



universität
wien

Titel der Diplomarbeit

„Das konstitutive Bewusstsein bei Feuerbach, oder: Warum
Kants dritte Antinomie trotzdem nicht lösbar ist.“

Verfasser:

Jakob Eder

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, Februar 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Dr. Josef Rhemann

Das konstitutive Bewusstsein bei Feuerbach, oder:
Warum Kants dritte Antinomie trotzdem nicht
lösbar ist.

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	5
Einleitung	9
Um also keinen Unsinn zu produzieren,	17
Baden, essen, trinken, was denn sonst,	27
Die Wissenschaft ist das Bewusstsein der Gattungen	35
Der Überhang des Versuches	39
Die wahre Gattungsfunktion	42
Der geistvolle und der geistlose Materialist	45
Wo der Ton, der <i>wohltemperierte</i> ,	48
Die Willkür der Endlichkeit	49
Weswegen sich der Geist als Gespenst ausgibt	57
Der Wunsch „nichts mehr <i>wissen</i> zu wollen“	61
Ich habe, sagt der Verfasser zu mir,	69
Zu einer eigentümlichen Existenz kommende Erscheinungen	77
Weil die Zeit das Mittel ist	85
Das „nervensaftzersetzende“ Wagnis	97
Der gemeinste Anstand	100
Literaturverzeichnis	109
Lebenslauf	111

Der Verfasser muß jedoch den geneigten, insbesondere aber den ungeneigten Leser ersuchen, nicht außer acht zu lassen, daß er, wenn er aus der alten Zeit heraus schreibt, darum noch nicht in der alten, sondern in der neuen Zeit und *für* die neue Zeit schreibt, daß er also das moderne Gespenst nicht außer Augen läßt, während er sein ursprüngliches Wesen betrachtet, daß überhaupt der Inhalt der Schrift ein pathologischer oder physiologischer, aber doch ihr Zweck zugleich ein *therapeutischer* oder *praktischer* ist.

Ludwig Feuerbach

Einleitung

Was sind denn die albernen und perfiden Urteile die über den Verfasser¹ eines Textes gesprochen werden, wenn er versucht, aus verschiedenen von ihm geschriebenen Texten, einen ganzen zu machen? Es war doch alles bekannt. Wer hat gesagt, der Text sei eine *ruchlose Frechheit*, wo der Verfasser der Ansicht ist, einen guten Dienst zu erweisen, indem er versucht den wahren Grund, das Wesen, zu finden, es zu erklären und auch für alle verständlich zu machen. Er hat sich einer klaren Form bedient², sogar die aufgebrachten Indizien für seine Grundlegungen sind nach Erkenntnissen ausgefallen, die für jeden nachvollziehbar sind, also genau das, was ja nicht nur seiner Meinung nach, seit langem anhängig war. Dass er nun dem Klassischen vielleicht das Erhabene absprechen würde das gerne beschworen wird, das kann schon passiert sein, aber dass er, der Reformator, ausgerechnet zum „Fluch“ werde das kann so einen Mann, der sich ehrlich damit beschäftigen wollte, was der Sinn des Lebens sei, doch treffen. Nun ja, er hat schon gesagt, der Gegenstand sei seiner Historie zu berauben und so auf seinen wahren Kern zu reduzieren, auch hat er gemeint, es sei besser, von dem abzusehen, wo eine vereinfachte Deutung in den Gebrauch kommt, er hat auch gesagt, man solle den Menschen nichts vormachen. Weil die interpretatorische Übung die Worte zu einer „logisch-metaphysischen Wahrheit“ gemacht hat, von der man, wie der Mensch im Alltag weiss, dann wieder keinen Begriff hat, würde man so tun, als hätte der Mensch keinen Verstand. Warum also soll ein Widerspruch nicht aufgeklärt werden, allgemein würde man davon sicher profitieren und am Beitrag der Philosophie wird der Verfasser gefordert sein. Da wird er sich selbst einbringen müssen, will er da noch etwas retten, wovon er glaubt, es retten zu müssen. Sein Weg soll ja klar und direkt sein, weil er von dem, was diesen Alltag bestimmt hatte, schon vorhersehen konnte, dass es um

¹Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christenthums*. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2005. Im folgenden wird „der Verfasser“ beibehalten.

²Anmerkung: Alle auf dieses Werk Feuerbachs bezogenen Seitenangaben sind Primärtext und der Übersichtlichkeit halber in Klammer aufzufinden. Sekundärliteratur ist in Fußnoten angeführt.

die genaue Beschreibung kein herum mehr geben wird. Das ist soundso schon ein Grund gewesen, sich zu Wort zu melden. Weil der nämlich, der das alles glauben soll und es nicht verstehen kann, und wenn er es verstehen können soll, nicht mehr glauben kann, der Mensch nämlich, in ein Dilemma kommen muss, das ihm sein Leben schwierig macht. Das hat den Reformen bedrückt und er hat sich daran gemacht, eine Schrift herzustellen, die alle lesen können. Und er wird damit dann schon etwas erreicht haben, wenn er sie vorgelegt hat. Die Schrift wird dann nicht mehr notwendigerweise zu lesen sein, sie wird einfach etwas sein, das ein Bild darstellt, das heisst, es wird ein Bild von etwas sein, das zuerst geschrieben war. So wollte er mit dem anfangen, was er zu sagen hatte, um das Gesagte dann zu einem Bild zu machen und damit die Schrift verschwinden zu lassen. Das aber sind fast schon Zauberkunststücke, die er dem Betrachter da vorführen will, das muss man schon sagen. Und wenn das der Verfasser so machen will, muss er dort anfangen, wo man beim Zaubern beginnt, er muss die Sachen herstellen, die er dann verschwinden lassen will. Da hat er sich dann den Kopf zerbrochen, wie er es denn sagen sollte, dass, wenn man sich ein Bild von etwas macht, dieses Bild schon so seine Eigenheiten hat. Wo zum Beispiel das Bild dann etwas darstellt, was sich der, der es anschaut, anders vorgestellt hat und dann aber vielleicht sagen muss, wenn ich das anschau, ist das schon schön und weil es schön ist, wird's dann schon auch stimmen. Wenn man sich also so ein Bild macht, dann hat man ein anderes Bild zu seinem gemacht, und vielleicht wird es auch wahr sein. Wenn es aber um die Schrift geht, so ist sie ambivalent, der Betrachter sieht wie sie spricht, denn er geht davon aus, dass sie so verstanden wird und er sieht, dass sie keinen Schritt aus dem Bild macht, der sie an ihn heranbringen möchte und ihm seine Wahrheit erklären könnte. Aber darauf zu verzichten, also auf die Wahrheit zu verzichten, wird dem Verfasser dessen, das ein Bild werden soll, nicht möglich zu sein, eine Schrift hat als Schrift für den Menschen zu sein, also so zu sprechen, als wäre die Schrift selbst der Betrachter und würde versuchen an seinen Verstand zu appellieren, um dort ihren Grund zu finden. Eben so vernünftig zu sein und sich keine Bilder machen zu lassen, sondern sich von sich selbst ein Bild zu machen. Das ist dann keine - und da liegt das, was die einfachen Deutungen beiseite schieben wollte - da liegt dann keine einfache Sache mehr vor, so wie dieses Bild, das in seiner Erhabenheit auf alle passen würde. Der Verfasser war sich ja ganz sicher, Bilder und Philosophie seien aus dem Gleichen, eben schon aus dem Grunde die Bilder ja nur die Sachen ausdrückten, die in der Philosophie die Gedanken genannt werden. Weil ohnehin jeder Mensch sehen kann, was sein Leben ausmacht, jeden Tag sieht er seine

Umgebung und die Anderen, also ist ihm klar, woraus er gemacht ist und wohin er gehen wird. Das ist seine Wahrheit, die braucht dann nicht, jedenfalls nicht dringend, diese Bilder, um sich zu bestätigen. Wenn er aber nachdenkt, wie das so ist, mit dem wie es ist, dann denkt er, was er ist und macht sich ein Bild von der Lage, vordringlich mal seiner Lage. Da besteht dann ein Unterschied zu dem, was das Bild ausgemacht hat, bevor er gedacht hat, diesen Unterschied wird er sich zu erklären versuchen. Das ist dann etwas anderes, als nur das im Bild zu sehen, was er sein soll. Und dieser Unterschied ist dann nicht mehr der Alltag, das wird er sich denken müssen, wenn er Zeit hat, wenn er sozusagen Muße hat, wird er versuchen sich damit auseinanderzusetzen, um das zu finden, was diesen Unterschied ausmacht. Dass er zu diesem Zweck aber schon gar kein Bild brauchen kann, das nicht das seine ist, scheint zumindest vordergründig klar, wird es doch so sein, durch die Schrift Worte für den Unterschied zu finden, den Unterschied kann er so nicht bebildern. Schon deswegen und weil er nie soviel Zeit hat in seinem Leben, alle Bilder der anderen auch noch ansehen zu können, wenn es ihn denn interessiert, wie das die anderen sehen, was sie nicht sind, schon deswegen wäre das ja fein gedacht gewesen, so ein Bild für alle, das spart Zeit. Bloß der Widerspruch zu dem, was sich viele bei sich zu einem Bild denken und was es sein soll im Sinne dessen der es erstellt hat, der wird nicht überwunden werden können, das passt einfach nicht, das macht Probleme mit dem was es zeigt.

So hat sich der Verfasser gedacht, sollte er nun aufschreiben, was sich zur Lösung anführen lässt. Und mit der Schrift die Gegenstände der Bilder von jenen der Schrift unterscheiden, damit sie jeweils auf ihren Ursprung hin untersucht werden können. Auch versucht er damit das Übernatürliche von dem zu trennen, was das Wirkliche ausmacht, also das wovon der Mensch glaubt es um sich zu haben, die Gespenster, wie der Verfasser sagt und die Schatten der Vergangenheit will er loswerden. Das Neuere sollte sich so darstellen lassen, dass ihm seine Gespenster bewusst sind, seine Erkenntnisse sollen so in einen Zweck gebunden werden, dass das Therapeutische seiner Schrift unverkennbar ist. So hat sich der Verfasser gedacht, werde „der Inhalt der Schrift“(11) eine kathartische Wirkung haben, weil er der Selbsterkenntnis seines Menschen hilfreich sein werde. Wie klares Wasser soll der Inhalt der Schrift wirken, er soll einen Effekt ausweisen, der dem Menschen verspricht ein neuer werden zu können. Die Grenzen dieses Vorhabens werden aber dort liegen, wo sich schon bis jetzt alles gegen das Neue gestemmt hatte, das sind dann leider die Krankheiten, gegen die das klare Was-

ser nichts wird ausrichten können, seine Anwendung wird vergeblich bleiben. So wird er von seinem Menschen auch eine Bereitschaft verlangen, die in einer Öffnung zu seiner Schrift besteht, mit der der Mensch sich dann selbst befähigt und so eine Art der Taufe empfängt. Weil sich nun diese Schrift aber an Bestimmte richten wird, kann sie auch nur dort wirken, wo die Bestimmten wirklich sind. An diese wird sie sich richten, an diese die sich an und für sich erkannt haben und nach dem Sinn fragen. Die befinden sich dann nicht mehr unter dem unbedingten Einfluß derer, die diese Fragen bevorzugt zu ihrer Profession gemacht haben, die zwischen Zweck und Sinn sozusagen in Vermittlung leben. Da wird die Schrift stehen, denn dieser romantischen Tätigkeit entgegenzutreten, die den Gegenstand verschleiern soll, gegen die „konventionelle Illusion“(14) wird sie wirken, das ist das Anliegen des Verfassers. Die Illusion hat dem Verfasser dieser Schrift so ein Skandalon geboten, dass er sich durch „äußerst unpolitische, leider! aber intellektuell und sittlich notwendige Aufklärung“(14) an den Punkt gestellt hat, der das Neue einleiten will, und das war nicht im Sinne einer Erhaltung der Verhältnisse. Die Schrift richtet sich gegen den Schein der Zeit, der so wichtig geworden ist und dem wahren Wesen des Menschen so offenbar widerspricht. Gegen diesen Schein musste etwas geschrieben werden, sovieles ist nur halbwahr, vieles nicht zu prüfen und das Meiste entzieht sich dem Ernst der Gedanken. Das kann nur an der Illusion liegen, die wohl teils wissentlich gefördert, teils die Folge von Zeitgeistigem ist. Weil da aber viel Willkür dabei ist, die sich allein schon ins Licht drängt, sind nun auch die Widersprüchlichkeiten nicht mehr zu übersehen, wenn dann auch noch die Mittelmäßigkeit als das Gewollte hervorgehoben wird, so muss sich die Wissenschaft doch wehren. Wo die Wissenschaft die Möglichkeit hat, die Bedingungen für die Wahrheit zu erforschen, wie sollte man ihr vorwerfen können unsittlich zu sein? Warum sollte denn die Wahrheit nicht dort sein, wo der Wissenschaftlichkeit Folge geleistet wird und das als Wahrheit erkannte - das zu Erkennende - überprüft ist und man ja sagen kann, man wisse, warum das die Wahrheit sei. Ist nicht eher das das Sittliche, als seine Umkehrung? Das wird gerne bezweifelt werden, aber der Frage nach dem Grund für solchen Zweifel, wird man mit einer Begründung entgegenkommen und diese Begründung wird eine für alle sichtbare und nachvollziehbare sein. Man wird die Begründung herzeigen können. Das ist dann schon der anfängliche Impetus des Verfassers gewesen, mit dem er arbeiten wollte. Dass er da zu weit gegangen sein könnte, wird er sich schon gedacht haben, es wird nur so gewesen sein, eine bestimmte Notwendigkeit gesehen zu haben, der „Strenge der Konsequenz“(15) folgen und diesen bestimmten Kreislauf brechen zu müssen, der diesem Schein

der Zeit Vorschub geleistet hat und als ihre Sittlichkeit bezeichnet wird. In diesem Kreislauf hatte sich ja auch ergeben, diese wissenschaftlichen Fakten, nicht mehr bloß angezweifelt, sondern ihnen auch eine Funktion zugewiesen zu haben. Die Fakten hatten eine Art von Grenze markiert, die zwischen der Wahrheit einerseits und der Wissenschaftlichkeit andererseits, gezogen wurde. Um diese Struktur aufrechtzuerhalten hatte diese Wissenschaftlichkeit das Objekt der Überwachung hergegeben. So sollte die Wissenschaft dann für die Wahrheit arbeiten, sie sollte sie nicht suchen, sie sollte sie bedienen. Der Mensch hatte das zur Kenntnis zu nehmen und musste selbst darauf achten, dieser Grenze nicht zu nahe zu kommen. Bis jetzt hat ihm die Struktur bei der Einhaltung der Regeln geholfen, ab nun werde er sich selbst helfen können, so dachte sich das der Reformier.

Und so ist es den Sittsamen gemein, die Wahrheit zu besitzen, welcher sie dienen, wie sie sagen. Wenn also so ein Reformier gegen die Wahrheit auftritt, so tritt er als Anachronismus auf. Der Anachronismus des Verfassers aber, ist der Anachronismus seiner Schrift, die er, wie er sagt, von formellen Mängeln gereinigt habe, also schon vom Bildlichen so befreit hatte, dass sie tatsächlich nichts Spekulatives mehr enthalten sollte. Die vorgängige Bildersprache will er in seine Schrift übersetzt haben, um sie damit von allem, was ihm aus den Anschauungen, mitunter den Phantastereien, so im Kopfe herumspukt, befreit zu haben. Das wird dann eine objektive, wissenschaftliche, beweisbare, mit vorhandenem vergleichbare, Analyse sein, die sich mit dem Menschen und mit seinen Gedanken auseinandersetzt. Er verwirft die spekulativen Gedanken und ersetzt sie durch die, welche er aus den Materialien der Tatsachen gemacht hat, aus den Dingen der Welt, nicht aus der Umkehr der Wahrheit, wie sie betrieben worden war, in der die Wahrheit aus den Gedanken kommt und den Dingen einen Gehalt zuschreibt, sondern aus dem Gehalt der Dinge werde er seine Gedanken schöpfen. So ist er sich auch sicher, die Ideen an den Gegenstand, durch das Erkennen seiner Merkmale, die ja „*ausser dem Kopfe existier[t]en*“(19), gebracht zu haben. Er will damit das Kopernikanische verlassen, denn die Ideen die er sieht, sind die Ideen von morgen, welche noch keiner gehabt hat, die Ideen die gefunden werden können, weil sie zwar vorhanden, aber noch nicht von seinem Menschen gedacht worden waren. Weil diese Ideen aber noch nicht da waren, können sie einfach der Wissenschaftlichkeit übergeben werden, sie werden erst als solche sein, wenn sie erkannt werden können, wenn sie über den wissenschaftlichen Weg zum Inhalt des Gegenstandes geworden sind. Sie werden von ihrem

vermeintlichen Ursprung befreit werden und so auch ihrer Herrschaft verlustig gehen. Denn dadurch, dass diese Dinge jeder zu seinen Gedanken rechnen kann, weil sich jeder das Seine denken soll, wird keiner mehr sagen können er besitze die alleinige Wahrheit. Die Wahrheit wird dann dort sein, wo sich eine Relation auftut, es wird eine relative Wahrheit sein, die der Mensch, wenn er sich dieser reinigenden Wasserkur, einer Schriftkur sozusagen, unterzogen haben wird, als seine Umstände erkennen wird. Der Mensch wird erkennen, dass seiner eigenen Wahrheit, seinem eigenen Wesen, Wirkliches zugrundeliegt und dass er sich dann selbst denken kann, weil er sich als seinen Gegenstand hat und sich den Inhalt bestimmt und damit wieder sich findet, sich also über seine eigene Wahrheit bestimmen wird. Dieses *Realprinzip* wird dann zur „Sache selbst“(20) führen, die sich darstellen wird, wenn erst der Mensch nicht mehr von der „Spekulation verdorben“(20) ist. Das Prinzip soll den Widerspruch in dem Bisherigen aufklären und die Existenz von seiner, der menschlichen Seite, begründen können. Der Mensch wird also eine wirkliche Existenz haben. Es wird dann sein Verstand sein, ein wesenhafter Verstand mit einer wesenhaften Sprache und es wird eine Schrift sein, die das alles ausdrücken kann und die wird seine Schrift sein. Die Schrift des Verfassers wird alle in ihren Bemühungen stützen, sich selbst und die „Fleisch und Blut gewordene“ Philosophie jenen entgegenzusetzen, die der Philosophie den Schein in ihr Wesen gesetzt haben, sodass sie als Philosophie unkenntlich gemacht war. Hehre Ziele steckt sich der Verfasser, es wird nicht nur die Schrift dieser neuen Zeit sein, er wird auch Wahrheit suchen und er wird das Wesen des Denkens real machen. Der Verfasser stellt sich also gegen die Bestimmung einer Philosophie, die das, was nicht real ist, zu ihrem Gegenstand gemacht hat, sie hat ja den Gegenstand so gedacht, dass das Nichtreale schon ihr Wesen gewesen ist und weil sie so gedacht hat, und glaubte das beschreiben zu können was ihr als wirklich scheint, hat sie ihre Sprache, ihre Schrift verloren, und übriggeblieben ist nur das Bild, das man sich nicht mehr erklären kann. Er wird also dem, den er dann wieder sprechen gelehrt hat, seine Schrift geben, der wird die Schrift lesen können und das Bild in seine reale Sprache übersetzen und wieder zu einer Schrift machen, die das Bild beschreiben wird. Dieser Mensch wird dann das „allerwirklichste Wesen“ sein, ein positiver Abdruck in der Wirklichkeit. Das Skandalon war ja, wie sich bisher das alles umgedreht hatte und gegen den Menschen gerichtet worden war. Es ist aber anders, nicht in der Struktur, es ist nur der Punkt ein anderer, an dem sie beginnt über sich hinauszudeuten. Wenn man vorher immer schon angenommen hat, das Hinausweisen sei das wovon auszugehen sei, so war man immer schon den Beweis schuldig ge-

blieben, das Hinausweisen ist ja nicht das Wirkliche, das Hinausweisen war das Prädikat für das, was daraus folgen sollte. Weil nun aber das, was daraus folgen würde, für real gehalten wurde, aber nur das Hinausweisende war, konnte der Beweis nicht erbracht werden. In Wirklichkeit war doch aus der Zuschreibung nicht das zu machen, welches als Faktum anerkannt werden konnte. Natürlicherweise hat man immer bei jenen, welche die Realität der unsichtbaren Dinge bezweifelt haben, die Einfachheit ihres Gemüts hervorgehoben, weil man ihnen gerne vorgeworfen hat, sie würden Ideale nicht erkennen. An diesen irrtümlichen Vorwurf wird der Verfasser gedacht haben, wenn er das Ideal unangetastet lässt und bloß nach seiner Begründung verlangt. Er bleibt beim Darüberhinausweisen der Struktur, er will nur verhindern, dann das Verschwinden des Gegenstandes beklagen zu müssen. Das wäre nämlich die Konsequenz aus einer Zuschreibung an ein Subjekt, die nicht Zuschreibung bleibt, sondern eine Identität mit dem Subjekt eingehen muss, weil sie nur mit diesem Subjekt Gültigkeit hat. Umgekehrt ist das dann Subjekt natürlich nichts ohne sein Prädikat. Es wird darum gehen, dass Gedachtes sich nicht in „*Nichts*“, in *Unsinn*“(23) auflöst.

Um also keinen Unsinn zu produzieren,

wird der Verfasser seine Anliegen und Beweisführungen so eng wie möglich an das Subjekt und seine Möglichkeiten binden müssen. So gesagt liegen die Möglichkeiten nur im Erkennen und Differenzieren von Dingen. Wohl liegen auch Möglichkeiten in der Darstellung von Dingen, sowie in der Auseinanderlegung von Verhältnissen und der Erklärung von Verbindungen. Dazu muss aber zuerst gesagt werden, wer auseinanderlegt oder differenziert. Der Mensch war angesprochen, auf den Menschen zielt das ganze Unterfangen der Richtigstellungen ab. Das hat den Verfasser ja so aufgeregt, dass der Mensch bisher immer nur als Beweis für etwas anderes dastehen musste. Das wollte er umdrehen, für ihn steht der Mensch voran, an ihm werden sich die Dinge herausstellen. Es wurde ja beinahe übersehen, dass es der Mensch gewesen war, der da seine Behauptungen aufgestellt hat, der sich darauf berufen hat etwas erkannt zu haben das nicht so scheint wie er zu sein scheint. Das hat die Probleme verursacht, dass niemand erklären konnte, wieso der Mensch zu solchen Behauptungen kam. Nicht nur, dass damit schon gesagt war, der Mensch wüsste von sich und auch über sich es war auch noch so, dass ein Verhältnis zu seiner Umgebung ausgesagt war. Natürlich haben sich diese Behauptungen dann selbständig gemacht und wurden nicht mehr hinterfragt, manche haben sich dann auch vor diese Behauptungen gestellt und gesagt, die Verhältnisse seien eben so. Und der Mensch würde sich ohnehin nach den Verhältnissen richten, das sei auch in seiner Natur und wie sonst überall ablesbar, wo das, was sich nicht natürlich ausrichte, eben nicht geeignet sei, in dieser Welt zu leben. Aber daran ist die eine Differenzierung schon zu erkennen, sie wird heissen, wie erkläre ich, dass etwas ist. Denn der Versuch sich auf die Natur zu berufen um zu beweisen, dass etwas existiert und auch noch richtigerweise existiert, ist ja nur ein Teil des Vorhabens das Subjekt und seine Objekte zu beschreiben. Die Natur wird nicht der alleinige Maßstab sein

können, an den sich Menschsein anlegen kann. Zur Natur kann der Mensch nur ein natürliches Verhältnis haben, wenn aber gedacht wird, wie der Mensch sein Verhältnis herstellt, wird er natürlich nicht das Auslangen finden. Der Verfasser hat eben daran gedacht so ein Verhältnis zwischen dem Menschen und den Dingen zu haben und wie sich das eine auf das andere bezieht, so wie Dinge auf den Menschen einen Eindruck machen und der Mensch die Dinge beeinflusst. Und zwar möglichst eines nur einem anderen gegenüberzustellen. Die Beweisführung war seit dem Denken so gewesen, dass man eines ins Wirkliche gezogen hatte, indem man es benannt hatte und dann, weil das vorstellbar genannt werden konnte, es für wahr genommen und dann von dem ausgegangen, wieder dorthin geblickt hatte, wo das hergenommen war. Das darzustellende Verhältnis ist das Verhältnis des Subjektes zu seinem Objekt und der Verfasser wird es in seiner Wahrheit darzustellen versuchen. Und nachdem die ersten Beobachtungen jene sind, die der Mensch in seiner nächsten Umgebung macht, sind die Verhältnisse auch dort angesiedelt. Das macht es nicht einfacher, im Gegenteil, denn wenn man so ein Verhältnis in zwei Formen sieht, in einer wirklichen Form und in einer zweiten, reflexiven, nicht im „natürlichen, menschlichen Sinn“(24) bestehenden Form, dann kommt man schnell dorthin, wo das dem entspricht, was der Verfasser als die Verneinung bezeichnet. Das erste ist das auf den Menschen Einwirkende und das zweite das, worauf der Mensch einwirkt. Der erste Schritt erzeugt den Gedanken, der zweite wird vom Gedanken erzeugt. Das ist kein Widerspruch, das ist die Konsequenz aus der Erkenntnis, zu sagen ich sehe etwas, und dann gebe ich dem einen Namen. Der Name ist dann das Ding, ohne dass es wirklich zu sehen ist. Es entsteht erst durch den Namen. Weil nun der erstgenannte Schritt der direkte ist und der zweite ein indirekter, so hat der zweite Schritt die Seltsamkeit bei sich „keine selbständige Bedeutung“(24) zu haben. Dass er keine selbständige Bedeutung hat, läge daran, dass er ohne Bindung zur Wirklichkeit eine reine Spekulation ist. Der erste Schritt bezieht sich auf den Menschen als das Realprinzip und der dann aus diesem Sinnlichen einen Gedanken im zweiten Schritt formt. Also aus dem Gegenteil des Positiven einen Gegenstand herstellt, das heisst er, der Mensch, verhält sich zuerst passiv. Und anschliessend erst, wenn er festgestellt hat, es wirkt etwas auf mich ein, kommt es zur Spekulation darüber, was es wohl gewesen sei. Das Gegenteil dieser Spekulation aber wäre, so meint der Verfasser, der Unsinn, genau deshalb aber sei diese Spekulation sinnvoll. Der Name ist so die Spekulation auf die Existenz von Dingen und die muss bewiesen werden, sonst bleibt die bloße Behauptung. Während nämlich der erste Schritt, der direkte Beweis für eine Struktur ist, die

vom Ding zum Namen führt und auf der auch gesprochen werden kann, so ist ja die zweite, die spekulative Ebene, jene, die vom Namen zum Ding führen soll und eine Entsprechung behauptet werden muss. Das ist die Ebene, die den Verfasser veranlasst hat, seine Schrift in zwei Teilen herzustellen, er will versuchen den ersten Teil als Direkten, den zweiten als Indirekten, auszuformen. Der Indirekte sollte der Entgegengesetzte sein, der Teil, dessen Gegenteil tatsächlich der erste Teil ist und der für sich alleine Unsinn wäre. Nicht so, wie Nichts einfach ohne Sinn sein kann. Nichts kann hier noch nicht ein Unsinn sein, dass es dann gleich, wenn nichts ist, zu Unsinn wird. Der Verfasser wollte hier nicht den Eindruck erwecken den Unsinn mit Nichts gleichgesetzt zu haben, er hat die „negative Tendenz“(25) der Ansicht geäußert, die darin besteht, einer Illusion, einem „scheinbaren, oberflächliche[n] Wesen der Natur“(25), soviel Gehalt beizumessen, dass es zum Inhalt wird. Die zwei Teile der Schrift hat er sich so gedacht, dass sie jeweils eine Richtung hätten, der erste Teil sollte für den Menschen, also der bejahende, positive und der zweite Teil der Verneinende der Illusion, der sich gegen die Spekulation richtende, sein. Er sollte sich gegen die Unterschiedslosigkeit aussprechen, denn das, welches der Unsinn sein soll, wäre die andere Seite des Menschlichen, das kann dann entweder die Natur, oder eben das Unmenschliche sein, das Geistlose, je nachdem, aber es wird nicht Gegenstand dessen sein können, weswegen der Verfasser angegriffen werden könnte. Und er war angegriffen worden, weil diese Mutmassungen über Dinge bei jeder genauen Betrachtung sie als sehr wackelige Behauptungen erwiesen hatten und weil er ja gemeint hatte, das, worauf hier gesetzt, mit dem hier gearbeitet werde, habe nichts mit dem Menschen zu tun und deswegen habe man ihn angegriffen. Er tut ja recht daran sich zu wehren, so wie er das sieht, ist diese „negative Tendenz“ nur dann gegeben, wenn sie einen Ausgangspunkt wählt, der nicht dort liegt, wo das Subjekt seinen Verstand hat. Und das könne er aufklären, indem er die Teile in einen positiven, der das *Wesen* und seine *Wahrheit* enthüllt und den zweiten, der die Widersprüche dazu aufzeigt, gestaltet. Diesem hatte man nach dem erstmaligen Erscheinen der Schrift die „negative Tendenz“ nachgesagt, ohne erklären zu wollen, worin diese nun, in der Folge auf den ersten Teil bestünde. Es war nämlich nicht seine ganze Feststellung, die dann zu Äußerungen über eine Schrift geführt hat, der so eine *negative Tendenz* nicht nur nachgesagt, sondern auch bewiesen werden konnte. Weil man mit dem was behauptet war, auch ein Gegenteil erstellen und dort allenfalls auch etwas als vorhanden erklären konnte, hat man Unsinn provoziert. Nun ist es aber so, wie sich der Verfasser das gedacht hat, mit dem zweiten Teil nur die Bestimmungen heranzuziehen, in de-

nen sich der Sinn der Ausführungen des ersten Teils ergeben soll. Seine *negative Tendenz* wird dann der positiven Bestimmung dienen. Die Angriffe dienten ja dazu, ihn mißverstehen zu können und aus der Hälfte seiner Arbeit, wegen ihrer negativen Tendenz, zu schließen, seine Ansichten seien auch so negativ. Und weil man die negativen Ansichten gerne alleine stehen lassen wollte, so sind sie auch Unsinn gewesen. Das war aber nicht seine Intention, seine Arbeit lag darin, aus den Bestimmungen, den negativen Bestimmungen, jene abzusondern, die nicht auf sein Subjekt verwiesen. Also dieser Illusion den Garaus zu machen, mit der es so einfach gewesen war, aus dem „Traum des menschlichen Geistes“(26) ein Ding zu schaffen, das in der Wirklichkeit des Menschen nicht existierte, es als Behauptung in der Wirklichkeit zu halten. Diesem Ding fehlte jeder Bezug, jede Notwendigkeit, man war so weit gegangen zu behaupten, der Mensch habe ein Bedürfnis nach so einem Ding, bloß um ihn davon abzuhalten seinem Bedürfnis nach Wirklichkeit nachzugeben. Die Vorwürfe gegen den Verfasser gingen weit, man hatte sich gründlich angegriffen gefühlt, sogar gesagt, er habe von außen Dinge hereingezogen, „ausländische“ Dinge, um diese Unwirklichkeiten zu beschreiben. Aber der Verfasser ist sicher, es sind nur „einheimische Mysterien“(25) gewesen, sie machen in der Hauptsache jene Illusionen aus, welche an der Oberfläche, im Scheinbaren, ein eigenes Wesen darstellen und gegen die er auftreten will. Es war aber schon eine spekulative Sphäre geschaffen. Durch Illusion und Behauptung waren scheinbar Fakten vorhanden, die sich ihrer Grundlegung zwar entzogen, aber nicht so leicht übergehen ließen. Weil aus einer beliebigen Ursache jede Folge gezogen werden kann, war es sogar recht einfach, mittels einer Folge die bestimmte Quelle herbeizureden, sodass dann etwas, das so und so sein sollte, zu beweisen war und es konnte ebenso auch so und so nicht sein und es war genauso zu beweisen. Daraus wurde dann eine Realität erstellt, die nicht mehr beobachtbar war und der sozusagen wirkliche Ursachen mit sozusagen realen Folgen entsprangen. Damit konnte alles Mögliche ausgesagt werden kann, das ist selbstverständlich und - unangenehm. Denn es war nicht nur die Kopie, die da geschaffen wurde, die Vorstellung, die dem Original vorgezogen werden sollte, „das Bild der Sache“(26) war verkehrt worden. Diese Verkehrung macht den Unsinn, in der Verkehrung wurde dem, das einer derartigen *negativen Tendenz* entläuft, auch noch eine Unantastbarkeit zugesichert, die es vor der Wirklichkeit bewahren musste. Das heisst eine Überprüfung an der Wirklichkeit musste verboten werden. Vielen war aufgefallen, wie sehr sich diese Dinge von der Wirklichkeit entfernt hatten und wie sie gegen die Wahrnehmung auftraten. Der Mensch war ja bestrebt Widersprüche zu lösen, aber anhand dieser

Fakten konnte er keine tragfähigen Lösungen erhalten. Er musste sich isoliert fühlen und das widerspricht nun doch seinem Wesen, das auf die Freude beim Erkennen angewiesen ist. Diese besagte Unantastbarkeit gehört hier einem Gegenstand an, der kein Sein hat, weil er eine Erfindung ist, er ist die Illusion, der dann eine Enttäuschung folgen muss, weil sie keiner möglichen Überprüfung standhalten kann. Damit ist der Gegenstand aber auch gleich desavouiert, so ist nämlich der Gegenstand nichts. Und genau dieser Vorwurf wurde an den Verfasser gerichtet, aber dieser Vorwurf ist sichtbar falsch. Ihm war am Beenden der Täuschung gelegen, nicht am Verschwinden des Gegenstandes. Schon, er will ihm das Unantastbare nehmen, er will das aber so nehmen, dass er anstelle dessen, wohin er wiederum den Vorwurf der Illusion richtet, seinen setzt, den wirklichen Gegenstand, den Gegenstand der Anthropologie. Damit konnte er natürlich in den Verdacht kommen, genau das Bekämpfte bloß durch ein anderes ersetzt zu haben, eines das er erfunden hat. Seine Anthropologie aber, weil sie in einem „höheren und allgemeineren Sinne“(26) verstanden werden soll, wird darüber hinausgehen und nicht mehr auf die Objektivität deuten, sondern auf das Subjekt. Das wird anders sein müssen, im Verhältnis zu dem, wie vorher das Subjekt zum Objekt gestanden hatte, es wird ab jetzt anders werden müssen, weil er im Subjekt das Objekt ausmachen will. Vorhin war noch die spekulative Sphäre das Ziel aller Überlegungen gewesen, jetzt ist das Ziel im Subjekt. Damit muss er erreichen, dass genau seine Anthropologie dem Vorwurf entgehen kann, Nichts oder Unsinn zu sein, diese Anthropologie wird nämlich wirkliche Anthropologie sein, nicht der vorgeschobene Grund einer vermeintlichen, weil unantastbaren Objektivität. Man war ohnehin schon soweit gewesen, das Ende dieser einen Objektivität auszurufen, aber immer nur um sie durch eine andere zu ersetzen, diesmal sollte endlich ihr Ursprung gefunden sein. „Ich verwandle nur den Gegenstand in der Vorstellung oder Einbildung in den Gegenstand in der Wirklichkeit.“(26) Sagt er, und meint damit jenen Vorgang, der seinen Ausgangspunkt im Subjekt hat, sich das Objekt zum Gegenstand macht und es im Subjekt zur Vorstellung kommen lässt. Somit nimmt er auf etwas Bezug, das an der Umwelt beginnt und sich wieder dorthin richtet, wenn es gedacht worden ist. Dieses stellt das Verhältnis dar, in dem der Mensch diesem Vorgang unterworfen ist. Das Verhältnis besteht darin, dass sich der Mensch dann zu sich selbst stellt, er zu sich ein Verhältnis aufbaut, weil er zu sich ein Objekt ist. Vorher hatte er ein Objekt, das auf ihn gewirkt hat, obwohl er es nur in seiner Phantasie finden konnte. Jetzt sollte das also klarer sein, wenn der Umweg nicht mehr gemacht werden muss, der eine Objektivität einbezieht, die an dieser Stelle ei-

gentlich beziehungslos ist, weil sie illusorisch ist und willkürlich in ein Verhältnis gesetzt wird. Die Umwelt des Menschen, die ihn beeinflusst und wirklich dazu zwingt, sich auseinanderzusetzen, um sich von ihr unterscheiden zu können, habe sich stark verändert, wie der Verfasser bemerken muss und damit auch die Entrüstung über seine sogenannte Verschiebung zurückweist, denn diese Unantastbarkeit halte sich in der „modernen Welt“ ohnehin nur „scheinbar“, also sei die Entrüstung über seine Verschiebung auch nur eine scheinbare. Und weil er sich selbst als Schriftsteller bezeichnet, wird die Absicht wieder besser sichtbar, er wird die aus dem Scheinen stammende *Wahrheit* überschreiben wollen, „nur die Wahrheit, die unverhüllte, nackte Wahrheit zum Ziele hat [es]“(27), was er vorhat. Diese „ruchlose Profanation“(26), er zitiert seine Gegner, aber genau die Profanation wird ihn davor bewahren, deren Gegenstand durch den seinen eigenen ersetzen zu wollen. Zumindest hat er das so gedacht, wenn er sich gegen den Schein stemmt, der diesen Gegenstand willkürlich an seinem Ort hält. Bloß bleibt die Frage, ob der Gegenstand dann verschwindet, wenn er den schützenden Schein verliert, oder ob er vielleicht doch nur den anderen Ort bekommt, verschoben wird, und ob dem Gegenstand, den er einsetzt, der gleiche Schein zugedacht werden kann. Er muss die Bedingungen, die seinem Gegenstand zugrundeliegen, besonders genau ausführen, denn in dem *Traum des menschlichen Geistes* gibt es einen solchen Ort gar nicht, an dem so ein Objekt zu sehen ist, der menschliche Geist ist der Ort, in dem sich die Illusionen herstellen, und der menschliche Geist ist der Ort, der die Wahrheit zum Ziele hat. Um aus der Möglichkeit des Geistes, der Umwelt, der Mannigfaltigkeit, mittels des Vermögens der *Einbildungskraft*, jene Gegenstände, die er dann seinen Inhalt nennt, zu entnehmen, müssen die Bedingungen für den Gegenstand genannt werden. Denn es gibt ja diese Dinge, die sich der Mensch *vorsätzlich* in den Geist hineinträgt um es sich gemütlich zu machen. Wenn er jetzt also deutlich sagen kann, sein Gegenstand ist einer, der in der Wirklichkeit überprüfbar ist, dann ist das schon sehr viel, denn dieser ist jedenfalls von „supranaturalistischen, illusorischen“(28) Gegenständen unterschieden und hat die Qualität des geforderten klaren Wassers. Und dennoch wird ihn dieser Gegenstand täuschen können, der Mensch wird durch die Dinge, die ihn umgeben auch getäuscht, durch die Empfindung, die ihm anderes vormachen kann, als nur klares Wasser. Das sind dann die Einbildungen, die die Sinne betrügen, auch Vorstellungen von Dingen, die nur in der Einbildung existierten, „aber nichts in Wahrheit und Wirklichkeit“(28) sind. Es sind die Dinge, denen keine *Erfahrungserkenntnis* zugrundeliegt, die in der Passivität der sinnlichen Wahrnehmung den Menschen veranlassen, sich zu be-

trügen. Wenn also gesagt wird, etwas ist so und so, dann kann es nur gesagt werden, weil es schon festgestellt wurde, überprüft wurde, dass es Bedingungen gibt, die zugrundelegen, dass so und so wirklich ist. Durch die Umkehrung entsteht die Möglichkeit des Betruges der sinnlichen Wahrnehmung, die darin liegt, zu behaupten, weil in der dunklen Tiefe des Geistes etwas sei, so habe das auch Wirklichkeit. Und das kann dann etwas sein, das der Gemütlichkeit des Geistes widerspricht, das kann ungemütlich werden. Wenn noch die Gemütlichkeit eine gewisse Vereinfachung suggeriert haben mag, so stehen wir hier vor dem Betrug und das wird schwer zu unterscheiden sein, weswegen der Unterschied auch dort zu machen sein wird, wo die Notwendigkeit die kritische Überprüfung ansetzt. Wo also der Schein die Gegenstände vernebelt und man ihnen nachsagen könnte, sie seien an diesem Ort gewesen, man aber die nach „*einwärts*“ gekehrten Augen *auswärts*“(26) richten müsse, um zu erkennen. Die nachgerade Ersetzung des Gegenstandes, der vom seinem Scheinen umgeben ist, durch den anderen, den man den Verfasser gerne an diese Stelle gesetzt gesehen hätte, könnte zu einer neuerlichen Verkehrung führen und so keinen Unterschied zum Bisherigen machen. Man wäre der gleichen *vorsetzlichen* Täuschung der Sinne aufgesessen und hätte keine Überprüfung „*ad oculos, ad tactum, ad gustum*“(26) vorgeführt, um sich des Gegenstandes zu versichern. Es wäre ja nur eine kleine Veränderung gewesen, den Gegenstand zu verschieben und ihn als ungerechtfertigt darzustellen, aber das würde zu wenig sein, die Struktur wäre die gleiche geblieben. Der Verfasser wollte doch die Ent-täuschung erreichen. Er hat das ja auch erkannt, aber nicht so ohne weiteres durchführen können, wenn er, wie bisher, in dem gedanklichen Fortschritt verhaftet bliebe, der ihn immer wieder vom Subjekt auf das Objekt auf das Erkennen und dann wieder auf das Subjekt zurückgeführt hätte. Den ersten Ansatz zur Beendigung dieser Struktur glaubt er ja schon getan zu haben, indem er alles ins Subjekt verlegt, wenn er dort aber auf die gleichen Strukturen besteht, wie sie vorhin waren, wird das keine Verbesserung, oder auch nur kleine Veränderung bringen. Weil das unantastbar Objektive und die Wahrheit so zusammengestellt waren, kann er den Eindruck ohnehin kaum vermeiden, er würde dasselbe machen. Weil das eine aber Gegenstand der Verehrung und heilig und das andere Gegenstand des Überlebens ist - die Wirklichkeit ist der Gegenstand des Überlebens - wollte er auch die Struktur der Schrift so gestalten, wie er sie über die *negative Tendenz* auf zwei Arten herstellen kann, um sicher zu gehen, wenn sie gelesen würde, sie auch verstanden würde. „Was übrigens den eigentlichen Sinn [...] betrifft“(27) sagt er, seien der Inhalt der Schrift, sowie die „praktische Bedeutung [...] der Sinne [...] als Zeugen“(27) zu nehmen

und weil diese ganze Schrift „ad captum“ geführt werden solle, so wird sich ein Gebrauch einstellen, der so viel von der sinnvollen Verwendung der menschlichen Kapazitäten spricht. Er hat die ganze Schrift darauf ausgerichtet, verstanden zu werden, er versucht dem Verständigen seine Sicht nahezulegen, er versucht ihn anzusprechen und muss dennoch davor zurückweichen, dem Menschen einen inneren Sinn vorzuschlagen. Der innere Sinn war ja dem Geist gleich gewesen und der bleibt ja nicht ausgespart, wenn er vom Geist spricht, vielmehr scheint es, der Geist sollte ihn ersetzen. Der innere Sinn ist ja nur durch Pseudonyme, durch die *idola fori*, durch den Geist, durch den Alltag, von seiner Bedeutung für die Wirklichkeit zu trennen. Der Verfasser wollte dem aus dem Weg gehen, hat sich diese Methode der Beschreibung der Wahrnehmung doch als eine sehr persönliche herausgestellt, die sich nicht so recht unters Ganze fügen will. Deswegen wird der Verfasser auch Umtriebe haben mit der Verständlichkeit seiner Schrift, er muss sich entschließen, wen er ansprechen wollen wird, denn der innere Sinn hat ja die Attribute, die der Verfasser für anderes beansprucht, er hat das Attribut des Organes, und bloß weil der Verfasser die Seele aus dem Spiel halten will, hat er noch nicht die Möglichkeit das Organ des inneren Sinnes zu vernachlässigen, er hat nicht die Möglichkeit von den Organen des Inneren zu reden, sich aufs Geistige zu verlassen und dann zu behaupten der innere Sinn sei eben ein anthropologischer, also seines Gegenstandes Sinn und damit ein offensichtliches Ding, das nur an der Stelle des vorher Unsichtbaren liegen würde. Vor allem dann hat er keine Möglichkeit diese Grundlage zu vernachlässigen, wenn sein Vorgänger Kant ihn bereits darauf aufmerksam gemacht hatte, der innere Sinn sei nicht das Denkungsvermögen, also nicht genau das, wovon der Verfasser gerne gesprochen hätte, oder was er gerne angesprochen wissen würde. Der innere Sinn sei ein Passivum, das wovon der Mensch „affiziert wird“.³ Es seien also jene Dinge die wahrgenommen, die „Vorstellungen in der Zeit“⁴, die die Erfahrung bildeten, weswegen diese Erfahrungen nicht „bloß anthropologisch“⁵ zu nennen sind. Vor allem nimmt Kant keine besondere unkörperliche Substanz an, mit der sich die Seele im Menschen auffällig zeige, „sondern [es sei] psychologisch“⁶ und in diesem Sinne sei es „das Gemüth“⁷ das als das Vermögen des inneren Sinnes vorzustellen sei und es daher keine verschiedenen Organe des inneren Sinnes gibt, also nicht so wie die Wahrnehmung *ad oculos*, *ad tactum*, *ad gustum* stattfindet, sondern

³Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Band VI, Akademie Textausgabe. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1968. S.161.

⁴A. a. O. S.161

⁵A. a. O. S.161.

⁶A. a. O. S.161.

⁷A. a. O. S.161.

es eben innerlich nur eine Möglichkeit gibt und die ist eben täuschbar. Weil es nun so ist, wie der Mensch seine Einbildungen für Wahrnehmungen hält und „Illusion alsdann Schwärmerei oder auch Geisterseherei“⁸ ist, fragt sich doch wo der Verfasser denn hingesehen hat, als er versuchte seinen Geist dem Menschen unterzujubeln. Wo doch die Folgerung von „Schwärmerei und Geisterseherei beides [als] Betrug des inneren Sinnes“⁹ erkannt, die psychologischen Folgen mit den Fällen von „Gemüthskrankheit“¹⁰ beschrieben werden. Und was ja dem Verfasser wirklich aufgefallen ist und wovon wir nun annehmen möchten es sei einer seiner Beweggründe gewesen, nämlich „der Hang das Spiel der Vorstellungen des innern Sinns für Erfahrungserkenntnis anzunehmen“¹¹ also so zu tun, als wäre der vorsätzliche Eintrag ins Gemüth etwas, das sich längst dort befunden hätte. Was der Verfasser dann auch richtig in die Schrift gebracht und die nach innen gerichteten Augen, auf solche Ereignisse erpicht, wieder nach außen gedreht haben wird, damit die Schrift „in die Ordnung der Dinge, die den äußeren Sinnen vorliegen zurückgeführt wird.“¹² Es werde ja seiner Ansicht nach alles mögliche getan, um die Illusion aufrechtzuerhalten. So wird dem Scheinbaren, dem Illusionären, über eine ganze Reihe von Darstellungen ein Bestehen zugesichert. Den Gegenständen der Verehrung wird die Heiligkeit zugesichert, aber im Zuge dieser Versicherung wird sogar die reinigende Kraft des Wassers zur Illusion, zu einer Verkehrung in der Darstellung, die dann stattfindet, wenn die Wirkung herbeigeredet wird. Die sinnvolle Wirkung des reinen Wassers, ist eine „*triviale Wahrheit*“ (28), im Gegensatz zur Verwendung des Wassers als heiliger Gegenstand. Diese Sammlung, die die Spekulation da angelegt hat, so eine Sammlung von „willkürlichen Zeichen, [...] Vehikeln, Symbolen oder Prädikaten“ (28) verdrängt ja die triviale Wahrheit, sie hat in der Reihe von Darstellungen, in die sie eingeführt worden war, eine Verschiebung von der Wirklichkeit ins Illusionäre bewirkt. Diese Symbole aber machen auch die Wirklichkeit aus, die Wirklichkeit besteht hauptsächlich aus Symbolen, also aus Dingen, die aus Fragmentarischem mittels der Sinne zusammengesetzt werden, das heisst über diesen *inneren Sinn* zusammengesetzt werden, der jener Täuschung unterliegen kann, wenn er sich auf Dinge verläßt, die er nicht überprüfen kann, will oder darf. Es war ja nicht das Merkwürdige, das von außen an diesen Sinn herangetragen wurde, das ihn getäuscht hat. Das Merkwürdige war schon das, wovon die Ansicht bestand, es

⁸Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. S.161.

⁹A. a. O. S.161.

¹⁰A. a. O. S.161.

¹¹A. a. O. S.161.

¹²A. a. O. S.162.

sei wirklich, bloß weil es erfunden werden konnte. Die Fragmente so zusammengesetzt werden *konnten*, wie sie realiter nicht zusammengesetzt werden *sollten*. Also die Symbole als die Vertreter des Irrtums dastanden, so wie der oben angesprochene Schein den Gegenstand vernebelt, aber eben das Symbol, anders als ein Gegenstand, schon über die Wahrnehmung zu einer Existenz gebracht wurde, dem eine grundlegende Wirklichkeit abgeht. Diese Sammlung von Symbolen aber will der Verfasser nicht ändern, er kann sie gar nicht ändern, denn aus dieser Sammlung besteht die Wirklichkeit auch, was er ändern kann, ist die Grundlage der Symbole, ihre Zusammensetzung, so wie sie ihre Zusammensetzung erhalten haben und den Schein, der sie umgibt, auf der Verehrung basiert und mittels Rauch und Nebel aufrechterhalten wird - das ist allerdings der leichtere Teil. Es wird nämlich dorthin kommen müssen, wo dem Symbolischen das Imaginäre gegenübersteht, so, dass man sie voneinander trennen kann und dem Geist des Menschen, seinen Träumen und seiner Wirklichkeit, die Möglichkeit der Unterscheidung bietet. Der Verfasser hat sich das so zurechtgelegt, dass er auch immer ein Beispiel für seine Ausführungen bei der Hand hat, was nicht weiter schwer ist, denn das Beispiel des Ehestandes, als Symbol, ist jedem mehr oder weniger, der zweckmäßige Grund seiner Einführung aber eher nur einer Minderheit, bekannt. Es waren nicht alle von solchen Regeln in persönlich-sinniger Weise betroffen. Die Vermehrung der Menschen konnte schon wegen anderen Brauchtums diskreditiert werden, dass es praktisch erschienen war, an dessen Stelle einen Ehestand einzuführen. Die natürliche Vermehrung mancher Berufsstände wollte diesem praktischen Beispiel aber nicht so recht folgen. Weshalb man diese aus dem Geisterlichen auch ins Natürliche zu holen trachtete, womit dann aber wieder nicht alle einverstanden waren und es zu Auseinandersetzungen kam. Genauso wird das dann mit der Schrift sein, an der er arbeitet, sie wird die persönlich-sinnige Weise betreffen, sie wird eine Funktion in anthropologischer Hinsicht haben und wird „ein unendlich ergiebigerer und reellerer Gegenstand der Theorie und Praxis“(28) sein, als das Vorangegangene, das sich nur mit einer Illusion beschäftigt und mit dem wieder nicht alle einverstanden sein werden, weil das dann das endgültige Ende von „etwas in der Vorstellung und Einbildung“(28) und der Anfang von „Wahrheit und Wirklichkeit“(29) sein soll und das ist als der schwierigere Teil leicht zu erkennen. Der Verfasser wird seine „*Sache*, aber doch zugleich wieder nur [als] Vehikel, Bild, Beispiel“(29) benutzen, indem er sie als Stellvertreter für seine Bestrebungen verwendet. Weil er ja so beschimpft worden war, weil man aus reiner „Bosheit [...] hieraus den lächerlichen Schluß gezogen [hat]: Baden, Essen, Trinken“(29), so war das ja nun nicht falsch, zieht man die

wirklichen Bedürfnisse des Menschen in Betracht, aber auch nicht so richtig, als jene Weise, gegen die er auftritt, tatsächlich dazu ausreichen würde den Menschen gepflegt in der Wirklichkeit zu halten. Seine Symbole stünden jedenfalls für wahre Mittel zur Lebenserhaltung und seine Symbole sind „gleichwie auch das Wasser [...] zugleich eigentliches und bildliches oder symbolisches Wasser ist“(29), daher auch Symbole des „’unheiligen’ Geistes meiner Schrift“(29).

Baden, essen, trinken, was denn sonst,

da wird man, mit vollem Bauch, gewaschen, und wohl, wenn auch nicht extra angeführt, so doch wichtig, ausgeschlafen, aufs Schafott geführt. Wenn das kein Fortschritt ist. Die historische Betrachtung kann zu keinem anderen Resultat kommen, als dem Profanen das Niedere zuzusprechen, die historisierende Darstellung bleibt immer dem Mythos verhaftet, aus dem die Wirklichkeit behauptet werden muss. Daher werden Baden, Essen, Trinken die Symbole des wirklichen Lebens sein und die der historischen Analyse folgenden Mutmassungen über Zukünftiges an diesen supranaturalistischen Geist appellieren, dessen Erscheinung beschworen werden muss und nur gegen die Wirklichkeit ins Dasein gebracht werden kann. Das ist dann das Merkwürdige und das Scheinende, die vermeintliche Existenz von Dingen, die mittels der Verehrung und der Heiligung eine Relevanz erhalten, „ein Produkt und Objekt des übernatürlichen menschlichen Gemüts“(30) sind, wo der Verfasser aber nicht genau erklären kann, was an dem menschlichen Gemüt das Übernatürliche sein muss, um ihm solches nachzusagen. Oben war die Rede von dem Unterschied der Natur zum Geist, der Geist als ein Teil der menschlichen Natur, nicht zu verwechseln mit der menschlichen Natur, ihn deshalb schon darüberzustellen ist zwar möglich, bleibt aber vorläufig ohne Begründung. So wie der Versuch der Verschiebung des Objektes der Verehrung und der Ersatz durch die Anthropologie ein begründungswürdiges Unterfangen ist, ist hier auch eine genaue und vor allem wirklich plausible Begründung verlangt, was denn den menschlichen Geist über die Natur stellt. Dieses Denken, das dem Geist die Bedingungen zur Möglichkeit verschafft, hat das unmittelbare Objekt erfunden, der Verfasser betont das ja, also kann dieses Denken nur völlig normal und der menschlichen Natur gleichgültig angesetzt sein. Die Ahnungen, die dem Verfasser da kommen, die Ahnungen nämlich, dass der Geist von dem er spricht, nicht von jedem erkannt werden kann, weil der Geist von dem er spricht, noch immer ein anderer ist, als der menschliche, diese Ahnungen befallen ihn ja recht düster, wenn er meint, seine Schrift sei ja wider seine Absicht und Erwar-

tung ins allgemeine Publikum gekommen, weil er dabei gewesen sei, einen Schatz zu heben. Kant sagte ja, er habe den Geist einer Überprüfung unterzogen und sei auf diesem Wege zu dem Resultat gelangt: „...ich weiß nicht einmal, was das Wort Geist bedeute.“¹³ Auch sei dieser Begriff schwer zu verstehen und seine Arten der Anwendung nicht dazu geeignet einen „Sinn zu entfalten“¹⁴. Legte man dem Geist eine Erscheinung in dem Raume zu, so könne er von dem Geist nichts ausmachen, was ihn dazu veranlasst, „dieses Etwas ein Hirngespinnst“¹⁵ zu nennen. Dennoch möchte der Verfasser hier darauf bestehen, dem Geist eine so ordentliche Funktion zuzuweisen, dass er in der Lage ist, die ihm zugemuteten Aufgaben zu übernehmen. Weil Kant dem Begriff der Erfahrung derart viel Platz einräumt und der Verfasser sich ständig darum bemüht, ebensolches für seine neuen Gegenstand einzufordern, muss dieser Ort den er da vorschlägt, also der Geist vor Ort untersucht werden. Er würde nämlich zweifelsohne darauf kommen, den inkriminierten Gegenstand durch seinen ersetzt zu haben, wenn der Ort in nämlicher Weise ein Ort der Geister ist, dem auf vielerlei „geheime und dunkle Schlüsse“¹⁶ ein Begriff „erschlichen“¹⁷ wird, dem der bloße Redegebrauch die Bedeutung erstellt und diese dem Verfasser gerade gelegen kommt. Also wird ein Wesen sein müssen, dem der Geist zukommt um dem Geist den Ort geben zu können, aber wie soll das vonstatten gehen? Dem Wesen muss die Vernunft als eine „innere Eigenschaft“¹⁸ anbei sein, deswegen versucht Kant wenigstens auf die Züge des Geistes zu kommen um seine Bedeutung erfassen zu können. Wenn schon die Vernunft ihre Ableitung vorweisen kann und ihre Begründungen an sich trägt, so bleibt dem Geist als teils vorhanden und teils in der Vernunft erzeugtem Wesen, die zwiespältige Aufgabe sich in irgendeiner Form bemerkbar zu machen, andernfalls der Geist ein Gespenst wäre, dessen Wirkung wieder behauptet würde. So wie der Geist im Raum vorhanden sein soll, so soll er ja auch im Menschen wirken, also wo er sich *raumgreifend* als vorhanden präsentiert, er im Menschen erst gesucht werden müsste, um sein Vorhandensein später bestätigen zu können. Einerseits also ein materiales Vorhandensein, andererseits als ein Teil des Verstandes. Unschwer zu erkennen ist da die Implikation, die sich aus der Schatzsuche ergibt, betreibt man sie nach einem Muster, dem das

¹³Kant, Immanuel: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik*. Band II, Vorkritische Schriften, 1757-1777, Akademie Textausgabe. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1968. S.320.

¹⁴A. a. O. S.320.

¹⁵A. a. O. S.320.

¹⁶A. a. O. S.320.

¹⁷A. a. O. S.320.

¹⁸A. a. O. S.321.

Vorhandensein von Gespenstern seine Intention als die Begründung gibt, dass, wenn es Gespenster gibt, sie überall sein müssten. Versuche zur Beschränkung des Wirkungsbereiches von Gespenstern werden so mit einfachen materialistischen Mitteln nicht unterbunden, vielmehr ergeben sich durch die Versuche neue Möglichkeiten zu ihrer Erforschung. Und da ist der Verfasser auf bestem Wege seinem Vorgänger Kant, in dem ursprünglichen Versuch einen *metaphysischen Knoten* zu lösen, in den Rücken zu fallen, weil ihn da seine Rhetorik verrät, wie er nämlich seinen Geist in der Lage sieht Schätze zu heben, die naturgemäß an unbekannten Orten versteckt sind. An unbekannten Orten in Subjekten und er ist der Ansicht, mittels seiner eigenen Geistigkeit in der Lage zu sein, die Erforschung unbekannter Orte betreiben zu können, sich ihrer zu ermächtigen, obwohl er nicht sagen kann, wo, wie und vor allem bei wem, er da ganz wirklich graben will, bei wem er da ganz selbstverständlich vom Geist auf die Materie kommen will. Wenn er auch erkannt hat, wie die historische Forschung den Menschen an eine Geschichte bindet, die er ja so nicht geschrieben hat, so hat er noch nicht erkannt, wie die Geschichte verläuft, wenn der wirkliche Mensch sie schreibt. Nur dadurch der Mensch zum Forschungsgegenstand wird, wird es noch keine Änderung dessen geben, gegen das der Verfasser da anschreibt. Er beruft sich auf die Geschichte als seinen Ausgangspunkt und will das in die Geschichte Geschriebene ausheben, kann aber nicht sagen, warum sein Werk nun plötzlich, - in der Einleitung hieß das noch ganz anders - , nur von dem Gelehrten gelesen werden soll. Der Grund kann nur sein, die Gelehrten über Geschichte verfügen zu wissen, das aber heisst nichts anderes, als das fortzuschreiben, was bisher gewesen war, und, im Sinne der Gespenster des Geistes vor allem auf die Geisterkenner setzen zu müssen. Wenn nur gebildete und denkende Menschen über seine Schrift kommen, dann wird auch seine Schrift nur jene ansprechen können, deren Denken von ihrer Bildung und, einhergehend, mit der Geschichte verbunden ist. Dass aber Denken eine Grundlage des Lebens ist, des Überlebens und sogar eine Bedingung für wirkliches Leben ist, fällt hier unter den Tisch. Die Bildung daher nur dazu dient, das Denken von den *idola fori* fernzuhalten, mit denen das Denken belastet und von denen es in gespenstischer Weise belangt wird. Denn auch der Pöbel von dem er sich da abhebt - der Gelehrte, denn die Schrift „versteht sich nur von dem *wahrheitsliebenden, urteilsfähigen, dem über die Gesinnungen und Vorurteile des gelehrten und ungelehrten Pöbels erhabnen Gelehrten*“(31) - auch dieser Pöbel muss seine Schrift lesen können, und wenn sie als Bild dasteht. Er kann so aber dem Pöbel seine Erkenntnisse nicht anbieten, wenn er ihm dasselbe vorsetzt, was ihm bisher geboten wurde. Namentlich zählt

der Verfasser die Gelehrten auf, die er bereits in seine Schrift verwoben hat, womit er zu erklären versucht, dass dem Pöbel gar nichts anderes übrigbliebe, als vor der Unwissenheit über diese Namen zu kapitulieren und seiner Schrift nicht in gebührender Weise folgen zu können. Dass das den Pöbel, wie er auf der Strasse zu finden scheint, vielleicht gar nicht interessiert, macht die Verwendung des Wortes Pöbel verdächtig. Denn dieser Pöbel, die hoi polloi, das Volk, oder wie immer man auch die Gemeinschaft nennen will, wird umstandshalber geringeres Interesse an den Feinheiten philosophischer Betrachtungen haben, das sagt aber noch nicht, die Gemeinschaft werde ignorant sein. Denn genau das wirft der Verfasser dem Pöbel vor, die Ignoranz kann nur dort sein, wo ein vermeintlicher Besitz vor dem Zugriff des Unbekannten geschützt werden soll. Wozu soll die Gemeinschaft sich vor gemeinschaftlichem Besitz schützen, sie lebt davon miteinander zu sein, das aber, was der Verfasser hier anspricht, ist das Gegenteil von Gemeinschaft, das ist das lächerliche Verhalten eines Menschen der glaubt, etwas erst dann zu besitzen, wenn er es anderen vorenthalten kann, vor allem, wenn er sich das unter der Versagung der Wirklichkeit herbeigeredet hat. Wenn also sein Gegenstand von gemeinschaftlichem Interesse sein soll, so sollte der Verfasser davon ausgehen können, dass das selbstverständlich ist. Anders ist der Gegenstand einer Schrift von allgemeinem menschlichen Interesse auch nicht zu verstehen. Womit ja auch schon vom Heiligen gesprochen ist, denn dem *Heiligen Geist* wird die Aufklärung der Vermischung des Verstandes mit der Wahrung der Erhabenheit gelten. Zum Einen, und zum Anderen gibt es das Heilige und den Geist, also zwei verschiedene Sachen. Deswegen ist das Seine ja das Unheilige, das mit der *negativen Tendenz*. Das Heilige wird aber eine andere Anknüpfung haben, als die Interpretationen der Schrift es nahelegen, der pöbelhafte Umgang mit seiner Schrift wird also einem ebenso pöbelhaften Umgang mit dem Heiligen entsprechen. Wenn der Geist als vorhanden vorausgesetzt werden kann und das wollen wir gerne annehmen, so wird das Vorhandensein des Heiligen ebenso seine Ursachen haben müssen. Da geht die Tendenz in die Richtung der Anthropologie, der Verfasser muss die Wissenschaft dazu verwenden, diese Gelehrten davon zu überzeugen, wie sie seiner Schrift die wirkliche Grundlegung nicht durch Pöbeleien absprechen können. Das Heilige wird an dem Status wie Wasser und Brot zu erkennen sein, nur dass es nicht profan ist. Und das kann dann keine Zumutung an ein verstandesmäßiges, geistiges Fundament der Anthropologie mehr sein. Die Zumutung liegt allenfalls in der „Selbstenttäuschung“ und im *Selbstbewusstsein*“(29), die die Angesprochenen auf sich zu nehmen haben. Schein und Unerklärliches sind weitere Komponenten dieser Enttäuschung

und kommen, gleich nach der Feststellung der Heiligkeit, zu den Verdrehungen der Wirklichkeit, den Behauptungen. Es ist ja nicht so, dass jetzt unbedingt die Wunder zu beurteilen sind, ob sie nun, oder ob sie nicht, und wenn, wie sie stattgefunden haben, das ist im Nachhinein Gegenstand interessierter Wunderhistoriker, das ist nicht der reelle Gegenstand einer fundierenden Anthropologie. Diese Dinge spielen in dem zweiten Teil der Schrift zwar eine Rolle, eben die Negative, mit ihnen ist kein tatsächliches Geschehen zu erklären. Zu tatsächlichem Geschehen ist aber schon die Art und Weise, oder das Sein des Heiligen zu rechnen. Aus Beobachtungen über Gepflogenheiten in der Gemeinschaft, schließlich ist das ein Schlüsselpunkt des menschlichen Verhaltens, der Mensch ist in solche Strukturen, wie sie das Heilige darstellt, eingebunden, an den Ritualen also, ist die Relevanz zu erkennen. Seine Gegenstände sind die „Möglichkeit oder Wirklichkeit oder gar Notwendigkeit“(30) solcher sogenannter Ereignisse, die ja darauf ausgerichtet sind, die Illusion zu bedienen. Der Verfasser ist an diesen nur in ihrer *Aufhebung* interessiert, der Verfasser ist am Menschen interessiert, das betont er immer wieder, er ist tatsächlich an diesem Menschen interessiert, so wie er sich metaphysisch verhält, so wie der Mensch sich unmittelbar erlebt. Er will ganz nah an das Subjekt heran, er möchte sein Subjekt erforschen und er möchte dem Subjekt das Erforschen nahebringen. Dazu sagt er ihm: „Gelehrsamkeit und Philosophie sind mir nur die *Mittel*, den im Menschen verborgenen Schatz zu heben“(31). Dass es eine historische Implikation, also mithin Konsequenz, geben wird, ergibt sich aus dem Folgenden, das in einer Begrenzungsabsicht verdeutlicht, wo seine Lehre auf fruchtbaren Boden fallen wird, aber die Schatzsuche nicht so definiert, dass das durch den Schatz ausgedrückte Profitable auch dem Subjekt zugute käme. Das liegt vorläufig noch an der schwachen Verbindung des Subjekts mit seinem Gegenstand, der Anthropologie. Dennoch sollte diese Goldgräberstimmung ausreichen, ein wenig *Scepticism* an den guten Absichten des Verfassers, und seiner Rhetorik gegenüber der Illusion walten zu lassen. Er weiß um Schätze an Orten, wo es nur dann leicht ist, Schürfrechte vorzuweisen, wenn dieser Schatz nicht gegenständlich ist. Nicht nur das, auch die Terminologie wirkt befremdlich. Bis jetzt versucht sich der Verfasser als der historische Retter darzustellen, der Verschiebungen und Umkehrungen beseitigt, seinem Subjekt aus der Verwirrung hilft - und dann findet er Ansporn durch die implizite Gegenleistung in Form eines Schatzes. Obendrein, sagt er, wäre seine Schrift entgegen seiner Absicht unter die Leute gekommen. Diese Leute sind aber die Besitzer des Schatzes. Er hatte noch vor kurzem gesagt, sie so verfasst zu haben, dass sie für alle lesbar sein sollte und verständlich und so, dass sie als

Bild auftreten sollte, das jedem klar werden könne. Zwar will er den „universellen Menschen“(31) angesprochen haben, er sei der „Maßstab der wahren Lehr- und Schreibart“(31) gewesen, aber dieser Mensch scheint dann doch weniger ein Subjekt zu sein, als eher ein begehrtes Objekt, dem da ein Geschäft ins Haus steht, für welches es sich als Subjekt objektivieren muss, um den besten Preis zu erzielen. Das Subjekt wird sich zur Erforschung preisgeben müssen, soll das Vorhaben des Verfassers jenen Nutzen bringen, mit dem er es in Wirklichkeit übergibt. Wo sich weiterer Zweifel, diesmal ein Zweifel an der ökonomischen Redlichkeit der Verfassers ergibt, denn dieser Mensch, der „*erhabne* Gelehrte [...] der ein *stiller* aber nicht *lauter* oder gar vorlauter [...] ist, der sogar die höchste Virtuosität des Philosophen in die Selbstverleugnung des Philosophen darin gesetzt hat, dass er weder als Mensch noch als Schriftsteller den Philosophen zur Schau trägt“(31) der wird zum Ziel seiner Schrift, leider würde ein anderer diese Schrift nicht verstehen. Dieser Gelehrte aber, der wahre Gelehrte, der nicht pöbelt, sondern als sein Verstehender fungiert, muss als Gleicherer in der Gemeinschaft stehen, er muss Ansehen haben, er muss von der Gemeinschaft als einer akzeptiert werden, der befugt ist, Dinge zu sagen, die andere nicht sagen können. Und mindestens selbstgenügsam wird er sein müssen, weil er sich nicht zur Schau wird tragen dürfen. Wiewohl der Verfasser, sein Gegenstand und der Adressat gerade noch in der Dreieinigkeit einer Theorie dahergeschwebt waren, soll sich nun ein sich selbstverleugnender Vermittler dranhängen und dem Verfasser ein Garant sein, dass der Adressat den Gegenstand versteht und er, der Verfasser, sozusagen freigestellt wird, auch von der Selbstverleugnung freigestellt wird. Er wird sich zurückziehen, das ist in Hinsicht auf die Hebung des Schatzes selbstverständlich anständig, würde das doch besagen, der Fruchtgenuss käme dem Besitzer zugute und dem Verfasser bliebe - ganz nobel - auch die Ökonomie der Genügsamkeit weitgehend erspart. Das setzt aber auch schon ein allgemeines, ein gemeinschaftliches Interesse voraus, das den Wert des noch zu Erforschenden erkannt haben will. Wo der ausgesetzte Preis die Enttäuschung ist und vom Enttäuschten verlangt wird, nicht den Enttäuschten belangen zu wollen, der Enttäuschte sich also allenfalls über sich selbst *entgeistert* zeigen darf. Diese Enttäuschung wird er, wenn er gegen die scholastische Philosophie, gegen die Spekulation und gegen die Illusion wissenschaftlich auftreten will, auch mit wissenschaftlichen Ausdrücken bedenken müssen, aber er wird darauf zu achten haben, wie er das macht, wie er die Schrift setzt, um sie zum Bild, das sich von selbst versteht, zu machen. Dieses Vorhaben ist von diesem „allgemeinen menschlichen Interesse“(32), das dazu geführt hat, dem Menschen sein Bedürfnis nach Illusion einzureden, die

Profanisierung des Alltags war bis jetzt das Unangenehme gewesen, man war ja auch gegen das Baden, Essen, Trinken aufgetreten, weil es profan sei, also wird kaum anders argumentiert werden, wenn es tatsächlich darum gehen wird, Thesen in der Wirklichkeit umzusetzen. „Aber eben eine genetische und folglich explizierende und demonstrierende Schrift ist schon um dieser ihrer formellen Beschaffenheit willen“(33) nicht so geeignet zu zeigen, weil die Zusammenhänge des Alltags, nämlich des thematisch explodierenden Alltags der Dampfmaschinen, der Finanz- und Gewerbehochschulen, diese Ausstellungsgegenstände der Naturwissenschaften, zu rasch gewachsen sind und dem, der alles wissen wollte, oder die Möglichkeit hatte, ein Universalgelehrter zu werden, längst über den Kopf gestiegen und nicht einfach erklärt werden konnten. So bemerkt das der Verfasser, aber es wird ihn nicht vor der Einsicht schützen können, dass sein Rückzug aus dem Alltagsgeschäft ein symbolischer Akt ist, der diese Gegebenheiten, die er da anschreibt, dann sofort wieder aufstellt, nachdem er sie aufzuheben versucht hat. Trotzdem er beklagt, wie die Welt „im schreiendsten Widerspruch“(33) zu dem steht, das die Illusion aufgebaut hatte, denkt er, er könnte die Veränderung herbeiführen, indem er der Struktur schriftlich entgegentritt und so seine Absicht einfach erscheint. Begründen könnte er das noch mit der Dringlichkeit seines Vorhabens und den Möglichkeiten der Umsetzung, er wird aber damit rechnen müssen, von der Wirklichkeit überholt zu werden. Es wird nicht so sein, dass sich sein Thema überholt, aber es wird so aussehen, als hätte sein Thema plötzlich keine Relevanz, weil das Ansinnen, aus dem Negativen die positive Bestimmung des Gegenstandes zu treffen, verfehlt wird, weil sich der Gegenstand verändert, weil er sich dauernd an die eigene Wirklichkeit anpasst, um den Schatz zu verstecken. Es war in der Absicht gelegen, wir hatten das gesehen, den Gegenstand objektiv, für das Subjekt im Subjekt zu sichern, als sein Objekt. Und wenn dieses Subjekt aber selbstbestimmt gewillt ist, in sich die Definition zu finden, wird es der Verfasser schwer haben, für dieses Subjekt zu schreiben.

Die Wissenschaft ist das Bewusstsein der Gattungen

Der Universalgelehrte nimmt sich des Gegenstandes an und verbreitet ihn unter den Leuten, so will das der Verfasser, der Gegenstand soll sich zuerst in seinem Unterschied zum Bisherigen erklären. So wie das Bisherige für das Subjekt erstellt wurde, wird der Unterschied dazu mit den Empfindungen und Wahrnehmungen des Subjektes zu erstellen sein. Die Zusammenfassung der Fähigkeiten wird schriftlich aufgesetzt, in der Schrift, wo der Verfasser die Ansicht vertreten hat, eine Verschiebung führe den Menschen ins Wirkliche. Weil das nicht so gemacht werden kann, dass er einfach sagt, ab jetzt ist alles anders, muss er einen Grund suchen, der möglichst plausibel für den Unterschied spricht, es waren schon einige angeführt, zuvordem war das Subjekt gewesen, welches seine Objekte in sich trägt, die Bedingungen zur Möglichkeit sein Objekt zu erkennen, sodann die Struktur die dem zugrunde liegen soll. Es braucht nun für den Verfasser noch den Grund, der so einfach erscheint, dass auch das Vorhergegangene ohne weiteren Aufhebens weggeschoben werden kann. Der sozusagen neueste Grund scheint da gerade der beste zu sein, die Wissenschaft hat eine Lehre entwickelt, deren Vertreter dem Verfasser die Unterscheidung auf der Ebene der Wirklichkeit liefern. Der für den Biologen dann gültige Unterschied von Mensch und dem anderen Lebewesen, das keinen Schatz auf seiner Seite behaupten kann, und wo auch die größten Exemplare keine höhere Geistesstufe als der Hund hätten, ist der, in dem sich der Mensch im Sprechen unterscheidet. Womit wir jetzt die Geistesstufe als den Maßstab jeder weiteren Erklärung gefunden haben, aber skeptisch bleiben müssen. Hat sich ja oben schon herausgestellt, dass die Schrift nicht jeder verstehen kann, so haben wir jetzt den Grund dafür. So kommt der Hund zur zweifelhaften Ehre, als entweder armer oder toter durch die Geistesgeschichte laufen zu dürfen, jedenfalls aber als soweit abqualifizierter, dass sich mit seiner Existenz, seiner negativen Beschreibung, die positive

Erscheinung des Menschen erleuchten läßt. Weil das aber erst durch die neuen Zoographen erklärt wurde, kann das Gestrige vom Heutigen, das Bisherige vom Neuen, das Gute vom Besseren getrennt werden. Das Warum nun der arme Hund derjenige sein muss, der im Unterschied das Vorhandensein von menschlichem Bewusstsein zum Nichtvorhandensein von tierischem Bewusstsein erklärt, auch wenn er so lange schon in der Gemeinschaft des Menschen lebt, bleibt nur jener wohlwollenden Vermutung vorbehalten, der Verfasser habe vielleicht nichts Besseres gefunden. Der Unterschied ist jedenfalls nicht so, dass er im oder mit dem Geist gemacht wurde, der Unterschied ist gespenstisch. Der Unterschied ist, weil seinem Beispiel Ungeist bestätigt werden kann, für den Menschen kaum erträglich, dennoch liegt er dieser Setzung zugrunde. Der Geist bleibt dem sprechenden Tier vorbehalten. Die *Bedingungen der Möglichkeit*, wenn es um die Fähigkeit des Menschen geht, etwas zu erkennen, dann tauchen die Bedingungen zur Möglichkeit auf, wenn also diese angesprochen werden, dann werden wir versuchen müssen, herauszufinden, wie sie für den Menschen gegeben sind und ob er sie selbst herstellen kann. Die Grundlagen findet der Verfasser natürlich wieder in dem Unterschied, der als Bewusstsein erklärt werden soll. Er geht nun davon aus, das Bewusstsein mache diesen Unterschied selbst und schaffe damit die Bedingung, eine *Bedingung der Möglichkeit* von Erkenntnis. Das Bewusstsein alleine besteht aber nur in der Differenz zum Unbewussten, das wird dem Hund bewiesen. Wo aber sollte sich die Differenz am Anfang jeder Überlegung festmachen lassen, wenn es keine Stufen gibt, von ein bißchen, mehr oder voll bewusst. Am Beispiel des Menschen wird das gemacht werden können, da wird der Forscher Unterschiede herausarbeiten können, vorläufig aber wird er damit einfach schon die Bedingungen bis zur Möglichkeit übersprungen haben. Die offensichtliche Wahrnehmung, die mit dem Bewusstsein aufgetreten ist und die eine solche Unterscheidung fundieren soll, liegt auf der Hand, die Frage ist aber, hat sie Relevanz? Ist es relevant, anhand des Bewusstseins den Gattungsbegriff zu formulieren? Bewusstsein muss enger gefasst sein, als das bloße „Selbstgefühl“, als „sinnliche Unterscheidungskraft“, oder auch „Beurteilung der äußeren Dinge nach bestimmten sinnfälligen Merkmalen“(37), Bewusstsein wird Fähigkeiten mit sich bringen müssen, die es möglich machen, Fähigkeiten die Bedingungen schaffen, von einem menschlichen Wesen zu reden, von einer Eigenheit, die im Menschen und nur dort zu finden ist. Und von ihm wird verlangt, in der Beurteilung des Vorhandenseins solcher Fähigkeiten objektive Standpunkte einzunehmen, das wird dann über die Behauptung hinausgehen müssen, worin wir aber eine weitere strukturelle Schwäche vermuten dürfen. Eine Schwäche,

die sich sogleich auf den Begriff der Gattung auswirkt, den er, der Verfasser, als das Zusammenhaltende, Grundlegende, einer um die nichtsprechenden Tiere verminderten Gemeinschaft, einführt. Dennoch soll dieser Gattungsbegriff dabei helfen, das Wesen des Menschen zu erklären. Weil es ab nun wissenschaftlich zu Wege gehen soll, so seien noch folgende Feststellungen zu treffen: Der Gattung ist das Wesen des Menschen untergeordnet, das Wesen des Menschen ist sein Bewusstsein. Und der Motor der Erkenntnis ist die Wissenschaft. Wie kommt nun der Mensch zur Wissenschaft, denn der bloße Unterschied zum Hund, wir nehmen ihn hier nicht böswillig, ist auch zu schwach, um auf dem Wege zur Erkenntnis den Fortschritt zu begründen. Mit der Einführung dieser Begriffe wird nicht nur die Wissenschaftlichkeit betont sein, es wird auch das Zusammenwirken erklärt werden müssen. Den Gegenstand des menschlichen Bewusstseins als seine Gattungseigenheit und, weil die Gattung Mensch alleine ist - mit dieser Definition von Bewusstsein alleine sein wird - ist das menschliche Bewusstsein, die Fähigkeit zur Wissenschaft und daraus folgend, das Bewusstsein der Gattung. An dieser Stelle schreibt nun der Verfasser: „die Wissenschaft ist das *Bewusstsein der Gattungen*“(37), ob das zu einer neuerlichen Trennung, diesmal in der Gattung, führen soll, ist unklar. Mehrere Gattungen Mensch sind nur möglich, teilt man die Gemeinschaft noch einmal auf, wenn das, weil es sich um Menschen handelt, nicht auf zoologischer Ebene stattfinden soll, so wird das wieder mit diesem Ungeist gemacht werden, der die Gemeinschaft schon einmal an einer Stelle unterteilt hat, die nicht einmal einem Geist einfallen wollte. Oder aber, der Verfasser findet, das Bewusstsein sei das Bewusstsein von der Einteilung in Gattungen, was wiederum auf die Wissenschaft zutrifft, sohin eine Lehre ist und dem Gelehrten bewusst ist. Weil in weiterer Folge die Gattung in Bezug zum Bewusstsein auch in der Einzahl bleibt, darf es sich um ein Versprechen handeln, dem keine direkten Konsequenzen in den hehren Absichten des Verfassers drohen sollten. Es hat, also bitte, der Mensch die Fähigkeit zur Wissenschaft, etwas, das seine „Wesenheit“ bestimmt. Um dieses wissenschaftliche Wesen an den Menschen zu binden, gibt es nun den Terminus der Gattung zur Wesenheit, so kann der Verfasser feststellen, dass das Bewusstsein dort ist, wo dem Wesen seine Gattung zum Gegenstand geworden ist. „Im Leben verkehren wir mit Individuen, in der Wissenschaft mit Gattungen. Aber nur ein Wesen dem seine eigene Gattung, seine Wesenheit Gegenstand ist, kann andere Dinge oder Wesen nach ihrer wesentlichen Natur zum Gegenstande machen.“(37) Das Bewusstsein ist Gegenstand des Menschen, dem Menschen ist sein Bewusstsein wesentlich, darum befindet er sich in der Gattung. Die Wissenschaft ist das Bewusstsein

der Gattung besagt aber, wie der Mensch, mittels der Wissenschaft, die ihm nun Gattungsmerkmal ist, in der Lage ist auf andere Gattungen zu blicken. Trotzdem die Gattungsmerkmale alle Gattungsteilhaber betreffen, bleibt es dem Gelehrten, die Wissenschaft, das Merkmal des Bewusstseins der Gattungsteilhaber, über seine Gattung zu bringen. Das ist wirklich zwiespältig, einerseits die biologisch fundierte Zugehörigkeit zur Gattung, andererseits das ‚sich selbst im Bewusstsein haben‘, das ja ein Merkmal der Gattung ist, wo sich zwar ein Kreis schließt, aber der doppelte Zugang bleibt. Der Unterschied zum Hund wird darin liegen, dass der Hund „ein einfaches, der Mensch ein zweifaches Leben“(38) hat, weil der Mensch im Zugang zum Bewusstsein die Fähigkeit zu sprechen hat, er kann mit sich sprechen, zuerst mit sich sprechen, bevor er sich mitteilt. Das heisst aber, der Mensch konstituiert sich sprachlich, das ist das Wesen seines Bewusstseins, das ist die Funktion, die ihm sein Wesen bewusst macht, über diese „Gattungsfunktion“ beschreibt er sein Objekt, den Gegenstand der Wissenschaft. Die Auseinandersetzung heisst nun, die menschliche Fähigkeit zu haben sich auch als Gegenstand zu denken, nicht nur das, es heisst auch sich den Hund zu denken und zu denken wie der Hund denkt. Der zwar, wie der Verfasser sagt, nicht sich denken kann, er hat nur ein einfaches Leben, aber er reagiert, es findet ein Prozeß der Wahrnehmung statt. Und das wird der Mensch mit seiner Fähigkeit nachvollziehen können. Er wird auch die Schranke des Bewusstseins denken können, wo er sich nämlich sicher ist, über sich hinaus denken zu können, bis ins Unendliche denken zu können, dort wird er sagen, dem Hund ist das nicht möglich und als Mensch wird er das einzige Lebewesen bleiben, das die Unendlichkeit, die nun zu seinem Wesen gehört, auch bedenken kann. Trotzdem der Mensch endlich ist, er stirbt sicher, wird er also behaupten, er wisse um die Unendlichkeit. Das wird eine Erhabenheit begründen, die dann vom Gelehrten besprochen wird. Dieses Wissen um die Unendlichkeit bleibt aber in der Wahrnehmung, die das Wissen begründen sollte, ohne Wert, ohne Data. Der Mensch hat zwar festgestellt, „unendlich“ sagen zu können, sprechen zu können, aber er hat keinerlei Erfahrungswert von unendlich. Da steht der Wissenschaftlichkeit des Gattungsbegriffes die Annahme gegenüber, der sich auch der gewiefteste Statistiker geschlagen geben muss. An diese Stelle muss die Erinnerung gesetzt werden, wie der Mensch bereits in den Anfängen der Überlegungen über sich und seine Welt, die Möglichkeit einer höheren Existenz bedacht hat und zwar immer in der Hinsicht ihrer tatsächlichen Möglichkeit, das dazu geführt hat, dass er dann die Regierung einer Welt angenommen hat, deren Urheber er nicht sein konnte. Grundlegend war es aber seine Absicht eine Begründung zu suchen, mit

dem besten Mittel das ihm zur Verfügung stand, dem Verstand, der Welt eine konsistente Existenz abzurufen.¹⁹ Um aber nicht allein auf den unbegreiflichen Verstand angewiesen zu sein, war die Entwicklung von Sitten und Gebräuchen dazu gedacht, die Wirklichkeit unter dem Existierenden mit dem Nichtexistierenden zu verbinden.

Der Überhang des Versuches

über die Realität brachte einen Überhang der Spekulation über den Teil der Vernunft, der sich auf Wirkliches stützte. Stets aber hatte die Vernunft ihren revolutionären Anteil, wenn es darum ging, die Existenz nicht vollends ins Metaphysische abgleiten zu lassen. Zu diesen Revolutionen waren die *Ansehung des Gegenstandes* zu rechnen, das, wie sich auch aus der überlieferten Antike zeigt, in die sinnlichen und intellektuellen Zugänge geteilt hat, wobei selbstverständlich beide sich darauf berufen wollten, für ihre jeweilige Weise die Richtigkeit oder Wahrheit beanspruchen zu können. Auf Seiten der Sensualphilosophen stand die Begründung, dass außer der Gegenstände des Wirklichen, der angreifbaren Gegenstände, alles andere Einbildung sei und sie den Philosophen der intellektuellen Seite vorwerfen konnten, dass ihre Begriffe die Wahrheit erzeugten, für die dem Intellekt entstammenden Gegenstände der Wirklichkeit nur Schein sind. Was dazu geführt hat, dass weder die eine noch die andere Seite ihren Argumenten eine alleinige Richtigkeit zuweisen konnte, da sie jeweils voneinander zugeben mussten, nur einen Teil der Wahrheit zu haben. Die Begriffe also ihre Entsprechung hatten und die sensible Welt auf Begriffe zu ihrer Existenz angewiesen war. Womit sich die Notwendigkeit ergab, den Verstand als Zeugen für eine Verwirrung aufzurufen, die durch Begriffe ausgelöst worden war, deren Entsprechung in der Wirklichkeit wenigstens fragwürdig erschien. Worauf man weiters kam, die Vernunftkenntnisse auf ihren Ursprung zu überprüfen und ihnen damit ihre Relevanz zu sichern, das einerseits mit der Möglichkeit einer erfahrbaren Existenz und andererseits mit aus dem Verstand abgeleiteten Begriffen zu machen. Wo dann schon die empirischen Begriffe, die erfahrbaren, logisch genannt wurden und die vom Verstand abgeleiteten die mystischen Begriffe waren, was ja zu der Feinheit führt, einerseits den Verstand benutzen zu wollen um die Welt erklärlich zu machen, andererseits mit genau dieser Methode ihre Gegenständlichkeit bezweifeln zu können. Vielerlei Anstrengungen waren also

¹⁹Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, 2.Auflage 1787. Band III, Akademie Textausgabe. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1968. Transzendente Methodenlehre; 4.Hauptstück. S.550.

nötig, Unerfahrbarem eine tatsächliche Existenz nachzuweisen, sodass, nach der Menge der erfahrbaren Gegenstände, deren Existenz unverbrüchlich erschien, die wenigen Unerklärlichen aber als ebenso erklärbar behauptet wurden, weil sie *evident* seien. Statistisch wären sie unter eine vernachlässigbare Größe gefallen, in der Wirklichkeit eben nicht nachzuweisen, also schien deren Begründung zu offensichtlich unhaltbar, als Widerspruch einzulegen gelohnt hätte. Bis eben sogar Mathematiker sich verstiegen zu behaupten, man könne die Evidenz unerklärlicher Dinge mit gleicher Sicherheit beweisen, wie jene, deren Existenz empirisch gesichert war. Woraus sich die Frage nach der Methode ergibt, denn der Empirie einen Mangel nachzuweisen, kann nur mit methodisch anderem Verfahren gelingen. Derartige Verfahren aber der systematischen Grundlegung entbehren und nicht wissenschaftlich zu behandeln sind. So nun methodische Unterschiede gemacht werden müssen, so werden sie vornehmlich im empirischen Bereich zu machen sein, wo naturalistische von scientistischen Methoden zu unterscheiden sind, wobei der Naturalist seiner Anschauung anhängt, ganz klar und frei von Hilfsmitteln in der Lage zu sein, Dingen ansichtig zu werden, deren Wahrheit sich mit seiner Anschauung, ohne technische Hilfsmittel, sozusagen selbstverständlich ergeben. Er bezeichnete sich auch als der gesunde Vernünftige, der seinen naturbelassenen Verstand als ausreichend empfand „(welche er die gesunde Vernunft nennt)“²⁰, darüber Hinausgehendes allerdings seine Grundsätze verletzte. Wobei für den Wissenschaftler, und Kant hat seine Wurzeln in den Naturwissenschaften und in der scientistischen Methode ebenso, wie er, an irgendeiner Stelle, von sich sagt, englische Wurzeln zu haben, Kant also diesem die „Misologie auf Grundsätze gebracht“ aus der sich einwandfrei ergibt, mithilfe der „Vernachlässigung aller künstlichen Mittel“²¹, die eigene Methode hervorhebend, jedoch nur den Mangel an Einsicht, zugesteht. Daraus wird keine Erkenntnis erwachsen, denn die scientistische Methode hat schon den Verfahrensvorteil, sich der Systematik zu versichern und so im weiteren zwar immer noch „dogmatisch oder sceptisch“²² fortsetzen zu können, aber dem System, also der Überprüfung der Erkenntnisse, verpflichtet zu sein. Damit nennt Kant zum Beweis seinen Freund Hume, gleichzeitig fordert er aber auch, einen militanten Weg einzuschlagen um der theoretischen Methode zum Durchbruch zu verhelfen, denn nur sie ließe die „völlige[n] Befriedigung“²³ der Vernunft und ih-

²⁰vergl.: in: Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 2.Auflage 1787. Die Geschichte der reinen Vernunft. S.551.

²¹A. a. O. S.552.

²²A. a. O. S.552.

²³A. a. O. S.552.

res Begehrens erwarten. Und so nebst der Wissenschaft, die um das Resultat ringt, der menschlichen Grundlegung die Aufwartung gemacht wird, der bloßen Notwendigkeit zur Unterscheidung der Dinge in der Wirklichkeit, methodische Aufrüstung nahegelegt zu haben, um überzeugend zu wirken. Womit dort fortzusetzen ist, wo dem „Mangel mehrerer Einsicht“²⁴ das Tor offensteht und mit der Behauptung Wissenschaft betrieben wird, nun das unendliche Wesen so erklärt zu haben, wie der Mensch es zwar denken kann und es nur deshalb ist, nicht aber, wie es sein Sein begründen will, also die Gattung am Leben erhält. Weil aber nur solange die Gattung sich biologisch weitergibt, sie von ihrem Wesen wird behaupten können, es sei unendlich, sie könnte sogar, machte es denn Sinn, vom absehbar unendlichen Wesen sprechen. Der endliche, sterbliche Mensch hat die Möglichkeit von sich etwas zu behaupten, das einen Schein erweckt, der über das Endliche hinausweist. Das Gegenteil des Endlichen wird das Unendliche sein, die negative Bestimmung des Endlichen, wobei das Gegenteil des Unendlichen nur so erkannt werden kann, dass gesagt wird, das Gegenteil des Unbekannten ist das Bekannte, und dieser Feststellung keine materiale Bestimmung erwächst. Aus dem Unendlichen ist nämlich im Gegenteil keine Endlichkeit errechenbar, wer sollte sagen, er könne das Unendliche so einteilen, dass Endliches die notwendige negative Bestimmung wäre, es wäre Unsinn. So ist dieser Aufstellung nur derart beizukommen, dem Unendlichen Definitionsfreiheit zu geben, weder zeitlich noch in der Ausdehnung ist eine Vorstellung davon zu machen, nicht einmal zu sagen, es sei grenzenlos. Also wird die Erklärung des Unendlichen nur auf eine Rhetorik zurückzuführen sein, die sich mit der Logik nicht allzusehr belasten sollte, das Ignorabimus stellt sich diesem Forscher entgegen. Dennoch gelingt es, wenigstens eine Schranke aufzuheben, die dem Hund nicht aufzuheben möglich ist, das beschränkte Lebewesen Mensch kann auf eine Schranke des Bewusstseins verweisen, die nur ihm bewusst ist. Das heisst aber, dem Hund ist ein Wissen um seine Endlichkeit nicht abzusprechen, wohl aber, so der Verfasser, sei ihm, im Unterschied zum Menschen, ein Wissen über Unendliches abzusprechen, weswegen er eben kein Bewusstsein, sondern einen Instinkt habe, der dafür aber nicht so zu täuschen sei, wie der menschliche Sinn. Und über „wahre *Gattungsfunktionen*“ (38) verfüge der Hund auch nicht, er kann sich keiner Wahrheit außer seiner instinktiven bedienen. So weiß der Hund nichts über die Unendlichkeit.

²⁴Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 2.Auflage 1787. S.552.

Die wahre Gattungsfunktion

bedeutet dem Menschen die Individualität, so er nicht nur über sich sprechen kann, er kann auch an der Stelle des anderen sprechen, er kann sich an dessen Stelle setzen. Deswegen kann der Mensch seine Individualität unter dem Begriff der Gattung begründen. Er ist als einziges Tier in der Lage, an der Stelle des Tieres zu sprechen und er kann an der Stelle des anderen Menschen sprechen. So kann er auch davon handeln, mit der Unendlichkeit Umgang zu haben, weil ihm auf seiner Seite immer die Möglichkeit der anderen Seite als reell erscheint, er kann die andere Seite begrifflich fassen. Selbst unter den Umständen er nicht genau weiß, was die andere Seite ist, wird er deren Worte sagen wollen, und er wird sich deren Worte ins Gemüt tragen können. Vor allem ins Gemüt tragen, wenn er mit sich selbst spricht, wenn er also seine „wahre Gattungsfunktion“ derart ausübt, dass er seiner Vernunft in seinem Gemüt Platz einräumt. Denn wissen das Bewusstsein bewusst ist, was der Inhalt des Bewusstseins ist, hat nach der Ansicht des Verfassers das eigentliche Wesen des Menschen zum Inhalt. Er weiß diesen Inhalt mit Superlativen zu bedenken, verständlicherweise, schließlich geht es um das unendliche Wesen, sein Inhalt wird die unendlichen Schätze des Menschseins beherbergen müssen. Wenn der Mensch also über andere spricht, wird er immer sicher wissen, den Superlativ auf seiner Seite zu haben. Die „eigentliche Menschheit im Menschen“(38) ist also einer der Superlative, das „sind *Vollkommenheiten*, sind die *höchsten Kräfte* sind das *absolute Wesen* des Menschen, als Menschen, und der Zweck seines Daseins.“(39) Diese eigentliche Menschheit hat Kräfte in sich, deren Zwecke, wie der Verfasser sagt, selbstbezüglich sind, die Zwecke haben sich selbst zum Ziel, sie sind derart zirkulär angelegt, dass sich eine Begründung ihres Vorhandensein nur durch sie selbst ergibt. Dem Verstand, der das dann alles argumentieren muss, fällt der Zirkel auf und erst wenn der Verfasser die Dinge über den Menschen erhebt, er also dem Menschen sagt, er habe Dinge in sich, die über ihm stünden und die seien deshalb über ihm, weil sie nur um sich selbst willen seien, hat es nur mehr diese Unendlichkeit anhängen, an der der Mensch gerade seine Gattungsfunktion geübt hatte, erst jetzt ist der Verstand erleichtert - es hat nichts mit ihm zu tun - und das glaubt er gerne. Jetzt ist dieser Zweck der Dinge in sich aber eine gattungseigene Zweckmäßigkeit, also kann der Umweg gemacht werden, ihn der Gattung anzuhängen, wenn es dem Menschen schon schwerfällt, damit umzugehen. Weil der Mensch ist, *um zu* erkennen, hat er den Verstand, so ist der Gattung der Verstand ein oberster Zweck und wenn es weitere Absolutismen geben wird, dann nur um solche, deren Erscheinen mit ihrer Rekursivität begründbar ist.

Wo also auf eine negative Bestimmung verzichtet werden muss, weil deren Gegenteil Unsinn wäre. Der Verstand bildet mit der Liebe und dem Willen eine Dreieinigkeit, die für das Gattungswesen eine Einheit darstellt, das sind dann keine Kräfte mehr, die der Mensch hat, er *ist* durch sie, seine Gattung ist von ihnen durchdrungen, „denn er ist nichts ohne sie, er ist, was er ist, nur durch sie“(40) und deswegen seien diese Kräfte absolut. Die ‚eigentliche Menschheit‘ lebt also den Unterscheid zum Tier nicht nur im Bewusstsein des Unendlichen, sondern auch durch eine „*qualitative Veränderung*“(39) des Wesens auf Basis einer Argumentation, die dem Menschen in seiner Gattung auf das Absolute ausgerichtete Zweckmäßigkeiten anlegt. Da ist es dann eindeutig, wie ein endlicher Mensch in seiner Wirklichkeit nicht die „*entfernteste Ahnung*“(38) haben kann was ein unendliches Wesen ist, wenn dieser endliche Mensch der „*geistlose Materialist*“(39) ist. Diesem geistlosen Materialisten, stehen dann die Mächte abseits, er ist nicht in der Lage analytischen Widerstand entgegenzusetzen, denn die nur geistvollen Materialisten vorbehaltenen Elemente sind die „*beseelenden, bestimmenden, beherrschenden Mächte*“(40) - und auf seiner Seite, sie sind ihm Gegenstand. Womit unter den Materialisten auch die Schranke herunterkommt, die schon vorher die Gattungen getrennt hat, der Materialist scheint also auch ein Getrennter zu sein, wo der eine nicht über den Geist verfügen kann, weil ihm sein Bewusstsein den Geist versagt, der ihn bestimmen soll und der andere vom Geist beseelt und beherrscht, die Macht mit sich hat. Gerade war dem Menschen noch seine Einzigartigkeit mit der Gattung bescheinigt worden, nun bleibt ihm die Ausgrenzung vom Beseelten und das Unbestimmte als Preis für das nicht Beherrschtwerden. Das als Folge der Unkenntnis des Unendlichen und daher erwiesener Geistlosigkeit. Die dann versprochene qualitative Veränderung, die vor sich ginge, ließe er sich doch von der Einheit aus Vernunft - den ihr zugerechneten Begriffen Einbildungskraft, Phantasie, Vorstellung, Meinung - sowie Liebe und Wille, beherrschen, sollte ihn wenigstens davon abhalten seine Geistlosigkeit zur Schau zu tragen, wenn er schon Zweifel an der Begründung dieser Einheit hat. Ließe sich diese Einheit nicht an ihm als das Konstitutivum der Gattung feststellen, zusätzlich zur Wissenschaft, also auf dem gleichen Wege, wie das Wissenschaftliche das Bewusstsein der Gattung ausgemacht hat, wäre er der gleichen Geistlosigkeit verfallen, wie etwa sein Hund. Das Wissenschaftliche hat den Ausdruck in der Sprache gefunden und darüber hat der Mensch gefunden, noch von anderem beeinflusst zu sein, so hat er aber die Notwendigkeit verlassen, aus der sich eine Kategorie nichtwissenschaftlicher Resultate ergeben kann. Kurz gesagt: Wo ist der Hund begraben, die Gespenster des Geistes erweisen sich

als Kausalschleife, trotzdem will der Mensch seiner Annahme, lieb, verständig und willig zu sein, nicht so recht widersprechen. Die qualitative Veränderung des Wesens durch qualitative Beigaben gelingt nicht wirklich. Wenn sich das Wesen auf der Seite seiner Empfindungen ändern soll, so muss dem ein Anstoß, eine Anregung dazu erteilt worden sein, die Reaktion durch eine Veränderung der Qualität sollte durch eine quantitativ feststellbare Aktion ausgelöst worden sein, andernfalls auch die Bezeichnung Materialist gegenstandslos werden würde. So bringt das keine Lösung, die Trennung zweier Gegensätze in ihrer Einheit macht den positiven bestimmungs-, den negativen sinnlos. Die Wahrnehmung in Bezug auf die Erscheinungen, bei Kant nennt sich das die „notwendige[n] Einheit der Apperzeption in Ansehung alles möglichen empirischen Bewusstseins (der Wahrnehmung) zu jeder Zeit“²⁵, also die Wahrnehmung bezieht sich auf die Dinge, wie sie sich in einem Ablauf, wie sich die Dinge in der Zeit darstellen. Da ist es dann eine ursprüngliche Apperzeption, die sich auf das erste Ding bezieht und in der die Beziehung aller Dinge wie sie in der Mannigfaltigkeit vorhanden sind, Anwendung finden soll. Kants Apriori bleibt grundlegend, für ihn ist es einem Gesetz folgen zu können, wie sich diese Dinge aus dem Mannigfaltigen herstellen. Weil das aber nur Dinge betrifft, die ein „Dasein“ haben, weil sie erfahrbar sind, werden sie mit Erfahrungen in Analogie gebracht werden können, werden sie untereinander in Verhältnissen zueinander stehen und diese Verhältnisse werden dann beschrieben. Also sollte aus der Erscheinung eines Dinges und seinem Auftreten in der Apperzeption ein Prinzip gemacht werden können, dessen man sich in der Mannigfaltigkeit immer bedienen kann und immer heisst dann, wenn es sich um empirische Ereignisse handelt. Diese empirische Ansicht kann erst aufgrund eines Prinzips dargestellt werden, weil sich aus der Empirie keine Möglichkeit ergibt ein Apriori zu erstellen. Das Apriori basiert auf der Annahme der regelmäßigen Zusammensetzbarkeit von Dingen. Wie sich Kant das nun gedacht hat, so werde er nicht, wie in der Mathematik, aufgrund der Zahlen eine Größe erstellen, sondern er werde nur auf das „Verhältnis des Daseins gehen“²⁶ weil dieses nicht konstruierbar ist und daher nicht mathematisch erfassbar ist, wie er sagt. Er wird seine Untersuchung aber auch Analogie nennen, aber deswegen nichts mit Mathematik zu tun haben, weil seine Analogien sich nicht auf die konstitutive Gleichheit von Größenverhältnissen, sondern, weil in der Philosophie die Gleichheit zweier Dinge nicht quantitativ gesagt werde, sich auf qualitative Verhältnisse beziehen. Es ergibt sich also in der Philosophie

²⁵Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 2.Auflage 1787. Die Analogien der Erfahrung. S.159.

²⁶A. a. O. S.160.

im Gegensatz zur Mathematik zum Schluss aus den ersten beiden Teilen nicht zwangsläufig das dritte, es ist vielmehr so, dass sich „aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältnis zu einem vierten, nicht aber dieses vierte Glied selbst“²⁷ ergibt. Es werde also für den Philosophen ein regulatives, statt eines konstitutiven Verhältnisses sein, welches die Analogien seiner Erfahrung regelmäßig macht. Dieses regulative Verhältnis sich also auf die qualitativen Veränderungen stellt, die sein Gegenstand in der Zeit erfährt, womit Kant auch der Ansicht ist, keinen Unterschied in der Gewissheit erkennen zu können aus der sich Folgerungen in der Mathematik, wie in der Philosophie, ergäben. Und diese Grundsätze werden aus ihrer Ableitung nicht den „transzendentalen [...] Verstandesgebrauch“²⁸ betreffen, sie werden empirisch sein. Und es wird zu berücksichtigen sein, wie diese Dinge in ihrer Möglichkeit auf die Empirie zusammengesetzt werden können, sie werden sich in ihrem Prinzip nicht auf Dinge beziehen können, die apriori zu erkennen wären, sondern es werden die „Bedingungen der Einheit des empirischen Erkenntnisses in der Synthesis der Erscheinungen“²⁹ zu finden getrachtet. Nun sagt das aber zweierlei, einerseits nämlich wie sich die Qualität auf die Quantität beziehen kann, und welche Dinge von denen des empirischen Gebrauchs, wo die Verstandesdinge von den *Dingen die einen Schatten werfen* zu unterscheiden, also zu trennen sind. Und weil das die Dinge „zu jeder Zeit“ betrifft, eben davon auszugehen ist, dass sich die ursprüngliche Apperzeption auf eine notwendige Einheit des Bewusstseins erstreckt, wird der Zusammenhang mit dem *inneren Sinn* nahezu zwingend sein.

Der geistvolle und der geistlose Materialist

sind also derselbe, wenn der Mensch sich Gegenstand sein soll, er auf sich, auf seinen Verstand blicken und zumindest in diesem Moment von sich sagen kann, ein Teil von mir muss wohl geistlos sein. Diese Schranke wird dann nur als eine innere Schranke erkennbar sein, die sich in der Einheit unwirksam zeigt. Warum dem so ist, erklärt der Verfasser mit dem Gefühl, das sich mit der Musik breitmache, wo durch Töne eine Macht aufgerufen werde, der sich genausowenig zu erwehren sei, wie der Macht der Liebe und in der Musik, wo das Geräusch die Sprache der Musik ist, die sich dann dem Menschen mitteilt. Das findet aber alles in dem Menschen statt, der das so empfindet, weswegen sich das quantitative Ereignis des Tones auf das qualitative Befinden auswirkt. Diese Sprache

²⁷ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage 1787. S.160.

²⁸ A. a. O. S.161.

²⁹ A. a. O. S.161.

hat aber auch noch etwas bei sich, das bedrohlicher wirkt, als es den Anschein hat, der Verfasser spricht von der „zermalmenden Macht der Töne“(49) die sich so natürlich nicht auf die Musik beschränken wird, sondern überall am erzeugten Geräusch wirksam ist. Da hat es dann den Unterschied zum geräuschlosen Denken, in dem der Materialist sich am wohlsten fühlt, wenn ihn die Materie ein wenig verschont, der Ton angemessen und niederfrequent gehalten ist, wo er doch seinen Geist und dessen Gegenteil in sich zu sehen weiß. Und weil ihn das auch *begeistern* kann, er sich durch die Wissenschaft begeistern lässt, wird er von der Vernunft beherrscht und bestimmt - ob sie ihn auch beseelt, darüber schweigt der Verfasser, obwohl es der „schönste Triumph“(40) der Vernunft ist, wenn sie sich des Menschen bemächtigt. Der Materialist sich auch selbst beruhigen kann, nicht nur von seinem Gegenteil, sondern auch von der Macht der Kräfte und auch dem Gefühl zu wissen und beides auf seiner Seite zu haben. Die „Macht des Wissenstriebes“(40) wird zur Macht der Sittlichkeit, die als Willensenergie Leidenschaften unterdrücken lässt und mit Gewalt vom Verstand Besitz ergreift und „individuelle Schwachheiten“(41) zur persönlichen Beleidigung werden lässt. Derart gestärkt tritt das Individuum dem Objekt gegenüber, ist das Individuum doch nichts ohne Gegenstand, seine Leidenschaft liegt nicht in der Unterdrückung von Leidenschaft, die Leidenschaft liegt im gemeinschaftlichen Gegenstande der die „Verschiedenheit“(41) überwindet und jedem Individuum eigener Gegenstand ist, für das eigene Wesen der Gegenstand. Es ist die Leidenschaft des Individuums sich auf den Gegenstand zu beziehen, schließlich ist das Objekt das eigene Wesen, dem die Aufmerksamkeit in dieser Weise zuteil wird. Der Verfasser, bewusst sich hier auf den fragilen Unterschied von Individuum und seiner Natur einlassend, muss feststellen, besser nicht auf diese Auseinanderlegung, ob und wie dem Individuum, Vernunft, Liebe und Wille in der Natur begründet sind zu setzen, sich also damit nicht zu beschäftigen, denn „das ist für das Thema der Schrift ganz gleichgültig“(41). Das, obwohl der Mensch mit der Unterscheidung von seinem Geist, seinem Intellekt und auch seinem Herzen, so tun in der Lage sei, „als wäre er etwas ohne sie.“(41) Statt auf die vielleicht naheliegenden Leidenschaften zu setzen, bringt der Verfasser wieder ein Beispiel der Naturwissenschaften, indem die Planeten das gemeinschaftliche Objekt der Sonne besitzen, gleichzeitig aber jedem Planeten seine Sonne gegenüber steht und diese Tatsache, zwar nicht alleine das physikalische, dafür aber umso mehr das eigene Objekt, diese Gemeinschaft erklärt, die nämlich daraus besteht, das Eigene am Gemeinsamen erkennen zu können. Wo die Sonne auf der Erde tatsächlich eine andere Sonne als auf dem Uranus ist, weil sie ein anderes Maß in

Größe und Intensität für die Erde oder den Uranus hat, ist der *Gegenstand* dem Planeten maßgebend und sozusagen sein Spiegel. Und dieser Spiegel liefert dem Menschen, der die auf den Gegenstand gerichtete Wahrnehmung erkennt, die Erkenntnis des Wissens von seinem Bewusstsein. Dadurch der Mensch sich bewusst ist, hält er das Objekt für sein objektives Ich, für sein „*wahres, objektives Ich*“(42). Erkenne dich selbst, hatte man dem Menschen zugerufen und ihm die Idee der zwei Welten näherzubringen versucht, dieser hellste Ort der Sonne, der auch der absolute Ort höchster Erkenntnis war, hatte dem Menschen auch die Verpflichtung auferlegt, wieder in die tiefsten Niederungen hinabzusteigen und der Unkenntnis das Licht zu bringen. Wo nun der Verfasser nicht nur diese geistigen Höhen von Liebe, Vernunft, und Wille in der Sonne zu finden gewillt ist, sondern auch „*sinnliche*“ Objekte von der Gegenständlichkeit dieses Ortes betroffen sind, die sich dann dem Menschen, weil es ja seine Objekte sind, angemessen präsentieren mögen. Und nur wenn das Auge in die Sterne blickt, erfährt es von jenem „*nutz- und schadenlosen Licht*“(43), das über die irdischen Dinge hinausgeht, darum der Mensch ja in der erfreulichen Lage ist „*theoretische Augenfeste*“ zu feiern, wenn er sich der himmlischen Natur erfreut. „Der Himmel erinnert den Menschen an seine Bestimmung, daran, daß er nicht bloß zum Handeln, sondern auch zur Beschauung bestimmt ist.“(43) Die geoffenbarten Objekte, der Verfasser nennt sie so, weil sie sich dem Wesen, so weit sie auch entfernt sein mögen, unmittelbar darstellen, sie sind also theoretisch fassbar, und das schadlos. Wenn sich da der Hund, der bereits begraben vermutet wurde, zeigen will, so ist das insofern wenig überraschend, als die Spekulation jene Objekte beherrscht hat, die sie über theoretische Feste zum Vorschein gebracht hat. War das absolute Wesen vorher noch woanders, so ist es nun das Wesen des Menschen, sein eigenes Wesen, das ihm da Gegenstand geworden ist. Hat vorher noch das Absolute die Regie gehabt, so ist nun jeder Mensch sein eigenes Universum, seine Sterne teilt er mit den anderen Planeten, gekreist wird aber dennoch um eine gemeinsame Sonne, die die Kompetenz erhält auf die man sich verlassen will. Trotzdem die Sonne nun zu jedem Einzelnen ein anderes Licht wirft und nicht absolut sein soll, bleibt sie die Sonne. In ihr werden sich ab sofort nicht nur der Verstand, die Liebe, der Wille finden, auch Objekte der niederen Höhen werden darin Platz haben müssen, andernfalls die Sonne nicht jedem als sein Selbst scheinen wird. War noch die Macht der höchsten Dinge das Bestimmende der Gattung, so geben die höchsten Dinge ihr Licht auch ganz individuell ab. Und auch wenn nur der Mensch „*reine, intellektuelle, interesselose Freuden*“(42) hat, so hat er dadurch eine höchste Macht, die über ihn ist, er hat den Gegenstand und somit

die „*Macht seines eignen Wesens*“(43), damit aber diese Kräfte zur Kenntnis zu nehmen, die sein Leben bestimmen.

Wo der Ton, der *wohltemperierte*,

seinen Einfluß auf das gefühlige Befinden ausübt, sind der Verstand und der Wille mit den selben Gegenständlichkeiten dem Wesen präsent. Wenn der Mensch sich erkennt, erkennt er den Gegenstand, er erkennt sich und das nennt der Verfasser ‚sich betätigen‘, wenn der Mensch sich betätigt übt er die Tätigkeit des Erkennens an sich selbst aus, er kann gar nicht anders, er wäre sich sonst nicht selbst. Das ist in der Art selbstbezüglich, dass darum also auch das Gefühl nicht durch das Gefühl wahrzunehmen ist, genauso wie der Verstand und der Wille nicht durch sich selbst erkennbar sind. Da es sich dabei um Vollkommenheiten handelt, steht der Verfasser wieder vor dem Absoluten, diesmal eben auf dem Planeten, der sich von seiner Sonne bescheinen läßt. Das Wesen kann seine Gegenstände, seine eigenen Gegenstände aber eben nur als genauso endlich wie sich selbst wahrnehmen, es ist sich seiner Endlichkeit bewusst, deswegen redet es wohl auch so gerne vom Unendlichen, aber deswegen ist es sich selbst auch nichtig und damit, mit diesem Bewusstsein der Nichtigkeit, geht es auch oftmals an seine Gattungsteilhaber heran. Und muss daher auch immer wieder betonen, sein Gegenüber als menschliches Wesen zu sehen und nicht bloß als etwas anderes. Und dem Gegenüber wäre oft das geschätzte Objekt doch lieber gewesen, als sich darauf verwiesen zu sehen, der Unendlichkeit des Wesen seines Betrachters folgen zu müssen. Denn „was dem *Verstande endlich*, ist *nichtig dem Herzen*“(43), so wie das der Verfasser sagt, bleibt klar zu sehen, wie sich sogar dieser Standpunkt fehlerlos argumentieren läßt. Die Behauptung der Unendlichkeit, impliziert diesem Wesen die Selbstverständlichkeit seinem anderen Objekt herzlichst verpflichtet zu sein. Der Schatz also bleibt dort, wo immer er auch aus dieser Perspektive sein mag. Das muss dann der Skepsis grundlegend sein, dass, nicht nur in der „Vollkommenheit, jede Kraft und Wesenheit die *unmittelbare Bewahrheitung* und *Bekräftigung ihrer selbst*“(43) ist, sondern auch noch die Unendlichkeit zur Bestätigung herangezogen wird. Weil das aber vor allem im *selbst* stattfindet, daher definitionsgemäß entzogen bleibt, weil es eine zeitlich unerklärliche Komponente hat, hat das Wesen gerade deswegen damit unendliche Freude, denn sein unbeschränktes und unbegrenztes Wesen spielt ihm natürlich auch alles mögliche Unbegrenzte vor, die Vollkommenheiten werden es ihm angetan haben, vor allem weil es sich selbst als vollkommen empfindet,

sein Gefühl, sein Verstand, sein Wille, erscheinen ihm grenzenlos, so ist ihm das Bewusstsein davon die Ermächtigung zu Allem. Ob und wie es vielleicht unvollkommen sein könnte, bleibt diesem Wesen gründlich verschlossen, es hat keine andere Möglichkeit das Selbst als eine ‚wohlgefällige Gestalt‘ zu erkennen, sein Spiegelbild wird es ihm angetan haben, sich zu erforschen, an seinem Spiegelbild die Selbsterforschung zu betreiben, ganz genau wissen zu wollen, wenn es im anderen sich auch finden kann, weil das andere derselben Gattung angehört und es nicht davon beeinflusst ist, auf seiner Suche im anderen sich selbst im Wege zu sehen, es daher noch viel klarer sich selbst sehen kann, wenn es den anderen erforscht, so werden ihm seine eigenen Grenzen als willkürlich gesetzte und seine Ermächtigung sogar noch viel größer vorkommen. Die Erforschung des anderen Planeten wird immer die Erforschung in objektivem Sinne sein, und der Erforschung der Unendlichkeit dienen. Und gegen diese Größen ist die Sonne nur ein Zwerg. Wenn sich der Mensch dann wieder selbst betrachtet, hat er die Gewissheit von seiner eigenen Schönheit, von seiner schönen Gestalt, „er kann sich keine schönere, keine erhabenere Gestalt als die menschliche vorstellen.“(44) Das wird es mit sich bringen, die Ermächtigung jederzeit begründen zu können, durch das Bewusstsein von der eigenen Vollkommenheit, von der Sättigung als dem charakteristischen Kennzeichen seines Wesens, in der Erforschung stets nur das Schönste erkennen zu können und sich mit dieser Glückseligkeit und in aller Eitelkeit ... am begrabenen Hund vorbeischwindeln zu wollen.

Die Willkür der Endlichkeit

läßt sich am Verstand, oder am Wesen des Menschen nicht feststellen, die Beschränkung würde zur Beschränkung der Gattung führen, der Verfasser ist daher sicher diese Beschränkung nur eine Täuschung nennen zu können, mit der guten Begründung der Vollkommenheit, die, dadurch sie erkennbar ist, als ein Gattungsmerkmal, nicht aber im Einzelnen gelten kann, er, der Einzelne, ja dann „die Gattung“ wäre und sich so über seine Individualität hinweggetäuscht hätte. Verständlich sei das aber schon, denn jede Beschränkung, „die ich bloß als meine Schranke weiß demütigt, beschämt und beunruhigt mich“(45) und wird besonders dann, wenn das Eigene als Schranke erkenntlich ist, defizitär wahrgenommen. Damit ist das eigene Defizit aber für alle sichtbar, daher auch für die Gattung sichtbar erscheint und die Gattung schwächen will, womit der Einzelne aber seine Schwäche folglich entweder möglichst versteckt, um der Gattung nicht zu schaden, oder aber, er der Gattung seine Schwäche in die Verantwor-

tung legt, damit bestenfalls andere Gattungsteilhaber in ihrer eigenen Schranke aufruft. So sitzt dann der Einzelne der Täuschung über die Wichtigkeit seiner Beschränkung auf und beschäftigt die Gattungsteilhaber mit seiner „Bequemlichkeitsliebe, Trägheit, Eitelkeit und Selbstsucht“(45), als bloßer Gattungsteilnehmer. Die eigene Endlichkeit ist beunruhigend, beunruhigend aber auch die Tendenz, die eigene Beschränkung zum Bestandteil der Gattung zu machen, bedeutet das doch auch: „Was mir unbegreiflich, ist auch anderen unbegreiflich; was soll ich mich weiter darum kümmern?“ (45) Das natürliche Wesen des Menschen ist sein Verstand, dieser ist unendlich und mit seinem Wesen so verbunden, dass der Versuch sein Eigenes mit seinem Absoluten gleichzusetzen wahnhaft ist, wie der Verfasser an dieser Stelle bemerkt und diesen Wahn als Frevel, weil der Erkenntnis des Absoluten und des Individuellen widersetzlich, herausstreicht, denn es sei lächerlich, sich so über sich selbst erheben zu wollen, wie es dem Verstande nach unmöglich ist. Der Verfasser trifft sich schon wieder mit einem Beispiel aus der Naturwissenschaft, indem er zu den Ephemeriden sagt, ihr Wesen in sich und für sich auch unendlich erkennen zu können, wiewohl ihr Leben ausserordentlich kurz ist, wobei sich uns wieder die Frage stellt, warum die Endlichkeit der Pflanze erhalten muss, um der Unendlichkeit Referenz erweisen, es erhellt sich hier nicht, noch dazu wo die Rolle des Beispiel der Pflanze nicht eindeutig ist. Oben war schon der merkwürdige Fall aufgetreten, das Tier aus taxativen Gründen auszugrenzen, hier kommt noch ein Lebewesen dazu, das in der Gemeinschaft, obwohl sich ihrer nur in untergeordneter Weise erfreuend, erkenntnistheoretisch weiter ist, als zu vermuten wäre, denn wie soll die Ephemere zu der Erkenntnis der Beschränkung des Lebens, das „außerordentlich kurz im Vergleich zu länger lebenden Tieren [ist]; aber gleichwohl ist für sie dieses kurze Leben so lang, als für andere ein Leben von Jahren.“ (46) kommen? Und, wie ist es möglich, was am eigenen Wesen unmöglich, die Schranke des Selbst am anderen Lebewesen zu erkennen, dem nicht einmal die Gattung derart zugrundeliegt, als eine Gemeinsamkeit für dieses Urteil vorausgesetzt werden könnte? Die Antwort scheint einfach, verfolgt man die Schatzsuche im Wesen weiter, so bleibt jenem das „*was es ist*“(46), alles das, wo das Wesen sein Eigenes als sein Schönstes erkennt, „sein Talent, sein Vermögen, sein Reichtum, sein Schmuck“(46) liegt eben da und das ist ihm natürlich kein Mangel, es ist ihm eine Bereicherung, an dieser Selbstverständlichkeit will der Verfasser nun ablesen, wie die Pflanze ihr Universum als das Schönste bezeichnen müsste, denn „hätten die Pflanzen, Augen, Geschmack und Urteilskraft, so würden sie“(46), sagt er und behält den naturalistischen Ton weiter, der dem wohltemperierten, menschlichen, seltsam vorkommt und dann

auch vom Wesen bejaht wird, was der Pflanze derartig Leben einhaucht, dass ihre Erscheinung nahezu irrtümlich wirkt. Dennoch bleibt die Möglichkeit an der Beschränktheit das *Maß des Wesens*(46) festzumachen, das auch das *Maß des Verstandes*(46) ist und erleichternd auf das Beispiel leuchtet. Wo dem beschränkten Wesen seine Grenzen nämlich nicht bewusst seien, wie das bei der Pflanze anzunehmen ist, dort habe der Verstand keine Schranke die ihm erkennbar wäre, so kann die Pflanze ihre Blüte getrost als die Schönste bezeichnen, der Verstand wird wissen, dass sie nicht anders kann. Diese produzierende Wesenskraft(46) hat in dieser Beziehung wohl noch mehr zu bieten, liegt hier nicht nur das schon angesprochene Selbst nahe, sich als beschränkt anzugeben und wenn nicht, doch zumindest einen Grund suchen zu können, warum dem so sein könnte, weil in dieser Abstufung der Verstandesleistungen die eigenen als die höchsten zu empfinden, nicht nur logisch scheint. Daher muss also auch die Zugehörigkeit zur Gattung ein entscheidendes Moment sein, der Beurteilung ihre Wahrheit ins Dünkel zu schieben. Aber beschränkter Verstand und beschränktes Wesen passten „aufs genaueste“(46) zusammen, also das Maß der Beschränkung im endlichen Wesen nicht nur immer vorhanden, auch das unbeschränkte Selbstgefühl stets soweit reicht, wie das Gefühl der Unendlichkeit beunruhigend auf das Selbstgefühl einwirken wird. Diese Differenz käme dem Wesen aber als es selbst vor, weil ihm seine Produktionskraft, seine Vorstellungskraft, allgegenwärtig ist, aber dennoch individuell und „ohne allgemeine Bedeutung“(47), da dieses Individuelle immer auch nur scheinbar ist. Dass da jemand seine Gedichte als schlechte erkennt und sie deswegen nicht veröffentlicht, kann dennoch nur ein Glücksfall sein, es wird jeder noch von sich das Beste annehmen, so schenkt der Verfasser dem Individuellen tatsächlich auch hier keinen Glauben, schätzt er doch den schlechten Dichter, wenn er seine schlechten Gedichte nicht „im Verstande gutheißt“(47) und die Gattung schont. Unbeschränktes Selbstgefühl zeigt sich, sobald die Unendlichkeit das Maß des Selbst wird, aber nur seine Möglichkeit, die Möglichkeit solches Maß zu denken, wird es sein, das dem Unbeschränkten das Denken zugrundelegt, die „Unendlichkeit des Denkvermögens“ bringt die Möglichkeit mit sich von einem unbeschränkten Gefühl zu reden. Dieses unendliche Gefühl weiß sich als Gegenstand, den das Selbst erkennt und dem das Selbst als Täuschung über die Endlichkeit gerne hinwegfolgt. Daher ist es so, dass das Gefühl betätigt werden muss um wirksam zu sein, daher die gefühlvolle Tätigkeit Unendlichkeit vorgaukelt. Wofür der Sinn, der zum Beispiel die Musik vernehmen läßt, in der Lage ist, das zu erkennen, womit die Musik das Gefühl betätigt, dass ein Sinn dafür vorhanden sein muss, da sonst die Musik „in

dem Winde, der vor deinen Ohren vorbeisaust“(47) bedeutungslos bleibt. Das Gefühl der Musik betätigt nun das Gefühl für die Musik, so wird die Musik gegenständlich, und das Gefühl „sich selbst verständlich“(47). Der Gang bleibt geschlossen, die Musik in sich, so wie der Gedanke in sich, es antwortet dem Gedanken ein anderer Gedanke, der dem gleichen Ursprung folgt: der Vernunft. Weil der Dialog der immer angestrebt war, solcherart aber verschwindet, es zu einem Monolog geworden ist, wenn der Mensch sich an seinem Gefühl betätigt und sich die verständigen Antworten selbst zu geben imstande ist, wird sich die Frage des Austausches erneut stellen. Das Gefühl ist nun die Unendlichkeit des Gefühlsvermögens, das heisst dem Gefühlsvermögen ist nur das Gefühl Gegenstand. Daraus ergibt sich eine Ursprünglichkeit, die alles betreffen wird das diesem Gegenstand zugeschrieben werden kann. Mit der Ableitung aus diesem Gegenstand kann klar bewiesen werden, wie die Wahrheit um die Ableitung entstanden ist, spekuliert der Mensch über den Gegenstand, der so ursprünglich erscheint, hat der Gegenstand die Wahrheit schon bei sich, ohne auf eine Beweisführung gestellt zu sein. In der Ursprünglichkeit also ist die Wahrheit schon angelegt, das Unendliche des Wesens hat hier schon eine Tätigkeit soweit verrichtet, als der Gegenstand, der zum Vorschein gebracht, der Wahrheit entsprechen muss. Mit dieser Bedeutung des Gefühls ist allerlei Umgang zu machen, denn das Gefühl wird eine Wahrheit organisieren können, um dieses Gefühl kann sich eine Ableitung der Wahrheit herstellen lassen. Der Mensch ist das „*von sich selbst entzückte und bezauberte Wesen des Gefühls - das wonnetrunken in sich selige Gefühl*“(48) Dieser Mensch wird das Gefühl für seine Wahrheit nehmen, er kann dieses Gefühl so gegenständlich für sich annehmen, dass es ohne weitere Berührung mit der Wirklichkeit sein Organ abgibt, das das „*Nobelste*“ und „*Trefflichste*“(48) für ihn ausdrücken kann, das die schlichte Unendlichkeit des großen Ganzen als seine Wahrheit herausstellt, in der der Mensch sich selbst erkennt. Weil sich so unter dem Organ des Gefühls alles weitere ohne Umschweife ordnen lässt, wird er dem Gefühl auch eine besondere Bedeutung einräumen, die Subsumption der Gegenstände des Wesens wird sich dort ebenso finden, wie der Ursprung aller Dinge, oder die Ursache aller Irrtümer, ohne Begründungen zu verlangen, kann der Mensch mit seinem Organ also feststellen, ob er in seiner Wirklichkeit auf die Wahrheit trifft, jederzeit kann er unter der Zuhilfenahme seines Organes auch Ausdruck für sein Wesen finden. Er kann sich mitteilen, besonders ist er der Ansicht über sein Gefühl sich anderen mitteilen zu können. Schließlich muss er glauben - die anderen sind ja in der gleichen Lage, das Gefühl als Organ ihres Wesens zu empfinden - sich über das Gefühl verständlich ma-

chen zu können. Weil sich aber jeder Gegenstand in dieser Weise darstellen läßt, wird das dazu führen, dem subjektiven Wesen erklären zu müssen, sein Gefühl sei keine objektive Tatsache, sondern eben nur subjektiv, was das Wesen irritieren wird und es davon ausgehen wird, bloß genauer suchen zu müssen, um das ganz wirklich Wahre seines Gefühls zu finden. Das Gefühl hat es aber an sich, einerseits den Ort der Wahrheit vormachen und als Inhalt auftreten zu können und andererseits in der Subjektivität jedes Allgemeine zu verlieren. Das wird sich beunruhigend auf die Suche auswirken, denn der Gegenstand wird dann nicht mehr unter eindeutigen Umständen zu finden sein. Weil nun der Inhalt dessen, womit sich das Organ beschäftigt, nicht als absolut, sondern nur relativ zu erkennen, nur subjektiv erfassbar ist, muss sich jeder Gegenstand unter dieser Prämisse fassen lassen. Das Gefühl, als das Organ des Unendlichen, wird so unbestimmt bleiben, der Mensch wird sich also nach Gegenständen umsehen müssen, die solches erfüllen, denen eine Objektivität nachgetragen werden kann, oder das Gefühl über das Wesen seiner Subjektivität getäuscht werden kann, der Gegenstand also nur bestehen kann, „wenn es [das Gefühl] gleich nicht als solches, wenigstens direkt, ausgesprochen wird.“⁽⁴⁹⁾ Das verwischt dann auch die Unterschiede, die sich durch die individuelle Ansicht ergeben haben mögen. Das Gefühl wird gleichgültig, sowie auch der Gegenstand, also die Ansicht über einen Gegenstand, keine objektive Gültigkeit mehr hat, der Gegenstand der für alle der gleiche ist, der nach jeder subjektiven Regel allgemein und so auch beschreibbar, ist verschwunden. Es wird nicht mehr möglich sein, über einen Gegenstand zu sprechen, andere Ausdrucksformen werden die intersubjektive, intellektuelle Leistung ersetzen müssen. Und vor allem wird, weil der Inhalt nicht dem Gegenstand zuzuordnen ist, der Gegenstand zum Gegenstand erklärt werden müssen, denn sein Ursprung ist nunmehr individuell, nicht öffentlich, nur noch dem Gefühlsvermögen zuzuordnen. Das Sprechen über den Gegenstand, also der Versuch die Wahrheit über seinen Inhalt zu finden, wird unterbunden sein, der subjektive Inhalt wird irgendeinem, zum Inhalt erklären, weichen müssen. Das Unendliche des Gefühlsvermögens wird zur Karikatur des Wesens Mensch, seine Versuche die Wirklichkeit zu erfassen zur Verballhornung seiner Fähigkeiten, denn durch eine Erklärung muss sein Verstand nur noch der „kalte Verstand“⁽⁴⁹⁾ sein und sein Gedächtnis bloße Täuschungsmaschine und das nur um dem Gefühl eine Rechtfertigung zu geben, weil sich das Gefühl so schön an das Ganze angeschmiegt hatte. Nach dieser *wahnhaften* Volte der *produzierenden Wesenskraft* bleibt nur, das Gefühl noch *heilig* zu sprechen, seinen Ursprung und Inhalt damit zu sichern und dem Menschen seine Abhängigkeit von seiner gefühligen Selbstbezüglichkeit

vorzusprechen, um ein Produkt geschaffen zu haben, das Absolutheit für sich beanspruchen kann. Weil nun der Mensch vom Denken nicht abzubringen sein wird, er hat ja trotzdem sein Wesen, er bleibt darauf angewiesen, „*wahrhafte*“(49) Dinge für sich beanspruchen zu wollen und seine Wirklichkeit zu ordnen, wozu ihm dann Gegenstände als Derivate des Grundproduktes fürs Subjektive angeboten werden, die das individuelle Gefühl unter dem des Allgemeinen halten sollen. Dieses Allgemeine ist ja bereits heilig und würde durch den Anspruch des Individuellen verwässert werden, es würde vermischt werden, das Individuum könnte es mit „störenden, verunreinigenden Einflüssen“(49) affizieren, da sich das Individuelle vom Allgemeinen unterscheiden muss, darf es nicht allzu nahe herantreten. Das Objekt des Gefühls im Individuellen wird daher für das Allgemeine etwas Fremdartiges bleiben. Dennoch wird der Mensch glauben wollen, das Gefühl seines Wesens unter ein Allgemeines gebracht zu haben, weil sich aus seiner Betrachtung der Wirklichkeit immer solche Allgemeinheit ergeben hatte, aber weil der Widerspruch dennoch offen zutage tritt und dann nur noch als *vor dem Gesprochenen* und *nach dem Gesprochenen* zu begreifen sein wird, kann die Gemeinschaft nur noch behauptet werden, es sich immer ein Entweder/Oder ergeben muss, das heisst die Gemeinschaft wird durch die Behauptung getrennt sein, deren Allgemeingültigkeit stets bewiesen werden muss, sie wird nie mehr selbstverständlich gewesen sein. Das Bestimmende des Wesens hat sich von der bestimmten Notwendigkeit des Willens, der Liebe und der Vernunft ins unbestimmte Gefühl verlegt und wurde dort zusammengefasst um das Verschwinden des Verstandes begreiflich zu machen. Der Verstand als Gattungsmerkmal ist darin aufgegangen stetig neue Worte für einen Widerspruch und seine notwendige Existenz zu finden, dem Produkt also eine Strategie zur Verbreitung angedeihen und sich für die Findigkeit in der Argumentation feiern zu lassen. Und das in und mit der Natur, als dem notwendigen Ausgangspunkt für die theoretischen Augenfeste heiliger Gegenstände. Denn nur die Natur des Wesens kann seine Grundlegung damit darstellen, dass das Wesen sich der Unterscheidung vom Tier durch das Gefühl erfreut und nicht mehr auf den vom Verfasser angelegten Unterschied in den Stufen des Verstandes rekurrieren muss. Umso erfreuter wird sich das Wesen zeigen, in seiner Natürlichkeit auch mit dem Tier wieder eine Gemeinschaft pflegen zu können, beim Sprechen - und aufgrund eines Irrtums. Dass der Verfasser längst schon seine Sprache geändert hat, er hat die Position geändert, von der gesprochen wird, der Gewohnheit folgend, fühlt sich der Leser aber angesprochen seine Trennung vom Allgemeinen zu vollziehen und nicht auf die gnädige Reflexion seiner Person beharren zu wollen, der Verfasser

aber duzt den Leser seit dem Moment er darauf gekommen war, ihm seine Position in diesem Ränkespiel zu verdeutlichen. Der Verweis mit „*Denkst* du“(47) beginnt den Aufruf dem Unendlichen mit Verstand zu begegnen und das Gefühlsvermögen ebenfalls damit zu belasten, denn das Sprechen als Verrichtung zu betätigen, ist dieser Monolog des Gefühls, bar jeder Richtung, jedes Begriffes, gegen das der Geduzte seine Tätigkeit endlich aufzunehmen hat. Die Urteilskraft bemühen, sich seines Wesens eigensten Verstandes zu bedienen und damit dem Unendlichen seine *Unzeit* vorzustellen, will der Verfasser dem Angesprochenen zumuten. Denn das Du muss die Unterscheidungen treffen, das Ich des Lesers, dem die Urteilskraft beisteht, seinem Wesen bejahend gegenüberzustehen, er hat sich schließlich mit seinem Gefühl auf du und du zu bewegen, kann sich daher nicht zurufen lassen, sein Gefühl nun betätigen zu wollen. Der Leser, das Ich des Lesers, wird also auf die *Schrift* achten müssen, um dem Organ des Gefühls anatomischen Wert zukommen zu lassen, es entsprechend zu lokalisieren und ihm taxativ biologische Referenz zu erweisen. Somit wird dem Versuch der Reinlichkeit ein anderer Ausgangspunkt verschafft werden, die kathartische Wirkung reinsten Wasser kann sich entfalten, sobald die Sprache den Bereich festgelegt haben wird, den Ort bestimmt und die Richtung erkannt hat und der verblüffte Geduzte, mit seinem Kelch, den Zuspruch der Vernunft suchen wird. So bleiben auch die Trennungen, derer sich das Produkt bedient hatte, unwirklich, der Widerspruch ein Scheinbarer und das Allgemeine der Verstand, über dessen Wirkung gesprochen werden kann, seine Formen sind überall dort zu erkennen, wo er betätigt wurde, sein Allgemeines ist sichtbar, sobald es angesprochen wird. Das „*reine, das unbeschränkte, das freie Gefühl*“(50) wird damit auch dort bleiben wo es der Verstand wissen kann, es wird nicht zum Derivat eines hauptsächlich gegenstandslosen, als allgemein Behaupteten. Längst ist der Geduzte seiner Unterscheidungen und seiner Individualität zum Herren geworden, das heisst, längst hat ihn der Verfasser dazu genannt, sich seinen Trennungen zuzuwenden und von ihnen zu sagen, es sind ja meine Entweder/Oder deretwegen ich mich in die Unbestimmtheit gesetzt haben wollte, meine Behauptung hat mich getrennt. „*Denkst* du“ hat das Maß *unmittelbar* an das Wesen gebunden zu sein, scheinbar wertlos, ohne Produkteigenschaften, Tätigkeit zum Sein, die mit bloßem Sprechen schon ausgeübt erscheint. Und dem Gefühl, der Verfasser hat seine Rolle nicht beschränkt, dem Gefühl wird jener Eindruck zugemessen, der es erlaubt, von „zu feige oder zu beschränkt“(50) zu sprechen, falls der Geduzte nicht im Stande sein sollte, sich selbst als den Gegenstand seines Gefühls zu bejahen, sich selbst einzugestehen, auch der Herr über seine Gefühle sein zu müssen, weil

er der Einzige ist, der sie benennen kann. „...wie über dein Gefühl hinaus?“ (50) Fragt der Verfasser in der Sicherheit, keine Möglichkeit zu haben, für das Gefühl eine höhere Ehre als die der umfassenden Kompetenz im Wesen des Menschen zu finden. Wie sollte der Geduzte denn schon feststellen, dass sein Gefühl das eines anderen ist? Nämlich eines anderen, der nicht genauso gegenständlich ist wie er selbst, es sei denn - und der Verfasser weist darauf hin, wie das Gefühl selbst stellvertretend auftritt, es habe auch mit anderem, das ebenfalls als wesentliches Organ des Gegenstand bestimmt werden könne, ebenso das Organ des Gegenstandes gemein - es sei denn, es habe die gleiche Bewandtnis, in der sich dem Menschen sein Wesen als Gegenstand darbiete, der Mensch immer die Möglichkeit hat von seinen Dingen als den objektiven zu sprechen, dass immer seine Mächte auch die Objekte seines Wesens sind, womit jedes, das sich als das *wesentliche Organ* seines Gegenstandes präsentiert, tauschbar zum Gefühl ist und damit auch die gleichen Verwirrungen hervorrufen kann, eben stellvertretend - wie das Gefühl. So hat jedes, dem das zukommt, die gleiche Prozedur zur Möglichkeit, die das Verschwinden des Verstandes zur Folge hat. Jedes hat also, aus der Wiederholung, die Eigenschaft, dem Gefühl zum Beispiel zu folgen und den Menschen glauben zu lassen, er folge dem *Nobelsten und Trefflichsten*. Und weil das Gefühl nur Beispiel ist, bleibt für den Menschen die Phantasie, in der er sich alles vorstellen kann, mit der er seinen *inneren Sinn* täuschen kann, die ihn aber auch seine tatsächlichen Möglichkeiten erweitern und ihn nach immer neuen Darstellungen seiner Fähigkeiten suchen läßt. Sollte das Wesen seine Wahrheit finden und seine Beschränkungen erkennen, werden da keine unendlichen Größen stehen, wie die Zeitlosigkeit, die vermeintlichen Gegenständen in der Wirklichkeit eine Bedeutung geben wollten. Die Frage nach dem Gefühl kann also nur zur Zeit gestellt werden und wenn sie ihre Antwort vom einem Wesen mit Gefühl erhalten will, wird diese nur von einem vernünftigen Wesen kommen, das im Gegensatz zu seinem Denken in der Zeit lebt.

Weswegen sich der Geist als Gespenst ausgibt

Das Wesen des Menschen treibt unseren rührigen Verfasser ja noch dazu festzustellen, wie sich Lebewesen, außerhalb dieser irdischen Gegebenheit auf anderen Himmelskörpern ihren Bestimmungen nach ergeben haben könnten und kommt zu dem Schluss, es werde nicht viel anders sein, denn der Phantasie des Menschen stehen da nur die Bedingungen der Möglichkeit im Wege, mit denen sich derartiges Leben entwickeln könnte. Es sei kaum anders möglich, als dass es bloße quantitative Beifügungen sind, die qualitativen wären von der Phantasie nicht erreichbar, sodass man keinesfalls andere Lebewesen finden werde, sondern vielmehr „solche oder ähnliche Wesen wie wir sind.“⁽⁵¹⁾ Darum können wir ruhig hier bleiben und nach dem suchen, wovon wir sicher sind, Wissenschaftliches darüber ausbreiten zu können. Denn was haben wir bis jetzt, einen erbosten Verfasser, der mit guten Gründen der gefühligen Illusion die Wirksamkeit wieder nehmen möchte, eine Gattung, in der sich die Explikationen des wissenschaftlichen Wesens finden, Wertgegenstände, deren Spur wir in das Individuum gefolgt sind und nicht zuletzt dieses Individuum, das sich von seinem bisherigen Objekt, nun dem Objekt das es wirklich hat, seinem inneren Objekt, zuwenden soll. Mittels seiner Schrift möchte der Verfasser diese Veränderung herbeiführen, um dem Individuum zu mehr Selbst zu verhelfen, dabei sind wir auf einige Ungereimtheiten gestossen, worin sich zum Beispiel die Meinung Kants über den Geist ganz anders liest, als die Meinung des Verfassers über denselben, wo dann auch der Grund zu finden sein wird, weswegen sich der Geist als Gespenst ausgibt, wenn der Verfasser diesen direkt ansprechen will und dem Wesen seine Existenz verorten will und sich herausstellt, dazu Begriffe verwenden zu müssen, mit denen die bisherige Beziehung, die metaphysische Beziehung von Subjekt und Objekt auch schon ganz gut das Auslangen gefunden hat. So hat sich ja die angestrebte Veränderung der Existenz des Menschen von Mächten be-

einflußt gezeigt, deren Vorhandensein sich ebenfalls mit dieser Ortsveränderung anzeigen lassen sollte. Wir haben Grenzen gefunden, über deren Setzung berechnigte Zweifel angebracht sind, weil sie der Lebensgemeinschaft entgegenstehen und wir haben auch deswegen noch immer irgendwo einen Hund, von dem wir nicht genau sagen können, ob er jetzt nur arm oder wirklich tot ist, weil wir ihn nicht wirklich finden konnten. Deshalb werden wir die Betrachtungen an diesen Punkten auch fortsetzen und herauszufinden versuchen, ob vielleicht diese Sicherungsmechanismen, wie sie das Heilige dargestellt hat, daran beteiligt sind, warum sich dieses Objekt, dieser Schatz, oszillierend seiner Festsetzung sträubt. Und das möglicherweise daran liegt, wie sich der Mensch sein Selbst vorstellt, weil er einerseits nämlich das Objekt erfasst und andererseits sich, aber nicht so einfach in der Lage ist, sich als das Objekt seines Selbst zu erfassen, warum er sich als gegenständliches Wesen einerseits, aber andererseits auch als „auserlesener“(52) Gegenstand wahrhaben will. Das, wovon schon allgemein die Rede gewesen war, wird nun jenes sein, von dem im Speziellen, also im Individuellen die Rede sein soll, wo der Schatz, den der Verfasser vorgab heben zu wollen, im Individuellen liegt, an dem sich für den Menschen sein Besonderes ausmachen lässt. Der Gegenstand des Äußerlichen war ja von dem Persönlichen leicht zu unterscheiden, aber sobald der Schatz gefunden wird, hat er etwas besonderes und wird aus den Dingen, die zum Gegenstand werden können, ausgewählt, und er ist dann etwas besonderes wenn er vom anderen so unterschieden wird, dass er als Gegenstand zugleich Bewusstsein und Selbstbewusstsein ist, wenn „das Bewusstsein mit dem Selbstbewusstsein unmittelbar zusammen[fällt]“(52). Wenn diese Gegenstände eins sind, wenn der Gegenstand des Bewusstseins innerlicher ist, für den Menschen nicht zu verlassen ist, oder umgekehrt wie der Verfasser sagt „darum ein Gegenstand ist, der ihn ebenso wenig verläßt, als ihn sein Selbstbewusstsein, sein Gewissen verläßt“(52), dann ist dieser Gegenstand von den Gegenständen unterschieden, die so wahrgenommen werden, dass sie unter allen Umständen gleich sind, die immer äußerlich und gleich gültig erscheinen, der innere Gegenstand wird, dadurch er immer da ist, zum Besonderen, er ist ein *auserlesener* Gegenstand und ist als das Gemeinsame der Gattung hervorzuheben. Auch ohne Zweifel hat der Mensch damit etwas bei sich, von dem er behaupten wird, das habe keiner außer ihm, weil es nur ihm ganz alleine bewusst ist. „Das vorzüglichste, das erste, das höchste Wesen“(52) hat er also bei sich und geht es dann bei den anderen suchen. Muss es ja sogar suchen gehen, weil er mit diesem Wertgegenstand, seinem Schatz, sein ganzes Menschsein verbindet, also seine Gattung die ihm danach kommt, ebenso aufgrunddessen

erkennt, wie er, als gegenseitiges Erkennungszeichen, mit diesem geoffenbarten Inneren auch feierliche Enthüllungen betreiben wird und über seine Seele, seinen Geist und sein Herz sprechen wird. Und vor allem sprechen muss, da ihm das Naheliegenste stets der Gegenstand sein wird, von dem er annimmt, er müsste ihn mit der Gemeinschaft teilen, denn nur unter dem mitgeteilten Inneren würde er seine Gemeinschaft erhalten können. „Wie der Mensch gesinnt ist“(52) heisst es hier und meint den Austausch von Erkennungszeichen über die inneren Erfahrungen, das Sichvergewissern über den Gegenstand des Anderen und auch die Darstellung des Wertes des eigenen Gegenstandes für den Anderen, dem sicherlich immer nur das Höchste zukommen wollen wird. Trotzdem uns Kant ja einen empirischeren Zugang zum Bewusstsein nahegelegt hat, besteht der Verfasser auf der Folge der Auslese, das Besondere soll es sein, das es bewirkt, dem Menschen sein Selbstbewusstsein zu sichern, denn wenn er sein Selbstbewusstsein findet, so werde er an den Superlativen seiner innersten Erfahrung teilhaben. Das wird das „*ausgesprochene* Selbst“(53) sein, mit dem er dann seine Individualität begründen kann, worin ja diese Selbstsetzung liegt, die nur auf einem Bewusstsein basieren kann, das sich seiner ganz bewusst ist, wo also Abzüge zu einer disparaten Situation führen müssen, wenn sich ein Teil des Bewusstseins des Menschen auf anderes, sozusagen Äußeres gründet und nur ein Teil innerlich ist. Dieser Mensch fundiert mit dem Innerlichen sein Selbstbewusstsein, sagt der Verfasser. Er begründet das geschichtlich, und damit wieder vom Bisherigen zum Künftigen, obwohl wir schon gesehen haben, dem Denken nicht mit Zeit beikommen zu können, was Kant ja gemeint hatte. Wenn der Mensch also denkt, so befindet er sich in einem scheinbaren Ablauf, der nur dadurch gesichert wird, als er sich darüber verständigt, was er gesagt hat, nicht aber in welcher Reihenfolge er gedacht hat. Die Struktur seines Denkens findet also nur über die Sprache statt, in der sich dann sein Selbstbewusstsein aufstellt, womit dann kein Schritt weiter, aber einen Schritt in die Struktur zu machen ist. Denn, wenn er so spricht, dann verlegt der Mensch „sein Wesen zuerst *außer* sich, ehe er es in sich findet.“(53) Und wenn er es, das Wesen, besprochen haben wird, so wird sich herausgestellt haben, vorher, in der Sprachlosigkeit, seinem kindlichen Wesen gegenübergestanden und nicht mit sich eins gewesen zu sein. Womit die Sprachlosigkeit und ihre Folgen erkannt sind, denn diesem Mangel sind Tätigkeiten gefolgt, deren Ausübung in der Gemeinschaft über das Fehlen hinweghelfen konnten, so man sie dort als Mangel ansehen wollte. Tatsächlich waren diese Tätigkeiten, die historische Betrachtung des Verfassers als Rahmen gesetzt, eine Art Vorläufer des Denkens und in Varianten in der Menschheitsge-

schichte sichtbar, aber die Zeit, mit ihrer Komponente der Ordnung der Dinge, so im Wirklichen betont ist, dass das Denken in diesem Fall außen bleibt und die Aussage, die Menschen hätten zu allen Zeiten gleich gut gedacht, ad absurdum führen will. Denn nichts anderes ist anzunehmen, entdeckt man auf der Seite des Denkens die Abläufe und auf der Seite der Zeit deren Nachvollziehbarkeit durch die Geschichte. Derartiges zieht sich nämlich auch als Schriftkritik durch die Zeit und will doch nur die Sprache als Konstitutivum des Individuums betonen. Und wenn diese Geschichte „einen anderen Gegenstand, einen anderen Inhalt hat, wähnt sie sich erhaben über notwendige und ewige Gesetze“(54) sagt der Verfasser und wäre damit sicher einen übermenschlichen Gegenstand vor sich zu haben. Er weiß darum, wie illusorisch diese Beziehung von Zeit zu Individuum ist und dennoch sei es „...unsere Aufgabe [...] nachzuweisen, dass der Gegensatz [...] ein illusorischer, d.h. daß er nichts anderes ist als der Gegensatz zwischen menschlichem Wesen und menschlichem Individuum“(54). Wo wir uns auch noch der drei kantischen Verfahren erinnern wollen, die sich auf Gegenstand, Ursprung und Methode beziehen, mit denen Kant versucht hat, die Vernunft voranzubringen und wir dem Ursprung, also dem illusorischen Gegensatz nachgehen wollten, der sich mit der widersprüchlichen Setzung von Wesen und Individuum ergibt. Wo sich einfach eine Antinomie auftut, mit dem Beginnen in einer Zeit und dem Bestehen der Tatsache. Dass es also einfach ist, was die Trennung ausmacht, von welcher der Verfasser hier dauernd spricht, die zeitlich nicht lösbar und daher ihr Grund nicht erklärbar ist, vor allem wenn eine Folge von Ereignissen dargestellt werden soll. Dieser Grund also eine Ursache haben muss, die sich nur im kausalen Ablauf herstellen läßt, die Kausalität aber das Nacheinander zur Bedingung hat. Das Denken ist, es gibt keine Ursache nach der es sein soll, das Denken kann seinen Ursprung nicht finden. Wenn es glaubt ihn gefunden zu haben, wird es ihn schon gedacht haben müssen. Wo also diese Antinomie besteht, besteht dann ja vermeintlich das Bedürfnis nach Ordnung, was uns ja näher an die Geschichte bringt und gegensätzlich, wenn schon nicht wirklich, so wirksam, das Denken der beruhigende Ort für den Gelehrten ist, der dann, trotz Genügsamkeit, von seinem Ursprung antinomisch getrennt sein wird. Und wenn der Verfasser seine Aufgabe darin sieht, dem Gegensatz von Wesen und Individuum entgegenzutreten, so hat sich die Aufgabe als Erforschung des menschlichen Verhaltens herausgestellt, denn, wie zu sehen war, ist aus dieser Gegensätzlichkeit keine Gesetzmäßigkeit herauszulesen. Kant war bereits der Versuchung erlegen, dem Geist mit einer räumlichen Erfassung anzurücken und über die Beschreibung das Gespenst auflösen zu wollen, dennoch blieb ihm nichts anderes übrig,

als der gespenstischen Erscheinung mit sprachlich-mathematischer Methode die Zeit aufzuerlegen, was die Erscheinung dann verräumlichte und verschwinden ließ. Sich der Verfasser nun schwer tut, diese historisierte Antinomie zu übergehen und dorthin zurückzuwollen, wo Kant dem Skandalon entgegengetreten ist, wo „*das Wesen des Menschen*, abgesondert von den Schranken des individuellen, d.h. wirklichen, leiblichen Menschen vergegenständlicht, d.h. *angeschaut* und *verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes, eigenes Wesen*“ (54) ist. Das kreist immer noch um die Trennung und das Bewusstsein, um den inneren Sinn und die Setzung des Individuums, verweist auf die Wirklichkeit und auf die Dinge, die als Gegenstände einerseits handgreiflich und andererseits bewusst sind, und wird sich mit den Zuschreibungen, mit den Qualitäten, beschäftigen müssen, die den Gegenständen ihre zeitliche Existenz sichern, so wie das Heilige heilig war, um den Gegenstand zu schützen, so wird sich die weitere Untersuchung um den Gegenstand und seine Prädikate drehen müssen, die sich dann in der Sprache und somit in der Zeit manifestieren.

Der Wunsch „nichts mehr *wissen* zu wollen“

Was also hält die Gegenstände an den Orten an denen sie aufgefunden werden? Nach der Bedeutung der Prädikate im Verhältnis zu ihrem Gegenstand ist zu fragen, denn das Prädikat als Zuschreibung an ein Objekt hat eine andere Bedeutung, als das Prädikat das sich auf das Subjekt, das Individuum bezieht, weil das Subjekt in diesem Falle das „*Grundwesen*“ (55) ist. Das Verhältnis von Subjekt und Prädikat wird durch die Wirksamkeit der Prädikate und damit das Selbst bestimmt, wo sich ja bei der Feststellung des Subjekts noch die mögliche Negation ergeben könnte, so ist bei der Beschreibung der Prädikate des Subjekts, die Verneinung „soviel als das Wesen selbst aufheben“ (55). Wo das Subjekt seine Prädikate verliert, da wird das Subjekt bestimmungslos, es verliert seinen Bezug zur Wirklichkeit. Was für ein beschreibares Objekt mehr oder weniger definitorisch, mehr oder weniger zuträglich ist, ob es nun so oder so beschaffen ist und es daher ist oder nicht, ist für diesen Fall eine Feststellung der Existenz und somit mehr als nur eine diskutable Fragestellung, die sich an kantischen Objekten orientiert, denn für das Subjekt, also für das Ich, ist die Frage nach seinem Prädikat die Frage nach seiner Wirklichkeit. Denn „Bestimmungslosigkeit und die mit ihr identische Unerkennbarkeit“ (55) ist für Gegenstände jeder Art semantisch-logisch lösbar, Bestimmungslosigkeit für das Subjekt aber unmöglich. Die Vernunft kann nun, Kant hat das vorgeführt, strukturell etwas

darstellen, das dem Subjekt eine Fundierung verschafft, da hat sich auch und vor allem bei Kant herausgestellt, wie die Fundierung am Möglichen scheitern kann, dort also scheitern kann, wo ein Mehr besteht, wo also mehr Prädikate zur Verfügung sind, als z.B. kantische Kategorien. Der Verfasser hat es hier so, dass er vom Absoluten spricht, von dem, das sich immer noch über das Individuum erhebt, aber meint, dass die Vernunft dort ihre Endlichkeit bestimme, wo „der sinnliche Genuß“(55) in das überschreitet, wovon die kantische Vernunft nicht in der Lage sein wird zu sprechen. Wo sich die Erkenntnis des Subjekts in seiner Unendlichkeit breitmacht, das Genießen das Mehr hereinholt, das dem biologischen Dasein verwehrt ist und der Vernunft entgeht. Selbstverständlich sieht der Verfasser auch den Verlust dieses Mehr in dem Maschinenalltag, er kann den Verlust an den Ausstellungsobjekten der Zivilisation abzählen, die ja objektiv vorhanden, aber jedes weitere Vorhandene, objektiv nicht beschreibbare, vermissen lassen. Diese wirklichen Dinge werden sich also diesem Interesse am Überschuß schon durch ihre bloß scheinbare Existenz entziehen. Diese Dinge sind reiner Widerspruch zu dem Rest, der die Wirklichkeit des Subjekts ausmacht und über die bestimmte Wirklichkeit hinausgeht. Ihr Erscheinen, das Erscheinen dieser Dinge wird daher auch von Prädikaten begleitet sein, die sie in ihrem Scheinen festigen, mit denen sie manifest werden und deren Prädikate sich als die negative Bestimmung des Restes erweisen. Der Verfasser hat sich hier nicht darauf eingelassen, dem sinnlichen Genuß soviel einzuräumen, dass er ihm seine unbestimmte Bestimmtheit genommen hätte, er nennt das „die Verneinung bestimmter positiver Prädikate“(56), die an der Verendlichkeit von Dingen liegt, die die Existenz wirklicher Dinge verhindern würde, die weder Genuß noch die Ausstellungsgegenstände sind, durch die Verneinung dieser Prädikate die Gegenstände des Genießens ausbleiben müssen und nur das Wesen beschrieben wird. Seine Bemerkung, die Verneinung sei dann der „Wunsch [...] nichts mehr *wissen* zu wollen“(56) und man kann schon sagen, dass es sich um eine Selbstzensur handelt, die da an den empirischen Dinge mittels ihrer Prädikate vollzogen werden soll. Warum dem so ist, beantwortet der Verfasser mit der existenziellen Scheu vor sinnlicher Endlichkeit, die nur die „reale Existenz, [...] die wirklich Existenz ist, die [...] qualitative, bestimmte Existenz“(56) sein und mit der Verneinung der Sinnlichkeit keine wirkliche Erkenntnis über den Menschen erlangt werden kann. Er, der Mensch, wird nicht existieren können, denn, wenn er sich nicht auch zu seinen mitunter „derb sinnlichen Eigenschaften“(56) bekennt. Nun ist das aber so, dass der Verzicht, als der Mangel am Prädikat, der das Dasein verhindern kann, ein bewusster Akt ist, und das sollte man zumindest meinen, ein Akt der aus der

qualitativen, bestimmten Existenz kommt, von dort also auch als Qualität eingeführt war. Diese Qualität erfährt sich an der Wahrnehmung, die die prädikative Bedeutung für wirkliche Existenz ist, welche dann durch den Verzicht gelöscht wird. Es sind hier zweierlei Faktoren am Werk, der konstitutive Mangel an zuweisbaren Prädikaten und der bewusste Verzicht auf die Beschreibung. Beides theoretisch betrachtet, wird das eine der Vernunft unterworfen, das andere zu der Leerstelle, an der jenes „was er sich selbst vorsetzlich [...] hineingetragen“³⁰ hat, wo der Mensch seinem unbewussten, bloßen Verhalten, in die Leerstelle ungefähre, den logistischen Mangel beheben wollende, Prädikate einbringt. Wir sind nun wieder an dieser Stelle angelangt, an der die sprachliche Kompetenz nicht nur die Grundlage bereitstellt, auch die Verwendung bestimmender Worte - bestimmter Prädikate - dem Bewusstsein Vorgaben liefert, aus denen der Gegenstand gemacht wird, wenn der Verfasser dann gesagt hat, dass „das Bewusstsein des Gegenstandes wohlunterscheidbar vom Selbstbewusstsein ist“ (52), so wird er sich auf die Wahrheit der Bezeichnungen, genauer auf die Prädikate, die den jeweiligen Gegenstand beschreiben, bezogen haben und auf diese Leerstelle an der die prädikativen Attribute versagen. Wo dann um die Auslegung gefeilscht wird, wo, solange es um die Wahrheit als instanziierte Wirklichkeit gehen soll, dieser Wahrheit mit dem wahrsten Sinn des Wortes auf die Strapazierfähigkeit gegangen, die Grenze zugemutet wird. Wenn so ein Unterschied gemacht werden soll, wie der, in dem sich der Gegenstand zum Bewusstsein verhält, so hat es das Beschreibbare des Gegenstandes durch konsensuale Legitimität leichter, mit Bestimmungen versehen zu werden. Über das Gegenständliche geht dann jene Auslegung hinweg, die eine „derb sinnliche Eigenschaft“ ablehnt, daher den Menschen in sein Bewusstsein und seine Gegenstände trennt, und sich darauf verstehen wird, Unterschiede herauszuarbeiten, die natürlich einleuchtend sind. Dieses, um seine Prädikate ringende, das sich da so offensichtlich in der Interpretation subsummiert, ist das „*offenbare Innere*“ (53) und unterliegt in seiner Ausdrucksfähigkeit dem Willen, Gefühl, Verstand, und hat, namentlich der Vernunft, nicht die Möglichkeit mit Prädikaten an das öffentliche Licht gezogen zu werden, es hat nur die Möglichkeit als ausgesprochenes Selbst, in aller Rekursion auf sich bezogenes, ungetrenntes Selbst, seine Gegenstände jeweils anders auszudrücken. Das Ich muss seine Sprache finden, es kann sein Wesen nicht ausdrücken lassen, es kann sich nicht darauf verlassen, ausgedrückt zu werden, mannigfaltigen Versuchen zum Trotz bleibt dieser Rest verborgen, der Verfasser war seinem Schatz so auf der Spur, dass er ihn, wie er nun zugestehen muss,

³⁰Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. §24, Vom inneren Sinn. S.161.

es nicht anders erklären zu können als ein Auserlesenes, als ein erstes und als ein indirektes Vorhandensein *für sich* sehen muss. Seine Aufgabe ist aber dieses Einzigartige zu einer Geltung zu bringen, in der es sich mit den anderen Einzigartigen verständigen kann. Andernfalls wäre ja diese so beklagenswerte Vereinzelung ein schwerer Verlust an der Gemeinschaft, die sich kaum erklären ließe, setzt man darauf, wie sich der Mensch geschichtlich hat organisieren lassen. Dabei kommt man dann nicht auf die Idee, dass dieser Verlust vielleicht nur ein behaupteter gewesen sein wollte, weil der derartig Vereinzelte nie in dieser Gesellschaft angekommen war, von der er sich jetzt abgezogen fühlen sollte. Wo auch der Verfasser mit seiner historischen Analyse, dem historischen Fehlschluß vom Mangel aus Überschuß anheim fallen wird, wenn er nicht darauf besteht, dass der Mensch in dem Mehr seine Gemeinschaft gefunden haben wird, dass der Mensch sich der Beschreibung des Mehr erfreut, indem er sich des sinnlichen Genusses erfreut. Und der Verfasser oben versucht, dieser dialektischen Trennung rhetorisch zu begegnen, wenn er sich darauf stützt, der Trennung des Selbst in Inneres und Äußeres zu widersprechen, nun aber dem Inneren sein Äußeres sprachlich-theoretisch verbunden, zuerkannt hat und damit vorerst auf die Dialektik verzichtet. Das heisst aber, der Verfasser ist das Sprechende seiner Schrift und führt uns an sich heran, wiewohl er versucht hat, des Schatzes wegen zurückzutreten und das Sprechen dem Gelehrten zu überlassen. Wenn er nun dem Individuum seine Sprache zur Verfügung gibt, so versucht er den Satz aus Subjekt und Prädikat zu erstellen und das Subjekt logisch mit seinem Prädikat zu verbinden. Der vermutete Mangel, dem der Mensch da aufsitzt, will er von sich sprechen, es fällt ihm ja auf ein ‚zu wenig‘ zur Verfügung zu haben, um diesem Rest gerecht zu werden der ihm übrigbleibt, der vermutete Mangel liegt also am ‚mehr wissen wollen‘. Er liegt an der logisch fundierten Beziehung von Subjekt und Prädikat, also dort, wo die Beschränkung offen sichtlich wird. Seine Tätigkeiten werden immer einen Rest vermuten lassen, seine Sprache wird sich immer mit dem beschäftigen, was ihm noch einfallen könnte, der Konjunktiv wird zur beherrschenden Kraft, die sich aus der Seele, dem Willen, dem Gefühl und dem Verstand speist. Deswegen ist allfälliger Schatzsuche auch mit dem Vorbehalt zu begegnen gewesen, ein Vorbehalt der sich daraus ergab, Potentiale ausschöpfen zu wollen, die sich so selbstverständlich ergeben haben, aber nur dem Individuum zur Verfügung stehen können, also nur dort ein Sein haben, woraus das Subjekt sein Sein hat, ein Sein, das prädikatierbar aber nicht weiter veräußerbar ist. Der Mangel kann nur aus der Vermutung entstehen, an dieser Stelle etwas Gewisses zu denken, dem Eigenschaften zukommen, die es

erst zu nennen gilt, weil sie offenbar, aber nicht vollständig beschrieben sind. Ein Mangel wird besonders dann zu erkennen sein, wenn an dieser Stelle, die sich dann sprachlogisch als unzugänglich erwiesen hat, alles mögliche vermutet werden kann. Wenn es sich nun ergeben hat Kant zum Zeugen zu haben und von diesem Rest nicht ‚mehr‘ wissen zu wollen, so ist jedes Mögliche aus der Spekulation wohl hinzunehmen, es muss aber darauf hingewiesen werden, die Kritik der reinen Vernunft nur daraus entstanden zu sehen, der Spekulation über das „mehr wissen“ eine angemessene Methode gegenübergestellt zu haben. Weil nun aber die Betrachtungen über den Ausdruck, der aus dem Mehr kommt, wirklich gefasst werden sollen, liegen also ihrer tatsächlichen Erscheinung die relevanten Beziehungen nur nach außen, also nur an dem, von dem man sagen wollen wird, das ist der Ausdruck von etwas, von dem eben manche sagen, sie wollten davon „mehr wissen“. Es wird also das Mehr sein, dessen Ungefähr zum Prinzip erhoben und - weil unzugänglich -, gelegentlich mit Prädikaten absolut gestellt werden kann, womit dann „*kein Interesse mehr für die Erkenntnis*“(56) übrigbleiben wird, wie der Verfasser zu dem Verhältnis des Menschen zu seinem, dann absoluten, Gegenstand bemerkt. „Ein alter Rest“(56) wird nämlich gelegentlich vergegenständlicht, vor allem dann, wenn der Mensch, der irgendwie gewiss ist in diesem Rest tätig zu sein, also die Beziehung zu seinem Wesen in einer Differenz ausübt, dann wird der Rest in einer privaten Übung über tatsächlich Wahrnehmbares vermittelt. Es wird über die Darstellung von dem Rest der vorgestellte Rest mitgeteilt. Der Mensch seinen gesuchten Seinsgrund dann in dem findet, was zu seinen Symbolen und seinen Vorstellungen different ist. Unter Berufung auf seine menschlichen Fähigkeiten wird er sagen, es sei ihm nun nicht anders möglich sich so auszudrücken, dabei aber gelegentlich vergißt, wie ihm die Vernunft die Mittel zur Verfügung stellt. Denn die Folgerung, dass er nur dann Mensch sei, wenn er sowohl die Vernunft wie die Prädikate des Restes beiseite stellt, ist eine „an sich selbst grund- und haltlose Distinktion“(57), sagt der Verfasser und will dem Wesen seine Unverbrüchlichkeit sichern. So sichern, dass der Unterschied nicht in dem, was der Gegenstand *für mich* ist und was der Rest, bevor er gegenständlich wird, *an sich* ist, liegen kann. Der Verfasser will das auch zur Vernunft gestellt sehen, das, bloß vorhanden, mit der Tatsache des Wesens Mensch einen konstitutiven Zusammenhang aufweist und nicht *gegenständlich* ist, es soll das Wesen dem Menschen als Wesen erscheinen, denn es sind die „Bestimmungen freilich ohne Bedeutung“(57), also diese Vorstellungen, die dann aufkommen wenn vom Höchsten die Rede ist, ohnehin irrelevant, wenn der Mensch mit seinem Rest tändeln will. Der Verlust an der Wirklichkeit ergibt

sich ja erst dadurch, dass der Mensch versucht, die menschlichen Prädikate die sein Wesen betreffen, wie er sie sich zuspricht, verwirft, aber als Umkehrung die Verwerfung verwerfen muss, um damit das Nichtwirkliche gegenständlich zu setzen, um mit einem Prädikat etwas wirksam zu machen. Dann glaubt er nämlich diesen Verlust nicht erlitten zu haben, der ihm als wesentlicher Mangel vorgehalten worden war. Die Prädikate also deswegen nicht verworfen werden, sie werden behalten um das ja nicht zu verlieren was für gegenständlich gehalten werden soll und das trotzdem nur Prädikate zu verlieren sind, die ja gegenstandslos, die ohne Bezug sind. Diese Vermeidung des scheinbaren Mangels, des scheinbaren Verlustes von Prädikaten, geschieht bewusst, „man nimmt sie sogar in Schutz“(57), sagt der Verfasser und wählt in der Schrift dann tatsächlich den Konjunktiv um das theoretisch Verbindliche auszudrücken, an dem sich die Verwerfung ergeben sollte, denn „weil es dem Menschen notwendig sei“(57) hat der Mensch den Rest in seinen Ausdruck gebracht, er hat - wo er bei sich wäre - die Notwendigkeit auferlegt bekommen, von sich in einer Weise zu sprechen, die für ihn jedenfalls *anders* ist, der Mensch ist dann nicht bei sich, er hat die Verwerfung verworfen, er ist außer sich gebracht. Seine Prädikate haben sich ihm in den Weg gestellt. Die sich scheinbar ergebende Notwendigkeit ist für den Verfasser eine auferlegte, keine wirkliche Notwendigkeit, die dem Menschen nur bestimmte Vorstellungen machen soll. Es kommt da wieder auf die Qualität an, die das *für mich* auf den Menschen ausübt, das *für mich* hat ein 'wie es für mich ist' und so liegt dem Gebrauch des Ausdrucks der Versuch des Betrugs des inneren Sinnes bei, von dem Kant gesagt hatte, er sei das vorsetzlich ins Gemüth getragene. So wird an der Stelle, an der der Mensch bei sich ist, „*vollkommen* befriedigt“ ist, wo der Mensch „*überhaupt sein kann*“ etwas angesetzt, von dem dann eine Unterscheidung gemacht werden will, von der der Mensch dann behauptet, er müsse sich auseinandersetzen. „Den Unterschied nämlich zwischen dem Gegenstande, wie er an sich, und wie er für mich ist, kann ich nur da machen, wo ein Gegenstand „*mir wirklich anders* erscheinen *kann*“(58), was der Gegenstand an dieser Stelle nicht kann, ist er doch dort nicht einmal Gegenstand, sondern ist verwerfliche Prädikate, die darüber hinwegtäuschen, es mit dem Rest zu tun haben, der sich so nicht beschreiben lassen will. Dass der Mensch dann versucht, sich darüber hinwegzusetzen, dass der Gegenstand kein anderer ist als er selbst, nur aus sich geraten, führt den Verfasser dazu, den Begriff der Gattung wieder ins Spiel zu bringen und ihn stärker an das Individuum zu binden, weil die Vorstellung, die ja stets eine subjektive ist, keinen Unterschied macht, zwischen dem an sich und für mich sein, wie es der Konjunktiv ausdrücken sollte, so sollte der nächste Begriff

der dem Menschen dann ist, die Gattung sein. Nur durch die Nichttrennung von an sich und für sich muss dann die Gattung dem Menschen das Nächste sein. Sie wird jedenfalls in seine nächste Nähe gerückt, wenn sich dem Menschen eine Gemeinschaft ergeben soll, die sein Handeln sichert und das Maß der Gattung dann das Maß der Vorstellung von an sich und für sich ist, nicht diese erzwungene Trennung im Subjekt, sondern die relative Nähe zur Gattung ist das Ansich und Fürsich, das aus der situativen Gelegenheit entsteht, also damit auch wirklich ist. Damit verabsolutiert der Verfasser die Gattung aber derart, dass nichts mehr übrigbleibt, als die Gattung zum wesentlichsten Bestandteil des Individuums zu machen und das mitdenken zu müssen, wo die Gattung ihre Trennungen und Abgrenzungen erfahren hat und sagen zu müssen, es sei schon richtig, andernfalls ja der Mensch nicht in eine Gemeinschaft eingebunden wäre und die Reformen des Verfassers sozusagen ins Leere liefen. Es wird aber an den Bestimmungen hängen bleiben, die nichtvollzogene Trennung von an sich und für mich im Subjekt scheint als Einheit weiterbestehen zu wollen, die am Subjekt nicht gelungene Trennung geht den Schritt weiter und trennt nun das Subjekt von der Gattung wesentlich, die Gattung bleibt Begriff und der Mensch das dazu passende Wirkliche. Setzen nun die Bestimmungen den Menschen als absolut an, wieso sollte er dann die Gattung anerkennen wollen? Wohingegen die Gattung auf den Menschen als existent angewiesen ist, also umgekehrt die Notwendigkeit besteht, dass das Subjekt das Ich vorrangig behandelt. Es wird da, sollte die Gattung wirklich „das absolute Maß, Gesetz und Kriterium des Menschen“(58) sein müssen, die Vorstellung das absolute Maß sein. Nur die Vorstellung als intellektuelle Leistung ist damit in der Lage diesen Begriff und das Verhalten zu ihm zu sichern. Womit nun die Vorstellung ihre Fundierung damit erzwingt, dass sie, wie Kant gedacht hat, aus dem Mannigfaltigen kommend, zur Anschauung wird und das *Ich Denke*, als gattungsspezifische Eigenheit, stets begleitend dabei ist. Der Mensch wird aber sein Ansich und sein Fürsich beanspruchend als seinen Besitz nennen, daher wird er seine Gattung als sein Fürmich bezeichnen wollen, denn Ansich wird er nur selber sein können, die Gattung daher sein Objekt sein, von dem er, wenn er es anerkennt, das Absolute sagen muss, weil er sein nächstes, als seinen Besitz nennt und sein Ansich und Fürsich nur in seiner Person ausüben kann. Da hat er dann die absolute Gewalt über die Prädikate seiner gattungsspezifischen Setzung. Die Gattung ist dann das personifizierte Individuum, sie ist das Fürmich, sie ist die Wahrheit des Individuums. Was nun Interessen ins Spiel bringt, die diesen Begriff deabsolutieren werden, weil ja nun nicht nur von Gattung an sich und Gattung für sich

gesprochen werden kann, sondern auch noch von Gattung für mich. Wo wir vor dem methodischen Problem stehen, naturalistisch oder scientistisch vorzugehen. Naturalistisch war ja die Methode in der wir vom gesunden Verstand ausgehen sollten und fern der kritischen Prüfung sagen wollten, jeder entscheide selbst, ob sein Selbst oder seine Gattung das Absolute sei, scientistisch war es zu sagen, man möge doch systematisch vorgehen, was uns aber in das Dilemma gebracht hat, nicht sagen zu können, wo die Wahrheit liegt, denn nur darum kann es jetzt noch gehen, sonst wären Individuum und Gattung einem egalitären Zugang unterworfen und vor allem durch die Beliebigkeit der kritischen Prüfung kein guter Dienst erwiesen. Würden doch, in diesem skandalösen Fall, einige sagen wollen, alles diene einem Absoluten, das, egal wie es aussieht, immer wahr ist und die anderen sagen, genau das sei ihnen egal, weil das Maß der Dinge beim *Selbst* läge und deshalb wahr wäre, so die Gattung getrennt und sich die oben noch vermiedene Spaltung festgesetzt hätte. Die Gemeinsamkeit beider Weisen liegt aber im Ausgangspunkt, an dem die Gattung ein Ansich hat. Nehmen wir dieses Gemeinsame des Vorgehens, so finden wir eine Gattung, die an sich und für sich zu unterscheiden gewillt ist, indem sie von sich sagt, sie sei eine Gattung die nicht versucht sich so auf ihren Begriff zustellen, also zu behaupten, dass sie ein Fürmich hätte. Die Vorteile lägen auf der Hand, es ergäben sich keine Prädikate, die, selbstverständlich Anthropomorphismen, Bestimmungen erstellten, welche dem Gattungsbegriff eine nicht gegenständliche Wahrheit zuteilten und das Individuum bliebe selbstbestimmt. Auch der bescheidene Zugang zum Absoluten, dessen Vorstellung nur aus der Gattung oder nur beim Individuum zu suchen sei, bliebe damit erspart. Es gibt also eine Notwendigkeit, dem „*Ansichseien-den*“(59), dem Absoluten, diese fehlerhafte Prädikatisierung mit der Klarstellung über die Möglichkeit des Zuteilens von Prädikaten an den Gegenstand, zu entziehen. Fällt nun der Gattung das doppelte Auftreten in Form von Gegenstand und Vorstellung weg, weil ihr keine direkten Prädikate zuteil würden, verliert sie jeden absoluten Schein. Das bedeutet aber nun nichts anderes, als die Prädikate, über das Individuum an die Gattung herangetragen, auch individuell offene Bezeichnungen bleiben, die sich zwar veränderten, wie das Individuum sich verändert, aber mit dem weiteren Vorteil die Wahrheit nicht dauernd suchen zu müssen. Da wüsste man bereits wo sie nicht ist, wo sie keinesfalls sein kann, nämlich dort, wo das Absolute wegen des Auseinanderfallens von Vorstellung und Gegenstand irrelevant ist. Bindet sich die Vorstellung nicht an den Gegenstand hat sie kein apriori zu fürchten, das ihr im Falle des Aufeinandertreffens von Vorstellung und empirischem Gegenstand, als aposteriori, sozusagen nach-

getragen wird. Die Wahrheit entsteht ja nur dort, wo einerseits überprüft wird, was die Empirie zu beweisen versucht, und andererseits Dingen über Attribute das Sein gesichert wird. Selbstverständlich kann in beiden Fällen der Beweis der Existenz zwar gebracht, aber erschlichen werden, würde Kant sagen wollen. Erschlichen ist es, wenn der Gegenstand ein an sich und ein für mich hat, wo nicht unterschieden wird, in das Ansich und Fürmich, ich werde nicht sagen können, die Gattung habe ein Ansich, weil sie ein Fürmich hat. Die Gattung ist, weil ihr die Prädikate die der Mensch für sich hat, zur Erklärung reichen. Mir allerdings die Prädikate der Gattung nur zum höchsten Wesen reichen, sie müssen nämlich absolut sein um meine Individualität nicht zu beschädigen. Es ist nun nicht so, dass ich mich in den Vordergrund rücken wollte, es ist einfach so, dass mich der Verfasser wieder duzt und mir den Satz „bezweifelst du die gegenständliche Wahrheit der Prädikate, so musst du auch die *gegenständliche Wahrheit des Subjekts* dieser Prädikate in Zweifel ziehen“(59) in den Mund gelegt haben will und ich ihm in diesen Zweifel folgen kann. Und weil ich, würde ich jetzt sagen, die Gattung ist absolut, ich von ihr nur sagen könnte, sie sei absolut, weil mein Wissen über die Gattung alles umfasst, was sie ausmacht, so bleibt die Gattung insofern wirklich, als sie über die menschlichen Eigenschaften und Prädikate nicht hinausgeht, also ich von ihr nichts behaupten kann, was nicht an mir überprüfbar wäre. Das hat dann nichts mit der wahren Gattung, oder der echten Gattung, oder dem wahren Wesen der Gattung zu tun, das hat nur etwas mit dem wahren Wesen des Menschen zu tun. Mein Unglück liegt nun einmal darin „*das Bewusstsein des Menschen*“(59) zu besitzen und deswegen auch unglücklich sein zu können, das ich daran erkennen kann, in meinem wahren Wesen auch über die Beschaffenheit des Absoluten informiert zu sein, so darüber zu wissen, wie *nicht* möglich ist zu sein.

Ich habe, sagt der Verfasser zu mir,

ich habe ein Wissen davon, was es heisst, *nicht* zu sein, nämlich keine Vorstellung zu haben, wie es ist *nicht* zu sein. Ich habe vor allem auch eine Vorstellung davon, größtes Glück zu wissen und es nicht genießen zu können, das ist mein „Zwiespalt, ein Unglück.“(60) Mit den vorgestellten Anthropomorphismen ist ja das Bewusstsein verbunden, nur von meinen Bezeichnungen abzuhängen, von den Dingen, deren Namen ich wissentlich ausgesagt habe, diese Dinge sind mir auch als „Schränken der menschlichen Vorstellungsweise“(60) bewusst. Daher bin ich mir auch sicher, davon wissen zu können, wie ich von *nichts* weiß. Mit dem

sokratischen Zugang zu meinem Wissen gehe ich gleichzeitig ein Wissen über mein Unwissen ein, das dazu führt, dass ich die Wirklichkeit als relevant für meine Existenz erkenne, ich also meine Existenz für wesentlich nehme. Dieses Wissen folgt der Bestimmtheit des Wesens, das ich durch das Unwissen erkannt habe, das dann für mich, wie der Verfasser mir versichert, „sonstwie bestimmt und bezeichnet“(60) ist, weil ich von mir weiß, wie ich nichts weiß. Damit habe ich jedenfalls „das Bewusstsein alles Guten, alles Glückes, [...] an das Bewusstsein des Wesenseins, der Existenz gebunden.“(60) Setzte ich mich an die Stelle des Unwissens wäre sofort klar, ich hätte keine Möglichkeit von mir zu wissen, was ich *nicht* bin. Im Nichtwissen bin ich tatsächlich von jeder Existenz, also auch von dem Wissen darüber befreit. Weil mir die höchsten menschlichen Güter so an die Existenz gebunden sind, kann ich mir auch nicht vorstellen, ohne sie zu existieren, also werden meine höchsten Güter, mit ihren Eigenschaften stets an meine wesentliche Existenz gebunden sein. Die Eigenschaften die ihrem Wesen zukommen, haben einen Unterschied zu meinem Wesen, weil mein Wesen anthropomorph erscheint, die Eigenschaften werden von mir aus die Wesen verteilt. In meinem „*Wesensein*“(61) liegt dann die „*Notwendigkeit*“(61) den sokratischen Standpunkt einzunehmen und von da aus sagen zu müssen, durch die Tätigkeit des Denkens notwendig vermitteltes Unwissen mit Prädikaten versehen zu haben, um damit die anthropomorphen Eigenschaften „*erscheinen*“(61) zu lassen, oder, wie der Verfasser sagt, dass das anthropomorphe Wesen keine unmittelbare Notwendigkeit ist, die mit dem Sein des Menschen identisch ist, sondern eine „...durch sein Selbstbewusstsein, die Tätigkeit des Denkens vermittelte Notwendigkeit ist.“(61) Dem Menschen ist das wie er ist, dass er ist, das Nächste, sein Sein hat er als Erstes erkannt, seine Existenz ist ihm als Erstes bewusst. Die Notwendigkeit sich selbst mit Prädikaten zu versehen ist ihm nicht, er gibt sie frei, seine Prädikate hat er verworfen, indem er sich als Erstes erkannt hat. Der Mensch ist sicher seine Existenz zu wissen, daher hat er keine Notwendigkeit sein Subjekt mit Prädikaten abzusichern, das Sein ist ihm sein Grundwesen. Die Existenzsicherung ist ihm nicht seine Zuschreibung, die Existenzsicherung ist ihm sein Erkennen. Das Prädikat und sein Subjekt haben einen scheinbaren Unterschied, der nur in der Verneinung wirklich erkannt werden wird, nur dann wird der Mensch sicher sein, ohne seine Eigenschaften nicht Mensch zu sein, sich der Unterschied also nur auf den Unterschied von Wesen und Existenz beziehen wird. Wobei das Wesen ein Unansprechbares bleiben wird, der Mensch wird immer nur wissen, dass er Mensch ist, wenn er sich menschlich verhält, wenn er von sich sagen kann, wie es ist Mensch zu sein, die Bestimmung als menschliches

Wesen wird nicht darauf zurückgreifen können von sich das Wesen zu behaupten. Das Subjekt ohne seine Prädikate ist existierendes Subjekt, weil es eine Wahrheit hat, die nur darin bestehen, von sich die Eigenschaften zu wissen, die das Wesen hat. Die Prädikate geben dem Wesen seine Wahrheit. Der Mensch weiß von sich und wenn er das festgestellt haben wird, hat er die menschlichen Eigenschaften erkannt, in denen er von sich mit Gewissheit sagen kann, er ist ein Mensch und das ist wahr. Und es wird darin liegen, wie der Mensch von sich spricht, es wird darin liegen, wie der Mensch die Qualität erstellt, die ihm sein Menschsein sichert. Nicht nur, dass er sich sicher ist, dass er ist, ist er auch davon abhängig zu sagen wie er ist, wenn er darauf bestehen muss, sich als sein Bewusstsein erkannt zu haben, in dem auch noch mehr Wissen steckt, als er sagen kann. Wenn er also von sich in einer bestimmten, mittelbaren Qualität sprechen will, wird er von sich sagen können, meine Existenz ist in ihrer Qualität eine wahre Existenz. Die nicht unmittelbare Gewissheit seines Seins hat es dann, dass er von sich wirklich sprechen kann, dass er von sich etwas sagen kann und hat dann nur damit zu tun, wie er von sich spricht, die Unmittelbarkeit ist ihm das Wesen, die Mittelbarkeit der Wirklichkeit ist ihm die Qualität des Seins. Davon hängt es ab, wie der Mensch von sich weiß, wenn er die Prädikate erkennt, dann weiß er von ihnen ob sie seine sind, denn er kann sich nicht alles zuschreiben was ihm so einfällt, da wird einiges darunter sein, das mit ihm nichts zu tun hat, es wird auch einiges dabei sein, mit dem er nicht zu tun haben will, und er wird wissen, wenn er von sich, von seinem Subjekt, die Prädikate weiß, die wahren Prädikate weiß, wenn er weiß, wie er sich wirklich ist, erst dann ist ihm „Die Wahrheit des Prädikates [...] allein die *Bürgerschaft der Existenz*.“(62) Dass damit aber die Frage nach dem Ursprung wieder auftaucht, ist nicht nur konsequent, es ist auch willkommen, denn der Mensch hat, selbst bewusst, sich gefragt, wie er sich denn als Wirkliches vorstellen soll, wenn er erst dann weiß, dass er ein Wahres ist. Wie soll er das denken, dass er sich zuerst wirklich ist und dann erst sagen kann, dass das wahr ist? Wenn er nun ist, wie gezeigt, dann hat er sein Sein erkannt und das ist ihm das Nächste, erst mit der Gewissheit kommt ihm seine Wahrheit von sich, das sollte er auch nicht umdrehen, das bringt ihm eine Existenz durcheinander, die von der Wahrheit abhängt, wenn also die Prädikate da sind, bevor er existiert, verliert er seine ursprüngliche Existenz, er verliert den Begriff des Seins, der „der *erste, ursprünglichen Begriff der Wahrheit*“(62) ist. Darum wird er also, weil der Mensch andernfalls seine Negation schon vor der Existenz wäre, sein eigener *Unsinn* wäre, von sich sagen müssen, ich bin wahr, weil ich wirklich bin und das ist das Unmittelbare an meinem Wesen.

Und dann erst, mit einer bewussten zeitlichen Komponente, wird es sein, dass sich ihm auch noch andere Dinge einstellen, die aber klar, weil in der Zeit dem Bewusstsein als hineingetragen folgend, anders sind, dann wird es sein, dass er „im Gegensatz zum nur Vorgestellten, Erträumten, Eingebildeten“(62), wirklich endlich ist. Mit dieser Bestimmung hat er auch sein höchstes Wesen gefunden, er hat sein höchstes Wesen als bestimmtes, existierendes, wirkliches Wesen gefunden, das dann „schlechtweg die Existenz“(62) ist. Das Wesen aber dann wieder für jeden Menschen, also für jeden Einzelnen, anders sein wird, es wird insofern ein anderes sein, als die Menschen verschieden sind, so verschieden werden die wesentlichen Bestimmtheiten sein, die er dann für seine Höchsten anschaut. Die Existenz des höchsten Wesens hat dann eine individuelle Existenz, eine wirkliche Existenz, die dem individuellen Selbstbewusstsein entspringt, dem alle diese Prädikate zukommen, die die qualitative Existenz sichern, denn nur mit dieser hat der Mensch dieses höchste Wesen und seine Ursprünglichkeit bestimmt, weil der Mensch weiß, sein Höchstes mit der Wirklichkeit in der Mittelbarkeit des Seins zu wissen. Dieses Höchste ist dem Menschen auch wahr, es hat sich in der Bestimmung des Bewusstseins vom Wesen ergeben und ist in der Wirklichkeit des Seins gesichert, damit hat es die „*wesentliche Qualität*“(62), die dem Menschen die Gewissheit der Existenz ausmacht. An dieser Stelle ist es passend, die Griechen wieder anzuführen, denn in der Antike, das scheint erwiesen, war die Wirklichkeit durch das Selbstbewusstsein bestimmt, die Wirklichkeit und die Subjektivität waren eins, also alle Erscheinungen auch wesentlich dem Bewusstsein vorhanden und existent, dadurch vor allem auch identisch. So identisch, dass die Welt ein derart wesentlicher Bestandteil des Bewusstseins war, dass die Identität darüber gesagt werden kann. Die notwendig wirkliche Existenz der Naturwesen war durch die Identität des Bewusstseins mit der Welt gegeben, es war ihr Ursprung und es war der Ursprung des Griechen. Dadurch hat die Anschauung des Wesens aber eine übergeordnete Rolle, der Mensch der Antike hat das Wesen der Welt als übergeordnet wahrnehmen müssen. Und, das ist das Entscheidende, er hat nicht der Vermittlung bedurft, er war sich gewiss, seine Welt für sich zu finden und sich in der Welt. Damit war aber auch die Qualität der Prädikate unerheblich, sie waren kein Beitrag zur Sicherung der Existenz, des Selbstbewusstseins eines Wesens, das sich verschieden von der Welt wahrgenommen hätte. Das, was der Mensch der Antike in seiner Welt vorgefunden hat, waren auch die Dinge, die er in sich vorgefunden hätte, ohne diese Unterscheidung jemals gemacht zu haben, denn er und seine Welt waren identisch und es gab keine Zweifel daran. Erst mit einer Abstraktionsleistung, mit der Trennung

des Denkbaren von dem Existierenden war eine Trennung gemacht und der Zweifel wirksam. Mit der Trennung entsteht nicht nur die Denkbare von höheren und höchsten Wesen, es entsteht vor allem der Schein, durch die Trennung von Subjekt und Prädikat kann der Schein von der Existenz unterschieden werden. Das Wesen und die Existenz sind dann verschiedene Dinge, deren Zusammen-denkbare vom Verfasser der Schrift gerade erstellt wurde, aber in der Antike deswegen nur in Ansätzen vorhanden war, da man zwar diesen Gedanken, aber keine Worte dafür hatte. Aus diesem Grund war das sokratische Wissen über das Nichtwissen ein Bruch mit der Wirklichkeit, aus der sich mit Gewissheit ergeben hat, die Bestimmtheit des Seins infrage gestellt zu haben. Der Schein, der dem abstrakten Begriff entspringt, hatte das Unmittelbare in Zweifel gezogen, es hat sich bestreitbar gezeigt, wie der Mensch seine Welt wahrnimmt und es wurde bezweifelbar wie man Prädikate verwenden sollte. Damit wurde das Subjekt aus der Welt gezogen, abstrahiert, die Welt und das Subjekt waren plötzlich etwas anderes. In der Qualität des Seins und der Qualität der Existenz war ein Unterschied aufgebrochen, der einer Vermittlung bedurfte, also zwischen Sein und Begriff etwas eingeführt werden musste, um das eine mit dem anderen erklären zu können, die Notwendigkeit des einen zum anderen erklärt werden konnte, um das eine und sein anderes für die Welt zu sichern. Weil „*abstrakte Prädikate* auch eine *abstrakte Existenz*“(63) haben, wären dem Menschen gleich am Anfang seiner Karriere als selbstbewusstes Wesen seine Zuschreibungen abhanden gekommen, sein höchstes Wesen hätte gleich die Existenz verloren, bevor noch lange darüber hätte dialegesthai werden können. Es war dann an der Sprache gelegen, wie das überbrückt werden konnte, denn der Mensch der Antike hatte für sich kein eigenes Wort, das ihm die Gewissheit seiner Existenz symbolisiert hätte, er hatte zwar diese rückbezügliche Form des Prädikats, war aber nicht bewusst in sein aktiv und sein passiv getrennt, konnte also ein bloßes Empfinden an sich nicht ausdrücken. Das Sprechen konnte damit nicht aus seinem Selbst aktiv werden, es konnte sich nicht selbst denken, es war nicht systematisch entwickelt, wie etwa Kant versucht hat, dem Menschen sein Denken vorzulegen. Das *Sich-selbstdenken*³¹ wird den Unterschied gemacht haben, der sich vom anfänglichen Gedachtwerden aus einer Differenz entwickelt, die dem Verfasser dann wie das historische Moment vorkommen will und der sprachliche Ausdruck ist. Aus der Identität von Prädikat und Subjekt entspringt jene menschliche Kultur, der ein Entwicklungsgang nachzuzeichnen ist, insofern er vom Naturwesen in die „Er-

³¹Oehler, Klaus: *Subjektivität und Selbstbewusstsein in der Antike*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997. vergl.: S.46.

hebung des Menschen“(63) zur Kultur führt. Mit der anfänglichen Einheit von Subjekt und Prädikat sei die Identität mit dem Naturwesen des Menschen festgestanden, sagt der Verfasser und begibt sich da in die Nähe der Entwicklung des Denkens, die oben bereits bezweifelt werden konnte, kann man doch davon ausgehen, dass das Sichselbstdenken einen Ursprung beinhaltet, der seine Ursache bei sich hat. Aber wenn nun eine geschichtliche Entwicklung thematisiert werden soll, dann werden wir diesem Weg eben über die Grammatik folgen. Woran sich also eine Erhebung feststellen lassen kann, sagt der Verfasser nun, wird sein, dass der Mensch in der Lage war, sich und seiner Erscheinung, seinem Schein, auch schöne Gebäude zu errichten, und zwar „zu *Ehren der Baukunst*“(64), mit der moralischen Implikation, die sich daraus ergibt, was sich in solchen Gebäuden für den Menschen schickt und was nicht. Die Steigerung der Schicklichkeit geht für den Verfasser ja auch dorthin, wo sich die höchste Schicklichkeit im höchsten Gebäude ergibt, das dann selbstverständlich mit der höchsten Würde verbunden wäre und so auch das „höchste Schicklichkeitsgefühl“(63) hervorrufen wollte. Ein Umstand der für die Antike der Griechen nicht nur staatstheoretische sondern und vor allem hygienische Gründe gehabt haben mag, die, um nicht genannt werden zu müssen, um nicht unschicklich zu sein, hinter der Fassade von nicht nur Gebäuden, sondern auch der Konstruktion des Bewussten verborgen werden wollten. Wo der Verfasser „die Begriffe der Würde, der Seelengröße der unbewegten Ruhe und Heiterkeit“(64), in die griechische Statue gelegt weiß, es sich also bei den Symbolen der Gemütsregungen nach wie vor um die Prädikate handelt, die sich zu Ausstellungsgegenständen haben machen lassen. Damit auf ganz natürliche Weise der Gedanke an sich selbst auf die Umwelt übertragen ist und sich ebenso selbstverständlich nur die besten Eigenschaften des *Selbst* in der Darstellung wiederfinden, und um deren historische Wirksamkeit zu verdeutlichen, also ein Schwerenöter wie Zeus zu den höchsten Ehren kommen muss. Dessen Subjekt sich ja nicht nur aus den Attributen der Unschicklichkeiten speist, sondern auch alles andere beherrscht, sowohl als Statue, als auch als Prädikat seines Subjekts. Wenn jetzt von einem Entwicklungsgang die Rede ist, dann eben nur soweit, als mit dem Bruch des Sokrates etwas ins Spiel um die Welt kommt, das sich selbst das Höchste und Größte sein will. Das sich selbst das erste, schöne, starke und mächtige Wesen gewesen sein und genauso wie Zeus vom Feinsten auch für sich haben wollen wird. Und weil das dann so schwer zusammengeht, der Schlimmste von allen mit dem höchsten „Genuß“(64) zu sein, tut sich im Bewusstsein ein Bruch auf, der nicht zu überbrücken ist, der auch mit den größten Bauwerken und Statuen keinen anderen Geschmack kriegt. Alle diese „niedrigen

Gemütsaffekte“(64), die etwas „Unschickliches, Unwürdiges, Unmenschliches“ an sich haben, müssen ja aus dem Wesen entfernt, um nicht von diesen Eigenschaften belästigt zu werden, ihre Existenz muss demnach personifiziert, benannt und vertrieben werden. Das heisst aber nichts weiter, als alle Eigenschaften, die nicht auf diese Weise wegzensiert werden, als Eigenschaften übrigbleiben, und so man im Haus schon das Höchste und Schönste vermuten durfte, da das „für das Absolute, Wesenhafte galt“(64). Aber eben Eigenschaften um deretwillen man die anderen benannt und verjagt hatte, weil man die negative Bestimmung des Schlechten ohne Prädikate lassen wollte, übrigbleiben und Prädikaten des Schönen eine Eigenständigkeit sichern, eine „eigne, selbständige Bedeutung“(65), die Ihren Inhalt nicht über die dargestellten Dinge, nicht über Gebäude und Statuen erhalten, sondern sozusagen von jedem Subjekt freigestellt sind. Und wenn man da Sokrates etwas vorgeworfen haben will, so war es nur, diese Trennung gedacht zu haben, das Subjekt von der Zuschreibung getrennt zu haben, was er ja nicht gemacht hatte, war, eine der „Verneinung des Subjekts“ folgende „Verneinung der Prädikate“, dazu war keine Notwendigkeit vorhanden, es sollte nur mäeutisch dargestellt werden, wie sich das Denken vollzieht, nämlich auch noch ohne dem Denken diesen historischen Gang zuzumuten. Der Inhalt der Prädikate ist anders dargestellt, als bishin üblich, der Inhalt der Prädikate war zum Mißfallen der sokratischen Zeitgenossen aus dem Subjekt geholt worden, mit der Folge, das Andere im Selbst denken zu können und mit der Konsequenz, den Genuß des Höchsten beanspruchen zu wollen. Diese Prädikate, wie sie nun gedacht werden konnten „bezeugen sich selbst“(65), die Wahrheit die sich stets aus dem Subjekt und seinem Prädikat ergeben hat, ist in Frage gestellt, die Wahrheit von Eigenschaften wie Güte, Gerechtigkeit und Weisheit, bleibt dem überlassen, der sie ausgespricht. Die Qualität dieser Prädikate hängt nicht davon ab, dass die Prädikate das Höchste bezeichnen, sondern sie hängt nur davon ab, ob das Höchste bezeichnet werden kann, die Prädikate sind verselbständigt, sie sind durchaus demokratisierend dem Höchsten anrechenbar, aber damit selbst in der Lage das Höchste darzustellen - und - das höchste Wesen musste folglich etwas erhalten, das ihm vorher diskussionslos identisch war. Das höchste Wesen wird also nur noch durch seine Prädikate erkennbar und nicht mehr bloß deshalb, weil es ohnehin unter allem in der Natur vorkommt, unter und vor allem jederzeit anwesend ist. Jetzt ist es zugänglich, indem es beschrieben werden kann, vorher war es so anwesend, wie die Eigenschaften jederzeit anwesend waren. Mit dieser Zugänglichkeit kommt es auch zu der neuen Qualität des Denkens, das sich über die Prädikate verselbständigt, das Prädikat wird das Bestimmende, ohne

Prädikat ist nichts, selbst der Natur werden Prädikate zugeteilt. Die Qualität bestimmt das Dasein, das ‚Wie Es Ist‘ hat die Oberhand gewonnen, und das ‚Wie‘ muss die Wahrheit sagen. Das Wie wird aber nur dann wahr sein können, wenn seine Prädikate nicht widersprüchlich sind, die Wahrheit, wenn sie ausgesprochen ist, wird davon abhängig sein, nachvollziehbar zu sein. Wo also Prädikate auftauchen, die einen Widerspruch herstellen, wird der Ausdruck mangelhaft, unglaubwürdig sein. Die Vereinigung von widersprüchlichen Prädikaten in dem Wesen, das sich sein Auserlesenes ist, wird dem Auserlesenen das Besondere nehmen, das Auserlesene ist widersprüchlich nicht zu denken, wohl aber muss dem Besitzer des Auserlesenen in der Wirklichkeit Widersprüchlichkeit entstehen, sein Bewusstsein ist auch unvollständig, könnte es keine Widersprüche erkennen, schließlich ist auch der Rest mit scheinbar Widersprüchlichem behaftet. Diese Prädikate haben somit für sich immer eine Wahrheit ansich, die sich auf das Gemüt des Menschen auswirkt, der aber wieder für sich sein Maß, seine Wahrheit ist. „Was nur immer dem Menschen imponiert, was nur immer einen *besonderen* Eindruck auf sein Gemüt macht“(66) das wird er als Seines erkennen, vor allem wenn es unerklärlich erscheint, also so ist, wie sich sein Bewusstsein und sein Selbstbewusstsein für ihn darstellen, wenn er es nicht trennen können will, wenn er den beschreibbaren nicht von dem unbeschreibbaren Teil trennen kann. Nur in der Ungetrenntheit ist ihm sein Selbst eines, also nur dann, wenn es keinen *eigenen, besonderen Inhalt*(66) hat. Gemütserscheinungen waren denn auch wesentlich gemacht worden, denn in Rom, sagt der Verfasser, hatte man eigene Tempel für „die Affekte der Furcht und des Schreckens“(66), später wurden Kobolde und Geister als für sich selbst bestehende Wesen genannt, obwohl deren Eigenschaften allesamt Bestandteil des bekannten, oder eben unbekannten, Wesen des Menschen sind. In dieser Umkehrung waren dann auch Gefühle und Qualitäten dieser Dinge zu exaltierten, beherrschenden Mächten geworden, ihre Unerklärlichkeit musste eine besondere Aufmerksamkeit erfahren, wodurch diese Aufmerksamkeit das Gemüt, als „das Maß aller Dinge, aller Wirklichkeit [...] ungebrochen, ungeteilt die Menschheit beherrschte.“(66)

Zu einer eigentümlichen Existenz kommende Erscheinungen

Auch die Dinge und die Prädikate die wirklich verschieden waren, hatten ihre Berechtigung erhalten, indem sie als Gegensatz zum Irgendwann auftreten durften. Weil aber die Affekte der Furcht und des Schreckens den Menschen in Verlegenheit bringen, weil es dem Menschen, wenn er sich fürchtet, darum geht *wovor* er sich fürchtet, soll er nicht nur den Gegenstand der Furcht, auch die Beschreibung seines Fürchtens möglichst genau erklären. Was sich dadurch erleichtert, als die Furcht im Speziellen auf ein bereits vorhandenes Phänomen verweisen will, das den Schrecken mit der Furcht verbindet, wohingegen die Angst jenes Gefühl ist, das diese Existenz des Wesens Mensch betrifft, also noch keine Kobolde und Geister betrifft, vielmehr dem Unbestimmten gehört, aus dem der Mensch seinen Eindruck im Gemüt vervollständigen will. Dieses grundlegende Zweigeteiltsein, das angeblich seine Einheit verlangt, will auch stets die Angst erfasst wissen, handelt es sich doch bei Kobolden und Geistern um „heilige Wahrheiten“(66), es ist ein Umgang mit ihnen unerlässlich, weil sie doch zum einen Gemütserscheinungen sind und zum anderen wahr, daher ist es verständlich, dass sich da die Angst einordnen lassen muss, bemüht man sich doch diesen Erscheinungen eine gewisse Logik zu unterstellen. Diese offensichtlich nichtvorhandenen und doch scheinbar wirkenden, jedenfalls zu einer eigentümlichen Existenz kommenden Erscheinungen, können auch nicht mit ihrer bloßen Existenz erklärt werden, da nun mit dem Bewusstsein von entstehenden Dingen, ein „Übergang der Logik zum Werden“³² auftaucht, wo Dasein und Wirklichkeit hervortreten. In der Logik aber ist, in der Logik kann nichts werden, weswegen immer nur eines aus dem anderen ist, zumindest bis zu dem Bewusstsein von Bewegung kommt das Denken auch damit aus, zu sagen, das Negative impliziere ohnehin den Übergang vom Sein zum Nichtsein, es sei das „Verschwindende“³³, das sei in den Kategorien

³²Kierkegaard, Sören: *Der Begriff Angst*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 2002. S.16.

³³A. a. O. S.16.

der Logik, wie sie auch Kant vorgeführt hat, eine stets immanente Bewegung, nie eine Bewegung für sich, jede dieser Kategorien hat die Immanenz ihrer negativen Bestimmung, den Übergang, schon an sich aber nicht den Übergang als Bewegung für sich, die Bewegung, die auf ein anderes verweist, weil das Andere aus dem Einen entsteht, das Andere wird. Bis dahin bleibt eben die Bewegung an dem Ding, es bleibt alles wie es war und ist dann anders, in dem Negativen sozusagen, als das Andere immer auch schon vorhanden. Bis dahin geschieht überhaupt nichts und das Negative wird ein Phantom, wie Kierkegaard feststellt, weil sich der Unterschied zu dem bewegten Denken darin gestaltet, dass das Negative dann das Hervorbringende sein wird, also ab dann „wird das Negative etwas mehr“³⁴, indem es hervorbringt und zur Kontraposition wird, um so den Gegensatz von einem schlichten Gegenteil zum bezogenen Gegenteil zu verdeutlichen. So kommt es dazu, dass diese Kobolde und Geister in der Logik das werden, worin diese nicht als „abgebrauchte Witzigkeiten [...] als beiläufige Erklärungen und geistreiche Bemerkungen“³⁵ dastehen, sondern tatsächlich die Beweger der Logik sind, mittels derer die Logik ihre Füße bekommt, ihren Mechanismus, der sie laufen lehrt. Der Vergleich mit der Antike ist auch hier erhellend, bedenkt man die Immanenz einer Welt, die eine Maschine für sich ist und für sich alles bewegt, wo dem Bewegten nichts Unwirkliches gegenübersteht, nichts Gegenteiliges vorhanden ist. Die Logik hat nichts an sich, wie sie notwendigerweise eines ins andere übergehen ließe, ebenso wie Sokrates Athener ist, der Athener stirbt und Sokrates damit logisch bewiesen als Athener tot *ist*. Und Kierkegaard dann klar anführt, wie die Eleaten es behauptet hatten: „Nichts entsteht, alles ist“³⁶. Zwar findet Kierkegaard es sei ein Mißverständnis gewesen, alles derartig in die Existenz überzuführen, aber wie wir gesehen haben, war anderes gar nicht möglich, als die selbstverständliche Immanenz vorzutragen. Dieser neuen Bewegung, diesem Neuen der Bewegung, wird es offenbar, auf etwas hinauszulaufen, durch die Bewegung also etwas zu werden, aber etwas zu werden von dem man nicht genau sagen könnte, was es dann ist, was es wird, das bloße Gegenteil reichte auch ohne Bewegung hin, denn das Negative ist, wie gesehen, das Andere des Positiven, aber sobald die Bewegung daran ist, ist etwas, das mehr ist als das Positive, das statisch existiert, es ist etwas das nicht das Erscheinende zu mehr macht, denn das was ist, ist, aber das was wird, ist noch

³⁴Kierkegaard S.16.

³⁵A. a. O. S.16.

³⁶A. a. O. Kierkegaard fügt hier zur Verdeutlichung noch etwas an, von dem wir auch schon seine Bedeutung im Laufe der Zeit erwähnt hatten und das hier bestens aufgehoben ist, indem er sagt, dass der „... ewige Ausdruck der Logik, ist, ...“, also exakt das, wovon die Immanenz handelt.

nicht und das ist das, das mehr ist. Noch ist das Bestimmte, noch ist und noch ist nicht, aber dennoch wird etwas und es ist „ein Verdienst, auf mannigfache Weise die kategorischen Bestimmungen und deren Anordnungen berichtigt zu haben“ weil damit das „unermüdlich wirksam Negative“³⁷ bedeutend geworden ist, weswegen auch zur Gelegenheit die Logik verlassen werden kann und der Ethik dieses Unermüdliche nahegelegt wird, das sie bis zu einer steten Tätigkeit treibt, schliesslich hat es nur dort Sinn von dem Gegenteil dessen zu sprechen, was dem Menschen als sein Streben nachgewiesen ist. Nur dort, in der Ethik, macht es Sinn die Bewegung zu erhalten, wenn sie die stete Bedrohung hinter sich weiß, von der sie gelähmt würde, aus der sie des Menschen Streben nach dem Guten unterwandert sieht. Das hält die unermüdlichen Tätigkeiten zur Behebung der Bedrohung in Gang, alle Kobolde und Geister sind dann in Bewegung und weisen auf die Bedrohung hin. „Selbst die Affekte der Furcht und des Schreckens hatten in Rom ihre Tempel“(66), sagt ja der Verfasser und beweist den Umgang mit diesen Mächten, denen Kierkegaard die Ausführung in der Ethik dazulegt, wenn es darum gehen muss, der Logik, die ja zur Ethik herangezogen wird, ihren Überfluß in der Bewegung zu beweisen, also die Tempel für das Große stehen, was sich im Einzelnen mit der reinen Logik als mangelhaft herausstellt, weil es nicht das Mehr des Seins beschreiben kann. Wenn solche Tempel erstellt werden, habe der Verfasser die Verantwortung dafür im Großen, ebenso als der Schreiber einer kleinen Schrift, einer Monographie, diese auch im Kleinen übernehmen muss, meint Kierkegaard etwas kryptisch und stellt sich da um die Selbstgenügsamkeit an. Um so erstaunlicher sei es, so Kierkegaard, wenn dann das Negative zum Bösen gemacht werde, was ja dazu führe den Überfluß festzuhalten, um den da spekuliert wird, um die Bewegung zu erhalten also vermutet wird, dass das Böse der steten Bewegung dagegen bedarf, woran dann zu erkennen sei, „wie unlogisch die Bewegungen in der Logik sein müssen [und] wie unethisch sie in der Ethik“³⁸ sind, sieht man den Überfluß als beweglich und zum Negativen gehörig an. Und deswegen ist es hier auch „keineswegs überflüssig“³⁹, von diesem Teil der Betrachtungen zu reden, die dem Verfasser den Tempel beleben, denn der Rede Sinn liegt genau in diesem Überfluß. Wie aber dann passieren muss, dass das Einzelne, also aus dem Einzelnen dieser Mangel der ganzen Gattung angetragen wird, darin liegt die Tragweite die so ein System, wie es Kierkegaard das „große System“ nennt, hat. Solch ein System zu erstellen, hat ja nur dann Sinn, wenn man meint, etwas gefunden zu haben, das eine neue Erklärung für Bestehendes

³⁷Kierkegaard S.16.

³⁸A. a. O. S.16.

³⁹A. a. O. S.17.

bringen würde, wenn etwas gefunden wird, das sich als selbstverständliche Zutat ergibt und wenn man so ein System dann groß haben will, den Weltenlauf erklären können will. Wenn sich aus der Anwendung des Neuen ein neues Verhältnis der Dinge erstellen ließe, weil sich damit bis in *unsere Zeit* alles erklären ließe, dann wäre damit schon die Mühe, aber auch die Verantwortung, begründet. Und den Dingen, denen eine unerklärliches Verhalten zu anderen Dingen nachgesagt wird, muss eine Wissenschaft das Verhalten erklären können, auch wenn sie anfangs zu spekulieren versucht. Wenn aus diesem Überfluß der in dem System ist, vermutet werden darf, spekuliert werden kann, wie das denn für alles gelten wollte, was sich so unbestechlich wahr zeigt, wie da aus der negativen Bestimmung eine Bedrohung für den Menschen und seine Welt herausbewegt wird, wie das sofort alle bedrohen würde, so muss es einen Namen bekommen und - von allem Guten getrennt werden. Darin liegt die Verantwortung für so ein großes System, darum spricht Kierkegaard auch von einer Psychologie die er anwendet, um dieser Bedrohung den Schrecken nehmen zu wollen, den Begriff der Angst behandeln zu können und sie damit erklären möchte, welchen Sinn der Tempel hat, der errichtet werden muss, wenn sich nämlich aus einem Begriff nichts Wirkliches ergibt, so wird eine Erklärung das Wenigste sein, das wir hier erwarten sollten.⁴⁰ Wir sind ja noch nicht aus dem *Wovor* herausgekommen, noch nicht, denn die Angst kommt aus dem, wovon nichts zu wissen ist, das Nichtwissen bewegt die Angst sich zu zeigen, aus dem Nichtwissen ergibt sich das Moment des Bewusstseins vom Nichtwissen, aus dem der Geist träumt, das Nichts Wirkung hat und wenn trotzdem nichts ist, wenn trotzdem die Bewegung nach Außerhalb des Nichts geht, hat die Angst Existenz. Dem träumenden Geist gehört die Angst als Bestimmung, das war - kurz erinnert - Kants Beweggrund von Gespenstern zu sprechen und das bekommt Kant hier durch die Dialektik zu spüren, in der er sich plötzlich nicht auf Distanz zum Gespenst befindet, sondern, gleich für die Angst davor, die Verantwortung übernehmen müsste. Jedenfalls aber ist sie nun ein Teil der Psychologie, die sich als Wissenschaft verstehen wird, wenn sie damit umzugehen gewillt ist, denn die Beschäftigung ist erst einzufordern, wie Kierkegaard bemerkt, bisher war die Furcht auf etwas Bestimmtes bezogen, die Angst wurde zur Freiheit gerechnet, was auch die Auseinandersetzung mit ihr in eine etwas gespenstische Ausgangslage gebracht hat, aber dennoch nur für die Möglichkeit der Furcht etwas beizutragen hat. Und es gibt die Gelegenheit die Angst gegensätzlich zum Tier zu bestimmen, weil ja der Geist wieder vorhanden ist. Auch Kinder zu beobachten kann die Angst begreiflich machen, wie Kier-

⁴⁰Kierkegaard vergl.: S.18.

kegaaard es aufzeigt, jedenfalls in dem Vergleich mit einem träumenden Geist, weil er bei Kindern und in Gesellschaften, in denen ein „Suchen nach dem Abenteuerlichen, dem Ungeheuren, dem Rätselhaften“⁴¹ eine Bedeutung hat, dieses in Äußerungen darstellt, durch die der Umgang mit der Angst geübt wird und nicht ihre Existenz verhindert wird. Wo also die Angst eine Bedeutung hat, die mit einer von Kierkegaard sogenannten Schwermut⁴² vergleichbar wäre, in der diese Angst über die Freiheit zum Vorschein kommt. Wo aber nach Kierkegaard noch ein Weg der Geschichte durchlaufen werden muss, um eine derartig bestimmte Angst ins Bewusstsein zu bringen, bedeutet das doch den Anfang der Manifestationen, wenn die Freiheit wesentlich mit der Angst verbunden ist und auf diese Weise erklärlich ist, ihr also das Unbestimmte genommen wäre, indem ihr eine relative Beziehung eingeräumt wird. Das Verhältnis zur Angst besteht vorher noch aus dem Nichtwissen von der Angst, vorher ist es reine Furcht, erst mit dem Bewussten des Wissens kommt die Angst. Diese Dialektik bezieht sich so über den Geist auf die psychologische Erfassbarkeit der Angst, dass der Geist durch die Zweideutigkeit, welche die Erfassbarkeit des Bewussten mit sich bringt, der „qualitative Sprung [...] außerhalb jeder Zweideutigkeit“⁴³ ist, indem ja der Geist dem Menschen die Angst vor der Ohnmacht der Geistlosigkeit beschert und folglich die Angst mit einer Selbstermächtigung einhergehen muss, wie auch der Gedanke von der Freiheit bereits nahegelegt hat. Mit der Selbstermächtigung liegt in dem Wissen um die eigene Freiheit auch die Verantwortung der Schrift, die sich um die Bestimmungen des Geistes bemühen wird und sich dennoch nicht daran machen darf, den qualitativen Sprung so zu erklären, dass Bestimmungen durch Verbote und Verlockungen in eine ethische Diskussion eingebracht werden, die über das logisch-kategorische Kants so weit hinausgeht, dass die Ethik dann das Auslangen mit dem träumenden Geist findet. Das Sichtbarwerden der Angst ist der Grund, der Kant zur Vernunft und den Verfasser zur Reform antreibt. „Dass die Angst sichtbar wird, ist das, worum sich alles dreht. Der Mensch ist eine Synthese des Seelischen und des Leiblichen.“⁴⁴ Und die Verbindung stellt jener Geist dar, dessen Unbestechlichkeit bereits mehrfach in Zweifel gezogen wurde. Der Geist ist das Dritte in diesem Verhältnis und er ist das Störende, weil er träumender Geist ist, weil er unmittelbarer Geist ist, weil er auch von Vorstellungen beeinflusst ist, deren Herkunft er nicht überprüfen kann, weil er ein Risiko für die Synthese aus Seele und Körper ist. Vor allem aber hat er die

⁴¹Kierkegaard S.41.

⁴²A. a. O. vergl.: S.41.

⁴³A. a. O. S.41.

⁴⁴A. a. O. S.42.

Macht, die sich aus seinem Bewusstsein speist, das er vom Wissen hat, das ihn sein Nichtwissen bestätigen lässt und ihm daraus die Gespenster macht, eben diese Zweideutigkeit, die sich auf einerseits Wissen und andererseits Unwissen bezieht. Das wird dem Menschen zur Angst, wenn er sie als die Unwissenheit vom Nichts erkennt, die weder in die eine, noch in die andere Richtung führen kann, also weder zur Erkenntnis, sie ist Nichts, noch in die Unkenntnis des Tierischen, dort ist kein Geist, der eine Bestimmung wagen könnte, mit diesem weder-noch steht die Angst zum Menschen, beinahe unfassbar „als das ungeheure Nichts der Unwissenheit.“⁴⁵ So ist es, dass die Einheit, um die sich dieser Mensch bemüht und um deretwillen er sich sogar als Geteiltes bezeichnen lässt, diesen mächtigen Mechanismus hat, wo sich der Verfasser mit der bisherigen Lösung des großen Systems nicht anfreunden will, in dem sich dieser Mensch erst im Jenseits mit sich versöhnen sollte, er es „erst in der Zukunft erkennen“(66) soll, wenn eben diese „*unendliche Fülle von verschiedenen Prädikaten*“(66) die sich aus dem Überfluß ergeben haben, wenn er so die Kobolde und Gespenster um sich scharf, die er sich aus seinem Verstand zu schlagen versucht hat und damit auf das Erkennen der Wirklichkeit verzichten will, wenn der Mensch also um dieser Einheit willen lieber Gespenster hat, als seinen Verstand. Dann wird er die Einheit nur für die Zukunft versprochen haben, denn wirklich kann die Einheit nicht sein, im Wirklichen wird es nur Prädikate geben, die auch wirklich verschieden sind, nicht solche, die einerseits auf die Unendlichkeit der Zukunft und andererseits auf die Wirklichkeit verweisen und zusammengedacht werden sollen, sondern von solchen über deren Verschiedenheit berichtet werden kann, weil deren Verschiedenheit erwiesen ist, weil erwiesen ist „daß nicht mit dem einen unmittelbar auch das andere erkannt und gesetzt wird“(67), also keine Prädikate ins Unbestimmte, Unendliche gesetzt werden, um damit das Endliche bestimmen zu wollen. Wo also der Eindruck, der aufs Gemüt gemacht wird, sich einer Erklärung nicht widersetzen kann und das Imposante wirklich ist. Mit der Individualität kann für die Gemeinschaft eine Fülle gewährleistet werden, die der Gattung jene Garantie ist, in der für alle möglichen verschiedenen menschlichen Wesen oder Individuen ein Reichtum bewiesen wird, an dem wirklich jeder teilhaben kann. „Jeder neue Mensch ist gleichsam ein neues Prädikat, ein neues Talent der Menschheit.“(67) Jeder „neue Mensch“ hat also einen Teil bei sich, der eine Menge an Talenten prädiziert und das „Geheimnis der unerschöpflichen Fülle der [...] Bestimmungen“(67) wird soweit gelüftet, als sich alles Unendliche in den Kräften und Eigenschaften und im Überfluß des Menschen finden wird.

⁴⁵Kierkegaard S.42.

Und zu diesen Geheimnissen gehört auch die Zeit, die in ihrer Erfassbarkeit von der Wirklichkeit der Dinge abhängig war und das schon, als der denkende Mensch begonnen hatte mit ihr zu rechnen. Der Mensch also die Zeit bestimmbar gemacht hat, weil er ihr einen Anfang und ein Ende gesetzt hat, indem er gesagt hat, von hierhin nach dorthin, so der Kontinuität eine Unterbrechung eingeräumt hat, die es möglich machte, ein Ding von einem anderen zu unterscheiden und an der Zeit ein distinkter Ablauf erkennbar wurde. Aber nun ist auf genau diesen Vorgang zurückzukommen, den Kant anhand der Anschauung so beschrieben hatte, dass er für die „reine Anschauung (in Ansehung ihrer als Vorstellung die Form der inneren Anschauung die Zeit)“⁴⁶ ist, also als Vorstellung dafür steht, die Prädikate verschieden erscheinen zu lassen, denn durch diese innere Anschauung ist die Fülle von Talenten in einem Ablauf zu erkennen und, wie der Verfasser dann feststellen kann, derart begrenzt, dass die Schätze des Menschen sich in seinen Werken darstellen und daher nicht dialektisch, sondern distinkt in der Zeit erscheinen werden. Womit er der Angst Kierkegaards das Werk der in der Zeit begrenzten Tätigkeit gegenüberstellt, sie, die Angst, also auch ein Werk geistiger Tätigkeit sein muss. Die geistige Tätigkeit hat nun Kierkegaard nicht bestritten, wiewohl er auch auf diesen praktikablen Mechanismus gestoßen ist, der genauso erklärlich wirkt, aber auf eine distinkte Erscheinung der Zeit verzichtet, wodurch der Verstand ein Geist ist, der dem kantischen Gespenst sehr ähnlich sieht. Und das bringt uns wieder zu den Widersprüchen, die der Verstand in der Lage sein wollte zu lösen, denn benannt, mit Prädikaten versehen, sind die Widersprüche so in der Zeit, dass sie erkannt werden und ihre Widersprüchlichkeit zueinander gestellt werden kann. Die Widersprüche treten ja in einem Wesen auf, dem seine Sinnlichkeit wesentlich ist, also alle diese unendlichen Dinge dann die unendlich bestimmbaren Dinge des Wesens Mensch sind, wo sich das Wesen Mensch sich nicht nur auf seine Sinne, sondern auch auf seinen Verstand verlassen kann, weil seine mannigfaltige Anschauung zu einem „*abstrakten, einfachen, einzigen* Wesen in direktem Widerspruch steht“(68). So wird es jetzt sein, dass „jeder neue Mensch“ sich an sich erkennen kann, nicht bloß sein Sein als Mensch zu haben, das war ja an der Gattung bereits erklärlich, die Gattung machte es doch aus, das Tier mit dem Verstand zu sein, sondern dann kein Tier zu sein, weil es sinnliche Unterscheidungskraft besitzt und weil es ein Mehr benennen kann. So dass sich der Mensch erkennen kann, weil er sich auch dort hat, wo Kierkegaard das Negative mit der Bewegung als Mehr genannt

⁴⁶Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, 1.Auflage, 1781. Band IV, Akademie Textausgabe. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1968. Transcendentale Logik. 1.Abth. 1.Buch. 2.Hauptst. 3.Abschn. S.86.

hat, nur das Mehr übrig bleibt und sich zum Positiven rechnen läßt und das Negative wirklich Nichts ist. Für den Verfasser hat sich die dialektische Bewegung da in eine Bewegung in der Zeit aufgelöst, die er unmittelbar mit der Existenz des Menschen begründen kann und damit, dass der Mensch für seine Gattung tätig ist, also wirklich in Bewegung ist. Was Widersprüche greifbar macht und das Mehr nicht als Widerspruch zur Bestimmtheit auftreten läßt, sondern als das unendlich Bestimmbare, als den Überfluß, dessen Wirklichkeit widersprüchlich erscheint. Dieses Mehr wird sich im Geist leicht begründen lassen, aber es wird dann „*kein wirklicher Unterschied*“(68) sein, wenn dieser Geist seine gespenstischen Eigenschaften aufruft und sich mit seiner Zukunft begründet, in der er seine Prädikate haben will, wenn sich der Mensch der Zukunft Prädikate gefallen läßt, die er in der Gegenwart nicht hat, oder noch nicht hat, aber dann wird er nicht gegenwärtig sein, und wenn er in der Gegenwart Prädikate hat, heißt das nicht, dass er zukünftig dieselben hat, denn wie soll das begründet werden. Und weil es aus der Zukunft nicht in die Vergangenheit geht, kann er aus der Gegenwart nicht in die Zukunft gehen, die Zeit ist nur dann distinkt, wenn sie den Unterschied des Gegenstandes hat, also der Geist Prädikate hat und nur dann ist, wenn er kein Gespenst ist, denn nur dieses hat die Eigenschaft nicht wirklich hier zu sein. Dann würden „zwei verschiedene Wesen sein“(68), findet der Verfasser und setzt in der Fußnote(68) seiner Schrift hinzu, dass es sich bei jedem Zukünftigen, also jedem Gespenst, um ein Objekt der Phantasie handle, das sich im Subjekt eher undeutlich, als zukünftiges Objekt aber deutlich zeigt. Das hat die Gegenwart zum Widerspruch, denn wenn etwas in der Zukunft deutlicher ist, als in der Gegenwart, stehen wir vor einem Dilemma der Wahrnehmung, das in der Gegenwart gesetzt ist und nur mit dem abstrakten Begriff zu tun hat, dessen Existenz in der Gegenwart behauptet wird. Und dieser Begriff deswegen abstrakt ist, weil ihm der Bezug fehlt, weil ihm die Bestimmtheit der Zeit fehlt, durch die er wirklich werden würde, er hat mehrere Prädikate an sich, die auf verschiedene Zeiten und daher auf verschiedene Gegenstände verweisen, dem Begriff also auch höchste Setzung zureichend Bestimmung sein würde, weil er dann hier und in Zukunft wäre, es daher keine unbestimmte Zukunft gäbe, dann hieße es morgen nicht, aber übermorgen schon und das alles aber ist für einen Begriff der wirklich beschaffen sein soll, fürs Wirkliche nicht ausreichend.

Weil die Zeit das Mittel ist

„Gegensätze, Widersprüche in einem und demselben Wesen zu vereinigen“(67), aber der gesuchte Begriff so sein muss, dass er aufgrund der Prädikate eindeutig zu erkennen ist, suchen wir also nicht nur nach Prädikaten, die Wirklichkeit bestimmen, sondern wir suchen auch die Wirklichkeit an einem Begriff. Deshalb hat der Verfasser unter Berufung auf Spinoza auch die Ausdehnung und das Denken als Gewähr für seine Aussagen über die Wirklichkeit und die Denkbare aufgeführt, mit der sich Spinoza von den unendlich vielen Prädikaten für die Substanz distanziert hat, weil die Substanz dann abhanden gekommen wäre und „Warum? weil ganz gleichgültig ist, sie zu wissen, [...] weil ich mit allen [...] doch immer dasselbe sagen würde, was ich mit diesen *zwei*, dem Denken und der Ausdehnung sage.“(68) Das sagt schon, ob es geschickt ist, nun zusätzlich zu den Begriffen, dem Wesen und dem Subjekt auch noch die Substanz als prädikatwürdig einzuführen, so wie sich für Spinoza die Substanz darstellt, die dann nur ohne Prädikate Substanz ist, also nur ein anderes Wort für den Begriff, der sich gerade in der Zeit verloren hatte, der sich gerade als das Höchste von der Gegenwart gelöst hat, weil sich die Zeit im Subjekt findet, den Begriff betrifft und „etwas Unteilbares, Vollkommenes, Unendliches ausdrückt.“(69) Tatsächlich hat die Substanz also kein Prädikat, sie kann kein wirkliches Prädikat haben, aber sie kann unbestimmt viele Prädikate haben, was sie einer endlichen Bestimmung wiederum entzieht, wenn sie aber von einem Prädikat abhängig ist, dann heisst das, dass sie auch überhaupt kein Prädikat haben kann und das steht dann überhaupt im Widerspruch zum Vorhandensein der Substanz. Die Substanz ist denkbar vielfältig, aber sie kann nicht wirklich vielfältig sein, denn: „Das *unbestimmte Eine des Gedankens* ergänzt sich durch die *unbestimmte Vielheit der Phantasie*.“(69) sagt der Verfasser und hat das Mehr abgegrenzt, weil damit auch dieses Mehr gesagt ist, das die einzigen positiven Prädikate, die Ausdehnung und das Denken, bezeichnet haben. Und um der Substanz dann ihren Platz in der Geschichte zuzuweisen, stellt sich ihr Dasein so dar, dass sie eigentlich viel zu „gleichgültig, zu *leidenschaftslos*“(69) ist, als sie zu irgendeiner Bestimmung die Etwas ist taugen würde, sie daher „*lieber gar Nichts*“(69) ist, so man, wie der Verfasser, diese Wahl einräumen möchte. Und das erscheint ja nicht so abwegig, erklärt sich mit ihrer Bestimmung doch das Mehr des Menschen, in dem er tätig sein wird, also auch das, wovon der Mensch mehr wissen will, wovon der Mensch dann auch nichts wird wissen wollen, wenn er glaubt genug zu wissen und der Ansicht ist, dass er lieber seine Ruhe hätte, als mehr zu wissen. Er substanziell also auch lieber in Ruhe gelassen werden will, weil die Substanz dann nicht mehr

begeisterungsfähig ist und auch lieber Nichts ist, als Etwas. Das aber ist eine *persönliche* Entscheidung, das ist keine Gattungsentscheidung, die Gattung wird nicht bestimmen können, wie in ihrer Vielfalt die Prädikate ausfallen sollen, wie alle ihre Ausformungen, auch die in der Entscheidung lieber in Ruhe gelassen werden zu wollen, zu berücksichtigen sind. Dass sich die Substanz etwas aussuchen kann, ist schon bemerkenswert, aber hat sie wirklich die Wahl? Die Ruhe ist wohl so ein Prädikat, das allen Verfassern von Schriften, auch Geduzten gerne entgegenkommen würde, aber kein Prädikat für die Substanz, also bleiben wirklich ohnehin nur diese beiden Prädikate übrig, die die einzigen positiven sind, die aber bedauerlicherweise für die Substanz nichts taugen, weil sie dann nur ein entweder/oder und nicht wirklich die Wahl hat, ob sie jetzt gerade sein will, oder doch lieber das Gedachte wäre. Weil solche Prädikate unvereinbar sind, werden sie auch lieber alleine stehen bleiben und einen tatsächlichen, einen wirklichen Widerspruch darstellen, einen Widerspruch in der Wahrheit des Menschen. Nun ist es aber so, dass der Mensch solche Widersprüche auch lieber gar nicht hat, was ihn ja dazu bringt, an ihre Auflösung zu denken, indem er über sie spricht, dann, wenn er sich das überlegt, draufkommt, wie manche Prädikate allgemein gelten, manche sogar metaphysisch sind und wie manche Prädikate ganz persönliche Bezüge haben. Das wird der Mensch auseinanderzuhalten versuchen, schon beim Sprechen wird er andere Formen der Ansprache nutzen, und für seine persönlichen Prädikate auch persönliche Gegenstände heranziehen, solche die ihm nahe sind und über die er sich auch angesprochen fühlt. Das höchste Wesen wird da nicht vorkommen, es hat nichts so persönliches an sich, das dem Menschen gelegen kommen könnte, also nimmt er in dieser Suche nicht das Höchste, sondern das Nächste, oder eben das, wo ihm vorkommt, es könnte ein „mehr wissen“ haben, wo ihm vorkommt, es habe schon mehr gesehen als er und wäre daher ein ihm geeigneter Gelehrter, der ihm sagen wollte, wie er zu sich steht. Der aber dann wissen müsste, wie das Verhalten zu sich zu denken ist, wenn der Mensch mit sich spricht, weil er mit sich ein Verhältnis pflegt und weil er mit sich ein moralisches Verhältnis pflegt, wie er ja auch ein moralisches Verhältnis in der Gemeinschaft hat, zu der er gehört und mit der ihn seine Sprache verbindet. So ein Verhalten kann er zu seinem höchsten Wesen nicht haben, das höchste Wesen ist, das hat keine Prädikate, die es in der relationalen Wirklichkeit eines Bewusstseins hält, das höchste Wesen ist so wie diese Substanz, für den Menschen nur mittelbar erkennbar, weswegen der Mensch seine nächste Umgebung absucht und das nimmt, das ihm als Bezug am plausibelsten erscheint, das ihm unmittelbar gegeben erscheint, daher eine Person als moralische Instanz einsetzt

und, wie der Verfasser sagt, ist diese Person dann „der moralische Gesetzgeber, der Vater des Menschen“(69). Und dieser Personifikation werden ganz charakteristische Bestimmungen zukommen, als Person wird sie vor allem zweierlei erfüllen, zum einen die Nähe zum subjektiven Bewusstsein herstellen und zum zweiten die Distanz zur obersten Instanz überbrücken, die ja mit dieser Substanz prädikativ fehlerhaft angenommen wurde. Was ja ein Grund war die Substanz in die Geschichte zu verabschieden, weil sie nur eine zusätzliche Begrifflichkeit darstellt und stellvertretend für die unmittelbarere Person stehen würde. Die Substanz also erst verschwindet, wenn klar ist, dass im Bewusstsein Artefakte übrig sind, von denen Prädikate, die logisch gesehen dort nicht hingehören, verwendet werden und dann erst der Grund verschwindet, warum diesem offensichtlich nicht Vorhandenen, aber Denkbaren etwas zugemutet werden soll. So ist jeder Begriff der Zusätzlichen, über sein Notwendiges hinaus an sich binden wollte, ein nicht notwendiger Rest. Weil aber sinnliche Reste übrigbleiben, mit denen die logische Begründung nichts anfangen kann, ist eine Wahrnehmung des *inneren Sinnes* für die Logik nichts, für die Einordnung solcher Erfahrungen ist sie zu schwach, das wäre auch gar nicht ihre Aufgabe, nebenbei gesagt. Wohl aber kann vor dem Rest die Logik Verhältnisse beschreiben, sie kann Modalitäten erklären, nicht kann sie das persönliche Empfinden in der Welt halten, schon aber wird sie den Standpunkt zur Welt einnehmen wollen. Den Geist und das Gespenst kann sie nicht zum Gegenstand haben, aber sie kann sagen, wie der Geist sich zum Gespenst und sich beide in der Wirklichkeit halten wollen. Wenn der Mensch nun ein Verhalten hat, ein Verhalten zeigt, das sich zu seinem Geist bestimmt, aber dann der Vater als Instanz in seinem Geist auftaucht, dann wird das für den Menschen erklärbar sein müssen, im Vergleich zur eindeutigen Struktur seiner Umwelt, die er mit der Logik zu beschreibbaren Gegenständen macht, muss er auch dieses Verhältnis mit dem besten Mittel erklären können, das er kennt. So fängt er eben mit dem Moment er diese Dinge der Ausdehnung und des Denkens erkannt hat, auch an, sie auseinanderzulegen, zu dialegesthai, der erste Gedanke ist also dem Ding einen Namen zu geben. Das ist das erste Verhalten zu sich selbst, indem es dazu kommt, den Dingen einen Namen zu geben um mit ihnen handeln zu können, der Mensch mit seinem ersten Denken ein klares Verhältnis zu seinem Erkennbaren sucht. Wenn der Mensch dann sagt, du Ding, gehört es zu ihm, es ist sein Ding, er hat es gemacht, weil er es benannt hat. Dagegen kann kein Ding etwas tun, da wird auch die Person nicht gefragt, wie sie denn jetzt heißen wollte, oder ob sie lieber einen anderen Namen hätte, oder ob gilt: „um nicht *Etwas* zu sein, ist sie *lieber gar Nichts*“(69), das ist alles gleich

gültig, sie ist und wird als Ding eine Bezeichnung „namentlich als *persönliche* Bestimmung[en]“ (70) erhalten. Der Geist wird zu seiner Bestätigung und seiner Bestimmung dann andere Namen erhalten, als die Dinge der Welt, die Dinge die sozusagen wirklich sind, der Geist hat dann Namen, die einen Bezug zu seinem Namensgeber herstellen, wie auch die Dinge, aber der Name von Unwirklichem wird von dem abhängen, was der Mensch, wenn er den Geist erkennt von ihm vermuten will, wovon er also über den Geist spekuliert, wenn er bemerkt, dass es so etwas geben müsste, das man zwar nicht sehen, aber seine Wirkung erkennen kann. Dieses Erkennen steht im Unterschied zu den anderen Menschen, die, wie das Subjekt dann erkannt hat, in ihrem Selbst lieber eigene Namen geben wollen, als sie sich benennen zu lassen, sie so zu anderen Namen veranlasst, zu anderen Zeitpunkten an anderen Orten Namen vergeben werden, was den Menschen in das Dilemma führt, viele Namen für den jeweils gleichen Gegenstand haben zu können. Aber das Subjekt in diesem Fall das Erkennen des Anderen unter das Erkennen des Eigenen wird anordnen wollen, also sich immer sagen kann, so wie ich mich ordne, so ordnet sich der andere auch. So wird ihm sein Vorwort gewiss und die Anderen sind seine Geschichte, in der dann die Symbole ihre Plätze einnehmen werden. Und wenn der Mensch dann bedenkt, wie er sich gerade seinen Vater gedacht und zu seiner Vorrede gemacht hat und er mit dem doch ganz gut das Auslangen findet, so wird er mit einer Erweiterung um uneindeutige Symbole überfordert werden, wenn er die Vorrede zur Nachrede machen muss, wenn er seine Setzung als banalen Anthropomorphismus abtun muss, das wird ihm etwas sein, das ihm dann lieber nicht ist. Wenn er seine Vorrede, die er aus dem Namen des Vaters gemacht hat, wirklich macht, wenn er sie seiner Umwelt zurechnen muss, hat er sein Eigenes so verwirklicht, dass ihm daraus eine Spaltung wird, in seinen eigenen unwirklichen, nicht vorhandenen Teil, und in den wirklichen Teil, der ihm aber viel zu persönlich erscheint, als dass er sinnvollerweise in der profanen Welt wäre. Weil ja meistens mit dem Vorwort der Schrift, auch der Inhalt gesagt werden will, also zumindest der Betrachter neugierig gemacht werden soll, hat er da dann seinen Teil, der noch Geheimnisse bewahrt, Geheimnisse aufhebt, als den Höhepunkt seiner Geschichte aufheben will, schon im Voraus veröffentlicht, was ihn dazu veranlasst, seinem Vorwort nachzulaufen, das ihm immer ein Stück voraus ist, nur um seinen Teil wieder zu haben, seinen Teil, der ihm, weil wirklich geworden, abhanden gekommen ist. Sein Vater ist ihm so abhanden gekommen, dass er sich überlegen wird, wie er das wieder haben kann, wovon er so begeistert war und mit dem er so kompetente Unterhaltung über sich führen konnte, da wird er die Dinge von denen er dann erkennt, wie

sie ihm abhanden gekommen sind, zu vergegenwärtigen versuchen, er wird sich mit diesen Anthropomorphismen Bilder machen, „Wahrheiten, Sachen, Realitäten“(70), sagt der Verfasser der Schrift da, der seiner Schrift drei Vorworte und eine Einleitung angefügt hat, um diese Dinge nicht vorzeitig verschwunden zu sehen, um sie so dingfest zu machen, dass er ihnen nicht nachlaufen muss, wenn er sie schreibt. Was aber damit geschieht, wenn die Dinge des Subjekts sich zu Bildern machen ist einfach, dass der Verstand verschwindet, der Verstand hatte ja seine Bestimmungen über die Dinge gefunden, die dem Menschen als sein Schatz zuzuordnen waren, die Dinge, die seine Person ausmachen werden veräussert, indem sie allen zugänglich gemacht werden, jeder dann über den anderen entweder staunen oder Gemeinsames finden kann. Und das Subjekt wird seine Dinge erklären wollen, es wird sagen wollen, das sind meine Dinge und nicht irgendwelche Bilder, aber wenn das umgedreht ist, wenn zu sagen ist, das sind zuerst Bilder und nicht deine Dinge, dann wird der Verstand verleugnet, dann kann der Inhaber der Dinge seines Verstandes nicht mehr sagen, es sind meine Bilder, er wird sich seiner Gemeinschaft beugen und sagen, bevor meine Dinge gar nicht mehr da sind, sollen sie Bilder sein. Deswegen werden diese Dinge dann nicht mehr das Eigentum des Einzelnen sein, sondern das Eigentum aller und wenn dann alle sagen, das sind unsere Bilder, werden auch sie sich von ihrem Verstand verabschiedet haben. Und dann wird die Gemeinschaft eine andere sein, als sie war. Dann gibt es den wirklichen Vater, mit dem nur unter Umständen zu reden ist, der, von dem man dann Bilder macht, der, der für alle ein Bild von einem Vater ist. Der Gemeinschaftsvater, zu dem dann jedes Subjekt wird sagen müssen, das muss auch meiner sein, weil es einmal der meines Verstandes war, trotzdem er nur ein wirkliches Ding ist. Und weil dieser Vater der Gemeinschaftsvater sein muss, wird es „wesentlich [sein] zu bemerken [...] diese Erscheinung ist eine höchst merkwürdige“(70), wenn sich das Subjekt in der Ausführung über die Spaltung der Identität bestätigt sieht, also den Verlust der Identität bestätigt sieht, weil ein Gegenstand seines Bewusstseins derart veräußert ist. Denn nicht nur, dass der Inhalt des Bewusstseins veräußert wird, er wird auch noch herabgesetzt, denn das, wovon das Subjekt sagte, gut, wenn es nicht alleine meines sein kann, dann soll es für alle sein, dann stellt es sich unter das Äußerliche, dann ist das Äußerliche sein Oberes und deswegen gibt es dann sein Innerliches, seinen Verstand, auf, es gibt sich auf. Dann soll eben der gesetzte Vater, der Vater aller sein und das Subjekt wird mit anderen davon sprechen, aber damit ist der *Gegenstand seines Bewusstseins*(71) herabgesetzt, weil das Ding des Bewusstseins dann nur mehr wirklich sein kann und nicht

der Inhalt des Schatzes ist, mit dem es gerne gelebt hätte, diesen Schatz empfindet das Subjekt dann, wenn er ist, als nämlich als „*lieber gar Nichts*“. Seine positive Bestimmung als Bild erfordert seine negative Bestimmung als Nichtseiendes, damit hat der Mensch nicht nur eine „*negativ, menschenfeindliche*“⁽⁷¹⁾ Bestimmung, er sieht sich auch verdoppelt und in einer Weise verdoppelt, die ihm seinen eigenen Teil zu Nichts macht, ihm seinen Teil zunichte macht. Und da ist wirklich Schluß mit der Schatzsuche, der Schatz ist gefunden und verkauft und zwar „à tout prix“⁴⁷ wie Kierkegaard bemerkt, mit deutscher Gründlichkeit verkauft, weil dieser Philosoph, den Kierkegaard da anspricht, „trotz aller seiner ausgezeichneten Eigenschaften und kolossaler Gelehrsamkeit doch durch seine Leistung wieder und wieder daran erinnert, daß er im deutschen Sinne ein Professor der Philosophie großen Stils war“⁴⁸. Und weil sich für diesen daraus auch noch die Bestimmung des Bösen ergeben hat, die ja das Negative sein soll worüber sich Kierkegaard bereits gewundert hat, und wo der Mensch dann ganz sicher sein darf, er ist das Böse, also sein Innerstes sei das Böse, weil es das Negative ist, dann ist das wirklich böse, wenn der Mensch das von sich annehmen soll, - „Hier erfährt man zu seinem Erstaunen“, nennt Kierkegaard diese Stelle, „dass das Negative das Böse ist.“⁴⁹ Und „hier“ benennt die Stelle, an der sich dem Menschen sein Eigenes, als das Negativ zum Bild gesetzt findet. Wo die Einheit von Positiv und Negativ aufgesprengt wurde, das eine verbildlicht und das andere zum Bösen des schönen Scheins wurde, das ist jene Stelle an der der Mensch seine Setzung vor und nach findet, wo er sein Vorwort in das Nachwort des Vaters übersetzt findet, und selbstverständlich glauben muss, es habe damit seine Richtigkeit. Weil sich aber damit die Gemeinschaft, in der sich der Mensch befindet, aus bösen Individuen zusammensetzt, wird er nichts machen können, als zu glauben er sei in einer Gemeinschaft und alle dächten positiv und das wäre schön, aber wie gesagt, da hat der Verstand seine Anwesenheit verleugnet, da ist der Verstand schon aus dem Spiel. Und das wird das Beste sein, das da zu haben ist, denn das Böse wird den Menschen nicht wirklich zur Gemeinschaft zu bringen, schließlich lebt er jetzt vom Bild. Das Böse, als negative Bestimmung hat es ein menschliches Prädikat, es ist das Attribut eines Affektes und wenn dem menschlichen Affekt Böses zugrundeliegt, wird er vom Zorn unterschieden, der Zorn ist nur dann kein „unwürdiger Affekt“⁽⁷⁰⁾, wenn das Böse auch im Zorn kein Attribut ist. Der Zorn ist eine Eigenschaft des Menschen, er kann zornig sein, und er kann zornig sein in böser Absicht, das ist dann aber

⁴⁷Kierkegaard S.22.

⁴⁸A. a. O. S.22.

⁴⁹A. a. O. S.16.

nicht das Gleiche. Wenn der Mensch die Gemeinschaft sucht, wird das Böse den scheinbaren Unterschied zum Besten seines Wesens darstellen, und das Höchste, das Beste des Menschen, erfährt in der Gemeinschaft die stärkste Trennung vom Bösen, denn ist die Gemeinschaft der Bilder dem Bösen gegenübergestellt, vermenschlicht und verbildlicht sich auch das Böse. Und nur dann, wenn das Böse beigefügt wird, wenn es beim Menschen zu finden ist, wenn es sein Anhängsel ist, wird es sichtbar, das Böse als das Negative hat nur dann einen Ort, es wird dann als aus dem Negativ kommend, sichtbar. Damit ist aber auch die negative Bestimmung des Seins, das Nichtseiende des Menschen, nicht vorhanden, und - „alle Gemeinschaft mit allen anderen Wesen aufgehoben.“⁽⁷¹⁾ Sucht der Mensch seinen Schatz im Ausserhalb, kann er sich sicher sein, dort Nichts zu haben und nicht nur das, er verliert auch die Gemeinschaft, er ist gezwungen das Böse als die Definition seines Standortes zu nehmen. Weil der Mensch da seine Einheit verliert, verliert er seine Identität und seine Gemeinschaft. Und dann „...ist die Konfusion in vollem Gange“⁵⁰ sagt dazu Kierkegaard, wenn er sich auf dieses „unermüdlich wirksame Negative“⁵¹ bezieht, das für den Verfasser erkennbar den Menschen spaltet, nicht nur, dass die Logik leidet, schließlich ist da eine Bewegung im Spiel, die der Logik, indem sie Zusatz ist, unerklärlich bleibt, auch ethisch, und davon handelt der Verfasser, würde die Grenze zum Geistreichsein, zur Geistreichelei, keinen Bestand haben, man also nicht mehr sagen könnte, ob dieses Transcedens, das das Böse immer wieder auftreten läßt, ob also diese Bewegung die da im Spiel ist, zur Logik gehört, oder - wenn nicht - dann eben zur Ethik. Denn die Ethik befasst sich dem was gut und was böse ist, die Ethik hat das Ideal und will es in die Wirklichkeit bringen, da muss Kierkegaard mit der Bezeichnung Wissenschaft auch auf die Schwierigkeit hinweisen, wenn er die Wissenschaft der Ethik zur Verfügung stellen und gleichermaßen ihre Idealität betonen will. Denn wo die Ethik ihre Aufgabe sieht, hat ja für den Verfasser der Mensch in der Anthropologie seine Bedingungen, auf die sich auch die Ethik stützen wird, die dann aber ihre Idealität aufgeben muss. Indem also im Idealfall der Ethik, entweder die Wissenschaft auf der Strecke bleibt, oder eben der Mensch, der seine Bedingungen auch in der Geistreichelei haben wird, darf mit der dann folgenden Konfusion auch die geisterreiche Auseinandersetzung neue Höhepunkte erfahren, was ja als die Auseinandersetzung mit der Angst gedeutet werden wird und in dieser Deutung der Angst Kierkegaard von der „mißverstandenen Geistreicheit“⁵² trennt, beides unterscheiden muss, um seinem Gegenstand, die

⁵⁰ Kierkegaard S.16.

⁵¹ A. a. O. S.16.

⁵² A. a. O. S.17.

Angst, psychologisch entgegentreten zu können. Auch er muss versuchen, seinen Gegenstand so genau wie möglich zu fassen und jedes vermeiden, das ihn davon abbringt. Die Tempel der Furcht und des Schreckens stehen ja genau dort, wo diese Unterscheidung nicht gemacht wurde, wo die Angst aufgrund des reichlichen Vorhandenseins von Kobolden und Geistern das Gemüt beherrscht. Der Mensch, an dieser Stelle seiner Selbstsetzung angelangt, stellt nun fest, in der Bebilderung seines Bewusstseins seine Identität zu verlieren, er stellt fest, dass seine Kobolde und Geister anthropomorphisierte Gemütszustände sind, er stellt fest, dass der moralische Gesetzgeber - sein Vater - „der Heilige, der Gerechte, der Gütige, der Barmherzige“(70) ist und dass dieser wesentlich an der Spaltung seines Bewusstseins beteiligt ist. Damit stellt er fest: Mein Genuß ist mir abhanden gekommen, alles ist ausserhalb, an mir ist nur das Böse, das immer in Bewegung ist und immer gefunden werden muss. Alles, das ich bisher genießen konnte, das mir unendlichen Genuß bereitet hat, ist nun das Andere, abgehoben von meiner Identität. Und der Vater hat die Verantwortung. Der Mensch kann, der Mensch hat gelernt, sich anpassen, er kann sich an seinen Gegebenheiten orientieren, wenn er seine Sinnlichkeit verlagert sieht, woandershin verlagert sieht, versucht er, dem Abhandenen wieder nahe zu kommen, die erkannte Differenz auszugleichen. Er versucht sich wieder anzunähern, indem er von sich selbst Abstand nimmt und mit Zunahme dieser Distanz die Entfernung zu seiner ausgelagerten Sinnlichkeit zu verkleinern sucht. Also das Gegenteil dessen unternimmt, das er machen wollte, entfernt er sich von sich, um zu sich zu kommen. Er will sich dort genießen, wo er glaubt, sich finden zu können. Damit gibt er sein profanes Leben auf und sucht in seinem veräußerten Wesen und diese Art der Suche will er als eine besondere Art des Lebens ausgelegt wissen. Wenn er sich auf eine solche Suche begibt, verlässt er sein wirkliches Leben, er muss es sogar verlassen, sein Innerstes ist ja nicht mehr bei ihm und diese Suche wird ihm als Opfer an seinem wirklichen Leben ausgelegt. Das trennt ihn von der Gemeinschaft, deren Bestand ja damit gesichert wird, dass deren Mitglieder einander unterstützen, dieses Opfer wird also auch von der Gemeinschaft getragen, daher wird diesem Opferer ein besonderer Status zukommen. Die Opfer zeichnen sich dadurch aus, besonderes Wohlgefallen an dem Höchsten hervorzurufen, also für den Menschen an sich das Höchste darstellen zu können, deswegen opfern die Menschen, bevor sie ihr Bewusstsein opfern, auch nicht „unreine, ekelhafte Tiere, sondern die Tiere, die für sie den höchsten Wert hatten, die sie selbst aßen“(72), so wurde also auf die „*Sinnlichkeit* der *höchste* Wert gelegt“(72) womit die gesuchte Identität fernab ihres Wirklichen gefunden ist. Und nun dem Opferer ein Schein ange-

dacht werden muss, der diese wirkliche Abwesenheit symbolisiert, damit in der Gemeinschaft bloß keiner auf die Idee kommt, jener könnte etwas zum Dasein beitragen, niemandem einfällt, dieser Mensch könnte zu etwas nutze sein. Dieser sozusagen offizielle Status wird allen als ein Bild erscheinen, als das positive Bild des Gesuchten, als ein Vorbild, erscheinen. Dieses Auserlesene, dieses Bild, wie es der Mensch für sich gedacht hat, und es von ihm abgezogen ist, es vom Menschen abstrahiert ist, in dieses muss der Mensch, will er sich dort wiederfinden, alles aus sich dorthin geben. Nicht nur, dass er so auseinandergesetzt ist, er muss sich auch noch hintennachtragen, er muss das von sich Abgezogene dorthin einlegen, seinen abwesenden Verstand muss er dort hingelegt haben, weil er glaubt, dass er dort zu finden ist. Seine wesentlichen Dinge, nur solche kann der Mensch verneinen, setzt er also „*unbewußt*“(73) dorthin, sagt der Verfasser und mit unbewusst ist schlicht gemeint, dass der Mensch da kein Bewusstsein haben kann, wenn er seine wesentlichsten Dinge von seinem Bewusstsein abgezogen hat, „er weiß nichts aus sich [...], seine Gedanken sind nur weltlich, irdisch“(73), der Mensch ist nur wirklich, er kann sich nicht als Unwirkliches wahrnehmen, alles nach außen verlagerte ist ihm bildlich, sein Selbst ist nun aber auch nach draußen gelangt und wenn er es für sich haben will, muss er sich um die Verwirklichung seines Selbst bemühen. Dazu nimmt er seinen Vater in Anspruch, also das, wovon sich ihm herausgestellt hat, dass es schon vor ihm war, das, was im Abgezogenen vorhanden gewesen sein muss, als der Mensch das erste Mal daran gedacht haben wird, wie er sich findet. Wo dem Menschen sein Gesetz begegnet, von dem er gesagt haben wird, es war schon, sonst könnte ich es nicht erkennen, weil in der Wirklichkeit, dort wo das Gesetz dann ausgeführt werden soll, ist auch alles immer nacheinander. So hat er dann dem Bewusstsein auch noch einen Ablauf beigebracht, er hat seinen Egoismus als wirklich erkannt und er kann seinen Nutzen erkennen, weil der in dieser Wirklichkeit liegt. Und - damit ist endlich wieder Bewegung in der Sache. Wenn der Mensch so seine Phantasmen und seine Imaginationen benannt hat und sie in der Wirklichkeit wiederzufinden glaubt, wird er seinen Genuß haben wollen an Dingen, von denen er denkt sie seien wirklich, er wird das Genießen können, von dem er dann sagen muss, er habe es gefunden, sein Egoismus wird ihm die Richtigkeit seines Gesetzten bestätigen, der Egoismus wird ihm sagen können, weil es mich gibt, kannst du dir sicher sein, dich zu haben, die Abgrenzung von der Gemeinschaft wird gelungen sein und der Genuß wird in diesem Egoismus liegen, sein Nutzen wird im Egoismus eine „Selbstbefriedigung der eigenen, gegen alles andere mißgünstigen Selbstischkeit“(73) sein, der „*Selbstgenuß des Egoismus*“(73) wird

seine Wirklichkeit sein. Damit hat er auch wieder das Gute, der Mensch hat dann das Gute gefunden, als seinen Gegenstand, es steht ihm gegen, er hat es zwar gefunden, aber nur weil es nicht bei ihm ist, weil es in der Trennung abgegangen war, und das Gute jetzt nicht mehr seins ist, es ist das des Gesetzes. Damit hat er auch seine ethischen Komplikationen überwunden, wenn er sagen kann, ich habe nichts, alles ist mir Gegenstand, ich habe einen ethischen Gegenstand, ich kann mit allem umgehen. Und vor allem habe ich mit mir nichts zu tun, ich brauche auch nichts von Gut und Böse zu wissen, das wird mir Gegenstand, wenn es mir gegenübertritt. Wenn ich nämlich für etwas nutze sein soll, werde ich erfahren, wofür ich nutze sein werde. Wenn ich erst einmal einen Gegenstand habe, werde ich an dem Gegenstand nützlich sein. Der Mensch wird die grundsätzliche Differenz zu sich ausgebaut haben, aber „wird denn dadurch nicht das Gute als eine wesentliche Bestimmung des Menschen ausgesprochen“(74) fragt der Verfasser sich und seinen Geduzten, wenn er davon ausgeht, dass das Gute dem Menschen wesentlich ist und wie es denn ginge, wenn der Mensch „absolut, d.h. von Natur, von Wesen böse, unheilig“(74) sei und dabei vom Guten wissen wollte, dessen Gegenstand ihm an und für sich nicht geläufig wäre, wie es denn ginge vom Schönen zu wissen, wenn es nicht empfunden werden kann, wenn es nicht zu einem ästhetischen Verstand gehört, wie es denn ginge, mit einem bösen und schlechten Wesen dem Guten ein Erkennen entgegen zu bringen? Es wird einfach nicht sein können, erst mit dem Erscheinen des Guten zu erkennen, dass es das Gute ist, oder mit dem Auftauchen vom Bösen zu erkennen, dass es böse ist, abgesehen davon, dass es dann ein Zuspät geben wird, wird es nicht erkannt werden können, weil der Unterschied nicht ist, es wird gleichgültig sein, wenn der Mensch für sich nicht sein Ansich voraussetzen darf, wenn er nicht sagen kann, ich weiß das Gute, also weiß ich vom Gegenteil, wenn der Mensch es nicht von sich weiß, weiß er es nicht, wenn er nicht bei Verstand ist, wird er es nicht wissen, wenn er nicht seiner Natur folgt, wird er es nicht erkennen können. „Was schlechterdings meiner Natur zuwider ist, womit mich kein Band der Gemeinschaft verknüpft, das ist mir auch nicht denkbar, nicht empfindbar. Das Heilige ist mir nur als Gegensatz gegen meine Persönlichkeit, aber als Einheit mit meinem Wesen Gegenstand.“(74) Der Verlust der Einheit ist da keine „Folge von“, sondern ist der Verlust der Gemeinschaft und sozusagen konstitutiv für den Menschen, der sich vervorbildlicht findet. Der Mensch kann sein Ansich und sein Fürsich nur in seiner Person ausüben, ein ausgelagertes Wesen ist nichts, es kann nichts erkennen, nichts wissen, angesprochen werden kann nur der Teil der Person, der nicht veräußert ist. So ein Gespräch wird recht einsilbig sein, wenn

eine Person ihren Verstand irgendwie versilbert hat, wodurch der Gelehrte auf ganz offenbare Unzulänglichkeiten in der Verbreitung seiner Schrift stoßen wird, die ihn dann sicher auf den Gedanken der bedürftigen Ruhe bringen werden, wo er ja außerdem weiß, wie versilbernd er sich selbst verhalten muss, wenn seine Begegnung mit einem solch höchst ökonomischen Wesen, das mit seinem Minimum von seinem Höchsten sprechen will, vielleicht der Grund ist, vom Gelehrten anzunehmen, er würde überhaupt gerne mit geringsten Mitteln auskommen. Der zu Belehrende geht mit seinem Höchsten, das er nach außen verlagert hat, auf den Gelehrten zu und fragt den ja danach, was er davon halten wollte, ob er denn auch das Höchste als das Schönste finde und ob der Gelehrte vielleicht bereit sei, das Schönste des Beleherten zu feiern und wo diesem Beleherten entgeht, der da in seiner Ökonomie den Gegenstand zu fassen denkt, dass ihm sein Heiliges da zum Maßstab gerät, zum Ziel wird und unbemerkt dann „das Heilige [...] der Vorwurf [ist]“(74), wo dem Verfasser dieser so gegenwärtig scheint, dass er den Beleherten nicht nur duzt, er nimmt sogar seine Stelle ein und spricht als Belehrter von dem Vorwurf: „darin tadle ich mich, erkenne ich, was ich nicht bin, aber sein soll, und eben deswegen an sich, meiner Bestimmung nach sein kann“(74), damit diesen Vorwurf auch zu einem Vorwurf an die Gelehrtensamkeit macht, die nach ihren Mitteln verlangt. Wo dann der Gebrauch der Mittel das Eigentliche wird, wo der Einsatz geleistet werden will, der dem Spiel um den Verstand würdig ist, wo das Heilige Thema ist und der Mensch an sich, an seinem Können gefordert ist, wo es nicht mehr darum geht, dem Heiligen nur zu huldigen, sondern das Sollen an die Wirklichkeit zu binden ist, wo es so ist, dass der Verfasser väterlich sagen kann: „... denn ein Sollen ohne Können ist eine lächerliche Chimäre, ergreift nicht das Gemüt.“(74) Der Belehrt seinem Gelehrten also gerne seine Unzulänglichkeit so gut wie möglich zu verbergen trachten und sich im Falle ihrer Erkennbarkeit aufs Heilige berufen wird. Was dem Gelehrten nur dann ans Gemüt gehen kann, wenn es für ihn umstandshalber bereits ein wenig gemütlich ist, wenn er sich darauf verlassen möchte, der Belehrt werde seinen Widerspruch als einen „*Widerspruch meiner mit mir selbst*“(74), schon verstanden habe, weil er als Widerspruch mit dem Auftrag des Gelehrten, als Widerspruch zu „*einem andern Wesen*“ gedacht, [...] unerklärlich, sinnlos“(75) ist. Wenn der Mensch also seine Mittel auf diese Weise ausgelagert hat, wird er sehen, dass es wieder um die Bewegung geht, er wird es für Bewegung halten, wenn der Vorwurf auftritt. Er wird sagen, da wo Sollen und Können nicht übereinstimmen sei Bewegung, also da wo ich meinen Verstand hatte, kommt etwas in Bewegung. Irrtümlich, aber wirksam, wird er die Chimäre für ein Mittel halten und wird sie einsetzen.

Seine Bewegung wird dann, sinnlos und sichtbar, an den Anderen gerichtet sein. Und der Gelehrte wird sich wieder fragen müssen, warum der Belehrte dem Vorwurf zu einer sichtbaren Bewegung verhilft und warum er dieses Spiel um die Gelehrsamkeit, das „unerklärlich und sinnlos“ ist, mitspielen muss. Aber er wird sich denken, auch wenn da viel Chimäre ist, wird es sein, dass an dem Mittel, mit dem der Belehrte so sinnlos Bewegung hat, Freude am Überfluß ist und das werde der Belehrte erkennen. An diesem Überfluß wird der Gelehrte Gefallen finden, was wieder verwechselt wird.

Das „nervensaftzersetzende“ Wagnis

Das ist die Position des Gelehrten. Weil dieses Spiel um den Vorwurf des Heiligen, das sich als ‚Widerspruch meiner mit mir selbst‘ zeigt, dreht, wird der Gelehrte mit seinem geduldigen Hinweis im Hintergrund stehen. Er war ja an die Stelle des Vaters gerufen worden, er hatte an der Bewegung diesen Anteil, der ihn zum Ziel der Bestrebungen gemacht hat. Aber nachdem dies erkannt ist, hat der, für den der Verfasser da den Platz eingenommen hat, der Belehrte, zuerst das Apriori in die Erfahrung geführt und von dort gesagt, was ich erkannt habe, war bereits in mir, ein Gedanke der sich als fehlerhaft herausgestellt hat, weil er logisch nicht haltbar war, dieser hat jetzt in der ethischen Betrachtung denselben Fehler wie Pech an sich kleben. Er geht mit seinem Können einem Sollen hinten nach, das sich mit dem Können nicht einholen lassen wird, weil der Vorwurf bestehen bleibt, dass sein Können zuwenig sein werde, um das zu werden, das er seiner „Bestimmung nach sein“ sollte. Während sich bei Kant die Möglichkeit ergibt, der Erkenntnis apriorisch auf die Sprünge zu helfen und sie aposteriorisch zu bestätigen, wird bei Kierkegaard der Versuch das Dilemma zu lösen von der Psychologie unterstützt. Wo eben diese Setzung auftritt, wo eben dieses Bewusstsein in der Lage ist reflexiv aufzutreten, dort tritt in der veräußerlichten Betrachtung jene Spaltung auf, die dadurch nicht mehr einholbar sein wird. In der Zeit findet dann die Betrachtung statt, vornehmlich durch kompetente Mitarbeiter geleitete Selbsterforschung nimmt den Platz des „Ich Denke“ ein, maßgebliche Normen werden eingeführt „so wird die Stimmung die beobachtende Ausdauer, die spionierende Unerschrockenheit“⁵³ sein und auch „aufdeckende Angst“⁵⁴ wird die Psychologisierung vorantreiben. Ohne dabei gewahr zu werden, dem Sinn ständig dasselbe zusetzen zu müssen, wie es bei der Kantrezeption der Fehler war und wie es, sobald psychologisiert, dem Bewusst-

⁵³ Kierkegaard S.18.

⁵⁴ A. a. O. S.18.

sein passieren muss, dass es mit der Betrachtung sichtbare Dinge um den Sinn scharf, deren Symbolkraft die Tätigkeit des Bewusstseins aposteriori beurteilt. Kant hat dann jedenfalls, um einem gesellschaftlichen Dilemma geflissentlich vorzubeugen, die moralische Setzung eingeführt, an deren Bestand kein Zweifel gehegt werden konnte, geht sie doch davon aus, der Mensch würde nichts unternehmen, das ihm zu Schaden gereichte und daher auch dazu verpflichtet sein, schädliche Tätigkeiten an der Gemeinschaft zu unterlassen. Was ja schon löblich erscheint und auch seine praktikablen Wurzeln bei Hume zeigt. Mit der Kritik der reinen Vernunft, die den Verstand auf sich selbst verweist und fortgesetzte Ratlosigkeit auch bei Weltweisen hinterließ, war es Kant angebracht erschienen, eine Gesellschaftstheorie hinten nach zu schicken, die sich den Vorwurf des Unverständlichen nicht gefallen lassen musste. Nicht ohne Selbstzweck, wie Anekdoten um seinen Hausdieners beweisen, der ja in seiner alltäglichen Performance seine Nützlichkeit immer wieder in Frage stellen wollte. Es war also Kant schon daran gelegen, unter Fundierung durch Humes Versuche, die Vernunft der Gesellschaft dienlich zu machen, sie sozusagen anzubieten. Es sollte die Ratlosigkeit bekämpft werden, der der Verstand sich gegenüber sieht, wenn er auf sich selbst verwiesen ist und sich darauf verlassen soll, dass der andere sich ebenfalls auf dieses „nervensaftzersetzende“ Wagnis einlässt, ebenfalls lieber auf seinen Verstand zu setzen, als auf den Zuruf durch die Moralität. Wenn sich so eine Gesellschaft ergeben wollte, dann dachten Hume und Kant, werde man wohl oder übel der Vernunft zu einer gewissen Existenz verhelfen müssen, sie vergesellschaften, sie sichtbar machen. Die Gemeinschaft würde dadurch ein Fundament erhalten, das sie aus dem düsteren Hinterstübchen, das der Erforschung durch Gewissensbisse ausgeliefert war, herausführen sollte. Den Verfasser beraten diese Versuche bei seiner Schrift, die er unter die Leute zu bringen gewillt ist, sein Reformwille soll das endgültig verwirklichen, an dem auch sein Vorgänger gearbeitet hatte, es sollte endlich mit den Kobolden und Gespenstern Schluß sein, sie sollten der Geschichte zugeteilt und dort erzählt werden, aber nicht mehr die Wirklichkeit beherrschen. Deswegen muss auch er davon ausgehen, der Mensch werde aus sich selbst tätig sein und nicht aus der vorgeworfenen Grundverdorbenheit zum Guten streben, und er muss auch dem Rückfall in die grundgesetzte Fehlstellung des Menschen zur Welt begegnen. Er muss dem entgegentreten, dass der Mensch „nichts *aus sich selbst, aus eigener Kraft* vermöge“(76), denn das bedeutete auch, dass der Mensch moralisch unfähig ist und daher jeder Versuch ihn auf seine eigenen Beine zu stellen, zum Scheitern verurteilt wäre, mithin die ganze Philosophie überflüssig wäre, also zumindest jener Teil, der sich mit

der Wirklichkeit des Menschen beschäftigt. Aus diesem verquerten Verhältnis das dem Menschen da passiert ist, wenn er sich vergegenständlicht, ist der Ausweg zu suchen, „Der Mensch [...] vergegenständlicht sein Wesen und macht dann wieder sich zum *Gegenstand* dieses vergegenständlichten, in ein Subjekt, eine Person verwandelten Wesens; er denkt sich, ist sich Gegenstand, aber als *Gegenstand eines Gegenstandes*, eines *anderen* Wesens.“(76) Damit wird sich der Mensch zum Zweck, er selbst sucht sich den Zweck gegenständlichen Handelns um seiner Nichtigkeit zu entgehen, er hat in sich, mit sich, ja das Höchste gefunden, er hat daher auch alles logische Recht sich dem Höchsten zuzuwenden und so die Begründung für das Handeln zu erfahren, diese Tätigkeit macht er so zu einem „*Mittel des menschlichen Heils*“(77), diese Tätigkeit ist auf ihre Weise stetes Opfer im Sinne höchsten Handelns. Mit ihr bewegt sich der Mensch aus seinem Negativen, aus dem Bösen zum Guten hin, er hat mit dieser Tätigkeit sein Heil gesucht und gefunden, er hat mit dieser Tätigkeit für sich alles getan, um ein Besserer zu werden. Seine Versuche die Tätigkeit für sich erfolgreich erscheinen zu lassen sind daher auch eine automatische Verbesserung für die Gesellschaft, das posteriore Urteil darüber hat sich ja als Apriori bestens eingefügt, die Vorgabe durch die Bewegung ist erfüllt. Sein Handeln hat nicht nur durch die Bewegung, auch durch die Richtung zum Gegenstand, Sinn bekommen, der Gegenstand des Menschen ist der Mensch, er hat „notwendig auch den *Impuls*, den Antrieb nicht von sich selbst, sondern von diesem Gegenstand.“(77) In diesem Dilemma nun, in dem ganz unklar ist, von wo etwas ausgeht und das ein unursprüngliches Beginnen in sich birgt, eigentlich die Antinomie schlechthin ist, sind die Fehler passiert, einerseits muss man die Erfahrung als im Bewusstsein beginnend, annehmen, andererseits kann kaum gesagt werden, wie sie dorthin kommen wolle, wenn sie erst im Nachhinein auf das Bewusstsein wirkend erkannt wird. Einerseits unterliegt alles Erfahrbarem, andererseits sind Erkenntnisse gewinnbar, die über Erfahrbares hinausgehen, es ist demnach notwendig, die empirischen Dinge so zu fundieren, dass sie wirklich sind, auch dann wirklich sein können, wenn man ihre Erfahrung noch nicht gemacht hat. Dass dabei die Gewohnheit eine wesentliche Rolle spielen würde, war Kant klar, der Hume mittels der Mathematik beweisen konnte, Nichterfahrbares für wahr erklären zu können. Hume war wiederum davon ausgegangen, Begriffe, die nicht in der Erfahrung bestätigt sind, als Schwärmerei zu sehen und abtun zu wollen, wovor ihn kaum jemand, der dem Verstand das Vorhandensein einräumen wollte, hindern konnte. Ging man von der Handlungsfähigkeit und Selbstständigkeit des Individuums aus, war alles ausserhalb dieser Wirklichkeit tatsächlich der Unsinn, den das Unwirkliche

als Negatives darstellt, und das durch die Bewegung als böse benannt wurde. Dass damit die Vernunft Befugnisse erhält, von denen Kant selbst sagt, sie, die Vernunft, würde sich dann nicht mehr durch „unbestimmte Anpreisungen der Mäßigung in Schranken halten“⁵⁵ lassen, ist ja erkennbar und wo dann natürlich das Individuum, wenn es einmal erkannt hat, wie sehr es sich um sich als Gegenstand kümmern kann, wie sehr an sich herumvernünfteln kann, kaum zu bremsen sein wird mit seinen Verbesserungen, die bemerkenswerte Konsequenz ist.

Der gemeinste Anstand

Der Gedanke damit wieder bei Hume und der Schwärmerei von der eigenen Potenz landet und Hume gegen den Irrtum auftreten muss, also die ganze folgende Vernunft schon prophylaktisch zu retten versucht, bevor sie ihres Dilemma ansichtig wird. „Der menschliche Geist ist gewissen unerklärlichen Ängsten und Befürchtungen ausgesetzt“⁵⁶ erklärt Hume seine Rettung vor dem Unwägbareren, dessen Schrecklichkeiten sich tatsächlich an jedweden Mangel festmachen lassen, von wo schon seit altersher das Ungemach drohte, wenn der Reichtum verloren, die Gesundheit beschädigt oder sonstwelche von Ideal entfernenden Umstände auftraten, und die Gewissheit bestand, gegen den eigenen Willen mit Tatsachen konfrontiert zu sein, deren Ursache nur eine Feindseligkeit der Objekte sein kann. Wenn der Mensch sich solchem ausgesetzt findet, neigt er eben dazu sich eine Begründung zu suchen, die er in seiner Gesellschaft für gewöhnlich anerkannt sieht, so dass er andere zum Beistand auffordern kann, indem er verständlich macht, dass genau solches Ungemach jedem drohen könnte. Er versucht vermittels seiner Gespenster die seine „Gemütsverfassung“⁵⁷ bedrohen, auf eine allgemeine Notlage aufmerksam zu machen und, indem alles „Vergängliche verschwindet als keiner Beachtung würdig, und der Phantasie [...] in dieser unsichtbaren Region oder Geisterwelt ein weiter Spielraum eröffnet“⁵⁸ wird, dieses dann zur Verbesserung seiner Gemütsverfassung zu nutzen. So wird dieser Mensch gleich allen voran stehen, wenn es darum geht, Geister beim Namen zu nennen und ihre Wirkungen zu beschreiben, es wird also seine eigene „Dreistigkeit und Vermessenheit noch zunehmen“⁵⁹ um die allgemeine Begeisterung zu erreichen, die ihm die Aufmerksamkeit sichert. Weil er sich nicht sorgen muss,

⁵⁵Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 2.Auflage 1787. S.106.

⁵⁶Hume, David: *Die Naturgeschichte der Religion*. Hamburg: Meiner, 2000. S.73.

⁵⁷A. a. O. S.74.

⁵⁸A. a. O. S.74.

⁵⁹A. a. O. S.74.

woher die Unpässlichkeiten tatsächlich stammen wird er jederzeit Ursachen und Wirkungen beschreiben können, also auch jederzeit Antworten bereit haben. So werden die Quellen seiner Kräfte von nichtversiegenden „himmlischen Eingebungen, [...] lebhaft[e] Einbildungskraft, verbunden mit Unwissenheit“⁶⁰ gespeist sein, wird er sich mit anderen Menschen vereint finden, die sich diesen Beweisen gerne anschließen wollen und die gerne bereit sind, diesen Einbildungen zu opfern, um sie zu besänftigen. Hume zeigt sich ja auch sehr beschlagen, wenn es darum geht, derartige Vereinigungen aufzuzählen und deren Ferne oder Nähe zum gespenstischen Kampf zu beschreiben, besonders bemerkenswert aber ist der Einfluß den solche Gesellschaften, oder besser Sekten, auf eine Gemeinschaft haben, beziehungsweise selbstverständlich die Vertreter, die für den guten Kontakt zur Einbildung sorgen, jene die sich aufstellen um den Gespenstern Gewicht und Wirklichkeit zu verleihen, also die Aufmerksamkeit zu sehen, die jenen, die Zeremonien leiten, zuteil wird. Diese Menschen verwenden dann die Erfahrung dazu, dem Apriori Begriffe einzureden, die dann die schrankenlose Vernunft ans Licht bringt, Begriffe deren Sinn nur dann in der Wirklichkeit auftaucht, wenn „die Vernunft einmal Befugnisse auf ihrer Seite hat“⁶¹ und die Vernunft im allgemeinen Zweck ihre Grenzen überschreitet. Es ist die jenseitige gefühlige Inanspruchnahme der Vernunft, die sich da gegen die diesseitige, dem allgemeinen Sinn der Vernunft gefällige Position stellt, wenn der vom großen Ganzen begeisterte seine Quellen gegen die der Vernunft stellen wird, dann haben, und das hat Hume genau gesehen, Argumente, die sich auf die logische Begründung des einen wie des anderen Standpunktes beziehen wenig Aussicht auf Erfolg. Es ist dann diese sinnliche Schwäche der Logik, durch die sie da aus dem Spiel genommen wird, man wird ohne weiteres sagen dürfen, wenn wir nun die Ethik betrachten, haben wir keinen Grund logisch beschränkend vorzugehen, der Mensch sei eben mehr als nur Logik und sie ist nicht dazu geeignet, moralisches Verhalten zu begründen. Wie aber der Gelehrte noch der Geduldige gewesen war und nun dem Vertreter gegenüber steht, ist es ein Leichtes zu behaupten, die Standpunkte würden auch vehement vertreten werden. Besonders Hume, aber auch Kant, hatten so ihre Hürden zu überwinden um ihre Gedanken einem Publikum vorzustellen, auch der Verfasser soll da nicht unerwähnt bleiben, hat er doch die albern und perfiden Urteile zur Kenntnis zu nehmen gehabt. Es ist also eine Grenze aufgestellt, an deren Linie die Vernunft von Gefühl getrennt werden soll. Wenn also da noch Erkenntnisse zu erwarten sind,

⁶⁰Hume S.74

⁶¹Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 2.Auflage 1787. Elementarlehre S.106.

dann werden sie wohl so lauten müssen: „Was uns nämlich selbst noch in der für eine ‚allgemeine Grundlegung der Moral‘ fruchtbaren Kontroverse zwischen den Parteigängern des Gefühls und des Verstandes dazu zwingt, den psychologischen Geburtsfehler einer metaphysischen Leidenschaft anzunehmen, das wäre nach Hume die kritische Überzeugung, daß die ‚Argumente auf beiden Seiten so einleuchtend (seien), daß ich geneigt bin zu vermuten, daß sie, die einen wie auch die anderen stichhaltig und zufriedenstellend sind‘, so daß der Umstand ihrer Polarisierung zu einer grundsätzlichen Disjunktion weniger von der Sache selbst her als vielmehr von einer suspekten Leidenschaft zur Annullierung des metaphysischen Gegners motiviert sein könnte.“⁶² Was sich hier nun als vordergründige wissenschaftliche Auseinandersetzung getarnt hatte, war ein simpler Streit am Gartenzaun ausgetragen auf dem Rasen einer Insel, ausgemacht schien ja ohnehin die Grundlegung durch die empirische Erfahrung, der bloßen Wahrnehmung wegen war man in Streit geraten, hatte die Logik von der Vernunft auch schon abgezogen, so geschehen als ob die Mittel, deren Einsatz verlangt gewesen wäre, niemals vorhanden waren. Weil sich aber die logische Fundierung schon entfernt hatte, war auch nicht wirklich abzusehen, in welche Sachbreite diese Auseinandersetzung gehen würde, es hatte Hume mit seiner Sektenkenntnis aufgezeigt, wie weit sich der Streit von Vernunft und Gefühl ausdehnen ließ und darin den Aufruf zu erkennen, sich um eine „Wissensgemeinschaft“ zu bemühen, ist sicher sein Verdienst, wo er sich ja dazu bekennt, den Grenzverlauf genau markieren zu wollen, wenn bei den anderen darauf verweist, dass „unterdessen die Sektierer, die alle einen starken Zug von Schwärmerei an sich haben, bei der Verteidigung der bürgerlichen Freiheit ausnahmslos zu dieser Partei gehalten haben.“⁶³ Diese Vertreter wiederum nicht nur sicher waren, den Menschen ganz verstanden zu haben, sondern auch noch in den Belangen des Bürgertums, dem „duldsamen Geist“⁶⁴ gegenüberzutreten zu müssen. Die Reproduktion des grundlegenden Fehlers wird sich erst in der Realität bewusst machen, wenn sich dort auf der einen wie der anderen Seite die hilflose paranoische Tätigkeit an der Gemeinschaft erkennbar zeigt. „Um sich die reale Brüchigkeit dieses Widerspruches bewusst zu machen, genügt es, die im Namen des Gefühls sich bahnbrechende Neigung zur Privatisierung jeder Entscheidung über das moralisch Gute ins Auge zu fassen, insofern das Gefühl ja grundsätzlich keinen anderen Maßstab anerkennen wollen

⁶²Gartler, Walter: *Kant und die verlorenen Träume der Metaphysik*. Band 3-4, Maria Enzersdorf: Edition Roesner, 2002. S.138

⁶³Hume S.78.

⁶⁴A. a. O. S.78.

wird, als das ‚was jeder Mensch an sich fühlt‘.⁶⁵ Worin sich die ‚moralphilosophische *Verkennung*‘⁶⁶ bemerkbar machen wird, die in einer mißlingenden Verbindlichkeit der gemeinschaftlichen Erkenntnis ihre seltsamen Blüten treiben will. Weil aber Hume so nicht mit seiner Welt umgehen wollte, schließlich war ihm nicht um jeden Preis daran gelegen, alles erklären zu wollen, hat er sich daran gemacht an diese, die schwärmerische Stelle, Schriften zu richten. Selbstverständlich stehen wir wieder an der Begründung für die Substanz, mit der sich bei Hume sofort das Denken in den Vordergrund schieben muss, weil es dem Denken auch bei Hume unmöglich ist, irgendeiner materiellen Substanz anzugehören. Es wird da nicht weiter auszuholen sein, denn derartige substanzielle Einwürfe waren eine der Linien an der Grenze der Streitparteien. An dieser Linie war schon die Gegensätzlichkeit gewesen und so ist nochmals von der Selbstvergegenständlichung zu reden, weil es hier sehr gut erkennbar ist, wie sich der Mensch in eine Gesellschaft einfügen kann, ohne je den Unterschied gemacht zu haben, wie ihn der Verfasser vorbereitet hat. Denn bloß auf die Ordnung bezogene, aposteriori an den existenziellen Prämissen eingefügte praktische Hinweise besagen noch nicht, wie es im eigentlichen Sinne, also abseits der infantilen Rivalität auf englischem Rasen einem *„unparteiischen Beobachter“*⁶⁷ gelingen soll, dass der Vernunft jene Grundlage geboten wird, die ‚mehr wissen‘ ermöglichen kann. Wenn dieser Beobachter bereits damit beschäftigt ist, sich selbst an dem moralischen Gartenzaun soweit versuchen zu müssen, als er sich ständig ‚heraushalten‘ wollen wird. Wenn also diese Selbstvergegenständlichung zum Zwecke geschieht oder wenn sie andernfalls als konstitutiv angenommen wird, wohin der Verfasser eine Fußnote mit dem expliziten Hinweis setzt, dass *„die ursprüngliche Selbstvergegenständlichung [...] wohl zu unterscheiden von der Selbstvergegenständlichung der Reflexion und Spekulation [ist, die eine nämlich] willkürlich[, die andere] unwillkürlich, notwendig, so notwendig als die Kunst, als die Sprache“*(76), dann wird dort wirklich ein Unterschied sein. Nur dann wird der Beobachter ganz anders dastehen, als er noch beim Gartenzaun gestanden war, er wird nicht der Gelehrte sein können und dann ganz selbstverständlich keine nützliche Funktion haben, wie sollte er die *Unzeit im Denken* kenntlich machen, wenn der Rest evident ist, weil es nämlich *„entscheidend [ist], die neutralisierende Funktion des empiristischen Rückgriffs auf die Einstimmigkeit selbst an dem Punkt richtig zu situieren“*⁶⁸ an dem sich diese Einstimmigkeit zu einem

⁶⁵ Gartler S.139., zitiert Hume.

⁶⁶ A. a. O. S.139.

⁶⁷ vergl. in: ders. S.138.

⁶⁸ A. a. O. S.138.

sportlichen Ereignis macht, wo der Rest unbekannt und daher keinen Ort haben wird. Keinerlei Überschuß des Denkens wird eine Forderung provozieren, auf die sich das „mehr wissen wollen“ stützen könnte, wenn sich die Einstimmigkeit in ihrer allgegenwärtigen Besorgungstätigkeit bemerkbar macht. Wenn die ausgelagerte Selbstvergegenständlichung zur Tätigkeit wird, dann hat sie sich auch zum „*Mittel des menschlichen Heils* [ge]macht“(77), dann wird sie hilfreich zur ständigen Verbesserung seines Wesens beitragen, und der Mensch wird sich stets auch selbstzwecklich bedienen, indem er seinen Zweck vom Nachhinein im Vorhinein bestätigt findet, wenn in der Tätigkeit „das moralische und ewige Heil des Menschen, [...] der Mensch nur sich selbst [bezweckt].“(77) Die so ausgemachte Trennung des Menschen von seiner Gemeinschaft ist auch eine Offenbarung für den Genuß, der dann das Selbst zum Gegenstand hat, wenn er sich darauf verlassen kann, jederzeit an der Tätigkeit gefunden zu werden, jederzeit an der natürlichen Grundlegung Anteil zu haben, es ist der „Impuls, der Antrieb nicht von sich selbst“ da, sondern von diesem Gegenstand, also immer von außen, immer von der gegenständlichen Zufuhr des Guten, daher auch das grundlegende Gute - „es ist nur eine Tautologie“(77) - von dort kommt, wo es hingelegt worden war. Tautologisch entsprechend sind das Selbst und das Gute das „*ab- und ausgesonderte* subjektivste, eigenste Wesen des Menschen“(78) und es der Verfasser scheinbar passend mit dem Blutkreislauf vergleicht, der so beschriebene Mensch aber vergleichsweise blutleer bleibt, wenn er seine primären Ressourcen ausgelagert hat. Wenn der Verfasser nämlich von Systole und Diastole spricht und damit das Denken des Bewusstseins meint, bleibt ihm das nur zur Verdeutlichung seines Gedankens übrig, das ihm mangels weiterer Abstraktion nicht anders gelingen kann, ein systolischer Ausstoß von Ich, steht dem diastolischen Ansaugen des Ich gegenüber, was dann so ein Beispiel wie das des reinigenden Wassers ist und eigentlich die Aussage verfehlt, weil wieder ein Kreislauf angestrengt wird, der der Zeit ihren Tribut zu leisten hat. Aber was sollte der Verfasser denn anders machen, wollte er doch verständlich sein und wollte er doch seine Schrift unter die Leute bringen, als solche Beispiele anzuwenden, nur um die Essenz unterzubringen, die dann etwa so lauten kann: „Wie kann die Demut, die Selbstverleugnung des Menschen weiter gehen, als wenn er sich sogar die Kraft und Fähigkeit abspricht, von selbst, aus eigenem Antriebe, die Gebote des gemeinsten Anstandes zu erfüllen!“ (79) Das mit einem Rufzeichen versieht, dabei an Hume denkt und den Streit am Gartenzaun als einen Unfall des *gemeinsten Anstandes* betrachten will. So hat sich durch die Trennung von Gut und Böse auch eine Unterscheidung in den Trieben und Affekten des

Menschen ergeben und zwar derart selbstverständlich in negative bei sich und positive außer sich, dass die bewusste Setzung des Ich, zu einer Frage des Anstandes wird, zu einer selbstverständlichen Anlehnung an Gegenständliches, zu einer einfachen moralischen Setzung in Äußerlichkeiten, die sich dann mit dem Wasser als Beispiel herumschlagen muss und am Unterschied vom Inneren zum Äußeren erkennbar ist. Wo, solange das Denken in sich ist, dem Äußerlichen die Bestimmung durch das Innerliche auferlegt ist, dann vermittelt der spekulativen Reflexion das Innere außen gesehen werden will, damit das Wesen des Menschen „*auf sich selbst*“(79) gestellt, aber auch aus seiner Gemeinschaft entfernt ist. Wo also der „*Freigeist*“(79) sich nur im Gegenstand erkennen kann und gerne auch den *gemeinsten Anstand* anrufen wird, wenn es darum geht seiner persönlichen Evidenz Ausdruck zu verleihen.

Zusammenfassung

An der systematischen Vorlage Kants erarbeitet Feuerbach die Grundlegung des Bewusstseins in der Explikation der aporetischen Situation innerhalb des dialektischen Geistes auf die materialistische Grundlegung des Menschen hin. Um an der Auflösung einer grundsätzlich fehlerhaften Stellung des Verstandes zum menschlichen Wesen zu wirken, wird dem Verstand eine selbstverständliche Fundierung in der Gattung zugeteilt, aus der sich die wesentliche Bestimmung des Menschen in seiner Wirklichkeit ergibt. Die antinomischen Züge einer Binnenstruktur des Geistes sind daher nicht widersprüchlich zu denken, vielmehr einheitlich und das Selbst bestimmend. Wenn der cartesischen *res extensa* das objektive Sein zugestanden wird, so entwickelt sich im weiteren die philosophische Trennung von Sein und Denken, die nach Feuerbach nicht mit einer wesentlichen Spaltung gleichgesetzt werden darf. In der Auseinandersetzung über die konstitutive Legitimität von empirischen und metaphysischen Erfahrungen ist zu sehen wie die Argumentation an dem grundlegenden Fehler parallel verläuft und sich an der herausgeforderten Binnenstruktur reproduziert. Es war zu zeigen wo und wie es dem bereits auf sich selbst gestellten Menschen gelingt, seinen Seinsgrund philosophisch zu erlangen und warum dem neuzeitlichen Denken seine Physik nur bedingt zugrundeliegt.

Literaturverzeichnis

Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christentums. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2005

Gartler, Walter: Kant und die verlorenen Träume der Metaphysik. Band 3-4, Maria Enzersdorf: Edition Roesner, 2002.

Hume, David: Die Naturgeschichte der Religion. Hamburg: Meiner, 2000.

Kant, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Band VI, Akademie Textausgabe. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1968.

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, 1.Auflage, 1781. Band IV, Akademie Textausgabe. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1968.

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, 2.Auflage 1787. Band III, Akademie Textausgabe. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1968.

Kant, Immanuel: Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik. Band II, Vorkritische Schriften, 1757-1777, Akademie Textausgabe. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1968.

Kierkegaard, Sören: Der Begriff Angst. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 2002.

Oehler, Klaus: Subjektivität und Selbstbewusstsein in der Antike. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997.

Lebenslauf

Als Resultat dramatischen Begehrens in Wien zur Welt gekommen. Jugend in Österreich. Den Versuch dem Verstand zum Vorteil zu verhelfen abgebrochen, dadurch genötigt in der ökonomischen Sozialisation dem Können das Sollen nachzubringen. Folglich an der Suche nach der Vernunft im Allgemeinen unter üblichen Umständen gescheitert. Den Versuch demselben wieder zum Vorteil zu verhelfen unter geänderten Bedingungen letztthin wieder aufgenommen, ihn verschriftlicht und zur Ansicht dargeboten.