

Hans-Dieter Klein

# **System der Philosophie**

Band 3: Freiheit und Geist

Königshausen & Neumann

Hans-Dieter Klein  
—  
System der Philosophie  
Band 3



Hans-Dieter Klein

# System der Philosophie

Band 3  
Freiheit und Geist

Königshausen & Neumann

Die Bände I, II und IV von *System der Philosophie*  
sind bei Peter Lang erschienen (2002, 2006, 2003).

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2025

Verlag Königshausen & Neumann GmbH  
Leistenstraße 7  
D-97082 Würzburg  
[info@koenigshausen-neumann.de](mailto:info@koenigshausen-neumann.de)

Umschlag: skh-softics / coverart

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Druck: docupoint, Magdeburg  
Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-9157-5  
eISBN 978-3-8260-9158-2

[www.koenigshausen-neumann.de](http://www.koenigshausen-neumann.de)  
[www.ebook.de](http://www.ebook.de)  
[www.buchhandel.de](http://www.buchhandel.de)  
[www.buchkatalog.de](http://www.buchkatalog.de)

# INHALT

VORWORT .....	13
I EINLEITUNG .....	17
II DAS SYSTEM DES GEWISSENS .....	53
<i>Anmerkung: „Metaphysik der Sitten“ .....</i>	<i>53</i>
§ 1: Man (Sitte) .....	57
<i>Anmerkung 1: Gut und Böse .....</i>	<i>58</i>
<i>Anmerkung 2: Sitte und Ordnung .....</i>	<i>58</i>
<i>Anmerkung 3: Bezüge zu anderen Schriften .....</i>	<i>59</i>
<i>Anmerkung 4: Sitte und religiöses Gesetz .....</i>	<i>59</i>
<i>Anmerkung 5: man/frau .....</i>	<i>61</i>
§ 1.1: Wir (Privatheit, Familie) .....	63
<i>Anmerkung 1: Geschichte und Utopie des Wir .....</i>	<i>64</i>
§ 1.1.1: Zutrauen.....	68
§ 1.1.1.1: Untat .....	68
§ 1.1.1.2: Belehrung.....	68
§ 1.1.1.3: Folgsamkeit.....	68
§ 1.1.2: Geschwisterliche Solidarität .....	69
§ 1.1.2.1: Jugendbande .....	69
§ 1.1.2.2: „Familienrat“ .....	70
§ 1.1.2.3: „Altenrat“ .....	70
§ 1.1.3: Pietät.....	70
§ 1.1.3.1: Kinderpflege .....	71
§ 1.1.3.2: Kranken- und Armenpflege .....	71
§ 1.1.3.3: Altenpflege und Totengedenken .....	71
§ 1.2: Öffentlichkeit („Agora“, Straße).....	72
§ 1.2.1: Familienfremde.....	72
§ 1.2.2: Einladung.....	72
§ 1.2.3: Gastfreundschaft .....	73
§ 1.3: Gemeinde.....	73
§ 1.3.1: Fehde.....	73

§ 1.3.2:	Schlichtende Instanzen .....	74
§ 1.3.3:	Institutionalisierung .....	74
§ 2:	Intimität .....	74
§ 2.1:	Sexualität .....	75
	<i>Anmerkung 1: Sexualität als specificum des Menschen</i> .....	76
§ 2.1.1:	Narzißmus .....	78
§ 2.1.2:	Homosexualität .....	80
§ 2.1.3:	Heterosexualität .....	81
§ 2.2:	Liebe .....	81
§ 2.2.1:	Kindliche Liebe .....	82
§ 2.2.2:	Gattenliebe .....	83
§ 2.2.3:	Elternliebe .....	85
§ 2.3:	Ehe .....	85
	<i>Anmerkung 1: Öffentlichkeitsbezug der Ehe</i> .....	86
§ 2.3.1:	Ehebruch .....	86
§ 2.3.2:	Eheverhandlung .....	87
§ 2.3.3:	Remarriage .....	88
§ 3:	Gerechtigkeit (Staat) .....	88
	<i>Anmerkung 1: Romeo und Julia</i> .....	89
§ 3.1:	Strafrecht .....	90
	<i>Anmerkung 1: Legalität und Moralität</i> .....	90
	<i>Anmerkung 2: Recht und Sitte</i> .....	91
	<i>Anmerkung 3: Rechtspositivismus und Naturrechtslehre</i> .....	91
	<i>Anmerkung 4: Recht und Strafrecht</i> .....	92
§ 3.1.1:	Rechtsbruch .....	92
§ 3.1.2:	Gericht .....	93
§ 3.1.3:	Gnade .....	94
§ 3.2:	Macht .....	96
§ 3.2.1:	Gesellschaft .....	98
§ 3.2.2:	Regierung .....	99
§ 3.2.3:	Volk .....	100
	<i>Anmerkung 1: Rationale Sachpolitik und Demokratie</i> .....	101
§ 3.3:	Verfassung .....	101
	<i>Anmerkung 1: Die beste Verfassung</i> .....	103
§ 3.3.1:	Krieg .....	103
	<i>Anmerkung 1: Pazifismus</i> .....	104
§ 3.3.2:	Frieden .....	104
§ 3.3.2.1:	Diplomatie .....	105

<i>Anmerkung 1: Unterwerfungskrieg und Völkermord</i> .....	105
§ 3.3.2.2: Bündnisse .....	106
§ 3.3.2.3: Völkerbund .....	106
§ 3.3.3: Internationale Gerichtsbarkeit .....	106
§ 3.3.3.1: Nationales Verfassungsgericht .....	107
§ 3.3.3.2: Partikulare internationale Gerichtsbarkeit .....	107
§ 3.3.3.3: Höchstgerichte des Völkerbundes .....	107
<i>Anmerkung</i> .....	108
<b>III GESCHICHTE: MYTHOS, LOGOS, KUNST</b> .....	111
§ 1: Mythos .....	112
§ 2: Logos .....	112
§ 3: Kunst .....	113
Ad § 1: Das System des Mythos .....	115
§ 1.1: Unmittelbarer Mythos .....	119
§ 1.1.1: Paläolithikum .....	119
<i>Kritische Anmerkung</i> .....	120
§ 1.1.2: Neolithikum .....	122
<i>Kritische Anmerkung. Fortsetzung</i> .....	125
§ 1.1.3: Protostaaten .....	127
§ 1.2: Reflektierter Mythos. Königliche Texte .....	129
§ 1.3: Reflexion der Reflexion des Mythos. Die Autorschaft auch der Untertanen .....	132
Ad § 2: Das System des Logos .....	136
§ 2.1: Griechischer Logos .....	138
§ 2.1.1: Polis .....	139
§ 2.1.2: Sophistik, Athen und der Zerfall der Polis .....	140
§ 2.1.3: Hellenismus .....	143
§ 2.2: Römischer Logos .....	145
<i>Anmerkung: Substantielle Billigkeit</i> .....	146
§ 2.2.1: Aporie römischer Weltherrschaft .....	158
<i>Anmerkung 1: Von der Gracchenkrise zu Cäsar</i> .....	158
§ 2.2.2: Prinzipat .....	162
<i>Anmerkung 1: Von Augustus zu den Severern</i> .....	163
§ 2.2.3: Dominat .....	166
<i>Anmerkung 1: Vom Soldatenkaisertum bis zum Zerfall des justinianischen Systems</i> .....	167
§ 2.3: Moderner Logos .....	171

<i>Anmerkung 1: Früh- und Hochmittelalter</i> .....	171
§ 2.3.1: Nominalismus .....	180
<i>Anmerkung 1: Spätmittelalter</i> .....	180
§ 2.3.2: Aufklärung.....	183
<i>Anmerkung 1: Zur Aufklärung</i> .....	184
§ 2.3.2.1: Bürgerliche Revolution.....	186
§ 2.3.2.2: Proletarische Revolution .....	188
§ 2.3.2.3: Technokratie und Globalisierung .....	194
<i>Anmerkung: Moralische Konsequenzen</i> .....	197
§ 3.3: Zukunft .....	198
Ad § 3: Das System der Kunst.....	199
§ 3.1: Mimos .....	201
§ 3.1.1: Tanz .....	202
§ 3.1.2: Bild .....	202
<i>Anmerkung: Architektur, Plastik, Malerei</i> .....	203
§ 3.1.3: Bilderfolge und Film .....	204
§ 3.2: Musik .....	204
<i>Anmerkung: Musikalische Materialien</i> .....	205
§ 3.2.1: Einstimmige Melodie .....	206
§ 3.2.2: Zwei- und mehrstimmige Musik.....	207
§ 3.2.3: Monodie.....	208
§ 3.3: Poesie .....	209
§ 3.3.1: Lyrik.....	210
§ 3.3.2: Drama.....	210
§ 3.3.3: Erzählende Dichtkunst .....	211
<i>Anmerkung 1: Typen der Ästhetik</i> .....	212
<i>Anmerkung 2: Avantgardismus und Unterhaltungsindustrie</i> .....	216
<b>IV DIE RELIGION UND IHRE GESCHICHTE</b> .....	221
<i>Anmerkung 1: Ewige Geschichte und zeitliche Geschichte</i> .....	223
<i>Anmerkung 2: Die uns zugänglichen Offenbarungen</i> .....	224
§ 1: Transzendenz des Absoluten: Gott im Hintergrund.....	225
<i>Anmerkung 1: Deus otiosus</i> .....	227
<i>Anmerkung 2: Vielheit der Seelen</i> .....	231
<i>Anmerkung 3: Mythos, Magie, archaische Theologie</i> .....	233
<i>Anmerkung 4: Religiöse Riten</i> .....	235
§ 1.1: Kult der kosmischen Mächte (Eide) .....	239
§ 1.1.1: Tiere, Pflanzen, Steine.....	240

§ 1.1.2:	Das Bild der fruchtbaren Frau .....	241
§ 1.1.3:	Die Ordnung des Himmels und der Kalender.....	242
§ 1.2:	Schamanismus.....	243
§ 1.2.1:	Göttinnen und Götter.....	245
	<i>Anmerkung 1: Anthropozentrik und Anthropomorphismus.....</i>	246
	<i>Anmerkung 2: Gottheiten und Menschen .....</i>	246
	<i>Anmerkung 3: Erläuterung zur systematischen Ordnung dieses Kapitels ..</i>	249
§ 1.2.2:	Upanishaden und Vedanta.....	250
§ 1.2.3:	Jainismus und Buddhismus. Hinduismus .....	251
§ 1.3:	Der Kult des Pharao.....	254
§ 1.3.1:	Der Falkenmann.....	256
§ 1.3.2:	Der Sohn des Re .....	257
§ 1.3.3:	Jeder Mensch ist Osiris .....	258
§ 2:	Monotheismus .....	258
	<i>Anmerkung: Vorstufen des Monotheismus .....</i>	260
§ 2.1:	Der eine, einzige und allmächtige Gott ist der Gott Israels und Israel ist sein auserwähltes Volk .....	270
	<i>Anmerkung: Die Zeit des ersten Tempels und des babylonischen Exils ....</i>	273
§ 2.2:	Systematische Theologie und Ewigkeit des Ich.....	302
	<i>Anmerkung: Aufklärung und Religion in Griechenland .....</i>	303
§ 2.3:	Die sophia Gottes im Tempel am Zion. Civitas Dei und Civitas terrena. Letztes Gericht und Auferstehung der Toten .....	312
	<i>Anmerkung 1: Alexandria und Jerusalem. Engel und Teufel. Widerstand des Gottesvolks und Auferstehung der Toten.....</i>	314
	<i>Anmerkung 2: Antisemitismus .....</i>	326
§ 3:	Jesus von Nazareth, Menschensohn, gesalbter König Israels, Sohn Gottes, Kyrios und Theos. Qihilla kadisha .....	329
	<i>Anmerkung 1: Die Auferstehung Jesu Christi.....</i>	335
	<i>Anmerkung 2: Humoristisches Intermezzo aus dem Jahr 1973.....</i>	344
	<i>Anmerkung 3: Die Auferstehung Jesu Christi II. Der „ontologische“ Gottesbeweis in seinem Bezug auf die zweite göttliche Person .....</i>	352
	<i>Anmerkung 4: Die Himmelfahrt Christi.....</i>	356
	<i>Anmerkung 5: Das Pfingstereignis oder der „ontologische“ Gottesbeweis in seinem Bezug auf die dritte göttliche Person .....</i>	356
	<i>Anmerkung 6: Der historische Jesus.....</i>	358

<i>Anmerkung 7: Lytron (Lösegeld)</i> .....	380
§ 3.1: Die Niederschrift des Neuen Testaments .....	383
§ 3.1.1: Gemeinden autonomer Subjektivität: Gnosis .....	383
<i>Anmerkung: Gnosis und Manichäismus</i> .....	384
§ 3.1.2: Talmud .....	389
<i>Anmerkung: Rabbinisches Judentum und jüdische Häresien</i> .....	391
§ 3.1.3: Qur'an .....	399
<i>Anmerkung: Monotheismus der Völker im Kampf gegen Beigesellung</i> ....	401
§ 3.2: Ökumenische Konzilien .....	407
<i>Anmerkung: Versuch über Trinität</i> .....	409
§ 3.3: Individualisierung von Glaube und Kult und der Weg in die radikal aufgeklärte Religiosität .....	417
<i>Anmerkung: „Ich bin's, ich sollte büßen“</i> .....	419
§ 3.3.1: Reformation und Erneuerung des Glaubens (Gegenreformation) .....	420
§ 3.3.2: Religiosität im Zeichen der modernen Aufklärung .....	422
<i>Anmerkung: Religion und Religionskritik</i> .....	423
<b>V DIE PHILOSOPHIE UND IHRE GESCHICHTE</b> .....	433
§ 1: Ontologie .....	438
§ 1.1: Ontologische Differenz .....	443
<i>Anmerkung 1: Einheit und Vielheit. Elemente</i> .....	452
<i>Anmerkung 2: Sophistik</i> .....	452
§ 1.2: Dialektische Wissenschaft .....	454
<i>Anmerkung: Platons Dialog „Parmenides“</i> .....	461
§ 1.3: Erste Philosophie .....	463
§ 2: Theologie. Philon .....	473
§ 2.1: Das Eine. Plotin .....	481
§ 2.2: Philosophisch begründete Theologie und interreligiöse Disputation .....	487
§ 2.3: Philosophisch begründete Theologie des um seinen Glauben ringenden Menschen .....	496
<i>Anmerkung: Im Hintergrund – das Problem des Ich</i> .....	508
§ 3: Transzendentalphilosophie .....	514
§ 3.1: Philosophia perennis .....	525
§ 3.2: Vernunftkritik und spekulatives System .....	531

§ 3.3:	Disputationes in analytischer Methode und Systematik der Philosophie „aus individueller Problemgestaltung entwickelt“ .....	571
	a) Allgemeine Voraussetzungen .....	571
	b) Analytische Philosophie und Philosophia perennis.....	578
	c) Psychologismus und transzendente Phänomenologie ....	579
	d) Kritischer Idealismus.....	586
	e) Realistischer Neukantianismus .....	604
	f) Transzendentaler und ontologischer Begriff: Noematische Geltungsreflexion und Ontologie .....	606



## VORWORT

Wie schon in den Vorworten zu Band I und II angekündigt, erscheint nun spät, aber doch Band III meines *Systems der Philosophie: Philosophie der Freiheit und des Geistes*. Dass dieser Band fast zwanzig Jahre später als ursprünglich gehofft, fertiggestellt werden konnte, ist darin begründet, dass sich die entsprechenden Kapitel des Bandes 2 von *Vernunft und Wirklichkeit* (1973) besonders der Überarbeitung bzw. vielfach sogar Neuverfassung bedürftig erwiesen haben. Erstens war ich vor einem halben Jahrhundert in recht jugendlichem Alter noch etwas naiv im Gebrauch fachwissenschaftlicher Literatur. So habe ich einige Bücher als Grundlage meiner Überlegungen herangezogen, die schon damals nicht als seriöse Wissenschaft akzeptiert werden konnten, z.B. die *Griechische Mythologie* von Robert Ranke-Graves. Zweitens aber haben sich gerade in den letzten Jahrzehnten die Wissenschaften der Archäologie, die Philologien und die historischen Disziplinen stark und manchmal auch in eine überraschende Richtung weiter entwickelt. So präsentieren sich heute die Archäologie und Geschichte des antiken Israel sowie die neutestamentliche Wissenschaft und die Judaistik in vielen Bereichen ganz anders als vor einem halben Jahrhundert.

Die sogenannte Realphilosophie erfordert den Dialog mit Kolleginnen und Kollegen aus vielen Wissenschaften, deren Anleitung uns Philosophinnen und Philosophen erst eine sinnvolle Lektüre im Gespräch empfohlener Fachliteratur ermöglicht. Die Leserschaft dieses Bandes sowie auch des Bandes II meines *Systems der Philosophie* seien jedoch ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, dass trotz aller Liebe und Mühe meine Referate aus der spezialwissenschaftlichen Forschung Fehler und Missverständnisse enthalten können und wahrscheinlich tatsächlich enthalten. Daher wäre es selbstverständlich ein grober methodischer Fehler und geradezu Missbrauch, wollte jemand in eigenen Arbeiten sich auf meine Referate berufen: Man muss sich, vielleicht angeregt durch Hinweise aus meinen Überlegungen, selbst informieren und dann selbstständig auf eigene Rezeption der einschlägigen Literatur zurückgreifen.

Obwohl ich die meisten Kapitel neu schreiben musste, konnte ich doch einige Textstellen aus 1973 verwenden und in die jetzige Fassung einbauen. Um diese Stellen zu kennzeichnen, habe ich Zuflucht zu einem etwas seltsamen Kunstgriff gesucht: Ich habe bei diesen Stellen die alte Rechtschreibung beibehalten und nicht den jetzt gültigen Regeln angepasst. So kann man diese Stellen leicht identifizieren, wenn man auf die Verwendung des scharfen ß achtet.

Im Vorwort zu *Vernunft und Wirklichkeit* habe ich in Bezug auf meine realphilosophische auf Dialog gestützte Verfahrensweise von „methodischem Dilettantismus“ gesprochen. Das hat damals Kopfschütteln und Stirnrunzeln hervorgerufen. Wer will schon Dilettant sein in der zeitgenössischen Wissenschaftswelt? Allerdings habe ich den von mir eingesetzten Dilettantismus als „methodisch“ bezeichnet. So halte ich es in der Philosophie auch mehr als zwei Jahrtausende nach Platon für unerlässlich, Liebhaber und Liebhaberin zu bleiben, wenn auch unter kritischer und methodischer Kontrolle. Sonst wird aus der Philosophie eine vom Leben abgehobene scharfsinnige Zirkusartistik, die sich völlig entfernt von den Interessen, die einen Menschen in der reifen Kindheit und Pubertät ins Philosophieren drängen.

Für die Einsichten, die ich mir erarbeiten konnte und die ich in diesem Band schlecht und recht schriftlich zusammengefasst habe, bin ich sehr, sehr vielen Menschen zu größtem Dank verpflichtet. Der Dank, den ich auf Seite 146 des Bandes 2 von *Vernunft und Wirklichkeit* ausgesprochen habe, ist weiter gültig, und die wissenschaftliche Verbundenheit mit den damals erwähnten Jugendfreunden hat sich bis in unser jetzt schon etwas vorgerücktes Alter kontinuierlich bewährt. Um aber die seither hinzugekommenen wissenschaftlichen Freundschaften aufzuzählen, müsste ich eine sehr lange Liste machen. Da fürchte ich aber, beim ersten Aufschlagen des gedruckten Buches sofort mit Entsetzen feststellen zu müssen, dass ich wichtige Persönlichkeiten vergessen habe. So begnüge ich mich mit folgendem Hinweis: In Vorworten und Einleitungen von Band I und II habe ich ja meinen Dank an mehrere Menschen bereits ausgesprochen. In den einzelnen Kapiteln habe ich durch Zitationen und in den Literaturverzeichnissen meinen Dank an viele ausgesprochen. So kann man im großen und ganzen erkennen, wer mir in welchen Bereich hilfreich zur Seite gestanden ist. Euch allen gilt mein tiefgefühlter Dank! Besonders erwähnen möchte ich jedoch eine Institution: Es ist das sogenannte Postkolloquium nach den Gesamtsitzungen der Österreichischen

Akademie der Wissenschaften. Dort konnte ich von Tisch zu Tisch gehen und mich belehren lassen z.B. über Mengentheorie und eine halbe Stunde später über Etruskologie usw. Besonders erwähnen muss ich jedoch den Rechtshistoriker Philipp Scheibelreiter, weil er als Coautor nicht nur durch einige Gespräche, sondern sogar mit einigen eigenen Zeilen und Absätzen an diesem Buch mitgearbeitet hat.

Dass ich meinem Lehrer Erich Heintel zu entscheidendem Dank verpflichtet bin, habe ich schon im Vorwort zu Band I zur Sprache gebracht. Im Band II hatte ich noch eine Sicht des Christentums vertreten, die nicht angemessen berücksichtigt, dass das Christentum so gut wie ausschließlich aus dem Judentum des zweiten Tempels hervorgegangen ist. Durch Erich Heintel kam ich in Verbindung mit Oberkirchenrat Hans Stroh. Dieser Schüler von Adolf Schlatter war in Württemberg ein Pionier des christlich-jüdischen Dialogs nach der Shoah und nach dem zweiten Weltkrieg. Er öffnete mir die Augen für die fast ausschließlich jüdische Herkunft des Christentums. Das wies mir auch den Weg zur Aneignung der weiteren judaistischen und neutestamentlichen Forschung, wodurch meine Sicht der Geschichte und Heilsgeschichte für die jetzt vorliegende Fassung den entscheidenden Impuls erhalten hat.

Sehr herzlich danke ich der Philosophin und Dichterin Frau Dr.in Ulla Ernst für ihre intensive und selbstlose Hilfe bei der Herstellung der korrigierten Fassung dieses Textes.

Kierling, im April 2024

Hans-Dieter Klein



# I

## EINLEITUNG

Die unter dem Titel „System der Philosophie“ nun vollständig vorgelegten vier Bände enthalten Texte aus verschiedenen Zeiten, die im Laufe von sechzig Jahren entstanden sind. Man findet hier frühere und spätere Fassungen z.B. meiner Naturphilosophie oder meiner Philosophie der objektivierenden Erfahrung. Dies ist deshalb sinnvoll, weil es heute nicht mehr möglich ist, auf eine endgültige Fassung des Systems der Philosophie zu hoffen, wie dies noch bei Kant und im deutschen Idealismus der Fall war. Obwohl wir den Wahrheitsrelativismus mit stringenten Argumenten widerlegen können, müssen wir davon ausgehen, dass das eine, wahre System der Philosophie, welches der Idee nach im Wandel der Philosophiegeschichte immer dasselbe bleibt, weil ewige Wahrheiten nicht dem zeitlichen Wandel unterliegen, doch jeweils „in individueller Problemgestaltung“, wie dies Hönigswald<sup>1</sup> so treffend ausgedrückt hat, formuliert werden muss. Daher wird auch ein und dasselbe philosophierende Individuum die Systematik der Philosophie in biographischer Entwicklung in verschiedenen Varianten formulieren müssen. Das war immer so der Fall und wird auch so bleiben. Wir sehen dieses Faktum auch in den Gesamtausgaben der Werke Kants und der Philosophen des deutschen Idealismus, auch wenn diese Philosophen in ihrer Selbstpräsentation geneigt waren, der jeweils letzten ihrer Systemdarstellungen den Anschein von Endgültigkeit zu geben.

Die Grundlagen der gesamten hier vorgelegten Systematik sind formuliert im Band I. Dieser ist die unveränderte Wiedergabe des Erstdrucks aus dem Jahre 1973. Seither von mir vorgenommene Korrekturen und Ergänzungen sind in der Einleitung von Band I angegeben. Die betreffenden Publikationen sind im Band IV veröffentlicht. Daher muss Band I immer gemeinsam mit Band IV gelesen werden.

---

1 Hönigswald 1977.

## I.

Die für die gesamte Systematik grundlegenden Argumentationen des Bandes I beginnen mit einer Widerlegung des reduktiven Physikalismus. Dies ist darin begründet, dass der Physikalismus das für den modernen Menschen scheinbar nächstliegende, jedenfalls das bequemste Weltbild ist. Dennoch ist der reduktive Physikalismus nicht haltbar und wurde schon oft mit sehr triftigen Gründen widerlegt. Jedoch ist es nützlich, den Schein des Physikalismus zu destruieren, bevor man mit den eigentlichen philosophischen Überlegungen beginnt. Diese Widerlegung des Physikalismus habe daher auch ich an mehreren Stellen vorgetragen, ohne dies hier noch einmal wiederholen zu wollen. Erinnerung sei lediglich daran, dass, ähnlich wie in dem viel später erschienenen berühmten Aufsatz von Jackson „What Mary did not know“<sup>2</sup> nachgewiesen wird, dass die Qualia, z.B. rot, weder auf physikalische Prozesse, z.B. Längenwerte elektromagnetischer Wellen, noch auf Gehirnprozesse reduzierbar sind, obwohl eine Rotwahrnehmung nicht ohne das Eintreffen von Photonen mit entsprechender Wellenlänge bzw. Energie am Sehnerv und nicht ohne entsprechende Prozesse im Gehirn zustandekommt.

Dem ist hinzuzufügen, dass die Anwendung der Methode der Physik weitreichende ontologische Voraussetzungen impliziert, welche der reduktive Physikalismus ignoriert und nicht reflektiert, manchmal auch mit ideologischer Aggressivität verleugnet. Die Methode der Physik begnügt sich bekanntlich nicht mit Beobachtungen, sondern fordert Experimente. Experimente aber sind Handlungen, Handlungen aber sind Vollzüge, welche durch ein Ichsubjekt in freiwilliger Verantwortlichkeit gesetzt werden. Dass dies so ist, lässt sich z.B. illustrieren durch die Tatsache, dass Physiker, welche am CERN arbeiten dürfen, für allfällige Fehlentscheidungen streng zur Verantwortung gezogen werden, bzw. die Möglichkeit verlieren, am CERN zu forschen, eine Sanktion, die für theoretische Physiker und Physikerinnen sehr schmerzhaft ist. Am CERN setzt man also Willensfreiheit und moralische Verantwortlichkeit notwendigerweise voraus.

Die Vorausgesetztheit des freien und verantwortlichen Ichsubjekts besteht schon im methodischen Setting der klassischen Physik, wird jedoch durch die methodischen Regeln der Quantenphysik noch verschärft. Denn: „In der Quantenmechanik werden die Eigenschaften eines

---

2 Jackson 1986.

Objekts durch die Messung nicht festgestellt, sondern erst hergestellt“<sup>3</sup>. Ohne Handlungen, welche von Ichen in freier Verantwortlichkeit gesetzt werden, existieren in der Quantenmechanik die Objekte nicht. Daher ist die physikalistisch nicht reduzierbare Existenz von freiwillig handelnden Ichen eine unabdingbare ontologische Implikation der methodischen Regeln der Quantenmechanik. Zugleich ist damit die Kompatibilität von freiem Handeln und physikalischer Gesetzlichkeit gefordert, auch wenn wir mit diesem Postulat noch nicht über eine Theorie verfügen, die erklärt, wie solche Kompatibilität auch möglich ist. Aber der Kompatibilismus erweist sich als geboten, und der Inkompatibilismus ist widerlegt.

Der reduktive Physikalismus ist sowohl als Ontologie der physikalischen Objekte als auch als Wissenschaftstheorie der Physik widerlegt. Wollen wir nach einer Ontologie der physikalischen Objekte suchen, so müssen wir zunächst die Ontologie des Ich und der freien Handlung erarbeiten. Methodisch müssen wir dabei von der Analyse der Alltagssprachen und von der empirischen Psychologie, Soziologie und Anthropologie ausgehen.

Woran erkenne ich empirisch, dass ich ich bin? Zwei Bereiche sind hier maßgebend: erstens die Kontinuität der autobiographischen Erinnerung und zweitens die Charakteristik des Charakters, den ich mir zuschreibe.

Unter *Handlung* verstehen wir Vorgänge, als deren Ursache wir uns erkennen und die wir durch Auswahl aus einer Kollektion von Möglichkeiten als beste Möglichkeit gewählt haben. Die Überlegung der Möglichkeiten nenne ich motivierende Reflexion. Dem Handeln geht also immer motivierende Reflexion voraus. Da die Ergebnisse der Handlung nicht notwendig mit den Erwartungen in der motivierenden Reflexion übereinstimmen, ergibt sich als Folge jeder Handlung deren Niederschlag in meiner Erfahrung. Niederschlag in der Erfahrung bedeutet: Durch die Bildung von Gesetzhypothesen wird es dem Ich möglich, die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Ergebnisse seiner Handlungen mit den Erwartungen in der jeweils vorangehenden Motivation aus allgemeinen Gesetzen bzw. Regelmäßigkeiten abzuleiten. Diese logische Strukturiertheit der Erfahrung, die sich auch aus weiteren Überlegungen ergibt, ist eine notwendige Bedingung der Möglichkeit von Physik. Im Einzelnen kann man die logische Strukturiertheit der freien

---

3 Pietschmann 2003, S. 83.

und verantwortlichen Handlung durch folgende Hinweise belegen: Motivation ist die Vorwegnahme zukünftiger möglicher Handlungen. Also enthält der Begriff der Motivation den Begriff der objektiven Zeit, daher auch den Begriff des Raumes, somit auch die Mengentheorie, weiters die Formen des inneren Zeitbewusstseins und die modallogischen Grundbegriffe und Regeln. Ferner enthält dieser Begriff, indem er den aus der Motivation hervorgehenden Beschluss als Ursache der darauffolgenden Handlung definiert, die Kategorie der Kausalität. Wie schon Kant gezeigt hat, befolgen Kausalgesetze die logischen Formen der Implikation sowie die Regeln des Syllogismus. Dies bedeutet, dass Motivation und Handlung die Regeln von Aussagen- und Prädikatenlogik anwenden.

Die autobiographische Erinnerung des Ich sowie die Selbstzuschreibung eines Charakters setzen das Vorhandensein von Selbstbewusstsein und die Fähigkeit zur Selbstbestimmung voraus. Die empirische Anthropologie zeigt uns nun, dass die Antriebsstruktur des Menschen deutlich vom Instinktverhalten der anderen Tiere unterschieden sein muss, um zu freiem und verantwortlichem Handeln fähig zu sein. Diese Fähigkeit unterstellen wir immer, wenn wir uns selbst oder andere für Handlungen zur Verantwortung ziehen. Es geht dabei u.a. um folgende Unterschiede zum normalen tierischen Instinktverhalten: erstens muss der Mensch in der Lage sein, in Distanz zu seinen Impulsen zu treten. Zweitens muss aber auch die Phantasie des Menschen bei der Konzeption alternativer Motive die Fähigkeit besitzen, zu jeder möglichen Handlung immer noch eine neue Alternative hinzu zu phantasieren. Bis zu einem gewissen Grad gibt es Vorstufen zu diesen Fähigkeiten auch im tierischen Instinktverhalten: Tiere sind mehr oder weniger lernfähig. Dies setzt bereits Ansätze von Phantasie, aber auch Impulse wie Neugier und Experimentierfreudigkeit (Spieltrieb) voraus. Betrachtet man den Menschen als Ergebnis der Evolution der Tiere, so wird man sagen dürfen, dass sich der Mensch im Kampf ums Dasein eine Nische geschaffen hat dadurch, dass er sich als Lernspezialist profiliert hat, was schließlich zu einer Perfektionierung der Lernfähigkeit geführt hat. Daher muss man meiner Meinung nach sagen: der Mensch ist, zum Unterschied von den instinktgesteuerten Tieren, mit potentiell unbegrenzter Lernfähigkeit ausgestattet.

Potentiell unbegrenzte Lernfähigkeit bedeutet: der Mensch hat den Antrieb, zu jeder phantasierten Handlungsmöglichkeit eine Alternative zu erfinden, zu dieser Alternative aber wieder eine Alternative und so fort ohne Ende. Indem der Mensch solcherart in seiner Phantasie jeweils

ein Objekt setzt, zu diesem einen Nachfolger und diesen Vorgang wiederholt, so wendet er die für die Mengentheorie konstitutiven Regeln an. Deren Anwendung aber ist nur möglich durch Anwendung der konstitutiven Regeln der formalen Logik. So ist also mit der Fähigkeit zu freiem und verantwortlichem Handeln untrennbar vollständige logische und mathematische Kompetenz verbunden.

Außer diesen Überlegungen ergibt sich weiters, dass jede Ontologie des Ich nicht nur eine Ontologie über das Ich sein darf, sondern zugleich eine Ontologie für das Ich sein muss. Daraus ergibt sich eben, dass die Ontologie von Ich, motivierender Reflexion und Handlung logisch strukturiert und Logik ichbezogen sein muss. Diese Forderung stimmt überein mit den Anforderungen, welche der Begriff der Ontologie als solcher ohnehin, auch ohne Berücksichtigung der Ichontologie schon stellt. Logik erfordert nämlich Ontologie und andererseits ist Ontologie nur auf der Grundlage von Logik möglich, u. zw. aus folgenden Gründen:

Die Errichtung einer Logik beginnt mit der Festlegung einer Syntax. Eine Syntax setzt eine Menge von Figuren fest und weiters eine Menge von Regeln für die erlaubten Zusammenstellungen dieser Figuren. So gesehen unterscheidet sich eine Syntax nicht grundsätzlich von einem Spiel: auch beim Schachspiel z.B. sind eine Menge von Figuren festgesetzt sowie eine Menge von Regeln für Züge, welche mit diesen Figuren gemacht werden dürfen. Da Logiken nicht nur Spiele sind, bedürfen die Syntaxen der Semantiken, welche ihnen zugeordnet sind. Eine Semantik setzt Regeln fest, durch welche beurteilt werden kann, ob eine syntaktisch korrekte Figuration in einer zugeordneten Welt, d.h. einer Gesamtheit von existierenden Entitäten, abgebildet ist, z.B. ob ein Behauptungssatz wahr ist oder falsch oder offen usw. Eine Ontologie entwirft zudem eine oder mehrere Welten, in welchen nach einer bestimmten Syntax und Semantik korrekte Sätze gültig sein können, bzw. gültig sind. Aus diesem Grund sind alle Ontologien logisch strukturiert. Parmenides, der als erster intuitiv eine Vorformulierung des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch gefunden hatte und somit Pionier der formalen Logik war, hat dementsprechend auch als erster den Zusammenhang von Logik und Ontologie intuitiv ausgesprochen. (vgl. zu diesen Überlegungen meinen Aufsatz „Allgemeine Ontologie“, der in Band IV abgedruckt ist).

Obwohl logische und mathematische Kalküle durch Festsetzungen zustandekommen<sup>4</sup>, ist es nicht möglich, beliebige Logiken festzusetzen. Bereits Aristoteles (1006a 18–21) hat die Frage erörtert, ob auch der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch bewiesen werden muss bzw. kann. Die Antwort, die er darauf gibt, ist auch heute noch gültig: wer behauptet, dass der Satz vom Widerspruch nicht gilt, wendet, indem er dies behauptet, selbst den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch an. Daher gibt es keine Alternative zum Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch. Daher kann man sagen, dass die Logik absolut ist. Heute kann man dem hinzufügen: auf der Ebene der Syntax kann man Beliebiges festsetzen., z.B. Nonsenskalküle. Sobald man jedoch der Syntax eine Semantik hinzufügt und dazu eine Metasprache mit zugehöriger Semantik, gibt es – zumindest nach wenigen Reflexionsstufen – keinen Spielraum mehr, sondern man ist gezwungen, sich an die klassische Logik zu halten.

Kant hat als erster erkannt, dass jeder Satz A die Tiefenstruktur hat: „Ich sage A“. Dies gilt auch für den Satz: „Wir sagen A“. Denn dieser Satz hat die Tiefenstruktur „Ich sage: Wir sagen A“. Daher ist die Kantkritik von Apel und Habermas unberechtigt und nicht haltbar, abgesehen davon, dass sie offene Türen einrennt. Daher ist der Ichindikator nicht nur ein empirischer Begriff, sondern zugleich ein unverzichtbares Zeichen in der formalen Logik. Dieses Zeichen taucht jedoch zunächst, also im Aussagen- und Prädikatenkalkül ebenso wenig auf wie in der Mengentheorie. Will man jedoch die Indikatoren definieren, so findet man, dass die Definition jedes Indikators die Konstante enthält „worauf ich jetzt referiere“, z.B. ist „hier“ zu definieren als „jener Ort, an dem ich mich jetzt befinde und auf den ich jetzt referiere“. Analoges gilt für alle anderen Indikatoren. Der Ichindikator erweist sich jedoch vor allem in der Theorie der semantischen Paradoxien, vor allem beim Lügner, als unverzichtbar<sup>5</sup>.

Aus dem Lügner, u. zw. aus dem epistemischen Lügner ergibt sich folgende grundsätzliche Schwierigkeit: einerseits ist der Ichindikator für die formale Logik unverzichtbar, andererseits sprengt er die Möglichkeiten der Formalisierbarkeit und erweist sich als nicht formalisierbar. Im epistemischen Lügner („Diesen Satz glaube ich jetzt nicht“) lassen sich die Reflexionsstufen nicht mehr säuberlich trennen, sondern die zwei Stufen, die reflektierte und die unreflektierte, sind nicht mehr zwei Stu-

---

4 Kraft 1960.

5 Blau 2008.

fen, sondern die zwei Stufen sind eine Stufe<sup>6</sup>. Formalisierbarkeit ist aber nur dort möglich, wo saubere Trennung von Elementen bzw. von Reflexionsstufen möglich ist. Beim Ichindikator, der gleichwohl unabdingbare Voraussetzung jeder Formalisierung ist, ist das zuletzt nicht möglich.

Dieses Problem hat eine gewisse Analogie zum Problem der zenonischen Aporien bzw. zu den Mengenantinomien. Um formalisieren zu können, ist es unabdingbar, genau definite und exakt voneinander abgrenzbare Elemente einzuführen, aus denen Mengen zusammengesetzt werden können. Die unmittelbare Anschauung kennt jedoch solche Elemente nicht, wie schon Zenon intuitiv richtig erkannt hat<sup>7</sup>. Deshalb ist es zwar möglich, mathematische Ausdrücke auf Gegenstände, die in der Anschauung gegeben sind, zu beziehen, aber diese mathematischen Ausdrücke erreichen die Gegenstände der Anschauung jeweils nicht wirklich. Darin ist das Problem der Messung begründet, welche stets ungenau bleibt. Zugleich liegt darin auch der Grund für die prinzipielle Differenz zwischen Denken und Anschauung. Daher war Kant vollkommen im Recht, wenn er schon in seiner *Dissertatio* den Versuch kritisierte, Anschauung als verworrenes Denken aufzufassen, und zwei, nicht aufeinander zurückführbare Stämme der Erkenntnis einführte: Anschauung und Denken. Richtig hat Kant auch darauf verwiesen, dass bei Platon und Aristoteles die Zweiheit dieser Erkenntnisstämme klar formuliert und streng beachtet wird. Daraus folgt auch eine berechtigte Kritik Kants am Mathematizismus Leibnizens, der an Hilberts Programm erinnert. Dieses Programm ist inzwischen auch innermathematisch insbesondere durch Gödel als undurchführbar erwiesen. Daher muss im Sinne des Aristoteles und im Sinne Kants zwischen Denken und Anschauung als zwei nicht aufeinander rückführbaren Stämmen der Erkenntnis ein strenger Unterschied gemacht werden.

Ich habe daher 1973 (*Vernunft und Wirklichkeit*, Band I) die Ichmonade als allgemeinstes Allgemeines betrachtet und diesen Begriff in Beziehung gesetzt zum Begriff der Menge aller Mengen, die daher ihr eigenes Element ist. In der formalen Logik und in der Mathematik muss diese Menge ausgeschaltet werden. Dies kann auf verschiedenen Wegen geschehen: Russells Typentheorie, die Unterscheidung von Mengen und Klassen sowie das Fundierungsaxiom sind geeignete Instrumente, um diese Ausschaltung zu erreichen und so Mathematik und formale Logik

---

6 Blau 2008.

7 Blau 1990.

vor ihrer sonst unausweichlichen Selbstdestruktion zu bewahren. 1973 habe ich mit Hilfe des genannten Begriffs des allgemeinsten Allgemeinen die von mir vertretene Variante der dialektischen Methode eingeführt. Wenn ich in späteren Schriften Formulierungen gesucht habe, um einen näheren Bezug zu Konzeptionen der formalen Logik und Mathematik herzustellen, so ist darüber folgendermaßen heute Bilanz zu ziehen:

Meine verschiedenen Formulierungsversuche zeigen ein Schwanken zwischen verschiedenen Varianten. Diese Unsicherheit ist für mich jedoch heute, wie ich glaube, zu entschlüsseln. Geholfen hat mir dabei der Gesprächskontakt mit Ulrich Blau, dem ich dafür an dieser Stelle nochmals meinen Dank aussprechen möchte. Für mich ergibt sich heute folgendes: Zunächst ist es wichtig, zu unterscheiden zwischen dem Unbegriff einer Menge, die ihr eigenes Element ist, und einer Menge, die ihre eigene Teilmenge ist. Letzteres ist völlig unbedenklich, aber ersteres (eine Menge als Element ihrer selbst) führt in einen Selbstwiderspruch und muss daher aus formaler Logik und Mathematik durch geeignete Wahl der grundlegenden Definitionen und Axiome ausgeschaltet werden. Der springende Punkt ist jedoch, dass es in der realen Anschauung keine Elemente gibt, ebenso gibt es im wirklichen Ich keine Reflexionsstufen. Das ist aber ein zunächst rätselhafter Befund. Denn es bedeutet auf den ersten Blick, dass wir weder das echte Kontinuum, in dem wir leben und das wir permanent erleben, noch das Ich, das wir sind und als das wir uns erleben, denken können.

Nun ist es aber im Alltag so, dass wir sowohl das Kontinuum der Gegenstände in Raum und Zeit als auch das eigene Ich nicht nur erleben und denken, sondern uns auch sprachlich darüber verständigen können: in unseren Alltagssprachen geschieht das permanent. Wie aber ist diese Quadratur des Kreises für unser Erleben und unsere Alltagssprachen möglich? Die Antwort darauf gibt meiner Meinung nach das Konzept der Analogie: die fundierenden Ausdrücke der Alltagssprachen und unser Erleben benützen Begriffe, die als solche auch eine exakte und damit formalisierbare Bedeutung haben können, zugleich als Analogien für Gedanken, die nicht formalisierbar sind, aber doch als Voraussetzungen der Formalisierbarkeit, z.B. bei der Verständigung über die Festsetzung von Axiomen, unverzichtbar sind.

Wenn wir also das Ich als Menge aller Mengen bezeichnen, dann ist das eine analoge Formulierung: univoce wäre diese Formulierung unsinnig, denn das Ich ist keine Menge, also auch nicht Menge aller Mengen.

Wir verwenden diese Formulierung, um über das, worüber wir univoce gar nicht reden können, dennoch zu reden. Daher ist es auch möglich, anders formulierte Analogien zu verwenden, z.B. zu sagen: Das Ich ist Klasse aller Klassen. Auch das ist univoce unsinnig, als Analogie jedoch eine Möglichkeit, das unsagbare Ich dennoch sprachlich zu bezeichnen. Ähnliche Analogien wurden auch in der Tradition verwendet, wenn z.B. Aristoteles sagt, die Seele wäre irgendwie alles Seiende, und wenn Platon die Seele als das die ganze Welt Umfassende bezeichnet, oder Wittgenstein davon spricht, dass das Ich nicht in der Welt, sondern eine Grenze der Welt wäre. Dies alles sind miteinander verwandte Analogien. Sie sind alle per analogiam berechtigt, univok gemeint wären sie jedoch alle unsinnig. Per analogiam ist es also möglich, sowohl vom Begriff der Menge, als auch vom Begriff der Klasse oder von räumlichen Bildern auszugehen – unter der Bedingung, dass all das nicht univoce verstanden wird und dass die Analogie in einen pragmatischen Kontext gestellt und näher erläutert wird.

Um zum Ausgangspunkt, nämlich zur Frage nach der Ontologie der physikalischen Objekte, zurückzukehren, kann man sagen: durch diese bereits 1973 dargestellten fundierenden Überlegungen bestätigt sich die Legitimation der Physik und ihrer Methode, welche von Kant in der KrV vorgelegt wurde. Allerdings ist es erforderlich, eine Reihe von Ergänzungen hinzuzufügen und eine Reihe von Korrekturen an Kants Konzept anzubringen. Dazu ist näher hin folgendes auszuführen:

Zunächst schließe ich an den Begriff der Erfahrungswissenschaft bei Viktor Kraft (1960) an. Kraft charakterisiert Erfahrungswissenschaft als hypothetisch-deduktives System. Die Hypothesen werden durch Entschluss festgesetzt, daraus werden Konsequenzen für Einzelereignisse abgeleitet, welche empirisch falsifiziert oder verifiziert werden können. Diese Charakteristik der Erfahrungswissenschaft übertrage ich auf Erfahrung überhaupt und ergänze sie dadurch, dass ich, wie oben gesagt, Erfahrung als Ergebnis von Handlung auffasse. Den Begriff der Handlung entnehme ich im wesentlichen Eth. Nic. III von Aristoteles.

Die Einheit von Handlung und Erfahrung sehe ich nicht nur in der vorwissenschaftlichen, aber sprachlich artikulierten Erfahrung, sondern auch in der unmittelbaren Anschauung. Dies veranlasst mich zur Korrektur von Kants Begriff der Anschauung, welcher Anschauung primär als theoretischen Akt bestimmt. Für mich ist der theoretische Aspekt der

Anschauung lediglich ein Teilmoment derselben, welche primär als Anschauungshandlung konzipiert werden muss.

Eine weitere Korrektur an Kant ergibt sich daraus, dass der Begriff des Handlungssubjekts, des Ich, bei Kant aus meiner Sicht unzureichend ausgeführt ist. Das Ich als ursprüngliche Apperzeptionseinheit oder Identität mit sich selbst im Übergang von Zustand zu Zustand aufzufassen, reicht nicht aus. Wie schon gesagt ist das Ich weiters zu verstehen als autobiographische Identität und als Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung des eigenen Charakters. Die so gefasste Definition des Ich impliziert demnach als Momente Raum und Zeit sowie die Formen des inneren Zeitbewusstseins und sämtliche von Kant namhaft gemachte Kategorien und die Differenzierung der Sprechakte.

Mit gutem Grund geht Viktor Kraft<sup>8</sup> davon aus, dass die Hypothesen festgesetzt werden. Festgesetzt werden aber, wie er richtig sagt, auch die logischen Begriffe und die logischen Regeln sowie die Axiome in der Mathematik. Aristoteles hat gezeigt, dass die Festsetzung der logischen Grundsätze nicht beliebig, sondern alternativlos notwendig ist, da alternative Festsetzungen in einen performativen Selbstwiderspruch führen würden. Wer aber setzt all dies fest? Antwort: Ich. Ich bin das Subjekt all dieser Festsetzungen. Fichte verwendet etwa für das, was Kraft als Festsetzung bezeichnet, den Ausdruck „setzen“. Wenn nun ich alle diese Sätze und Regeln festsetze bzw. setze, wer setzt mich? Die einzig mögliche Antwort: Ich setze mich selbst, genauer: Ich als logische Ichform setze mich selbst als logische Ichform. D.h.: ich bin die Quelle aller Geltungen und ich ermächtige mich zur Setzung all dieser Geltungen selbst, indem ich mich – in diesem formalen Sinne – selbst setze.

Da aber der Begriff des Ich Raum und Zeit sowie sämtliche Kategorien impliziert, so bedeutet dies, dass die Selbstsetzung des Ich zugleich die transzendente Deduktion der Kategorien impliziert. Daher verbinden sich für mich – in diesem Punkt in Übereinstimmung mit Hegels „Wissenschaft der Logik“ – metaphysische und transzendente Deduktion der Kategorien. Dies wird innerhalb der Eingangsüberlegungen im ersten Band meines Buches „Vernunft und Wirklichkeit“, der hier der Band I ist, zunächst intuitiv exponiert. Expliziert wird dies dann in meinem Aufsatz „Transzendente Ontologie“ in „System der Philosophie“, Band IV.

---

8 Kraft 1960.

Für das Erfahrungswissen gilt das Prinzip des Fallibilismus, wie auch Viktor Kraft ausführt. Dieses Prinzip wurde bekanntlich erstmalig von Xenophanes formuliert. „Alles ist Vermutung“, sagt er (B 34). Allerdings gibt es im Wandel der Vermutungen, die stets falsifiziert werden oder zumindest modifiziert werden, etwas Beständiges: Die Form der Erfahrung als Ich, motivierende Reflexion, Handlung und Erfahrung, und mit dieser die Anschauungsformen und Kategorien. Ermöglicht ist diese Beständigkeit durch die absolute Geltung von Logik und Mathematik, welche sich dadurch ergibt, dass jedes Alternativkonzept in einen performativen Selbstwiderspruch führen würde. Schon Parmenides hat daher die logisch-ontologischen Grundprinzipien aus dem universalen Fallibilismus der doxa ausgenommen und als absolutes Wissen des Seins festgehalten. In ähnlichem Sinne formulierte Leibniz: *Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus.*

Während die Exposition der Begriffe Ich, motivierende Reflexion, Handlung und Erfahrung, die sich aus der Antwort auf den reduktiven Physikalismus ergeben haben unter Verwendung der Begriffe, die Hans Wagner<sup>9</sup> eingeführt hat, als noematische Konstitutionsreflexion eingestuft werden können, muss man die Selbstsetzung der Ichform, die sich durch Selbstaufhebung des Fallibilismus hinsichtlich der Ichform als notwendig ergibt, sowie die weiteren Konsequenzen, die daraus gezogen werden können, als noematische Geltungsreflexion anerkennen.

So ist also die Form des sich in motivierende Reflexion, Handlung und Erfahrung verwirklichenden Ich absolut, nicht in der Zeit, aber die Zeit hervorbringend: zeitigend, nicht im Raum und in der Zeit, aber den Raum und die Zeit erzeugend. Da die formale Logik immanent an ihre eigenen Grenzen führt und da das Ich nicht formalisierbar, aber doch bedingende Voraussetzung aller Formalisierung ist, können Aussagen über das Ich und seine Akte lediglich per analogiam, niemals univoce getroffen werden. Die Theorie des Ich verwendet dabei logische und mathematische Bestimmungen als Ausgangspunkte der Analogien, die Alltagssprache auch sinnliche Bilder, wie z.B. „in meinem Herzen“. Namentlich die Formen von Selbstwiderspruch und unendlichem Progress muss man per analogiam einsetzen, wenn man eine Theorie des Ich und seiner Selbstdifferenzierung formulieren will.

---

9 Wagner 1959.

Als Resultat dieser transzendentalen Reflexion auf die ontologischen Bedingungen der Möglichkeit der physikalischen Methode ergibt sich: das Seiende ist eine Totalität von Ichmonaden, die nicht in Raum und Zeit sind, aber Raum und Zeit erzeugen, und die nicht logisch formalisierbar sind, aber als sich verwirklichende Ichform die Regeln aller logischen Formen erzeugen, „setzen“. Allerdings ist dieses Ergebnis unvollständig: denn die Erfahrung besteht nicht nur aus ihrer allgemeinen Form, sondern weist zusätzlich den Inhalt der besonderen Gesetze und der Einzelereignisse auf. Mit diesem Problem beschäftigt sich Kant in der KU.

Aus dem sich selbst setzenden Ich lassen sich als notwendig begründen die logischen und mathematischen Prinzipien, die Ichform als motivierende Reflexion, Handlung und Erfahrung, die Anschauungsformen und die Kategorien und somit die Form der Gesetzmäßigkeit überhaupt. Nicht begründen lassen sich daraus:

**Erstens** die spezielleren physikalischen Gesetze, z.B. das Gravitationsgesetz.

**Zweitens** die Anfangsbedingungen des nach den physikalischen Gesetzen geordneten Kosmos. Heute ist nicht mehr wie zu Zeiten der klassischen Physik der Laplace'sche Dämon gültig. Aus heutiger Sicht sind nicht begründete und begründbare Anfangsbedingungen die Anfangssingularität, der „Urknall“, sowie die quantentheoretisch definierten Einzelereignisse, die ja unbegründet zufällig sind, da die Quantentheorie ja nur die Wahrscheinlichkeitsräume festlegt, in welchen diese Einzelereignisse stattfinden.

**Drittens** sehen wir, dass das Universum sich als Welt sich selbst erhaltender und sich selbst organisierender Systeme zeigt. Warum solche Systeme überhaupt existieren und warum gerade diese und nicht andere, ist aus der allgemeinen Form der Gesetzlichkeit nicht begründbar.

Nun können wir aber nicht darauf verzichten, für all diese unbegründeten Phänomene Gründe zu suchen: denn das principium rationis sufficientis ist ein allgemeines regulatives Prinzip unseres Vernunftgebrauchs, welches wir nicht durch dogmatischen Verzicht auf die Suche nach Gründen liquidieren können. Denn jederzeit kann die Behauptung, dass es für irgendetwas keine Gründe gibt, dadurch widerlegt werden, dass ein an-

derer Forscher oder eine andere Forscherin solche Gründe findet und nachweisen kann.

Die sich selbst erhaltenden und sich selbst organisierenden Systeme, welche es im physikalischen Universum gibt, führen uns auf der Suche nach einer näheren Bestimmung des Satzes vom zureichenden Grund in bezug auf die genannten Probleme weiter. Denn relativ auf ihre Selbsterhaltung erweisen sich diese Systeme als immanent zweckmäßig. Daher bestätigt sich für uns die Auffassung Platons in Phaidon 97–99, dass wir nicht nur die *causa efficiens*, sondern auch die *causa finalis* berücksichtigen müssen. Diese Auffassung wurde von Aristoteles übernommen und weiter ausgebaut.

Will man Systeme von ihrer Umwelt stringent unterscheiden, so muss es ein Kriterium geben, welches nicht in der Willkür des Ich begründet ist, sondern in den Systemen selbst liegt. Selbsterhaltung ist dafür zwar eine *conditio sine qua non*, aber keine ausreichende Voraussetzung. Nur wenn die sich selbst erhaltenden individuellen Gestalten Individuen einer Population der gleichen Art sind, wenn die individuellen Systeme diese also als ihr *eidos* (*species*, Art) repräsentieren, haben wir einen Grund für die Abgrenzung des jeweiligen Systems von der Umwelt, der nicht unsere Konstruktion ist, der nicht von uns gemacht ist, sondern der in dem uns Gegebenen begründet ist. Daher müssen die sich selbst erhaltenden Einheiten, wie Aristoteles stringent dargestellt hat, zugleich Repräsentanten ihres *eidos* sein. Weiters: Systeme, die auf diese Weise immanent zweckmäßig sind, sind daher aus ihrer Innenperspektive zu betrachten, sind also nicht nur Systeme, sondern Monaden. Durch diese Innenperspektive sind sie dem Ich analog und wurden daher von Platon und vor allem von Aristoteles als *psyché* in Analogie zum Ich gedacht. Diesen Aspekt hat Leibniz sehr zu Recht, ausgestattet bereits mit den Argumenten des Descartes bezüglich des Ich, noch mehr als Aristoteles akzentuiert. Konsequent vertritt er dabei auch den Individualismus des *principium identitatis indiscernibilium*, beachtet jedoch zu wenig die notwendige Bindung jeder Monade an ihr *eidos*. In dieser Beziehung müssen wir die leibnizschen Errungenschaften durch Erinnerung an zentrale bereits aristotelische Einsichten ergänzen.

Die Annahme von Zweckgründen in der Natur stößt auf Widerspruch von mindestens zwei Seiten: erstens gibt es das Bedenken, dass Zweckmäßigkeit eine Bestimmung des Handelns ist, sodass man meint, Naturzwecke als anthropomorphe Projektionen entlarven zu müssen.

Zweitens scheint die biologische Deszendenztheorie die Möglichkeit zu eröffnen, Zweckmäßigkeit im Bereich des Organischen ausschließlich mit Hilfe der *causa efficiens* erklären zu können.

Allerdings ist diese deszendenztheoretische Entschlüsselung der Organzweckmäßigkeiten nur möglich, wenn genau die physikalischen Gesetze gelten, welche in unserem Universum, in dem sich offensichtlich Organismen bilden, gelten. Die Überlegungen, welche man zum sogenannten anthropischen Prinzip angestellt hat, legen nahe, dass schon kleine Veränderungen an den physikalischen Gesetzen zu einer Welt führen würden, in welcher sich komplexe Systeme von der Art der Organismen gar nicht bilden können. Damit verschiebt sich das Problem der *causa finalis* von der inneren Zweckmäßigkeit der Organismen weg zum Schöpfergott, dem unterstellt wird, die gültigen physikalischen Gesetze gewählt zu haben, damit sich im Universum Iche und somit auch Organismen bilden können.

Die Deszendenztheorie muss ohne Zweifel als bestens belegte Theorie eingestuft werden, sie ist jedoch nicht in der Lage, die Logik zu relativieren. Es ist zwar unbestreitbar, dass die Gehirne nach den Regeln der Logik arbeiten. Das bedeutet aber nicht, dass etwa auf anderen Planeten Lebewesen evolutionär entstehen könnten, die in ihrem Erbgut alternative logische Regeln hervorbringen würden. Genauso wie sich Organismen sehr erfolgreich an das Gravitationsgesetz anpassen können, z.B. fliegende Tiere, genauso passen sie sich an die logischen und mathematischen Regeln, die objektiv gelten, an. Jedoch bringen sie diese nicht hervor. Sondern sie sind erfolgreich, weil die Selektion dafür gesorgt hat, dass sie sich an die in der Wirklichkeit geltenden logischen und mathematischen Regeln anpassen. Die absolute und nicht relativierbare Gültigkeit der logischen und mathematischen Regeln kann nur durch Logik bzw. Metalogik begründet werden, wie schon Aristoteles (s.o.) gezeigt hat, nicht aber durch die Evolutionstheorie.

Es gibt freilich ein Argument, welches uns zwingt, die Gültigkeit von *causae finales* auf jeden Fall anzunehmen: es ist das Faktum des freiwilligen Handelns, fundiert durch das Faktum der Gültigkeit des Sittengesetzes. Die Tatsache, dass wir uns dem Sittengesetz in unserer Selbstbeurteilung und Selbstbestimmung mit Notwendigkeit unterstellen müssen, zwingt uns erstens, die Realität des freien und verantwortlichen Handelns und daher auch die Zweckgeleitetheit unseres Handelns anzuerkennen. Zweitens folgt daraus aber auch, dass unser Bewusstsein und

Selbstbewusstsein kein Epiphänomen anderer, nämlich physikalischer Prozesse, sondern eine ursprüngliche, nicht auf anderes reduzierbare Wirklichkeit ist, dass vielmehr umgekehrt die physikalischen Objekte Gegenstände für das Ich sind. Zusammenfassend bezeichnet man diese Position landläufig als Internalismus. Der Internalismus folgt zwingend nicht nur aus der transzendentalen Deduktion der Kategorien, sondern auch aus dem Faktum des Sittengesetzes.

Das Sittengesetz gebietet uns, jedes Ich als Endzweck zu behandeln. Das hat zur Folge, dass wir die Existenz der Iche auch als Endzweck für die gesamte Natur ansehen müssen. Daher müssen wir auch in der Natur die Objektivität der *causae finales* postulieren. Zweitens folgt daraus, dass auch die Organismen Zwecke in sich selbst sind, wie schon Aristoteles formuliert hat: *entelécheiai*. Wenn die Selbsterhaltung und Selbstorganisation der natürlichen Systeme aus ihrer je eigenen Perspektive Endzweck des Universums ist, dann bedeutet dies, dass man sie in teleologischer Hinsicht *per analogiam* als Mengen aller Mengen und als allgemeinste Allgemeine auffassen muss. Das bedeutet weiters: die natürlichen Systeme sind solcherart nicht „im“ Universum, sondern sie sind das Umfassende und das Universum ist „in“ ihnen, sie sind also Monaden, müssen also ebenfalls internalistisch betrachtet werden. Daraus geht hervor, dass nicht nur die Iche Monaden sind, sondern auch die natürlichen Systeme, genauer gesagt: die natürlichen Monaden sind ursprüngliche Einheiten, die nicht in Raum und Zeit sind, aber Raum und Zeit in je spezifischer Weise erzeugen, und als Systeme in Raum und Zeit erscheinen.

In einigen Arbeiten habe ich versucht, zu zeigen, dass Relativitäts- und Quantentheorie die Monadenwelt ontologisch und erkenntnistheoretisch voraussetzen. Insbesondere die Quantentheorie zwingt uns zu dieser Konsequenz. Die Quanten erweisen sich daher als bloße Effekte der Interaktion von Monaden, die empirisch als Systeme in Erscheinung treten. Ohne solche Systeme wäre der für die Quantentheorie konstitutive Unterschied von messendem und gemessenem System nicht möglich.

Mit der These, dass das Seiende eine Totalität von Ichmonaden und von Monaden, die keine Iche sind, ist, hat die Frage nach der Ontologie der physikalischen Objekte, welche innerhalb der Physik ja weder gestellt noch beantwortet werden kann, die angemessene und befriedigende Antwort gefunden. Simpel zusammenfasst lautet die abschließende These zum reduktiven Physikalismus: die Welt ist nicht zusammengesetzt aus „Atomen“ (Demokrit, Gassendi), heute würden wir sagen: Elementar-

teilchen, sondern sie ist das harmonische Zusammenexistieren von Monaden: Elementarteilchen sind keine Dinge an sich, sondern Effekte des harmonischen Miteinanderexistierens von Monaden in einer Welt, gesehen jeweils vom point de vue einer Monade aus, die somit einem „messenden System“ analog zu denken ist. Dies habe ich in Band II, insbesondere S. 113ff. genauer ausgeführt.

Diese Überlegungen bestätigen Positionen, die von Platon und Aristoteles entdeckt und erstmalig herausgearbeitet worden sind. Platon bestimmt die natürlichen Systeme teleologisch als *autokínesis* (Selbstorganisation), Aristoteles als *entelécheia* (innerlich zweckmäßige Endzwecke: das, was seinen Zweck in sich selbst hat). Darüber hinaus wird sowohl *autokínesis* als auch *entelécheia* bei Platon und Aristoteles internalistisch als *psyché* bestimmt. Da der Begriff der *psyché* zunächst das Ich bezeichnet, bedeutet dies, dass wir den Begriff der Monade im allgemeinen im Ausgang von der Ichmonade per analogiam bestimmen müssen. Dies hat auch Leibniz so formuliert. In Kants KU wird nun im methodischen Detail gezeigt, wie wir den Begriff der natürlichen Monaden im Ausgang vom Ich bestimmen müssen und es wird definitiv klar, dass eine ontologische Theorie der natürlichen Monaden ohne Ausgang vom Ich methodisch nicht möglich ist. Die ausgeführten Überlegungen folgen den genannten Traditionen nach.

So hat sich für uns also die ontologische Voraussetzung erweitert: wir müssen nicht nur davon ausgehen, dass das Seiende eine Welt von Ichmonaden ist, sondern es ist eine Welt von Monaden überhaupt, von Ichmonaden und von Monaden, welche keine Iche sind. Es muss nämlich Monaden geben, die keine Iche sind, sonst gäbe es keine Kausalität (Kausalität setzt Gesetze voraus). Wenn es keine Kausalität gäbe, gäbe es weder Handlung noch Erfahrung. Da die physikalische Kausalität internalistisch konzipiert werden muss, nämlich als Effekte des Zusammenexistierens von Monaden in einer Monadenwelt, müssen auch die physikalischen Kausalreihen internalistisch, d.h. jeweils vom point de vue einer Monade aus gedacht werden. Die Totalität der Kausalreihen aber ist daher nur potentialistisch zu denken, nämlich als totale Bestimmbarkeit, nicht als totale Bestimmtheit, wie schon in Band I ausgeführt.

Das Zusammenexistieren der vielen Monaden in einem Universum muss als prästabilierte Harmonie gedacht werden. Dies setzt die Existenz Gottes voraus. Denn zwar lassen sich aus den Monaden sehr viele Fakten begründen. Was jedoch aus der Monadenwelt als solcher nicht begründet

werden kann, ist die Frage: warum existieren gerade diese und nicht andere mögliche monadische Individuen in der Welt, warum existieren gerade diese und nicht andere Gesetze für ihr Zusammenexistieren? Dies kann nur in einem absoluten Grund, in einer absoluten Monade begründet werden. Wie müssen wir den Begriff der absoluten Monade konzipieren?

Der Begriff des Ich impliziert den Begriff des absoluten Ich. Denn ich kann mir meiner Beschränktheit nicht bewusst sein, ohne den Begriff des absoluten Ich, das ich nicht bin, zu bilden. Daher bilde ich den Begriff Gottes automatisch, sobald ich mir meiner selbst bewusst bin. Auf diesen Begriff, den ich immer schon bilde, ist nun das Problem der absoluten Monade zu beziehen, das heißt: die absolute Monade muss als absolutes Ich gedacht werden. Ich kann mich nur selbst setzen, wenn ich mich setze als geschaffen durch das absolute Ich. Im Anschluss an Kants Postulatenlehre und an Fichtes Theorie der Selbstsetzung des Ich hat Schelling daher zurecht das sich selbst setzende Ich zugleich als Gott setzendes Bewusstsein bezeichnet. Diese Gottsetzung ist notwendig und liegt nicht im Belieben des Ich. Das Ich ist nur Ich, wenn es sich setzt als geschaffen von Gott, auch dann, wenn es sich dieser Gottsetzung nicht explizit bewusst ist.

Der Begriff des absoluten Ich, der ein notwendiges Moment unseres Ichbegriffs ist und daher jedes Mal, wenn wir im alltäglichen Leben „ich“ sagen oder denken, mitenthalten ist, führt in methodische Probleme, die im Wesentlichen von Dionysius Areopagita in auch heute noch befriedigender Form dargestellt und zusammengefasst wurden. Die von Dionysius dargestellte Methode wurde in der lateinischen Scholastik, z.B. bei Thomas von Aquin als *analogia entis* bezeichnet. Wenn wir Prädikate, die wir unserem endlichen Ich mit Notwendigkeit zuschreiben, z.B. Wissen, Macht und Moralität, auf das absolute Ich übertragen, so müssen wir diese Prädikate dem absoluten Ich ohne Schranken zuschreiben, z.B. allwissend, allmächtig, allgütig. Wir schreiben jedoch Gott nicht alle Prädikate zu, die wir Menschen zuschreiben: z.B. hat jeder Mensch zu einem bestimmten Zeitpunkt eine bestimmte Größe und ein bestimmtes Gewicht, manchmal haben Menschen etwa Schnupfen. Dies alles sind Prädikate, welche auch von nichtmenschlichen Subjekten ausgesagt werden können, z.B. können auch Pferde Schnupfen haben und auch Steine haben eine bestimmte Größe und ein bestimmtes Gewicht. Es gibt jedoch Prädikate, welche wir nur einem Subjekt zuschreiben können, welches für sich selbst ein Ichsubjekt ist:

Denken, verantwortlich sein, freiwillig handeln sind z.B. solche Prädikate, welche wir ausschließlich Ichsubjekten prädicieren dürfen. Das Insgesamt all dieser ichspezifischen Prädikate bezeichneten die griechischen Philosophen seit Xenophanes als *noûs* (Vernunft). Dem unbeschränkten Ich, Gott, dürfen wir also nicht Prädikate zuschreiben, welche nicht ichspezifisch sind. D.h. wir dürfen nicht sagen: Gott hat Pferdegestalt oder blaue Augen oder bewegt sich von diesem Ort zu jenem. Sondern wir dürfen und müssen Gott ausschließlich ichspezifische Prädikate zuschreiben, wie z.B. denken oder handeln. Diese Prädikate, welche beim Menschen stets in beschränkter Form ausgesagt werden, müssen Gott in unbeschränkter Form zugeschrieben werden. Daher ist es z.B. unzulässig, Gott moralisch unvollkommene oder verwerfliche Handlungen anzudichten wie Mord oder Vergewaltigung, wie dies Xenophanes an Homer und Hesiod kritisiert. Auch hier sehen wir die völlige Übereinstimmung mit der Torah. Die Notwendigkeit, Gott ichspezifische mentale Prädikate zuzuschreiben und zugleich deren Beschränktheit zu negieren, führt indes in methodische Schwierigkeiten, welche, wie gesagt, von der philosophischen Tradition systematisch durchgearbeitet worden sind.

Keinem Denken ist es möglich, den Begriff des Unbeschränkten nicht zu bilden. Denn alles Denkbare ist bestimmt, somit beschränkt: *Omnis determinatio est negatio* (Spinoza). Denken negiert alles, demnach auch die Beschränkung (*negatio*).

Da alles Denkbare beschränkt ist, überschreitet der Begriff des Unbeschränkten das Denkbare. Zugleich ist er aber, wie gesagt, unvermeidlich. Diesem Dilemma kann man entgehen mit Hilfe jener Methode, die bereits in nuce von Xenophanes verwendet wurde und die, ausgebildet im Neuplatonismus, etwa bei Dionysius Areopagita, im lateinischen Mittelalter unter der Bezeichnung *analogia entis* bekannt ist. Da diese Methode *via affirmationis* und *via negationis* verbindet und durch Negation der Negation versöhnt, ist jede Aussage über das Absolute: *coincidentia oppositorum* (Zusammenfall der Gegensätze).

Z.B.: Gott ist von Xenophanes definiert als unbeschränkter Geist. Dies entspricht übrigens der Definition im Buch Exodus, wo Gott sich selbst als schrankenloses Ich vorstellt. Diese Definition ist ein Beispiel für *analogia entis* und *coincidentia oppositorum*. Denn der Begriff Ich ist zunächst Begriff eines beschränkten, endlichen Wesens. Prädicieren wir ihn *viad eminentiae* vom Unbeschränkten, so müssen wir ihn *viad affir-*

mationis und negationis präzisieren, somit gilt eben *coincidentia oppositorum*. Dies hat folgende Aussage zur Folge:

Das Unbeschränkte ist sowohl Ich als auch ist es nicht Ich und es ist weder Ich noch ist es nicht Ich.

Ähnliches ergibt sich auch, wenn wir die Frage stellen, ob das Absolute existiert oder nicht. Existenz kommt beschränkten Wesen zu. Vom Absoluten gilt demnach:

Das Absolute existiert sowohl, als es nicht existiert, und es existiert weder noch existiert es nicht.

Wir sehen also: Theismus und Atheismus koinzidieren. Daher koinzidiert auch der Gottesbegriff der monotheistischen Religionen mit dem atheistischen Begriff des Absoluten im Buddhismus. Die diesbezüglichen methodischen Überlegungen bei Dionysius Areopagita und bei Nagarjuna sind einander sehr ähnlich.

Es ist jedoch erforderlich, an dieser Stelle vor einer Verwechslung zu warnen. Wir haben oben darauf hingewiesen, dass der Begriff unseres endlichen Ich nicht formalisierbar ist. Daraus folgt, dass unsere Aussagen über unser Ich Aussagen in analoger Rede sind. Diese Analogie, welche als Dialektik des endlichen Ich zu formulieren ist, muss nun strikt unterschieden werden von jener *analogia entis*, welche Dionysius Areopagita in Hinblick auf unser Reden über das absolute, nichtendliche Ich einführt. Die analoge Verwendung von Selbstwiderspruch und unendlichem Progress bei der Formulierung des Begriffs des endlichen Ich und seiner Explikation kann immer auf empirische Erfahrungen bezogen und daran illustriert werden. Die Analogie *via eminentiae* geht aus von diesem bereits analogen dialektischen Ichbegriff und ist eine Analogie zweiter Stufe, die *via eminentiae* ins Absolute führt, wo keine empirische Illustration mehr möglich ist, sondern absolute Transzendenz besteht.

Ich erinnere: all diese Überlegungen haben hier die Aufgabe, der Widerlegung des reduktiven Physikalismus eine angemessene Ontologie der physikalischen Objekte und eine angemessene Theorie der physikalischen Erkenntnis entgegenzuhalten. Wir haben also gesehen: um eine angemessene Ontologie der physikalischen Objekte zu formulieren, müssen wir die Begriffe von Ich, motivierender Reflexion, Handlung und Erfahrung exponieren und in deren Rahmen die Gültigkeit der logischen und mathematischen Regeln legitimieren. Darüber hinaus müssen wir die Ideen (Idee hier etwa im Sinne Kants!) Ichmonade, Monade und Gott als regulative Prinzipien voraussetzen.

Damit freilich ist die Frage: Wie ist Physik möglich? noch nicht vollständig beantwortet: denn wir müssen feststellen, dass Physik eine Ebene im Spektrum der objektivierenden Erfahrungsweisen ist. Jedoch hat die objektivierende Erfahrung auch noch andere Ebenen, z.B. die unmittelbare Anschauung. Daher ist es erforderlich, ein System der Ebenen der objektivierenden Erfahrung vorzulegen und den Ort der Physik in diesem System zu bestimmen. Erst dann haben wir alle Bausteine beisammen, die wir benötigen, um die Frage zu beantworten: Wie ist Physik möglich? Einen ersten Versuch, diese Aufgabe zu bewältigen, habe ich vorgelegt im Kapitel III meines Buches „Vernunft und Wirklichkeit“, Band I, neu abgedruckt hier in Band I, S. 99ff. unter der Überschrift „Welt: Anschauung (Leib), Verstand, Sprache“. Diese Ausführung ist trotz mancher richtiger Ansätze in vielem mangelhaft und entspricht nicht mehr meinen heutigen Ansichten. Diese finden sich in Band IV in den Abschnitten „Fragmente zu einem System der objektivierenden Erfahrungsweisen“, S. 116ff., sowie „Grundriß eines Systems der Anschauungsformen“, S. 129ff. und „Die Einheit des Verstandes (Denken: Darstellung, Sprache, Ich)“, S. 144ff. und „Allgemeine Ontologie“, S. 152–195.

Die transzendente Frage nach der Möglichkeit der Physik steht somit im größeren Rahmen der Frage: Wie kann sich die Subjektivität, wie kann also ich selbst mich selbst objektivieren und als Objekt in eine Welt von Objekten auf methodisch verbindliche Weise hineinsetzen? In der Beantwortung dieser Frage ergeben sich die Ideen Ich, Monade und Gott. Wie Kant richtig erkannt hat, sind diese Vernunftbegriffe im Kontext der sich selbst transzendental reflektierenden objektivierenden Erfahrung Ideen, d.h. regulative Prinzipien der reinen Vernunft.

## II.

Allerdings ist diese in der angegebenen Weise abgeschlossene Theorie der objektivierenden Erfahrungsweisen und ihrer Objekte noch keine vollständige Theorie des Ich und seiner Verwirklichungen. Denn der darin präsentierte Begriff der Handlung und Handlungsfreiheit ist insofern unvollständig, als er lediglich die Freiheit der Mittelwahl, nicht aber die Freiheit in der Wahl der Zwecke und Endzwecke des Handelns thematisiert. Schließt man an die aristotelische Terminologie an, so kann man sagen: bis jetzt haben wir nur über *poiesis* und *téchne*, nicht aber über *práxis* gesprochen. In der Terminologie Kants bedeutet dies: bis jetzt

haben wir nur die technisch-praktische, noch nicht aber die moralisch-praktische Vernunft berücksichtigt.

Es ist leicht einzusehen, dass wir gar keine Zwecke hätten und demnach auch nicht handeln könnten, wenn es keine Endzwecke, das sind Zwecke, die nicht wieder Mittel zu anderen Zwecken sind, gäbe. Würde die Reihe der Zwecke und Mittel ins Unendliche gehen, wären wir nicht in der Lage, die motivierende Reflexion zu beenden und zum Handeln überzugehen. Die Endzwecke unseres Handelns werden jedoch zunächst nicht durch Denken gefunden und nicht frei gewählt, sondern sind uns unmittelbar gegeben: es sind unsere Triebziele. Die Triebe sind für die Transzendentalphilosophie ein „Faktum“, vergleichbar mit den Fakten der unmittelbaren Anschauung, der Sprache und den objektivierenden Wissenschaften. Dieses Faktum ist uns, ähnlich wie unmittelbare Anschauung und Sprache, zunächst als unmittelbare Erfahrung im täglichen Leben gegeben, weiterhin aber als Gegenstand der wissenschaftlichen Psychologie, die ebenfalls ein Faktum für die Transzendentalphilosophie darstellt.

Die wissenschaftliche Psychologie ist entweder objektivierende Psychologie. Diese arbeitet mit naturwissenschaftlichen Methoden (Test, Experiment, Statistik usw.) in Kooperation mit den Neurowissenschaften. Andererseits ist wissenschaftliche Psychologie durchzuführen als psychoanalytische bzw. psychodynamische Forschung. Beide Methoden (also: objektivierende Psychologie und Psychodynamik) müssen miteinander kooperieren. Was nun den Begriff und die Theorie der Triebe betrifft, so muss man heute von folgenden Erkenntnissen ausgehen: die Antriebsstruktur des Menschen unterscheidet sich von der Bestimmtheit durch Instinkte, welche bei anderen Tierarten in unterschiedlicher Form, was Starrheit, Lernfähigkeit und Impulskontrolle betrifft, vorhanden sind. Der Mensch hat insbesondere keine hierarchisch strukturierten starren Instinkte, dennoch gibt es vererbte Instinktresiduen, welche als Affekte in Erscheinung treten. Den Menschen zeichnet ja, wie schon erwähnt, potentiell unbeschränkte individuelle Lernfähigkeit aus, welche sich auf die vollständige logische und mathematische Kompetenz des Menschen stützt. Diese Kompetenz wirkt jedoch mit bei der Integration der angeborenen Affekte in die individuell erworbenen Triebe. Da die logische und mathematische Kompetenz den Aufbau einer kohärenten und stabilen Ichidentität erfordert, müssen beim Menschen als logischem und mathematischem Tier die durch Lernen modifizierten angeborenen

Affekte zunächst in individualisierte und modifizierbare Triebe und diese dann in eine möglichst kohärente Ichidentität, in einen Charakter mit Autobiographie, integriert werden.

Es stellt sich nun die Frage, ob bzw. wie die Tatsache, dass uns die Triebziele unmittelbar gegeben sind, mit der Freiheit des Willens vereinbar ist. Da auch die Triebe durch die Fähigkeit des Menschen zur potentiell unbegrenzten individuellen Lernfähigkeit gestaltet werden, gehen wie gesagt auch in die Dynamik der Triebe bereits Freiheit und Denken ein. Jedoch bleibt das jeweilige Resultat dieser Dynamik jeweils unmittelbar gegeben. Wenn ich z.B. in mir eine Phobie erfahre, so ist diese langfristig gesehen nicht unveränderlich, aber hier und jetzt muss ich diese Erfahrung als Faktum hinnehmen. In langfristiger „Arbeit“ kann ich dieses Faktum zwar verändern. Wenn die Phobie nicht eine Stärke hat, die krankhaft ist, kann ich ihr auch in meinem Handeln widerstehen, z.B. trotz Lampenfieber auf die Bühne gehen. Aber dass ich Lampenfieber habe, unterliegt nicht meiner freien Entscheidung. Daher habe ich in Band I von Freiheit in unfreier Gestalt gesprochen oder von unfreier Freiheit. Die Triebe sind, wie gesagt, zum Unterschied von den Instinkten, nicht stabil, sondern dynamisch, d.h. sie verändern sich unter dem Einfluss der potentiell unbegrenzten individuellen Lernfähigkeit von selbst, und ich kann diese Dynamik auch gezielt indirekt durch Selbstkonditionierung und gut gewählten Kontakt mit anderen Menschen und deren Einfluss auf mich beeinflussen. Wissenschaftlich erforscht wird diese Dynamik durch die psychoanalytische bzw. psychodynamische Forschung, welche, wie schon gesagt, selbstverständlich auch die Methoden der objektivierenden Psychologie als Hilfsmethoden zusätzlich einsetzt.

Im ersten Band habe ich in Kapitel IV, § 1, unter der Überschrift „Wille“ den Versuch gemacht, das Phänomen der Triebdynamik als Dynamik der Freiheit in unfreier Gestalt zu exponieren und seine Differenzierungen zu skizzieren. Dieses Kapitel ist eher eine Topologie von Problemen als eine ausgearbeitete Theorie. Jedoch als systematische Topologie der Probleme, die durch philosophische und interdisziplinäre Forschung zu bearbeiten sind, kann ich auch heute noch meinen damaligen Überlegungen zustimmen. Richtigerweise bin ich zunächst in § 1.1 davon ausgegangen, dass das klare Wachbewusstsein, in welchem wir unsere Triebimpulse bewusst erfahren und zur intakten objektivierenden Erfahrung fähig sind, jeweils erst hergestellt und aufgebaut und auch

wieder periodisch zurückgefahren wird, entweder in Schlaf und Traum auf gesunde Weise oder krankheitsbedingt in diversen psychotischen Prozessen. Die Erforschung der damit gestellten Fragen ist eine sehr große Aufgabe, welche dieser Versuch einer Herleitung der damit verbundenen Probleme aus dem skizzierten Prinzip der unfreien Freiheit natürlich weder leisten wollte noch konnte. Würde ich diese systematische Skizze einer Problemtopologie heute überarbeiten, so würde ich versuchen, die darin im Anschluss an Freud behauptete Notwendigkeit des Hervorgangs des Bewusstseins aus dem Unbewussten und die Notwendigkeit der Annahme des Unbewussten begrifflich präziser herauszuarbeiten und besser zu begründen. Insbesondere wäre es erforderlich, die Einsichten der Objektbeziehungstheorie einzuarbeiten, denn schon diese elementare Dynamik ist selbstverständlich nicht monologisch, sondern interaktiv.

Erst zwei Jahre nach der Drucklegung von „Vernunft und Wirklichkeit“ ergab sich für mich die Gelegenheit des intensiven kontinuierlichen Gesprächskontakts mit Psychiatern und Psychoanalytikern (beiderlei Geschlechts): Zwischen 1976 und 1989 hielt ich jedes Semester gemeinsam mit Walter Spiel, Alois Becker und Giselher Guttman unter Mitwirkung von Ernst Berger das auf Anregung von Walter Spiel gegründete „Medizinisch-psychologisch-philosophische Konversatorium“ an der Universität Wien ab. Auch danach hatte ich noch regelmäßig Gesprächskontakt mit Walter Spiel und Alois Becker. Ab etwa 1990 begann auch meine Zusammenarbeit mit der Philosophin und Psychoanalytikerin Patrizia Giampieri-Deutsch. Durch sie lernte ich auch andere bedeutende Psychoanalytiker, z.B. Peter Fonagy, Fred Levin, Howard Shevrin und Shmuel Erlich u.a. persönlich kennen, mit denen ich wichtige Gespräche führen konnte. Natürlich würde ich nach diesen Begegnungen das Kapitel „Wille“ in vielem heute anders formulieren. Jedoch kann ich in der eben angegebenen Weise am Grundgerüst festhalten.

§ 1.2 thematisiert unter der Überschrift „reflektierter Wille“ das Phänomen, dass die Affekte in der Dynamik der Triebe immer reflektiert sind, d.h. nicht nur unmittelbar auftreten, sondern zugleich reflektierende Affekte hervorrufen: so erlebe ich z.B. plötzlich durch irgendetwas starke Angst oder Wut, erschrecke aber zugleich über diese meine Angst oder Wut. Wenn das Erschrecken oder die Wut über die eigenen Affekte eine Intensität hat, welche die Kohärenz des Wachbewusstseins gefährdet,

dann können jene Reaktionen eintreten, welche Freud entdeckt und als „Mechanismen“ beschrieben hat, z.B. Verdrängung, Übertragung, Projektion, projektive Identifikation und andere mehr. Bei diesen „Mechanismen“ ist die Interaktion zwischen Unbewusstem und Bewusstsein zentral. Ich habe in § 1.2.1 unter der Überschrift „Komplex“ darauf Bezug genommen. Das Wort „Komplex“ hatte ich mit Blick auf Freud gemeint, z.B. Ödipuskomplex. Die psychoanalytische Behandlung gibt ein Modell für die Dynamik der Reflexivität der Triebe, welches ebenso zum theoretischen Verständnis der Psychodynamik des alltäglichen menschlichen Lebens auch außerhalb der Analysesituation dienen kann.

Die oberste Korrekturinstanz der Psychodynamik ist jedoch die Charakterdynamik. Denn die Dynamik der auf sich selbst reagierenden Affekte und Triebe muss, da logisch strukturiert, sich selbst als Aufbau einer kohärenten Ichidentität verwirklichen, kontrollieren und selbst bestimmen, d.h. also eines Charakters mit seiner Geschichte, also Autobiographie. Auf diese Dynamik kann das Ich zwar bewusst einwirken, z.B. durch Selbstkonditionierung und Wahl der Freundschaften und sonstiger menschlicher Kontakte, jedoch geschieht der Verlauf dieser Dynamik unbewusst: auch meine durch meine Selbsterziehung im Laufe der Zeit veränderten Triebe sind mir dann unmittelbar gegeben und hier und jetzt nicht frei gewählt, auch wenn ich vielfach entscheiden kann, ob ich meinen Trieben nachgeben will oder nicht.

Die Herstellung der Kohärenz des eigenen Charakters und der eigenen Autobiographie verlangt, dass ich auch in meinen Ansichten über die Welt, in der ich existiere, Kohärenz herstelle: daher ordnet sich mein Charakter in die Welt der Ichmonaden und Monaden als Ideen (im Sinne Kants) ein und bezieht sich auf die Idee des Absoluten bzw. Gottes. Die Darstellung des Absoluten durch die Analogie des Ich wird dabei durch Übertragung vom Bild meiner Mutter oder meines Vaters und deren Ableitungen oder Vertreter gewonnen und via eminentiae ins Unbegrenzte erweitert. Daher tritt hier auch ein Dialog zwischen mir und dem Göttlichen ein (durch Gebet, Dank oder als göttliche Zeichen erlebte Begebenheiten) oder, im Falle der via negationis als Leere in der Meditation.

Im Anschluss an Aristoteles und Theophrast kann man sagen, dass das immanente Ziel der Charakterdynamik der Zustand ist, den Aristoteles als *eudaimonía* bezeichnet. Das Wort bezieht sich ja auf die *daímones*, also auf die Götter, und bedeutet, dass meine Charakterdynamik einen

Zustand der Harmonie erreicht hat zwischen mir, den anderen Ichmonaden, den Monaden der Natur und dem Absoluten. Da dieser Zustand nicht nur von meinem freien Handeln, sondern auch von natürlichen Voraussetzungen und vom Schicksal abhängt, kommt er zustande auch durch die Gunst des Absoluten, sodass *eudaimonía* auch Dankbarkeit gegenüber den *daímones* einschließt. Diese Harmonie ist, wie Aristoteles ausführt, *autárkeia*. Zu Recht habe ich in Band I darauf hingewiesen, dass solche *autárkeia* streng von dem unterschieden werden muss, was Kant unter Autonomie der praktischen Vernunft versteht. Denn *eudaimonía* ist eine Balance als Ergebnis meiner vernunftgeleiteten Selbsterziehung unter Bedachtnahme auf die natürlichen Voraussetzungen des Menschen als *entelécheia* (animal rationale).

Zuletzt bleibt aber diese Balance bezogen auf das sich als individuelle Verwirklichung des *eîdos* des Menschen begreifende Ich als Selbstzweck. Soziale Tugenden wie Großherzigkeit usw. ergeben sich hier als Erfordernisse des sich als vernünftiges Tier in Harmonie mit den anderen Monaden setzenden menschlichen Ich. Auch die Selbsteinordnung des Ich in die Monadenwelt mit Bezug auf das Absolute ist hier noch eine Selbsteinordnung für mich, kann jedoch keine Allgemeinverbindlichkeit für jedes Ich beanspruchen. Denn noch ist hier das Du nicht als schlechthiniger Selbstzweck relevant, und das Grundgesetz, aus dem alle Imperative abzuleiten sind, unabhängig von meinem Wohlbefinden, steht nicht im Zentrum. Diese Probleme sind für Kants praktische Philosophie zentral und gehen auf die Tradition des jüdischen Hellenismus zurück, wo Hillel nach einem Prinzip fragt, aus dem alle Normen der Torah abgeleitet werden können, und das Gebot der Nächsten- und Feindesliebe mit diesem Prinzip identifiziert. Über das Neue Testament, das Hillels Lehren weiter tradiert, ist diese Fragestellung dann schließlich zu Kant gelangt. Kant hat gesehen, dass hier ein Problem vorliegt, welches nicht mehr durch die aristotelische Ontologie von *ousía* und *entelécheia* gelöst werden kann.

Die glückliche Selbstverwirklichung des Charakters als *eudaimonía* kann noch nicht als vollständige Verwirklichung der Freiheit des Ich anerkannt werden. Denn die Triebhalte werden hier zwar durch Vernunft kontrolliert und beeinflusst, aber dennoch bestimmen diese unmittelbar vorgegebenen Zwecke das Handeln. Diese Zwecke sind noch nicht vollständig durch die Freiheit und durch die praktische Vernunft gesetzt. Daher ist die vernunftbeeinflusste Charakterdynamik noch durch das Ideal eines Charakters bestimmt, in welchem meine Ziele ausschließlich

durch die praktische Vernunft gesetzt wären. Dieses Ideal ist empirisch nicht erreichbar und bleibt ein transzendentes Sollen. Gleichwohl ist es für die praktische Vernunft und die Selbstbestimmung des Ich durch Freiheit unverzichtbar: Kant hat dieses Charakterideal als intelligiblen Charakter bezeichnet.

Der intelligible Charakter ist das Ideal eines Ich, dessen Willensziele ausschließlich durch die praktische Vernunft, also durch das, was Kant Sittengesetz nannte, bestimmt wären. Damit verbunden ist das Ideal der vollständigen Einsicht in die eigene Charakterstruktur und in die eigene Autobiographie. Da dieses Ideal selbstverständlich relevant ist lediglich als Imperativ für meine Selbsterziehung und keinerlei deskriptive Bedeutung hat, ist es zu denken als ewiges und nicht als zeitliches Ich. Als ewiges ist dieses Ich auch Schau Gottes „von Angesicht zu Angesicht“ und Stehen vor dem göttlichen Richter. Da diese Einheit meines Willens mit dem Willen Gottes als transzendente nur per analogiam gedacht werden kann, muss ich sie denken im Bild meines Lebens „nach“ meinem Tode, wo ich vor meinem göttlichen Richter stehe und meinen ewigen Dialog mit Gott führe. Gott selbst ist hier gedacht durch das Bild einer quasi elterlichen Autorität, und das Sittengesetz gedacht als Gottes Gebot. Als intelligibler ewiger Charakter bin ich weise, wie König Salomon es erbeten hat, d.h. ich habe ein Gott gegenüber absolut „gehorsames Herz“ und ewige Reue über die Sünden meines Lebens in der Zeit. Zum Unterschied von der Selbsteinordnung des individuellen Ich in die Monadenwelt im Zeichen der *eudaimonía* ist diese Selbsteinordnung im Zeichen des kategorischen Imperativ allgemeinverbindlich für jedes Ich, also: Postulat der praktischen Vernunft.

Die von Kant eingeführte Idee des intelligiblen Charakters ist unerlässlich, um das zu Beginn gestellte Problem der Vereinbarkeit meiner Willensfreiheit mit der Gültigkeit der physikalischen Gesetze vollständig zu exponieren und zu lösen. Freiheit ist also nicht nur die Fähigkeit, sich zwischen denkend ermittelten Möglichkeiten entscheiden zu können, sondern darüber hinaus die Fähigkeit, den eigenen Charakter, geleitet durch das Ideal des intelligiblen Charakters, nach Vernunftgründen gestalten zu können. Dementsprechend ist der Erweis der Kompatibilität von Freiheit und physikalischem Gesetz in Hinblick auf den intelligiblen Charakter folgendermaßen zusammenzufassen und zu erweitern:

Leibniz hat dazu einige Argumente formuliert, die nach wie vor unvermindert gültig sind. Die Begründungsketten der *causae efficientes* und

der *causae finales* sind relativ zueinander richtungsverkehrt: als *causa efficiens* ist das Frühere Grund des Späteren und als *causa finalis* ist das Spätere Grund des Früheren. Dies ist nur dann kein Widerspruch, wenn beide Begründungsketten ihrerseits in einem zeitunabhängigen, ewigen Grund aufeinander abgestimmt sind. Im von Geulincx übernommenen Uhrengleichnis ist dieser zeitunabhängige ewige Grund Gott, der die Begründungsketten der Materie und der Seelen harmonisch aufeinander abstimmt. Die eigentliche Lehre Leibnizens zu diesem Problem findet sich jedoch im „specimen dynamicum“. Hier ist, wie schon oben ausgeführt, die physikalische Kausalität als Effekt (*phaenomenon bene fundatum*) des Zusammenexistierens von Monaden in einer Welt begriffen. Wie schon gesagt ist dieser Gedanke besonders gut vereinbar zwar auch schon mit der klassischen Physik, noch besser jedoch mit der Relativitäts- und vor allem mit der Quantentheorie. Nun unterscheidet Leibniz darüber hinaus bekanntlich zwischen dem Reich der Natur, in welchem er Gott im Bilde des Ingenieurs denkt, also des *poietés* in moderner Fassung dargestellt, und dem Reich der Gnade, in welchem er Gott im Bilde des gütigen Vaters in Gemeinschaft mit den endlichen Geistern als seinen Kindern denkt. Dieses Reich der Freiheit und Gnade lässt sich jedoch nicht mehr mit der von Leibnizens Monadologie geleisteten Verbindung des cartesischen Ichbegriffs mit dem aristotelischen Substanzbegriff erfassen. Die Freiheit als Fähigkeit zur Gründung eines Charakters lässt sich mit Kant auf Grund des unendlichen Sollens nur in der transzendenten Analogie des intelligiblen Charakters bestimmen, welche Postulat der praktischen Vernunft ist. Das Reich der Freiheit und Gnade ist also mit Kant zu denken als ewige Gemeinschaft der als intelligible Charaktere bestimmten ewigen Iche mit Gott als ihrem Schöpfer, Herzenskündiger und ewigem gnädigem Richter.

Daher kann die Selbstdifferenzierung der Freiheit auch nicht bei der *eudaimonía* des reifen Charakters stehen bleiben. Denn auch wenn ich an meinem Charakter, geleitet durch Vernunftgründe arbeite, sind die Triebe, die mich jeweils bestimmen, doch immer noch unmittelbar gegeben, die Endzwecke meines Handelns sind also noch nicht aus praktischer Vernunft gesetzt. Nun gibt es aus dieser defizienten Lage einen Ausweg, der jedoch als solcher zwar unverzichtbar, aber ebenfalls nicht ausreichend ist. Das durch die Triebziele bestimmte Handeln bezieht zwar seine Endzwecke nicht aus dem Denken, jedoch ist die Wahl der Mittel weitgehend rational. Um die Unmittelbarkeit der Triebziele zu distanzieren, ergibt

sich somit als erster Schritt der Ausweg, die Mittel selbst als Endzwecke aufzufassen und so gewissermaßen die Rangordnung (technisches Mittel im Dienste von Triebzielen) umzukehren: nämlich die Rationalität der technischen Mittel als Endzweck des Handelns zu setzen, welchem gegenüber die Triebe zu disziplinieren sind. Diese Umkehr definiert, wie schon Hermann Cohen<sup>10</sup> richtig erkannt hat, das ökonomische Handeln. Dass somit die zur Beschaffung der Mittel für die Triebbefriedigung erforderliche Arbeit zum Zweck an sich selbst verkehrt wird, ist erforderlich, weil sonst das von seinen Instinkten befreite Tier nicht motiviert wäre, die zur Erhaltung seines Überlebens als Organismus nötigen Mühen auf sich zu nehmen und weil sonst darüber hinaus eine destruktive Dynamik der Desintegration des Ichs unausweichlich wäre. Trotz der so ermöglichten Distanz des Ich von den Trieben zugunsten der Gewöhnung an vernunftgeleitetes Handeln ist es unvernünftig, die Mittel in Endzwecke zu verkehren und dabei stehen zu bleiben. Solche Rationalität ist zuletzt dennoch getrieben durch zumeist destruktive Triebe: Gier, Neid, Hass und Selbsthass u.a. Daher distanziert die praktische Vernunft auch noch die immanente, aber defiziente Rationalität der Verkehrung der Mittel in Endzwecke im ökonomischen Handeln zugunsten des einzigen vernünftigen Endzwecks im Handeln: dieser ist jedes Ich als freies, selbstbestimmtes Subjekt. Die Setzung jedes Ichs, nicht nur wie in der *eudaimonía* meines eigenen Ich, als Endzweck konstituiert das moralische Handeln. In Band I habe ich, unter der vielleicht nicht ganz glücklichen Überschrift „Praxis“ eine kleine Skizze einer Systematik der Philosophie des ökonomischen Handelns versucht. Diese müsste freilich überarbeitet und vor allem allererst ausgearbeitet werden.

In der ersten Fassung meiner Systematik als „Vernunft und Wirklichkeit“ hatte ich noch ein sehr unzureichendes Verständnis der Wirtschaftswissenschaften. Obwohl ich auch damals bereits an einer Verbindung von Marktwirtschaft und sozialer Verantwortlichkeit in einer rechtsstaatlich verfassten Demokratie orientiert war, überschätzte ich die Bedeutung von Karl Marx als wissenschaftlichem Ökonomen. Bei einem von Vittorio Hösle eingerichteten Symposium über die ökologische Krise auf Ischia hatte ich einige Tage Gelegenheit zum persönlichen Gedankenaustausch mit Hans Christoph Binswanger. An der Österreichischen Akademie der Wissenschaften lernte ich Erich Streissler kennen, mit dem

---

10 Cohen 1984. EmkN, S. 113.

ich viele Jahre hindurch intensiven und freundschaftlichen Gedankenaustausch pflegen konnte. Auch einige Gespräche mit Egbert Dierker waren für mich sehr weiterführend. Durch all diese Kontakte konnte ich meinen Informationsstand über die Wirtschaftswissenschaften wesentlich verbessern. Mein Ansatz für einen philosophischen Begriff des ökonomischen Handelns im Einklang mit Hermann Cohen wurde durch all diese Gespräche aus meiner Sicht durchaus bestätigt.

Die Philosophie des moralischen Handelns habe ich in Band I unter der Überschrift „Gewissen“ zu begründen versucht. In diesem Kapitel des ersten Bandes schließe ich eng an die Lehren des historischen Kant in der KpV und in der MdS an. Das Sittengesetz a priori besteht zunächst in der Forderung nach Kohärenz und Universalisierbarkeit aller Imperative. Imperative gebieten Handlungen. Handlungen aber sind Vorgänge in Raum und Zeit, welche von einem sich selbst bestimmenden Ich in motivierender Motivation begründet und dann gesetzt werden. Ohne Ich wäre ein Vorgang keine Handlung. Wenn daher kategorische Imperative bestimmte Handlungen als Endzwecke setzen, dann ist damit auch das diese Handlungen setzende Ich als Endzweck gesetzt. Dass Iche niemals bloß als Mittel, sondern stets als Zweck an sich selbst angesehen werden sollen, ist demnach ein kategorischer Imperativ, welcher sich aus der bloßen logischen Form von Imperativen begründet.

Der kategorische Imperativ in seinen von Kant herausgearbeiteten Varianten ist aus der logischen Form von Imperativen überhaupt als deren Implikat zu demonstrieren. Daher gehört seine Einführung und Begründung noch in die transzendente Logik und Ontologie, demnach noch in die objektivierende Vernunft (siehe Band IV). Seine motivierende Kraft und seine inhaltliche Anwendung benötigt jedoch Fakten der Vernunft, welche über die objektivierende Vernunft hinausführen und die praktische Vernunft begründen. Es sind dies die von Kant geltend gemachten sinnlichen Triebfedern der praktischen Vernunft (Achtung, Liebe, moralisches Gefühl) sowie die Erfahrung des Du. Diese Fakten sind aber vermittelt im Faktum der positiven Sitte und ihrer Geschichte.

Meiner Meinung nach sind die Differenzierungen, welche Kant in der KpV eingeführt hat, unverzichtbar. Es sind dies: die Typik der reinen praktischen Urteilskraft, die praktische Urteilskraft sowie die sinnliche Triebfeder der praktischen Vernunft. Es war verhängnisvoll, wenn in der Tradition des Kantianismus da und dort stattdessen die Berufung auf das existentialistisch konzipierte und somit irrationale und inappellable Ge-

wissen gelehrt wurde. Diese Aberration hat auch bisweilen zu Irrwegen im politischen Verhalten einiger Kantianer geführt. Julius Ebbinghaus hat sich demgegenüber in diesem Punkt mit Recht auf die Kantorthodoxie berufen.

Hermann Cohen hat die Rechtswissenschaft als Faktum der praktischen Vernunft angesehen. Diese Position hat gute Gründe, aber auch Schwächen. Meiner Meinung nach ist die Rechtswissenschaft als Faktum, welches der praktischen Vernunft zugeordnet werden muss, zu eng. Jedenfalls müssen das gesamte Rechtsleben und die Rechtsgeschichte herangezogen werden. Jedoch ist auch dies noch auszuweiten auf die positive Sitten und deren Geschichte. Da wir aber vielfach keine direkten Quellen haben, um die positiven Sitten früherer Zeiten und Länder hinreichend zu rekonstruieren, ist hier die Rechtsgeschichte, welche uns im Rahmen der Rechtswissenschaft erschlossen wird, eine vergleichsweise sichere Quelle, um auf die Geschichte der Sitten im allgemeinen rückzuschließen. Dies insbesondere dann, wenn man auch Codices wie den Talmud, das kanonische Recht oder den Koran mit heranzieht. Insofern hat Cohens Auffassung, die Rechtswissenschaft der praktischen Vernunft als deren Faktum zuzuordnen, eine gewisse Berechtigung, ist aber insgesamt – wie gesagt – zu eng bzw. weiter kommentarbedürftig.

Wie schon bei der Erörterung der sich als *eudaimonía* konsolidierenden Charakterdynamik vorweggenommen, muss sich das sich durch das Sittengesetz bestimmende Ich in den Kosmos des Monadenalls und der als intelligible Charaktere zu denkenden ewigen Ichmonaden unter der Herrschaft Gottes als Gesetzgeber, Vater und gnädigen Richter im Reich der Gnade einordnen. Diese Gedanken sind jedoch, ebenso wie die Ideen für die objektivierende Vernunft im Bereich der praktischen Vernunft nur Gedanken ohne begleitende Erfahrung, Postulate – als Gedanken freilich unverzichtbar und notwendig.

Im ersten Band von „Vernunft und Wirklichkeit“ (1973), welcher als Band I des vorliegenden Systems der Philosophie neu abgedruckt wurde, habe ich unter dem Titel „Freiheit: Wille, Praxis, Gewissen“ in drei Abschnitten einen systematischen Entwurf einer Philosophie der *prâxis* vorgelegt. Jeder dieser Abschnitte könnte weiter ausgearbeitet und noch weiter in sich differenziert werden. Eine solche weitere Differenzierung habe ich aber nur für den dritten Teil skizzenhaft ausgeführt. Diese Skizze eines „Systems des Gewissens“ liegt in diesem Band als Kapitel II vor, welches als nächster Abschnitt nach dieser Einleitung folgt.

### III.

Ohne Hegels Identifikation des endlichen dialektischen Ich mit dem Absoluten zuzustimmen, ist seiner Unterscheidung der Sphäre von Gewissen, Recht und Staat auf der einen, und der Sphäre von Kunst, Religion und Philosophie auf der anderen Seite beizupflichten. Anders als bei Hegel ergibt sich diese Sphäre, die er von seinen Voraussetzungen her „absoluter Geist“ nennt, meiner Meinung nach aus folgender Überlegung: in der durch die Momente Trieb, Ökonomie, Gewissen sich differenzierenden Freiheit wird Freiheit vollzogen. Freiheit ist aber erst dann vollständig, wenn sie auch als Freiheit zu sich selbst Stellung nimmt, sich frei reflektiert. D.h.: ich muss mich frei entscheiden, ob ich ein freies Ich sein will oder nicht. Diese reflektierte Willensdynamik wird meiner Meinung nach veranlasst und erforderlich durch folgende Konstellation: die Arbeit des Willens an sich selbst, die empirische Charakterdynamik steht unter dem transzendenten Ideal des intelligiblen Charakters, ist also ein unendliches Sollen, jedoch nicht ein Sein. Da sich aber ergibt, dass ich zwar frei daran arbeiten kann, nicht faul zu sein, jedoch nichts daran ändern kann, dass ich ein freiwillig handelndes Ich bin: so gilt auf dieser reflektierten Ebene, dass der intelligible Charakter sowohl Ideal als auch Wirklichkeit ist. Ich bezeichne diese reflektierte Freiheit als ursprünglichen Glauben, das ursprüngliche Ja der Freiheit zu sich selbst. Um sich für dieses Ja zu entscheiden, muss die Freiheit jedoch einen Begriff, eine Vorstellung von sich selbst bilden. Wie aber ist diese möglich, wenn der Begriff der Freiheit, wie wir gesehen haben, transzendent ist?

Möglich ist der Begriff der Freiheit nicht als Begriff eines Objekts oder einer Erscheinung, sondern nur als transzendenter Begriff per analogiam. Nun gibt es im durch Freiheit stets unbegrenzt variablen Handeln des Menschen ein Moment, welches – ebenso wie der Begriff der sich reflektierenden Freiheit selbst – nicht variabel ist: dies ist das *eidos*, die Natur des Menschen. Im Handeln wird für uns diese präsent dadurch, dass sich die Triebe der Menschen, ausgehend von angeborenen Affekten, in ihrer Dynamik an die Erfordernisse des tierischen Organismus Mensch anpassen müssen. Daraus ergibt sich die triebbestimmte Periodizität von Wachen und Schlafen, Essen und Hunger, Trinken und Durst, geschlechtlicher Begierde und Kopulation usw. Daraus folgt, dass menschliches Handeln bzw. das Handeln freier Iche überhaupt stets in einem rituellen Rahmen steht. Dieser ergibt sich jedoch nicht nur aus der tierischen Natur des Menschen, sondern auch aus den Notwendigkeiten

der Ichdynamik. Ichstabilität entsteht durch das Erreichen und Bewahren einer Mitte zwischen Chaos und Zwang durch freie Rituale. Darunter verstehe ich nicht nur die Rituale von Institutionen, sondern auch z.B. Frühstücksgewohnheiten, Einschlafrituale usw., also Rituale, die sich im Handeln jedes Menschen finden lassen und dessen Ichstabilität aufrecht erhalten.

Im Ritus stellt die Periodizität der tierischen Natur des Menschen den intelligiblen Charakter, der als solcher transzendent ist, per analogiam dar, und dadurch ist der intelligible Charakter per analogiam empirisch präsent. Dadurch ist der Ritus dem ursprünglichen Glauben als transzendentes Faktum zugeordnet. Das bedeutet weiterhin, dass durch dieses Faktum die Ideen der objektivierenden Vernunft und die Postulate der praktischen Vernunft, die im Bereich der objektivierenden und der praktischen Erfahrung nur Gedanken sind, für den Glauben als erfahrbare Wirklichkeit in Erscheinung treten.

Im Ritus erfahren wir die Selbstoffenbarung des Absoluten und die Existenz des intelligiblen Charakters. Daher sind die ursprünglichen Gewissheiten des Glaubens zum Unterschied von Kant methodisch von den Postulaten der praktischen Vernunft noch zu unterscheiden. Die Noumena Ich, Monade, Gott ergeben sich hier als Interpretationen per analogiam der im Ritus sich als Erfahrungen offenbarenden Gewissheiten des ursprünglichen Glaubens.

Dies führt in die Frage: Kann man auf Grund dieser Faktizität sagen, dass die Monadenharmonie, die intelligiblen Charaktere der Iche und Gott „existieren“? In der KpV stellt Kant die Frage nach dem „Dasein“, d.h. also nach der Existenz Gottes. Obwohl wir die Existenz Gottes nicht beweisen können in der Art, wie wir die Existenz eines empirischen Objekts, z.B. eines Planeten, beweisen, gebietet uns seiner Meinung nach die praktische Vernunft, die Existenz Gottes für unsere moralische Praxis zu postulieren, obwohl wir sie theoretisch weder beweisen noch widerlegen können. Meiner Meinung nach ist diese Frage nicht ganz richtig bzw. nicht ganz ausreichend gestellt. Denn auf Grund der analogia entis sind wir gezwungen, festzustellen, dass das Prädikat „existiert“ auf das Absolute nicht angewendet werden kann. Denn „existiert“ lässt sich korrekterweise aussagen nur von empirischen und von formalen Objekten, z.B. Kühen oder Zahlen. All diese Objekte sind jedoch beschränkt. In Bezug auf das Unbeschränkte lässt sich Existenz nur per analogiam aussagen. Das bedeutet aber, dass wir Existenz in Bezug auf das Absolute sowohl

setzen als auch negieren müssen, es bedeutet auch hier *Coincidentia oppositorum*. Zwar hat Kant Recht, dass die praktische Vernunft die Existenz Gottes postuliert. Hier bleiben aber Gott und der intelligible Charakter lediglich Gedankendinge. Im ursprünglichen Glauben und im Ritus jedoch, der über die praktische Vernunft als eine weitere Verwirklichung der Vernunft hinausreicht, wie dies Hegel durch die Unterscheidung von objektivem und absolutem Geist thematisiert, ist das Absolute per analogiam erfahrbar präsent. Die *Coincidentia* bezüglich der Existenz Gottes, aus welcher folgt, dass der Gottesbegriff der monotheistischen Traditionen und der buddhistische Begriff der absoluten Leere koinzidieren, hat die entsprechenden Konsequenzen auch für den intelligiblen Charakter: es folgt daraus ein Koinzidieren der monotheistischen Lehre von der Auferstehung der Toten mit der buddhistischen Anatman-Lehre. Näheres dazu habe ich ausgeführt in meinen Aufsätzen „Sein und Widerspruchsfreiheit“ sowie „Eine kleine Anmerkung zum Problem der Unsterblichkeit“, die beide in Band IV abgedruckt sind.

Dass für das Absolute *coincidentia* gilt und dass man Existenz beim Absoluten nur per analogiam aussagen kann, hat Plotin sehr deutlich gemacht und daher bezüglich des Einen von *hyperousion* gesprochen. Dionysios Areopagites folgt ihm hierin. Auch Thomas von Aquin lehrt die Inadäquanz der Prädikation von Existenz bezüglich Gottes, trotz seiner Lehre von den Gottesbeweisen, die dadurch eigentlich relativiert wird. Nagarjuna vertritt mit seiner Lehre vom Vierkant eine damit weitgehend übereinstimmende Lehre vom Absoluten.

Im Ritus sind der intelligible Charakter und das Absolute präsent durch Analogie, ausgehend vom Vollzug des menschlichen *eidos*, der menschlichen artbestimmten Natur. Da dieser Ausgang ex definitione inadäquat ist – diese Inadäquatheit führt ja in die Analogie –, muss er in einem unendlichen Progress variiert werden. Dadurch entsteht die Geschichtlichkeit des Glaubens, welcher der ursprüngliche Glaube stets zugrunde liegt. Daraus ergeben sich im Wesentlichen jene Differenzierungen, die Hegel unter der Überschrift „absoluter Geist“ in seiner „Enzyklopädie“ behandelt hat. In diesem Band ergeben sich daraus die Kapitel III, IV und V, wobei in Kapitel III die Geschichte, in Kapitel IV die Religion und in Kapitel V die Philosophie behandelt werden. In diesen Kapiteln werden auch jeweils die Definitionen der Begriffe Geschichte, Religion und Philosophie wiederholt, welche bereits in Band I exponiert wurden.

Diese Darstellungen gehen davon aus, dass die jeweiligen Analogien, in denen der Ritus das Absolute ausspricht, endlich und geschichtlich zufällig sind und daher dem Absoluten nicht entsprechen können. Dadurch entsteht die Frage: Wie ist es zu der jeweils unangemessenen Analogie gekommen? Diese Frage wird durch die Erzählung von Geschichten beantwortet, welche erklären sollen, warum z.B. das Absolute im Ritus durch die Identifikation des Menschen mit einem Pferd und durch das Tragen von Pferdmasken analog dargestellt wird. Diese Erzählungen sind Geschichte. Ihre Entwicklung wird in Kapitel III philosophisch reflektiert.

Zunächst sind diese Erzählungen selbst rituell und das Kriterium darüber, was gewesen und was nicht gewesen sein kann, ist der Sinn des Ritus, in welchen die Erzählung rituell eingebettet ist. Solches Erzählen ist Mythos.

Dann aber entsteht im Rahmen des Mythos stufenweise das Bewusstsein der Autonomie des Ich und damit kritische Wissenschaft, wie wir das nach Homer und Hesiod in der entstehenden griechischen Aufklärung sehen. Dieses Geschichtsbewusstsein bezeichne ich zum Unterschied vom Mythos als Logos.

Durch die Aufklärung und die Entwicklung kritischer Wissenschaft wird auch der Ritus frei und durch das Ich variierbar. Dies ist Kunst. In der Kunst begrenzt sich der Logos selbst auf den Ritus hin und umgekehrt und dadurch kommt die Endlichkeit der Civitas terrena zur Darstellung, und es leuchtet die Möglichkeit der Civitas dei auf, ohne dass diese in der Kunst als solche zur Offenbarung käme.

Daher bildet sich eine weitere Stufe der analogen Darstellung des Absoluten, welches nun in einer zweiten, die Ewigkeit zum Unterschied von der geschichtlichen Zeitlichkeit darstellenden Geschichte das Geschichtsbewusstsein vom Absoluten her korrigiert und die Offenbarung des Absoluten selbst darstellt. Die Entfaltung der Religion wird in Kapitel IV philosophisch reflektiert.

Da aber auch dieses in Geschichten sich darstellende Offenbarwerden des Absoluten selbst immer noch in geschichtlichen und daher zufälligen Analogien formuliert ist, wendet sich das religiöse Bewusstsein kritisch reflektierend gegen sich selbst und betrachtet die Religion als Religion und die Geschichte als Geschichte. Dadurch entsteht Philosophie und entfaltet sich in geschichtlich aufeinanderfolgenden und sich entwickelnden Entwürfen. Das Kapitel V macht den Versuch, die ge-

schichtliche Selbstentfaltung der Philosophie philosophisch zu reflektieren.

### Zitierte Literatur

- BLAU, Ulrich (1991): Zenon, in: H.-D. Klein (Hg.): Wiener Jahrbuch für Philosophie, Band XXII/1990, Wien: Wilhelm Braumüller Verlag.
- BLAU, Ulrich (2008): Die Logik der Unbestimmtheiten und Paradoxien, Heidelberg: Synchron Publishers.
- COHEN, Hermann (1984): Werke, Band 5, hg. Vom Hermann-Cohen-Archiv der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey. Georg Olms Verlag Hildesheim – Zürich – New York. Einleitung mit kritischem Nachtrag.
- GIAMPIERI-DEUTSCH, Patrizia (2020b): Einführung in Freuds Schriften „Das Ich und das Es“ und „Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit“, in: P. Giampieri-Deutsch (hgg. und kommentiert): *Freuds dynamisches Strukturmodell des Mentalen im 21. Jahrhundert*, Göttingen: V&R, S. 9–82.
- GIAMPIERI-DEUTSCH, Patrizia (2020a): Psychoanalysis and Phenomenology. In D. De Santis, B.C. Hopkins, C. Majolino (Hg.), *The Routledge Handbook of Phenomenological Philosophy and Phenomenology*. London: Routledge, S. 718–730.
- HÖNIGSWALD, Richard (1977): Die Systematik der Philosophie. Aus individueller Problemgestaltung entwickelt. Bouvier Verlag Bonn
- JACKSON, Frank Cameron, 1986, What Mary didn't know. In: *Journal of Philosophy* 83, S. 201–295.
- KLEIN, Hans-Dieter (2011): Physikalismus und Ontologie physikalischer Objekte, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Band XLII/2010, Wien: Braumüller Verlag.
- KRAFT, Viktor, 1960, Erkenntnislehre, Springer-Verlag Wien
- PIETSCHMANN, Herbert, 2003, Quantenmechanik verstehen. Springer-Verlag Berlin – Heidelberg – New York.
- WAGNER, Hans, 1959, Philosophie und Reflexion. Ernst Reinhardt Verlag. München – Basel.



## II

### DAS SYSTEM DES GEWISSENS

Das vorliegende Kapitel ist einer systematischen Differenzierung des Gewissensbegriffes gewidmet, welcher im I. Band von „Vernunft und Wirklichkeit“ auf S. 166f., hier in Band I auf S. 133ff. abgeleitet wurde. Thematisch entspricht es etwa Kants „Metaphysik der Sitten“ oder Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“. Als System des sich selbst in eine Mannigfaltigkeit kategorischer Imperative differenzierenden kategorischen Imperativs ist das System des Gewissens nicht eine Theorie des bloß empirischen Handelns der Menschen, d.h. es hat seine Verbindlichkeit auch dann, wenn die Menschen nie den kategorischen Imperativ erfüllen. Es geht also hier um das Sollen, nicht um das Sein.

Entsprechend den Ausführungen an der erwähnten Stelle des I. Bandes ist es aber nicht die Philosophie, welche den kategorischen Imperativ und seine Differenzierungen verlangt, sondern sein Sollen ist im Willen der Menschen fundiert, auch dann, wenn sie diesem in ihrem Willen fundierten Sollen nie genügen, obwohl sie nicht umhin können, es zu „achten“ (Kant). Nicht die Philosophie belehrt also die Menschen, wie sie sein sollen, sondern sie erkennt das Sollen, das im Menschen immer schon ist. Es geht also hier nicht um das Sein, sondern um das Sollen, wie schon erwähnt, aber eben darum geht es doch um das Sein des Sollens. Im Sinne Kants: Nicht die Philosophie, nicht die „Kritik der praktischen Vernunft“ ist die Instanz, in welcher der kategorische Imperativ und seine Differenzierungen fundiert sind, sondern die „praktische Vernunft“ selbst.

#### *Anmerkung: „Metaphysik der Sitten“*

Die erste Formulierung des Sittengesetzes in Kants KdV folgt aus der Geltung des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch auch für Imperative. Insofern ist das Sittengesetz formal in genau dem Sinne, in dem man von formaler Logik spricht. Hegels Einwand, dass man mit dieser Formalität „nicht von der Stelle kömmt“, ist berechtigt. Die dritte Formulie-

rung hingegen, die besagt, dass Ichsubjekte niemals bloß als Mittel behandelt werden dürfen, sondern stets als Zweck an sich selbst zu achten sind, ist ein Prinzip, aus welchem alle moralischen Gebote, die überall in der Welt als elementar gelten, z.B. nicht morden, nicht stehlen, nicht betrügen usw., stringent abgeleitet werden können. Damit „kömmt man also von der Stelle“.

Wie aber ist diese dritte Formulierung zu begründen? – In jedem Imperativ wird einem handelnden Ichsubjekt geboten, eine Handlung zu setzen. Wenn dieser Imperativ kategorisch und nicht hypothetisch und zugleich allgemeingültig ist, dann ist die darin allgemein gebotene Handlung ein Zweck in sich selbst, d.h. ein solcher Zweck, der um seiner selbst willen und nicht um eines anderen Zwecks willen Zweck ist. Nun ist eine Handlung nicht denkbar ohne handelndes Subjekt. Ist ein Vorgang nicht freie Setzung eines Ichsubjekts, dann ist er keine Handlung. Daraus folgt, dass immer dann, wenn eine Handlung, z.B. nicht morden, unbedingter Zweck ist, dann auch das handelnde Subjekt unbedingter Zweck ist. Das bedeutet: aus der bloßen Existenz kategorischer Imperative folgt, dass jedes Ichsubjekt, das ja als Ichsubjekt die Fähigkeit freien Handelns hat, Zweck an sich ist, daher niemals bloß als Mittel zu einem anderen Zweck gebraucht werden darf, sondern immer zugleich als Zweck an sich selbst geachtet werden muss. Daher ist die dritte Formulierung des Sittengesetzes nicht ein zusätzliches Postulat, sondern eine logische Implikation der Form von Imperativen überhaupt.

Daraus folgt also: „Metaphysik der Sitten“ ist möglich und notwendig. Es gibt also einen Kanon rein a priori begründbarer Normen. Trotzdem sind Normen nicht ungeschichtlich, u. zw. aus folgendem Grund: um dieses allgemeine Prinzip auf konkrete Fälle des alltäglichen Lebens anwenden zu können, muss man beurteilen, ob z.B. ein bestimmtes empirisches Objekt als Ichsubjekt einzustufen ist. Sind z.B. Schimpansen oder Raben Ichsubjekte? Sind Menschen anderer Hautfarbe Ichsubjekte? Sind Männer Ichsubjekte? Sind Frauen Ichsubjekte? Die rationale Entscheidung all dieser Fragen erfordert nicht nur die genannten Prinzipien a priori, sondern auch fundierte empirische Kenntnisse. Diese aber wurden und werden erst langsam und allmählich in der Geschichte erworben.

Aber auch die Frage, ob ein Ichsubjekt durch eine bestimmte Handlung als bloßes Mittel missbraucht wird, oder als Zweck an sich selbst geachtet wird, ist von vielen empirischen Annahmen abhängig und daher ebenso vermittelt in einem geschichtlichen Lernprozess. Der Imperativ:

Du sollst nicht morden!, ist a priori gültig. Jedoch: Wird ein Mensch, der in einem sakralen Ritual geopfert wird, als bloßes Mittel missbraucht? Die empirischen Annahmen, welche in die jeweilige Argumentation eingehen, werden zwar allmählich im Laufe der Geschichte erworben. Aber auch sie sind nicht beliebig, sondern lassen sich schrittweise durch methodisch kontrollierte Argumentation entscheiden, bzw. einer Entscheidung näher bringen.

So ergibt sich als Resultat: „Metaphysik der Sitten“ ist möglich und notwendig und dennoch sind die überzeitlichen moralischen Normen in ihrer konkreten Anwendung einem geschichtlichen Lernprozess unterworfen, dessen Resultate jedoch nicht beliebig relativierbar sind, sondern durch die Verbindung apriorischer und empirischer Argumente jeweils zu verbindlichen Resultaten führen.

Die moralische Argumentation findet in gesellschaftlichen Kontexten statt, in der Familie, in der Gemeinde. Diese Tatsache geht ebenfalls aus der Form der Imperative hervor: Denn nach Kants grundlegender Einsicht hat jeder Satz A die logische Form: Ich sage A. Ein Imperativ wird von einem Ich ausgesprochen und an ein Ich adressiert. Damit ist also ein gesellschaftlicher Kontext für jeden Imperativ schon auf Grund der logischen Form von Imperativen vorauszusetzen. Mit der Differenzierung der Imperative muss also eine Differenzierung der gesellschaftlichen Kontexte, in denen sie stehen, einhergehen. Diese Kontexte werden in den folgenden Paragraphen entwickelt. Dabei werden wir auch auf die Differenz zwischen Sitte und Recht stoßen. Auch die juristische Argumentation existiert im Rahmen von Kontexten, z.B. bei Gericht, bei der Vertragserrichtung und -prüfung, bei den zur Gesetzgebung führenden Beratungen in der Öffentlichkeit, in den Medien, im Wahlkampf, in den Parlamenten usw.

Das oben Gesagte, dass nämlich „Metaphysik der Sitten“ möglich und notwendig ist, gilt auch für die Differenz zwischen Naturrecht und positivem Recht. Wenn es nicht möglich wäre, konkrete Rechte, z.B. die Menschenrechte, und Pflichten als rechtlich notwendig abzuleiten, dann wäre es zuletzt nicht möglich, das positive Recht bisweilen als ungerecht zu kritisieren. Denn auch die grundlegenden Normen des je gültigen internationalen Rechts sind positives Recht und daher von der wirklichen politischen Macht bestimmt, gleichgültig, ob diese gerecht ist oder nicht. Nun haben wir oben dargelegt, dass es „Metaphysik der Sitten“ gibt, also gibt es auch „Metaphysische Anfangsgründe der Rechts-

lehre“. Wie wir seit Kant und Fichte wissen, reichen die aristotelischen Voraussetzungen nicht aus, um eine solche Wissenschaft, die gleichwohl in der Tradition der Naturrechtslehren seit der Scholastik steht, zu begründen, sondern es ist die transzendente Theorie des Ich erforderlich und unentbehrlich. Was die konkrete Anwendung dieser Rechtsnormen a priori auf Fälle hier und jetzt betrifft, so sind empirische Voraussetzungen hinzuzuziehen. Daher können wir nicht mehr wie Kant und Fichte darauf hoffen, das System des Vernunftrechts definitiv abzuschließen, weil wir auch empirische Argumente benötigen und auch weil sich philosophische Theorien nicht formalisieren lassen wie formale Logik und Mathematik. Daher hat die philosophische Argumentation, auch die Theorie der Vernunftrechte, immer die Gestalt von Vorschlägen individueller Autoren, welche der Prüfung durch die philosophierende Argumentationsgemeinschaft zu unterziehen sind. Diese wissenschaftliche Diskussion hat auch Bedeutung für das praktische Rechtsleben, insofern insbesondere die öffentlichen Diskussionen bei den zur Gesetzgebung führenden Beratungen in Medien, Ministerien, Parlamenten usw. auf Einsichten zurückgreifen können, welche durch die Rechtsphilosophie erarbeitet worden sind.

Hermann Cohen betrachtete die Rechtswissenschaft als Organon der Geisteswissenschaften. Dieser Gedanke ist überzeugend: Wenn man auf der Grundlage der Einsichten der KU mit Hegel die Geschichte als Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit betrachtet, dann stellt sich die Frage, woran, an welchen der unzähligen Fakten der empirischen Geschichte, man diesen Fortschritt erkennen und beurteilen kann. Wo zeigen sich der Begriff des Guten und seine geschichtliche Entwicklung? Dies ist am besten anhand der Entwicklung der sittlichen und rechtlichen Normen und der ihre Durchsetzung ermöglichenden sozialen Institutionen möglich.

Den Fortschritt betreffend muss man festhalten: Es gibt keinen Fortschritt im Guten und Bösen. Aber es gibt einen Fortschritt in der Erkenntnis des Guten und Bösen, welchen man anhand der Normengeschichte studieren kann. Die Beurteilung von Fortschritt oder Rückschritt muss sich dabei auf die „Metaphysik der Sitten“, d.h. auf den Kanon der moralischen und rechtlichen Normen, deren Geltung a priori bewiesen werden kann, stützen.

Es gibt heute genauso wie in der Antike Menschenhandel und Sklaverei. Hier ist kein Fortschritt zu erkennen. Jedoch war in der Antike

beides Teil des anerkannten Systems sittlicher und rechtlicher Normen, in den gegenwärtigen Normensystemen ist beides aus guten Gründen als kriminell erkannt. Das ist ein Fortschritt, zwar nicht im Guten und Bösen selbst, wohl aber in unseren Begriffen des Guten und Bösen.

### § 1: *Man (Sitte)*

Ich knüpfe an die im I. Band, S. 166ff. (Vernunft und Wirklichkeit) bzw. hier Band I, S. 133ff. über das Gewissen im Anschluss an Kants hier vorgetragene Äußerungen an. Die dort angestellten Überlegungen führten zu der These, daß das „Wenn und „Aber“ der praktischen Urteilskraft eines unbedingten Anfangs bedürfe, von dem es ausgehen könne (S. 173, bzw. hier: S. 137), da sonst die Reflexion, was zu tun sei, sich ohne Ende weiter relativieren würde und Handeln überhaupt aus Gewissen unmöglich wäre. Diesen unbedingten Anfang fanden wir im Anschluß an Kants Formulierung „eigene Vollkommenheit – fremde Glückseligkeit“ im Du. Das Du erwies sich so als mein Gewissen (S. 174, hier: S. 137). Wenn wir freilich nun die Überlegung dort fortführen, wo wir sie im I. Band ruhen lassen durften, dann sehen wir, daß auch dieses Unbedingte in seine Aporie führt. Es sollte das Heilmittel für das Gewissen sein, um dem unendlichen Regress der praktischen Urteilskraft zu entinnen. Woran erkenne ich aber das Du als Du? Wodurch „achten“ wir einander als unsere Du, wenn nicht wieder durch Universalien der praktischen Urteilskraft, die wir uns entschieden haben als konstitutiv dafür anzusehen, daß wir einander Du sind, daß wir „Menschen“ sind. Ich nenne solche Universalien, welche bestimmen, was wir als Du, als unsereins, als Mensch achten, in Übereinstimmung mit der Alltagssprache „Man“. Die Etymologie dieses Wortes weist ebenso wie sein Gebrauch darauf hin, daß es die unmittelbare Axiomatik der praktischen Urteilskraft bezeichnet, durch die sich Ich und Du auf das Universale einigen, das sie zu Ich und Du, das sie füreinander zu Menschen (= Man) macht. Das System jener Imperative, die aus dem bestimmten „Man“, auf das Ich und Du sich geeinigt haben, abgeleitet werden, worin angegeben wird, was Man mit Einem tun soll bzw. nicht soll, bzw. darf bzw. nicht darf, ist die Sitte. Du und Man beschreiben einen Zirkel. Weil Du mir diese Bestimmungen als konstitutiv für Man, für den Menschen, genannt hast, sind sie für mich Gesetz; weil Du dem entsprichst, was Man ist, anerkenne ich Dich als Du. Dieser Zirkel ermöglicht zwar eine perennierende Veränderung seiner inhaltlichen Bestimmungen, insofern als Widersprüche in ihnen sichtbar ge-

macht und aufgehoben werden. So sehr sich solcherart das Unbedingte der praktischen Urteilkraft differenzieren kann, so bleibt es doch ein je inhaltlich Bestimmtes, Empirisches, Immanentes.

Dies ist die konstitutive Aporie des Gewissens, das transzendentes Gesetz ist und doch als je absolut Gesetztes, Immanentes, als Sitte, auftreten muß. Das Formale ist so in sich selbst ein Materiales, das Gute selbst ist potentiell böse.

In der Sitte ist das Gute selbst potentiell das Böse: denn das Du mußte Unbedingtes für das Gewissen werden, um seiner freien Individualität willen. Diese wird aber im Man auf ein empirisches, positiv gegebenes Universale reduziert. Als Man ist solcherart das Du Du, indem es als Du vernichtet ist.

Da nämlich die inhaltlichen Bestimmungen der Normen, die „man“ befolgen soll, wie bei der Erörterung der „Metaphysik der Sitten“ dargelegt wurde, einem gesellschaftlichen Lernprozess entspringen, erweisen sich in dieser Entwicklung frühere Normensysteme als moralisch mangelhaft, weil sich zeigt, dass in ihnen unreflektiert das Du nicht als Zweck an sich selbst anerkannt wurde. In einem solchen Fall erweist sich das, was früher als gut erschien, später als in Wahrheit böse, z.B. wenn es in alten Sitten geboten war, Homosexuelle zu töten. Wir haben heute aus guten Gründen erkannt, dass diese früher gut scheinenden Normen in Wahrheit böse waren.

#### *Anmerkung 1: Gut und Böse*

Die Aporie des Guten, potentiell selbst schon das Böse zu sein, welche wir hier als Sitte kennenlernen, welcher wir aber überall begegnen werden, wo Formalität des Gewissens zunächst an ein Materiales, empirisch Gegebenes gebunden bleibt (vgl. Sexualität, Recht, Gesellschaft, Krieg u.a. in den folgenden Paragraphen), fundiert die Anfälligkeit des endlichen Ich für die Schwäche, nicht zu tun, was es als gut beurteilt, und ist in dieser Schwäche, welche zuletzt darin besteht, daß das Sollen des Gewissens ein im wirklichen Wollen fundiertes seiendes Sollen ist, begründet.

#### *Anmerkung 2: Sitte und Ordnung*

Ich habe im Band I (Vernunft und Wirklichkeit) auf S. 172, hier: Band I, S. 136, die kantische Darstellung der drei Momente kategorischer Imperativ, praktische Urteilkraft und moralische Triebfeder auf die von mir

in Kapitel IV des I. Bandes vorgenommene Deduktion des Gewissens aus der Freiheit über die Momente Wille und Praxis (Ordnung) bezogen. Dabei ergab sich, daß die praktische Urteilskraft Umwenden der entfremdeten äußeren Ordnung auf den Willen selbst innerhalb des Gewissens ist. Wenn nun aber das Du, das dort in Band I, S. 174, hier: Band I, S. 137, als das wirkliche Maß der praktischen Urteilskraft bezeichnet wurde, doch wieder durch ein Man, den Inbegriff der Universalien der praktischen Urteilskraft, bestimmt ist, dann ist das Umwenden der äußeren Ordnung auf den Willen selbst nicht mehr bloßer „Typus“ (Kant), sondern tritt als praktisches Vernunftgesetz auf und macht dieses zu einem Immanenten, obwohl es seinem Begriff entsprechend nur ein Transzendentes sein kann. Als Axiomatik der praktischen Urteilskraft, die eben Umwenden der äußeren Ordnung auf den Willen innerhalb des Gewissens ist, ist das Man bestimmt durch Inhalte äußerer Ordnung: es ist kategorischer Imperativ, welcher gebietet, bestimmte Bedürfnisse zu haben, bestimmte Arbeiten zu verrichten, bestimmte Spiele zu spielen. Die Aporie, die darin liegt, daß solche Bestimmungen, die ja nur als Typus an den Willen herangebracht werden können, als Gesetz auftreten müssen, ist ja keine andere als die in diesem Paragraphen vermittelte fundamentale Aporie des Gewissens, für die ich den Terminus Man (Sitte) wähle. Es geht dabei nicht um die Inhalte der äußeren Ordnung, sondern als Gewissen ist die Sitte Verteidigung des Willens gegen die äußere Ordnung, allerdings – und darin besteht die Aporie – in Gestalt äußerer Ordnung.

### *Anmerkung 3: Bezüge zu anderen Schriften*

Verschiedentlich habe ich mich zu den im hier vorliegenden „System des Gewissens“ behandelten Themen auch in anderen Schriften geäußert, deren Lektüre vielleicht das Verständnis des hier Vorgebrachten begünstigen kann. Ich erwähne den hier in Band IV, S. 203ff. abgedruckten Aufsatz „Versuch einer Theorie des Rechts im Ausgang von Kant“ sowie das Kapitel „Ethik“ in meiner „Geschichtsphilosophie. Eine Einführung“ (Literas Verlag, Wien 1984), S. 27ff.

### *Anmerkung 4: Sitte und religiöses Gesetz*

Den Argumenten Kants folgend behaupte ich die völlige Autonomie der Moral und der praktischen Vernunft gegenüber allen göttlichen Geboten.

Zwar ist es, wie Kant stringent ausführt, möglich und auch sinnvoll, Imperative, die die praktische Vernunft sich selbst autonom gibt, sekundär als göttliche Gebote aufzufassen. Denn die autonom gebietende praktische Vernunft ist auf Grund ihrer Formalität in sich selbst schlüssig und daher für alle Iche verbindlich: für alle endlichen Iche, seien diese nun Menschen oder Angehörige einer vernünftigen species auf einem anderen Planeten des Universums, aber verbindlich auch für das absolute Ich, für Gott. Daher gebietet Gott allen endlichen Ichen, der Vernunft, die auch sie aus sich selbst a priori erzeugen, entsprechend zu handeln.

Dennoch sehen wir, dass die gesellschaftlich relevanten Diskussionen der praktischen Urteilskraft zu allen Zeiten, gerade dort, wo wir im Rahmen der positiven Sitte nicht quasi *more geometrico* vorgehen können, sondern von positiv vorhandenen, überlieferten Normen ausgehen müssen, stets zugleich auf religiöse Traditionen zurückgreifen.

In diesen Traditionen wird die Sitte in durch mündliche oder schriftliche Überlieferung fixierten Texten, z.T. sogar codexartig, aber mit Schöpfungsmythen und anderem kombiniert, weitergegeben, woran sich eine reichhaltige Interpretationsliteratur anschließt. Diese Texte, deren Kenntnis bei den einzelnen Individuen und Gruppen im Rahmen einer Sitte besser oder schlechter ausgeprägt sein können, gehen in die Diskussionen der moralischen Urteilskraft ein. So sind Diskussionen darüber, was moralisch ist, in Europa und den von seiner Tradition bestimmten Ländern und Kontinenten auch heute noch stark von der Torah, den Propheten und Texten bestimmt, bzw. von den darauf aufbauenden heiligen Texten (Neues Testament und Talmud) und der daran anschließenden Interpretationsliteratur, auch dort, wo von der europäischen Tradition bestimmte Menschen mit dem Christentum oder mit dem Judentum überhaupt nichts mehr zu tun haben wollen. Ähnliches gilt im islamischen Bereich von Qurán, Sunna, Hadith und den Rechtsschulen, in Ostasien spielt etwa die konfuzianische Literatur und Tradition eine ähnliche Rolle. Für andere Länder und Kontinente gilt Analoges.

Diese ursprünglich im Kontext einer bestimmten Religion entstandenen Traditionen sittlicher Normen können sich von diesen Religionen, wie gesagt, lösen, einander beeinflussen und sich auch miteinander vermischen. Ihre Funktion als Traditionen des kollektiven moralischen Urteils im Rahmen von Sitten muss von ihrer religiösen Bedeutung, die sie auch haben können und oft auch tatsächlich haben, streng unterschieden werden.

Da die reine Formalität des kategorischen Imperativs und ihre Selbstsetzung a priori nicht stringent eine Deduktionskette begründen kann, aus der im empirischen Einzelfall zwingend abgeleitet werden kann, was ich hier und jetzt tun soll, ist die moralische Urteilskraft angewiesen auf empirisch vorhandene, positive, durch Tradition weiter gegebene Normen. Diese Normen werden beeinflusst von der Gesamtheit menschlicher Erfahrungen, etwa auch von Beispielen aus Dichtung und Kunst, aber eben auch und vor allem durch normative Traditionen, die sich im religiösen Kontext herausgebildet haben.

Die Traditionen, welche die Sitte bestimmen, werden aber immer durch moralische Urteilskraft in Diskussionen und Streitigkeiten kritisiert und geprüft. Dabei kommen immer wieder Widersprüche ans Licht, die zwischen überlieferten Normen bestehen, besonders dann, wenn tradierte Normen durch neu entstehende Lebensverhältnisse in starken Konflikt mit vitalen Bedürfnissen einzelner Menschen oder ganzer Gruppen geraten. In diesen Widersprüchen bleibt das individuelle Gewissen die letzte Entscheidungsinstanz. Zugleich sorgen diese Widersprüche dafür, dass bestehende Sitten nicht für alle Zeiten unverändert bestehen bleiben, sondern dass sie der geschichtlichen Entwicklung immerfort ausgesetzt sind.

#### *Anmerkung 5: man/frau*

Die Wahl des Terminus Man folgt offensichtlich einem Sprachgebrauch Heideggers nach, ohne dass davon ausgegangen werden kann, dass die Bedeutung dieses Terminus in meinem Buch und in „Sein und Zeit“ in allen Punkten deckungsgleich wäre. Dies kann schon deshalb nicht der Fall sein, weil dieser Begriff ja sowohl bei Heidegger als auch bei mir eingebettet ist in die jeweilige philosophische Gesamtkonzeption; diese unterscheiden sich aber beträchtlich. Problematisch und kommentarbedürftig ist die Wahl dieses Terminus deshalb, weil dieser scheinbar suggeriert, dass nur Männer, nicht aber Frauen Menschen wären.

Als dieser Text das erste Mal geschrieben wurde, waren auch Feministinnen und Feministen gewohnt, die Funktion des Wörtchens „man“ unbedenklich, als Bezeichnung eines unbestimmten, allgemeinen Menschen, nicht in Verbindung zu bringen mit der Bedeutung des Substantivums „Mann“ und der durch dieses bezeichneten Einschränkung auf das männliche Geschlecht z.U. von früher „Weib“, später „Frau“ als Bezeichnung für den weiblichen homo sapiens.

Es ist offensichtlich, dass die Identität von „Mann“ und „man“ in der deutschen Sprache die jahrtausendealte Diskriminierung des weiblichen Geschlechts sprachlich abbildet. Dies kommt auch darin, vielleicht noch deutlicher, zum Ausdruck, dass die Substantiva „Weib“ und „Kind“ Neutra sind, d.h. von der grammatischen Struktur her Sachen und nicht Personen bezeichnen.

Dass man versucht, diesen sprachlichen Missstand durch Veränderung der Sprache zu korrigieren, kann nur begrüßt und unterstützt werden. Die Versuche dazu haben ungefähr zeitgleich mit der Abfassung dieses Textes begonnen. In der deutschen Sprache konnte man keine Lösung finden, die ästhetisch und grammatikalisch alle Seiten hätte zufrieden stellen können. Weder die Neubildung „man/frau“ noch Neubildungen wie „PhilosophInnen“ konnten allgemeinen Beifall, auch nicht von Seiten der Frauen, erringen. Ruth Wodak hat zurecht darauf hingewiesen, dass es nicht darauf ankommt, diese oder jene Variante allen Sprecherinnen und Sprechern des Deutschen aufzuzwingen, sondern dass es wichtig ist, dass der jeweilige Text durch seinen Zusammenhang eindeutig klarstellt, dass eine Diskriminierung eines der beiden Geschlechter oder auch irgendwelcher anderer Menschengruppen nicht gemeint ist. Das Englische hat es hier leichter: denn „one“ ist geschlechtsneutral.

Selbstverständlich habe auch ich 1973, als dieser Text zum ersten Mal erschien, damit nicht für eine Privilegierung des männlichen Geschlechts eintreten wollen, sondern bin auch damals für die Gleichheit aller Menschen eingetreten.

Etymologisch ist das Wort „man“ herzuleiten von urindogermanisch \*monus, belegt jedenfalls im Germanischen und im Indoiranischen. Dieses Wort ist gebildet aus der Wurzel \*mn, welche bedeutet: denken, meinen, dafürhalten. Dieses Wort bezeichnet also von seiner Grundbedeutung her nicht den Menschen männlichen Geschlechts, sondern jedes ens rationale. Sicher dürfen wir annehmen, dass schon von Anfang an nur bzw. in erster Linie Männer als Wesen, die denken können, eingestuft worden sind. Bekanntlich kannte das Urindogermanische neben diesem Wort auch das Wort \*dhghomiio, welches von \*dhghem (Erde) abgeleitet ist, jedenfalls im Italischen und Keltischen belegbar (vgl. lat. homo). Was das Wort \*monus und dementsprechend auch „man“ vom Standpunkt des Grundrechts der Gleichheit her der Kritik aussetzen muss, ist nicht seine Bedeutung, sondern die Einschränkung seiner Bedeutung auf das