

Erich Heintel: Gesammelte Abhandlungen, Band 2

Erich Heintel
Gesammelte Abhandlungen

Band 2
Zur Fundamentalphilosophie II

frommann-holzboog

Gedruckt mit Unterstützung des Bundesministeriums
für Wissenschaft und Forschung in Wien

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Heintel, Erich:

Gesammelte Abhandlungen / Erich Heintel. –
Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog.
ISBN 3-7728-0914-6

NE: Heintel, Erich: [Sammlung]

Bd. 2. Zur Fundamentalphilosophie. – 2. – (1988)
ISBN 3-7728-0916-2

3

© Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog
Stuttgart-Bad Cannstatt 1988

Inhalt

Das Problem der Konkretisierung der Transzendentalität. Ein Beitrag zur Aporetik der „daseienden Vermittlung“	7
Das Einzelne, das Allgemeine und das Individuelle	31
Der Begriff der Erscheinung bei Leibniz	44
Naturzweck und Wesensbegriff	67
Schein und Erscheinung	89
Robert Reininger 1869–1955	97
Die Dialektik des Ich bei Ernst Mach	114
Nachwort zu Othmar Spann Gesamtausgabe Bd. 9: Kategorienlehre	127
Idee als metaphysische Entität	137
Rezension: <i>Bruno Liebrucks: Sprache und Bewußtsein</i>	
<i>Band I</i>	143
<i>Bände I–IV</i>	157
Zum Begriff des Einzelwesens	190
Tetens als Sprachphilosoph	
Einleitung zu: Johann Nicolaus Tetens: Sprachphilosophische Versuche ...	201
Rezensionen: <i>Zur Philosophie des Organischen in der DDR</i>	229
Transzendenz und Analogie. Ein Beitrag zur Frage der bestimmten Negation bei Thomas v. Aquin	242

Natur und Geschichte in Stifters „Hochwald“	261
Philosophie und organischer Prozeß. Zum Begriff menschlicher Existenz bei Nietzsche	292
Das fundamentalphilosophische Problem von Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie	337
Transzendentaler Idealismus und empirischer Realismus. Zum Problem der daseienden Transzendentalität	356
Phänomenologie – Transzendentalphilosophie – Existenziale Weltsymbolik. Zu Büchern Eugen Finks	374
Quellennachweise	428
Register der Personen und Begriffe	431

Das Problem der Konkretisierung der Transzendentalität Ein Beitrag zur Aporetik der „daseienden Vermittlung“

An dem Gepräge der herkömmlichen, geschichtlich uns überlieferten Philosophie lassen sich – in einer gewissen Vereinfachung – zwei fundamentale Positionen unterscheiden. Die erste Position bezeichnet den denkenden Überblick des Menschengesistes über die Allheit alles Seienden: alles, was überhaupt ist, wird durch die Einteilung in einem Gesamtzusammenhang von verschiedenen Bereichen erfaßt; der erfassende Mensch kommt dabei selber in dem erfaßten System aller Dinge vor . . . Der die kosmische Ordnung erkennende Menschengesist findet sich selbst bereits eingeordnet, findet sich eingestellt und eingebettet in einen universellen Seinszusammenhang. Das Bewußtsein gilt als dem Sein untergeordnet. Das schließt jedoch nicht aus, daß bereits in dieser Position eine eindringliche Erhellung des Bewußtseins, des Wissens und der Bezogenheit der Dinge auf den wissenden Menschen statthat. Aber das, worauf es dem Denken dabei ankommt, ist die Erfassung der kosmischen Ordnung, in welche es selbst noch sich eingeordnet weiß. Massiv gesprochen ist dies die Einstellung der antiken Metaphysik . . . Die neuzeitliche Philosophie bringt in sich radikalierenden Stößen ein grundsätzlich neues Motiv; das Denken und Wissen wird nicht mehr unbedacht in das allgemeine Sein der Dinge miteinbezogen, vielmehr in einer schroffen Weise dem Gewußten und Bedachten gegenübergestellt. Bedeutsamer und gewichtiger als die architektonischen Beziehungen zwischen den Sachbereichen werden die Bezüge zwischen dem Bewußtsein und den gewußten Gegenständen des Bewußtseins. Die entscheidende Zäsur wird aufgerissen zwischen Subjekt und Objekt. Eine neue Welle geistiger Energie stürzt sich geradezu auf dieses Problem des subjektiv-objektiven Unterschieds, der nun zum Leit-Motiv neuzeitlicher Metaphysik wird . . . Sie ordnet viel stärker alles Architektonische im Seienden nunmehr der Architektur des Unterschieds von „Subjekt“ und „Objekt“ unter.

Eugen Fink, Alles und Nichts, Den Haag 1959, 31 f.

Fragt man mit Kant im Rahmen der Subjekt-Objekt-Relation nach dem Sinn von „Erfahrung“, dann gerät man in eine eigentümliche Gedankenbewegung, an deren Beginn sich ein Dilemma zeigt. Dieses Dilemma besteht in allgemeinsten Formulierung darin, daß das erlebende (wahrnehmende und erkennende) „Subjekt“ („Ich“) immer schon ein „Gegenstand“ unseres natürlichen Wissens oder bestimmter Einzelwissenschaften (z. B. der Biologie oder der Sinnesphysiologie oder der Psychologie oder der Soziologie oder der Historie) sein muß, damit man den Subjekt-Objekt-

Ansatz überhaupt aufrechterhalten kann – daß aber dann das „Subjekt“ ein „Objekt“ wird wie andere Objekte auch, und in dieser „Fixierung“ fundamentalphilosophisch bedeutungslos ist. Anders formuliert: das auf diese Weise als „Objekt“ verstandene „Subjekt“ ist ein „Erfahrungsgegenstand“ wie andere auch und kann als so bestimmtes nicht als die „Voraussetzung“ anerkannt werden, ohne die die Möglichkeit der Erfahrung (und damit das „Gegebensein“ der „Erfahrungsgegenstände“) nicht gedacht zu werden vermag. Von hier aus wiederum ergibt sich notwendig die besondere Auszeichnung bzw. Abhebung des „Subjekts“ vor bzw. von allen „Erfahrungsgegenständen“ als „Objekten *für* das Subjekt“, d. h. die Unterscheidung des „transzendentalen“ Subjekts von dem „empirischen“ Subjekt im Sinne Kants. Soll nämlich die Möglichkeit der Erfahrung im Sinne fundamentalphilosophischer Relevanz eingesehen werden können, dann darf „Erfahrung“ nicht handfest-unproblematisch und zuletzt völlig ungeklärt und vage im Sinne der undurchschauten Subjekt-Objekt-Relation angesetzt werden, es kann nicht einem Teilstück der Erfahrung (ein „Gegenstand“ *in* der Erfahrung wie andere auch) die Würde der Fundierung aller Erfahrung im Sinne der Einsicht in ihre „Möglichkeit“ (und damit in die Möglichkeit aller Erfahrungsgegenständlichkeit überhaupt, einschließlich des so seltsamen Erfahrungsgegenstandes: „Subjekt“) zukommen. Bewegen wir uns doch in der Tat auf diese Weise durchgehend in Beziehungen von Gegenständen *in* der Erfahrung; Erfahrung als solche aber ist (wie alles „Sinnhafte“, „Logosartige“) nicht auf einen Realvorgang *in* ihr zu reduzieren: sie ist als solche nicht als eine Beziehung von Erfahrungsgegenständen untereinander (als bloß „ontischer“ Vorgang) denkbar. In der unkritischen Berufung auf die „Erfahrung“ bleibt diese ganze Problematik unberücksichtigt; die Berufung wird zu einer bloß verbalen Floskel: „Als ich über die Erkenntnistheorie nachzudenken begann, fand ich, daß keiner der die ‚Erfahrung‘ betonenden Philosophen uns sagt, was sie mit diesem Worte meinen“ (B. Russel).¹

Gleichgültig, ob wir die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung stellen oder „wirklich“, d. h. jeweils unabhängig von dieser Frage, „unmittelbar“ Erfahrung vollziehen (unmittelbar im jeweiligen „Erfahrungssinn“ stehen und aus ihm heraus handeln), immer ereignet sich dann schon „mehr“ als ein bloß ontischer Vorgang, und es

1 „I found, when I began to think about theory of knowledge, that none of the philosophers who emphasize ‚experience‘ tells us what they mean by the word.“ Zitiert bei A. Klemmt, „Worte und Dinge, Randbemerkungen zur neuenglischen Sprachphilosophie“, in: Berliner Arbeitsblätter für die deutsche Volkshochschule, Heft XVII, 1962, 29 f.

ist unmöglich, das Ganze dieses in Frage stehenden Ereignisses auf Gegenstände in der Erfahrung und ihre Beziehungen zu nivellieren. Wir wissen freilich von diesem „Mehr“ nichts, „solange“ (d. h. in der hier vorliegenden eigentümlichen Temporalität) wir tatsächlich unmittelbar im Erfahrungssinn stehen und handeln. Das unmittelbare Erfahren und die Einsicht in den Vermittlungscharakter auch dieses unmittelbaren Erfahrens und damit in die Vermitteltheit seiner „Gegenstände“ stehen zueinander in einem eigentümlichen Verhältnis der Komplementarität: im unmittelbaren Erfahren weiß ich nicht, daß ich erfahre, sondern gehe verstehend und handelnd in den Zusammenhängen des „Gegebenen“ (in den „Dingen der Welt“) auf; bedenke ich dagegen das unmittelbare Erfahren als solches, dann habe ich mich von den „Dingen“ in eigentümlicher Weise abgesetzt, nicht ihre Erkenntnis als solche, sondern die Möglichkeit, daß sie *Erfahrung* sind (die Weise ihrer Vermitteltheit im Sinne der Erfahrung) steht dann in Frage. Ich intendiere dann nicht in der sozusagen natürlichen Richtung (in intentione recta) der Erfahrung die Dinge in ihr, sondern in einer eigentümlich rückgewendeten Einstellung (in intentione obliqua) den Sinn von Erfahrung relativ unabhängig von den Dingen in ihr. In jeder erkenntnisphilosophisch relevanten Berufung auf die „Erfahrung“ nun wird man auf diese eigentümliche Komplementarität im Begriff der „Erfahrung“ – unmittelbarer Erfahrungsvollzug (intentio recta): Sinn dieses Vollzuges als „Erfahrung“ (intentio obliqua) – Rücksicht nehmen müssen, soll die „Berufung auf die Erfahrung“ nicht zu jener – sprachkritisch undurchschauenden – Floskel werden.

Die Komplementarität des Erfahrungsbegriffs ist ein Beispiel für die Schwierigkeit des Erfassens aller Vollzüge, in denen wir etwas „meinen“ (intendieren): „an“ ihnen als „Sinn“ ist etwas, das in intentione recta nur „anonym“ mit dabei und nur in intentione obliqua zum Bewußtsein zu bringen ist. Oblique Intention bringt also jeweils die (in unserem Falle Erfahrung ermöglichende) „Transzendentalität“ des in Frage stehenden Vollzuges in Sicht, d. h. seine Bedeutung im Zusammenhang des fundamentalphilosophischen Problems der „Voraussetzung“; so besteht die Transzendentalität der Erfahrung in ihrer fundierenden Funktion für erfahrungsmäßige Gegenständlichkeit überhaupt, d. h. in der zu entwickelnden Einsicht, daß Erfahrung als Voraussetzung der Gegenstände in ihr „mehr“ sein muß als ein Gegenstand in ihr. In der so herausgestellten Transzendentalität erweist sich also das unmittelbar „Gegebene“ als *vermittelt*, Vermittlung als solche und ihrerseits freilich immer schon als *bestimmte* Vermittlung, d. h. nicht abtrennbar von dem, was „in“ ihr jeweils als bestimmter Gegenstand unmittelbar da ist. Bestimmter und d. h. allein „wirklicher“ (κατ' ἐνέργειαν, wie Aristoteles sagt) Sinnvollzug ist daher immer schon sozusagen als „Aufhebung“ seiner Komplementarität, d. h. im Sinne Kants als „transzendente

Synthesis“ zu denken: Unmittelbarkeit des „Gegebenen“ an sich (als „Resultat“, d. h. als „Gegenstand“ in Unmittelbarkeit) und Vermittlung für sich (Transzendentalität) sind nur unter der Voraussetzung ihres immer schon „Zusammengekommen-seins“ in ihrer Differenz festzustellen wie in ihrem Aufeinanderangewiesensein aufzuheben. Nochmals in der Sprache Kants: das „ich denke“ muß alle meine Vorstellungen begleiten können, sonst wären diese eben nicht „meine“ Vorstellungen (als ein dann unmittelbares Ansich, das niemals für mich Sinn gewinnen könnte), andererseits ist das „ich denke“ für sich – und sozusagen seinerseits „unbegleitet von Vorstellungen“ – als solches selbst nur ein noch dazu leeres – Ansich, eine dann selbst leere Vorstellung, nämlich die Vermittlung als bloße Möglichkeit (κατὰ δόξαντιν, wie Aristoteles sagt) „vor“ ihrem jeweiligen wirklichen und bestimmten Vollzug gedacht und fixiert.

Von hier aus ergibt sich zunächst ein gewisser Vorrang der Unmittelbarkeit (des natürlichen „Inderweltseins“ im Sinne des Aufgehens in ihren „Dingen“) vor der Vermittlung, da es ja der Sinn der Vermittlung ist, sozusagen immer schon „geschehen“ und in dem natürlichen Inderweltsein „aufgehoben“ zu sein: wir werden an die wegzuerwerfende Leiter Wittgensteins am Schlusse seines „Traktats“ erinnert. Der Sinn der Vermittlung ist die „vergessene“ Vermittlung, nur als solche ist sie Voraussetzung des „natürlichen“ Inderweltseins, dieses selbst ist aber eben doch nur als vergessene „Vermittlung“. Das natürliche Inderweltsein ist eben als natürlich nie so natürlich, daß es als ein ontisches Geschehen in der Natur gedacht und darauf reduziert werden könnte. Von hier aus wiederum ergibt sich die Gegenrechnung gegen den Satz vom Vorrang der Unmittelbarkeit vor der Vermittlung: es ist dies nämlich nicht der Vorrang des unmittelbar Gegebenen vor der Vermittlung, sondern der des Ganzen von immer schon Reflexion einschließendem unmittelbarem Sinn vor der Reflexion auf ihn und vor seinen abstrakten Momenten, nämlich dem Unmittelbaren als Gegebenem, das als solches die Vermittlung (jeweilige Transzendentalität) *außer* sich hat und der Vermittlung als allgemein (und daher dann immer nur „*formal*“) gedachter Transzendentalität, also der bloßen Möglichkeit der Vermittlung, die als wirkliche immer schon bestimmte (und nicht mehr nur *formal*-transzendente) Vermittlung ist. Kurz: es besteht nur der Vorrang selbstvergessenen unmittelbaren Sinns vor seinen Momenten (Unmittelbarkeit und Vermittlung), nicht aber der Vorrang eines dieser Momente vor dem anderen, wir sind immer schon jenseits von Idealismus und Realismus (auch von Idealismus und Materialismus), wenn wir das ganze des ebenfalls immer schon vorausgesetzten unmittelbaren Sinns idealistisch oder realistisch (bzw. idealistisch oder materialistisch) interpretieren.

Auch in der Temporalität ergibt sich kein Vorrang der Unmittelbarkeit vor der Vermittlung. Wenn wir sagten, daß der Sinn der Vermittlung die vergessene (d. h. als solche und vom „Resultat“ her schon sozusagen „vergangene“) Vermittlung ist, dann läßt sich jetzt sagen, daß auch das an sich gesetzte Unmittelbare immer schon „vergangen“ ist. Treffend hat diese Seite der Sache K. Klebert² formuliert: das „Ansich“ ist für die Reflexion des Verstandes dasjenige, „das er sich als das schlechthin Andere entgegenstellt, an dem er wissend wird; zugleich bedeutet es das, was in seinem Wissend-Werden erst entsteht . . . Denn erst durch das, in seinem Erkennen Für-ihn-Werden der Welt wird diese zu dem Selbständigen, an das er von außen heranzutreten glaubt. Der Verstand kann sich die Welt erst als sein, durch ihn gewordenes Produkt als etwas anderes entgegenstellen. Die Welt wird erst zu dem, was sie nach Aussage des Verstandes immer schon gewesen ist, wenn sie das Denken von sich ab- und unterscheidet“. Das so im Sinne der Unmittelbarkeit als „Ansich“ Fixierte hat dann notwendig die Vermittlung außer sich; damit aber ist es für den „jetzt“ gegenwärtigen und im Vorrang unmittelbaren Sinns stehenden Vollzug nur in dem eigentümlich entwirklichten Seinsmodus eines vergangenen Wirklichen und „jetzt“ *nur Gedanken* da. Anders formuliert: nur in einer „jetzt“ gegenwärtigen Intention auf vergangene Vermittlung sind deren Momente (ihre jeweilige Transzendentalität ebenso wie das jeweilige Ansich) „gegeben“. Erscheint also zunächst vom „Resultat“ her die (vergessene) Vermittlung als vergangen, so zeigt sich jetzt, daß auch das aus der Vermittlung herausgenommene Ansich, gerade weil es als Ansich die Vermittlung außer sich hat, nur als „Resultat“ früherer Vermittlung und mit ihr „zugleich“ vergangen gedacht werden kann. Ansich als solches, d. h. in Unterschiedenheit zur Vermittlung gedacht, kann also nur in einer Intention, die dieses Ganze in seinen unterschiedenen Momenten bedenkt, im spezifischen Sinn seines Ansich zum Bewußtsein gebracht werden: es mag sein, was immer es ist, so ist es doch als solches und spezifisch akzentuiert jedenfalls nicht im Zusammenhang des unmittelbaren In-der-Welt-Seins der daseienden Vermittlung „gegeben“. So ist also vom jeweils vermittelten Ansich her Vermittlung vergangen, aber nur für eine Vermittlung, die es als Resultat früherer Vermittlung und damit als Ansich in Vergangenheit weiß. Zuletzt kann man sagen: das natürliche In-der-Welt-Sein steht in seiner Wirklichkeit (κατ' ἐνέργειαν) nicht nur in der Vergessenheit der Vermittlung, sondern damit notwendig auch in der Vergessenheit der Differenz von Ansich und Vermittlung überhaupt; in dieser gewissermaßen natürlichen

2 Das Problem des Anfangs in Hegels Philosophie, Wien 1979, 71 f.

„Weltförmigkeit“ *ist* der Geist zwar die Vermittlung, *hat* aber dann gerade kein Problem der „kantischen Synthesis“ und akzentuiert daher auch nicht im Sinne möglicher Vorrangigkeit das Ansich (Realismus) oder die Vermittlung (Idealismus). *Innerhalb* der Differenz aber führt die akzentuierte Vorrangigkeit wiederum notwendig in die Ausweglosigkeit perenner gegenseitiger Versicherungen des Rechts der eigenen Position ohne Möglichkeit, eine Entscheidung herbeizuführen.

Die Momente des unmittelbaren Sinns (des natürlichen In-der-Welt-Seins) stehen also der Temporalität nach als Vergessenheit (der Vermittlung) und Gegebenheit (des Unmittelbaren) „zugleich“ in einem eigentümlichen Modus des Vergangenseins, sobald sie in ihrer Differenz bedacht werden; eigentümlich deshalb, weil dieses Vergangensein kein innerzeitliches Verhältnis zur Gegenwart (sei es des In-der-Welt-Seins, sei es der Reflexion auf die „Komplementarität“ dieses In-der-Welt-Seins) haben kann. Innerzeitliche Verhältnisse als solche sind nur in der – dann sozusagen „methodisch“ gewordenen – Vergessenheit der Vermittlung, also im Ansich des Gegebenen, d. h. aber zuletzt in jenem eigentümlichen Modus des Vergangenseins der Gegebenheit, möglich; von hier aus erklärt sich die Schwierigkeit, im Raum des Innerzeitlichen so etwas wie „Gegenwart“ überhaupt zu finden. Auf der anderen Seite aber ist das Vergangensein der Vermittlung ihrerseits und als solcher keineswegs nur „logisch“ in – wie man zu sagen pflegt – „überzeitlich geltender“ Temporalität zu begreifen, da ein solcher Bereich idealen Geltens immer die dann schon als Ansich gegebene Unmittelbarkeit ohne möglichen Brückenschlag (ohne mögliche „Synthese“) außer sich hat, eine Aporie, die wir seit dem „Sophisten“ Platons kennen. Daraus aber folgt, daß die in der Gegenwart unmittelbaren und bestimmten Sinns jeweils immer schon zusammengekommenen („aufgehobenen“) Momente von Sinn überhaupt zu ihm hin grundsätzlich weder in innerzeitlicher Temporalität ontischer noch in überzeitlicher Temporalität logischer Relation zu denken sind: wie ist ihre Temporalität dann überhaupt zu denken, sowohl in der Gemeinsamkeit ihres Vergangenseins, wie im spezifischen Unterschied dieses Vergangenseins entsprechend dem Unterschied der Momente, wie schließlich wiederum im Aufgehobensein ihres gemeinsamen und unterschiedenen Vergangenseins im Sinn der „Gegenwart“? Wir sind mit dieser Frage vom Erfahrungsproblem aus mitten in die Temporalitätsproblematik geraten, u. zw. an jener Stelle, an der sie bis heute m. E. als ungelöst zu bezeichnen ist.

Kehren wir jetzt noch einmal zur „Berufung auf die Erfahrung“ und damit zum Problem des Sinns von Erfahrung zurück, mit der Absicht nämlich, eine zweite fundamentale Aporie dieser Problematik in Sicht zu bringen. Wir haben gesehen: erst in der Unterscheidung von *intentio recta* und *intentio obliqua* und von den Folgen

dieser Unterscheidung her läßt sich die Problematik der „Erfahrung“ überhaupt in Sicht bringen und aus der Unbestimmtheit einer bloß verbalen Wendung herausführen. In dieser Unterscheidung nun tritt ganz allgemein und „formal“ die Transzendentalität allen Sinnvollzuges überhaupt hervor: wie aber läßt sich diese allgemeine Transzendentalität so konkretisieren, daß sie eben nicht nur ein formaler Hinweis bleibt, mit dem dann die Transzendentalphilosophie zugleich ihr erstes und letztes Wort gesagt hätte? Mit anderen Worten: wie kann jene allgemeine Transzendentalität z. B. so konkretisiert werden, daß sie die bestimmte und besondere Transzendentalität des *Erfahrungssinns* als eines besonderen Sinnvollzuges im Unterschied von anderen Sinnvollzügen bestimmen läßt? Seit Kants Besinnungen auf die Transzendentalphilosophie bieten sich hier (in bezug auf das Beispiel vom Erfahrungssinn) zwei Möglichkeiten an: man kann erstens unterschiedliche *psychologische* Gegebenheiten („Akte“) aufgreifen und in transzendente Instanzen umtaufen, man kann zweitens diese Instanzen von vornherein „*transzendentallogisch*“ (als Inbegriff transzendentaler „Geltungen“ bzw. Differenzierungen der „ursprünglichen Apperzeption“) fassen. Kant selbst rekurriert im Sinne dieser Möglichkeiten einmal auf die empirische Psychologie seiner Zeit, insbesondere auf die englische Erkenntnispsychologie, dann wieder auf die „Urteilstafel“ der formalen Logik. Seitdem ist es im großen und ganzen – in freilich immer subtileren Gedankengängen – dabei geblieben. Im ersten Fall wird eine innerzeitlich-ontische, im zweiten eine überzeitlich-logische Relation transzendental- und fundamentalphilosophisch relevant an- und vorausgesetzt. Der erste Weg führt bei einiger Konsequenz zurück in die „Physiologie des Verstandes“ (wie sie Kant an Locke kritisiert), der zweite Weg in die Verabsolutierung des Gedankens der „transzendentalen Deduktion“ im Sinne der „Logik“ Hegels. Zwischen beiden Möglichkeiten, von denen die erste unphilosophisch und problemblind, die zweite die Sackgasse der bisher höchsten Leistung philosophischer Systematik ist, bewegt sich der kompromißliche Hausverstand „mehr“ realistischer oder „mehr“ idealistischer Positionen, ohne daß sich das Denken bei einer dieser Auflösungen des Problems beruhigen könnte.

Wir sehen also, daß die Konkretisierung des allgemeinen und formalen Gedankens der Transzendentalität keine leichte Aufgabe darstellt. Es scheint fast so zu sein, als könne man z. B. in unserem Falle einerseits das Problem der „Erfahrung“ nicht stellen, ohne sich den allgemeinen und formalen Gedanken der Transzendentalität zu eigen gemacht zu haben, als könne man es andererseits nicht auflösen, ohne diesen Gedanken wieder aufzuheben. Wir wollen uns in diesem Sinne noch folgendes klarmachen: scheitern wir auf dem ersten der genannten Wege – demjenigen der „Innerzeitlichkeit“ – zuletzt einfach an der Aufgabe der Philosophie

selbst, d. h. an der ihm eigenen philosophischen Problemlindheit, so scheitern wir auf dem zweiten – demjenigen der Überzeitlichkeit – daran, daß der unmittelbare Erfahrungssinn mehr sein muß als eine bloß gedachte – immer „äußerlich“ bleibende – „Synthesis“ von Innerzeitlichem und Überzeitlichem, da diese als solche doch weder innerzeitlicher Vorgang sein noch von dem bloßen Inbegriff „geltender“ transzendentaler Instanzen her begriffen werden kann.

Wir sehen, in wie schwierige Fragen die „Konkretisierung des transzendentalen Gedankens“ führt, wenn man ihn wirklich ernst nimmt. In der Geschichte des Denkens unserer Tradition wurde die Fragestellung zweimal in großem Stil aufgenommen, einmal von Platon und Aristoteles, von der „Idee“ (primär „ontologisch“, aber zugleich Erkenntnis ermöglichend) her, das andere Mal eben durch Hegel von Kants Transzendentalismus (primär von der Vermittlung her, diese selbst aber zugleich „ontologisch“ relevant gedacht) her. Plato mußte (im „Gigantenkampf“ des „Sophistes“) die „Idee“ aus ihrer Überzeitlichkeit befreien und sozusagen „lebendig“ machen, damit sie über ihren transzendentalen Sinn (als Voraussetzung aller bestimmten Rede) hinaus auch für die „Physis“ konstitutiv gedacht werden könnte (womit er den zentralen Sinn des εἶδος als οὐσία bei Aristoteles vorwegnahm) – Hegel wiederum mußte die nur in „Vergessenheit“ wirkliche, als „gesetzt“ aber immer schon verfehlte „ursprüngliche“ transzendente Apperzeption in die „Bewegung“ des unmittelbaren Erfahrungssinns zurücknehmen, der dann nur als die immer schon „gewesene“ dialektische Aufhebung seiner Momente (des Ansichs und der im Gegensatz zu ihm zur „gesetzten“, für das „in der Erfahrung selbst begriffene“ Bewußtsein, „gleichsam hinter seinen Rücken“³ geschehenden Vermittlung) begriffen werden kann.

Ob sich aus dieser Einsicht Hegels die dialektische „Methode“, sei es der „Phänomenologie“, sei es der „Logik“, ableiten und begreifen läßt, ist freilich eine ganz andere Frage. Jedenfalls aber weiß Hegel sehr genau, daß der „existierende Begriff“ (die daseiende Vermittlung) nur als vergessene Vermittlung ist, als *vergessene* Vermittlung, weil diese als wirklich nicht gesetzt sein darf, als vergessene *Vermittlung*, weil auch der Vollzug der im Unmittelbaren aufgehenden Erfahrung schon Vermittlung ist, so daß tatsächlich das natürliche „Inderweltsein“ des Menschen nie so natürlich sein kann, daß es als ein ontisches Geschehen in der Natur gedacht und darauf reduziert werden könnte. Wir sind damit zu einem nur wenig modifizierten früher formulierten Satz zurückgekehrt, und wollen im Anschluß an ihn – ohne wei-

3 Hegel, Ausgabe Glockner II/77.

terhin auf den Unterschied zwischen der „dynamisierten“ Idee bei Plato und der in „Bewegung“ gebrachten Transzendentalität bei Hegel genauer zu reflektieren – auf die Vieldeutigkeit des Wortes „natürlich“ zu sprechen kommen.

Dabei können wir davon ausgehen, daß dieses Wort erstens jedenfalls auch alles das meint, was zur „Natur“ gehört, d. h. was sich *innerhalb* jenes Bereiches aufweisen läßt, der jeweils als „Natur“ begriffen wird (1). Mag hier auch die „Geschichtlichkeit“ des jeweiligen Naturbegriffs durchaus eine Rolle spielen, so bleibt doch – davon unabhängig – das von ihm her begriffene Natürliche jeweils unterschieden von dem „Künstlichen“ (1a) im weitesten Wortsinn (d. h. von allem was nicht von sich selbst aus, sondern nur durch den Menschen da ist) und von dem, „Übernatürlichen“ (1b) (z. B. von dem in der Natur nicht aufgehenden „Geist“ des Menschen oder von dem überhaupt nicht natürlichen „Gott“). Unwichtig ist es dabei zunächst für uns, ob man „ideelle“ Gebilde (z. B. das Einmaleins oder den „Begriff“) als künstlich vom Menschen hervorgebracht oder als übernatürlich seiend (z. B. der „Begriff“ im Sinne der „Idee“ bei Plato) auffaßt. – Von den natürlichen Dingen (1) wird das Wort natürlich auf das übertragen, was diesen Dingen und schließlich allen Dingen überhaupt „*von Natur*“ aus, d. h. wesensmäßig, sozusagen „substanzuell“ zukommt (2) zum Unterschied von allem ihnen nur Zufälligen und Akzidenziellen. Dieser Gebrauch des Wortes natürlich (als wesensgemäß, artgemäß, normgemäß sprengt – wie schon angedeutet – denjenigen der Wendung „zur Natur gehörig“; wir sprechen z. B. ohne weiteres von der „Natur“ der Zahlen oder des Rechtes oder des Geistes oder gar der Kunst. (Interessant wäre an dieser Stelle das Eingehen auf den Sinn der Wendung „Naturrecht“). Die Basis dieses (von (1) auf (2) erweiterten) Wortgebrauchs liegt in dem Gedanken, daß allen Dingen etwas wesentlich so zukommt, wie wir das bei den natürlichen Dingen (1) sozusagen von Haus aus voraussetzen. Das in seiner Art so „natürliche“ System des Aristoteles z. B. ist weitgehend bestimmt, sowohl von der Unterscheidung: „von Natur aus“ und „durch den Menschen“ seiend wie von dem Vorrang der natürlichen Substanz, der gewissermaßen paradigmatisch „Wesen“ zukommt. – Von den Dingen und dem ihnen wesentlich Zukommenden auf ihr „Verhalten“ bezogen, ergibt sich drittens ein weiterer Gebrauch des Wortes natürlich: es bedeutet dann dasjenige Verhalten eines Dings, das man von Haus aus erwartet, sein „*selbstverständliches*“ (3) Verhalten. „Natürlich“ kann in diesem Sinne (übrigens ebenso wie „logisch“) zur bloßen (eben selbstverständlichen) Bejahung einer Frage verwendet werden und bedeutet dann nicht viel mehr als ein zustimmendes „Ja“ bzw. eine zustimmende Geste. – Schließlich und viertens kann in bezug auf den Menschen natürlich (3) besonders akzentuiert werden: es bedeutet dann die – von Haus aus sozusagen selbstverständliche, ver-

hältnismäßig unmittelbare (ungekünstelte, ungeschminkte, schlichte, unkomplizierte, unproblematische) Verhaltensweise dieses Geschöpfes, unangekränkt z. B. von aller Reflexion auf sich selbst, der von Goethe so deutlich distanzierenden „Heautognosie“, die man freilich nicht, wie z. B. Herder gegenüber Kant, mit der „transzendentalen“ Reflexion verwechseln darf. Natürlich heißt hier so viel wie „unreflektiert“ im Sinne einer positiven Charakterisierung menschlichen Verhaltens. Ebenso interessant wie die Unterscheidung dieser Bedeutungen des Wortes natürlich wäre der Bezug der unterschiedenen Bedeutungen aufeinander: daß man sie ineinander übergehen lassen kann, liegt ohnehin auf der Hand. So ist etwa mit dem von mir gebrauchten Hinweis auf die „Natürlichkeit“ des Systems des Aristoteles ebenso die gewissermaßen zur Natur selbst gehörige (1) Art dieses Systems, wie das primär „naturnahe“ Denken (4) in ihm gemeint. Trotzdem ist es vorteilhaft, die Unterschiede der Bedeutungen des Wortes „natürlich“ im Gegensatz zu nicht der Natur zugehörig (1) als künstlich (1a) und übernatürlich (1b), zu „nicht oder weniger wesens-, art- und normgemäß“ (2), zu „weniger selbstverständlich“ (3) und schließlich zu „reflektiert-geistig“ (4) zu bedenken und auseinanderzuhalten. Zur Natur des Menschen im Sinne von Natur (2) gehört es jedenfalls, zur Natur (1) zu gehören und „zugleich“ in ihr nicht aufzugehen. Sein natürliches „In-der-Welt-Sein“ ist immer auch schon daseiende Vermittlung; es steht von seiner Natur (2) aus in Komplementarität zur Natur (1) und bestimmt sich von hier aus als „geistig“ und „handelnd“. Der Mensch ist also gewissermaßen die in Natur (1) daseiende Transzendentalität, u. zw. durchaus von Natur (2) aus.

Wir stoßen hier auf eine eigentümliche Verbindung von Fundamentalphilosophie und (philosophischer) Anthropologie. Es läßt sich von ihr aus fragen, ob es zuletzt einen mehr als rhetorischen Sinn haben kann, den „ganzen und lebendigen“ Menschen gegen die – dann ohnehin mißverstandene – Transzendentalphilosophie ins Treffen zu schicken: denn dieser so ins Treffen geschickte „Mensch“ befände sich in der aussichtslosen Situation, den Gegner immer schon im eigenen Lager zu haben und nur zugleich mit sich selbst los zu werden und zu vernichten. Im Grunde teilt nämlich ein derartiges Argumentieren die undurchschauten Voraussetzungen der neuzeitlichen empirischen Psychologie und sollte sich daher zunächst gegen diese wenden, damit es nicht das falsche Schwein zuerst schlachtet. Ich spreche von undurchschauten Voraussetzungen der empirischen Psychologie insofern, als sie sich von einem Gegensatz her bestimmt, der sich kurz so formulieren läßt: hier die unwissenschaftliche „spekulative“ Lehre von der Seele als metaphysischer Substanz – hier die Erfahrungswissenschaft der seelischen Tatsachen. Diese Gegenüberstellung ist nun Metaphysik, u. zw. eine sehr schlechte, derzufolge bei konsequentem

Denken schließlich einerseits die – psychologisch relevanten – „seelischen“ Tatsachen nicht mehr „seelisch“ sein können, andererseits die in der Wissenschaft gestrichene Seele (in der „Psychologie“ ohne Seele, wie man in selbstgefälliger Naivität betont) aber als ein „jenseitiges“ Gespenst gedacht wird, mit dem freilich kein vernünftiger Mensch etwas zu tun haben kann und will. Auch heute noch sind übrigens die hierher gehörigen Ausführungen Hegels in seiner „Enzyklopädie“ (1830)⁴ keineswegs überholt. Hegel unterscheidet sehr deutlich die für den Zusammenhang von Fundamentalphilosophie und (philosophischer) Anthropologie wesentliche Fragestellung von derjenigen der empirischen Psychologie: „Die Erkenntnis des Geistes ist die konkreteste, darum höchste und schwerste. *Erkenne dich selbst*, dies absolute Gebot hat weder an sich noch da, wo es geschichtlich als ausgesprochen vorkommt, die Bedeutung nur einer *Selbsterkenntnis* nach den *partikulären* Fähigkeiten, Charakter, Neigungen und Schwächen des Individuums, sondern die Bedeutung der Erkenntnis des Wahrhaften des Menschen, wie des Wahrhaften an und für sich, – des *Wesens* selbst als Geistes. Ebenso wenig hat die Philosophie des Geistes die Bedeutung der sogenannten *Menschenkenntnis*, welche von andern Menschen gleichfalls die *Besonderheiten*, Leidenschaften, Schwächen, diese sogenannten Falten des menschlichen Herzens zu erforschen bemüht ist, – eine Kenntnis, die teils nur unter Voraussetzung der Erkenntnis des *Allgemeinen*, des Menschen und damit wesentlich des Geistes Sinn hat, teils sich mit den zufälligen, unbedeutenden, *unwahren* Existenzen des Geistigen beschäftigt, aber zum *Substantiellen*, dem Geiste selbst, nicht dringt“. Vernachlässigt man hier die nur im Rahmen der Philosophie zu behandelnde Voraussetzungsproblematik, dann kommt es notwendig zur Gegenüberstellung von rationalistischer Seelenmetaphysik und empiristischer Psychologie, d. h. zur Gegenüberstellung methodischer Abstraktionen, deren partikuläre Bedeutung sofort in schlechte Metaphysik umschlägt, wenn sie das letzte Wort in der Sache zu sein beanspruchen. Denn durch die gewissermaßen ontologische Hypostasierung der methodischen Abstraktion der dann nicht mehr empirischen, sondern empiristischen Psychologie ohne Seele kam es dazu, daß „teils jenes Metaphysische außerhalb dieser empirischen Wissenschaft gehalten wurde und zu keiner konkreten Bestimmung und Gehalt in sich kam, teils die empirische Wissenschaft sich an die gewöhnliche Verstandesmetaphysik von Kräften, verschiedenen Tätigkeiten usw. hielt und die spekulative [d. h. fundamentalphilosophische] Betrachtung daraus verbannte“. Es ist bezeichnend, daß Hegel in diesem Zusammenhang die Bücher des

4 § 377 f.

Aristoteles über die Seele als das „noch immer vorzüglichste oder einzige Werk“ von philosophischem Interesse auf diesem Gebiete bezeichnet. Das Grundsätzliche betreffend hat sich an dieser Bewertung der Dinge seit Hegel nichts geändert. Näher zeigt Hegel, daß der Grund für diesen sich als perenne „Krise der Psychologie“ äußernden Tatbestand der ist, daß man eben von dem „existierenden Begriff“ als fundamentaler und für die Psychologie des Menschen auch noch spezifischer Voraussetzung nicht nur im Sinne des Ansich (des in der Erfahrung unmittelbar „Gegebenen“) reden kann: „Die psychologische . . . Betrachtungsweise gibt an, erzählungsweise, was der Geist oder die Seele *ist*, was ihr *geschieht*, was sie *tut*; so daß die Seele als fertiges Subjekt vorausgesetzt ist, an dem dergleichen Bestimmungen nur als *Äußerungen* zum Vorschein kommen, aus denen soll erkannt werden, was sie *ist*, – in sich für Vermögen und Kräfte besitzt; ohne Bewußtsein darüber, daß die *Äußerung* dessen, was sie *ist*, im Begriffe dasselbe *für sie* setzt, wodurch sie eine höhere Bestimmung gewonnen hat“.⁵ Denn das „*Fürsichsein* der wachen Seele, *konkret* aufgefaßt, ist *Bewußtsein* und *Verstand*, und die Welt des verständigen Bewußtseins ist ganz etwas anderes als ein Gemälde von bloßen Vorstellungen und Bildern“.⁶ Zuletzt steht die konsequent durchgeführte Psychologie ohne Seele dann, wenn sie die Richtung ihrer methodischen Abstraktion nicht durchschaut, im Zeichen des „Wahnsinns“, den Hegel im Zusammenhang mit den zitierten Gedanken folgendermaßen recht sinnvoll bestimmt: „Dieser enthält . . . wesentlich den *Widerspruch* eines leiblich, *seiend* gewordenen Gefühls *gegen* die Totalität der Vermittlungen, welche das konkrete Bewußtsein ist.“⁷ Hegel gibt im Rahmen seiner Sprache mit dieser Definition im Grunde eine Definition dessen, was die Psychoanalyse „Komplex“ nennt. Nur von den undurchschauten Voraussetzungen der empirischen Psychologie her war es bei aller Gegnerschaft zwischen ihr und der Psychoanalyse möglich, daß die aus der „Totalität der Vermittlungen“ herausgenommenen Fixierungen unbewältigter Vergangenheit auch im Bereich des Normalen zu solcher Bedeutung und Schätzung gelangen konnten: sind doch die „Fakten“ der empiristischen Psychologie ohne Seele zuletzt alle eigentlich nur „Komplexe“ außerhalb der Totalität der Vermittlungen des „wirklichen“, d. h. nicht als methodische Abstraktion existierenden Menschen.

Schließen wir das bisher zur Erfahrung insbesondere im Zusammenhang mit ihrer Komplementaritätsstruktur Gesagte ab: ich nenne Seiendes, das ich – unbeschadet

5 Ebenda § 387.

6 Ebenda § 398.

7 Ebenda § 408.

seines möglichen und notwendigen Bezuges auf komplementäre Strukturen – als solches in seiner Tatsächlichkeit (Faktizität) unabhängig von jenem Bezug belassen, erfahren – und bedenken kann „linear“; es gibt in diesem Sinne also linear-einsinnig (z. B. alles Ontische) und komplementär-nichteinsinnig strukturiertes Seiendes (z. B. das seiner Natur (2) nach Vermittlung seiende Geschöpf Mensch). Der Unterschied von Unmittelbarkeit und Vermittlung speziell läßt sich in diesem Zusammenhang nur von dem Unterschied von linearem Geschehensablauf und dazu komplementärem Sinnvollzug her begreifen, eben als der Unterschied von dem, was unmittelbar ist, was es ist, und dem, was in seiner Art Unmittelbarkeit immer schon zugleich Vermittlung ist. Letzteres steht als Sinnvollzug immer in einer Weise des „Logos“ (z. B. in Erfahrung, in Erkenntnis, in motiviertem Handeln, aber auch in Sprache, in Sätzen, in der Nachricht, usw.), vollzieht sich in „Gegebenheiten“, die als „Gegebenheiten“ fixiert dadurch gekennzeichnet sind, daß sie etwas meinen (intendieren), was sie nicht selbst sind. Wenden wir diese Einsichten auf unser Ausgangsproblem, nämlich dasjenige der „Erfahrung“ an, dann läßt sich jetzt sagen: nur im Sinne der entwickelten Unterschiede, und in anderer Weise überhaupt nicht, läßt sich das Problem der Erfahrung stellen. Wir fragen dann eben nach dem Sinn von Erfahrung und nicht nach Gegenständen und Bezügen in ihr. Die Frage nach der Erfahrung als Fundament empirischer Prüfung und Begründung ist nicht eine Frage nach Gegebenheiten in ihr, Erfahrung als solche ist mehr als ein linearer Vorgang in ihr, obwohl und gerade weil sie als bestimmte Erfahrung in komplementärer Struktur an das jeweilige bestimmte „Gegebene“ in ihr gebunden ist.

Um von vornherein naheliegenden Mißverständnissen vorzubeugen seien hier noch zwei Anmerkungen gestattet, u. zw. erstens zur „Transzendentalität“, zweitens zur „Komplementarität“.

1. Ich folge im Wortgebrauch bezüglich der Transzendentalität durchaus Kant, möchte aber auf eine gewisse Mehrdeutigkeit dieses Wortgebrauchs aufmerksam machen, die sich – in seiner Art durchaus sinnvoll – schon bei Kant selbst findet. Man wird nämlich feststellen müssen, daß bei Kant nicht im gleichen Sinn von transzendentaler Betrachtungsweise (Methode) und von transzendentelem „Ich“ („Subjekt“ der Vermittlung bzw. der „Freiheit“ als dem „intelligiblen Charakter“) die Rede sein kann. Die Erfahrung betreffend kann gesagt werden: die transzendente Methode bringt als oblique Intention das am Erfahrungssinn in Sicht, was an ihm – ihn konstituierend – „mehr“ ist als alles in der Erfahrung Gegebene, eben seine „Transzendentalität“. Das Wort transzendental bezeichnet demgemäß ebenso den Weg (oblique Intention) wie das auf ihm erreichbare Ziel (die in Sicht gekommene Transzendentalität). Dabei ist es leicht einzusehen, daß ohne *intentio obliqua* Trans-

zendentale Methode und „Ich“ in der „intellektuellen Anschauung“ zusammenfallen. Trotzdem ist die Unterscheidung von Weg und Ziel im transzendentalen Wortgebrauch bedeutsam. In ihr kommt uns nämlich die Frage nach der Seinsweise der Transzendentalität unabweisbar zum Bewußtsein und läßt uns den Vorrang der – freilich selbst nur als Reflexion in intentione recta – daseienden Vermittlung vor der Reflexion auf sie und den Weg zu ihr (also vor der intentio obliqua) erkennen. Oblique Intention ist selbst nur in daseiender Transzendentalität möglich und wirklich, obwohl diese ihrerseits nur in jener in Sicht kommen kann. Wir sind wiederum bei der Einsicht angelangt, daß nur die „vergessene“ Vermittlung *wirklich*, während sie in obliquen Intention nur *gedacht* ist, u. zw. als denaturierte „Pseudogegebenheit“ im Unterschied zum unmittelbaren und eigentlichen „Gegebenen“. Von hier aus versteht sich die Berechtigung des Kampfes Hegels gegen die transzendente „Reflexionsphilosophie“ Kants und Fichtes, in der „die große Idee der Vernunft (der Vermittlung) wie eine ehrwürdige Ruine“ erscheint, in der sich der (lineare) Verstand (der intentio recta) angesiedelt hat“ und kritisch undurchschaut sein Wesen treibt, von hier aus kommt weiterhin auch eines der Motive Hegels in Sicht, das zur „Dialektik“ führt. Hier wollen wir nur festhalten, daß die oblique Intention (die transzendentale Betrachtungsweise) nur deshalb möglich ist, weil das menschliche „In-der-Welt-Sein“ nur im Sinne vergessener Vermittlung, d. h. in Transzendentalität wirklich ist. Wäre in diesem In-der-Welt-Sein des Menschen – bei aller seiner Unmittelbarkeit – das wahrhaft unmittelbare Aufgehen des Tieres in der jeweiligen Umwelt nicht schon verlassen, wie könnte es überhaupt zur „Reflexion“ kommen, sei es im Sinne der – „Reflexion“ selbst erst ermöglichenden – fundamentalsten aller „Differenzen“, nämlich derjenigen von Theorie und Praxis überhaupt, sei es – im Rahmen der Theorie – zu derjenigen von natürlicher und transzendentaler, also direkter und obliquen Intention. Ich nenne diese letztere Differenz die „transzendente Differenz“: sie meint also in – von der Methode her – primärer Besinnung den Unterschied von intentio recta und intentio obliqua, im sekundären Sinn auch den Unterschied im „Gegebenen“, also denjenigen von eigentlich Gegebenem und Pseudogegebenem (Logosartigem), schließlich aber auch den Unterschied zwischen der im menschlichen Inderweltsein vergessenen Vermittlung (der in ihm immer schon anonym wirklichen Transzendentalität) und dieser als „Fixierung“, in der die Transzendentalität als dann immer schon gewesene Pseudogegebenheit gedacht wird. Zuletzt sind alle möglichen Unterscheidungen im Sinne der transzendentalen Differenz fundiert in der linear nicht aufzulösenden (nicht unter ein Allgemeines im Sinne des nominalistischen Begriffs subsumierbaren) Komplementarität der dasei-

enden Vermittlung, also des von Natur (2) aus in der Natur (1) nicht aufgehenden „existierenden Begriffs“. Auch hier sehen wir zunächst davon ab, ob es auch noch einen anderen – von der transzendentalen Differenz unabhängigen – Sinn von Komplementarität gibt oder nicht und wie sich allenfalls die unterschiedenen Komplementaritäten zueinander verhalten mögen.

2. Das Wort „Komplementarität“ möchte ich zunächst nur in dem Sinne verstanden wissen, in dem ich es eingeführt habe, d. h. also im Sinne der transzendentalen Differenz und damit in methodischer Hinsicht primär im Sinne des Unterschiedes von *intentio recta* und *intentio obliqua*. Freilich wird dieser Unterschied nur dadurch zu einem komplementären, daß sich mit der Problematik der transzendentalen Differenz die Frage nach der daseienden Vermittlung und weiterhin diejenige nach den damit implizierten Temporalitätsverhältnissen verknüpft. Wir sahen: Vermittlung geht dem Gegebenen (eigentlich: dem im Sinne der *intentio recta* Stehenden) nicht innerzeitlich voran (Aporie des Affektionsschemas), kann aber auch nicht in überzeitlich-„geltender“ Unterschiedenheit (in „logischer“ Funktion) vom Gegebenen „abgetrennt“ fixiert werden: sie wird dann nämlich im ersten Fall doch als ein Pseudogegebenes und zuletzt „nur“ Ontisches, d. h. aber grundsätzlich wie das eigentlich Gegebene selbst gedacht; weiterhin aber, wenn eingesehen wird, daß der Unterschied kein faktisch-innerzeitlicher sein kann und darf, wird er – eben im zweiten Falle – zu einem dann ebenfalls „nur“ logischen Verhältnis verdünnt, das außerdem im Grunde nur negativ (als nicht zeitlich-reales Verhältnis) definiert ist. Der positive Sinn dieser Negation als „logisch“ bietet sich zuletzt nur deshalb an, weil man unbedacht und unkritisch die Alternative: innerzeitlicher Realzusammenhang: logischer Geltungszusammenhang als vollständige Disjunktion ansieht, kurz, weil man Temporalität nur als Innerzeitlichkeit zu denken vermag.

Das Ganze der daseienden Vermittlung (das menschliche In-der-Welt-Sein in seiner Transzendentalität) läßt sich also weder innerzeitlich noch überzeitlich denken: denn diese Transzendentalität geht im Innerzeitlichen nicht auf und ist doch in ihm insofern, als sie eben als daseiende Vermittlung nicht von ihm lediglich durch Negation (Nichtinnerzeitlichkeit als Überzeitlichkeit) abgetrennt werden kann. Zwar ließen sich *intentio recta* und *intentio obliqua* als „Methoden“ lediglich „logisch“ (in überzeitlicher Geltungsdifferenz) unterscheiden: begründen sie doch in dieser Differenz („formal“, d. h. nicht im Sinne der transzendentalen Differenz gedacht) den Unterschied einzelwissenschaftlicher und philosophischer Betrachtungsweise. Da aber diese Unterscheidung in der immer schon geschenehen Vermittlung des Gegebenen (in der Transzendentalität als daseiender Synthesis) fundiert ist, kann das nicht das letzte Wort in der Sache sein: in Wirklichkeit (κατ’

ἐνέργειαν) aber ist das „Zugleich“ von unmittelbarem Sinnvollzug und der Reflexion auf seine Transzendentalität nicht möglich: die daseiende Vermittlung ist nur als ein Ganzes in eigentümlicher temporaler Komplementarität zu seinen von ihr unterschiedenen „Momenten“, die sich weder innerzeitlich noch überzeitlich (weder als Realprozeß noch als logischer Zusammenhang aufgefaßt) abspannen läßt – oder sie ist überhaupt nicht.

Jedem Kenner der Philosophie drängt sich für die so herausgearbeitete Komplementarität – insbesondere wenn wir noch an die erwähnte Kritik der „Reflexionsphilosophie“ durch Hegel denken – der Name „Dialektik“ auf; auch wüßte ich dagegen nichts einzuwenden. Das Wort „Dialektik“ ist jedoch so vieldeutig – schon bei Hegel selbst – daß ich es vorziehe, das in unserem Zusammenhang als „komplementär“ Bezeichnete als ein Beispiel für „Dialektisches“ auf dem Wege zu einer allfälligen begrifflichen Bestimmung des Dialektischen überhaupt zu betrachten, statt den Versuch zu machen, den Sinn der Komplementarität von einem angeblich bereitstehenden Begriff der Dialektik her zu entwickeln.

Die oblique Intention der transzendentalen Reflexion widerstrebt unserem natürlichen Denken und hat außerdem Konsequenzen, die der Philosophie größte Schwierigkeiten verursacht haben. So wird z. B. in ihr der „lineare“ Seinsbegriff gesprengt: die im Sinne der Komplementarität unterschiedenen Seienden lassen sich nicht auf einen allgemeinen Seinsbegriff bringen, man kann von ihnen weder „Sein“ einsinnig (univoce) aussagen, noch die im Sinne der Komplementarität unterschiedenen und aufeinander bezogenen Seienden als Seiendes und Nichtseiendes bestimmen, denn dann wäre mit der Abschaffung der in diesem Falle als bloße Äquivokation betrachteten Komplementarität auch diese selbst und mit ihr das Problem abgeschafft, um das es geht. Das Erfahrungsproblem z. B. würde dann notwendig wieder auf die Frage, was in der Erfahrung als Erfahrung vorgefunden werden kann, nivelliert, wenn man sich nicht damit begnügt, völlig vage von Erfahrung bloß zu reden, ohne sich darunter tatsächlich etwas zu denken. Von dieser Sachlage her kommt von einer freilich spezifisch anderen Ausgangsproblematik her schon Aristoteles zu seiner – für die Lehre von der „*analogia entis*“ bei Thomas so bedeutsamen – Forderung nach einem „analogen“ Seinsbegriff, kommt auch Hegel zu seinem „dialektischen“ Seinsbegriff, wobei sich in beiden Fällen (den bedeutsamsten in der europäischen Tradition) freilich fragen läßt, wie weit die erzielten Bestimmungen (analog, dialektisch) nicht mehr das Problem formulieren als auflösen.

Doch fordert auch die schon erwähnte „Transzendentalität“ des „Menschen“ als daseiender Vermittlung den Einstieg in diese so schwierige (labyrinthische) Problematik. Wir sahen schon: in der natürlichen Intention des Denkens, im Vergessen der

transzendentalen Differenz, wird der „ganze“ Mensch notwendig auf eine Erfahrungsgegebenheit (empirisches Subjekt = Objekt) reduziert und kann dann nicht als daseiende Vermittlung begriffen werden. Im natürlichen Denken erfaßt sich daher, wie es Fichte⁸ sehr plastisch formuliert, der Mensch eher als ein „Stück Lava im Monde“ denn als die daseiende Vermittlung (als „Ich“). Als daseiende Vermittlung bezeichnet Fichte den Menschen im Anschluß an Kant als „Intelligenz“ und zeigt an ihr sehr schön die Notwendigkeit der transzendentalen Differenz auf, von der her es unmöglich ist, den Menschen bloß „linear“ (als fixierte Erfahrungsgegebenheit) zu bestimmen. Er schreibt: „Die Intelligenz, als solche, *sieht sich selbst zu*; und dies sich selbst Sehen ist mit allem, was ihr zukommt, unmittelbar vereinigt, und in dieser *unmittelbaren* Vereinigung des Seins und des Sehens besteht die Natur der Intelligenz. Was in ihr ist, und was sie überhaupt ist, ist sie *für sich selbst*; und nur, inwiefern sie es für sich selbst ist, ist sie es, als Intelligenz . . . Ein Ding dagegen soll gar Mancherlei sein; aber sobald die Frage entsteht: *für welche* es sei . . . Es ist sonach in der Intelligenz – daß ich mich bildlich ausdrücke – eine doppelte Reihe, des Seins und des Zusehens, des Reellen und des Idealen; und in der Unzertrennlichkeit dieses Doppelten besteht ihr Wesen (sie ist synthetisch); da hingegen dem Ding nur eine einfache Reihe, die des Reellen (ein bloßes Gesetztsein), zukommt. Intelligenz und Ding sind also geradezu entgegengesetzt: sie liegen in zwei Welten, zwischen denen es keine Brücke gibt.“⁹ Diejenigen also, die das Ich als Intelligenz (als daseiende Vermittlung) lediglich im Zusammenhang der Dinge ansetzen, wissen zuletzt nicht, wovon sie reden: „Sie machen einen ungeheuren Sprung in eine ihrem Prinzip ganz fremde Welt“.¹⁰

Mit diesen recht glücklichen Formulierungen sagt Fichte zuletzt nichts, was nicht schon Kant auf seine Art gewußt und formuliert hat. Wir wissen: das von der transzendentalen Reflexion her vermittelte und in Sicht gekommene „Mehr“ der Erfahrung über „empirische Vorgänge“ in ihr hinaus führt in die Problematik der Unterscheidung von transzendentalen und empirischem „Subjekt („Ich“). Es ist von hier aus klar, daß das „weltvermittelnde“ Ich (als Voraussetzung der Erfahrungsgegenständlichkeit und der von dieser her fundierten Wißbarkeit der Welt) nicht im innerweltlichen Bereich aufgehen kann, obwohl die so angesprochene Vermittlung selber nur wirklich ist und sein kann, wenn sie nicht gespenstisch wie der Geist über den Wassern schwebt, sondern auch selbst – soweit wir sehen, eben nur als „Mensch“ –

8 Ausgabe I. H. Fichte I/175, Anm.

9 Ebenda I/435 f.

10 Ebenda I/437.

in der Welt auftritt. Es geht also um das seltsame „Subjekt, das zugleich Vermittlung ist“ (Hegel), d. h. eines „Subjekts“, das in der ontisch-gegenständlichen (immer schon als „gegeben“ vorausgesetzten) Realität nicht aufzugehen vermag, weil es als wirkliche (aktual seiende) Vermittlung immer schon konstitutiv mit dabei ist, wenn von bestimmter Gegenständlichkeit jeweils und wann immer die Rede ist, das aber doch nur als daseiender „Mensch“ (d. h. zugleich als „empirisches Subjekt“ = Objekt in der Welt) mehr sein kann als eine lediglich ad hoc angesetzte erkenntnistheoretische Fiktion. Das Subjekt, das die Vermittlung ist, steht also im Zeichen dieses zweifachen „Mehr“: es muß mehr sein als eine ontische gegenständliche Gegebenheit und doch auch als solche „auftreten“, um als so daseiend mehr zu sein als eine bloße Fiktion. Es kommt in diesen Formulierungen die schon erwähnte und in fundamentalphilosophischer Hinsicht nicht ausschaltbare Zusammengehörigkeit der Vermittlungsproblematik und der an den „Menschen“ gerichteten Aufforderung „Erkenne dich selbst!“ zum Ausdruck, zugleich mit einer Ganzheitsproblematik besonderer Art, die nicht an einem bestimmten ontischen Gegenständlichen den Ganzheitscharakter aufzuweisen sucht, sondern auf jenes Ganze gerichtet ist, in dem sich mit allem Gegebenen auch jede gegenständliche Ganzheit erst konstituiert.

Diesen ganzen vielschichtigen Fragenkomplex sieht – wie gesagt – schon Kant von der mit ihm zu methodischer Bewußtheit gelangten Transzendentalität der Erfahrung her in aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, auch wenn es durchaus offen bleiben darf, ob seine Transzendentalphilosophie bzw. der Transzendentalismus überhaupt die Problematik auch auflösen kann. Jedenfalls sagt Kant folgendes¹¹: „Ich bin mir meiner selbst bewußt, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subjekt, und das ich als Objekt. Wie es möglich sei, daß ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) sein, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltes Faktum ist; es zeigt aber ein über alle Sinnenanschauung so weit erhabenes Vermögen an, daß es, als der Grund der Möglichkeit eines Verstandes, die gänzliche Absonderung von allem Vieh, dem wir das Vermögen, zu sich selbst Ich zu sagen, nicht Ursache haben beizulegen, zur Folge hat, und in eine Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinausieht. Es wird dadurch aber nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeint, sondern nur Ich, der ich denke und anschau, ist die Person, das Ich aber des Objektes, was von

11 Ausgabe Cassirer VIII/248 f.

mir angeschaut wird, ist, gleich anderen Gegenständen außer mir, die Sache. Von dem Ich in der ersteren Bedeutung (dem Subjekt der Apperzeption), dem logischen [!] Ich, als Vorstellung a priori, ist schlechterdings nichts weiter zu erkennen möglich, was es für ein Wesen, und von welcher Naturbeschaffenheit es sei; es ist gleichsam, wie das Substanziale, was übrig bleibt, wenn ich alle Accidenzen, die ihm inhärieren, weggelassen habe, das aber schlechterdings gar nicht weiter erkannt werden kann, weil die Accidenzen gerade das waren, woran ich seine Natur erkennen konnte. Das Ich aber in der zweiten Bedeutung (als Subjekt der Perzeption), das psychologische Ich, als empirisches Bewußtsein, ist mannigfacher Erkenntnis fähig . . .“.

Was bringt diese Stelle? Kant spricht bezüglich der sozusagen mitten durch das Ich gehenden Differenz von transzendentelem und empirischem Subjekt, von einem unerklärlichen und doch unbezweifelbaren „Faktum“. Er bezieht dieses Faktum ebenso auf die Möglichkeit der Vermittlung („Möglichkeit eines Verstandes“) wie auf den existierenden Menschen als den Ort der Vermittlung, also auf das „Subjekt“, das die Vermittlung ist und sich dadurch (apperzipierend) von allen übrigen (nur perizipierenden) Geschöpfen unterscheidet. Er betont schließlich die Einheit der „Persönlichkeit“ in der transzendentalphilosophisch geforderten Differenz der beiden „Iche“, zugleich mit der Schwierigkeit, das transzendente Ich seinem „Wesen“ und seiner „Naturbeschaffenheit“ nach zu erkennen. Als Vermittlung ist die Persönlichkeit „gleichsam“ das „ohne alle Akzidenzen gedachte Substanziale“, kann also als solche nicht erscheinen und daher auch nicht erfahren und erkannt werden. Es folgt daraus, daß das „Faktum des zweifachen Ich“ auf einer nur negativen (als solcher nicht selber erfahrungsgegenständlichen) Erfahrung beruht, die trotzdem von größter Bedeutung für die Fundamentalphilosophie ist. Führt sie doch ebenso zu der Einsicht in die „Transzendentalität“ dessen, was Erfahrung heißt, wie zu derjenigen, daß das Subjekt, das die Vermittlung ist, als Erfahrungsgegenstand nicht *Vermittlung*, als negativ von dem empirischen Ich abgetrennte und fixierte Transzendentalität nicht *sein*, in beiden Fällen also nicht *daseiende Vermittlung* (und „Persönlichkeit“) sein kann. Das „und“ in der letzten Wendung enthält bzw. verdeckt freilich – auch von der schon erörterten Temporalitätsproblematik abgesehen – ein weiteres Problem, auf das wir sofort kommen, wenn wir noch einmal das Substanziale ohne alle Akzidenzialität bedenken. Die klassische Kritik des Substanzgedankens, die der „Empirismus“ liefert, richtet sich ebenso gegen die „äußere“ Substanz, die Dingsubstanz (Locke), wie gegen die „innere“ Substanz, die „Ichsubstanz“ (Hume). Im Empirismus läßt sich von seiner sensualistischen Basis her im übrigen überhaupt kein Unterschied zwischen äußerer und innerer Substanz aufrechterhalten: gibt es doch für ihn keine transzendente Dimension des Erfah-

rungsproblems. Das „Ich“ kann daher in ihm nur als empirisches „Subjekt“, d. h. aber als „Objekt“ wie andere Objekte auch, auftreten. Welcher grundsätzliche Unterschied soll daher zwischen dem Ichding und allen übrigen Dingen bestehen? Durch was soll sich der „unbekannte Träger von Eigenschaften“ (Locke) hinter dem Ichding, also die „innere“ Substanz (Seele) von demjenigen hinter einem Außenweltling, also der „äußeren“ Substanz unterscheiden? Hume bringt daher mit seiner Leugnung des Ich und – im Zusammenhang damit – derjenigen der „Identität der Persönlichkeit“ (die nur als „zweifaches Ich“ gedacht werden kann) das zur letzten Konsequenz, was im englischen Empirismus grundsätzlich und unreflektiert an- und vorausgesetzt worden ist. Damit wird in der (Hume und Kant gemeinsamen) Einsicht, daß das Ich als „Subjekt“ nicht als Erfahrungsgegenstand „gefunden“ werden kann, von Hume (und zuletzt auch für die ganze an ihn anschließende Tradition) der Vermittlungsgedanke überhaupt im radikalen Skeptizismus begraben, von Kant zwar die Notwendigkeit der Vermittlungsproblematik sichtbar gemacht, zugleich aber der Transzendentalismus an seinem (Kants) historischen Ort aus der Aporie der Subjekt-Objekt-Problematik (des zweifachen Ich) entwickelt. Das Substantiale ohne alle Akzidenzialität muß dann aber ebenso dafür herhalten, mit dem Empirismus die freilich dinganalog verstandene Seelensubstanz („innere“ Substanz) kritisch zu distanzieren („Paralogismenlehre“), wie andererseits an das dann allein übrig bleibende „daß ich bin“ die Vermittlungsproblematik anzuhängen.

Kant hat nämlich für die Bestimmung des „Subjekts der Apperzeption“ (der Vermittlung) seinem Dasein nach nie eine andere Formel gefunden als diejenige des Substantialen ohne alle Akzidenzialität, so daß in unserem Zitat das „gleichsam“ eigentlich wegfallen könnte. Heißt es doch ausdrücklich in der „Kritik“¹² daß ich „mir meiner selbst in der transzendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption, bewußt bin, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur *daß* ich bin.“ Was aber ist der Sinn dieses „daß ich bin“, das als „Spontanität des Bestimmens (als aktuelle Vermittlung selbst) macht . . ., daß ich mich *Intelligenz* nenne“¹³ und als selbst nicht kategorial vermittelte Existenz¹⁴ (erscheinendes Dasein) doch Voraussetzung alles in bestimmter Gegenständlichkeit vermittelten, d. h. eben des erscheinenden Daseins bin?

12 Ausgabe Hartenstein 130.

13 Ebenda 130, Anm.

14 Ebenda 286, Anm.