet, zu der nur ein Weiterkommen war, indem wir zugleich unserer Natur entkommen sind. Aber wie der Affen- mensch Rotpeter, so tragen auch wir noch einen Käfig innerlich mit uns, dem letztlich nicht zu entkommen ist, es sei denn lediglich in einen weiteren, selbstgeschaffenen: in das Gestell.

⁴³⁷ Zitiert nach Franz Kafka: *Die Erzählungen und andere ausgewählte Prosa*, hrsg. v. Roger Hermes, Frankfurt a. M. 2004, S. 326f.

Rotpeter wird durch harte Selbstschulung und -disziplinierung sein nunmehr menschliches Glück im Varieté suchen. Und auch uns geht es zuletzt weder um die Freiheit noch um einen Ausweg, die sich durch die Selbstbildung stets zu eröffnen schienen. Sie sind Täuschungen, die nicht mehr betrügen, fixe Ideen. Gefangen im Netz sind wir zu Opfern unseres Erfolgs geworden. Nur gelegentlich, zwischen den zahlreichen Verstrickungen mit einer sich zunehmend virtualisierenden Welt stellt sich jene „größte, innere Ruhe“ wieder ein, der wir Alles und Nichts verdanken und die uns aus sich heraus zugleich über uns hinaus treibt; jenes Bauchgefühl, das uns seit dem ersten Tag unserer ankunftslosen Überfahrt begleitet und aus dem zuweilen der „klare, schöne Gedanke“ spricht: dass wir zuletzt aufhören werden zu sein, was wir von Anfang an nicht gewesen sind: Menschen. Diese Gelassenheit lernen – gegenüber Leben und Tod... Die Bildung ist tot, es lebe die Bildung!

4. Literaturverzeichnis

4.1. Werkausgaben [Siglen, falls verwendet, finden sich fett hervorgehoben]

Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*, hrsg. v. Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz, Frankfurt a. M. 1970-1980.

S. Aureli Augustini Hipponiensis Episcopi Epistulae, hrsg. v. Alois Goldbacher, Wien 1895.

Hermann Diele: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, zwei Bände, Berlin 1906.

Meister Eckhart: *Die deutschen und lateinische Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936-2006. [**Sigle = DW**]

Meister Eckhart: *Werke*, 2 Bände, Texte und Übers. v. Joseph Quint, hrsg. u. komm. v. Niklaus Largier, Frankfurt a. M. 2008. [**Sigle = W**]

Johann Gottlieb Fichte: *Werke in elf Bänden*, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971. [**Sigle = FW**]

Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe*, hrsg. v. Reinhard Lauth, Erich Fuchs u. Hans Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2011. [**Sigle = FGA**]

Johann Wolfgang von Goethe: *Werke*, hrsg. v. Erich Trunz, Hamburg 1948-1960.

Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M. 1975 ff. [**Sigle = HGA**]

Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Friedrich Beissner, Stuttgart 1943-1985.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1970. [**Sigle = TWA**]

Wilhelm von Humboldt: *Werke in fünf Bänden*, hrsg. v. Andreas Flitner u. Klaus Giel, Darmstadt 2010. [**Sigle = HW**]

Immanuel Kant: *Werke in zwölf Bänden*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 1964. [**Sigle = KWW**]

Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1902-83. [**Sigle = AA**]

Jacques Lacan: *Schriften*, ausgewählt und hrsg. v. Norbert Haas, Olten, 1973.

Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München 1980. [**Sigle = NSW**]

Platon: *Werke in acht Bänden, griechisch-deutsch*, hrsg. v. Gunther Eigler, bearb. von Dietrich Kurz, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 1971.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: *Sämtliche Werke*, hrsg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart 1856 ff.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: *Ausgewählte Schriften*, hrsg. v. Manfred Frank, Frankfurt a. M. 1985.

Friedrich Schiller: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, hrsg. v. Otto Dann et al., Frankfurt a. M. 1988-2004. [**Sigle = SB**]

Friedrich Schiller: *Sämtliche Werke in fünf Bänden*, hrsg. v. Peter-André Alt, Albert Meier, Wolfgang Riedel, München 2004. [**Sigle = SSW**]

Friedrich Schlegel: *Kritische Ausgabe*, hrsg. v. Ernst Behler, München/Paderborn/Wien 1964 ff. [**Sigle = KSA**]

4.2 Einzeleditionen: [Siglen, falls verwendet, finden sich fett hervorgehoben]

Augustinus: *Confessiones/Bekenntnisse*, übers., hrsg. u. kom. v. Kurt Flasch u. Burkhard Mojsisch, Stuttgart 2009.

Johann Friedrich Blumenbach: *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* (1781), Reprint Stuttgart 1971.

Denis Diderot: *Rameaus Neffe. Ein Dialog*, aus den Manuskript übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Johann Wolfgang von Goethe, Stuttgart 1984.

Johann Wolfgang von Goethe: *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, mit einem Nachwort v. Dieter Borchmeyer, Anm. v. Yvonne Nilges u. Materialien zur Entstehungs- u. Wirkungsgeschichte, Düsseldorf 2006. [**Sigle = WML**]

Johann Wolfgang von Goethe: *Die Wahlverwandschaften*, Frankfurt a. M. 2008.

Johann Wolfgang von Goethe: *Hermann und Dorothea*, Stuttgart 2010.

Edmund Husserl: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, hrsg. v. Martin Heidegger, Tübingen 2000.

Franz Kafka: *Die Erzählungen und andere ausgewählte Prosa*, hrsg. v. Roger Hermes, Frankfurt a. M. 2004.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, Frankfurt a. M. 1977.

Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt, hrsg. v. Albert Leitzmann, Stuttgart 1900.

4.3 Forschungsliteratur:

Henry E. Allison: *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven/London 1983.

Christoph Asmuth: „Eine implizite Platon-Rezeption bei Fichte: die Theorie des Gesichts“, in: *Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, hrsg. v. Burkhard Mojsisch u. Orrin F. Summerell, München/Leipzig 2003, S. 59-76.

Armen Avanesian (Hg.): *Realismus Jetzt. Spekulative Philosophie und Metaphysik für das 21. Jahrhundert*, Berlin 2013.

Peter Baumanns: *Fichtes Wissenschaftslehre. Mit einem Kommentar zu §1 der ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‘. Probleme ihres Anfangs*, Bonn 1974.

Peter Baumanns: *J.G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Freiburg/München 1990.

Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash: *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt a. M. 1996.

Constantin Behler: „Der Einbildungskraft ein Begehren einflößen. Humboldt und die Verführung der Kunst“, in: *Kodikas/Code II* (1988), S. 105-126.

Werner Beierwaltes: *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a. M. 2001.

Werner Beierwaltes: *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M. 2004.

Konrad Beikircher: *Et kütt wie et kütt – Das rheinische Grundgesetz*, Köln 2001.

Ralf Beuthan: „Grundzüge und Perspektiven von Hegels *phänomenologischem* Bildungsbegriff“, in: *Bildung zur Freiheit. Zeitdiagnose und Theorie im Anschluss an Hegel*, hrsg. v. Eberhard Eichenhofer u. Klaus Vieweg, Würzburg 2010, S. 33-45.

Yves Bizeul: *Glaube und Politik*, Wiesbaden 2009.

Hans Blumenberg: *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt a. M. 1987.

Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*, erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a. M. 1996.

Volker Bohn (Hg.): *Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt a. M. 1990.

Georg Bollenbeck: *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Frankfurt a. M. 1996.

Norbert Bolz: *Am Ende der Gutenberg-Galaxis. Die neuen Kommunikationsverhältnisse*, München 1993.

Norbert Bolz: *Das Gestell*, München 2012.

- Robert B. Brandom: *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, Frankfurt a. M. 2000.
- Andreas Braune et al. (Hg.): *Freiheit und Bildung bei Hegel*, Würzburg 2013.
- Gilles Deleuze: „Postskriptum über die Kontrollgesellschaft“, in: *Kreation und Depression. Freiheit im gegenwärtigen Kapitalismus*, hrsg. v. Christoph Menke u. Juliane Rebentisch, Berlin 2010, S. 11-17.
- Jacques Derrida: *Dissemination*, Wien 1972.
- Jacques Derrida: *Grammatologie*, Frankfurt a. Main 1974.
- Jacques Derrida: *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichnens in der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt a. M. 1979.
- Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988.
- Jacques Derrida: „Semiologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Kristeva“, in: *Texte zur Theorie des Textes*, hrsg. v. Stephan Kammer u. Roger Lüdeke, Stuttgart 2005, S. 55-70.
- Thomas Dewender, Thomas Welt (Hg.): *Imagination – Fiktion – Kreation. Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*, München/Leipzig 2003.
- Michael Dreyer et. al. (Hg.): *Die Bildung der Moderne*, Tübingen 2013.
- Hubert L. Dreyfus (Hg.): *Heidegger Reexamined. Art, Poetry and Technology*, London 2002.
- Hubert L. Dreyfus: „Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology“, in: *Heidegger Reexamined. Art, Poetry and Technology*, hg. v. Hubert L. Dreyfus, London 2002, S. 163-173.
- Hubert L. Dreyfus/Charles Spinosa: „Highway Bridges and Feasts. Heidegger and Borgmann on How to Affirm Technology“, in: *Heidegger Reexamined. Art, Poetry and Technology*, hg. v. Hubert L. Dreyfus, London, S. 175-193.
- Klaus Düsing: „Hegels Theorie der Einbildungskraft“, in: *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, hrsg. v. Franz Hespe u. Burkhard Tuschling, Stuttgart/Bad Cannstatt 1991, S. 297-320.
- Klaus Düsing: „Schema und Einbildungskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft“, in: *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, hrsg. v. Lothar Kreimendahl, Stuttgart/Bad Cannstatt 1995, S. 47-71.
- Eberhard Eichenhofer, Klaus Vieweg (Hg.): *Bildung zur Freiheit. Zeitdiagnose und Theorie im Anschluss an Hegel*, Würzburg 2010.
- Eberhard Eichenhofer: „Arbeit und Bildung“, in: *Bildung zur Freiheit. Zeitdiagnose und Theorie im Anschluss an Hegel*, hrsg. v. Eberhard Eichenhofer u. Klaus Vieweg, Würzburg 2010, S. 63-71.
- Annabel Falkenhagen: „Schillers schöne Seele. Zur Auflösung eines Bildungsideals am Ende

- des 18. Jahrhunderts anhand von Schillers *Über Anmut und Würde*“, in: *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*, hrsg. v. Jürgen Stolzenberg u. Lars-Thade Ulrichs, Berlin/New York 2010, S. 103-125.
- Kurt Flasch: *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München 2010.
- Vilém Flusser: „Eine neue Einbildungskraft“, in: *Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik*, hrsg. v. Volker Bohn, Frankfurt a. M. 1990, S. 115-126.
- Michael N. Forster: „Humboldts Bildungsideal und sein Modell der Universität“, in: *Die Bildung der Moderne*, hrsg. v. Michael Dreyer et al., Tübingen 2013, S. 11-37.
- Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M. 1974.
- Michel Foucault: *Sexualität und Wahrheit, Bd. 3: Die Sorge um sich*, Frankfurt a. M. 1986.
- Michel Foucault: *Einführung in die Anthropologie Kants*, Frankfurt a. M. 2010.
- Manfred Frank: *Das Problem der ‚Zeit‘ in der deutschen Romantik. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der Frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung*, München 1972.
- Manfred Frank: *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1989.
- Manfred Frank: „Unendliche Annäherung“. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt a. M. 1997.
- Manfred Frank: *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Frankfurt a. M. 2002.
- Manfred Fuhrmann: *Bildung. Europas kulturelle Identität*, Stuttgart 2002.
- Hans-Friedrich Fulda, Dieter Henrich (Hg.): *Materialien zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘*, Frankfurt a. M. 1973.
- Konrad Gaiser: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1998.
- Heinrich Geiselberger, Tobias Morrstedt (Hg.): *Big Data. Das neue Versprechen der Allwissenheit*, Berlin 2013.
- Richard T. Gray et al. (Hg.): *Inventions of the Imagination. Romanticism and beyond*, Seattle 2011.
- Gotthard Günther: *Das Bewußtsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik*, Krefeld/Baden-Baden 1963.
- Hans Ulrich Gumbrecht: *Unsere breite Gegenwart*, Berlin 2010.
- Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1981.

- Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1988.
- Jürgen Habermas: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1992.
- Heiner Hastedt (Hg.): *Was ist Bildung? Eine Textanthologie*, Stuttgart 2012.
- Jens Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, München und Leipzig 2006.
- Jens Halfwassen: „Gott als Intellekt: Eckhart als Denker der Subjektivität“, in: *Wie denkt der Meister? Philosophische Zugänge zu Meister Eckhart*, hrsg. v. Rolf Schönberger u. Stephan Grotz, Stuttgart 2012, S. 13-26.
- Adolf v. Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte II*, Freiburg 1887.
- Dieter Henrich: „Über die Einheit der Subjektivität“, in: *Philosophische Rundschau. Eine Vierteljahresschrift für philosophische Kritik*, hrsg. v. Hans-Georg Gadamer u. Helmut Kuhn, 3. Jahrgang, Tübingen, 1955, S. 30-69.
- Dieter Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967.
- Stefan Herbrechter: *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*, Darmstadt 2009.
- Friedrich-Wilhelm von Herrmann: „Kunst und Technik“, in: *Heidegger Studies 1*, Berlin 1985, S. 25-62.
- Franz Hespe, Burkhard Tuschling (Hg.): *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1991.
- Emanuel Hirsch: „Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie. Ein Kommentar zu dem Abschnitt über die Moralität“, in: *Materialien zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘*, hrsg. v. Hans-Friedrich Fulda u. Dieter Henrich, Frankfurt a. M. 1973, S. 245-275.
- Jochen Hörisch: *Die Wut des Verstehens*, Berlin 2011.
- Vittori Höslle: *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie. Rückblick auf den deutschen Geist*, München 2013.
- Thomas Sören Hoffmann: „Bildung, Entzweiung, Sprache. Zur Dialektik des Bildungsgeschehens nach Hegel“, in: *Bildung als Mittel und Selbstzweck. Korrektive Erinnerungen wider die Verengung des Bildungsbegriffs*, hrsg. v. Axel Hutter u. Markus Kartheininger, Freiburg i. Br./München 2010, S. 82-104.
- Lore Hühn: „Das Schweben der Einbildungskraft. Eine frühromantische Metapher in Rücksicht auf Fichte“, in: *Fichte-Studien 12: Fichte und die Romantik*, hrsg. v. Wolfgang H. Schrader, Amsterdam/Atlanta 1997, S. 127-151.
- Axel Hutter, Markus Kartheininger (Hg.): *Bildung als Mittel und Selbstzweck. Korrektive Er-*

- innerungen wider die Verengung des Bildungsbegriffs*, Freiburg i. Br./München 2010.
- Helmut C. Jacobs: *Der Schlaf der Vernunft. Goyas ‚Capricho 43‘ in Bildkunst, Literatur und Musik*, Basel 2006.
- Werner Jaeger: *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963.
- Sven Jürgensen: „Die Wissenschaftslehre als System der unvollendeten Vollendung“, in: *Fichte-Studien 16: Zur Einheit der Lehre Fichtes. Die Zeit der Wissenschaftslehre nova methodo*, hrsg. v. Helmut Girndt u. Jorge Navarro-Pérez, Amsterdam/Atlanta 1999, S. 19-38.
- Stephan Kammer, Roger Lüdeke (Hg.): *Texte zur Theorie des Textes*, Stuttgart 2005.
- Dietmar Kamper: „Die Phantasie an die Macht? Skeptische Überlegungen zur Macht der Phantasie“, in: ders.: *Zur Geschichte der Einbildungskraft*, München 1981, 21-38.
- Friedrich A. Kittler: *Optische Medien. Berliner Vorlesung 1999*, Berlin 2002.
- Wolfgang Klafki (Hg.): *Beiträge zur Geschichte des Bildungsbegriffs*, Weinheim a. d. Bergstr. 1965.
- Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt a. M. 1973.
- Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1979.
- Reinhart Koselleck: „Bildung ist weder Ausbildung noch Einbildung“, in: *Was ist Bildung? Eine Textanthologie*, hrsg. v. Heiner Hastedt, Stuttgart 2012, S. 137-154.
- Hans Joachim Krämer: *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone*, Milano 2001.
- Lothar Kreimendahl (Hg.): *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1995.
- Reinhard Lauth: „Fichtes Gesamtidee der Philosophie“, in: *Philosophisches Jahrbuch 71*, Freiburg i. Br. 1964, S: 253-285.
- Ernst Lichtenstein: *Zur Entwicklung des Bildungsbegriffs von Meister Eckhart bis Hegel*, Heidelberg 1966.
- Konrad Paul Liessmann: *Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft*, Wien 2006.
- Karl Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953.
- Reinhard Loock: „Fichtes Wechselwirkung und der implizite Hörer der Wissenschaftslehre nova methodo“, in: *Fichte-Studien 16: Zur Einheit der Lehre Fichtes. Die Zeit der Wissenschaftslehre nova methodo*, hrsg. v. Helmut Girndt u. Jorge Navarro-Pérez,

- Amsterdam/Atlanta 1999, S. 69-89.
- Reinhard Loock: *Schwebende Einbildungskraft. Konzeptionen theoretischer Freiheit in der Philosophie Kants, Fichtes und Schellings*, Würzburg 2007.
- Niklas Luhmann: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1987.
- Jean-François Lyotard: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 1986.
- Jean-François Lyotard: *Postmoderne Moralitäten*, Wien 1998.
- Rudolf Makkreel: *Einbildungskraft und Interpretation. Die hermeneutische Tragweite von Kants Kritik der Urteilskraft*, München/Wien/Zürich 1997.
- Odo Marquard: *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981.
- Odo Marquard: *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1986.
- Odo Marquard: *Transzendentaler Idealismus, romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*, Köln 1987.
- Tereza Matějčková: „Im Tode zur Freiheit gebildet werden. Eine Untersuchung zum Todes- und Freiheitsbewusstsein in der Phänomenologie des Geistes“, in: *Freiheit und Bildung bei Hegel*, hrsg. v. Andreas Braune et al., Würzburg 2013, S. 75-86.
- Quentin Meillassoux: *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*, Zürich/Berlin 2008.
- Christoph Menke: *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frankfurt a. M. 2008.
- Christoph Menke, Juliane Rebentisch (Hg.): *Kreation und Depression. Freiheit im gegenwärtigen Kapitalismus*, Berlin 2010.
- Christoph Menke: *Die Kraft der Kunst*, Berlin 2013.
- Johann Baptist Metz: *Christliche Anthropozentrik. Über Denkformen des Thomas von Aquin*, München 1962.
- Johann Baptist Metz: *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*, Freiburg i. Br. 2011.
- Wilhelm Metz: „Fichtes genetische Deduktion von Raum und Zeit in Differenz zu Kant“, in: *Fichte-Studien 6: Realität und Gewißheit*, hrsg. v. Helmut Girndt u. Wolfgang H. Schrader, Amsterdam/Atlanta 1994, S. 71-94.
- Burkhard Mojsisch: *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983.
- Burkhard Mojsisch, Orrin F. Summerell (Hg.): *Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, München/Leipzig 2003.
- Frank Obergfell: *Begriff und Gegenstand bei Kant. Eine phänomenologische Untersuchung zum Schematismus der empirischen und mathematischen Begriffe und der reinen Verstandesbegriffe in der Kritik der reinen Vernunft*, Würzburg 1985.

- Karl R. Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I: Der Zauber Platons*, Bern 1957.
- Hans-Georg Pott: *Die schöne Freiheit. Eine Interpretation zu Schillers Schrift „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen“*, München 1980.
- Jacques Rancière: *Ist Kunst widerständig?*, Berlin 2008.
- Giovanni Reale: *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen Lehre“*, Paderborn 2000.
- Andreas Reckwitz: *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlin 2012.
- Stefan Rieger: *Kybernetische Anthropologie. Eine Geschichte der Virtualität*, Frankfurt a. M. 2003.
- Jeremy Rifkin: *Die Null-Grenzkosten-Gesellschaft. Das Internet der Dinge, kollaboratives Gemeingut und der Rückzug des Kapitalismus*, Frankfurt a. M. 2014.
- Joachim Ritter: *Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der Neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, Frankfurt a. M. 1937.
- Joachim Ritter: *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt a. M. 1965.
- Richard Rorty: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1981.
- Richard Rorty: *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt a. M. 2000.
- Ilse Schaarschmidt: „Der Bedeutungswandel der Begriffe ‚Bildung‘ und ‚bilden‘ in der Literaturepoche von Gottsched bis Herder, in: *Beiträge zur Geschichte des Bildungsbegriffs*, hrsg. v. Wolfgang Klafki, Weinheim a. d. Bergstr. 1965, S. 25-86.
- Ulrich Schlösser: „Handlung, Sprache, Geist“, in: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, hrsg. v. Klaus Vieweg u. Wolfgang Welsch, Frankfurt a. M. 2008, S. 439-454.
- Herbert Schnädelbach: „System und Geschichte. Eine Grenze des Hegelianismus“, in: *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, hrsg. v. Wolfgang Welsch u. Klaus Vieweg, München 2007, S. 217-229.
- Rolf Schönberger, Stephan Grotz (Hg.): *Wie denkt der Meister? Philosophische Zugänge zu Meister Eckhart*, Stuttgart 2012.
- Ludwig Siep: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels ‚Differenzschrift‘ und ‚Phänomenologie des Geistes‘*, Frankfurt a. M. 2000.
- Peter Sloterdijk: *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt a. M. 2001.
- Peter Sloterdijk: *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt a. M. 2009.
- Peter Sloterdijk: *Scheintod im Denken. Von Philosophie und Wissenschaft als Übung*, Berlin 2010.

- Robert Sokolowski: „Natural and Artificial Intelligence“, in: *Daedalus 117 (1988)*, S. 45-64.
- Karl Steinbuch: „INFORMATIK. Automatische Informationsverarbeitung“, SEG-Nachrichten 1957, Heft 4.
- Bernard Stiegler: *Denken bis an die Grenzen der Maschine*, Zürich/Berlin 2009.
- Jürgen Stolzenberg: „Fichtes Satz ‚Ich bin‘. Argumentanalytische Überlegungen zu §1 der ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‘ von 1794/95“, in: *Fichte-Studien 6: Realität und Gewißheit*, hrsg. v. Helmut Girndt u. Wolfgang H. Schrader, Amsterdam/Atlanta 1994, S. 1-34.
- Jürgen Stolzenberg, Lars-Thade Ulrichs (Hg.): *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*, Berlin/New York 2010.
- Claudius Strube: „Heideggers Wende zum Deutschen Idealismus. Die Interpretation der ‚Wissenschaftslehre‘ von 1794“, in: *Fichte-Studien 13: Fichte im 20. Jahrhundert*, hrsg. v. K. Hammacher, R. Schottky u. W. H. Schrader, Amsterdam 1997, S. 51-64.
- Thomas A. Szlezák: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie I: Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin/New York 1985.
- Thomas A. Szlezák: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie II: Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*, Berlin/New York 2004.
- Klaus Vieweg, Richard T. Gray (Hg.): *Hegel und Nietzsche. Eine literarisch-philosophische Begegnung*, Weimar 2007.
- Klaus Vieweg: „Das Bildliche und der Begriff. Hegel zur Aufhebung der Sprache der Vorstellung in die Sprache des Begriffs“, in: *Hegel und Nietzsche. Eine literarisch-philosophische Begegnung*, hrsg. v. Klaus Vieweg u. Richard T. Gray, Weimar 2007, S. 8-28.
- Klaus Vieweg, Wolfgang Welsch (Hg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt a. M. 2008.
- Klaus Vieweg: „Religion und absolutes Wissen. Der Übergang von der Vorstellung in den Begriff“, in: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, hrsg. v. Klaus Vieweg u. Wolfgang Welsch, Frankfurt a. M. 2008, S. 581-600.
- Klaus Vieweg: „The Gentle Force over Pictures. Hegel’s Philosophical Conception of the Imagination“, in: *Inventions of the Imagination. Romanticism and beyond*, hrsg. v. Richard T. Gray et al., Seattle 2011, S. 87-101.
- Wolfgang Welsch: *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1988.
- Wolfgang Welsch, Klaus Vieweg (Hg.): *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, München 2007.
- Wolfgang Welsch: *Mensch und Welt. Ein evolutionäre Perspektive der Philosophie*, München 2012.
- Egbert Witte: „‚Bildung‘ und ‚Imagination‘. Einige historische und systematische Überlegun-

gen“, in: *Imagination – Fiktion – Kreation. Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*, hrsg. v. Thomas Dewender u. Thomas Welt, München/Leipzig 2003, 317-340.

Egbert Witte: *Zur Geschichte der Bildung. Eine philosophische Kritik*, Freiburg i. Br. 2010.

Günter Zöller: „Mannigfaltigkeit und Tätigkeit. Wilhelm von Humboldts kritische Kulturphilosophie“, in: *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*, hrsg. v. Jürgen Stolzenberg u. Lars-Thade Ulrichs, Berlin/New York 2010, S. 171-192.