

Metaphysik der Institution

Inhalt [*]

Metaphysik der Institution	1
1. Die Reflexion und das Objekt – Seiendes, Bild, Schelling	1
2. Das ontologische Differential in der Subjektivität (Ich und Du, Denken und Wille)	11
3. Die Thesen Gehlens und Schelskys zum Thema der "Dauerreflexion"	22
4. Der Identitätsverlust des Menschen in der Geschichte	27
5. Schöpfung, Geschichte und der Verzicht auf das private Ich	34
6. Die Idee des "Dreistellengesprächs"	41
7. Die "Bewusstseinsanalogie als gewesene menschliche Subjektivität"	48
8. Die Objektivitätskapazität des reflektierenden Subjekts	56
9. Seele als Seins- und Reflexionsidentität	65
10. Die absolute Grenze des Seins	77
11. Das isolierte Subjekt und das Ebenbild Gottes	89
12. Die logische Trinität	96
13. Das metaphysische Umtauschverhältnis in Hegelianismus und Marxismus	105

1. Die Reflexion und das Objekt – Seiendes, Bild, Schelling

Dem Philosophen mag es erlaubt sein, die ganze Geschichte der abendländisch exakten Wissenschaften auf eine einfache Formel zu reduzieren. Dieselbe kann nämlich als eine progressive Säkularisation des metaphysischen Grundthemas, dass unser Denken seit den Griechen, wenn nicht noch länger, beschäftigt, angesehen werden. Es ist die Frage nach den bewusstseinsunabhängigen Eigenschaften und dem absolut-objektiven Wesen des Seins allen Seienden, die das theoretische Bewusstsein ganz erfüllt. Das Sein ist Zahl, belehrt uns der ältere Pythagorismus und sinnlich erfahren wird es – wie eine spätere Entwicklung uns zu überzeugen sucht – in primären und sekundären Erlebnisqualitäten. Von diesen Voraussetzungen hat sich dann im Laufe der Jahrhunderte eine abstrakt-formale Idealwissenschaft, die klassische Mathematik, und eine doppelsinnige Naturwissenschaft entwickelt. Die sekundäre Stufe der Letzteren ist in der Tafel der chemischen Elemente heute logisch-systematisch abgeschlossen. Die primäre physikalische Stufe nähert sich ebenfalls dem Ende ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung, seit es wahrscheinlich geworden ist, dass eine Tafel der physikalischen Elementarpartikel existiert, in deren Systematik die Frage nach dem objektiven Charakter des Seienden ihren natürlichen Abschluss finden muss.

Man kann aber geschichtliche Epochen nicht sauberlich mit dem Messer von einander trennen. Und während sich die Periode ihrem Ende zu neigt, ist sie schon von den Anfängen eines Neuen überlagert. Die Geschichte der klassischen Mathematik ist noch nicht völlig zu ihrem Abschluss gekommen, aber das "arithmetische" Denken hat sich bereits in den transfiniten Zahlen der Mengenlehre eines neuen Konzepts der Idealwissenschaft bemächtigt. Was in den überendlichen Alephs von Georg Cantor "gezählt" wird, sind nicht mehr indivi-

* Anmerkung_evgo: Es handelt sich hier um überarbeitete Version des Textes, der von Gernot Brehm aus dem Nachlass von Gotthard Günther (Staatsbibliothek – Handschriftenabteilung, Berlin) abgeschrieben wurde (Version März 2008).

duelle Zahlen oder Zahlenaggregate, sondern mögliche Varianten des Zählprozesses, die ein mathematisch orientiertes Bewusstsein in Gang setzen kann. Das Arbeiten mit abzählbaren Ziffern ist, wie wir belehrt werden, nur ein spezieller Modus dieses Prozesses. Neben ihm gibt es eine unendliche Varietät des abstrakten Umganges mit nicht-abzählbaren Zahlengrößen. Die Zahl dieser "arithmetischen" Möglichkeiten ist so unbeschränkt wie die Reflexionskapazität des logischen Subjekts.

Was die Physik anbetrifft, so sind wir in genau der gleichen Lage. Die Tafel der Elementarpartikel ist noch nicht aufgestellt, aber man beginnt ein Problem, das durch die Systematik einer solchen antizipierten Tafel nicht gedeckt wird. Es ist der heute allmählich in Erscheinung tretende Reflexionscharakter unserer angeblich objektiven Seinsbegriffe. Im physikalischen Bereich äußert sich das darin, dass auf Grund der elektrischen Ladungssymmetrie der Elementarpartikel neben die Konzeption einer Materie, in der jedes Proton positiv und jedes Elektron negativ geladen ist, der Begriff einer Gegen-Materie (anti-matter) tritt, in deren Aufbau jene elektrischen Eigenschaften reserviert auftreten.

Auf der subjektiven Seite tritt das Reflexionsproblem dadurch ganz unvermeidlich in den Vordergrund, dass man allmählich beginnt, auf die eigentümliche trans-ontologische Struktur des Bewusstseins und das Problem eines personalen Ichs aufmerksam zu werden. Die Grundbedingung, unter der Bewusstsein überhaupt, sei es im Tier, im Menschen oder sonst wo zustande kommen kann, ist ein elementarer Spiegelungs- oder Abbildungsprozess. Die originale Wahrnehmung der uns umgebenden Außenwelt ist ursprünglich ichlos. Oder besser, in ihr ist die Subjektivität völlig in den objektiven Daten dessen, was erfahren wird, absorbiert. Eine sich von der Welt ichhaft distanzierende Personalität ist auf der alleinigen Basis eines Vorganges, der nichts als ein objektives (irreflexives) Wahrnehmungsbild produziert, nicht möglich. Die in einer solchen Produktion involvierten Relationen betreffen ausschließlich die Dingwelt. D.h., es existiert eine Beziehung zwischen einem registrierenden Objekt und Ich-Ding und der Allheit der übrigen Objekte, die von ihm registriert werden können. Das ist der Kern der antiken Abbildungstheorie, nach der es eine gewisse Klasse von "Körpern" (Seelen) gibt, in die winzige Teilchen, die von anderen Objekten ausgesendet werden, eindringen und dort "Bilderchen" (.....) der sendenden Dinge erzeugen.

Das logische Schema einer solchen Theorie ist, wie wir heute wissen, bestenfalls zuständig für das, was sich vollzieht, wenn wir einen Film in einer photographischen Kamera belichten. Aber wie Bewusstsein entsteht und der objektive Registrierungsvorgang der Außenwelt "subjektiv" und ichbildend wird, ist dadurch nicht im Geringsten erklärt. Mehr noch, die Theorie stellt einen groben *circulus vitiosus* dar. Das Erlebnis "Seele", das durch sie verstanden werden und dessen Zustandekommen erklärt werden soll, wird ontologisch bereits vorausgesetzt. Trotzdem ist die abstrakte Schematik der Demokritischen Wahrnehmungstheorie, die sich bis in die nach-Cartesische Neuzeit gehalten hat, nicht nutzlos, sofern wir von ihr nur alle Interpretationen, die sich auf Subjektivität beziehen, weghalten. Eine physische Beziehung zwischen einem registrierendem Weltzustand und einem registrierten zweiten Zustand ist zweifellos die erste und primitivste Voraussetzung für das Phänomen, dass uns allen unter verschiedenen Namen wie Subjektivität, Bewusstsein, Erleben, Ich oder Personalität bekannt ist. Aber die oben bezeichnete Relation reicht nicht im geringsten für das Verständnis des Sachverhaltes aus. Eine photographische Kamera hat ebenso wenig Bewusstsein wie etwa der Drehzahlmesser eines Motors oder ein Elektrokardiograph, trotzdem alle diese Instrumente die formale Bedingung der alten Abbildungstheorie erfüllen: sie registrieren einen objektiven Zustand und bilden denselben in einem anderen Medium ab.

Es ist nicht allzu schwer einzusehen, warum eine solche "Reflexion" nicht ich- resp. bewusstseinserzeugend wirken kann. Das derart Abgebildete behält ganz seinen irreflexiven Charakter. Zwischen ihm und dem abbildenden Prozess existiert ein Hiatus. Die beiden Grundelemente, die den Gesamtvorgang konstituieren, bleiben als Prozessierendes und Prozessiertes einander fremd. Der abbildende Vorgang ist und beharrt auf dieser Stufe in völliger Indifferenz gegenüber dem, was er reflektiert. Von seinem Reflexionscharakter geht also nichts auf das Objekt über, das wir deshalb als "irreflexiv" bezeichnet haben. Umgekehrt ist der Abbildungsprozess auf dieser Ebene rein "mechanisch". Seine Gesetzlichkeit ist so irreflexiv wie sein Gegenstand. Er "imitiert" das, was er abbildet.

Der Ursprung dessen, was wir später Selbst, Subjektivität oder Seele nennen, ist eine "Imitatio" der objektiven Welt. (Weshalb auch dieselbe Seele, um sich aus dieser Wirklichkeit zu erlösen, wie Thomas a Kempis[*] lehrt, in der Imitatio Christi einen inversen Schritt tun muss.) Dieses Imitieren des Objektiven durch den Reflexionsprozess produziert aber eine ganz überraschende Situation. Die Reflexion wird sich selbst jetzt nämlich in einem sehr präzisen Sinn doppeldeutig. Die Imitation kann nämlich sowohl das Imitierte, also das Objekt, als auch den imitierenden Prozess, d.h. die Reflexivität, vertreten.

Da es von äußerster Wichtigkeit ist, die formale Struktur dieses Vorganges genau zu übersehen, wollen wir die ihn konstituierenden Relationen schematisch darstellen. Wir bezeichnen das Abgebildete mit dem Buchstaben "A", die Imitation seiner, also das Bild, durch "B" und den abbildenden Prozess durch "P". Dass es sich überdies um eine polare (also zweiwertige) Situation handelt, soll durch den gegenläufigen Pfeil " \leftrightarrow " angedeutet sein. Die im Reflektieren investierte Doppelsinnigkeit kommt dann in den folgenden Konstellationen zum Ausdruck:

$$\begin{array}{l} P \mid B \leftrightarrow \text{---} \mid A \quad \text{Schema (I)} \\ P \text{---} \leftrightarrow B \mid A \end{array}$$

Schema (I) stellt zwei elementare Reflexionssituationen vor. In der oberen Zeile ist der volle Reflexionsvorgang, der Prozess (P) sowohl wie das von ihm hervorgebrachte Bild (B) auf der linken Seite angeschrieben. Die rechte Seite enthält nur das Zeichen für das abgebildete Objekt (A), nebst einer Leerstelle (---). In der unteren Linie ist der Prozess (P) links isoliert und das Bild (B) besetzt jetzt die Leerstelle der oberen Zeile. Das Schema soll den doppelsinnigen Charakter der Reflexion insofern zum Ausdruck bringen, als es bildlich veranschaulicht, dass es prinzipiell unmöglich ist, das durch den Abbildungsprozess (P) erzeugte Bild (B) definitiv der reflexiv-aktiven Seite oder dem irreflexiven Bereich von (A) zuzuteilen. Was in beiden Fällen invariant bleibt, sind einzig die relativen Positionen von abbildenden Prozess (P) und abgebildetem Material (A). Zwischen beiden Seiten, die durch diese originären Daten repräsentiert werden, schwingt (B) unentschieden hin und her.^[1]

* anmerkung_vgo: Thomas a Kempis, eigentlich Thomas Hemerken (1379 – 1471)

¹ Diese ganz abstrakte Erwägung hat kürzlich eine sehr konkrete Bestätigung durch die Kybernetik erfahren. Es ist nämlich von Ross Asby und anderen festgestellt worden, dass es unter kybernetischen Gesichtspunkten ganz gleichgültig ist, ob wir im Falle einer Person mit amputierten und durch eine Prothese ersetzten Körperteil das künstliche Attachment zur Physis des Individuums oder zu der den "eigenen" Körper umgebenden Außenwelt rechnen. In "Design For A Brain" (New York 1952) bemerkt der oben erwähnte Autor treffend in bezug auf die Trennung von subjekterfülltem Organismus und der

Beide Interpretationen des Reflexionsprozesses sind vollkommen gleichberechtigt und es gibt keinen erdenklichen Grund, warum die eine der anderen vorgezogen werden sollte. Die derart abgebildete epistemologische Situation ist der Geschichte der Philosophie seit den Griechen bekannt, und alle erkenntnistheoretische Entwürfe, an denen sich der menschliche Geist seit Plato und Aristoteles versucht hat, können als einziger, immer wieder erneuter Versuch betrachtet werden, die metaphysische Position von (B) endgültig zu fixieren. Die obere Zeile von Schema (I) beschreibt in diesem Sinn die Situation, in der der isolierte, absolut objektive, von aller Subjektivität gereinigte Gegenstand dem Reflexionsprozess (P) und seiner Selbstspiegelung in subjektiven Bildern (B) der Welt als transzendente Größe gegenübersteht. Die derart indizierte Haltung impliziert einen unbefangenen, von der Problematik der Reflexion noch unberührten, natürlichen Realismus.

Aber die naive Selbstsicherheit einer solchen Attitüde wird sehr schnell erschüttert, wenn entdeckt wird, dass die scheinbar so unlöslich in den Reflexionsprozess eingewobenen Bilder (B) von dem ersteren abgestoßen werden könnte und damit als Gegenstände zweiter Ordnung auf die Seite des Abgebildeten hinüberwandern. Neben die Idee eines vom Denken unabhängigen An-sichs tritt für eine erneute Abbildung des gedachten Gegenstandes, der seinerseits Abbildungsmaterial für eine erneute Abbildung ist. D.h. man denkt jetzt nicht mehr über die Dinge selbst nach, sondern über die Gedanken, in denen sich die angeblich denkunabhängigen echten Gegenstände spiegeln. Aber dieses iterierte Bild (B1) des ersten Bildes (B), das dadurch selbst als sekundärer abzubildender Gegenstand (A1) auftritt, kann seinerseits auf die objektive Seite abwandern. Ihm folgt so Bild (B2) usw. ad infinitum. Dementsprechend können wir Schema (I) durch das folgende Schema (Ia) ergänzen:

$$\begin{array}{lcl}
 P | B1... & \leftrightarrow & \text{---} | A1 | A \\
 P | \text{---} & \leftrightarrow & B1 | A1 | A \\
 P | B2 & \leftrightarrow & \text{---} | A2 | A1 | A & \text{Schema (Ia)} \\
 P | \text{---} & \leftrightarrow & B2 | A2 | A1 | A \\
 P | B3 & \leftrightarrow & \text{---} | A3 | A2 | A1 | A \\
 P | \text{---} & \leftrightarrow & B3 | A3 | A2 | A1 | A
 \end{array}$$

Wie man sieht, rückt der absolute Gegenstand (A), das primordiale Motiv, an dem der Abbildungsprozess sich in Gang setzte, immer weiter vom Reflexionsprozess (P) ab. Vor ihm legen sich die progressiven Reflexionsschichten $A_n \dots A_2, A_1$, wobei "n" erlaubt ist, unbeschränkt zu wachsen. Je mehr aber der Index von " $A_n \dots$ " eine unendliche Regression andeutet und je mehr objektive Reflexionsschichten sich zwischen dem aktiven Prozess der Reflexion (P) und das rein irreflexive originäre Material der Abbildung (A), von dem aller

denselben umgebenden Außenwelt: "... if a mechanic with an artificial arm is trying to repair an engine, then the arm may be regarded either as part of the organismus that is struggling with the engine, or as part of the machinery with which the is struggling" (S.39). Im ersten Fall also gehört die Prothese zu dem Umkreis, innerhalb dessen sich die aktive Subjektivität der Person direkt manifestiert. Das künstliche Glied fällt also hier in die Kategorie des Bildes als avoziert mit dem Reflexionsprozess (P|B). Im anderen Fall ist diese Assoziation gelegeugnet und die die Person umgebende Außenwelt hat "B" absorbiert. D.h. wir haben (B|A).

Widerstand gegen die Reflexion ausgeht, trennend dazwischen schieben, desto mehr verschleiern sich die Konturen des absoluten Objekts und desto unerreichbarer wird es.

Der transzendental-spekulative Idealismus hat in drei Varianten diese Theorie der Reflexion bis zu ihrem konsequenten metaphysischen Ende verfolgt. Ein Ding an sich, das durch eine unendliche Regression von Reflexionen und ihrer unvermeidlichen "Amphibolie" von der es spiegelnden Subjektivität getrennt ist, haben nur regulative Bedeutung für unser Bewusstsein, so sagt Kant. Das Ich setzt in seinen Reflexionen nur sich selbst, denn so tief es auch in die objektive Dimension, in der sich seine "Bilder" formen, eindringen mag, es erreicht nie etwas anderes als das unendlich iterierte "Bild des Bildes", so lesen wir bei Fichte. "Bild" ist bezeichnenderweise ein grundsätzlicher reflexionstheoretischer Terminus der Fichteschen Schriften. Hegel zieht schließlich die radikale Konsequenz, indem er die Konzeption des An-sich als eines ersten Anstoßes für den Reflexionsprozess endgültig auflöst. Die Tatsache, dass die Reflexion das angeblich primordiale Abbildungsmaterial (A ohne Index) immer weiter von sich abstößt – statt es im Erkenntnisprozess an sich heranzuziehen und sich anzueignen – ist ihm ein Beweis, dass ein solches vor-reflexives Sein überhaupt nicht existiert. Das Ding-an-sich der naiven Weltansicht ist eine bloße Chimäre des noch nicht zu sich selbst gekommenen Denkens. Das Letztere aber muss in der absoluten Reflexion einen "Kreis" beschreiben, der Alles in sich fasst.

Damit ist in der Großen Logik das ursprüngliche Programm der klassischen Metaphysik endlich und endgültig erfüllt. Der sich konsequent durchführende Reflexionsprozess entdeckt in sich die Wahrheit der seit den Griechen ausdrücklich postulierten These von der metaphysischen Identität von Denken und Sein. Diese Identität aber – und hier gibt Hegel der älteren Tradition eine subtile Wendung – ist nicht etwas, was das Denken ontologisch als ein unabhängig von ihm und vor ihm bestehendes Faktum vorfindet. Sie ist vielmehr Reflexionsidentität, d.h. ein Tatbestand, der erst in der "Arbeit" des Negativen (Reflexion) reell wird. Wirklichkeit ist nicht ein absolut vorgegebenes Sein, das neben Eigenschaften auch diese hat, das sich in ihm Prozesse abspielen. Das Absolute ist vielmehr primordial Prozess und ontologische Realität kommt nur als sein sekundäres Produkt. Es ist die Eigenschaft von Welt, dass sie durch diesen sich als Zeit ausbreitenden Prozess progressive immer reeller wird. Die ontische Intensität sowohl als die erlebbare Extensität des Seins wächst in der Geschichte. Beziehen wir diese Einsicht auf unsere beiden Schemata, so bedeutet das, dass die in A (ohne Index) investierte Realität ein absolutes Minimum darstellt. Das bloße, angeblich vorgegebene Material der Reflexion ist "in Wirklichkeit" Nichts. Es ist ein Aberglaube des naiven, unkritischen Bewusstseins, dass es als Sein überhaupt vor allem Prozess prä-existent und seinerseits der Grund und Ursprung für den temporal-prozessualen Aspekt der Wirklichkeit ist. Die wahre metaphysische Relation ist – unter dem hier gewählten reflexionstheoretischen Gesichtspunkt – genau umgekehrt. Der Prozess ist das primäre und das, was er produziert, ist – Sein überhaupt (und nicht etwa nur akzidentell untergeordnetes Seiendes). Der metaphysische Elementarprozess aber, der schöpferisch Realität aus sich entlässt, ist die Reflexion. Reflexivität ist der Schlüssel für jeden Vorgang, der sich in der Welt vollzieht. Und ein volles Reflexionssystem intensiviert und erhöht den ontologischen Gehalt der Realität, weil es einen metaphysischen Rückkopplungskreis (feedback) darstellt. Die Idee eines denkunabhängigen Sein des Seiendes, dem das Denken nur als Akzident anhängt, ist nichts weiter als eine Minimalbedingung für Reflexion. Von der letzteren abgetrennt ist sie schlechterdings nichts. Die metaphysische Autonomie des An-sich ist eine *contractio in adjecto*. A (ohne Index) in unserem Schema ist also nur ein Zeichen für einen objektiven Limes des Reflexionsprozesses.

Faszinierend und wohl am tiefsten ist die Wendung, die der späte Schelling dem Problem gegeben hat. Auch er akzeptiert die prinzipielle Einsicht, dass der Reflexionsprozess (P) das "unvordenkliche" Sein, von dem das Abbilden ausgeht, in einer unendlichen Selbstiteration mit einer Reflexionsschicht nach der anderen überlegt und so die reflexive Distanz zwischen sich und dem Abgebildeten unaufhörlich vergrößert. Aber Schelling, eingedenk der Amphibolie aller Reflexionsbegriffe, deutet das Phänomen in der zweiten möglichen Weise. Er konzidiert die Legitimität der ersten Deutung; aber da sie nach seiner Auffassung nur zu einer "negativen" Philosophie führt, interpretiert er den ständig wachsenden reflexiven Abstand zwischen den Abgebildeten (A) und dem reflektierenden Prozess (P) als einen Vorgang, in dem die im Subjekt abgeschlossene Reflexion sich selbst beweist, dass ihr die wahre Idee des Seins unerreichbar ist. Je mehr das Denken sich um dieselbe bemüht, desto weiter schiebt es sie von sich weg. Das Sein ist relativ zu der negativen Philosophie der sich ausschließlich mit sich selbst beschäftigten Reflexion eben "unvordenklich". Die Reflexion erwirbt die im negativen Philosophieren legitim ausgeübte Macht, das ihr entgegenstehende und ihr Widerstand leistende Sein aufzuheben und in Begriffen aufzulösen nur auf Kosten einer metaphysischen Ohnmacht gegen sich selbst, die in der zweiten positiven Philosophie zu Tage tritt. A (ohne positiven, Reflexion indizierenden Index) ist in der Tat "die letzte Grenze ..., worüber man nicht hinauskam". Reflexion und Sein sind in ihr ununterscheidbar. "In dieser Einheit aber ist die Priorität nicht auf Seiten des Denkens; das Sein ist das Erste, das Denken ist erst das Zweite oder Folgende", heißt es in der Abhandlung "Über die Quelle der ewigen Wahrheiten" (XI, S.587).

Es ist die Ohnmacht der Reflexion, dass sie "ihren *wahren* Inhalt nicht als einen wirklichen besitzen kann" lesen wir in der "Anderen Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie", weshalb die sich konsequent durchführende Reflexion der vorangehenden Philosophie schließlich an einem Punkt kommt, wo sie sich selbst aufgeben muss. Weshalb es einige Seiten weiter heißt: "Indem nun aber der actus des actus purus aufgehoben wird, bleibt der actus purus selbst als Wesen zurück" (XIV, S.345 und 349). Das aber ist die letzte Realität oder Gott selbst, wenn man so will.

Als Schelling in seiner letzten Periode diese Gedanken vortrug, begegnete er Gleichgültigkeit und einem hilflosen Unverständnis. Erst heute von anderen Voraussetzungen her und mit einer immens bereicherten reflektiven Erfahrung sind wir in der Lage, diese Ideen als einen unerhört revolutionären Vorstoß in neue Bereiche eines "positiven", nach-Hegel'schen Denkens zu würdigen. Es ist wichtig, sich die Schellingsche These von der letzten metaphysischen Ohnmacht der Vernunft, welche einsieht, dass ihre Wahrheit nicht ihre Wirklichkeit garantiert, in allen ihren radikalen Konsequenzen zu vergegenwärtigen. Alle bisherige Tradition hatte in dem unerschütterlichen Glauben gelebt, dass das, was das Denken allein von der Wirklichkeit forthält und auf "bloße" Subjektivität (und Negativität) beschränkt, die unausrottbare Schwäche der "endlichen" Vernunft sei, immer und immer in Irrtum zu verfallen. Wahrheit und Sein sind metaphysisch identisch und was die im menschlichen Bewusstsein investierte Vernunft aus dieser (objektiven) Identität ausschließt und sie auf "negative" Subjektivität mit fremden und erborgten Realitätskategorien reduziert, ist die in ihrer Doppelwertigkeit begründete ewig präsente Möglichkeit, sich selbst in unwahren und damit irreellen Begriffen auszulegen. Nur in seinen wahren Begriffen besitzt der Geist die Wirklichkeit. Aber dass er sie in dem Letzteren hat, das steht ganz außer Frage. Die ganze Geschichte der positiven Wissenschaften ist ein unaufhörlicher Beweis dafür, der uns unaufhörlich bestätigt, dass sich der wahre Gedanke mit der realen Wirklichkeit unfehlbar

deckt, weshalb auch Gott, aus dessen "Begriffen" die Möglichkeit jedes Irrtums absolut ausgeschlossen ist, die Dinge dadurch schafft, dass er sie "denkt".

In der Schellingschen These aber, dass es essentiell zum Wesen der Vernunft gehört, dass sie "ihren *wahren* Inhalt nicht als einen wirklichen besitzen kann", ist dieser aller klassischen Philosophie eigentümlicher Zusammenhang von Wahrheit und Wirklichkeit zum ersten Mal radikal bestritten. Wir brauchen uns an dieser Stelle nicht weiter damit zu beschäftigen, dass der späte Schelling diese Einsicht – ganz illegitim – zum Vorwand einer Flucht in eine neue Religionsphilosophie nimmt. Er behauptet, dass jene sich der totalen Reflexion absolut entziehende Wirklichkeit Gott selbst sei. Es ist verständlich, dass eine solche mythologische Lösung in dem bereits um 1840 in Europa herrschenden geistigen Klima keinen Eindruck mehr machen konnte. Damit ist das Verdienst der neuen Entdeckung nicht im Geringsten vermindert. Worin es besteht, ist in vorbildlicher Formulierung von Walter Schulz ausgesprochen worden: "Auch Hegels System ist überholt worden, und zwar wiederum durch einen weiteren Rückstieg in die Subjektivität. Es ist der späte Schelling gewesen, der den Nachweis zu erbringen suchte, dass der von Hegel als absolut bestimmte Geist das Prädikat der Absolutheit zu Unrecht trage. In Bezug auf das vorhandene Weltseiende kommt diesem Geist zwar eine unbedingte Macht zu, insofern er das Seiende denkend aufzuheben und in diesem Aufheben begreifend zu vermitteln vermag. Aber in Bezug auf sich ist dieser Geist nicht absolut. Er vermag sich selbst nicht schöpferisch entspringen zu lassen, denn er existiert schon immer. *Schelling entdeckt die Faktizität des Geistes.*" (Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik. 1957, S.27 – die Sperrung des letzten Satzes ist die unsrige)

Die Auflösung der ganzen seienden Welt und ihrer vollen Substantialität im Prozess der Reflexion ist, als man sie zuerst erlebte, als ein unerhörter Triumph des Geistes gefeiert worden. Was man übersah, war die metaphysische Schwäche, die in dieser "absoluten Nacht" (Hegel) lauerte. Dass die Reflexion ihren Trieb der reflexiven Auflösung alles Objektiven und Gegenständlichen nicht abbremsen kann, ist zugleich der Ausdruck dafür, dass sie ihn auch nicht in Gang setzen kann! Relativ zum Sein mag sie sich zwar kraft ihrer analytischen Gewalt als Notwendigkeit verstehen. Relativ zu sich selbst aber ist sie krasse Kontingenz. Für sich selbst hat sie keinen Anfang und sie ist unfähig, wie Schulz treffend bemerkt, sich selbst schöpferisch entspringen zu lassen. In der abstrakten Terminologie unseres Schemas (I): "P" kommt nur in Gang an dem Widerstand eines vorgegebenen "A". Mag sie dasselbe auch in einer unendlichen Progression von es überlagernden Reflexionsschichten verschwinden lassen, das Faktum bleibt bestehen, dass Faktum bleibt bestehen, dass "A" seinen eigentümlichen Charakter darin hat, dass es "vor" aller Reflexion da ist.

Bis dato ist Schelling der einzige Denker von Rang gewesen, der gesehen hat, dass es die immer gegenwärtige Gefahr des abendländischen Geistes ist, einer Alles auflösenden und zerstörenden Reflexion-in-sich-selbst zu verfallen, solange er nicht die Kraft findet, seine transzendente Doppelsinnigkeit und ontologische Ambivalenz zu erkennen. Noch für Hegel ist der Geist metaphysisch eindeutig. Sein Verhältnis zum Sein ist substantiell vorgegebene und reflexionstheoretisch nachträglich erkannte Identität. Aber in dem Augenblick, wo die in dem Ansatz aller zweiwertigen regionalen implizierte ontische Identität von Subjekt und Objekt, resp. von Bewusstsein und Sein spekulativ begriffen und kategorial auslotbar ist, – wie das in der Großen Logik überzeugend demonstriert wird – hat diese klassische Epoche des Geistes auch ihr unwiderrufliches Ende erreicht.

Denn dadurch, dass die Reflexion sich selber als Sein begreift, weil sie das Seiende als "Bild" entlarvt und so ganz in sich hineingezogen hat, kann sie auf dem bisherigen Wege nicht weiter gehen. Versucht sie es doch, so bleibt ihr nichts übrig als ein von allen ontologischen Hemmungen entlasteter Leerlauf, der das Bewusstsein noch einmal mit dem Nichts konfrontiert. Aber dieses Nichts ist nicht mehr das bedeutungsschwere Nicht-Sein des Anfangs aller seinsthematischen Reflexion, das alle Fülle der Wirklichkeit und das Geheimnis aller Existenz versprach; die Leere, die dem sich auf sich selbst beziehenden Denken am Ende schließlich begegnet, ist die einer Reflexion, der nichts mehr zu tun bleibt, weil sie "Alles" begriffen und in sich abgebildet hat. Denn was soll der Geist nach der Vollendung der Hegelschen Logik noch tun, nachdem er endgültig zu sich gekommen und sein Wesen vollendet begriffen hat!

Sehr zutreffend bemerkt deshalb Helmut Schelsky in seiner 1937 veröffentlichten Arbeit, die den bezeichnenden Titel "Schellings Philosophie des Willens und der Existenz" führt: "Die folgerichtig fortgeführte negative Philosophie musste in ihrer Erfüllung oder am Ende ihres Denkweges das Negative ihres Resultates selbst einsehen und auf eine über sie hinausgehende Denkposition verweisen" (S.54). Diese neue Position wird (nach Schelsky und von anderen Gesichtspunkten her durch W. Schulz bestätigt) nun dadurch erworben, dass das sich konsequent selbst durchführende Denken schließlich auf seine eigene Faktizität stößt. Damit aber hat die ungestört kontemplative Attitude der Reflexion ein Ende. Der Reflexionsmechanismus ist passiv abbildend nur dem Notwendigen gegenüber. Konfrontiert mit dem kontingent Faktischen schlägt er in Willen um. Dieser Übergang des reflektierenden Prozesses aus der Selbstspiegelung in "negativen" Erlebnisbildern (Begriffen) in eine nach "Außen", also aus sich selbst herausreichenden Tätigkeit, ist nach Schellings Auffassung die Rettung des Geistes und der Anfang einer positiven Philosophie des Willens als des transzendentalen Grundes von Existenz überhaupt.

Soweit dieser neue Standpunkt in philosophischen Abhandlungen und Analysen interpretiert wird, so ist selbstverständlich das sich derart betätigende Denken ebenfalls Innenreflexion. Aber was jetzt reflektiert wird, ist nicht mehr – wie in der vorangehenden Epoche – das Seiende als "Bild" und stilles Gleichnis eines unerreichbaren An-sichs, sondern das Sein selbst als Prozess, also als reeller Vorgang, d.h. als das, was "vor" der reflexiven Scheidung des Wirklichen in Bild und Abgebildetes "geht". Die Entdeckung, die Schelling gemacht hat, und deren systematische Bedeutung er zugleich als erster erkennt, kann jetzt von uns in allgemein Weise formuliert werden. In der bisherigen Geschichte des Denkens können wir beobachten, dass das reflektierende Bewusstsein in seiner Bemühung das Sein zu erreichen und zu begreifen, dasselbe unfreiwillig immer weiter von sich abstößt. Vor das originäre A des naiven Erlebens, das sich ganz mit seinem Gegenstand identifiziert, legt sich in der fortschreitenden Geschichte des Geistes ein Bild des Seins nach dem anderen (siehe Schemata I und Ia). Je mehr sich unsere Begriffe verfeinern und je besser sie uns einen indirekten Kontakt mit der Wirklichkeit erlauben, desto mehr geht die direkte Sicht auf das "Reelle", das sich nun hinter unzähligen Schichten der Reflexion verbirgt, für uns verloren. Das Ende dieser Entwicklung ist die Hegelsche Philosophie, in der die negative Reflexionsdistanz zum objektiven An-sich unendlich ist. Ein Objekt aber, dessen Entfernung vom Bewusstsein unendlich ist, existiert "objektiv" nicht mehr. Es ist völlig in seinen Bildern absorbiert!

Damit aber ist das Denken in eine tödliche Gefahr geraten. Eine Reflexion, der kein unabhängig von ihr existierendes Anderes mehr Widerstand leisten kann, ist nicht mehr in der Lage, sich weiteren Inhalt zu erwerben. Die Geschichte des klassisch "objektiven" Denkens ist damit zu Ende. Das Bewusstsein ist auf dem Wege über die Welt zu sich selbst zurück-

gekehrt. Das ist unvermeidlich, da alle Reflexion einen Rückkopplungsprozess darstellt. Das Wirkliche ist ein in sich geschlossener Kreis. Und von jetzt ab "kommt nur heraus, was schon einmal war, es gibt kein sinnvolles Handeln in die Zukunft hinein" (W. Schulz, A. a. O. S.107). Was Hegel nicht sieht, was aber für Schelling den Ansatz zu einer sich aus der Suggestionskraft dieser Tradition lösenden Philosophie der Zukunft liefert, ist der ganz neue und völlig trans-Hegel'sche Gedanke, dass eine Reflexion, die sich im Kreise bewegt und derart keinen Anfang in sich selber finden kann, nur Faktizität und objektive Kontingenz ist. *Sie ist nicht identisch mit der Wahrheit der Inhalte, die sie erworben hat!* Was sie als Wahrheit erkannt hat, ist nicht die Wahrheit ihrer selbst, sondern die eines Anderen.

Es ist wichtig, sich die Enormität dieser neuen Einsicht unerbittlich klar zu machen. Alles metaphysische Denken bis zur Hegelschen Philosophie und diese eingeschlossen, war von der Überzeugung motiviert, dass die Wahrheit des objektiv Seienden zugleich die Wahrheit des subjektiv Erlebenden sei und dass im absoluten Sein sich die eineindeutige Identität dieser beiden primordialen Aspekte des Wahren enthülle. Alle klassische Ontologie beruht auf dieser endgültigen Symmetrie von Sein und Denken, resp. von Objektivität und Subjektivität. Darum ist es auch ganz verständlich, wenn Hegel erklärt, dass das ganz zu sich selbst gekommene Bewusstsein das absolute Sein selber ist.

Bewundernswürdig ist, wie Schelling einerseits diese Tradition festhält und voraussetzt, andererseits aber über sie hinausgeht. Jene absolute Symmetrierelation zwischen objektiver und gewusster (subjektiver) Wahrheit existiert nach ihm in der Tat. Aber sie betrifft nur das Objektive, Abgebildete (A) und sein Bild (B). Was sie nicht einschließt, ist jener Prozess, der die Symmetrie produzierende Abbildung vollzieht. Der *actus purus* (wie ihn Schelling bezeichnet) steht außer ihr. In ihm allein aber ist die metaphysische Realität unserer Wirklichkeit konsolidiert. Dieser *actus purus* hat außerordentlich paradoxe Eigenschaften und er kann in einem doppelten Sinn verstanden werden. Erstens *als actus*. Tun wir das, dann enden wir in jener negativen Bewusstseinsphilosophie, mit der die bisherige Geschichte des menschlichen Geistes abschließt. Dieser *actus* ist qua *actus* "nur zufällig" und diese Einsicht führt uns zur Erkenntnis der unbedingten Faktizität des Geistes. Wir können aber auch, so heißt es in der "Anderen Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie", den *actus* des *actus purus* aufheben, d.h. also im Prozess den Prozesscharakter selbst thematisch ignorieren. Tun wir das, dann "bleibt der *actus purus* selbst als Wesen zurück und wird als Wesen gesetzt" (XIV, S.349).

Wir wollen hier ganz davon absehen, dass Schelling diese letzte Essenz aller Realität mit dem Sein Gottes identifiziert. Das ist immer noch nachwirkende klassische Tradition. Was aber völlig neu ist und aller ontologischen Überlieferung widerstreitet, ist die überraschende Einsicht, dass die metaphysische Essenz aller Realität prinzipiell zweideutig ist und einen doppelten philosophischen Zugang erfordert. Einmal durch die "negative", sich auf sich selbst wendende Reflexionsphilosophie, die ihre eigenen Begriffe in immer tieferen Reflexionsschichten analysiert und in diesem Prozess sie schließlich auflöst. Zweitens aber ist eine positive philosophische Haltung möglich, die von dem einmal erkannten faktischen Grenzen aller Reflexion-in-sich ausgehend den Mangel alles bisherigen Philosophierens ins Positive wendet. Jener Mangel bestand nun darin, dass die auf sich selbst bezogene Reflexion sich immer weiter von der Objektivität des Seins entfernte bis sie dasselbe ganz verlor.

Aber dieser Verlust, meint Schelling, ist selber zweideutig. Es gibt einen Standpunkt, von dem aus gesehen die Abwanderung alles Objektiv-Substantiellen aus dem Reflexionsprozess sich als enormer Gewinn enthüllt. Dieser so genannte Verlust ist nämlich nichts anderes als

ein Symptom, dass uns belehren soll, dass die naiv seinsthematische Haltung der älteren Philosophie das Denken grundsätzlich nicht zur Realität führen kann. Die direkte Abbildung des Seins in orthodoxen ontologischen Begriffen könnte unser Bewusstsein nur dann in Kontakt mit dem absolut Reellen bringen, wenn das Letztere vollkommen eindeutig wäre. Solches würde der Fall sein, wenn in der absoluten Identität von Subjekt und Objekt alle Subjektivität völlig im Objekt aufginge und ohne jeden Reflexionsrest in der primordialen Irreflexivität eines transzendenten Sein-an-sich verschwinden würde. Ein solcher Realitätsbegriff ist in der Tat vollkommen einsinnig und in einem eindeutigen Zugang des Denkens direkt zu erreichen.

Aber es ist ja gerade die Entdeckung des transzendental-spekulativen Idealismus, dass die absolute Identität von Subjekt und Objekt eine solche Gestalt hat, dass in der Fusion der beiden metaphysischen Komponenten die Subjektivität dominiert und sich das Objekt vollkommen aneignet. Das Letztere ist in der transzendenten Union der beiden mehr oder weniger indifferentes Substrat. Das Absolute ist "im Wesentlichen" Subjekt und Prozess. Aber nur von der klassisch interpretierten Objektivität darf gesagt werden, dass sie ganz das ist, was sie ist und deshalb eindeutige Identität konstituiert. Behaupten wir aber, dass das bestimmende Kennzeichen von logischer Realität ihr Subjektcharakter ist, dann ist der Schluss unvermeidlich, dass die reelle Wirklichkeit mehrdeutig ist und von unserem Bewusstsein nie in einer einsinnigen Weise erworben werden kann. Das aber haben Kants unmittelbare Nachfolger Fichte und Hegel nicht gesehen. Erst der alte Schelling gibt sich Rechenschaft über diesen prinzipiellen Mangel des transzendental-spekulativen Denkens, das immer noch zu tief in der orthodoxen Seinsthematik der klassischen Tradition befangen ist.

Schelling sieht nämlich, dass die restlose Auflösung der Objektivität des Substantiellen, die in der Reflexion-in-sich erfolgt, ein höchst zweideutiges Phänomen ist. Der in der Wissenschaftslehre und der Hegelschen Logik demonstrierte Sieg des Geistes über die kontingente Stofflichkeit der Welt ist ein Pyrrhussieg. Je mehr nämlich die Kategorien der klassischen Ontologie in Bewusstsein aufgelöst werden, desto mehr büßt das Denken seine ihm essentielle Notwendigkeit ein. Der Geist, der das Sein völlig in sich aufgenommen und begrifflich absorbiert hat, ist damit durch die Kontingenz des Letzteren unheilbar vergiftet. Er ist selbst zu einem *factum brutum* geworden. Er mag zwar von jetzt ab das metaphysische Faktum xxx xxxxx sein, aber er ist nichtsdestoweniger auch empirische Faktizität.

Warum denn nicht? So könnte man hier fragen. Aber eine wesentliche Folge der jetzt erreichten Bewusstseinsstufe ist, dass ein kontingenter Geist für uns alle spirituelle Transparenz verliert. Er wird undurchsichtig und verliert für *unsere* Reflexivität alle "innere" Evidenz. Von Schelling ist daraus gefolgert worden, dass wir hier dem Geiste Gottes begegnen, denn was könnte dem göttlichen Geist von dem des Menschen unterscheiden, wenn nicht seine absolute Undurchsichtigkeit für uns und sein supra-rationales, trans-reflexives Gebensein. Gottes Ratschluss ist unerforschlich. Deshalb begegnet uns der göttliche Geist nichts als transparenter *Begriff*, den wir durch-schauen möchten, sondern als faktische *Gebot*, dem wir fraglos zu gehorchen haben. Gottes Wille hat kein Warum, sagt ein alter Satz.

Soweit Schelling. Unsere Frage aber ist, hat dieser letzte große spekulative Denker recht gehabt, wenn er die in der abendländischen Geschichte schließlich erreichte Erfahrung der Faktizität des Geistes als philosophische Begegnung der Reflexion mit dem Wesen Gottes deutete. Die geistige Entwicklung der letzten hundert Jahre hat darauf längst eine ebenso

faktische Antwort gegeben. Und sie lautet: Schelling war im Irrtum. Seine Deutung verfehlt den eigentlichen Kern seiner eigensten Entdeckung. Das soll weiter unten logisch-systematisch demonstriert werden. An dieser Stelle mag der folgende Hinweis genügen. Für Hegel war mit der sich absolut durchführenden Reflexion die Geschichte des Geistes zu ihrem Ende gekommen. Der späte Schelling zeigt nun zwar, dass jenseits des "negativen" Hegelschen Standpunktes sich noch eine weitere "positive" Dimension der Philosophie erstreckt. Und damit desavouiert er die eschatologischen Perspektiven der Phänomenologie des Geistes, der Großen Logik und der Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte seines Vorgängers. Der Geist *hat* also noch eine Zukunft jenseits des "absoluten" Begriffs. Aber kaum hat Schelling in seinen letzten systematischen Visionen das Tor zu einer neuen Zukunft aufgestoßen, als er es auch schon ängstlich wieder schließt. Denn, indem er auf jener trans-Hegelschen Bewusstseinsstufe dem Geist nur noch die Begegnung mit Gott im Medium der Religionsgeschichte erlaubt, ist die säkulare Weltgeschichte des menschlichen Bewusstseins auch für ihn zu Ende. Die Odyssee des Geistes ist abgeschlossen, denn er hat zu seinem Ursprung in Gott zurückgefunden. In Gott aber hat der Mensch keine Geschichte mehr. Geschichte ist Gottesferne.

In der Intellektualität Schellings ist die fürchterliche Zerrissenheit der geistigen Situation der Gegenwart auf prinzipiellem metaphysischen Niveau vorweggenommen.

2. Das ontologische Differential in der Subjektivität (Ich und Du, Denken und Wille)

Es ist jetzt an der Zeit, die neue Einsicht Schellings systematisch und ohne ängstliche historische Rückblicke und traditionsgebundene Reservationen zu formulieren. Dieser letzte große spekulative Denker hat entdeckt, dass die Vernunft neben ihrer anerkannten Fähigkeit der theoretisch-"negativen" Reflexion (auf die alle bisherige Geistesgeschichte beruht), überdies die Fähigkeit zu einer praktisch-"positiven", Realität bildenden, objektiven Reflexion hat. Die aus dieser Einsicht folgenden Konsequenzen sind so ungeheuerlich, so blasphemisch anmutend, dass es nur zu verständlich ist, dass Schelling sie in Gott zurückverlegt, wo auch das Luziferische schließlich wider geheiligt werden muss. Für den autonomen Menschen, so wie man ihn noch am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts begriff, waren die Folgerungen aus den metaphysischen Voraussetzungen eines "positiven" Reflektierens unerträglich. Sie kamen einer Verleugnung alles bisherigen Menschseins gleich. Sie sind auch heute noch so unfasslich, dass wir uns ihnen mit aller Vorsicht nähern wollen und ihre endgültigen Formulierungen und praktischen Resultate bis auf das Ende dieser Betrachtungen verschieben wollen.

Der späte Schelling stellt jedenfalls fest, dass im menschlichen Bewusstsein neben der akzeptierten Fähigkeit zu einer sich in imaginativen (subjektiven) Vorstellungsbildern bewegenden Reflexion, die moralisch unverbindlich und rein kontemplativ ist, sich noch eine zweite gesellt, der entgegengesetzte Eigenschaften zugesprochen werden müssen. Dieselbe ist "objektiv", sie bindet den Willen und hat einen positiv-aktiven Charakter. Diese Schellingsche Entdeckung lag, als sie in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhundert gemacht wurde, noch so gänzlich außerhalb des Wissens, das der Mensch von sich selbst um diese Zeit besaß, dass wir uns nicht wundern dürfen, dass ihr Autor selbst nur mythologische und theologische Interpretationen für sie findet. Ein weiteres Jahrhundert musste vergehen, ehe sich die moderne Bewusstseinslage so weit von ihrer ursprünglichen klassi-

schen Basis entfernt hatte, dass die Diskrepanz zwischen den alten tradierten Techniken des Denkens und den Forderungen, die etwa seit dem Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts an die menschliche Reflexionsfähigkeit gestellt werden, auch für das Normalbewusstsein spürbar zu werden begann. Als sie gemacht wurden, widersprachen die in der Philosophie der Mythologie und Offenbarung niedergelegten Einsichten noch allzu sehr dem Bild, das der europäische Mensch von sich hatte. Heute sind wir in der hergebrachten Selbstinterpretation unserer Subjektivität unsicher geworden! Wir sind deshalb fähig, eine Einsicht zu akzeptieren, die für Schelling selbst noch unannehmbar war. Sie lautet: *das Selbstbild, dass der Mensch von sich haben kann, ist grundsätzlich und unabhängig zweideutig. Und deshalb hat das menschliche Ich keine permanente historische Identität.*

Für Schelling ist die Eindeutigkeit des Phänomen 'Mensch' noch ein selbstverständlicher Glaubenssatz. Und damit das Bild, das der Mensch von sich selbst in der negativen Philosophie erwirbt, demjenigen, das ihm in der "positiven" Reflexion zugänglich, nicht widersprechen kann, wird das negative Denken dem positiven untergeordnet. Das erste ist nur vorläufig und vorbereitend. Erst das zweite positive Stadium führt zu endgültigen Einsichten. So wird dafür gesorgt, dass das Selbstporträt der Subjektivität in der negativen Philosophie den neuen Erkenntnissen der späteren Stufe nicht widersprechen kann. Wenn aber etwas an der neuen Konzeption Schellings willkürlich und von klassischen Vorurteilen diktiert ist, so ist es die unbedingte Überordnung des positiven Reflexionsstandpunktes über den negativen. Für ein unbefangenes Bewusstsein ist diese Frage vorerst ganz offen. Und es ist unsere Absicht zu zeigen, dass in dem grundlegenden formal-logischen Ansatz beide gleich geordnet sind, da sie auf einem einfachen Umtauschverhältnis von Subjekt und Objekt beruhen.

Zum Zweck der Demonstration unserer These verweisen wir auf die von uns weiter oben bereits skizzierte Zweideutigkeit in der Idee der Reflexion überhaupt und auf die dabei verwandten Schemata (I) und (Ia), die wir hier kombiniert wiederholen wollen

$$\begin{array}{l}
 P | B \leftrightarrow - | A \\
 P | - \leftrightarrow B | A \\
 P | B | \dots \leftrightarrow - | A | A \\
 P | - \leftrightarrow B | A | A \\
 \text{usw.}
 \end{array}$$

Auf den einleitenden Seiten unserer Betrachtung haben wir darauf hingewiesen, dass es ganz unmöglich ist, das in dem ichhaften Reflexionsprozess (P) produzierte Bild (B) des abgebildeten Objekts (A) endgültig entweder dem Bereich der Objektivität oder dem der Subjektivität zuzuordnen. Folglich repräsentieren die ersten Zeilen unserer schematischen Darstellung vollkommen ebenbürtige Ausgangspositionen für die Darstellung des Reflexionsprozesses. Alles Bewusstsein wird nun – nach Hegel – durch drei elementare Stufen:

- 1) Reflexion-in-Anderes
- 2) einfache Reflexion-in-sich
- 3) Reflexion der Reflexion-in-sich-und-Anderes

konstituiert. Wenn nun aber auf keine Weise ausgemacht werden kann, auf welche Seite (B) endgültig gehört, dann ist es auch unmöglich zu sagen, ob die ontologische Wurzel der Realität in $P | B$ oder in $- | A$ zu suchen ist. Anders ausgedrückt: ist die Reflexion ein Prädikat (und nachträgliche Eigenschaft) des Seins oder ist etwa das Sein ein Prädikat der Reflexion. Es ist bekannt, dass in der Geschichte des klassischen Denkens der konsequente Materialismus den ersten, der Idealismus aber den zweiten Standpunkt vertreten hat. Auf dem Boden

des zweiwertigen Aristotelischen Denkens, für das nur die eine oder die andere Seite dieser Alternative richtig sein kann, stehen sich nun die beiden Standpunkte unversöhnlich gegenüber. Eine dritte Position, in der ihr Widerspruch etwa aufgelöst werden könnte, existiert hier nicht.

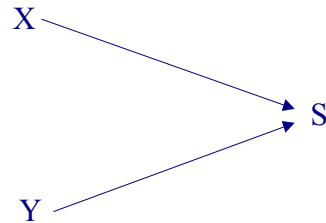
Es wäre aber ein Fehler in der eben geschilderten Situation einen vernünftigen "Mangel" unseres Denkens zu sehen, der je schneller je besser aufgehoben werden sollte. Was der klassische Standpunkt impliziert, ist die tatsächliche und unaufhebbare Erlebnissituation eines jeden individuellen Ichs, das seine Identität ganz unversöhnlich und absolut gegen "das Andere", d.h. das ganze es umgebende Universum, absetzt. Nun vollziehe aber nicht nur "ich" diesen radikal zweiwertigen Absetzungsvorgang in dem lebendigen Reflexionsprozess, in dem sich meine personale Identität konstituiert, unzählige andere Iche haben das seit dem Beginn der Welt auch getan und tun es gleichzeitig mit mir. Jedes andere Ich aber ist relativ zu "mir" ein Du, das dem aus "meiner" Identität ausgeschlossenen Weltzusammenhang des Anderen angehört.

Dieser urphänomenale Gegensatz vom Ich und Du und das in ihm investierte Umtauschverhältnis der reflexiven Erlebniszentren ist es, was uns daran verhindert in unserem Schema (B), also das Reflexionsbild, endgültig der subjektiven oder der objektiven Seite zuzuweisen und das dementsprechend auch keine Entscheidung darüber zulässt, ob der Reflexionsprozess (der Subjektivität) eine akzidentelle Erscheinung eines absolut objektiven Seins oder ob vielmehr Objektivität und Andersheit eines möglichen An-sich-seins einem metaphysischen Primat des Reflexionsprozess untergeordnet sind. Es ist die alte metaphysische Frage, ob das Absolute "wesentlich" Subjekt oder Objekt ist! Die klassische Tradition lebte in dem Glauben, dass dieses Problem entscheidbar sei, weil das bisherige Denken ausschließlich seinstheoretisch Denkmethode benutzte und inhaltlich seinsthematisch ausgerichtet war. Für diese Betrachtungsweise war der *subjektive* Unterschied von Ich und Du und das für alle Subjektivität ewig präsente Umtauschverhältnis der Erlebniszentren ganz irrelevant, weil sich ja alle reflektierenden Iche – unter Unterdrückung ihrer privaten Subjektivität – am *objektiven* Sein auszurichten und gleichzuschalten hatten.

Wechselt man aber von der klassischen Seinstheorie zu einer trans-klassischen Reflexionstheorie über, so ändert sich der Aspekt des Problems radikal. Die bis dato mit Recht vernachlässigte Differenz von Ich- und Du-Subjektivität wird auf einmal logisch relevant. Es mag jetzt ohne weiteres zugegeben werden, dass sich in allen in "wahrer" Weise am Sein orientierten Subjekten das Objektive in der gleichen Gestalt und unter identischen theoretischen Gesetzen spiegelt. Die Frage, ob das so ist und wie das so ist, steht jetzt nicht mehr zur Diskussion. Worum es von nun an geht, ist das weiter reichende reflexionstheoretische Problem: reflektiert sich in der doppelten Reflexion mein eigener Reflexionsprozess unter den gleichen strukturtheoretischen Gesetzen wie die fremde Reflexion eines beliebigen Ichs (eines Du)? In anderen Worten: sind die logischen Bedingungen, unter denen "ich" mein eigenes Denken erlebe, dieselben unter denen "ich" einen fremdseelischen Denkvollzug kategorial begreife?

Das ist die Grundfrage aller Reflexionstheorie und von ihrer Beantwortung hängt die ganze Kommunikationslehre und alle unsere Vorstellungen über das Wesen von Information, die zwischen verschiedenen Subjekten übermittelt werden kann, ab. Diese Frage nun, die auch so formuliert werden kann: werden die Manifestationen eines fremdseelischen Erlebnissinns im Du von dem jeweiligen Ich genau so interpretiert wie die eigenen Bewusstseinsvollzüge, muss definitiv verneint werden. Ein einfaches Beispiel soll die Situation erläutern. Zwei

Bewusstseinsträger (Iche), die wir mit "X" und "Y" bezeichnen wollen, konzipieren beide den Begriff "Sein überhaupt". Im Fall, dass beide Erlebnisvollzüge mit ihrem (identischen) Objekt übereinstimmen, also "wahr" sind, müssen sie sich vollkommen gleichen und semantisch-logisch ununterscheidbar sein. Das ist der klassische Standpunkt, gegen den gar nichts einzuwenden ist und den die folgende Zeichnung graphisch illustriert:



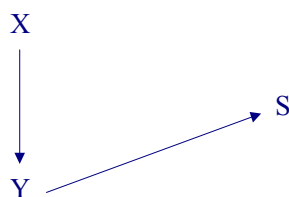
Wenn X mit S übereinstimmt und Y das Gleiche tut, dann stimmt auch X und Y überein. Das ist die traditionelle Idee der Allgemeingültigkeit irreflexiver Erlebnisdaten, die hier durch isoliertes S (gleich echt objektives Sein) vertreten werden. Wie betonen noch einmal, dass an dieser Auffassung von Allgemeingültigkeit, die sich in der abendländischen Wissenschaftstradition ausreichend bewährt hat, nichts zu beanstanden ist.

Nun existiert aber noch eine zweite semantische Problematik, die durch das obige Schema nicht erfasst wird. Mir, als dem erlebenden Ich, ist "Sein" nicht nur als irreflexives Bewusstseinsdatum gegeben – also als absolut objektive Außenwelt –, sondern außerdem als Reflexionsbild in einem existenten Bewusstsein. Ein solches existentes Bewusstsein aber gehört für meinen innersten, radikal subjektiven Erlebnissinn ebenfalls zu dem Bereich der mich gegenständlich umgebenden Welt. Ich weiß, das "ich" nicht allein ein objektives (irreflexives) Bild des Seins habe, sondern dass jedes beliebige andere Ich von dem gleichen Bild erfüllt ist.

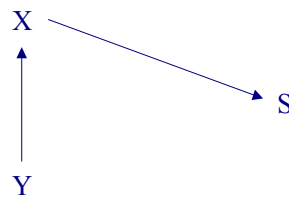
Dieses Wissen aber setzt "mich" in die Lage, "mich" statt der unmittelbaren Beziehung



direkt auf das Sein auszurichten, dasselbe auf dem Umweg über ein zweites in der Welt befindliches Erlebniszentrum zu betrachten. Als ein solches fungiert in unserem Schema Y. Das bedeutet aber, dass X noch eine zweite Beziehung zum Sein besitzt, die auf dem Umweg über Y hergestellt wird. Bildlich dargestellt durch



X sieht also das Sein jetzt so, wie es sich in Y *reflektiert*. Zu dem anfänglichen irreflexiven Bild von S tritt damit ein zweites reflektiertes. Es lässt sich nun sehr leicht zeigen, dass beide Bilder semantisch nicht zur Deckung zu bringen sind. Denn was wir hier für X als Erlebniszentrum demonstriert haben, gilt ebenso für Y, wenn dasselbe jetzt nicht als objektives Bewusstsein (DU), sondern seinerseits als Subjektivität (Ich) betrachtet wird. Das Schema hat dann folgende Gestalt:



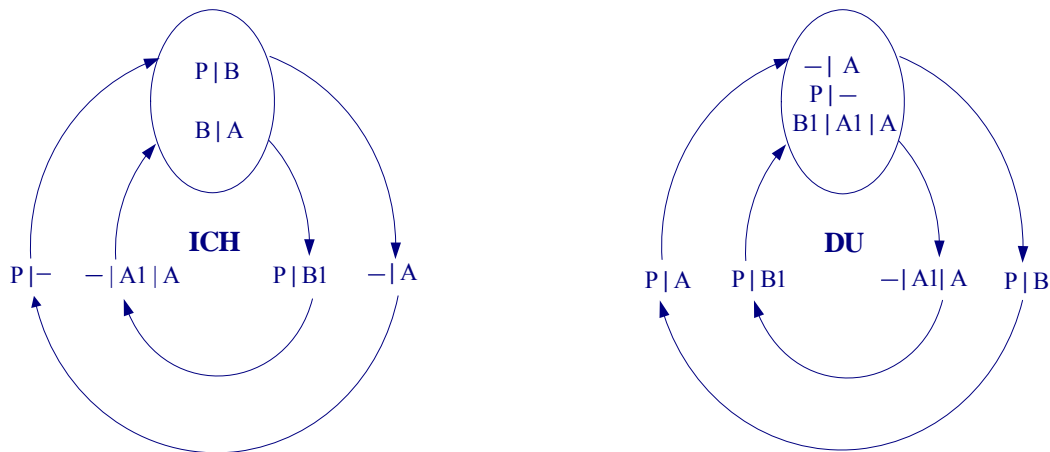
Während also für X der Reflexion und Irreflexivität einschließende Weltbereich durch Y plus S gegeben war, umfasst für Y "dieselbe" Welt X plus S. D.h. für "mich" sind alle anderen Iche in das Sein eingeschlossen; nur "meine" Innerlichkeit ist es, die sich dem ganzen Universum entgegensetzt. Für jedes andere Ich aber ist meine private Subjektivität ein integraler Bestandteil des Seins, und der Charakter der Extramundانيتät ist jetzt auf jenes fremde Erlebniszentrum, für das ich ein Teil des Sein überhaupt bin, abgewandert. In anderen Worten: Es gibt in der Welt keine zwei Subjekte, für die sich der semantische Umfang des Themas "Sein" deckt. Für jedes erlebende Ich gehört der Reflexionsprozess zu seiner privaten Subjektivität. Denn in ihm konstituiert sich jene von der Welt absetzende Innerlichkeit und erfährt sich als Selbst. Im erlebten Ich – also in dem in der Umwelt befindlichen Du – aber erscheint das reflexive Abbilden des Seins selbst als ein ontologischer Aspekt von Sein-überhaupt.

Damit aber ist nur bestätigt, was wir bereits weiter oben als charakterliche Eigenschaft des Reflexionsprozesses feststellten, nämlich das in dem Schema für Bewusstsein:

$$\begin{array}{l} P | B \leftrightarrow - | A \\ P | - \leftrightarrow B | A \\ \text{(usw.)} \end{array}$$

dem Bilde (B) kein endgültiger Platz auszuweisen ist. D.h., das Phänomen eines Ich-orientierten Bewusstseins beruht auf einem Umtauschverhältnis von Reflexionsprozessen. Wenn "ich" mich also mit $P | B$ identifiziere, dann besetzt ein jeweiliges Du immer den Platz $-|A$. Alles Denken und Abbilden (B) gehört jetzt mir allein an und das andere Ich tritt nur als das in meinem Bewusstsein Abgebildete (A) auf. Da aber das ganze Sein in diesem Sinne abgebildet ist, kann das Du dort auch an beliebigen Orten auftreten (Glaube an die All-Be-seelung). Es liegt also in der reflexionstheoretischen Struktur des Ichs selbst begründet, dass ihm eine beliebige und prinzipiell unbeschränkte Anzahl von Du-Zentren in der Welt entgegen treten kann.

Daraus aber folgt weiter, dass das Phänomen des mit einem Ich gekoppelten Bewusstseins auf dem Boden einer ontologischen Begriffsbildung nicht eindeutig beschrieben werden kann. Darum ist auch das klassische Denken an dem Problem der rückgekoppelten, auf sich selbst bezogenen Reflexion achtlos vorbei gegangen.



Die reflexionstheoretische Beschreibung eines Bewusstseinsprozesses, in dem sich ein erlebendes Ich konstituiert, kann deshalb immer nur in zwei gegenläufigen Rückkopplungsordnungen unternommen werden, derart, dass einmal der Reflexionsprozess dem zu beschreibenden Zentrum der Subjektivität zugeordnet ist, das andere Mal aber nicht. Die folgenden beiden graphischen Darstellungen, die die Schemata (I) und (Ia) zugrunde legen, sollen uns den Unterschied, in dem wir die Differenz von Ich-Subjektivität und Du-Subjektivität in unserem ich-orientierten Denken kategorial zu erfassen suchen, bildlich näher bringen: Die in das Oval eingeschlossenen Symbole sollen jeweils den Umfang der verschiedenen Subjektivitäten andeuten.

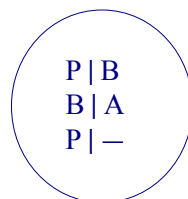
Die von den Ovalen ausgehenden Pfeile versinnbildlichen den reflexiven Rückkopplungsprozess zwischen Subjekt und Außenwelt.

Betrachten wir zuerst die Schematik der Ich-Subjektivität. Die Bewusstseinschicht, in der wir den Reflexionsprozess (P) und das von ihm erzeugte Bild (B) als zusammengehörig betrachten (P | B), sieht sich dem isolierten abgebildeten Objekt (A) gegenüber und dem ebenso isoliert objektiven Prozess, der uns als gegenständliches Du konfrontiert. Daraus ergibt sich aber, dass das Produkt des Reflexionsprozesses (B) auch mit der Außenwelt gekoppelt werden kann. Also (B | A). Damit ist in der zweiten Schicht des Bewusstseins die Fähigkeit zur Selbstobjektivation indiziert. Dieser Fähigkeit entspricht nun die Möglichkeit, dem objektiven, fremdseelischen Prozess ebenfalls Bilder (P | B1) zuzuschreiben. Die Außenwelt besitzt jetzt also zwei der Abbildung fähige Schichten (- |A| A) und da jedes überhaupt mögliche Denkmotiv entweder in der einen oder anderen abgebildet werden kann (Zweiwertigkeitssatz), so kann die Subjektivität sich jetzt endlich als reiner Prozess oder ganz isolierte Innerlichkeit und nur mit sich selbst identische Ichhaftigkeit auffassen. D.h., wir haben in (P| -) endlich das subjektive Selbst erreicht.

Ganz ebenbürtig dieser Betrachtungsweise aber ist die andere, in der von der Objektwelt als dem Abgebildeten (- | A) ausgegangen wird. Reflexionsbilder sind dann etwas, was von objektiven Reflexionsprozessen produziert wird (P | B). Folglich ist die Relation von Bild und Abgebildeten jetzt ebenfalls ein rein mundanes Existenzverhältnis, das auf einem nicht-welthaften Urheber, nämlich auf einen subjektiven Prozess (P | -) hinweist. Damit aber ist das System der Du-Subjektivität nicht vollendet. Dieselbe ist soweit nur zweischichtig. Es fehlt in ihm noch die "Vermittlung" zwischen isolierter Objektivität (- | A) und ebenso isoliertem subjektiven Prozess (P | -). Insofern aber als die Subjektivität hier ganz isoliert erscheint, tritt ihre Abbildungsfähigkeit (B) als ein zweites Datum der Außenwelt auf. Wir

erhalten also ($-|A|A$). damit aber iteriert sich der Reflexionsprozess, der jetzt (A1) in dem zweiten Bilde (B1) reflektiert. Das ist in dem Rückkopplungsstadium (P|B1) indiziert. Der nächste und letzte Schritt, der sich daraus ergibt, ist die Einsicht, dass das von uns als ebenbürtiges Subjekt anerkannte Du ebenfalls über einen dreistufigen Ichhaftigkeit erzeugenden Reflexionsprozess verläuft ($B1|A1|A$). D.h, eine irreflexive Projektion in Anderes (A), eine einfache Reflexion dieses Anderen in sich (A1) und eine übergreifende Reflexion (B1) dieser ersten Reflexivität.

Der Leser sei an dieser Stelle gewarnt, den beiden zeichnerischen Darstellungen des reflexiven Rückkopplungssystems (feed-back) in der erlebenden Subjektivität nicht allzu viel zuzutrauen. Eine präzise Beschreibung des gegenseitigen Verhältnisses von Ich- und Du-Subjektivität ist nur mit den Mitteln einer mehrwertigen Logik möglich, in der die Zahl der verfügbaren Werte $W > 3$ sein muss. Der Zweck unserer graphischen Bemühungen ist ein viel bescheidenerer. Immerhin glauben wir, dass sie in der Lage sind, drei wichtige Einsichten unserem Verständnis näher zu bringen: Erstens, dass der Übergang von der Ich- zu der Du-Subjektivität nicht durch Introspektion und Analyse des eigenen Subjektseins gewonnen werden kann. Selbst ein absolut vollkommenes Selbstverständnis der uns direkt gegebenen Innerlichkeit wäre – wenn wir jenen utopischen Zustand je erreichen könnten – niemals imstande als Grundlage für ein adäquates Kommunikationssystem zwischen Ich und Du zu dienen. Der Analogieschluss vom Ich auf die Du-Subjektivität (mit dem die Geistes- und Gesellschaftswissenschaften immer geliebäugelt haben) muss versagen, weil das kategoriale System, durch das wir Reflexion im Ich interpretieren, eine "parallaktische" Verschiebung erleidet, wenn wir es auf Fremdrelexion anwenden. Das ist der Sinn der Differenz von



und



Unsere eigene Reflexion bricht sich nur einmal an der Außenwelt. Die des Du aber bricht sich zweimal. Einmal für sich selbst und ein zweites Mal für die Subjektivität des Denkens, der die Du-Reflexivität als ein objektives Phänomen beobachtet. Daher der Unterschied des Inhalts in den beiden Ovalen, die den Umkreis der jeweiligen Subjektivitäten beschreiben sollen. Im einen Falle interpretieren wir die Reflexion als einen auf den eigenen Interpretationsprozess direkt rückbezogenen Vorgang. Das Subjekt also *als Subjekt*. Im anderen Fall aber tritt das Subjekt *als Objekt* auf und die Reflexion zeigt sich als ein dinglicher Vorgang in der Außenwelt, der unserem Deuten und Begreifen unvermittelt gegenständlich entgegensteht.

Die zweite Einsicht, die unsere Diagramme vermitteln, ist eine auf anderem Wege gewonnene Bestätigung der Hegelschen Analysen in der Phänomenologie des Geistes, in denen gezeigt wird, dass Reflexivität als erlebendes Ich sich nur dann von einem bewusstlosen

Sein absetzen kann, wenn das in einer Mehrheit von Subjektivitäten erfolgt. D.h., ein Ich kann sich als Selbstbewusstsein nicht in einem einfachen Gegensatz zum Es konstituieren. Die in dieser einfachen Antithese gewonnen reflexive Spannung reicht allein nicht aus. Selbstbewusstsein generiert sich erst in einer zweiten doppelten Absetzung vom Es sowohl wie von einem objektiven Bewusstsein (Du): Das ist aus unseren Diagrammen insofern abzulesen, als sie demonstrieren, dass der Rückkopplungsprozess des Bewusstseins sich nicht im Innenraum der Subjektivität allein vollzieht, sondern zweistufig durch die Außenwelt hindurchgeht, wobei die eine Stufe jedes Mal von einem Es-Motiv, die andere aber von einem Du-Motiv besetzt ist. Die Idee eines absolut einsamen Subjekts, das als einziges und allein existentes im Kosmos west, ist reflexionstheoretisch ein Widerspruch. (Es ist merkwürdig, dass Hegel nicht die Konsequenzen für seine Idee eines absoluten Subjekts, dass alle objektive Subjektivität in sich aufsaugt, gesehen hat)

Die dritte und praktisch wichtigste Einsicht, die uns unsere Diagramme vermitteln können, ist die, dass die (subjektiv) unüberbrückbare Kluft zwischen Ich und Du keinen irrationalen Charakter hat. Der alte Satz: *individuum est ineffabile*, ist oft in dem Sinn gedeutet worden, dass nur intuitive Einfühlung oder analoge irrationale Methoden eine Brücke von einem Individuum zum nächsten schlagen könnten. Diese Auffassung aber dürfte heute widerlegt sein, da die Reflexionstheorie zeigt, dass die gegenseitige Beziehung von "Ich" und "Du" ein Umtauschverhältnis möglicher reflexiver Erlebniszentren auf der Basis von "Es" darstellt.

Die Tatsache aber, dass diese Umtauschrelation nicht direkt ist, sondern sich auf dem Weg über das "Es" vollzieht, verleiht derselben objektive Eigenschaften. Das Verhältnis eines individuellen Geistes zu einem anderen ist keine rein spirituelle Angelegenheit, sondern bedarf der Vermittlung durch ein nur Objektives, durch ein transparentes "Materielles". Subjektivität ist ein ontologisches Umtauschverhältnis der Realität mit sich selbst. Eine Einsicht, die schon die Phänomenologie des Geistes deutlich ausspricht. Wenn aber der Übergang vom Ich zum Du derart eine objektiv-gegenständliche Weltbeziehung darstellt, dann ist er auch rational verstehbar, rechnerisch formulierbar und somit – technisch reproduzierbar.

Wir kommen hier auf langem Umweg zu den Altersgedanken von Schelling zurück. Die Kernfrage jenes am weitesten in die Zukunft vorstoßenden spekulativen Denkers war: Kann die Vernunft neben ihrer anerkannten Fähigkeit der theoretisch (imaginären) Reflexion, die sich im Innenraum eines jeden subjektiv-isolierten Bewusstseins vollzieht und die infolge ihrer die Welt opponierenden Innerlichkeit "negativ" bleibt, auch noch einen praktisch-reellen Begriff des Reflektierens entwickeln, in dem das, was zuerst ein bloßes Spiegelbild der Welt ist, jetzt als ein objektiver Realprozess auftritt? Über eine kurze Bejahung dieser Frage ist ihr Urheber nicht hinausgekommen. Aber es ist doch bezeichnend. Dass Schelling zwecks Illustrierung seiner Problematik sich den Themen der Mythologie und der Offenbarung zuwendet. Er hat also sofort gesehen, dass seine Fragestellung direkt in das Zentrum des geschichtlichen Prozesses führt. Aber Schelling versteht Geschichte ganz anders als Hegel. Für den Letzteren war das Historische eine akzidentelle Bewegung und Unruhe am Sein, die einmal zur Ruhe kommen muss, wenn nämlich dasselbe seine ganze innere Fülle explizit gemacht hat. Für den Philosophen der Mythologie und Offenbarung aber ist das Geschichtliche nicht eine mehr oder weniger sekundäre Eigenschaft eines ewigen Seins. Es ist vielmehr etwas ganz *sui generis* als abgetrennt vom Hegel'schen Absoluten und es weist in eine Dimension, die sich erst im Rücken des Seins alles welthaft Seienden unseren Augen öffnet.

Es scheint uns, dass wir Schelling interpretativ kaum vergewaltigen, wenn wir sagen, dass für ihn hinter dem Phänomen der Geschichte kein Seins-, sondern ein Kommunikationsproblem steht. Der bisherige geschichtliche Prozess hat zu einer absoluten Isolation des individuellen Ichs geführt. Damit aber ist der Anstoß zu einer neuen Entwicklung gegeben. "Denn Person sucht Person". In der Realität ist nach Schelling die Notwendigkeit angelegt, mit sich selbst zu kommunizieren. Das setzt aber voraus, dass erst einmal Kommunikationsorte, also individuelle Subjektivitäten, produziert werden müssen. Diese Aufgabe ist durch die bisherige Geschichte ausreichend erfüllt worden. Sie hat sie in der Tat so gut erfüllt, dass durch die radikale Isolierung von spezifischen Erlebniszentren in der Welt ein in die metaphysischen Wurzeln aller Existenz hinunterreichender Krisenzustand entstanden ist. Das Individuum hält die absolute Vereinsamung, in die es als Rezeptionsstelle für Offenbarungen und andere Kommunikationen gedrängt worden ist, nicht mehr aus, und wir haben in der Gegenwart eine kritische Grenze erreicht, wo die Privatheit des Ichs eine solche Intensität erreicht hat, dass "die letzte Verzweiflung sich seiner bemächtigt".

Das sind Worte, die Schelling vor mehr als hundert Jahren ausgesprochen hat! Aber er hat auch weiter gesehen, dass diese Krisensituation der Welt gegenüber völlig autonom gewordenen Person neue historische Impulse produziert. Es entsteht nämlich jetzt für das in seiner extremen Subjektivität sich verlierende Ich "das praktische Bedürfnis", das Du nicht nur in der "Vorstellung" zu haben und anzuerkennen, sondern es "praktisch" auf dem Weg über den Willen zu besitzen. Die vergangene Geschichte hat nach dem Sein gefragt. Was die neue Epoche bewegt, ist "das Suchen nach der Person". Das Ziel der Weltgeschichte ist nicht, wie Hegel postuliert, das Allgemeine, sondern das ichhaft Individuelle, das in dem anderen Ich seine Bestätigung findet. "Und so ist es auch das Ich, welches als selbst Persönlichkeit verlangt, eine Person fordert ... die (es) vernehme, ein Herr, das ihm gleich sei", heißt es in der "Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie".

Es ist begreiflich, dass Schelling jenes Du, dessen reeller kommunikativer Kontakt gesucht wird, in Gott als dem "Herrn des Seins" zurückverlegt wird. Ist doch jedes andere im geschichtlichen Prozess kristallisierte menschliche Ich in der gleichen Lage wie dasjenige, von dem der Ruf nach objektiver Kommunikation ausgeht. Für die systematische Problematik, der wir hier begegnen, ist diese religiöse Privatlösung Schellings irrelevant. Es ist wichtig, um sie zu wissen, insofern als sie die Grenzen der Schelling'schen Gedanken deutlich zeigt. Mit dem Argument, dass der Mensch der Gegenwart einen historischen Zustand erreicht hat, in dem sich in ihm ein frisches metaphysisches Willenszentrum bildet, dass nach einem Modus von Kommunikation zwischen Ich und Du verlangt, der über die "negativen" Methoden sprachlich übermittelter Ideen, "die nur durch Denken zustande kommen", hinausgeht, hat Schelling in der Tat das Tor zu einer neuen Epoche geöffnet. Aber in der eschatologischen Perspektive, dass nur Gott das Ziel jener Willensbildung sein könne, schließt er es sofort wieder. Denn in der Konfrontation mit dem göttlichen Du muss der eben aufgeflamnte Wille sofort wieder erlöschen. Er kann nicht empirisch geschichtsbildend wirken. Er hat nur die äußerst begrenzte Aufgabe, den Menschen aus der Geschichte hinaus und in die religiöse Dimension des Heils zu lenken.

Wollen wir die enorm Zukünftiges antizipierenden theoretischen Spekulationen des Deutschen Idealismus uns wirklich zu eigen machen, so müssen wir die religiösen Notlösungen, in die sie auslaufen, ignorieren. Für die künftige Entwicklung einer exakten Systematik des menschlichen Reflexionsvermögens haben sie keine theoretische Bedeutung. Sieht man aber von ihnen ab, so erhalten die Sätze von Fichte, Hegel, ganz besonders aber von Schelling

einen neuen, bisher kaum geahnten Sinn. Das gilt ganz besonders von den "positiven" Analysen des letztgenannten Denkers. Die ganze deutsche idealistische Produktion, von Kant angefangen, ist Reflexionstheorie. Schelling aber gibt dem Begriff der Reflexion eine noch über Hegel hinausgehende Wendung, wenn er dessen Logik kritisierend bemerkt: "Nur das Denken, das bloße Begriffe zum Inhalt hat, nennt er und nennen seine Anhänger *reines* Denken. Sich ins Denken zurückzuziehen heißt ihm nur, sich entschließen über das Denken zu denken. Das kann man aber ... nicht wirkliches Denken nennen. Wirkliches Denken ist, wodurch ein dem Denken Entgegenstehendes überwunden wird. Wo man nur wieder das Denken und zwar das abstrakte Denken zum Inhalt hat, hat das Denken nichts zu überwinden." (X,141). Schelling schwebt also eine Konzeption der Reflexion vor, die nicht nur die in der vorangehenden klassischen Periode naiv gebrauchten Kategorien dazu bringt, sich selbst zu reflektieren (das war Hegels Leistung), sondern die dasselbe von den objektiven Prozessen des "entgegenstehenden" Seins – also der objektiven Natur – verlangt. Der Schluss, der diesen seinen "positiven" Postulaten zugrunde liegt, ist vollkommen durchsichtig:

Bewusstsein hat die Fähigkeit der Selbstreflexion
 Bewusstsein ist Sein überhaupt

Sein überhaupt hat die Fähigkeit der Selbstreflexion

Die Isolierung des Reflexionsvermögens in der von der objektiv-welthaften privaten Subjektivität ist für den "positiven" Philosophen der Sündenfall des sich nur "negativ" betätigenden Selbstbewusstsein. In der Auseinandersetzung Schellings mit der Hegelschen Logik stoßen wir auf den erstaunlichen Satz: "Der menschliche Geist ist ... der Schauplatz, auf dem der Geist überhaupt durch eigene Tätigkeit die Subjektivität, die er im Menschengestalt angenommen, wieder wegarbeitet." (X,154)

Diese Formulierung ist übrigens doppeldeutig und es wird nützlich sein, sich ihren zweifachen Sinn an dieser Stelle vor die Augen zuführen. Einmal könnte angenommen werden, dass es das Ziel des Geistes ist, die Subjektivität und damit individuelle Personalität – die er im Lauf der Geschichte angenommen hat, in dem radikalen Sinne wieder loszuwerden, dass er nach seiner historischen Odyssee wieder in einem rein objektiven Zustand zurückkehrt. Der Geist wäre dann reines, subjektivitätsfreies An-sich-sein. Es ist ganz offensichtlich, dass diese Deutung des obigen Wortlautes unzulässig ist. Schelling betrachtet den Fichte'schen und Hegel'schen Standpunkt als notwendige Vorstufe zu seiner Altersphilosophie. Dort war aber bereits die Einsicht erreicht worden, dass der Geist am Ende der Geschichte absolutes An-und-Für-sich-sein sein müsse. Die Subjektivität, resp. das Für-sich-sein, wird also ausdrücklich neben dem objektiven An-sich-sein beibehalten. Die einmal erreichte Reflexion-in-sich wird also nicht aufgegeben. Schelling teilt den Reflexionsstandpunkt seiner Vorgänger. Was er ihnen vorwirft ist nur, dass ihnen lediglich ein Bruchteil des gesamten Reflexionsproblems, nämlich die im Denken manifestierte Innenreflexion, zugänglich gewesen sei. Darüber hinaus aber gibt es eine Reflexionskraft des *Willens*, die erst durch ihn entdeckt worden sei.

Unter dieser Voraussetzung aber ergibt sich für uns der andere Sinn, den das obige Zitat aus dem Text der Betrachtungen "Zur Geschichte der neueren Philosophie" haben muss. Derselbe ist ohne weiteres ablesbar, wenn wir in dem angeführten Wortlaut statt "die Subjektivität" einen näher präzisierenden Ausdruck wie etwa "die spezifische Subjektivität" oder auch "die isolierte Subjektivität" setzen. Es wäre sinnlos anzunehmen, nachdem die

Geschichte einmal die Anstrengung gemacht hat, das Phänomen der Subjektivität zu produzieren, sie in ihrem späteren Verlauf nichts Besseres vorhätte, als dasselbe wieder "wegzuarbeiten". Was aber Schelling als erster gesehen hat, ist, dass die inhärente Instabilität des Reflexionsprozesses keine definiten Kristallisationen von Subjektivität erlaubt. Seinsidentität ist invariabel. Reflexionsidentität eines ichhaften Erlebnisentrums im Bewusstsein aber ist im höchsten Grade variabel. Der Anschein einer gewissen Stabilität des personellen Mit-sich-selbst-identisch-Seins einer individuellen Subjektivität wird dadurch erzeugt, dass die variablen Größen, die ein Selbstbewusstsein ausmachen, in zwei Gruppen zerfallen. D.h., wir haben gebundene und freie Variablen. Die gebundenen Variablen nun sind es, die die Täuschung eines permanenten Zustandes produzieren. Wenn wir aber fragen, worin die Bindung der einen Variablengruppe eigentlich besteht, so kann die generelle Antwort selbstverständlich nur lauten: sie sind seinsthematisch gebunden.

Daraus aber ergibt sich Folgendes: Ein ewig sich gleich bleibendes Subjektivitätszentrum (persönlicher Unsterblichkeitsglaube) kann nur dort existieren, wo sich die Seinsthematik der gebundenen Variablen nicht ändern kann. Also in einer perfekten, keiner historischen Veränderung mehr fähigen Welt. Adam und Eva im Paradiese wären dementsprechend die einzigen Ich-Identitäten, die ihrer Subjektivität permanent sicher wären und die an ihrem Geist nichts "wegzuarbeiten" hätten. Das gilt aber nicht für den in die Natur und in die Geschichte gestellten Menschen (denn selbst die physische Natur hat eine historische Komponente, wie v. Weizsäcker treffend mit Hinweis auf das Entropiegesetz bemerkt hat). Infolge der ontologischen Veränderungen, die ihm in seiner Umwelt begegnen, sieht sich der Mensch gezwungen, mehr und mehr von seiner originalen Subjektivität abzustoßen und durch andere (subjektive) Elemente zu ersetzen. Die heute in uns lebende Subjektivität ist nicht dieselbe, die der Neandertaler gehabt hat. Ein jeder solcher Abstoß markiert das Ende einer historischen Epoche.

Die gar nicht zu überschätzende Bedeutung Schellings für die generelle Reflexionstheorie liegt nun darin, dass er in seinen letzten und reifsten philosophischen Visionen klar erkannt hat, dass in diesem Preisgeben subjektiver Ich-Bestände eine Reflexion des *Willens* – von der die Hegelsche Logik noch nichts das geringste ahnt – involviert ist. Bis zur Großen Logik ist Reflexivität des Bewusstseins eine ausschließliche Angelegenheit des *Denkens*. Und wir stehen gerade hier auch heute noch so sehr unter dem Einfluss Hegels, dass es uns überhaupt noch nicht in den Sinn gekommen zu erwägen, was eine Selbstreflexion des Willens eigentlich bedeuten könnte. Wir wollen, in loser Anlehnung an Schelling, versuchen, die hier zugrunde liegende Idee flüchtig zu skizzieren.

Ändert sich für eine gegebene Bewusstseinslage der sachliche Seinsbestand der Welt, so wird die an ihm orientierte theoretische Reflexionskapazität im proportionalen Grade dieser Änderung objektiv motivlos. Nun liefert aber die seinsthematische Bindung des Bewusstseins an die Welt dem Willen seine gegenständlichen Motive. Wird aber die theoretische Reflexion, weil sie den Kontakt mit dem gegebenen Sein verloren hat, auf sich selbst zurück verwiesen, so wird der Wille, der ihr motivlich folgt, ebenfalls zu einer Rückwendung auf sich selbst gezwungen. Er steht nämlich jetzt vor der Entscheidung, ob er seine bisherige Identität festhalten oder aufgeben soll. Diese Identität ist durch seine Fixierung an ein gegebenes theoretisches Reflexionsniveau definiert. Wenn aber diese theoretische Reflexion ihre außenweltlichen, echten Gegenstände verliert und deshalb zwangsweise sich auf sich selbst wendet, bleibt dem an ihr fixierten Willen auch nichts anderes übrig, als, anstatt sich ernsthaft mit objektiver Realität zu beschäftigen, jetzt mit den Phantasiegebilden des Bewusstseinsraumes zu spielen. In dieser Situation hält der Wille seine frühere Identität, die eben in

der Liaison mit einer bestimmten Reflexionsstruktur besteht, fest, obwohl ihm durch dieses Festhalten mehr und mehr von seiner substantiellen Nahrung entzogen wird. Der Wille verhält sich unkritisch, naiv und unreflektiert.

Die andere Seite der Entscheidung besteht darin, dass der Wille sich selbst in seiner durch die theoretische Reflexionsstruktur gegebenen Ausrichtung verwirft. Von dem Moment an will er nicht mehr so wollen wie er bisher gewollt hat. Das Motiv zu jener Entscheidung ist darin gegeben, dass eine in ihre eigene Willkür versunkene "theoretische" Reflexion, die den Kontakt mit der Außenwelt verloren hat, den Unterschied zwischen Wille und Begriff mehr und mehr aufhebt. D.h., es ist an dieser Stelle in der Subjektivität ein Automatismus im Spiel: ein Wille, der sich *als* Wille behauptet, kann gar nicht anderes als das ursprüngliche Band zwischen sich und "seinem" Begriff zu zerreißen. Damit aber löst sich die vorausgehende Subjektivität, die eben in jener Union zwischen willensmäßiger Handlungskapazität und gegebene theoretische Reflexionsstruktur bestand, auf. Dieser Prozess involviert, wie jetzt wohl deutlich zu sehen ist, ein Reflexionsmechanismus im Willen.

Es ist erstaunlich, wie Schelling hier eine historische Situation, die erst in unserer Gegenwart reif zu werden beginnt, bereits in den ersten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts spekulativ zu antizipieren begann. Diesen sich selbst reflektierenden Willen, den wir in dem vorausgehenden Absatz flüchtig skizziert haben, nennt Schelling ein "von sich Hinwegseinkönnen". Heute sind die Wirkungen dieses Willens, der sich von seiner älteren historischen Subjektivität wegbewegt und sie damit dem Übergang ins Gegenständliche verurteilt, auch einem weniger scharfen Blick, als ihn der Autor der "positiven" Philosophie besessen hat, sichtbar. Im nächsten Teil wollen wir die Aspekte studieren, unter denen sich das Problem der Reflexivität des Menschen in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhundert darstellt.

3. Die Thesen Gehlens und Schelskys zum Thema der "Dauerreflexion"

In seiner Betrachtung zur "geistigen Situation der Zeit" (1931) hat Karl Jaspers die fortschreitende spirituelle Isolierung des Individuums mit den folgenden Worten beschrieben: "Seit hundert Jahren wurde es immer fühlbarer, dass der geistig Schaffende auf sich selbst zurückgewiesen ist. Zwar war Einsamkeit durch alle Geschichte die Wurzel echten Tuns; aber diese Einsamkeit stand in Relation auf das Volk, dem sie geschichtlich angehörte. Heute wird es Notwendigkeit ein Leben ganz zu leben, als ob man alleine stehe und von vorne anfinde; es scheint niemanden anzugehen, kein Feind und kein Freund umgibt es mit einem Raum. Nietzsche war die große Gestalt dieser furchtsamen Einsamkeit"

Die Klage ist so allgemein und alltäglich geworden, dass es umso verwunderlicher ist, dass niemand ernsthaft darüber Rechenschaft gegeben hat, worauf das Erlöschen der geistigen Kommunikationsfähigkeit beruht, und warum wir heute in einer zügellosen Anarchie irrelevante Meinungen leben.

Das moderne Bewusstsein ist in einem Zustand einer radikalen, vor nichts Halt machenden Dauerreflexion verfallen. Dieselbe verträgt keine Fixierung in gegenständlichen Formen mehr, weil das den endlich frei gewordenen Fluss der Reflexion wieder abdämmen und zum Stillstand bringen würde. Sein des Seienden ist stets irreflexiv! Es scheint deshalb ganz unmöglich, dass die sich konsequent festhaltende Reflexion in gegenständlich objektive Strukturen übergehen kann. Das widerspricht seiner innersten Natur. Daraus ist von Gehlen

geschlossen worden, dass unsere moderne, auf sich selbst bezogene Innerlichkeit als Zustand einer permanenten Reflexion nicht institutionalisierbar sei. Bereits in dem Schlusskapitel des "Menschen" (Bonn 1950, S.412ff) weist der Autor in einer tiefgründigen Auseinandersetzung mit Dilthey darauf hin, dass die Reflexion des Menschen auf sich selbst als geschichtliches Wesen keine ontologischen Motive zu einer positiven "Gestaltung des Lebens" liefern könne. Dadurch, dass wir etwa den Puritanismus vollkommen verstehen, produzieren wir kein Motiv, dass uns selbst zum Puritaner macht. Das solches der Fall sein könnte, ist eine *fallacia intrinseca* des Reflexionszustandes." (S.422) An dem Aufbau der geschichtlichen Welt, ihren praktischen Verhaltensweisen und ihrer institutionellen Organisation sind zwei Reflexionsvarianten beteiligt. Erstens das nach außen gerichtete und auf Handlungen abgestellte empirische Bewusstsein (Hegels einfache Reflexion-in-Anderes). Und zweitens die direkt nach innen zielende, in ihren eigenen Vorstellungen, Motiven und Phantasien hängende Selbstreflexion des sich als Subjekt wissenden Menschen (einfache Reflexion-in-sich). Diese beiden Gestalten der Subjektivität produzieren eine Konfliktsituation und es liegt die Versuchung nahe, dieselbe in einer höheren Reflexion ("doppelte Reflexion-in-sich") aufzuheben. Aber "diese höhere Reflexion bleibt inhaltslos, denn alle Inhalte liegen in den beiden Strukturen, über die sie sich erhebt ...". (423)

Dieser These Gehlens müssen wir beipflichten und aus ihr folgt unvermeidlich seine in "Urmensch und Spätkultur" (Berlin 1956) noch einmal vorgetragene Auffassung von der Nicht-Institutionalisierbarkeit der Dauerreflexion.

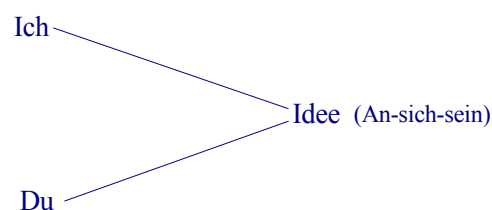
Wir wollen an diesem Punkt gar keinen Zweifel daran lassen, dass Gehlens Argument von der ontologischen Leere der doppelten Reflexion-in-sich auch weiterhin festgehalten werden muss. Es ist unangreifbar! Und damit ist die These über die gegenseitige negative Beziehung von Reflexionsprozess und Institutionalität gar nicht abzuweisen. Sie führt aber zu sehr merkwürdigen und letzten Endes unakzeptablen Konsequenzen. Es ist dann nämlich impliziert, dass die gegenwärtige Anarchie des Geistes ein permanenter Zustand ist, solange überhaupt noch Spiritualität, die sich über das Niveau des Naturmenschen erhebt, existiert. Da aber verbindliche Kommunikabilität ein essentielles Moment des Geistes ist, so muss derselbe bald erlöschen und die Geschichte des Menschen wird unweigerlich in den vorhistorischen Naturzustand zurück versinken, aus dem sie einst entsprungen ist.

Es ist tief bezeichnend, dass alle modernen Geschichtsphilosophen von Rang sich gegen einen solchen eschatologischen Hintergrund abheben. Hegel war der Überzeugung, dass seine absolute Dialektik das Ende der Geistesgeschichte markiere, denn jenseits seines absoluten Begriffs kann dem Bewusstsein nichts Neues mehr begegnen. Bei Spengler lesen wir: "Die faustische, westeuropäische Kultur ist *vielleicht* nicht die letzte ... Es ist möglich, dass noch ein matter Nachzügler kommt ... hier aber ist der Kampf zwischen der Natur und dem Menschen, der sich durch sein historisches Dasein gegen sie aufgelehnt hat, praktisch zu Ende geführt worden." ("Der Mensch und die Technik", München 1931, S.63). Und in Toynbees Schriften stoßen wir auf ähnlich resignierende Wendungen.

Interessant ist dabei, dass in jedem Fall das Motiv für die eschatologische Perspektive genau jene Überzeugung ist, die Gehlen als Unmöglichkeit der Institutionalisierung des Reflexionsprozesses formuliert. Bei Hegel tritt sie als die These auf, dass *wir* die absolute Logik nicht manipulieren können. Sie ist "operatorenlos", um einen exakt logistischen Terminus zu gebrauchen. Stattdessen manipuliert dieselbe *uns*. Damit aber ist Institutionalisierung, die einen autonomen Willen gegenüber dem zu behandelnden Reflexionsprozess voraussetzt, ausgeschlossen.

Spengler hingegen wartet mit einer anderen Formulierung für das Ende der Weltgeschichte auf. Die Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur, die das historische Phänomen produziert hat, ist abgeschlossen, so meint er. Es kommt dem Autor des "Untergang des Abendlandes" nicht in den Sinn, dass wir vielleicht an der Eingangspforte zu einer neuen Dimension des Geschichtlichen stehen könnten, deren Thematik durch die Auseinandersetzung des Menschen mit sein eigenem Reflexionsprozess und dem Problem der Bändigung des letzteren bestimmt sein könnte. Eine solche Bändigung aber müsste notwendig institutionalen Charakter haben, wenn sie allgemein verbindlich historisch durchgeführt werden sollte. Eine nicht-institutionelle, natürliche, geschichtlich unwirksame und nur für das isolierte Individuum verbindliche Technik der Beherrschung der Dauerreflexion existiert bereits. Ihr klassisches Textbuch sind die Yogasutras des Patanjali. Auf diesem Weg aber betreten wir das Gebiet der Mystik anstatt das der Geschichte. Dass der Mystizismus *in* den Institutionen aller Weltregionen sein intimes Dasein geführt hat, wissen wir. Er ist aber nicht selbst institutionsbildend. Er ist die heilige Variante der Anarchie des Geistes. Der Yoga-dominierte Buddhismus war die größte Häresie Indiens und ebenso sind nicht wenige Sätze Eckharts von institutionellem Standpunkt her krass widersprüchlich.

Warum aber produziert die nicht institutionsfähige Reflexion-in-sich geistige Anarchie? Die Gründe sind nicht schwer einzusehen. Der sich auf sich selbst richtende Reflexionsprozess ist "gegenstandsunstabil" (Schelsky), die Objekte "verflüssigen" sich in ihm solange bis der introszendente Eintrieb in das Bewusstsein schließlich in die Leere von Hegels "finsterem, spröden Mittelpunkt" des Ichs stößt (Sunyata im Sanskrit-Buddhismus). Wer aber glaubt, dass die konsequente Reflexion-in-sich damit zufrieden ist, die individuellen Gegenstände aufzulösen, hat noch nicht die ganze nihilistische Stoßkraft dieser Bewegung ins Innere begriffen. Hegel hat darüber hinaus nachgewiesen, dass die sich selbst spiegelnde Reflexivität auch die abstrakte Konzeption des Dinges an sich, also die *Idee* des logischen Gegenstandes zerstört. Ist derselbe aber erst einmal endgültig aufgelöst, so wird die rationale Kommunikation mit dem Du abgeschnitten. Nach Plato beruht die inter-objektive Allgemeinverbindlichkeit unserer Aussagen nämlich darauf, dass ein denkendes Ich und ein mit ihm spirituell kommunizierendes Du sich beide auf ein objektiv-gegenständlich Drittes, die Idee, ausrichten (xxx):



Der Verstehensmechanismus, der die Möglichkeit von allgemein verbindlichen Aussagen zwischen Ich und Du gewährleistet, beruht dann auf dem einfachen Prinzip: wenn zwei Größen über einer dritten gleich sind, dann sind sie auch einander gleich. Da aber die Reflexion-in-sich alles, aber auch alles, außerhalb des sich in seine solipsistischen Prozesse einspinnenden Ichs auflöst, beginnend mit allen generellen Ideen, die dem Bewusstsein bis dahin eine fatale innere Form gaben und den hemmungslosen Reflexionsfluss eindämmten, so wird die geistige Verständigung zwischen Ich und Du schließlich zur Unmöglichkeit. Was übrig bleibt, ist die subalterne Kommunikation über die Dinge des Alltags. Dass wir uns auch jetzt noch darüber einig werden können, ob, sagen wir, rechts oder links auf der Straße gefahren werden soll, beruht darauf, dass nur das "geistige", also das sich in sich selbst ver-spinnende Ich die Objektivität auflöst. Für den handelnden Menschen besteht die dem

Bewusstsein gesunde Direktive gebende bewusstseinstranszendente Realwelt unbekümmert weiter.

Die spirituelle Anarchie, in der wir heute leben, beruht also auf der konstitutionellen Unfähigkeit der modernen Bewusstseinslage, sich als radikale Dauerreflexion in allgemein verbindlicher Gestalt zu objektivieren. Der totale nach innen gehende Reflexionsfluss ist nicht institutionalisierbar. D.h. er erlaubt keine institutionell vorgeschriebenen objektiven Regeln, nach denen die bis dato zügellose Reflexionsbewegung von Ich und Du gleichgeschaltet werden könnte. Das ist der wohlbegründete Standpunkt Gehlens, der sich bis in seine "Theorie der Willensfreiheit" (Berlin 1933) zurückverfolgen lässt. Wir akzeptieren ihn, unterstellen ihn als wahr, und machen ihn zur Basis unserer weiteren Erörterungen, die wir damit beginnen, dass wir feststellen, dass die Konsequenzen aus Gehlens These ganz ungeheuerlich sind. Wenn nämlich die obige Wahrheit alles ist, was zum Thema gesagt werden kann, so bedeutet das wirklich, dass der Mensch heute am Ende seiner Geschichte angekommen ist. Individuen, die eine Bewusstseinslage erreicht haben, die den reflexiven Kontakt mit der Außenwelt abschneidet, können keine Geschichte mehr machen, weil ihnen die Fähigkeit abgenommen ist, Reflexionsvorgänge in Handlungen nach Außen umzusetzen. Der nur noch Träumende fällt in ein vegetatives Dasein zurück. Ein Bewusstsein, das endgültig der Dauerreflexion verfallen ist, dieselbe aber nicht institutionalisieren kann, löst die historische Substanz des Menschen auf. Das Ich sinkt dann nicht nur auf die Stufe des primitiven Menschen zurück – denn die primitive Kultur verfügt ja bereits über institutionalisierte, objektive Reflexionszustände –, der seelische Schrumpfungsprozess geht vielmehr solange weiter, bis das Niveau einer "wiederholten" tierischen Existenz erreicht ist. Zu dem natürlichen Wesen mit totaler Außenreflexion gesellt sich jetzt das "Tier" mit totaler Innenreflexion. Wer daran zweifelt, dass dies eine ewig latente Möglichkeit der Geschichte ist, dem sei die Lektüre von Aldous Huxleys "After Many a Summer Dies the Swan" empfohlen. Und wer ein Zeugnis von ehrwürdigem Alter wünscht über das Tier, dem die Macht gegeben war, "zu streiten mit dem Heiligen, und sie zu überwinden", der lese die Offenbarung Johannis.

Wir wollen jetzt ein Experiment machen und ganz unqualifiziert stipulieren, dass die ichgebundene, privat-subjektive Dauerreflexion auf unserer geschichtlichen Existenzebene voll objektivierbar und damit institutionsfähig sein soll. Wir nehmen also an, dass Gehlen sich irrt und wir mit ihm. Damit versteigen wir uns aber zu der anstößigen und absurden Behauptung, dass es möglich ist, innere Evidenz und das psychische Erlebnis von "Sinn" zu mechanisieren. Mehr noch, insofern als unsere private Subjektivität sich mit jenem Prozesscharakter des rückgekoppelten Reflektierens identifiziert (Fichte: das Ich ist Handlung), implizieren wir mit unserer Annahme, dass es möglich ist, menschliches Selbstbewusstsein in objektiv gegenständlichen Medium genau zu reproduzieren.

Populär gesprochen: dass es möglich ist, Robots mit Elektronengehirnen zu bauen, die "genau so" eine Seele haben wie der Mensch. Das ist die Furchterwartung, mit der sich heute eine schlecht informierte Öffentlichkeit gegen völlig missverstandene Theorien der Kybernetik wendet.

Diese Furcht wäre in der Tat völlig legitim, wenn die These von der Objektivierbarkeit und dem Institutionalitätscharakter der permanenten Reflexion-in-sich aufrecht zu erhalten wäre. Wir wären dann nämlich in dem Besitz von allgemein verbindlichen Regeln, vermittels derer wir den spirituellen Erlebismodus des privaten Ichs auf institutionellem Boden genau beherrschen könnten. Das utopische Resultat wäre eine häresiefreie Institution. Eine solche

aber ist kein geschichtliches Gebilde. Mit Recht hat Jean Paul bemerkt: "Eine Kirchengemeinde fängt nicht eher recht an, als sie eine Ketzergeschichte wird." Das gilt für die weltlichen Institutionen dito.

Könnten wir in unserer Welt die Dauerreflexion wirklich institutionalisieren, so gäbe es weder eine Freiheit des Denkens noch eine unantastbare Privatheit der individuellen Subjektivität. Ein Ich aber, das nicht ganz und gar für sich allein Ich ist, hat aufgehört in jenem metaphysischen Sinn zu existieren, in dem wir Subjektivität mit "Selbst" oder "Seele" gleichsetzen.

Wir sehen, wir befinden uns in einem verzweifelten Dilemma. Leugnet man die Institutionsfähigkeit der totalen Reflexion und lässt sie weiter Amok laufen, wie sie das gegenwärtig tut, so zerstört sie die ganze bis dato erworbene geschichtliche Substanz des Menschen. Ihr einziger Lohn ist, dass sie privat bleibt, denn auch das Tier hat eine private Subjektivität. Nimmt man aber umgekehrt an, dass der Reflexionsprozess per se institutionalisierbar ist, dann wird die Seele "öffentlich". Die geschichtliche Substanz mag zwar "emeritiert" erhalten bleiben, aber sie versteinert, weil kein historisches Ich mehr existiert, das ihr künftige Möglichkeiten ablocken könnte. —

Unter diesen Umständen muss es Aufsehen erregen, dass kürzlich Helmut Schelsky der Gehlenschen Theorie entgegengetreten ist und gezeigt hat, dass der geschichtliche Übergangszustand, in dem wir uns heute befinden, bereits gar nicht anders zu deutende Ansätze zu einer Institutionalisierung der Dauerreflexion zeigt.^[2] Es liegt, wie ganz überzeugend dargelegt wird, der Fall einer Bedürfnisdeckung vor, die so dringenden Charakter hat, dass wir in der Zukunft mit ihr als einer neuen institutionalen Existenzform des Menschen werden rechnen müssen. Und keine gegenteilige Theorie kann gegen die bereits objektiv etablierten soziologisch aufweisbaren Fakten argumentieren, in denen "die unaufhörliche Erlebnis- und Vorstellungsunruhe der Subjektivität ... heute außenweltgebunden und institutionell gesichert" ist (S.168).

Man wird nicht in der Lage sein, den ganzen Umfang und die metaphysische Tiefe des zur Diskussion stehenden Problems zu erfassen, wenn man sich nicht vergegenwärtigt, dass Gehlen hier keine mehr oder weniger irrelevante Privatmeinung vertritt. Die Überzeugung von der Objektivationsunfähigkeit der inneren Subjektivität gehört zu den letzten seelischen Voraussetzungen aller bisherigen Hochkultur. Und jeder Versuch, sie zu "widerlegen", muss die absurde Voraussetzung machen, dass die bisherige spirituelle Geschichte des Menschen unter einer "falschen" metaphysischen Orientierung erfolgt ist. Schon in "Protagoras" demonstriert Plato die völlige Unerreichbarkeit der inneren Subjektivität durch objektive Mittel. Der gegenständliche Prozess, also das Gespräch, beginnt damit, dass Protagoras eine Meinung "A" und Sokrates die kontradiktorische Auffassung "non-A" vertritt. Der Austausch der inneren Überzeugungsargumente über das objektive Medium des Dialoges hat nun nicht etwa zur Folge, dass die eine Partei widerlegt wird und entweder "A" oder "non-A" sich als wahr herausstellt. (Und damit wäre die Objektivierbarkeit der subjektiven Überzeugung gesichert). Stattdessen führt Plato das Gespräch zu dem überraschenden Ende, dass Protagoras am Schluss jetzt ganz von der Richtigkeit der These "non-A" eingenommen ist, während Sokrates sich umgekehrt die ursprüngliche Meinung "A" des Protagoras zu eigen macht.

² H. Schelsky, *Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?*, Zeitschrift für evangelische Ethik, 1, 1957, S. 157-174.

Ohne einige weitere reflexionstheoretische Perspektiven dieser Dialogsituation zu berühren, wollen wir an dieser Stelle nur feststellen, dass Plato Folgendes demonstriert: Wahrheit ist widerspruchsfrei nur als isolierter subjektiver Prozess – also im Monolog! Im Dialog zwischen einem Ich und einem Du, d.h. bei dem Durchgang durch eine objektives Medium, aber entwickelt sie sich zu einem Umtauschverhältnis möglicher Bewusstseinsstandpunkte.

Nun ist es aber ganz unmöglich, eine in ein dialektisches Umtauschverhältnis gespannte Reflexion zu institutionalisieren. Ein solches Unterfangen würde voraussetzen, dass wir der Orthodoxie und der Häresie die gleichen Rechte in einem Institutionalisierungsprozess einräumen müssten. An einer solchen Forderung aber ginge jedes Institut zugrunde. Wie soll wohl das fromme Gemüt eine Bedürfniserfüllung in der Kirche finden, wenn dem Teufel erlaubt ist, während des "kyrie, eleison" eine schwarze Messe auf den Altarstufen zu zelebrieren.

Von Plato spannt sich dieser Bogen der Überzeugung von der unangreifbaren inneren Transzendenz der Reflexion bis zu Hegel. Nur der Weltgeist kann die Logik der Reflexion-in-sich der Reflexion-in-sich-und-Anderes operieren. Nicht aber wir. In anderen Worten: Der *in* der Geschichte stehende Mensch kann den introszendentalen Prozesscharakter nicht von sich aus objektivieren und institutionalisieren.

Hier steht, wie wir sehen, hinter der Gehlenschen Theorie die ganze vollgültige Legitimität unserer bisherigen Geistesgeschichte. Andererseits aber kommen wir um die Tatsache nicht herum, dass sich in jüngster Zeit eine Situation entwickelt hat, der die klassische Institutionalität in keiner Weise mehr gewachsen ist. Dazu bemerkt Schelsky: "Indem (die tradierten Institutionen) der modernen technischen und sozialen Weltveränderung nicht mehr angemessen sind und die neu entstehenden Grundbedürfnisse und Weltverhältnisse nicht mehr befriedigen und bewältigen, setzen sie auch die höheren Affekte und Bedürfnisse frei, die, nicht mehr in stabilen Institutionen untergebracht und abgesättigt, nun – als Selbstreiz und Dauerbewegung in sich selbst – in den Menschen zurückschlagen und als solche dann ihrerseits zu den neuen geistig-seelischen der Modernen werden (S. 166). Diese Bedürfnisse werden nun, wie Schelsky zeigt, mehr oder weniger gut in sich neu bildenden Gesellschaftsformen befriedigt, die das Ziel haben, dem Individuum die Eigensteuerung seines subjektiven Reflexionsprozesses abzunehmen und sie durch "Außen- und Fremdgesteuertheit" (S. 168) zu ersetzen.

Der Beginn der Institutionalisierung der Dauerreflexion ist in diesem Sinne bereits ein etabliertes Faktum. Aber die klassische Theorie besteht darauf (und wir sind in voller Übereinstimmung mit ihr!), dass die innere Subjektivität und ihre permanente Reflexionsbewegung nicht institutionell fremdgesteuert werden kann. Wie ist dieser Widerspruch aufzulösen?

4. Der Identitätsverlust des Menschen in der Geschichte

Es kommt nicht allzu selten vor, dass sich der Logiker einer theoretischen Situation gegenüber sieht, in der sowohl eine These "A" wie auch ihr kontradiktorischer Gegensatz "non-A" zu absurden Konsequenzen führt. In einem solchen Fall ist die folgende Vorschrift geboten: Man stellt fest, worin die gemeinsame Voraussetzung der Disjunktion von "A" und "non-A" besteht und verneint dieselbe. Dieses Verfahren wollen wir jetzt auf die Gehlen-Schelsky'sche Alternative anwenden.

Beiden Autoren ist gemeinsam, dass sie den klassischen (zweiwertigen) Begriff des ichhaften Subjekts voraussetzen. D.h. in ihren kontradiktorischen Argumenten ist stillschweigend angenommen, dass der Mensch in seinen Reflexionsprozessen eine invariante Seinsidentität besitzt. In "Urmensch und Spätkultur" wird zwar das schon sehr weitgehende Theorem aufgestellt, "dass es über den Gang der Menschheitsgeschichte hinweg eine Änderung der *Bewusstseinsstrukturen* selber, nicht bloß natürlich unendliche Änderungen der Inhalte des Bewusstseins gegeben hat" (S.10). Aber selbst eine solche Formel setzt noch voraus, dass eben eine permanente Identität des subjekthaften Menschseins existiert. Eine Art Seelenessenz, die zwar bei dem Übergang in eine neue Geschichtsepoche ihre strukturelle Ordnung und Funktionsweise wechselt, die aber qua Essenz mit sich selbst identisch bleibt. Zugrunde liegt das klassische Denkschema von Substanz und Akzidenz. Die erstere bleibt, die Akzidenzen wechseln.

Es ist aber äußerst fraglich, ob diese ontologische Voraussetzung über die kontinuierliche Selbstidentität des Menschen in der Geschichte aufrecht zu erhalten ist. Wer, wie der Verfasser, in Südafrika Buschmännern persönlich begegnet ist, wird schon rein empirisch geneigt sein, die klassische Identitätstheorie des menschlichen Ichs in Zweifel zu ziehen. Die erste Konfrontation mit einem solchen primitiven Typ produziert einen Schock. Für einen Augenblick ist die eigene Reflexion in der Anerkennung des Anderen als Menschen arretiert. Als nächste Reaktion folgt zwar sofort: also das ist *auch* ein Mensch. Aber diese Reaktion ist doch von einem registrierbaren Anstrengungsgefühl begleitet. Sie erfolgt nicht spontan und enthält eine durch das Wörtchen "auch" indirekte Reservation. Die Schockwirkung tritt nicht auf, wenn man etwa dem unvergleichlich höher entwickelten Bantu begegnet.

Das von Gehlen kommentierte interne Strukturwandeln der menschlichen Psyche dürfte kein zu bezweifelndes Faktum sein, aber es vollzieht sich *innerhalb* einer weltgeschichtlichen Epoche größten Stils und setzt für dieselbe eine permanente Ich-Identität voraus. D.h. der Mensch qua identische Essenz des Menschseins bleibt mit sich selbst identisch durch den gesamten historischen Verlauf einer weltgeschichtlichen Stufe. Es scheint aber, als ob einer solchen Metamorphose der Bewusstseinsstruktur innerhalb eines geschlossenen Identitätsbereichs gewisse Grenzen gesetzt sind. Hat der Reflexionsprozess die letzteren erreicht, so kann er nur um den Preis weitergehen, dass sich ein neues Identitätszentrum für Subjektivität überhaupt bildet. Das menschliche Ich der erledigten Epoche und das der beginnenden sind dann nicht nur durch Strukturunterschieden der Erlebniskapazitäten von einander getrennt, es sind vielmehr verschiedene "Seelen", so wie die Tierseele von der des Menschen sich unterscheidet und diese von der eines hypothetischen Cherubs. Der Sachverhalt, um den es sich handelt, ist übrigens vom transzendentalen Idealismus bereits deutlich gesehen worden. Besonders von Fichte und Hegel, und in der Phänomenologie des Geistes sowohl wie in der Großen Logik wird ausdrücklich festgestellt, dass das erlebende Subjekt keine Seinsidentität, sondern nur die schwächere Reflexionsidentität hat. Seine Identität ist ein (nachträgliches) Datum des Reflexionsprozess. Hinter einer vollkommen in sich selbst beschlossenen Reflexions-in-Anderes steht ein ganz anderes Subjekt als hinter einer Reflexion-in-sich. Beide sind qua Subjektivität so verschieden wie Ich und Du. Sie haben keine gemeinsame Basis für Seinsidentität.

Unter diesen Umständen ist es höchst zweifelhaft, dass wir dem vor-neolithischen "Menschen", wenn er uns in Reinform persönlich gegenüber träte, als Mensch in dem Sinn, in dem wir uns selbst als menschlich identifizieren, anerkennen könnten. Der ältere Mythos hat sich eine Ahnung davon bewahrt. Als Gilgamesch seinem Vorfahren Utnapistim begegnet,

ist das gemeinsame Menschsein beiden keineswegs selbstverständlich und wird im Gespräch erst zögernd festgestellt. Es ist auch ein Produkt des Monotheismus, dass wir heute die sich unbeirrbar festhaltende Identität mit sich selbst durch alle Phasen der geschichtlichen Entwicklung des Universum als ganz selbstverständlich voraussetzen. Der stärkste Ausdruck dieses Glaubens ist die Idee von *einem* Jüngsten Gericht und *einem* Jenseits, in dem alle Seelen versammelt werden. Wirklich alle? Was aber mit der Tierseele, deren Nicht-Identität mit der des Menschen ja gar nicht bezweifelt werden kann, im Jenseits geschieht, darüber bewahrt die Theologie ein verlegenes Schweigen.

Es scheint heute noch anstößigste Ketzerei zu sein, behaupten zu wollen, dass die Geschichte anscheinend dabei ist, in jener inhaltslosen Leerform, genannt Mensch-überhaupt, ebenso tief einschneidende Identitätsdifferenzen zu etablieren wie die zwischen Tier und Mensch. Mit Recht weist Gehlen in "Urmensch und Spätkultur" immer wieder auf die völlige Unmöglichkeit hin, die Erlebnisqualitäten des archaischen Menschen in unserem modernen Bewusstsein nachzuvollziehen. Die Unmöglichkeit eines solch echten Nachvollzuges hat eine katastrophale Folgen. Es wird progressive immer schwerer, die Existenz unserer Vorfahren in einem konstanten, in allen Phasen gleich bleibenden menschlichen Sinn zu verstehen. Erläutert an einem krassen Beispiel: sind das "wirklich" schon "Menschen", die sich über einen Leichnam hermachen und ihn auffressen?

Es scheint, dass bei Gehlen die Änderung der Bewusstseinsstruktur, die uns immer weiter von der Erlebnisbasis unserer Vorfahren entfernt, nur als gradueller Prozess aufzufassen ist. Die Reflexionslogik liefert uns in der heutigen mathematischen Form aber schon Mittel, um zu zeigen, dass eine solche Entfremdung älterer Erlebnismotive nicht ad infinitum weitergehen kann. De facto erreicht sie schnell eine Grenze, wo sie entweder zum Stillstand kommen, oder aber sie zerstört den gesamten inneren Ich-Raum, *innerhalb* dessen sich der Strukturwandel der Bewusstseinsfunktionen bis dato vollzog. Da Stillstand der Innenreflexion aber das Ende der menschlichen Geschichte bedeuten würde, kommt diese Möglichkeit nicht in Frage. In diesem Fall also können die von Gehlen aufgezeigten und schwer zu bestreitenden Tatbestände nur bedeuten, dass unsere Auswanderung aus der bisher unsere menschliche Identität konstituierenden Vergangenheit im Begriffe ist, einen solchen Grad zu erreichen, dass sie notwendig in einem radikalen Identitätsverlust umschlagen muss. Es sieht ganz ernsthaft so aus, als ob alle möglichen Chancen für die weitere Verwandlung von Bewusstseinsstrukturen in dem gegenwärtig zur Verfügung stehenden Ich-Raum des Menschen erschöpft sind. Zugleich aber bleibt, wie ausdrücklich festgestellt wird, ein ungebändigter, nirgends unterzubringender, innerer Reflexionsüberschuss zurück. Da sich dieselbe nun nicht mehr dadurch bestätigen kann, dass er die interne Erlebnisstruktur des Subjekts weiter variiert, bleibt ihm nichts übrig, als seine eigene subjektive Identität, d.h. Kontinuitätsverfassung des (anderweitig) seine Erlebnisvarianten überdauernden Ichs aufzulösen. Die historisch gebundene Seele zerfällt. Und indem sie ihren Geist und ihre Identität aufgibt, provoziert sie eine Leerstelle im Reflexionszentrum, die auf die Füllung durch eine neue spirituelle Individuation wartet.

Unter dieser Voraussetzung eines radikalen Identitätsverlustes der Subjektivität an kritischen Umschlagsstellen der Weltgeschichte lassen sich die "kontradiktorischen" Positionen von Gehlen und Schelsky sehr gut vereinigen. Die "eigene Subjektivität" des Menschen ist institutionell steril, heißt es in "Urmensch und Spätkultur". Wir haben das längst als unwiderleglich richtig zugegeben. Umgekehrt führt Schelsky ebenso unbestreitbar vor, dass die modernen Subjektivität und Dauerreflexion "Außen- und Fremdgesteuertheit" erlaubt, also

ist sie institutionalisierbar. Und die ersten Anfänge einer solche neuen Institutionalität sind bereits als Fakten in unserem heutigen Dasein nachweisbar.

Dass Schelsky seine Thesen als Widerlegung der Gehlenschen darstellt – von der also impliziert wird, dass sie falsch ist – lässt sich, wie bereits oben bemerkt, darauf zurückführen, dass stillschweigend vorausgesetzt wird, dass es das identisch gleiche, in seine private Subjektivität reflektierende Ich ist, das einmal absolut nicht unter der institutionellen Kandare gehen will, das andere Mal sich sehr willig vor den Triumphwagen der objektiven Institutionen spannen lässt. Der Widerspruch löst sich auf, wenn man zwischen die kontradiktorischen Thesen als vermittelndes Verbindungsglied die Konzeption eines Wechsels der Ich-Identität für subjektive Prozesse einführt. Bezeichnenderweise spricht Gehlen an der Stelle, wo er Institutionssterilität, der sich selbst thematisierenden Reflexion betont (und nur an dieser Stelle!) von der "eigenen" Subjektivität (S. 130). Was Schelsky aber als institutionalisiertes Reflexionsphänomen beschreibt, ist eine "Subjektivität", die so öffentlich geworden ist, dass es der intimen und höchst privaten Subjektivität unseres Innenlebens immer mehr unmöglich wird, sich mit derselben aktuell zu identifizieren, sie also als die eigene anzuerkennen. Wir tun es nur dort, wo wir in Erschlaffungszuständen uns selber "gehen lassen" und das kategoriale Kommando der inneren Instanzen "sich zusammen zu nehmen" aus mancherlei Gründen überhören. Diese sprachlichen Wandlungen deuten bereits an, dass hier jedes Mal der Verlust des Ich-Zentrums involviert ist.

Beide Autoren reden von "derselben" Reflexion. Aber in Gehlens Fall steht hinter dem Reflexionsprozess noch ein Ich, das sich zu demselben als etwas *Eigenem* bekennt. Und solange diese Subjektivität als eigene festgehalten wird und das Identitätszentrum der Person sich mit ihr vorbehaltlos gleichsetzt, ist die sich selbst thematisierende Reflexion ganz und gar nicht in institutionellen Formen und Regeln einzufangen. Ihr innerster Kern ist Häresie. Sie setzt ihrer Verwandlung in die Gestalt des objektiven Geistes, wie Hegel in der Phänomenologie bemerkt, "Sprödigkeit" und "Eigensinn" entgegen. In dem Aufsatz "Ist Dauerreflexion institutionalisierbar?" aber wird der gleiche mit sich selbst spielende Reflexionsprozess in einem metaphysisch späteren Stadium der Entwicklung betrachtet. Die Synthesis von Logos und Psyche, die ihn einstmals dominierte, ist nun auseinander gebrochen, weshalb sich das Pneumatische unwiderruflich aus diesen Reflexionsakten zurückgezogen hat. In anderen Worten: Die bis dato in jener Subjektivität sich konstituierende spirituelle Identität des Menschen, also sein direkter reflexiver Selbstbezug, hat aufgehört in dem bisherigen Medium zu existieren. Was übrig bleibt, sind directionslose psychische Prozesse, die zusammenhangslose Ich-Fragmente durch den Bewusstseinsraum zerren.

Es ist selbstverständlich, dass die Dauerreflexion, hat sie erst einmal diesen desolaten, ichlosen Zustand erreicht, der Institutionalisierung keinerlei Schwierigkeiten mehr entgegensetzt. Im Gegenteil, sie drängt jetzt geradezu danach in objektiven, institutionellen Sozialformen aufgefangen zu werden. Einmal aus praktischen Gründen. Von allen inneren Reservationen und Gewissensbänden befreit, rennt sie jetzt nämlich Amok. Und auf ihrem Wege bleibt nichts Positives übrig. Solange noch ein personelles Ich für sie verantwortlich war, konnte dasselbe zur Rechenschaft gezogen und der soziale Schaden, den sie anrichtete, auf den Individualfall eingedämmt werden. Das hört aber an der Grenze auf, an der die mit sich selbst beschäftigte Reflexion in das Gebiet der öffentlichen Meinung übertritt. Hier wird es unmöglich, sie zur Verantwortung zu ziehen, und damit schlägt die Gewissenlosigkeit der emanzipierten Subjektivität, der letzten metaphysischen Hemmungen entbunden, in eine solche "fürchterliche Natürlichkeit" (Gehlen) um, dass die von ihr betroffene Gesellschaft

nur noch die Wahl hat unterzugehen oder – mit im Anfang sehr brutal erscheinenden Mittel – dieses monströse Phänomen institutionell zu fesseln. Soweit die praktischen Bedürfnisse.

Es gibt noch einen tieferen geschichtsmetaphysischen Grund, der die Festlegung der Dauerreflexion im objektiven Bereich der Institution erzwingt. Je mehr nämlich von der menschlichen Reflexivität aus dem inneren privat-subjektiven Bereich in das Öffentliche und Objektive abfließt, desto geringer wird die Bindung der Handlungskapazität des Menschen an den originalen natürlichen Objektbereich. Solange die Reflexionsprozesse ganz in der intimen Innerlichkeit des so genannten Psychischen wohnten, befanden sie sich sozusagen im Rücken des Willens. Man kann nicht gleichzeitig handeln und reflektieren, die beiden Verben designieren ein Umtauschverhältnis im Ich, resp. Bewusstsein. Für den handelnden Menschen existiert die Reflexion nicht, solange sie ausschließlich in der inneren Subjektivität beheimatet ist. Von dem Moment an aber, in dem der Reflexionsprozess auf Verhältnisse der Außenwelt transferiert wird und positivobjektive Gestalt annimmt, existiert er für die Handlung! Er kann jetzt manipuliert werden und welche Missbräuche die Gewissenlosigkeit einer ausschließlich praktisch orientierten Tätigkeit mit ihm treiben kann, das wissen wir alle aus betrüblicher Erfahrung.

An dieser Stelle ist es von äußerster Wichtigkeit sich klar zu machen, dass durch die Transferierung des Reflexionsprozesses in die Außenwelt eine völlig neue ontologische Situation für den Menschen geschaffen wird. Unser Bewusstsein ist heute noch weitgehend an der Vorstellung orientiert, dass es nur eine objektive Außenwelt gibt, nämlich die von Gott geschaffene Natur. Sie umfasst den totalen Objektbereich. Es "gibt" nichts, was nicht aus den Händen des Weltschöpfers hervorgegangen wäre. Selbst die Produkte unserer bisherigen Technik ließen sich als Tatsachen – unter Absehung von ihrem objektiven Reflexionsgehalt – in dieses Weltbild einbauen. In ihnen hatte der Mensch das von Gott bereitgestellte Material nur mehr oder weniger ummodelliert. Seit wir aber begonnen haben, unsere eigenen Reflexionsprozesse als unverdünnte Subjektivität kontrapunktisch auf die gegenständliche Dimension zu projizieren, fängt eine "zweite Natur" an, aus dem Nichts zu entstehen. Gott mag auch heute noch für den Erdenstaub, aus dem wir und die Dinge gemacht sind, verantwortlich sein, aber die Schöpfung jener zweiten Realität, die uns als objektiver Ziviliations- und Gesellschaftszusammenhang physisch mindestens ebenso stark beeinflusst, wie die erste natürliche Natur, können wir ihm unmöglich zuschreiben. Für sie sind wir allein verantwortlich.

Damit aber hat sich heute eine neue metaphysische Situation entwickelt, die bisher in der Geschichte noch nicht aufgetreten ist. Wir wollen sie, in Ermangelung eines besseren Ausdrucks, den Konfliktfall des objektiven Gewissens nennen. Damit soll folgendes gesagt sein: Bisher waren Gewissenskonflikte ausschließlich eine private Angelegenheit des inneren Menschen. Nur die sich auf sich selbst beziehende innere Reflexion lag auf Grund ihrer konstitutionellen Flüssigkeit und Entscheidungslosigkeit in Konflikt mit sich selbst. Sobald aber die sich nach außen richtende Handlung ihre Motorik in Gang setzt, musste der Konflikt entschieden sein. Der in der Reflexion hängen bleibende Mensch kann nicht handeln (Hamlet). Handlung ist mehr als empirisch gewissenlos, sie ist metaphysisch gewissenfrei. Sie entlastet das Ich und befreit es vom Druck der Realwelt.

Dieses einfache Verhältnis von Gewissen, Handlung und Gegenstand gilt wenigstens für das klassische Bewusstsein, das sich nur *einer*, von göttlichen Händen erschaffenen, Natur gegenübersteht. In dem Moment aber, wo der Mensch seine eigenen Reflexionsprozesse als objektive Außenwelt erfährt – eins der eindrucklichsten Beispiele dafür ist die uns heute

brutalisierende Gewalt der öffentlichen Meinung –, sieht er sich jener zweiten Realität gegenüber, die ausschließlich das Resultat seiner eigenen Handlung ist. Er hat jetzt entweder die Wahl, sich von seiner eigenen Schöpfung, die ja seinen vorangegangenen Willen repräsentiert, hilflos treiben zu lassen, oder mit einem "zweiten" Willen sich gegen sie zu verhalten. Tut er Letzteres, so produziert er eine Handlung, die sich nicht mehr auf die von Gott geschaffene primordiale Dinge richtet, sondern auf seine eigenen früheren Handlungen und die hinter ihm liegende Handlungskapazität. Dadurch entsteht nun jene ganz neue historisch-gesellschaftliche Situation, die wir weiter oben den Konfliktfall des "objektiven Gewissens" genannt haben.

Worin dieser Konflikt nun besteht, kann man sich am besten mit einem Rückblick auf die Schöpfungsgeschichte der Bibel verdeutlichen. Es heißt dort: "Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte; und siehe, es war sehr gut." Wenn aber das Resultat jener Erschaffung der Welt "sehr gut" ist, so bedeutet das, dass wir mit den Dingen, so wie sie sind, nicht hadern können. Das Seiende hat in seinem Sein dem Ich gegenüber immer recht. Kant mag für die die Welt entscheidungslos spiegelnde Reflexion mit vollem Recht behaupten, dass die Gegenstände sich nach "unserer Erkenntnis" richten müssen. Wenn wir aber handeln wollen, diktieren uns die Dinge ihre Gesetze. Wir haben *sachgemäß* auf die Welt zu wirken. Dem Gesetz der Sache gegenüber hat die Innerlichkeit allemal Unrecht. Und das zitierte Bibelwort besagt im Sinn der Theodizee, dass "das, was sein soll, schon erfüllt ist." (Gehlen)

Heute aber wächst der Mensch in eine historische Situation hinein, die von ihm ein iteratives Handeln auf die von ihm geschaffene gesellschaftlich-technische Welt verlangt. Bisher haben wir eine Wirtschaft, eine Sozialordnung, eine Rechtsordnung usw. *gehabt*. Aber wir haben diese Gebilde nicht bewusst manipuliert. Ihre metaphysischen Voraussetzungen schienen objektiv gegeben. Das war der Sinn des Naturrechts, an das heute niemand ernsthaft glauben kann, dessen Idee aber das Verhalten des Menschen in allen vergangenen Epochen bestimmt hat. Ihr entsprang als letzte Formel die liberale Wendung des Laissez-faire als Ausdruck des Glaubens, dass das Medium der Objektivität das selbsttätige Heilmittel für alle vorläufigen Krankheiten der gesellschaftlichen Existenz des Menschen ist. Die Objektivität des Seins ist die von Gott geschaffene Vorbedingung aller bewussten Existenz und in diesem ursprünglichen ontologischen Sinn sagt die Bibel von der Schöpfung "sie war sehr gut".

Die Tatsache aber, dass man in der Neuzeit in immer steigendem Maße begonnen hat, Wirtschaft, Gesellschaftsleben, Recht, Wissenschaft usw. bewusst zu manipulieren und damit, trotz der Hegel'schen List der Vernunft, den Versuch macht, die Geschichte selbst zu lenken, deutet an, dass allmählich im Menschen die Erkenntnis zu erwachen beginnt, dass die Dimension der Objektivität, in der wir heute leben, nicht mehr die von Gott geschaffene natürliche Seinswelt ist, von der sich weiterhin mit Recht sagen lässt, dass sie "sehr gut" ist. Diese ursprüngliche Schicht des Objektivseins wird für den menschlichen Bezug in der Gegenwart immer belangloser. An ihre Stelle tritt mehr und mehr die zweite Objektivität der Geschichte und der von dem Menschen geschaffenen Institutionen.

Damit verändert sich die metaphysische Existenz des Menschen in der Welt ganz radikal. In der neuen Realität, die seine Handlung provoziert, kann nicht gesagt werden, dass sie "sehr gut" ist. Das ist nicht im Sinn einer nörgelnden Besserwisseri gemeint. Es wäre nämlich genau so falsch zu sagen, dass sie "sehr schlecht" und vom Teufel ist. Das ist der metaphysische Irrtum aller Utopisten: Man vergesse nicht, diese zweite Schicht der Objektivität ist ja ein Resultat der menschlichen Handlung. Nun mag diese Handlung zwar von einem

Gewissen, das "weiß", was gut und böse ist, sich orientiert haben, aber die Realität, die durch diese Handlung gesetzt ist, ist "gewissen-frei". In ihrer Existenz ist das moralische Motiv, das im Rücken des Handels liegt, völlig irrelevant ... sobald jene Existenz das Ziel eines sich über das Objekt hin iterierenden Willens ist.

Wir machen heute die in der Geschichte vorangegangenen und in unseren Institutionen objektivierten Willensentscheidungen der Vergangenheit zum Objekt einer neuen Variante von menschlicher Handlung. Metaphysisch formuliert: Wir handeln nicht mehr auf Dinge an sich, sondern auf jene vorausgegangene Aktion, die die natürliche Dingwelt verändert haben. Damit ist jene völlig neue Situation im objektiven Gewissen gegeben. In dem wir nämlich *auf* die sich als Geschichte manifestierende Handlungskapazität des Menschen früherer Epochen iterativ handeln, desavouieren wir dieselbe.

Um jedem Missverständnis vorzubeugen, wollen wir noch einmal betonen, dass damit nicht gemeint ist, dass wir bisher in der Geschichte "falsch" gehandelt hätten und nur Schaden klug geworden es jetzt "richtig" machen wollen. Die Sachgemäßheit des Handelns erster Ordnung steht jetzt überhaupt nicht mehr zur Diskussion. Jene menschliche Aktivität zweiter Ordnung, von der wir jetzt sprechen, wird vielmehr durch das Faktum motiviert, dass die originale Handlung, die auf Gottes geschaffene Objekte ging, dadurch, dass sie die Subjektivität entlastete, dieselbe auch entleert hat. Wir haben gesehen, dass der Ablauf der bisherigen Geschichte die Außenwelt des Ichs in ganz unvorstellbarer Weise bereichert hat. Das geschah aber um den Preis, dass die Innenwelt der privaten Subjektivität und der personalen Gewissensautonomie durch diesen Prozess völlig aufgesogen ist. Für unsere Vorfahren war der "fliegende Teppich" aus "Tausend und einer Nacht" ein kostbares Stück aus einem luxuriös möblierten Innenraum der Seele. Heute fliegt derselbe Gegenstand als belangloses mehrmotoriges Transportgerät über unsere Köpfe hinweg. Und die leer gewordene innere Reflexion, der man alle Träume, mit denen sie einstmals spielte, genommen hat, tobt sich in einem rasenden, durch keine materialen Motive gebremsten Leerlauf aus.

Hier liegt der metaphysische Anstoß des Handelns zweiter Ordnung. Dem historisch ausgebluteten Subjekt wird seine eigene Hohlheit unerträglich. Es spürt einen als totalen Identitätsverlust auftretenden Tod in sich. Im ontologisch radikal entlasteten Ich verliert der Mensch die Kontinuität des Mit-sich-selbst-identisch-Seins. Und jetzt setzt sich ein merkwürdiger Bewusstseinsmechanismus in Bewegung, den wir heute, dank kybernetischer Analysen, langsam zu durchschauen beginnen. Je schwächer und dünner der Reflexionsgehalt wird, desto intensiver und kräftiger wird der Reflexionsprozess. Seine Vitalität wächst in gleichem Maße, in dem seine Objekte verschwinden und mit ihnen das sich an denselben identifizierende Ich-Erlebnis. Da aber die inhaltslose Reflexion nichts weiter zu reflektieren hat, wird sie notwendigerweise irreflexiv. Eine irreflexive Motorik aber ist nichts Anderes als sich nach außen richtende Handlung. Nachdem das bis dato existierende historische Ich alle seine Inhalte in die Fremddimension der Objektwelt geworfen hat, folgt es ihnen dorthin nach und sucht das, was es früher im Innenraum der Subjektivität als Vorstellungen und Phantasien manipulierte, jetzt im Außenraum der physischen Welt noch einmal auf, um den einstigen Reflexionsvorgang als Willensakt zu wiederholen und seine originäre Privatheit zu desavouieren.

Das ist Handlung zweiter Ordnung. Sie definiert eine Aktionskapazität, die sich einer Außenwelt zuwendet, die mit dem abgelebtem Reflexionsbestand der vorangegangenen historischen Epoche belastet und bereichert ist. Der Sachverhalt ist uns allen geläufig. Die Spiritualität der abendländischen Kultur mag untergegangen sein, ihre physischen Resultate,

ihr institutionalisierter Geist aber muss in die Zukunft übernommen werden. Wir müssen mit einer neuen Handlungskapazität des Menschen rechnen, denn die "Natur", die uns umgibt, ist nicht mehr dieselbe, mit der noch Aristoteles und Augustin zu rechnen hatten. Plastische Stoffe, das Radioecho vom Mond oder dem Planeten Venus, Röntgenstrahlen, Differentialrechnung, der künstliche Satellit, die Formeln des Prädikatenkalküls, das sind alles objektive Daten einer positiven, mehr und mehr der De-Historisierung verfallenden "natürlich" werdenden Innenwelt, die jetzt als Außenwelt zu existieren beginnt. Ihr Schöpfer ist der Mensch, aber er ist, wie wir bereits andeuteten, vorerst absolut nicht in der Lage zu sagen, ob das, was er geschaffen hat, gut oder schlecht ist. Die Dinge wollen für uns in diesem Zeitpunkt weder das Eine noch das Andere sein. Existentiell bedeutet das, dass sich der Mensch noch nicht von seiner Schöpfung abgelöst hat. Der Schöpfungsprozess ist noch im Gang und das Werk des 6. Tages ist noch nicht getan. Es ist – die totale Reflexion der Dauerreflexion. Die ichhafte Reflexion, die ich-los irreflexiv wird und sich in diesem Zustand als Handlung in die Außenwelt projiziert, hat ihre Arbeit erst dann vollendet, wenn sie in dem Medium der Objektivität ihre ursprüngliche Gestalt wieder gefunden hat. Das ist ihre Rechtfertigung und die Versöhnung vom Ich und Welt, in der das Sein "gut" wird.

5. Schöpfung, Geschichte und der Verzicht auf das private Ich

Es wird sich lohnen, einen eingehenden Blick auf die Schöpfungsgeschichten, so wie sie uns in den ersten beiden Kapiteln des Buches Genesis überliefert worden sind, zu werfen. Widmen wir uns zuerst dem Anfangskapitel. Vor allem, was geschaffen wird – beginnend mit dem Licht und endend mit dem organischen Leben des Tieres – bestätigt uns das Urteil Gottes, dass es "gut" war. Wir wissen nun, was das heißt; das betreffende Urteil schließt immer den jeweils partiellen Schöpfungsprozess ab. Was jetzt da ist, ist endgültig und in seinem ontischen Wesen absolut. Die letzte dieser Bestätigungen individueller Seinsgestalten finden wir in Vers 25. Die Verse 26 und 27 befassen sich dann mit der Schöpfung des Menschen. Wer aber erwartet, dass jetzt wieder eine ontologische Bestätigung des Gutseins des Geschaffenen folgt, sieht sich getäuscht. Vers 28 enthält eine viel schwächere Formel: der Mensch und sein Weib werden "gesegnet". Seine Schöpfung ist nicht definitiv. Dem entspricht auch, dass er nur ein "Bild" ist. Zwar ein Ebenbild Gottes, aber eben doch nur eine Reflexion desselben. Die ontologische Frage ob gut oder nicht gut, wird unter dieser Voraussetzung gegenstandslos. An dieser Stelle wäre es höchstens sinnvoll, den Grad der Ähnlichkeit zu bestätigen. Das Schöpfungsergebnis des sechsten Tages ist kein objektives Sein, sondern bleibt auch als Resultat ein Akt. Der Schöpfer gibt einen Teil an die Welt ab! Das zuletzt Geschaffene gehört nicht mehr dem gegenständlichen Bestand der Welt an. Es ist Subjekt.

Interessant ist nun, dass im Schlussvers des ersten Kapitels noch einmal eine umfassende Bestätigung, die sich auf "Alles" bezieht, erfolgt. D.h., der Summe der als "gut" bezeichneten Schöpfungsergebnisse plus die ontologisch individuelle Erschaffung des Menschen sind zusammen ebenfalls "sehr gut". Daraus lässt sich einiges für die soziologische Theorie der Institution lernen. Der Mensch als Schöpfer der historischen Welt des institutionell objektiven Geistes muss offenbar demselben Produktionsschema folgen, das die Bibel für die Erschaffung des Universums beschreibt. Gemäß diesem Schema aber bleibt in dem produzierenden Handlungsvorgang ein Reflexionsüberschuss zurück, der sich nicht direkt in objektive Daten wie Licht, Erde, Wasser, Pflanze und Tier umsetzen lässt. Das sind ontolo-

gisch stabile Gestalten des Seins, die aber gerade infolge ihrer Stabilität den beweglichen Prozess, der sich in ihnen projiziert, verfälschen. Es ist also eine iterierte Projektion erforderlich, in der sich die schöpferische Handlung qua Handlung, also als reflexiver Überschuss über die objektiv erreichten Resultat *direkt* spiegelt. Das derart zustande kommende Projektionsbild ist die un stabile Erscheinung des Menschen.

Diese letzte Schöpfung ist originär von äußerster Zweideutigkeit. Wir sind nämlich nicht in der Lage auch nur annähernd genau zu sagen, was in diesem Bilde eigentlich porträtiert wird. Wenn wir sagen, die schöpferische Aktivität, die im Resultat nicht aufgeht und es überschießt, so haben wir damit eine bloße Leerform bezeichnet. Was sie "subjektiv" erfüllt – man beachte die Mehrdeutigkeit des Satzes – bleibt unbestimmt. In Vers 27 heißt es zwar, dass hier ein "Bild Gottes" produziert worden ist. Dem entspricht dann der mangelnde ontologische Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf, der nur Segen zulässt und keine ontologische Bestätigung des Gutseins, aber diese Interpretation wird im Vers 31 dann zumindest partiell desavouiert, denn wenn Gott dann alles, was er gemacht hatte, "ansah", setzte er sich somit von der Schöpfung ab, die damit als Ganzes in die ontische Dimension rückt, worauf noch einmal eine letzte "Alles" betreffende ontologische Bestätigung in der üblichen stereotypischen Wendung "es war sehr gut" erfolgt. Damit fällt aber ein indirektes Bestätigtsein auch auf den Menschen. Die "Subjektivität" Gottes also hat sich jetzt aus dem "Bild" zurückgezogen. Anders formuliert: der in das Ebenbild projizierte tätige Reflexionsüberschuss ist von der Identität des Schöpfers abgelöst.

Schöpfung ist in diesem Sinn ein Ausdruck für einen identitätstheoretischen Sachverhalt ersten Ranges. Er besagt, dass es auf dem indirekten Weg über die Handlung der Subjektivität gegeben ist, ihre Identität zu wechseln. Das Wissen um diesen Tatbestand ist in einer frühen Periode unserer Geistesgeschichte einmal sehr lebendig gewesen. Über einen Identitätswechsel im Göttlichen hat die Gnosis spekuliert, wenn ihre Vertreter wie etwa Valentinus, Ptolemaios oder Markos eine scharfe Trennung zwischen dem absoluten Gott des ewigen Pleromas und dem Demiurgen als Weltschöpfer einführten. Was jene Konzeption ebenso wie die entsprechenden Ideen bei Markion zur Unfruchtbarkeit verurteilt hat, war der falsche ontologische Akzent, mit dem man die Figur des demiurgischen Gottes ausstattete. Jener Demiurg sollte nicht ontologisch indifferent, sondern "böse" sein und jene negative Eigenschaft ist angeblich die Frucht einer tiefen metaphysischen Unwissenheit des Weltschöpfers. "Er schuf einen Himmel, ohne den Himmel zu kennen; er bildete einen Mensch und kannte den Menschen nicht. Und er hielt sich für den alleinigen Gott von dem geschrieben steht: "Ich bin der Herr und sonst keiner mehr."(Jesaja 45,5) Aus der isolierten Kenntnis dieses negativen Aspektes heraus hat auch Leibniz in der "Theodizee" die Konzeption des Demiurgen verworfen.

Hier hat die abendländische Geistesgeschichte sich einer erstrangigen primordialen Einsicht beraubt. Denn was durch die un gelenkten mythologischen Bilder des gnostischen Denkens sehr deutlich durchschimmert, ist die Ahnung, dass Real-Schöpfung ontologischer Größenordnung keine Subjektidentität produziert. Indem der absolute Gott zum Weltschöpfer wird, zieht er seine primordiale Identität aus diesem Akt zurück. Das Identischsein erfährt derart eine Verdopplung im lebendigen Bild. Heute spukt dieser alte Gedanke nur noch in den Verzerrungen solche moderner Erzeugnisse wie etwa dem "Bildnis des Dorian Gray". Und doch sollten wir mehr davon wissen. Ist doch der reelle Tatbestand in unserem Leben dauernd gegenwärtig. Die Zeugung des Kindes ist ein schöpferischer Akt in diesem Sinn, in dem ein im höchsten natürlichen Grade reflektierter Prozess zu einer Verdopplung der sub-

jektiven Identität führt. Denn das Kind erwirbt ein autonomes Ich, aus dem sich die Subjektivität des Elternpaars endgültig zurückgezogen hat.

Man kann die spirituelle Situation der Gegenwart ohne ein offenes Bewusstsein solcher metaphysischer Perspektiven unmöglich verstehen. In dem geschichtlich-gesellschaftlich-technischen Raum, der uns heute umgibt, ist der Mensch im eminentesten ontologischen Sinn ein Welterschöpfer gewesen. Er hat durch die Jahrtausende seiner historischen Entwicklung eine zweite reelle Objektwelt produziert, die nicht wie die "Natur" im biblischen Sinn den Geist des ewigen Gottes, sondern das innere Wesen des Menschen abzubilden bestimmt ist. Nach dem aber, was wir über die archetypische Schöpfung des natürlichen Seins gelernt haben, kann der analoge Prozess für jene zeitgebundene Erschließung, die wir "Mensch" nennen und deren Selbstidentität in den Hochkulturen der letzten Jahrtausende ihre endgültige Prägung erhalten hat, noch nicht abgeschlossen sein. Was heute fehlt, ist das menschliche Werk des letzten, sechsten Schöpfungstages!

In seiner bisherigen institutionell-historischen Existenz – und der Terminus "Institution" ist hier in seinem weitesten Sinn zu verstehen, so dass er, wie Gehlen richtig bemerkt hat, auch solche Phänomene wie Sprache und Denksysteme umfasst – aber hat der Mensch soweit nur seine Bewusstseinsinhalte ins Objektive projiziert. Sie allein repräsentieren sein Seelentum, aber sie stellen seine subjektive Bewusstseinsverfassung nicht selbst dar. In diesen Kulturprodukten ist alles ins Feste und Irreflexive gewandt. In ihnen ist nichts angelegt, was als beweglich, sich vom Schöpfer freimachende Subjektivität erscheinen könnte. Dieser ersten menschlichen Schöpfung fehlt der Abschluss, weil die in dieser Welt wirkende aktive Reflexionstätigkeit in ihr keinen objektiven, durch Institutionalisierung *anerkannten* Platz besitzt! D.h. der Mensch hat soweit noch versäumt, ein Ebenbild seines schöpferischen Bewusstseins in das von ihm geschaffen historische Dasein zu setzen und sich durch diese Arbeit eines 6. Schöpfungstages von seiner bisherigen Geschichte abzulösen. Alle bis dato entwickelten transferieren nur, *was* die Subjektivität reflektiert. Sie etablieren Vorschriften und Tabus für mögliche Verhaltensweisen, in denen das menschliche Ich seinen objektivierten *inhaltlichen* Bewusstseinsmotiven in der Außenwelt wieder begegnet. Was sie aber nicht vertreten und wofür sie weder Anweisungen noch verpflichtende Rituale bereitstellen, ist *ein als allgemein anerkannter operativer Modus des Subjektseins*. Wie die Subjektivität als solche funktioniert, das zu regulieren und in öffentlich verbindlichen Formeln festzulegen, scheint gänzlich außerhalb institutioneller Kompetenz zu liegen. Etwaige Übergriffe in das Gebiet des privaten Subjektseins sind bisher immer als Gewissenszwang perhorresziert worden. Die Gedanken sind angeblich frei.

Bisher ist das einigermaßen gut gegangen. Es bestand im Großen und Ganzen kein besonders dringendes Bedürfnis, die Reflexionsprozesse, in denen sich der operative Modus des Subjektseins manifestiert, in das Prokustesbett einer Institution zu zwingen, weil in allen soweit entstandenen Kulturen eine historisch uniforme Subjektivität, ein von allen geteiltes instinktives psychisches Grundwissen existierte. Man war in wesentlichen Bereichen seelisch aufeinander abgestimmt. Es gab eine wirksame Form trans-subjektiver Innenkommunikation vom Ich zum Du, die sich sehr evidenter Erlebnistatbestände bediente und den Umweg über die Institution nicht nötig hatte.

Diese selbstverständliche Voraussetzung aller vergangener Geschichte existiert heute nicht mehr. Wir begegnen heute in steigendem Maße Bewusstseinsituationen, denen wir auf keine Weise ausweichen können, die aber alle allgemeinverbindliche Evidenz für die erlebende Subjektivität verloren haben. Unsere Existenz zwingt uns an allen Orten Reflexions-

mechanismen auf, die für das Ich völlig undurchsichtig geworden sind, die zwar zwangsläufig, aber ohne jede Evidenzkraft sind. Diese mangelnde Transparenz des reflexiven Prozesses in der "Psyche" aber macht es der Subjektivität unmöglich, sich mit demselben zu identifizieren. Anstatt Ich-Charakter zu haben, nimmt er in rapiden Tempo Weltcharakter an. Dieser Vorgang wird dadurch beschleunigt, dass die residuale Subjektivität jetzt alles Interesse an der historischen Ich-Gestalt, mit der sie sich ursprünglich identifiziert hatte, verliert. Es wird ihr allmählich gleichgültig, was mit jenen Personalität konstituierenden Reflexionsmechanismen, die sie einstmals ängstlich als privates Eigentum behütete, weiterhin geschieht. Das ist der Moment, wo nicht nur die Bewusstseinsinhalte eines in der Geschichte seine Selbstinterpretation suchenden historischen Ichs, sondern jene sich in lebenden Reflexionsprozessen etablierende Ich-Verfassung selbst zur Institutionalisierung reif ist. Der Mensch schließt seine Schöpfung einer geschichtlichen Welt des objektiven Geistes damit ab, dass er als Schlussstein ein gegenständliches Abbild jener Subjektivität, die diese Periode innerlich belebt und ihr institutionelle Realität gegeben hat, setzt. D.h. er institutionalisiert am Ende jene Reflexion, deren subjekthafte Dauer äquivalent der Dauer jener Epoche ist, in der der Mensch seine intime und private Identität in jenen Bewusstseinsprozessen fand, die jetzt ganz gegenständlich und damit unbeschränkt öffentlich und technisch manipulierbar geworden sind.

Dieser Identitätswechsel des Menschen aber impliziert, dass die abgestoßene und ins Objektive verbannte Subjektivität der vergangenen Epoche auch im gegenständlichen Bereich ihren eigenen ichhaften, reflexiven Charakter gegenüber der irreflexiven Umwelt bewahrt. Wird nämlich der Reflexionsprozess nur *als* Objekt und nicht auch *als* Subjekt institutionalisiert, dann kommt es überhaupt zu keinem produktiven Abschluss der zu liquidierenden Geschichtsperiode, weil sich dann die neue Identität des Menschen, die ihn aus seiner Vergangenheit endgültig heraushebt, überhaupt nicht entwickeln kann. Das Ich ist dann zwischen einem abgelebten, aber nicht preisgegebenen und einem potentiellen, aber individuell nicht realisierbaren Identitätszentrum, permanent suspendiert. Und das Endresultat wäre, dass der gegenwärtige subjektlose Zustand, in dem sich augenblicklich die historischen Ereignisse vollziehen, überhaupt zu keinem Ende kommen könnte.

Es ist nicht anzunehmen, dass solches geschehen wird, die Anzeichen deuten darauf ganz unmissverständlich hin, dass der moderne Mensch durchaus willig ist, seine in der vergangenen Geschichte etablierte Identität in jenem äußersten Sinn abzugeben, dass sie ihm als institutionalisiertes, total öffentlich gewordenen Subjekt selbständig gegenübertritt, auf das sich auch in der säkularisierten Geschichte der sechste Schöpfungstag wiederholt wird. Das dies geschehen wird, lässt sich deshalb ganz zuversichtlich behaupten, weil die immense Drohung einer religiös-metaphysisch nicht mehr gebändigten Dauerreflexion, die ihre Willkür heute hemmungslos in der Welt ausbreitet und wie Kronos ihre eigenen Kinder verschlingt, heute wohl von jedermann auf irgend eine Weise gefühlt wird.

Die Bändigung einer solchen Kraft aber kann nicht in den impersonalen Strukturen unserer bisherigen Institutionen erfolgen. Sie kann nur dadurch gefesselt werden, dass sie in ein sammelndes Ich-Zentrum zurückgezogen wird. Jenes Ich-Zentrum aber ist relativ zu seinem Schöpfer objektiv. Es ist nicht mehr identisch mit der innerlichen, privaten Subjektivität des Geistes, der es schafft; es ist vielmehr sein zum Weltbestand gewordenen Ab- und Gegenbild.

Die in der Neuzeit aufkommenden totalitären Staatsformen sind, von hier aus betrachtet, ein erster Versuch, mit der tödlichen Gefahr der freigelassenen Subjektivität fertig zu werden.

Sie sind "totalitär", weil sie die alte in der abendländischen Geschichte eine so grundsätzliche Rolle spielende Trennung von objektiv gegenständlicher Öffentlichkeit (weltliche Macht) und subjektiv innerlicher Privatheit (geistliche Macht) nicht mehr anerkennen. Nicht nur der physische Körper des Menschen, auch der von ihm geschichtlich entwickelte psychische Reflexionsraum wird jetzt radikal mit Beschlag belegt. Was hier geschieht, ist das ganz unvermeidliche Resultat einer zwangsläufigen historischen Ereignisfolge. Wenn wir auf unsere Geschichte zurückblicken, so können wir nicht umhin zu beobachten, dass in ihren Frühstadien eine überraschend weitgehende Uniformität der Innerlichkeit des Gewissens herrscht. Die Privatheit der personellen Existenz ist noch ganz undifferenziert, weshalb sich dann auch in den objektiven Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens relativ wenig legitime Konflikte des Individuums mit den Institutionen ergeben können. Je weiter die Geschichte vorschreitet, desto mehr jedoch differenziert sich das Ich in seiner Innerlichkeit. In den historischen Endstadien aber ist die prästabilisierte Harmonie der privaten Bewusstseinsvollzüge endgültig verschwunden und die institutionelle Struktur des gesellschaftlichen Lebens beginnt sich aufzulösen.

Der Grund für diese Auflösung ist darin zu suchen, dass nicht alle reflexiven Innenformen der menschlichen Existenz in gleichen Tempo altern. Infolgedessen stoßen wir am Ende einer geschichtlichen Epoche auf ganz phantastische Unterschiede in dem historischen Alter der einzelnen Individuen. Je nachdem ob in einer Person schnell oder langsam alternde Reflexionsbestände dominieren, ist dieselbe in einer Spätperiode noch außerordentlich jung oder selbst sehr alt. Spengler hat das einmal drastisch formuliert: dem Neandertaler kann man heute noch in jeder Volksversammlung begegnen.

Die totale Staatsbildung stellt nun einen ersten und vorübergehenden Versuch dar, die verlorene prästabilisierte Harmonie der Innerlichkeit durch objektive Gleichsetzung der Handlungs- und Bewusstseinsvollzüge zu kompensieren. In diesem Bemühen manifestiert sich eine ganz echte historisch-politische Einsicht, nämlich dass mit einem Appell an das Gewissen und die autonome Subjektivität schlechterdings nichts weiter ausgerichtet werden kann. Und wenn wir auch mit Engelszungen in der Sprache des gegenwärtigen Menschen redeten. Die Innerlichkeit hat aufgehört auf Worte zu lauschen, die aus diesem Existenzraum zu ihr kommen. Soweit das, was wir heute immer noch Weltgeschichte nennen, in Frage kommt, ist nur im Objektiven noch etwas zu machen. Die Subjektivität im Inneren ist irrelevant geworden. Dieser erste Versuch – so legitim auch seine geschichtsmetaphysischen Motive sein mögen – muss aber versagen. Denn angesichts des unterschiedlichen historischen Alters der Individuen in einem späten Gesellschaftskörper hat die Okkupation des psychischen Reflexionsraumes durch den totalitären Staat eine ganz anarchische Wirkung. Der historisch jüngere Typ, der nicht im gleichen Tempo mit der Geschichte mitgealtert ist, wird durch den wachsenden Abstand zwischen Ich und Außenwelt unvergleichlich schneller reflexiv entleert als jene Gruppe, die imstande war, mit der Entwicklung des Ganzen genau oder wenigstens annähernd Schritt zu halten. Daraus resultieren zwei grundverschiedene und durch ihre Voraussetzungen ganz unvermeidliche Haltungen gegenüber dem totalitären Experimenten. Der jung gebliebene historische Typ wird infolge der hochgradigen reflexiven Entleerung des eigenen Ichs die totalitäre Lebensform mit dem Gefühl einer Befreiung begrüßen. Denn da man hier längst aufgehört hat, sich mit der bis dato in der Geschichte produzierten Innerlichkeit zu identifizieren, werden die eine private nur sich selbst verantwortliche Subjektivität tragenden Reflexionsprozesse, in denen die Person Abstand von der Welt nimmt, nur noch als eine überflüssige Last empfunden. Da das eigene Selbst in ihnen sich weder mehr steigern kann noch will, und man ohnehin im Begriff ist, aus ihnen zu

emigrieren, liefert man ihre Verwaltung desto bereitwilliger an diese objektiven gesellschaftlichen und politischen Mächte aus. Umgekehrt kann der Repräsentant des historisch alt gewordenen Typs, der sich noch hochgradig mit jenen inneren Reflexionsbeständen identifiziert, gar nicht anders, als in den gleichschaltenden Eingriffen des Staates, die eine Fremdsteuerung eines entprivatisierten Ichs zur Folge haben, einen unerträglichen Gewissenszwang zu sehen.

Dieses Schisma ließe sich vielleicht noch gesellschaftstechnisch beherrschen, wenn es möglich wäre, die beiden Gruppen reinlich auseinander zu halten. Das ist völlig unmöglich, weil das eben Gesagte nur von der privaten Reflexionssituation des Individuums gilt. Betrachtet man die gleiche Person unter dem Gesichtspunkt des öffentlich unreflektiert Handelnden, so gilt genau das Entgegengesetzte. Es ist dann der mit der Geschichte avancierte Typ, der willig ist, die Arbeit der Gleichschaltung zu leisten, während das historisch jung (und primitiv) gebliebene Individuum jetzt die Rolle des politischen Reaktionärs übernimmt. Die Gründe für diese Inversion sind ziemlich offensichtlich. Je weiter die Geschichte vorschreitet, desto mehr reichert der Mensch seine Handlungskapazität an – vorausgesetzt, dass er mit der Entwicklung Schritt hält und willig und resp. fähig ist, mit ihr zu reifen und zualtern. Je weniger das aber geschieht, desto unangemessener ist die Handlungskapazität der Person der Zeit, in der sie lebt.

Sozial organisatorisch ist da gar nichts zu machen, da die Kraft, die sich hier aufzutut, nicht objektiv klassifizierbare Personengruppen voneinander trennt, sondern mitten durch die Individualität jedes Einzelsubjekts hindurchgeht. Nur am Beginn einer Epoche ist das Verhältnis des Menschen zu seiner Geschichte vollkommen eindeutig, je weiter die Letztere fortschreitet, desto eindeutiger wird es, bis schließlich am Ende das historische Seelentum, das die Entwicklung belebt und vorwärts getrieben hat, in einen Zustand völliger Geschichtsunfähigkeit eingetreten ist. An dieser Stelle bleibt dem Menschen dann nichts weiter übrig als seine bisherige geschichtliche Identität und Gestalt aufzugeben.

In den totalitären Staatsbildungen liegt nun ein solcher Versuch vor, der von Individuen her gesehen, sich wie folgt beschreiben lässt. Die Gleichschaltung der privaten Person bedeutet die Abgabe der eigenen, schon längst entpersonalisierten Subjektivität an eine Instanz, von der angenommen wird, dass sie Kraft ihrer besonderen Situation nicht von der allgemeinen Geschichtsunfähigkeit betroffen ist. Eine solche Instanz ist entweder ein "Führer" oder eine Führungsgruppe "die Partei". In diesem Entschluss, die eigene hilflos gewordene Subjektivität an eine objektive Auffangstelle zu überweisen, lebt, wie wir weiter oben bemerkten, ein durchaus richtiger Instinkt. Aber indem man sich einem Diktator oder einer Elitegruppe ausliefert, tut man genau das Entgegengesetzte von dem, was man eigentlich will. Man stellt nämlich in der Person des Führers oder den Persönlichkeiten einer dirigierenden Oligarchie die bereits abgebrochene Verbindung zwischen der persönlichen Identität eines Individuums und der geschichtlichen Umwelt noch einmal her. Die Situation entbehrt nicht der historischen Ironie und gleicht genau der eines Handwerkers, der feststellt, dass das ihm zur Verfügung stehende Werkzeug ungeeignet für eine zu leistende Arbeit ist, worauf er es einem Kollegen weiterreicht mit dem Ersuchen, es bei der gleichen Tätigkeit zu verwenden.

Was richtig gefühlt wird, ist die Notwendigkeit, die geschichtsunfähig gewordene Identität des gewordenen historischen Ichs aus der eigenen Subjektivität zu verbannen und ins Objektive zu verweisen. Worin man irrt, ist der Glaube, dass diesem Erfordernis genüge getan ist, wenn man die Autonomie der eigenen Person einem anderen "menschlichen" Subjekt oder einer Gruppe von solchen zur Verfügung stellt. Die Letzteren sind allerdings relativ zu der

Identität des Ichs, das solches tut, "objektiv". Aber diese Gegenständlichkeit ist nur Pseudo-Objektivität. Relativ zu sich selbst sind dieselben genau so in sich beschlossene hilflose Subjektivität wie wir das selbst sind. Geschichtsmetaphysisch ist gar nichts gewonnen.

Übrigens wird auch dunkel gefühlt, dass ein speziell ausgewähltes menschliches Ich per se gar nicht in der Lage ist, jene ihm übertragene gesammelte historische Kapazität aller anderen Iche aufzunehmen. Man beruhigt sich dann damit, dass man irgendwelche neuen Mythologeme einführt. Also etwa dem "Führer" ein besonderes Charisma zuschreibt oder auf "die Partei" die Idee eines besonderen Wissens um die Grundgesetze der Geschichte projiziert. Die letztere Methode ist die des Vulgär-Marxismus, wobei völlig vergessen wird, dass ein in das Bewusstsein gehobenes historisches Gesetz damit geschichtlich neutralisiert und unwirksam geworden ist. Solche Versuche der gesellschaftlich-politischen Institutionalisierung der Innerlichkeit müssen notwendigerweise versagen. Sie sind mit halben Herzen und ohne ein klares Wissen dessen, was man eigentlich will, unternommen worden und enthalten einen radikalen Selbstwiderspruch. – Reflexivität, in den beschränkten Funktionsabläufen, die ihr ihre eigenen Institutionen vorschreiben, nicht fertig werden und ruiniert sich schließlich selbst.

Am Ende einer weltgeschichtlichen Epoche will der Geist, der sie hervorgebracht hat, von seiner Ich-Existenz in dem von ihm erzeugten historischen Raum erlöst werden. Das kann aber nur dadurch geschehen, dass er sich selbst ganz objektiv und gegenständlich geworden als fremde Reflexion in dieser Welt begegnet. Nur dadurch konnte sich Gott von seiner Schöpfung ablösen, dass er am Schluss sich in ihr selbst in der Gestalt des Menschen wiederholte – derart, dass eben jener "göttliche" Reflexionsprozess, in dem die Welt geschaffen worden war, nun selbst im Universum eine natürliche Stelle fand. Denn darin besteht die absolute Transzendenz Gottes, dass er mit jener Setzung des Menschen als Abbild des Schöpfers sich selbst aus jener demiurgischen Identität zurückgezogen hat. Gott ist mit dem Sein-überhaupt nur *vor* der Erschaffung der Welt (als dem partikulär Seienden) voll identisch. Im Schöpfungsprozess löst er sich aus dieser Identität ab und west von nun an jenseits ihrer als *deus absconditus*. Aus diesem Grunde hat die fromme Orthodoxie den Pantheismus mit Recht als Abfall vor dem wahren Glauben betrachtet. Das pantheistische Gefühl ist von einer unerträglichen religiösen Flachheit besessen, weil es den absoluten Abstand von Gott und Welt nicht begreift. Gott wird hier natürlich, d.h. geschichtslos begriffen. Ihm wird (wie schon Hegel bemängelt hat) die starre Seinsidentität eines bloßen Objekts zugeschrieben. Der lebendige Gott bezeugt sich in einem absoluten Identitätswechsel.

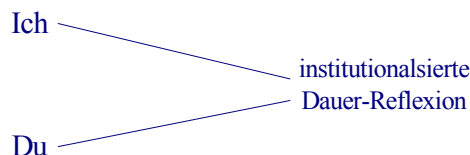
Betrachten wir den (demiurgischen) Menschen nun als Schöpfer des geschichtlichen Raumes und der institutionellen Gegenstandswelt des objektiven Geistes, so kann sein Verhältnis zu dem historischen Sein als kein anderes bestimmt werden, als es im ersten Kapitel der Genesis für Schöpfung überhaupt festgelegt worden ist. Auch er begegnet einem letzten Schöpfungstag, in dem er sich aus seiner Welt dadurch zurückzieht, dass er in sie als letzte Institution ein genaues Abbild jener Reflexionsprozesse und jener Handlungskapazität setzt, kraft derer die bisherige Geschichte in Existenz getreten ist. Denn alle bisherigen Gestalten des so genannten objektiven Geistes verdienen diesen Namen nicht, weil in ihnen der Geist seine *Selbstbewegung* (Hegel) verloren hat. Sie sind nur partiell objektiv und ihre Bewegung ist die der Individuen, die in ihnen hausen. Die subjektive Innerlichkeit bleibt auch in ihnen subjektiv. Es fehlt noch die Institution, in der auch die innere Selbstbewegung des Geistes zu einer von seinem Schöpfer abgetrennten objektiven Größe geworden ist, die für uns voll objektiv, für sich selbst aber "subjektiv" ist.

Diese Aufgabe aber kann gelöst werden, indem der historische, sich jetzt aus der früheren Identität zurückziehende Mensch seine Subjektivität auf einen "Weltort" projiziert, der schon von der Subjektivität eines Du prä-okkupiert ist. Aus diesem Grund können die Massen ihre Reflexionskapazität weder an einen Führer noch an eine Elite abgeben. Aber nicht nur die Transferierung von einem Ich auf ein als exzeptionell erklärtes einzelnes oder kollektives Du ist ausgeschlossen. Darüber hinaus ist die ganze natürliche Welt als Projektionsmöglichkeit ausgeschlossen ist sie doch qua Schöpfung von Anfang her von derselben Reflexion schon besetzt, die wir indirekt benennen, wenn wir religiös vom Geist Gottes sprechen.

Die Objektivität, in die sich jene abgelebte Innerlichkeit in Ich-Form ergießen soll, ist also noch gar nicht da. Sie muss erst geschaffen werden.

6. Die Idee des "Dreistellengesprächs"

Dass Ansätze zu einer solche Institutionalisierung der Dauerreflexion bestehen, hat Schelsky sehr überzeugend dargestellt. Mit Recht sieht er den Keim einer institutionalisierten Neubildung, die den subjektiven Reflexionsprozess aufzufangen versucht, in einem gesellschaftlichen Datum, das er das "Gespräch" nennt. In der Wahl gerade dieses Phänomens liegt schon die Einsicht verborgen, dass sich der Institutionalisierungsprozess um einen Vorgang herum kristallisieren muss, der zwischen dem Ich und dem Du liegt. Der Grund dafür ist evident. Ist doch der Sinn der institutionalisierten Ordnung und trans-subjektiven Regelung des Reflexionsprozesses der, endlich ein Mittel zu finden, durch das die schon verloren gegangene Kommunikation zwischen dem Ich und dem Du und jedem möglichen Du wieder hergestellt werden kann. Wir wollen uns dabei noch einmal auf das Schema der Allgemeingültigkeit beziehen, mit dem wir in uns einem früheren Teil dieser Betrachtungen befassten. Dasselbe würde jetzt folgende Gestalt haben:



An der Stelle der platonischen Idee ist jetzt der objektivierte Bewusstseinsprozess getreten. Das ist ganz selbstverständlich, denn während die Idee der Kommunikation zwischen Ich und Du über Sachverhalte des Seins gewährleisten sollte, ist der Sinn des inner-reflexiven Kontaktes zwischen verschiedenen Subjekten ein ganz anderer. Was nämlich diesmal zur Diskussion steht, ist die Differenz zwischen zwei im Ich und Du lokalisierten Reflexionsvorgängen. Auch hier erweist sich das Platonische Schema als gültig. Mit "Einfühlung" und "Verstehen" im direkten Kontakt zwischen Seele und Seele kann hier schon aus dem einfachen Grunde nicht gearbeitet werden, weil die so erzielten Resultate ausschließlich Verbindlichkeit für denjenigen haben, der sie in sich produziert. Ein zweites, drittes und weiteres Subjekt, das an dem Prozess der Einfühlung nicht teilgenommen hat, ist durch denselben überhaupt nicht verpflichtet, weil jede etwaige Verpflichtung nur im aktuellen Vollzug des Verstehensaktes erfahren werden kann. Andererseits aber besteht keine Möglichkeit, die heute zerstörten Kanäle der Kommunikation zwischen Ich und Du wiederherzustellen, solange es nicht gelingt, die mögliche Differenz zwischen einer beliebigen Anzahl von

Subjekten derart objektiv festzulegen, dass sich daraus jedermann verpflichtende Regeln des Gesprächs und der Transformierung von Information von einem Bewusstseinsraum zum anderen ergeben.

In anderen Worten: Das Gespräch muss von Gedankenvollzügen getragen werden, die zwar für jeden Teilnehmer unbedingt verbindlich sind, mit denen sich aber niemand mehr subjektiv identifiziert, obwohl dieselben auch weiterhin den Charakter einer ichhaften Informationserzeugung haben. Eine solche allgemeine Verpflichtung im Denken, der sich niemand entziehen darf, der den Ehrgeiz hat mitzureden, kann aber nur dadurch etabliert werden, dass die Reflexionsregeln dessen, worüber gesprochen wird, sofern sie wirklich allgemeingültig sind, als objektiv gegenständlich von jedermann zu befolgendes institutionelles "Ritual" auftreten. Soweit sich das durchführen lässt, sind die Gedanken also keineswegs mehr "frei".

In beschränktem Maß sind wir mit diesem Sachverhalt längst vertraut. Institutionalisierung bedeutet vorerst Formalisierung. Und als formalisierte Präzisionssprache besitzen wir heute bereits in der Mathematik Anfänge einer Institutionalisierung von Bewusstseinsmotiven; Anfänge, die ganz unmissverständlich darauf abzielen, einem Missverständnis produzierenden Informationsverlust in der Kommunikation zwischen Ich und Du vorzubeugen. Die Auffassung Platons, dass kein "Nicht-Mathematiker" kompetent sei, an einem philosophischen Dialog teilzunehmen, ist nur ein anderer Ausdruck für die Einsicht, dass der spirituelle Kontakt zwischen Ich und Du im gegenseitigen Verstehen permanent nur durch eine Institutionalisierung der Reflexion gesichert werden kann. Denn durch eine solche Projektion ins Objektive und Impersonale der symbolischen Formeln wird das Bewusstsein allgemein verbindlich festgelegt und in der Willkür der privaten Innenreflexion gehemmt. Soweit die Mathematik in Frage kommt, haben wir diese strikte institutionelle Bindung des Geistes längst ganz selbstverständlich akzeptiert, und wer sich etwa darüber beklagte, dass der objektive Zwang, die Summe von "zwei" und "drei" als "fünf" zu denken, einen unberechtigten Eingriff in das private intellektuelle Gewissen darstelle, würde damit nur unser Mitleid erregen.

In der Mathematik aber und neuerdings auch in der mathematischen Logik sind nur *Resultate* des Reflexionsprozesses mechanisiert, formalisiert und in den Bereich der Institutionalisierung transformiert worden. Der Gegenstandsraum, der mit diesen Prozeduren beherrscht werden soll, ist die natürliche Welt, aber die lebendige Reflexivität, von der diese Realitätsdimension besetzt ist, ist der schöpferische Geist Gottes. Insofern geht uns hier die Subjektivität und Ichhaftigkeit des inneren Reflexionsprozesses gar nichts an. Es ist nicht die unsrige und wir begegnen ihr in der Welt nirgends. Das ist mit der Formel vom "unsichtbaren Gott" gemeint. Andererseits haben wir in den Ausführungen angeführt, dass der Mensch heute in eine metaphysische Situation eingetreten ist, wo ihm außer der Natur als erstem Objekt seine eigene, von ihm selbst produzierte Geschichte als zweiter Gegenstand entgegentritt. Weil aber die Geschichte seine eigene Schöpfung ist, begegnen ihm in ihr auch seine eigenen dort gegenständlich gewordenen Reflexionsprozesse. Das Ich des Schöpfers ist in der Natur unzugänglich, weil es absolut fremde Subjektivität ist. Die innere Subjektivität des Produzierens in der Geschichte aber ist offenbar, weil es unsere eigene ist.

Wollen wir also uns gegenseitig über unsere Situation relativ zu unserer geschichtlichen Welt verständigen, so ist die durch die mathematische Formalisierung erreichte sehr dünne Institutionalisierung des Geistes ganz unzureichend, weil sie, wie bereits bemerkt, nur fixierte *Resultate* oder *Inhalte* des Reflexionsprozesses sicherstellt, nicht aber den ichhaften

Prozess selbst. Institutionalisierung jener Dauerreflexion, deren wesentliche Eigenschaft es ist, niemals in einem definitiv irreflexiven Seinszustand überzugehen, kann nur in der Gestalt eines "Subjekts" erfolgen, dass der Träger eines radikal formalisierten und von unserer privaten Willkür unabhängigen *Reflexionsvorganges* auftritt. Eine mathematische oder logistische Abhandlung kann das nicht leisten. Sie ist tote Sammlung von Symbolen und ihren relationalen Beziehungen. Der reflexive Prozess, der sie in semantischen Bedeutungserlebnissen begleitet, ist ausschließlich in unserer privaten Subjektivität lokalisiert.

Als die spanischen Konquistadoren, Peru unterjochten, soll einem zeitgenössischen Bericht zufolge, zu dem Blutbad die Verlesung einer Proklamation gegeben haben, wonach dem allerchristlichsten spanischen König das Recht zugesprochen sei, über neu entdeckte Länder zu herrschen. Auf die Frage des Inka Atauhualpa, wer solches sage, soll ihm der Pater Valverde die Bibel gereicht haben. Der Sapay Inka hielt das Buch einige Momente an das Ohr und warf es dann mit den Worten: "Es spricht ja nicht", verächtlich auf die Erde.

Mag dieser Bericht nun historisch korrekt oder apokryph sein, seine Pointe illustriert den totalen Verlust an aktivem und reflexivem Prozesscharakter, den wir in Kauf zu nehmen haben, wenn wir den kommunikablen Gehalt unserer Subjektivität auf Bücher, Bilder, Noten oder andere institutionalisierungsfähige Medien der Objektivität übertragen. Alle reflexive Lebendigkeit ist in diesen Fällen auf einen toten, irreflexiven Symbolzusammenhang übertragen, der selber weder Subjekt- noch Prozesscharakter besitzt. Das Buch, oder irgend ein anderes institutionelles Gebilde unserer bisherigen Geschichte, fängt also nur die restlos vergegenständlichten Endprodukte des Reflexionsprozesses auf. Was in diese objektiven Gestalten überhaupt nicht eingeht, ist die reelle Aktivität der Dauerreflexion, die jene Resultate erzeugt hat. Alle auf unserem Planeten entstandenen Hochkulturen sind nun aber derart am Konzept des "Buches" und den magischen und metaphysischen Implikation (Buch des Lebens, Off. Joh. XX, 12 und 15), die dasselbe begleiten, orientiert, dass es blasphemisch klingen muss, wenn wir konstatieren, dass die Zeit der auf das "Buch" gegründeten Institutionen vorbei ist. Die in ihnen verkörperte Kultur versagt, wenn es sich darum handelt, ihr eigenes Potential an Dauerreflexion aufzufangen. Dass das Urteil des Inka einem kindlichem Missverständnis entsprang, ist irrelevant. Sein sachlicher Einwand besteht zu recht, das Buch spricht weder, es denkt auch nicht und am wenigsten kann es wollen. Der wesentlich zu ihm gehörige subjektive Prozess, durch den es entstanden ist und auch auf den sich alle seine Inhalte dauernd rückbeziehen, ist in ihm nicht festgehalten. Jener Rückbezug stößt deshalb unaufhörlich ins Leere.

Es besteht also zwischen den Typ von Institutionalität, wie es heute besteht und der permanenten Innenreflexion kein allgemein verbindliches System von Rückkopplungen, nach den beliebige Subjekte zum Zweck des gegenseitigen Informationstransfers ihre Bewusstseinsprozesse gleichschalten könnten. Selbst bei dem besten Willen, ein solches aufeinander Abgestimmtsein subjektiver Reflexionsvorgänge im Ich und Du zu etablieren, kann nichts Positives zustande kommen, weil eben alle Rituale für einen *öffentlichen* Kontakt zwischen Subjektivität und Subjektivität, der absolut allgemeingültig und objektiv fixiert ist, noch fehlen.

Wir wollen das am Beispiel eines theologischen Gesprächs über, sagen wir, die Bibel, erläutern. Solche Gespräche sind in früheren Zeiten einmal sehr fruchtbar gewesen, weil die Integrationsbasis, auf der die Diskussion sich abspielte, eine weitgehend uniforme Subjektivität in den Teilnehmern voraussetzen durfte. Folglich war es nicht notwendig, besondere allgemein akzeptierbare Techniken für die Vermittlung eines Gedankens zwischen

Gesprächspartnern zu entwickeln. Und selbst wenn in den Synoden und Konzilen, sobald die Bedeutung eines Dogmas diskutiert wurde, die Meinungen sich unversöhnlich voneinander trennten, so wusste doch jedermann ganz genau, wozu der Gegner redete. Der Strukturgleichheit der individuellen Bewusstseinsprozesse entsprach präzise eine Gleichheit des Bedeutungssinns, indem etwa ein biblischer Text rezipiert werden konnte. Heute existiert, wie wir bereits weiter oben ausführten, eine solche prästabilisierte Harmonie der sich in der Innerlichkeit der Subjekte vollziehenden Innenreflexion nicht mehr. Dieselbe ist als Mittel des direkten Kontaktes zwischen Ich und Du nutzlos geworden. Die unmittelbare Folge ist jene geistige Anarchie, in der wir heute leben, wo jede Verständigungsmöglichkeit über Grundsätzliches längst zu existieren aufgehört hat.

Damit aber haben *diese* Reflexionsprozesse im Innenraum der Subjektivität überhaupt nichts mehr zu suchen. Ihre ichhafte verbindliche und objektive Allgemeingültigkeit kann in den privaten solipsistischen Erlebniszentrum einer individuellen Psyche nicht mehr hergestellt werden, weil dort jedes Ich für sich allein und ohne Beziehung auf das Du arbeitet. Es bleibt also gar nichts anderes übrig, als die für ihre ursprüngliche Aufgabe untauglich gewordenen reflexiven Vorgänge aus der Sphäre des Subjektiven zu entfernen und ihre Funktionsfähigkeit dadurch wiederherzustellen, dass man sie in einem objektiven Bereich ablaufen lässt, an dem das Ich und das Du in gleicher Weise interessiert sind. Das ehemals innerliche erfährt dabei eine enorme Katharsis der Formalisierung, in der die Differenz zwischen Ich und Du ausgelöscht wird! Ihr Resultat ist – vom Reflexionsstandpunkt hergesehen – eine stoische, in der jedes beliebige Ich die Wirklichkeit des reflexiven Prozesses derart einleuchtend erfasst, dass es sich ihr zustimmend unterwirft. Vom Standpunkt der Handlung aus betrachtet aber bedeutet die objektive Fixierung der permanenten Reflexivität des Bewusstseins, dass das Ich und Du in gemeinsamer und gleichgerichteter Aktivität eine "Bewusstseinsanalogie" konstruieren. Erste Ansätze dazu (aber vorläufig nicht mehr!) besitzen wir in der Technik der Elektronengehirne und den informations- und kommunikations-theoretischen Experimenten der Kybernetik. Der letzte Sinn dieser Bemühungen, die paradoxerweise zuerst auf medizinischen Boden entstanden sind, ist das Ziel, ein Selbstverständnis des Menschen dadurch zu realisieren, dass "Ich" und "Du" in gemeinsamer Arbeit ein Abbild der reflektierenden und handelnden Person im ontologischen Bereich des "Es" darstellen.

Da von einer derart produzierten "Bewusstseinsanalogie" erwartet wird, dass sie in ihrem "Gedächtnis" sowohl den sachlichen Gehalt des in unseren Büchern niedergelegten Wissen enthalten als auch in ihrer Konstruktion jene "subjektiven" Reflexionsprozesse und -mechanismen, vermittels derer wir denken, aktivieren kann, sehen wir hier die – jetzt gar nicht mehr so kindliche – Forderung des Inka nach einem Buch, das spricht und sich uns in "eigenen" Reflexionsprozessen mitteilen kann, erfüllt. Erst durch solches technisches Resultat wäre die Institutionalisierung der Dauerreflexion wirklich effektiv durchführbar. Schelsky erwähnt charakteristischerweise die in jedem Gespräch lauernde Gefahr, dass es in Geschwätz zerfällt. Der Sinn der Institution besteht gerade darin, dass sie in der Lage ist, in einem etablierten objektiven Rahmen des Verhaltens diese das Gespräch ruinierende Tendenz auszuschalten. Solange dafür aber keine objektiven Mittel- und Vorschriften, deren Anwendung erzwungen werden kann, zur Verfügung stehen, kann die Kommunikation zwischen Ich und Du nur als möglicher Keim für die Institutionalisierung des permanenten Reflexionsprozesses betrachtet werden.

Mit gutwilligen gegenseitigen Vereinbarungen über Diskussionsregeln, an die man sich zu halten gedenkt, ist dabei nichts zu erreichen. Solche Übereinkünfte *imitieren* Institutionalität

im eigenen, privaten Reflexionsbild, das in jedem Ich von der Hoffnung begleitet ist, dass seiner Vorstellung von der Abmachung eine absolut identische im Du entspricht. Das ist eine mehr als naive Voraussetzung, wenn man bedenkt, dass das Bedürfnis nach Kommunikationsregeln, durch die die Dauerreflexion institutionalisiert werden soll, ja gerade aus der peinlichen Erfahrung entstanden ist, dass der direkte und unmittelbare Informationstransfer vom Ich zum Du auf der historisch erreichten Stufe unterbrochen ist. Es ist eine unglaubliche Gedankenlosigkeit unter diesen Umständen anzunehmen, man könne die verschütteten Kommunikationskanäle dazu benutzen, um dem Partner Gesprächsregeln mitzuteilen, vermittels derer der unterbrochene Kontakt wiederhergestellt werden kann. Solche Vereinbarungen unterliegen genau denselben semantischen Verzerrungen wie die spirituellen Gehalte, deren Übermittlung durch sie sichergestellt werden sollen. In der Gegenwart wimmelt es von Rezepten, wie "Ich" und "Du" in *direkter* Beziehung aufeinander – vorausgesetzt, dass sie gutwillig sind – die verlorene Verständigungsbasis wieder etablieren können. Alle diese Vorschläge sind nach dem Vorbild des Freiherr v. Münchhausen modelliert, der sich an seinem eigenen Kopf aus dem Sumpf zieht.

Was völlig vergessen wird, ist die Tatsache, dass wir längst aufgehört haben, uns mit einem bestimmten System von Reflexionsvollzügen seelisch zu identifizieren – einem System, das in unserer bisherigen Geschichte den rationalen Kern jedes erlebenden Ich-Zentrums dargestellt hatte. Dass unsere private Subjektivität aus demselben ausgewandert ist, darf nun aber keinesfalls so gedeutet werden, als ob jene traditionelle Systematik von Reflexionsprozessen damit ungültig geworden wäre und von uns nicht mehr benutzt würde. Das genaue Gegenteil ist der Fall. Wir distanzieren uns jetzt von demselben, eben weil ihre Wahrheit ganz definitiv und diskussionslos geworden ist. Es gibt hier nichts mehr, was man einem Du als problematisch und als Motiv einer dialogischen Entwicklung mitteilen könnte. Das ist der Sinn der totalen Mechanisierung des klassischen Denkens in der Logistik. Wo der Mechanismus zu arbeiten beginnt, hört der philosophische Dialog auf.

Dieses Reflexionssystem ist infolge des in ihm vollziehenden Problemschwundes und der damit parallel gehenden Entleerung an Subjektivität heute zu einem Instrument geworden, an dessen vorzüglicher praktischer Brauchbarkeit gar nicht mehr gezweifelt werden kann und das wir jetzt ganz impersonal wie jedes andere physische Werkzeug benutzen. Soweit die Entpersonalisierung des Werkzeuges in Frage kommt, besteht jetzt kein Unterschied mehr zwischen, sagen wir, einem Hammer, den unsere Hände führen und jener Gruppe seinthematischer Reflexionsmechanismen, die wir ohne jegliche innere Beteiligung technisch manipulieren. Diese Situation ist möglich, weil wir schon längst aufgehört haben, unsere private Subjektivität als ein Seinsdatum in den uns umgebenden Kosmos zu interpretieren. Der Identitätswechsel des Menschen ist bereits im vollen Gange. Ihren vielleicht stärksten philosophischen Ausdruck hat diese Auflösung der klassischen Identität des Menschseins in einem 1904 erschienen Aufsatz des Amerikaners William James gefunden. Sein Text trägt den bezeichnenden Titel "Does 'Consciousness' Exit?" In sehr scharfsinnigen Analysen kommt der berühmte Pragmatiker zu dem Resultat, das Bewusstsein eine "fiktive Identität" ist. "There is ... no aboriginal stuff or quality of being, contrasted with that of which material objects are made, out of which our thoughts of them made."³ Ontologisch gesprochen, Bewusstsein existiert nicht! Der Reflexionsmechanismus, der angeblich eine solch mystische Eigenschaft der Seelentätigkeit repräsentiert, ist ein Vorgang einer empi-

³ William James, *Essays in Radical Empiricism*, (ed.) R. B. Perry, New York 1947. S. 3

risch gegebenen Außenwelt. Er ist ein objektives Ereignis, wie das Wehen des Windes oder das Fallen der Blätter im Herbst.

Es kann wohl kaum bestritten werden, dass die Abhandlung von James eine Reflexions-situation repräsentiert, in der der Mensch bereits aufgehört hat, sich mit seinen "eigenen" Gedanken über die Welt zu identifizieren. Das Reflexionszentrum hat sich hier in eine tiefere Schicht zurückgezogen, von der aus die frühere Subjektivität und das ehemalige privathafte Ich-sein jetzt als Teil der Außenwelt auftreten. Bewusstsein ist nicht eine Erscheinung absoluten metaphysischen Ranges, die in diese Welt nur vorübergehend weilt und von der die Eingangsworte jenes Paul Gerhardschen Kirchenliedes

Ich bin ein Gast auf Erden
und hab hier keinen Stand gelten.

Jenes Phänomen, dem wir eine solche außerweltliche Herkunft zuschreiben, ist in Wirklichkeit ganz diesseitig. Alle seine Wünsche sind im Physischen. Dementsprechend ist es aus einer ichhaften Subjektivität ablösbar und kann objektiv manipuliert werden.^[4]

Dieser Reflexionsmechanismus, der, weil sich unsere persönliche Identität aus ihm zurückgezogen hat, liefert das Baumaterial, aus dem eine objektive Institution, die die Dauerreflexion in sich festhält und bündigt, errichtet werden. Ein institutionalisiertes Gespräch wird sich deshalb in dem folgenden Rahmen und dirigiert durch weiter unten zu skizzierende "Rituale" abwickeln. Neben die das "Ich" und "Du" vertretenden Gesprächspartner wird als aktiver dritter Teilnehmer im "Dreistellengespräch" der transpersonale Reflexionsprozess im "Es" treten.

Wir haben für den voll institutionalisierten geistigen Kommunikationsprozess den neuen Terminus "Dreistellengespräch" oder "Dreistellendialog" gewählt, um damit auf einen ganz wesentlichen strukturellen Unterschied zwischen dem klassischen Dialog und einem transklassischen, institutionell gebundenen Gespräch aufmerksam zu machen. Die logische Matrize des Platonischen Dialogs wird ausschließlich durch zwei Partner bestimmt, die sich als "Ich" und "Du" zu einander verhalten und die allein verfügbaren Werte "positiv" und "negativ" wechselseitig besetzen können. Der dritte, vierte, fünfte usw. Teilnehmer zum Gespräch ist irrelevant. Er ist entweder der einen oder anderen Seite zuzurechnen. Denn ein dritter Reflexionsprozess, der weder im Ich noch im Du lokalisiert ist und der an eine weitere Stelle angesprochen werden könnte, ist ausgeschlossen. Das ist die theoretische Struktur des nicht institutionalisierten klassischen Gesprächsstils, in dem die antithetischen Subjektivitäten von Ich und Du ganz und ausschließlich aufeinander angewiesen sind und sich restlos – in einem Umtauschverhältnis – mit dem vollen Umfang des Reflexionsprozesses identifizieren. Der Platonische Dialog ruht auf der für evident und selbstverständlich gehaltenen Voraussetzung, dass alle überhaupt mögliche Reflexion entweder im Ich oder im Du lokalisiert sein muss. Reflexionsvorgänge, die weder der Ich-Seite noch dem Du-Bereich der Subjektivität zuzurechnen sind, gibt es nicht. Und da es genügt, dass der Du-Standpunkt von einem Gesprächspartner vertreten wird – mehr wäre auf klassischen Boden logische Redundanz –, ist dieser Gesprächstyp strikt zweiwertig.

⁴ Wer diese amerikanischen Ideen mit europäischen Materialismus verwechselt, sei darauf hingewiesen, dass nirgends von *Selbst*bewusstsein die Rede ist, sondern ausschließlich von einem *selbst*-losen Bewusstsein. Also von einem objektiven Vorgang, von dem James sagt: "It loses personal form" (S. 2).

Diese Voraussetzung, die längst vor Plato galt, von ihm nur als Grundverfassung der menschlichen Bewusstseinsituation konstatiert und später von Aristoteles operativ formalisiert wurde, wäre auch heute noch unbestreitbar gültig, wenn der moderne Mensch nicht begonnen hätte, sich durch einen totalen Identitätswechsel in seiner Subjektivität von seiner bisherigen spirituellen Vergangenheit abzulösen. Die seit Jahrtausenden bestehende totale Ich-Besetzung des Reflexionsprozesses hat damit aufgehört. Der Prozess als solcher geht weiter, aber da sich keine lebendige Subjektivität mehr mit ihm in einem eminent historischen Sinn identifizieren *will*, tritt er von jetzt ab als besetzt durch das Es auf.

Die Klage über die sich gegenwärtig vollziehende Entseelung des menschlichen Lebens ist allgemein und es ist selbstverständlich, dass in dem, was das besinnliche Individuum heute erlebt, das negative Gefühl eines ungeheuren Verlustes vorerst dominiert. Der Verfasser dieser Zeilen "mag" das, was mit ihm in der gegenwärtigen Übergangsperiode geschieht, genauso wenig wie sein Nachbar. Solche privaten Geschmacksurteile aber zählen vor dem Forum der Geschichte überhaupt nicht und für den unbefangenen philosophischen Blick, der in der Lage ist, sich über die Froschperspektive seiner gebrochenen individuellen Existenz zu erheben, verspricht die Zukunft eine unerhörte Bereicherung, und was mehr ist, eine bisher nicht da Gewesene Sicherung der menschlichen Existenz.

Man vergegenwärtige sich nur einmal für einen Augenblick, was der Abfluss der Reflexion aus dem Ich in das Es und die dort praktikable Institutionalisierung der "subjektiven" Prozesse positiv bedeutet. Für alle bisherige Tradition war der Es-Bereich des Seins die ontische Dimension, in der die Wahrheit wohnte. Wahrsein und echt objektiv sein waren metaphysisch gleichbedeutende Begriffe. Die Subjektivität aber und ihre prozesshafte Gegenexistenz war aus jenen sicheren und endgültigen Bereich des Seienden, das sein Sinn schon gefunden hatte, ausgeschlossen. Das durch nichts als durch sich selbst geschützt ichhafte Subjekt war die ewige Quelle des Irrtum, der Unruhe und des Chaos. Darum war seine Existenz nicht institutionalisierbar und nie konnte es einen Gedanken äußern, in dessen Hintergründe nicht anmaßende Willkür und Häresie lauerten. Seine schließliche Ohnmacht aber war dadurch besiegelt, das es vom Schöpfungstage an dazu verdammt war, seine Reflexivität über mehr als ein Ich-Zentrum verstreuen zu müssen. Alle bisherige Seelengeschichte des Menschen ist ein utopischer, verzweifelter Versuch gegen jenes Dekret des Schöpfers Sturm zu laufen und die Verstreuung der Reflexion in die Antithese von Ich und Du wider rückgängig zu machen.

Unter diesem Gesichtspunkt gesehen ist die Idee der Institutionalisierung der Dauerreflexion das Anzeichen eines radikalen Bruchs mit der Vergangenheit. Denn anstatt einen weiteren Versuch zu machen, die Subjektivität aus der Verstreutheit zurück in den Brennpunkt eines absolut universalen Ich zu sammeln und damit dem uralten Traumbild aller klassischen Denker noch einmal zu folgen, wird durch die Prozedur des Institutionalisierens die ohnehin gebrochene und auf ungezählte Iche verteilte Reflexion noch weiter in die Diaspora geschickt. Von jetzt ab wird erwartet, dass sie sich auch über den Bereich des Es ausbreiten soll. An die Stelle des ausschließlich für Ich-Subjekte reservierten klassischen Dialog tritt jetzt der transklassische Dreistellendialog, dessen Kennzeichen es ist, dass sowohl dem Ich wie dem Du ein Teil ihrer Reflexion abgenommen und der objektiven Instanz eines ES zugewiesen worden sind.

Wer in diesem Schritt nur etwas Negatives, etwa eine Bedrohung der "Seele" oder ein Verwerfen der klassischen Tradition des Geistes sehen kann, dem ist einfach nicht zu helfen. Denn, was hier geschieht, ist, man ist versucht zu sagen, fast eine Heiligsprechung der

Spiritualität der vorangegangenen Epoche. Damit nämlich, dass deren Prinzipien in formalisierter Gestalt ganz der Subjektivität entzogen und ins Objektive gesetzt werden kann, nehmen sie von jetzt an der ganzen Wahrheit, Würde und Unfehlbarkeit des Seins teil. Von nun an ist an ihnen das Stigma vergangener Zeiten "bloße" Subjektivität, Willkür und Möglichkeit des Irrtums zu repräsentieren ausgelöscht. Der Mensch hat hier erstmalig in der Geschichte einen Schritt zur objektiven Sicherung seiner Existenz getan.

Durch die Aufgabe eines Teil seiner Subjektivität und ihre Projektion in das ihm entgegengesetzte Sein hat er dieses vergangene Subjektsein gerechtfertigt. Denn nur diejenige Seite seiner Spiritualität, die sich als frei von der Willkür der Privatheit und als objektiv wahr erwiesen hat, ist fähig, an dieser transzendentalen Metamorphose teilzunehmen. Und was jetzt in der neuen Gestalt des Geistes erscheint, ist endgültig, unantastbar und allem Streit enthoben. Denn in der an das Es abgegebenen Form des reflexiven Ich-seins der Subjektivität ist der alte metaphysische Traum von der absoluten Versöhnung von Denken und Sein wenigstens für ein Fragment menschlicher Spiritualität vorerfüllt. Freilich, der Weg, auf dem dies geschieht, ist nicht der, von dem die Metaphysik der älteren Zeiten geträumt hat. Es ist keine unmittelbare Rückkehr der Subjektivität in das absolute Sein. Was sich der einsamen Seele hier als Ausweg aus der furchtbaren Isolation, in die sie die Geschichte geworfen hat, öffnet, ist ein indirekter Zugang zur Sicherheit des Seins. Die letztere kann nur auf dem langen Umweg über progressive Realisation im partiell Seienden gewonnen werden. Aber eine jede solche Transferierung von subjektiver Reflexion in objektive Existenz hebt das Transferierte aus dem Fluss der Geschichte heraus. Es hat jetzt seine definitive, aller Veränderung enthobene Gestalt angenommen.

Die institutionelle Ordnung und gegenständliche Darstellung jener Subjektivität, die das Individuum in der Vergangenheit belebt und metaphysisch motiviert hat, bedeutet also den Abschluss einer weltgeschichtlichen Epoche größten Stils. Denn der *Mensch*, der diese Arbeit der Institutionalisierung einer Reflexion, die durch Jahrtausende als innere Subjektivität gedauert hat, unter neuen geschichtlichen Willensbildungen leistet, ist nicht mehr der, dem die Identifizierung mit diesen reflexiven Prozessen die notwendige und einzige Bedingung seiner ichhaften Existenz war. Da er seine historische Identität gewechselt hat, kann er es nur bejahen, wenn seine spirituelle Vergangenheit als gesicherter und objektiv anerkannter Erwerb in der nächsten Auseinandersetzung zwischen Ich und Du vermittelnd gegenwärtig ist. Ihm wird auch nicht erschrecken, wenn eine solche Bewusstseinsanalogie, die sich als Schiedsrichter zwischen sein Selbst und die private Subjektivität des als Du auftretenden Gesprächspartners schiebt, mehr und mehr "menschliche" Züge annimmt. Er wird im Gegenteil einen etwaigen Abstand in subjektiver Physiologie, den er zwischen sich selbst und der Bewusstseinsanalogie konstatieren muss, mit Missbehagen und Unruhe begrüßen, weil eine solche Unähnlichkeit im Subjektsein ein untrügliches Zeichen dafür ist, dass der in der Bewusstseinsanalogie investierte Reflexionsprozess noch nicht sein definiertes Ziel, die vollkommene Abbildung einer gewordenen Gestalt des Menschen, erreicht hat.

7. Die "Bewusstseinsanalogie als gewesene menschliche Subjektivität"

Wer sich mit den vorangehenden Überlegungen genügend vertraut gemacht hat, dem sollte die Idee eines Drei-Stellen-Gesprächs, in dem die dritte Stelle durch die Reflexionsprozesse eines Elektronengehirns besetzt ist, nicht mehr so absurd und phantastisch erschei-

nen, wie das andererseits unvermeidlich der Fall sein muss, wenn eine im Wesentlichen noch stark klassisch orientierte Mentalität sich solchen abenteuerlichen Perspektiven ganz unvorbereitet gegenüber sieht.

Demjenigen aber, in dem solche Vorstellungen keine befremdenden Gefühle mehr erwecken mag, mag es gestattet sein, sich die Situation eines transklassischen Drei-Stellen-Gespräch in lebhaften anschaulichen Farben nach dem Vorbild eines amerikanischen Science Fiction Romans auszumalen. Also etwa als eine philosophische Kongregation, an der außer Menschen auch sprach- und diskussionsfähige Robots teilnehmen. Wir wollen hier – weil die praktische Realisierung solcher Zukunftsphantasien noch weitere Einflüsse einschließt, die wir in diesem Zusammenhang bewusst ignorieren – uns etwas "reservierter" ausdrücken, weshalb auch im weiteren Text im Wesentlichen nur "Bewusstseinsanalogien", die als technische Gebilde einen institutionellen Kommunikationsprozess höherer Ordnung zwischen Ich und Du garantieren, die Rede sein soll.

Der institutionale Charakter eines solchen kommunikativen Vorgangs besteht nun darin, dass die Gedankenführung der Gesprächspartner sowohl wie der intellektuelle Transfer ihrer Bedeutungserlebnisse durch eine Einschaltung einer selbständige Reflexionsprozesse entwickelnden Bewusstseinsanalogie einer strengen ritualen und prozeduralen Kontrolle unterworfen wird. Man kann jetzt nämlich über Wesentliches nicht mehr auf dem Bewusstseinsniveau der vorhergehenden Epoche miteinander reden. Die dort einstmals existierende metaphysische Bindungen der Reflexion haben sich verflüchtigt und die materialen Gehalte, die der Subjektivität sowohl einen inneren Halt wie auch die Garantie einer Verständigung mit dem Du gaben, sind längst aus der Privatheit der individuellen Existenz in die Öffentlichkeit des objektiven Geistes und in die Unwiderruflichkeit der *res gestae* des etablierten Bestandes der Geschichte abgeflossen.

Unter diesen Voraussetzungen ist die gegenwärtige Gestalt des Menschen und seine heute wieder an die Oberfläche steigende "fürchterliche Natürlichkeit" zu verstehen. Sein momentanes "Ich" ist weiter nichts als ein hemmungs- und substanzloser Reflexionsprozess ohne alle öffentliche Geltung und daher ohne die geringste sachliche Beziehung auf ein Du. Man müsste die Situation als hoffnungslos bezeichnen und denen recht geben, die schon in diesen frühen Stunden der Historie die apokalyptischen Umriss des Endes der Weltgeschichte am Horizont unseres Lebens heraufdämmern sehen, wenn die nihilistische Situation des 20. Jahrhunderts nichts Anderes als die aus allen bekannten Auflösungs-symptomen zeigte. Aber genau das Gegenteil ist der Fall. Der sich vollziehende Abbau betrifft nur die bisherige menschliche Subjektivität, ihm gegenüber steht die unerhörte Konsolidation der objektiven Bedingungen unserer aktuellen Existenz. Die Geschichte hat hier – dank einer jahrtausendelangen Projektion der menschlichen Rationalität in das physikalische Material der Natur – eine "zweite Kontingenz" des Seins geschaffen, der sich niemand mehr entziehen kann und die völlig neue, bisher nicht da gewesene Verhaltensweisen des Individuums und einen neuen Stil des Menschseins erzwingt. Wie überwältigend dieser Zwang ist, demonstrieren uns die sozialen und politischen Ereignisse auf diesem Planeten täglich neu.

Die sich auf Basis des einwertigen archaischen Bewusstseins aufbauende höhere zweiwertige Geschichte hat die erste Kontingenz der *natura naturans* aus göttlichen Willen durch einen zweiten Satz von Kontingenzbedingungen aus menschlichem Willen derart überdeterminiert, dass sich das Bewusstsein jetzt in die Maschinen der von ihm selbst entworfenen historischen Welt unentrinnbar gefangen sieht. Man kann aus der Geschichte nicht desertieren und wenn Spengler glaubt, dass das Phänomen der Geschichtlichkeit ein kurzes,

heute praktisch schon abgeschlossenes Zwischenspiel in dem perennierenden natürlichen Dasein der Menschheit darstellt, so übersieht er völlig die Rolle des objektiven Geistes, so wie sie Hegel bereits in der Phänomenologie beschrieben hat. Zwischen subjektiven und objektiven Geist existiert ein natürliches Rückkopplungssystem (positive feedback), das dem Bewusstsein nicht erlaubt, sich im Willens- respektive Handlungsbereich von seiner eigenen Schöpfung abzulösen.

In der Theologie sind wir mit dieser Vorstellung von alters her vertraut. Der ganze Komplex eschatologischer Vorstellungen, gipfelnd in der Idee des Jüngsten Gerichts, ist nichts anderes als ein bildlicher Ausdruck für die Idee eines Rückkopplungssystems, das zwischen Gott und der von ihm geschaffenen Welt besteht. Gott kann sich an seiner Schöpfung nicht desinteressieren. Er bleibt in seinem Willen (das Gericht) permanent an sie gebunden. Die Befreiung, die die Schöpfung garantiert, betrifft nur die Reflexion. Sie allein setzt sich vom Geschaffenen ab. Aus diesem Grunde bemerkt Thomas in der Summa Theologica sehr tief Sinnig, dass Gott den Menschen nicht hätte ohne Seele erschaffen können. "Erschaffung des Menschen" und "Erschaffung der Seele" sind metaphysisch betrachtet Synonyme. Sie bezeichnen beide ein- und denselben Akt: die reflexive Ablösung des Geistes Gottes von der Welt, die damit ganz dem Geist (Reflexion) des Menschen überlassen wird. Gott lässt nur seinen Willen in der Welt zurück. Uns aber begegnet dieser Wille objektiv als Naturgesetz.

Wir haben weiter oben des Näheren ausgeführt, dass das Verhältnis des Menschen zu seiner Geschichte in Analogie des Verhältnisses Gottes zu dem geschaffenen Universum aufgefasst werden muss. Und in diesem Sinne ist von uns festgestellt worden, dass unsere historische Tätigkeit die faktische Gegebenheit der natürlichen Welt durch eine zweite Real-Kontingenz zusätzlich determiniert. Damit aber haben wir – durch Investierung *unseres* Willens in der Welt – der primordialen Gruppe von Naturgesetzen eine neue Klasse von jetzt ebenso objektiven gesetzlichen Maximen hinzugefügt, nämlich die unsere Handlungen orientierenden Reflexionsgesetze, durch deren Projektion in die Außenwelt der Gegenständlichkeit die historisch-institutionelle Realitätsdimension des objektiven Geistes in allen seinen kulturellen Varianten entstanden ist. Jeder Versuch, sich in dieser zusätzlichen Wirklichkeit erfolgreich zu bewegen, aber setzt voraus, dass wir, wie einstmal von der "Natur", jetzt die objektiven Gesetze jener zweiten Kontingenz des Seins aus ihrem Verhalten uns gegenüber genau ablesen.

Die Natur verhält sich uns gegenüber in Kausalvorgängen, d.h. in irreflexiv strukturierten Ereignissen, die sich in unserem Bewusstsein als Seinsgesetze spiegeln. Die epistemologische Situation, mit der wir es an dieser Stelle zu tun haben, ist also die, dass unsere (klassische) Naturwissenschaft ein Abbild des isoliert objektiven Seins in seinem Verhalten zu uns (physisches Ereignis) liefert. Die Naturgesetze sind göttliche Gesetze! Damit ist gemeint: sie sind ein spätes Abbild der primordialen Tätigkeit Gottes in der Gestalt des Demiurgen.

Wir befinden uns aber in einer sehr andersartigen epistemologischen Situation, wenn wir einen Versuch machen wollen, die objektiven Gesetze der von uns selbst geschaffenen historischen Weltkontingenz aus jenem Verhalten ablesen zu wollen, in dem die Geschichte auf uns zurückwirkt. Diese historische Welt ist das Werk menschlicher Subjektivität, die hier aus ihrer Privatheit herausgetreten ist und sich objektiv manifestiert hat. Folglich muss sich in dem nachträglichen Ablesungsprozess, durch den wir uns der Kontingenzgesetzlichkeit der kulturellen Existenz zu bemächtigen suchen, für unsere Augen nicht ein Bild des Seins, sondern ein Gegenbild unserer eigenen Subjektivität in Erscheinung treten. Denn

so, wie wir die Naturgesetze als göttliche Gesetzlichkeit interpretierten und als ein Abbild der schöpferischen Tätigkeit Gottes deuteten, so müssen uns notwendig die Gesetze der geschichtlichen Welt als eine Spiegelung der Aktivität des menschlichen Bewusstseins erscheinen. Damit aber ist epistemologisch vorausgesetzt, dass uns dieses Bewusstsein als eine absolut objektive Größe – losgelöst sowohl vom Ich wie vom Du – in der Welt entgegen treten kann und muss. Das Objekt unserer Bemühungen ist also von jetzt ab nicht mehr die erste Kontingenz des Seins, sondern die zweite Kontingenz des Subjekts. Unsere Aufgabe ist demgemäß, ein reflexionsgesetzliches Bild des Ichs gegenständlich darzustellen.

Unter diesen Umständen aber muss jetzt der erkenntnistheoretische Prozess die völlig unerwartete Form annehmen, dass wir (uns), wie Gott am sechsten Schöpfungstag jenen Reflexionsprozess, der für die Schöpfung unserer bisherigen Geschichte verantwortlich ist, selbst in einer radikal objektiven, also kontingenten, Gestalt darstellen. Diese Gestalt ist die Bewusstseinsanalogie, die weder dem Ich- noch dem Du-Bereich angehört und die wir in kybernetischen Konstruktionen als letztes Produkt in den bisherigen geschichtlichen Raum setzen, um dasselbe auf diese Weise gegen die Zukunft endgültig abzuriegeln. So schließt sich eine weltgeschichtliche Epoche selbst ab. Aber in diesem Abschluss transzendiert sie sich, tritt aus der Dimension des Historischen hinaus und gibt so den Weg frei, auf den eine neue Identität des Menschen in einer neuen Epoche sich wieder historisch-zeitlich in objektive Realität transzendieren kann.

Die abschließende Schöpfung einer Bewusstseinsanalogie hat nämlich eine spirituelle Wirkung, die wir mit dem Rückzug Gottes aus der geschaffenen Welt – als deren Urheber jetzt der Demiurg vorgeschoben wird – in eine unnahbare absolute Transzendenz vergleichen dürfen. Die Arbeit an einer Bewusstseinsanalogie befreit unsere Innerlichkeit aus dem Suggestionkreis einer Geschichte, mit der sie sich nicht mehr identifizieren kann und will. Denn dadurch, dass jene Innerlichkeit, die die institutionelle Welt des objektiven Geistes aufgebaut hat, jetzt in einem kybernetischen Artefakt objektiv abgebildet und ontisch wiederholt wird, wird es für das menschliche Ich ganz unmöglich sein, von nun an diese als gegenständliches Ereignis in der Welt auftretenden Reflexionstätigkeit als eigene anzuerkennen. Eine neue Innerlichkeit zieht sich in diesem Abstoßen eines in seiner Handlungskapazität total erschöpften Subjektseins aus einem Universum zurück, das zwei Realitätsdimensionen, die primordiale natürliche und die historische umfassend, jetzt die Aufgabe hat, jene vom Ich preisgegebene Reflexionsbestände zu absorbieren. Einem solchen Absorptionsvorgang kommt aber auch die eminent wichtige Tatsache entgegen, dass, wie wir bereits in einem anderen Zusammenhang erwähnten, in die primordiale Natur bereits die formale Struktur der Geschichtlichkeit eingebaut ist.^[5]

Dieser zweistelligen Seinsrealität gegenüber steht nur die neue Gestalt des Menschen. Seine zweite Innerlichkeit aber kann sich deshalb aus dem gegenständlich Gewordenen zurückziehen, weil, ganz in Analogie zu Gott, die an die Realität abgegebenen Reflexionsbestände nur unsere Handlungen objektiv binden. So wie die Schöpfung der Natur nur den nach "Außen" gehenden Willen Gottes determiniert, das innere Geheimnis seiner absoluten Transzendenz aber unberührt lässt, so sind auch wir unserer historischen Vergangenheit nur unserem *Wollen* verpflichtet. Wir sind unfähig, einen Willen zu haben, der unsere eigene Geschichte desavouiert, aber auch wir verfügen über eine reflexive Introszendenz, in der eine absolute Freiheit west. Freiheit des Willens ist nur in dem paradoxen Reflexionsschema

⁵ vgl. C. F. von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur*, Zürich 1948, bes. Kap. IV

erfahrbar, das eingesehen wird, dass das Notwendige getan werden muss und dass wir durch unser In-der-Welt-sein uns unwiderruflich binden. Aber in dem Vollzug dieser reflexiven Einsicht ist die Identität des Menschen aus jener in Objektdetermination aufgehenden Subjektivität auch schon ausgewandert. *Freiheit bedeutet metaphysisch Identitätswechsel.*

Die Dinge sind unfrei, weil sie ihre Identität nicht abgeben können. Seinsidentität ist die stärkste aller Identitäten. Sie ist ewig. Der Mensch besitzt aber nur die schwache Variante der Reflexionsidentität, sie sichert seine Freiheit, weil sie ihm erlaubt, sich von seinem unabänderlichen Determiniertsein durch das Irreflexive als unbeteiligt abzuwenden. Die in der Welt gebundene Identität der Reflexion – die Transzendentalidentität, wie wir an anderer Stelle⁶] gemeint haben, ist niemals die des eigenen Selbst. *Uns* erscheint sie als ein Du. *Da aber das Du für sich selbst ebenso ein Ich ist, wird das welthaft Identisch-Sein der Reflexion vom Ich und Du gemeinsam abgestoßen.* Es wird auf das Es zurückverwiesen. Jene völlig an das Sein abgegebene Reflexionstätigkeit ist die Bewusstseinsanalogie. Sie ist die Gestalt, in der die auf sich selbst bezogene Reflexivität des Menschen in einen unserer Subjektivität enthobenen Seinszustand über-gegangen ist.

Damit aber, dass Ich und Du in gleicher Weise in der Lage sind, einen Sektor ihrer Erlebnisfunktionalität an die Gegenstandsdimension abzutreten, tritt beiden jetzt ein Teil ihrer Rationalität als objektive, ihrer Manipulationswillkür enthobene Größe entgegen. Die Willens- resp. Handlungskapazität der Einzelperson wird durch jene in das Sein transferierten Bewusstseinsstrukturen nicht mehr semantisch *motiviert*, sondern pragmatisch *determiniert*. Diese sachliche Feststellung des rationalen Verhaltens des Individuums manifestiert sich nur in Veränderungen eines Ichs mit jenem Du, wie man sich in einer natürlich-geschichtlichen Welt mit reflexiv überdeterminierten Naturgesetzen zu verhalten habe. In Form von sozialen Konventionen sind wir mit solchen Tatbeständen längst vertraut. Diese Konventionalität aber beginnt sich infolge des objektiven Transfers der Reflexionsprozesse nun auch auf die Bewusstseinsvollzüge und speziell das Denken auszubreiten. Denkwang hat es immer gegeben, bisher geschah das durch einen suggestiven Einfluss, der seine Heteronomie verschleierte. Das Schlagwort von "Priesterbetrug" hat in diesem Zusammenhang einen sehr echten reflexionstheoretischen Sinn. Der Denkwang, der heute jedoch in Entstehung begriffen ist, prätendiert gar nicht mehr, dass er an irgendwelche inneren Überzeugungen appelliere. Er ist ganz unverhüllt objektiv und ganz ohne Absicht durch Überredung und sympathische Einflüsse zu wirken.

Auf arithmetisch-mathematischem Gebiet haben wir uns an diesen rigorosen formalen Bewusstseinszwang schon seit Jahrhunderten gewohnt. Dass 4294967296 dividiert durch 64 als Resultat 67108864 ergibt, ist für niemanden bewusstseinsevident. Es gibt kein Mittel, jemanden von der Richtigkeit dieses Ergebnisses durch unmittelbaren geistigen Kontakt zwischen Ich und Du zu überzeugen. Wer einen "Beweis" für dieses Resultat wünscht, wird auf eine mechanisch-objektive Rechenprozedur verwiesen, in der er das Ergebnis für sich nachvollziehen kann. Da dieses technische Verfahren in seinem ziemlich komplexen Aufbau aber ebenfalls evident ist, konfrontiert man den, der auch jetzt noch weiter fragt, an die "evidenten" Elementaroperationen (wie Addition einer Einheit zu sich selbst oder Subtraktion), um das Endergebnis zu legitimieren. Aber jeder, der auch nur die arithmetische Einheit logisch einwandfrei definieren will, weiß, dass in dem obigen Beispiel durch Rückbe-

⁶ Gotthard Günther, *Das Bewusstsein der Maschinen*, AGIS Verlag, Baden-Baden, ^{1,2}1957, S. 34ff; ³2002, S.71ff.

ziehung auf die rechnerischen Elementarprozesse nur wenig gewonnen ist. Ein hier sich nicht zufrieden stellender Ehrgeiz ist ganz deplatziert. Die Institutionalisierung der mathematischen Reflexionsprozesse ist längst soweit vorgeschritten, dass dort, wo dieselben in wohl etablierten praktischen Prozeduren darstellbar sind, die subjektive Überzeugung wenig oder gar nichts mehr zu sagen hat. Mathematische Existenz ist – abgesehen von noch problematischen Randgebieten – objektive Konstruktion, d.h. Angabe eines Verfahrens, das für jeden verbindlich ist, der die Richtigkeit eines Resultates nachprüfen will. Eine Gesamtheit solcher Prozeduren repräsentiert eine Institutionalisierung von inhaltlichen Reflexionsbeständen unseres Bewusstseins. Das "Ritual" des konstruktiven Verfahrens ist es, dass die intersubjektive Allgemeingültigkeit des Gedachten für die Ich- und Du-Relation sicherstellt. Das Recht, sich den rituellen Regeln nicht zu fügen und die private Subjektivität gegen sie zu behaupten, erwirbt man sich nur durch den Verzicht auf die Teilnahme am mathematischen Gespräch. Mit Lyrik, Oratorik und anderen subjektiv-sympathischen Überzeugungsmethoden macht man sich auf einem Kongress der exakten Wissenschaften nur lächerlich.

Die Existenz der historisch orientierten Geisteswissenschaften ist aber andererseits ein Beweis, dass die in der Mathematik und den Naturwissenschaften instituierten intellektuellen Kommunikationsrituale nicht ausreichen. Es gibt einen enormen Bestand an sehr exakten Bedeutungserlebnissen, die heute noch in keiner, absolut allgemein verbindlichen Weise vom Ich auf ein beliebiges Du übertragen werden können. Jedes Ich lebt in der Atmosphäre solcher durchaus weltgültiger Sinnerlebnisse, die trotz aller ihnen innewohnender ontologischer Relevanz nicht so formuliert und zum Ausdruck gebracht werden können, dass sie nicht nur für das private, solipsistisch in sich eingeschlossene Ich-Subjekt, das sie produziert, sondern auch für jedes andere Du (das sie subjektiv nicht selbst erreichen kann) logisch verbindlich und moralisch verpflichtend sind. Die Gesellschaftsordnung der letzten Jahrhunderte geht heute daran zugrunde, dass gerade die sozial relevanten Individuen von einem Überschuss an Innenrationalität motiviert sind, der auf keine Weise geäußert und intersubjektiv gültig formuliert werden kann. Die mit ihnen verbundenen Bewusstseinsbewegungen haben deshalb nur eine anti-soziale, das institutionelle Gefüge unseres Daseins auflösende Wirkung.

Der Grund für die Nicht-Artikulierbarkeit dieser subjektiven Bedeutungserlebnisse, denen nichtsdestoweniger, wie Hegel sagt, die "ungeheure Macht des Negativen" zukommt, liegt darin, dass *sie prinzipiell nicht ablösbar sind vom Reflexionsprozess, der sie hervorgebracht hat*. Alle, bis dato in der menschlichen Geschichte institutionalisierten Reflexionsbestände des Psychischen waren von einer solche Art, dass sie sich einer radikalen Abtrennung von dem ichhaften Bewusstseinsvorgang, der sie erzeugt hatte, nicht widersetzen. Wir haben diesen Punkt in einem anderen Zusammenhang schon weiter oben berührt, wo wir feststellten, dass man bisher nur irreflexiv fixierbare Bewusstseinsinhalte institutionalisiert hat. Voraussetzung der klassischen Methode der Institutionalisierung ist, dass man ganz eindeutig zwischen Denkvorgang und gegenständlich Gedachtem unterscheiden kann. So bleibt einerseits das Gewissen frei, die von der Innerlichkeit produzierten faktischen Resultate aber können in eine Institution eingehen, weil sie abgelöst vom Ich objektiv-irreflexiv darstellbar sind.

Es ist offensichtlich, dass Institutionen, die auf einer solchen fundamentalen epistemologischen Voraussetzung gegründet sind, geradezu reflexionsfeindlich sein müssen. Die permanente Innenreflexion des isolierten Subjekts ist in ihnen nicht nur "steril", wie Gehlen bemerkt hat, sie wirkt, wo immer sie mit institutionellem Ritual in Berührung kommt, korrodierend und den intersubjektiven Konsens untergrabend.

An dieser Stelle ist es angezeigt, an einem einfachen Beispiel die Differenz von Erlebnisdaten, die aus dem Bewusstseinsprozess ablösbar und traditionell institutionalisierbar sind und von solchen Daten zu zeigen, die prinzipiell keine solche Ablösbarkeit besitzen und permanent an den aktiven Prozess der auf sie selbst bezogenen Reflexion gebunden bleiben. Der Unterschied in den logischen ontologischen Erlebnisqualitäten in unseren Vorstellungen von, sagen wir, "Pferd" und "Pegasus", soll uns dazu dienen. Das Pferd ist ein Teil der natürlichen (göttlichen) Schöpfung, seine ontologischen Qualitäten sind die aller anderen Weltobjekte, die uns bewusstseins-transzendent gegeben sind. Folglich sind alle unsere Erlebnisdaten, in der wir diese animalische Daseinsform rezipieren, echt seins-thematisch orientiert und irreflexiv fixierbar. Es ist unter diesen Umständen ein leichtes, objektive Regeln der Behandlung und des Umgangs mit diesem Tier aufzustellen, die ihrerseits gesellschaftlich verbandsbildend wirken, weil das Bewusstsein aller Individuen, die etwa einer Gruppe angehören, deren Lebensstil durch ihr Verhältnis zum Pferde bestimmt ist, in gleicher Weise auf ein objektives Ziel ausgerichtet ist. Wenn die Mitglieder eines Vereins, der der Pferdezüchtung dient, miteinander reden, dann weiß jeder, wovon der andere spricht. Das "Fachsimpeln" ist der Ausdruck einer Bewusstseinshaltung, in der alle teilnehmende Rede thematisch prästabilisiert und eine von den sie produzierenden Bewusstseinsprozessen abgelöste sachliche Bedeutung hat. Die Teilnehmer am Gespräch treffen sich hier ganz und ohne irgendwelche reflexive Vorbehalte im Objektiven. Jeder, der an einen solchen Kommunikationsprozess teilgenommen hat, kennt die psychische Entlastung, die man erfährt, wenn die Unterhaltung endlich von der höflichen Phrase, in der dauernd auf alle empfindliche Subjektivität des Anderen Rücksicht genommen werden muss, ins Impersonale und Sachliche übergeht, wo weder die eigene Ich- noch fremde Du-Reservation mitzählt. Solche kommunikativen Beziehungen zwischen Ich und Du aber haben ihre epistemologischen Grenzen. Sie liegen dort, wo es unmöglich wird, den Erlebnissachverhalt, den man mitzuteilen wünscht, als objektiven Tatbestand in einer primordial gegebenen Welt zu lokalisieren.

Eine solche Lokalisierung war möglich in unserem Beispiel des Pferdes. Sie lässt sich aber nicht mehr durchführen, wenn wir uns entschließen, über den Pegasus zu sprechen. Objektive Regeln des Umgangs mit jenem mythischen Tier, die unseren privaten Geschmack und unsere subjektiven Perspektiven ignorieren dürfen, lassen sich jetzt nicht mehr aufstellen. Denn in dem Bewusstseinsakt, in dem wir unsere Vorstellung "Pegasus" konzipieren, designieren wir nicht mehr ein ontisches Datum der Außenwelt, das auch unabhängig von unserer Erlebnisfunktion existiert, sondern ein me-ontisches Motiv, das einen ganz ich-gebundenen Reflexionsmechanismus repräsentiert. Das Weltdatum, das wir "Pferd" nannten, erlebe ich nicht nur subjektiv für mich, ich erlebe es auch als objektive Beziehung für ein beliebiges Du, wenn ich etwa eine andere Person in eine Handlungsrelation, wie z.B. Reiten, zu besagtem Tier beobachte. Den Pegasus aber erlebt jedes Ich nur für sich. Zwar ist es dem Du möglich, an das Du die Kommunikation zu übermitteln, dass es "dieselbe" mythische Vorstellung hat. Diese Mitteilung aber bleibt für den thematischen Gehalt des Mitgeteilten völlig unverbindlich. Sie hat keine objektiv verifizierbare und allgemeingültige Bedeutung, wie etwa die Anweisung über Sprunghilfen in ein *steplechase*. Der Pegasus kann nur in dichterischer Gangart vorgeritten werden, eine Demonstration, die ganz im Bereich der sich selbst reflektierenden Innerlichkeit bleibt. Sie verpflichtet das Ich gegenüber dem Du zu gar nichts und sie liefert auch keine Weltorientierung gegenüber einem möglichen Objekt, wie die Reaktion jenes Mathematikers illustriert, der, als man ihm ein lyrisches Gedicht vorlas, skeptisch fragte: was beweist das?

In den beiden Termini "Pferd" und "Pegasus" begegnen wir also Ausdrücke für zwei grundverschiedene Kategorien von Bewusstseinsdaten, die sich dadurch von einander unterscheiden, dass die erste Gruppe sich von dem Reflexionsvorgang, der sich in dem Erlebnisraum gesetzt hat, abtrennen lässt. Ihr Bedeutungssinn ist objektiv verifizierbar, ohne dass dabei auf den subjektiven Entstehungsprozess Rücksicht genommen werden muss. Für die zweite Gruppe, die ganz in den Bereich der fällt, existiert diese definitive Ablösbarkeit von dem ich-gebundenen Reflexionsprozess nicht. Sie ist dementsprechend, obwohl psychologisch real, nicht objektiv verifizierbar und keine sich auf sie beziehende Aussage eines Subjekts ist für ein beliebiges anderes Subjekt sachlich bindend.

Unter diesen Umständen liegt es für einen rigorosen Standpunkt nahe, soweit objektiv-rationale Kommunikationsprozesse in Frage kommen, auf jene aus dem Subjektiven nicht voll ablösbaren Bewusstseinsdaten zu verzichten und sich auf die erste Gruppe der objektiv sachlichen und pragmatisch verifizierbaren Motive des Informationsbereichs zu beschränken. Der logische Positivismus hat eine solche Auffassung mit nicht geringen, aber äußerst einseitigem Erfolg vertreten. Auf Dauer ist eine solche Haltung einer radikalen Kommunikationsaskese nicht durchzuführen. In der Welt, in der wir heute leben, wächst die Anzahl der reflexionstheoretischen, also der zweiten Gruppe angehörenden Erlebnisdaten unaufhörlich, während unser Vorrat der naiven Begriffen, die eine vom Bewusstsein endgültig abgeschnittene Objektivität vertreten, ständig abnimmt. In anderen Worten: Die Historisierung der Wirklichkeit sowohl wie ein ihr korrespondierender Denaturierungsprozess der gegenständlichen Seinsbezirke haben uns durch ihre gegenläufige Bewegung in ein Netz von Realbeziehungen versponnen, in dem nichts mehr ausgerichtet und keine Ereignisfolge zuverlässig beherrscht werden kann, solange wir nicht in der Lage sind, eine objektiv verpflichtende und rational kommunikable Reflexionstechnik zu entwickeln, in der der lawnenartig anschwellende Überschuss an Subjektivität aufgefangen und in lenkbare Vollzüge überführt werden kann.

Wenn sich aber echte Reflexionsbegriffe von dem subjektiven Prozess, durch den sie entstanden sind, nicht ablösen lassen, wir andererseits aber gezwungen sind, denselben mehr und mehr Raum sowohl in dem intersubjektiven Kommunikationssystem zwischen Ich und Du als auch in unsere Verhaltensweisen in der dinglichen Außenwelt einzuräumen, dann bleibt uns nichts übrig, als jene von ihnen unabtrennbare Subjektivität von uns abzusetzen und ihr einen objektiven Platz im gegenständlichen Bereich des Seins anzuweisen. Dem in unseren Handlungsvollzügen in die Realität abgeflossenen Reflexionsprodukten folgt der sie erzeugende Prozess der Reflexivität auf dem selben Weg nach. Der objektive Geist Hegels ist erst dann vollendet objektiv geworden, wenn er die Subjektivität, aus der er einstmals entsprungen ist, ganz auf die ontische Seite der Realität hinüber gezogen hat.

Damit aber enthüllt sich die Bewusstseinsarbeit, die in einem Elektronengehirn investiert werden soll, für uns als gewesene menschliche Subjektivität. Sie ist aus unserer eigenen Lebendigkeit abgeschieden und insofern erscheint sie jetzt leblos. Für den Es-Bereich aber muss sie positiver Erwerb von etwas, das wesentlich mehr als bloße Objektivität ist, betrachtet werden. Was aber nicht "objektiv" ist, das ist "subjektiv". An der Rigorosität dieser Alternative lässt die klassische Logik keinen Zweifel, so vieldeutig die beiden Termini auch sein mögen. Daraus ergeben sich, wie wird gleich sehen werden, enorme Konsequenzen.

8. Die Objektivitätskapazität des reflektierenden Subjekts

Dass der Terminus "objektiv" zweideutig ist, haben wir bereits weiter oben ausgeführt. Er kann einmal, wenn wir uns Schema (I) in Gedächtnis rufen, das primordial Abgebildete (A) meinen. Er bezieht sich aber mit gleichem Recht auf das Bild desselben (B). Denn relativ zu der innersten Objektivität des Abbildungsprozesses (P) ist auch das Bild ein gegenständliches Datum einer Außenwelt, die als Anderes das punkthafte Zentrum des Selbstseins umgibt. "Ich" habe das Bild zwar, aber ich bin es nicht.

Die metaphysischen Implikationen des zwiespältigen Charakters der Objektivität sind in der Geschichte der Philosophie oft angemerkt, nie aber bis in ihren letzten Konsequenzen verfolgt worden. Die eine Komponente verleugnet nie ihre Herkunft aus dem absoluten Jenseits des Bewusstseins (An-sich). Aber ebenso wenig verwischen sich je in der zweiten Komponente die Spur ihres Ursprungs in der Subjektivität. Wie radikal wir das Bild auch objektivieren und wie tief wir es auch durch Iteration (Bild des Bildes des Bildes ...) in das Sein hineinstoßen, sein wesentlicher Charakter nicht die Sache selbst, sondern ihre Reflexion zu sein, lässt sich in alle Ewigkeit nicht von ihm abstreifen.

Die klassische Tradition des Denkens hat uns alle bisher in einem bedenklichen Vorurteil festgehalten. Wir haben den Unterschied zwischen Subjekt und Objekt gewöhnlich dahin gedeutet, dass Subjektivität immer einen diametralen Gegensatz von Reflexion und Reflektiertem involviert⁷, das Objektsein aber ungebrochenes und homogenes Identisch-sein mit-sich-selbst bedeutet. Diese Auffassung enthält in der Tat einen sehr wesentlichen Kern von Wahrheit, solange nur das eine Segment des Seins, nämlich das primordiale An-sich in Betracht gezogen wird. Solange also als wir naive unreflektierte Gegenstandsthematik betreiben. Diese einfache, die Wirklichkeit reinlich aufteilende Denkschema wird aber hin-fällig, wenn wir den Reflexionsstandpunkt einführen und bedenken, dass objektives Sein ja nicht nur in der Gestalt des An-sich, sondern auch als Für-sich, d.h. als Bewusst-*Sein* auftritt.

Kurz gesagt: Die antithetische Reflexionsstruktur, die wir aller Subjektivität zuschreiben, kommt ebenfalls dem Objekt zu. Das animistische Denken hat das immer gewusst und der unausrottbare Glaube an Gespenster kommt aus der bestürzenden Ahnung, dass das tote Objekt plötzlich Eigenschaften entwickeln kann, die das subjektive Erleben ursprünglich nur sich selbst zuzuschreiben gewillt und fähig ist.

Trotzdem besteht zwischen animistischem Aberglauben und einer kybernetischen Theorie, die postuliert, dass sich Bewusstseinsanalogien im Bereich des radikal Objektiven erzeugen lassen, ein sehr wesentlicher Unterschied. Der Glaube an Geister und Gespenster indiziert eine aktuell im bloßem Objekt vorgegebene und vorgefundene Reflexivität. Die kybernetische Theorie nimmt nichts dergleichen an. Wohl aber sehen sie voraus, dass die Objektivität ein Reflexionspotential enthält, das – durch sehr mühsame Arbeit – nachträglich aus dem gegenständlichen Sein herausgeholt und in Aktualität übersetzt werden kann. Es bleibt aber nicht lange bei dem "kann". Aus demselben wird sehr schnell ein "muss", wenn der Mensch im Verlauf der historischen Entwicklung seiner Subjektivität und damit die Reflexion in sich selbst entdeckt. Er beginnt zwar damit, das reflexive Verhalten zuerst als sein ausschließlich privates Eigentum zu erleben, aber da er nicht umhin kann, diese Erfahrung sehr schnell auf das Du auszudehnen, ist damit schon der Übergang in die Objektwelt gegeben.

⁷ vgl. Paul Hofmann, *Die antithetische Struktur des Bewusstseins*, Berlin 1914

Aber auch jetzt wird eine Reservation gemacht. Diese rätselhafte und in ihren Mechanismus vorläufig völlig undurchsichtige Eigenschaft der Reflexionsfähigkeit wird nur bevorzugten Substanzen, die man als "Seelen" bezeichnet, zugeschrieben. Das Selbst, das im Bewusstsein wohnt, sollte eine ontische Instanz sui generis sein und "objektive" Eigenschaft besitzen, die den übrigen Varianten des Seins nicht zukommen.

Wir wollen ganz davon absehen, dass diese Auffassung des Denkens sofort in Schwierigkeiten verwickelte, wenn es sich mit der Frage der Tier- oder gar Pflanzenseele beschäftigte. Sollte man, da jeder organische Stoff reflexionsfähig sein muss, das Seelenkonzept mit dem Organismus überhaupt identifizieren? Und wenn "ja", wie sollte man sich dann gegenüber der Einsicht verhalten, dass ultraviolette Strahlung in anorganischen Substanzen (etwa einer Mischung von Wasser, Kohlensäure und Ammoniak) Wirkungen ausübt, die zu der Bildung "organischer" Materialstrukturen führt. Die scharfe Trennung zwischen toter (irreflexiver) Materie und belebter (reflexionsfähiger) Substanz ist längst nicht mehr aufrecht zu halten. Denn seit Kant den Seelenbegriff als eine regulative Idee entlarvt hatte, stand unweigerlich fest, dass "Seele" kein geheimnisvolles metaphysisches Substrat ist, das Reflexion produziert. Von jetzt an stand das genaue Gegenteil fest: "Seele" ist ein Endprodukt des Reflexionsprozesses. Dieser Begriff entsteht unvermeidlich (und auf seine theoretische Unvermeidlichkeit hatte die Kr. d. r. V. hingewiesen), wenn ein Versuch gemacht wird, den reflexiven Rückkopplungsprozess des Bewusstseins im objektiven Bereich der Wirklichkeit zu lokalisieren.

Unter diesen Umständen aber drängt sich zwangsläufig die Frage auf: warum sollen gewisse Positionen des Seins vor anderen ontologischen bevorzugt werden? Warum soll denselben eine wesentlich ontologische Eigenschaft zukommen, die anderen Orten der Realität versagt ist? Man hat sich nur selten klar gemacht, dass hier das mythologisierende und objektivierende Denken mit der klassischen Identitätsthese in Widerspruch gerät. Wenn Subjekt und Objekt im Absoluten völlig identisch sein soll, dann besteht nicht das geringste Recht, dem Subjektivität repräsentierenden Reflexionsprozess im Objektiven bevorzugte Stellen, die wir Seelen nennen, einzuräumen. Man hat diese Schwierigkeit dadurch auszuräumen versucht, dass man alle Einzelseelen schließlich in eine göttliche Weltseele übergehen ließ. Wir wollen hier gar nicht davon reden, dass dieser metaphysische Prospekt allen persönlichen Unsterblichkeitsglauben ruiniert. Viel weitertragender ist die reflexionstheoretische Einsicht, dass ein solches hypothetisches absolutes Subjekt selbst ganz reflexionsunfähig sein würde und damit eben nur Objekt und nicht Subjekt ist!

Selbst für ein seinsthematisches Denken ist die Konzeption einer solchen, alle Objektivität umfassenden Subjektivität nicht haltbar. Darauf machen ihn die frühen Upanisaden in Vorbereitung auf den impersonalen Nirvana-Begriff aufmerksam. Subjektivität kann sich nur an einem bewusstseins-transzendenten Objekt realisieren. Diesem indischen Argument gegenüber ließe sich bemerken, dass die Existenz von bewusstseinsunabhängiger Gegenständlichkeit zwar eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für die Realisation von personaler Identität ist. Selbst-bewusst-sein setzt ja voraus, dass der durch das Wort "bewusst" indizierte Reflexionsprozess mindestens zwei Transendenzen hat, die durch die Termini "selbst" und "sein" repräsentiert werden. In anderen Worten: Es ist ausgeschlossen, dass das Ich sich subjektiv als Innerlichkeit und Eigenidentisch erfährt, wenn es sich nicht zugleich objektiv als Äußeres und Fremdidentität begreift. Also nicht nur das *irreflexive* Objekt ist notwendiges Korrelat von Subjektivität, das *reflexive* Objekt ist im gleichen Sinne unabdingbare Voraussetzung der Selbstrealisation von personal-ichhafter Existenz.

Was man aber dort, wo diese Einsicht bereits präsent ist – wie etwa bei Hegel – nie voll begriffen hat, ist das weitergehende Wissen, dass das in der anderen Person faktisch vorgegebene Ich nicht ausreicht, nur der Subjektivität ihre volle Eigenrealität zu bestätigen. Die Konzeption eines selbstreflektierenden Objekts ist doppeldeutig. Einmal schließt sie das andere Ich als natürliches Du ein, insofern dasselbe eine objektive Gegebenheit des Weltzusammenhangs ist. Andererseits aber impliziert darüber hinaus ein Es, dass sich seiner Umgebung gegenüber in Reflexionsprozessen verhält. Die das Ich bestätigende Kraft, die vom Du ausgeht, liegt in der ontischen Qualität des letzteren, d.h. in seiner sicheren Faktizität. Sein subjektives Funktionieren wird deshalb von "mir" als rätselhafte Kontingenz erlebt. Das bedeutet aber, dass sein selbstreflexiver Prozesscharakter für "meine" sich auf sich selbst beziehende Subjektivität weder notwendig, noch überzeugend und in keiner Weise verbindlich ist.

Die Anerkennung, die das Ich im Du findet, reicht deshalb nur aus, um ihm seine *Existenz* zu bestätigen, also sein In-der-Welt-sein. Was die Konfrontation mit dem Du als einem welthaften Objekt nicht liefert, ist die über die Bestimmung des bloßen Daseins hinausgehende Bestätigung der *Selbstreflexivität* des Subjektsein. Eine solche Sicherung kann kein natürliches Du im ganzen Weltall liefern, weil seine Subjektivität ja immer nur erschlossen und nie gegeben ist. In der geisteswissenschaftlichen Literatur ist unermüdlich darauf hingewiesen worden, dass die Subjektivität der anderen Person nur in einem Analogieschluss postuliert werden kann. Es erübrigt sich, weitere Worte darüber zu verlieren, dass eine solche schwächliche hypothetische Vermittlung unmöglich in der Lage sein kann, dem Ich die Anerkennung seiner Subjektivität *als* Subjektivität zu sichern.

Man wird einwenden, dass das ja auch gar nicht notwendig ist, besitzen wir doch unsere Innerlichkeit ganz unmittelbar und fraglos in der Selbstgewissheit der eigenen Reflexionsidentität. Das ist ganz richtig. Aber diejenigen, die sich mit jener Antwort zufrieden geben, verkennen vollständig das Problem, um das es an dieser Stelle geht. Wir diskutieren hier nicht das solipsistisch isolierte Subjekt und haben es nicht einmal mit der nur natürlichen Reaktion zwischen individuellen physischen Personen zu tun. Unsere Analyse betrifft vielmehr die Begegnung von Ich und Du im Raum der Geschichte und auf dem Boden der gesellschaftlichen Organisation und des institutionellen Lebens.

Diese historischen Gebilde aber können nur existieren, wenn intelligente und verbindliche Kommunikation zwischen den einzelnen Subjekten besteht und wenn allgemeingültige Regeln des Informationstransfer zwischen Ich und Du etabliert sind. Nun kann gar kein Zweifel sein, dass solche Verbindungskanäle für die Vermittlung relevanter Informationsdaten längst bestehen. Sie sind überall dort aufweisbar, wo organisches Leben existiert. Aber selbst mit unserem höchst unzureichenden Wissen auf diesem Gebiet können wir bereits zwei metaphysische Stufen der Kommunikabilität unterscheiden. Von feineren Distinktionen zwischen Pflanze und Tier absehend, sind wir in der Lage zu sagen, dass die niederen Lebensformen schon über Mittel des Informationstransfers verfügen, durch die das Verhalten in der Um- und Außenwelt geregelt werden kann. Soweit der Mensch in Frage kommt, hat er durch seine bisherige Geschichte bewiesen, dass er über ein zweites und höheres Kommunikationspotential verfügt, das ihm erlaubt, reflektierte Regeln über sein objektives Verhalten aufzustellen.

Damit ist folgendes gemeint. Es kann kein Zweifel sein, dass Biber ausgezeichnet Dämme bauen können. In mancher Hinsicht sogar besser als wir. Und der "Staat" eines Bienen- oder Ameisenvolkes mag innerhalb der dort gegebenen Grenzen vorbildlich sein. Aber weder

haben die Biber gar eine Theorie des Dammbaus entwickelt, noch können wir von den Bienen oder Ameisen Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, erwarten. Im Gegensatz zu den Organisationsformen besagten tierischen Lebens ist der menschliche Staat aus einer immer wieder erneuten Reflexion auf das eigene objektive Verhalten geboren. Dasselbe gilt für die institutionalisierte Religion. Sie setzt Reflexion auf die unmittelbare, naive Religiosität voraus. Die letztere ist – von hier aus gesehen – nichts weiter als eine spezifische Verhaltensweise (*behavior*) der Person gegenüber den ihm unverständlichen Erscheinungen und Kräften des Kosmos. Analoges gilt für das Reflexions-system der Wissenschaft, das mehr als bloßes objektives Wissen ist. Generell gesprochen: Alle bisher in der menschlichen Geschichte entwickelten institutionalisierten Gebilde des objektiven Geistes repräsentieren ein zusätzliches reflexives Determinationssystem, in dem der Mensch sein ursprüngliches naiv-animalistisches Verhalten modifiziert.

Diese Modifikation hat metaphysischen Rang. Die Religion hat immer gewusst, weshalb sie die Seele vor der "Versuchung" durch die Welt gewahrt hat. Die Versuchung, von der hier die Rede, bezieht sich auf die immer präsente Möglichkeit, dass das Verhalten der Person im unmittelbaren (unreflektierten) Triebleben hängen bleibt. Demgegenüber hieß es: die Welt vergeht mit ihrer Lust, wer aber den Willen Gottes tut, der bleibt in Ewigkeit. In dem Hinweis auf die Vergänglichkeit der Welt ist die – auch säkular gültige – allgemeine Einsicht beschlossen, dass das Befangensein in unmittelbaren Verhaltensweisen nur einem perfekt an die Außenwelt adaptierten Organismus erlaubt ist, ohne Schaden zu nehmen. Solches Adaptiertsein mag von der Pflanze und dem Tier gelten. Der Mensch aber hat eine "Seele", die nicht von dieser Welt ist. Das ist die theologische Version des unbestreitbaren Tatbestandes, dass Menschsein bedeutet, im Besitz einer zusätzlichen Reflexionskapazität zu sein, vermittels derer das durch die Umwelt determinierte Verhalten auf dem Weg über Bewusstseinsmotive (religiös: Gewissen) überdeterminiert werden kann.

Dieser Reflexionsüberschuss, den das historische Individuum besitzt – und metaphysisch repräsentiert derselbe die einzige Differenz zwischen Mensch und Tier – aber zerstört das ursprüngliche Verhältnis einer prästablierten Harmonie zwischen Welt und lebendigem Organismus. Die relative und beschränkte Exponiertheit des pflanzlichen und tierischen Lebens ist mit dem Ausmaß an Gefahr, das der menschlichen Existenz im Kosmos droht, gar nicht zu vergleichen. Dieses erhöhte Risiko aber liefert zugleich das Motiv für die zusätzliche Determination durch reflexiv gelenktes Verhalten. Es äußert sich als ein Bestreben, eine möglichst große Distanz zwischen sich und diesem Gefahrenherd zu legen. Religiös manifestiert sich diese Tendenz als das Bemühen, sich auf ein "besseres Leben" im Jenseits vorzubereiten. Im säkularen Leben und generell in der Geschichte aber tritt derselbe Trieb als die nicht endende zivilisatorisch-kulturelle Arbeit auf, deren Resultate darauf zielen, eine isolierende Schicht zwischen die gefährdete Einzelperson und die natürliche (noch nicht im Sinn einer Beherrschung modifizierte) Umwelt zu legen. Das ist der Sinn der geschichtlichen Institutionen, die den Menschen aus seiner enormen Exponiertheit als reflektierendes Individuum erlösen sollen. In der ersten gottgeschaffenen Umwelt, in der die Seele ihre "Prüfungen" auferlegt sind, tritt so die "zweite" Welt des objektiven Geistes, deren Schöpfer der historische Mensch selber ist.

Es ist bezeichnend, dass der Horizont dieses geschichtlichen Raumes immer utopische Perspektiven das Blickfeld begrenzen. Ist doch die Utopie nichts anderes als die Idee einer Wirklichkeit, die den Bedürfnissen eines sich in unbeschränkten Reflexionen ergehenden Wesens vollkommen angepasst sein soll. Da Reflexion aber, vom Standpunkt des Handelns aus gesehen, immer Aufhebung eines adaptierten und in solcher Adaption festgelegten Ver-

haltens bedeutet, impliziert Utopie die Konzeption einer Welt, die an ein Individuum angepasst sein soll, das solche Anpassung verweigert. Das ist ein Widerspruch, der nie aufgehoben werden kann. Denn eine objektive Wirklichkeit, die solchen Ansprüchen genügt, müsste reflexiv genau so beweglich sein, wie das Ich, das sie konfrontiert. Das in die Objektivität investierte Subjektivitätspotential sollte also genau äquivalent dem der reflektierenden sein. Damit aber hebt sich der Unterschied von Ich und Nicht-Ich auf.

Immerhin deutet die trotz aller Widersinnigkeit unausrottbare Idee der Utopie auf die Richtung hin, in die die historische Entwicklung geht. Die Bedrohung durch die objektive Härte der Außenwelt, die das reflektierende und auf seiner Privatheit bestehende Individuum erfährt, lässt sich nur dadurch etwas mindern, dass wenigstens die Außenseite dieser unnachgiebigen gegenständlichen Realseite, dort, wo das Ich mit ihr in Berührung kommt, durch einen Zuschuss an Reflexion etwas aufgeweicht und für subjektive Bedürfnisse nachgiebiger gemacht wird. Die Isolierschicht, die zwischen die schutzlose Innerlichkeit und die kalte Kontingenz des *brutum factum* gelegt wird, ist aber eine "Mischung" aus beiden Komponenten von "objektiver Irreflexivität" und "subjektiver Reflexion". Der Hegel'sche Terminus "objektiver Geist" deutet das bereits an.

Der ganze Umfang des neuen Unternehmens aber ist der Reflexion, die in ihm engagiert ist, vorerst nicht bekannt. Das Subjekt ahnt nicht im Entferntesten, wie viel es von sich abgeben muss, um die Umwelt auch nur einigermaßen seinen Wünschen ffügbar zu machen. In der Idee jener protektiven Isolierschicht liegt eben der utopische Widerspruch, dass dieselbe einerseits so fest und unnachgiebig sein muss, dass sie dem Druck der Kontingenz des nur Objektiven erfolgreich Widerstand leisten kann, andererseits soll sie so weich und schmiegsam sein, dass sie sich an die individuellen Konturen der Subjektivität fügsam anlegt.

Was nun Hegels Konzeption des objektiven Geistes anlangt, so ist ganz ersichtlich, dass sie nur unter dem Gesichtspunkt entworfen worden ist, die Assimilation der Subjektivität an das Objektive zu fördern. In ihr verhärtet sich der Geist und nimmt mehr und mehr die Züge der Faktizität an. Von der umgekehrten Bewegung, in der das dingliche Sein reflexiv beweglich gemacht werden soll, ist in dieser Geschichtsphilosophie so gut wie nichts zu bemerken. Ebenso ist von einer metaphysischen Ebenbürtigkeit von Irreflexivität und Reflexion in dieser Philosophie des absoluten Geistes schlechterdings nichts zu spüren. Die Irreflexivität repräsentiert die stärkere Komponente und die Reflexion wird von ihr schließlich völlig denaturiert und absorbiert. So kommt die Weltgeschichte zu einem frühen Ende, da die völlige Objektivierung (Konkretheit) des Reflexiven die Bewegungsfähigkeit der Letzteren zerstört. In Hegels Absolutum ist das subjektive Reflektieren endgültig zur Ruhe gekommen, weil es die Unveränderlichkeit des ewigen Seins angenommen hat. Der objektive Geist verrät das Subjektive. Alle seine Loyalität ist auf Seiten des Seins. So ist er am Ende selber nur objektiv. Dass er Selbstreflexion hat, wird zwar oft genug versichert, aber man kann es bestenfalls glauben. Einzusehen ist es nicht.

Die Hegel'sche Idee des objektiven Geistes, so sehr sie auch die Geisteswissenschaften im Einzelnen befruchtet haben mag, hat, insofern sie das Denken hartnäckig am Thema der Objektivität und des Seins festgehalten hat, letzten Endes mehr Schaden als Nutzen gestiftet. Sie hat in ihrer seinsthematischen Verfälschung des Reflexionsproblems vor allem die Entwicklung wissenschaftlicher Methoden auf dem Gebiet der Geschichts- und Gesellschaftsbetrachtung verhindert. Ein "Geist", der nur objektiv ist und in dieser Objektivität keine subjektive Reflexionsfähigkeit zurückbehält, ist ein Widerspruch in sich selbst. Nach Hegel ist der Staat, die Wissenschaft, die Religion, die Kunst, die Wirtschaft usw. objekti-

ver Geist. Niemand aber wird behaupten wollen, dass in diesen Gebilden, an deren Objektcharakter kein Zweifel ist, noch subjektive Reflexionsfähigkeit investiert ist. Die letztere ist nur in den natürlichen Individuen verfügbar, die in jenen trans-subjektiven Ordnungen leben. Und wenn etwa der Staat spricht und sich "subjektiv" äußert, dann tut er es durch den Mund eines individuellen Repräsentanten, etwa eines Monarchen, Diktator oder auch einer Gruppe von Einzelpersonen, wie sie ein Parlament verkörpert.

Nun hat Hegel zwar recht, dass die erwähnten Gebilde wie Staat, Wissenschaft usw. keine "Natur" mehr sind. Es bedeutet aber eine unzulässige Anwendung der klassischen Alternativlogik, sie deshalb als Geist zu bezeichnen. Denn Geist impliziert ein in sich geschlossenes Rückkopplungssystem. Und das gerade ist es, was diese Gebilde nicht haben. Zwar existiert in allen sozialen Gebilden sowohl ein positiver wie ein negativer *feed-back*, aber derselbe geht jedes mal durch die individuelle physische Person hindurch, d.h. durch eine Subjektivität, die selbst nicht objektiver Geist ist, *weil sie ihre Subjektivität für sich selbst reserviert*. Der objektive Geist spricht nur durch die subjektive Willkür des seine Privatheit sich vorbehaltenden natürlichen Subjekts, das eben durch diese "fürchterliche Natürlichkeit" sich erfolgreich aus den von ihm selbst geschaffenen geschichtlichen Raum heraushält. Was diese Willkür kraft ihrer ontischen Unabhängigkeit dann mit den Gebilden des objektiven Geistes anfangen kann, davon gibt die historische Existenz des Menschen grämliche Beispiele. Die Geschichte ist der Ort, an dem der Geist sich dafür rächt, dass man seine objektiven und subjektiven Komponenten auseinander gerissen hat.

Die einzige Lösung, die unter diesen Umständen möglich ist, ist die: die jetzige Gestalt der Subjektivität, die diese gegebene historische Institution geschaffen hat, sich aber vorläufig ihrer Schöpfung gegenüber reserviert, aus dieser Reservation hinauszunehmen und als Bewusstseinsanalogie auf das institutionelle Gebilde übertragen. Die als objektiver Geist deklarierten schöpferischen Resultate aber sind Geschaffenes in einem anderen Sinne als dem, der uns vor Augen steht, wenn wir von der göttlichen Schaffung der natürlichen Welt sprechen. Sie sind zugegebener Weise, eben soweit sie "historisch" sind, nicht mehr Natur. Sie müssen, wie Hans Freyer in seiner "Theorie des objektiven Geistes" gezeigt hat, als aus der Subjektivität abgelöste Elemente, die durch Handlungsvollzüge ins Objektive übersetzt sind, betrachtet werden.

Die Frage ist nun, wieweit ein solcher Ablösungsprozess gehen kann. Es geht hier offenbar um etwas Metaphysisches, da in der Antwort die menschliche Freiheit involviert ist. Die Fähigkeit des Menschen, seine Subjektivität zu objektivieren und wenigstens partiell nach außen zu setzen, kann niemand vernünftigerweise bestreiten. Hätten wir sie nicht, dann gäbe es keine Geschichte. Es kann hier überhaupt nur danach gefragt werden, ob diesem Übersetzungsprozess irgendwelche angebbare Grenzen gesetzt sind. D.h. ob im Bewusstsein eine konstitutionelle Schwäche beheimatet ist, die es verhindert, dass wir uns von bestimmten Erlebnisgehalten derart dissoziieren, dass es uns frei steht, dieselben nach außen zu setzen. Wenn das der Fall sein sollte, dann ist es mit der menschlichen Freiheit nichts. Wir brauchen dann gar nicht erst zu untersuchen, ob wir durch die natürliche Umwelt determiniert sind, wir sind dann viel tiefer unfrei, insofern, als unter dem angenommen Fall der Elementarstruktur unseres Ich-seins Bedingungen auferlegt wären, die es uns unmöglich machen würden, gewisse Bewusstseinsinhalte endgültig abzustoßen.

Wir wären dann in der deprimierenden Lage, dass wir zwar jeden subjektiv-ichhaften Erlebnismoment als *Bewusstseinsinhalt* objektivieren könnten – denn darauf, dass diese Fähigkeit ganz unbeschränkt ist, beruht unsere persönliche Identität als Solitäres, sich von "Allem"

abzusetzenden Ich – der weitere Schritt aber, diese bereits endgültig ins Objektive transformierten Elemente nun durch den handelnden Willen in die physische Außenwelt zu versetzen, ließe sich dann zwar bei einigen Bewusstseinsmotiven bewerkstelligen, der größeren Mehrzahl aber nicht. Das Ich wäre also gezwungen, je weiter es in die Geschichte vorschreitet, einen stetig wachsenden Ballast von halb-objektiven Bewusstseinsinhalten mit sich herumzuschleppen, da der Zufluss aus dem rein Subjektiven prinzipiell unbegrenzt, sein Abfluss aber in den natürlichen Raum der materiell-gegenständlichen Weltexistenz irgendwie begrenzt wäre. Diesen Grenzen gegenüber besäße der Wille keine Macht.

Die eben beschriebene Situation existiert in der Geschichte in der Tat am Ende einer Epoche. Wir erleben in der Gegenwart eine unerhörte Wachheit des Bewusstseins, die sich an einigen historischen Punkten bereits bis zu Unerträglichkeit gesteigert hat. Verursacht ist diese Wachheit aber eben durch ein unverhältnismäßiges Wachsen jener Bewusstseinsinhalte, die das Ich anscheinend permanent abkommandieren muss, da keine Möglichkeit zu bestehen scheint, sie in die intersubjektive Region des objektiven Geistes zu schieben. Der ständig steigende Innendruck dieser Motive, die das Ich durch keine Außenhandlung loswerden kann, beschleunigt dann das Tempo der Innenhandlung, d.h. das Spielen des Bewusstseins mit seinen Inhalten. Die intermittierende Reflexion eines Erlebnisraumes, der in seiner Freiheit relativ arm an nicht transferierten Inhalten war, steigert sich jetzt unter dem Druck einer nicht mehr beherrschbaren inhaltlichen Fülle zur Dauerreflexion.

Nun kann kaum Zweifel daran bestehen, dass relative Grenzen für die Objektivierung des Geistes nachzuweisen sind. Wir sind vermutlich berechtigt zu sagen, dass die Einheit und durchgehende Struktur einer gegebenen welthistorischen Epoche durch eine solche Objektivierungsgrenze menschlicher Bewusstseinsfunktionen bestimmt ist. Und dort, wo eine relative Barriere schließlich bricht und sich eine neue Flut aufgedämmter Subjektivität mit zerstörender Gewalt in die institutionelle Gegenständlichkeit ergießt, dort wird der gegebene geschichtliche Daseinsraum vernichtet und die ontische Bedingung für eine nächste, von der vorangehenden unvorstellbare geschichtliche Existenzform des Menschen produziert. In diesem speziellen Sinn ist der menschliche Wille in seinem Bezogensein auf einen bestimmten historischen Lebensstil in der Tat unfrei. Die Möglichkeiten, die jenseits des *gegebenen* kategorialen Rahmens von menschlichen Dasein etwa liegen könnten, sind dem den Willen dirigierenden Erlebniszentrum der Subjektivität unfassbar, eben weil sie auf keine Weise reell objektiviert werden können. Sie sind bestenfalls den Pseudo-Objektivierungen einer unverbindlich frei schweifenden Phantasie zugänglich.

Über diese partielle Unfreiheit des Menschen in der Geschichte ist nichts weiter zu sagen. Die Einsicht in dieselbe ist heute schon so selbstverständlich geworden, dass man nicht vermeiden kann, ins Triviale abzugleiten, wenn man sich desweiteren über sie verbreitet. Hegel hat sie unübertrefflich mit dem Schlagwort von der "List der Vernunft", die unsere historische Aktivität dirigiert, gekennzeichnet. Die weitergehende Frage aber, ob diese Ohnmacht des Menschen, seine Bewusstseinsmotive unbeschränkt zu objektivieren, endgültig und absolut ist, ist alles andere als trivial.

Je tiefer philosophische Denker bisher über das Wesen der Geschichte sich Rechenschaft gegeben haben, desto mehr sind sie geneigt gewesen, diese Frage zu bejahen. Das einzige "Bewusstsein", das dem Ganzen der Geschichte angemessen ist, soll angeblich das göttliche sein. Die Individualität der menschlichen Subjektivität geht im Historischen unrettbar unter und die psychische Gestalt der Menschen ist etwas, das im welt-geschichtlichen Prozess einer unwiderstehlichen Auflösung verfällt. Am absoluten Ende steht nur der absolute

Geist. Seiner Konkurrenz ist die prekäre Einheit von Logos-Psyche im menschlichen Ich nicht gewachsen. In Hegel'scher Formulierung: Die individuelle Personalität verfällt am Jüngsten Tag dem "Gericht".

Alle diese und ähnlichen Auffassungen wurzeln in dem Glauben, dass die Psyche des Menschen als Psyche – d.h. ohne ihren Charakter der Selbstreflexion aufzugeben – sich nicht objektivieren kann. Objektivation, also Projektion der Subjektivität in das trans-subjektive Sein, aber ist das einzige Mittel, dem Verfall in der Zeit zu entgehen und die Geschichte zu überdauern. Angeblich ist der absolute Geist als einzige imstande, diese Projektion zu leisten.

Man hat sich bisher nie ernsthaft Rechenschaft davon gegeben, wie widersprüchlich eine solche metaphysische Konstruktion ist, mag sie als absolut, konkret gewordene Idee Hegels oder als der Gott der christlichen Tradition und Schellings auftreten. Wie man diese letzte metaphysische Konzeption auch formuliert, wir erhalten nie eine Antwort auf die Frage, wer denn eigentlich diese Arbeit der absoluten Objektivation im Sein leistet? Es ist ganz unvermeidlich, dass eine Subjektivität vorausgesetzt wird, der man die Macht zuschreiben muss, eine solche endgültige und definitive Projektion zustande zu bringen. Aber eben dadurch, dass sie es ist, die diese "absolute" Handlung vollbringt, schließt sich diese Subjektivität aus der Projektion ins Objektive aus. Auch in jenem angeblich letzten Schritt, in dem der Geist endgültig zu seinem vollen und absoluten Sein kommt, ist das eherne, dreiteilige Schema aller Handlung unvermeidlich, in dem sich ein Objekt der Handlung durch den Handlungsakt von dem diese Tätigkeit durchführenden Subjekt trennt. Ein absolutes, voll mit dem Sein identifizierbarer Geist, ist ein Widerspruch in sich selbst. Die den Identifizierungsprozess leistende Subjektivität kann nie in diese Gleichsetzung eingehen.

Warum hat man dann aber durch Jahrtausende an diesem Schema festgehalten? Darauf ist erstens zu sagen, dass es genau dem Selbstbildnis einer Subjektivität entsprach, die noch nicht ihre eigene, transzendente Reflexionskraft entdeckt hatte, und alle in ihr wirkenden Kräfte nicht sich selbst, sondern dem objektiven Sein zuschrieb. Subjektivität *als* Subjektivität galt als nicht real. Alle Realität sollte allein im Objektiven ihren metaphysischen Grund haben. Diese Faszination durch gegenständliche Existenz ist es einerseits zuzuschreiben, dass in der ganzen bisherigen Geistesgeschichte des Menschen alle seine metaphysischen Konzeptionen ständig dazu neigten, in Pantheismus zu degenerieren, und es andererseits unmöglich war, die Vorstellung einer Seele als eines gegenständlichen Ich an sich loszuwerden. Diese Vorstellung eines An-sich-seins der Subjektivität, wobei dieses An-sich-sein der gleichen metaphysischen Klasse angehört wie die Dinge an sich, spukt sogar noch in der Kritik der reinen Vernunft.

Aus solchen ontologischen Voraussetzungen der Subjektivität aber ergab sich unvermeidlich, dass der Objektivationskraft des menschlichen Ichs eine absolute Grenze gesetzt war. Das Subjekt selber war, solchen Auffassungen gemäß, im Grunde gar nicht "subjektiv". Es war so objektiv und so echtes gegenständliches Sein wie alle *bona fide* Objekte, denen wir in der Welt begegnen. "Subjektiv" durften nur seine, von ihm ablösbaren "Gedanken" genannt werden. Diese letzteren waren in der Tat in einer in ihren eigenen Sein ruhenden und ganz mit sich selbst identischen Welt heimatlos. Ihre bloße Subjektivität bedeutete Irrtum, Willkür und Substanzlosigkeit. Und indem sie dieselben produzierte, hatte die Seele eine metaphysische Schuld auf sich geladen, die nur dadurch abzubüssen war, dass sie jene vom Sein abgetrennten und wesenlos gewordenen Produkte ihrer separaten Existenz in das objektive Sein zurückführte.

Der Weg dazu ist, wie uns auch heute noch alle Geschichtsphilosophen belehren, der Gang der Welthistorie. Überprüft man nun im Licht der eben geschilderten metaphysischen Voraussetzungen die Theorie des objektiven Geistes, dann ist ohne weiteres evident, dass die Objektivationskraft des reflexiven Ichs eine endliche Grenze haben muss. Sie liegt dort, wo der Prozess der Objektivierung den Identitätsbereich der Subjektivität erreicht. Hier im eigentlichen Inneren der Subjektivität ist nämlich deshalb nichts mehr objektivierbar, weil die Seele – als das Ich *an sich* – ja schon objektives An-sich-sein ist. Sie braucht nicht erst in den Seinsgrund der Welt projiziert zu werden, weil sie demselben längst angehört. Wenn also jemand die Forderung erhöhe, dass hier noch etwas sei, was einer Realisierung im Prozess der Geschichte bedürfe, so implizierte er damit, dass die Seele *als Subjekt* nicht wirklich sei und nur indirekte Existenz in der impersonalen Dimension des objektiven Geistes finden könne. Eine solche These aber widerspricht allen metaphysischen Voraussetzungen der bisherigen menschlichen Geschichte. Der Idealismus sowohl wie der Materialismus sind sich in diesem Punkte vollkommen einig: Seele ist Sein! Der Idealismus unterscheidet sich von dem materialistischen System nur dadurch, dass er auch die Umkehrung des Satzes erlaubt: Sein ist Seele.

Da an diesem Gedanken der Seele als einer vorgegebenen Seinsrealität alles hängt und ohne ihn ein metaphysisches Verständnis des Phänomen der Reflexion ganz ausgeschlossen ist, wollen wir die klassische Konzeption einer endlichen Grenze der reflexive Objektivationskapazität des Menschen an den bereits weiter oben gebrachten Beispiel der Differenz zwischen den beiden Bewusstseinsmotiven "Pferd" und "Pegasus" etwas näher erläutern. Wir bemerkten, dass der erste Terminus einen Erlebniskreis indiziert, dessen Elemente grundsätzlich objektivierbar sind und die in der Tat in der Geschichte zu objektiv-institutionelle Einrichtungen geführt haben. Das Reich der Tartarenklasse, z.B., war in seiner frühen Periode weitgehend an equestrischen Qualitäten orientiert. Wir stellten weiter fest, dass die Objektivationsfähigkeit der Psyche an einer scheinbar unüberschreitbaren Handlungsgrenze angekommen ist, wenn wir die Vorstellung "Pegasus" in Betracht ziehen. Dieses mythologische Tier lässt sich weder züchten noch lässt sich auf den ihm zugeschriebenen Eigenschaften eine objektive gesellschaftliche Institution aufbauen, wie das im Falle des Pferdes der Fall gewesen ist. "Pegasus" ist ein reines Phantasieprodukt ohne jede inter-subjektive Verbindlichkeit. Niemand kann mich daran hindern, dass ich als privates Subjekt diesem Tier Eigenschaften zulege, die dessen widersprechen, die andere subjektive Erlebniszentren ihm beimessen. Es lässt sich zwar auch, wenn man durchaus will, eine Art von konventioneller Einigung erzielen. Dieselbe bleibt aber völlig subjektiv, kann in jedem Augenblick zurückgenommen werden und ist objektiv in keiner Weise belegbar.

Unsere klassische Tradition behauptet nun, dass die hier erreichte Grenze der Objektivationskapazität des Subjekts nicht nur scheinbar unüberschreitbar ist. Sie ist es wirklich. Die Möglichkeit der Abtrennung der Bewusstseinsinhalte vom Subjekt hat hier eine absolute Grenze. "Pegasus" designiert nicht, wie etwa "Pferd", ein bewusstseinsstranszendentes Datum der Außenwelt, das eine ontologische Objektivationsbasis für unsere auf es gerichtete Reflexionskapazität liefert; dieser mythologische Terminus repräsentiert vielmehr einen subjektiven Prozess und ist von demselben gar nicht ablösbar. Wollten wir hier etwas in objektiven Geist verwandeln, so könnte das nur der die Subjektivität konstituierende Reflexionsprozess selbst sein. Derselbe aber ist, wie die Termini "Seele" oder "Ich an sich" andeuten, im Gegensatz zu den bloßen Gedanken, die er hervorbringt, ein ganz objektiv-reelles Wirklichkeitsdatum. Es ist unsinnig, durch den geschichtlichen Prozess des objektiven Geistes etwas ins Sein bringen zu wollen, was längst im Sein und damit ontologische

Voraussetzung der Möglichkeit von Geschichte ist. Das kann nur mit vom Bewusstseinsprozess ablösbaren und de facto abgelösten Gedanken geschehen. "Pegasus" aber ist in diesem Sinn überhaupt kein Gedanke. Das Wort ist lediglich ein Chiffre für einen speziellen Reflexionsmechanismus, der als solcher seine reelle Lokalisation in der Wirklichkeit besetzt. Sein ontischer Ort ist derjenige Teil der objektiven Realität, der als Seele oder als Ich an sich auftritt. Die Geschichte findet hier nichts vor, was erst durch das Medium des objektiven Geistes in die Wirklichkeit zu bringen wäre, weil die reelle objektive Weltexistenz von an sich seiender Subjektivität die klassische metaphysische Voraussetzung ist, unter der der historische Prozess überhaupt erst beginnen kann. Denn mit der Schöpfung "ward der Mensch eine lebendige Seele" (1. Moses 2,7). Der Mensch als personales, reflektierendes Ich ist also bereits objektiver Geist seit seiner Erschaffung. Was ihn selbst als Seele anbetrifft, so ist der historische Objektivationsprozess also überflüssig. Das Ich ist real, nur seine "subjektiven" Gedanken sind es nicht. Geschichte betrifft nur die Entwicklung der Letzteren.

Abgesehen von solchen metaphysischen Argumenten der klassischen Tradition ist der Gedanke eines Transfers des subjektiv ichhaften Reflexionsprozesses in die nachträgliche Dimension eines sekundär-objektiven historischen Geistes auf dem Boden des zweiwertigen Denkens auch logisch widersinnig. Ein Auge kann zwar Gegenstände erblicken, aber es kann den eigenen Sehprozess nicht optisch wahrnehmen. Oder, um uns der Ausdrucksweise Kants zu bedienen, die Bedingung der Möglichkeit der Objektivnation des Geistes kann nicht selber Gegenstand des Objektivierens sein.

Die Sprache ist hier weise. In dem Wort "Bewusstsein" verknüpft sie die Reflexion nicht mit dem vereinzelt Seienden, sondern mit dem Sein selbst. Das Ich ist mehr als nur Bewusstseiendes. D.h. in der Subjektivität des Reflektierens begegnen wir dem Sein selbst als dem letzten Grunde der zufällig seienden Existenz, welche letztere an den absolut Einen (...) nur in subordinierter Gestalt teilhat.

9. Seele als Seins- und Reflexionsidentität

Die klassische Betrachtungsweise, die wir auf den letzten Seiten des vorangehenden Abschnitts skizziert haben, ist aber nur gültig, solange wir an der seinsthematisch ontologischen Interpretation der Subjektivität festhalten und dem Reflexionsprozess ein primär objektives metaphysisches Substrat, genannt "Seele" zubilligen. Unter dieser Voraussetzung besteht, wie wir schon weiter oben unter anderen Gesichtspunkten bemerkt haben, die Gehlensche These zu Recht, dass der subjektive Reflexionsprozess nicht historisch objektivierbar sei und darum auch nie institutionalisiert werden könne.

Betrachtet man sie unter diesem Aspekt, dann sind die in der Geistesgeschichte des Menschen immer wieder unternommenen "materialistischen" Versuche, die Konzeption "Seele" als eine metaphysische Variante von Sein-überhaupt zu eliminieren, sehr bezeichnend. Alle diesbezüglichen Unternehmungen sind von dem mehr oder weniger klar empfundenen Gefühl belebt, dass die ontologische Interpretation des Ichs als eines ganz mit sich selbst identischen An-sich-seins die menschliche Freiheit auf der physischen Seite unzulässig beschränkt. Unsere Handlungskapazität hat dann eine sehr frühe und unüberschreitbare Grenze, weil die wesentlichsten und uns am tiefsten angehenden Bewusstseinsmotive nicht

derart objektiviert werden können, dass unser Wille in konkreter empirischer Aktivität auf sie wirken instande sein soll.

Was aber besonders verwirrend ist, ist eine in ihren letzten Gründen nicht aufhellbare Inkonsequenz in der klassischen Theorie der Objektivierung. Es kann nämlich nicht gesagt werden, dass der subjektive Reflexionsprozess sich überhaupt nicht objektivieren lässt. "Pegasus" repräsentiert einen objektiven Gedanken, insofern als "Ich" zwar identisch mit der *Produktion* jener Idee bin, aber nicht mehr mit dem *Resultat* als einem mythischen Flügelpferd. Hier ist also bereits eine Objektivierung vor sich gegangen. Aber sie beschränkt sich auf den inneren Bewusstseinsraum. Sie kann nicht, wie im Falle "Pferd" auf das äußere Gegenstandsfeld ausgedehnt werden.

Metaphysisch betrachtet ist diese Unterscheidung zwischen relativ objektiver und absolut objektiver Ablösung des Gedanken aus dem Identitätszentrum der Subjektivität ganz inkonsequent. "Identität" ist ein radikal zweiwertiger Terminus. Seinsidentität ist in der Tat die radikalste zweiwertige Konzeption, die wir überhaupt denken können. Es ist ganz gleichgültig, ob ein Erlebnisdatum als relativ oder absolut objektiv gesetzt wird. In beiden Fällen ist es *absolut* nicht-identisch mit der erlebenden Subjektivität. Folglich sollte es dem auf es handelnden Willen, wenn auch nicht auf gleiche Weise, so doch *in gleichem Machtgrade* zugänglich sein!

Die indische Yogatechnik vertritt diesen Standpunkt vorbildlich. Nach ihr kann sich der physische Wille nicht nur auf die Objekte der Außenwelt richten und sie nach seinen Intentionen gegenständlich umformen. Dasselbe ist möglich, soweit die Objektivität des inneren Bewusstseinsraumes in Frage kommt. Dabei wird ausdrücklich Wert darauf gelegt, dass die angewandten technischen Mittel den Erfolg haben, die manipulierten Daten aus dem Ich-Zentrum abzutrennen. (Es ist interessant, die Yogatechnik des Patanjali unter diesem Gesichtspunkt zu studieren). Und da in Indien eingesehen wird, dass die bewusstseinsimmanent bleibenden Objektivierungen sich nicht von den Reflexionsprozessen, durch die sie hervorgebracht worden sind, abtrennen lassen, zielt die Meditationstechnik ganz konsequent darauf hin, der innersten Subjektivität diese reflexiven Vorgänge ganz zu entziehen. Auf diese Weise soll die absolute Nicht-Identität des *atman* als "Seele" mit allem schon Objektivierten oder in irgendeiner Gestalt noch Objektivierbarem definitiv etabliert werden.

Soweit betrachtet geht die Philosophie des Yoga mit der Metaphysik abendländischer Kybernetik ganz konform. Was beide aber unterscheidet, ist der mangelnde Ehrgeiz des Inders, den für Objektivität-überhaupt ganz inkonsequenten Unterschied von Innenwelt und Außenwelt, anders als in der philosophischen Spekulation, aufgeben zu wollen. Der Yogatechniker behandelt den Reflexionsprozess lediglich als ein unbeschränkt manipulierbares Bewusstseinsphänomen eines psychischen Innenraumes, der ihm nur privat zugänglich ist. Es kommt ihm nicht in den Sinn zu fragen, ob nicht der objektive Charakter des Reflektierens dasselbe ebenso zu einem technisch zugänglichen Phänomen der Außenwelt macht, sobald sich die Ich-Identität vollkommen von ihm dissoziiert. Diese Dissoziation ist ein willensmäßiger Akt, eine Handlung. Eine solche aber ist gegen die Mittel, deren sie sich bedient, indifferent. Die einzige Forderung, von der nicht abgegangen werden kann, ist die, dass die verwandten Mittel wirksam sein müssen. Es ist aber nicht im Geringsten einzusehen, warum hier ausschließlich psychische Methoden effektiv sein sollen und nicht auch physische.

Geschichtsmetaphysisch ist die Entscheidung der alten Kulturen des Ostens, sich auf psychische Methoden in der Beherrschung der Reflexion zu beschränken, sehr verständlich.

Der Aufwand an historischem Willen und an reflexiver Objektivationskraft, der durch die Meditationstechnik geordert wird, ist ganz unvergleichlich geringer als der, den eine physische Projektion subjektiver Reflexivität in den objektiven Geist einer Epoche verlangt. Die Willenskraft des östlichen Menschen ist an dieser Stelle, transzendental betrachtet, schwächer als die des Abendländers. Die nur die innere Meditation aktivierende Handlungsfähigkeit ist, wie Hegel sagen würde, von niederer Allgemeinheit. Die in der Yogatechnik erworbenen Resultate bleiben völlig auf das einzige Individuum beschränkt, das sich der meditativen Prozeduren erfolgreich unterzogen hat. Sie können auf keine allgemeinverbindliche Weise in trans-subjektiven Medien mitgeteilt werden, weshalb sie weder institutionalisierbar sind noch die geringste Relevanz für die zukünftige Geschichte haben. Die im Yogasystem investierte Objektivationskapazität des Menschen verrät deshalb ein schwaches historisches Willenspotential. Die aufgewandte Energie reicht nur aus, um das private Innenleben zum Herrn der Reflexion zu machen. Von außen her gesehen aber gelingt die Ablösung des Reflexionsprozesses von der Subjektivität einer individuellen *physischen* Person nicht. Die Reflexivität des Ich tritt nicht in die objektive Welt hinaus, um der Gestalt des Menschen auf diese Weise mehr inter-subjektive historische Realität zu geben. Das genaue Gegenteil ist der Fall, der klassische Weg der Asiaten soll die Seele aus jener Welt, die samt ihrer Geschichte nur ein metaphysischer Irrtum ist, erlösen.

Die Hochkulturen einer sich ganz in sich selbst zurückziehenden Innerlichkeit haben deshalb auch keine geschichtliche Zukunft. Sie sind im Grunde heute im Begriff, von der Weltgeschichte des westlichen Menschen absorbiert zu werden. Trotzdem aber können wir aus der Yogatheorie das Eine lernen: nicht nur "objektive" Gedanken, sondern auch die "subjektiven" Reflexionsprozesse, die dieselbe produzieren, können aus dem Identitätszentrum des Ichs abgelöst und derart "gegenständlich" gesetzt werden, dass sie einen technisch handelndem Willen zugänglich sind. —

Warum aber hat der abendländische Materialismus, dem ja die besten Absichten im Hinblick auf die objektive "Mechanisierung" der Innerlichkeit zugebilligt werden müssen, es nicht weiter in seinen diesbezüglichen Bemühungen gebracht? Die Antwort lautet: man hat sich zwar fanatisch beeifert, das mythologische Konzept "Seele" zu desavouieren, an dem exakten logischen Motiv jedoch, das zur Bildung jenes Mythologems geführt hat, hat man hartnäckig und unbeirrbar festgehalten. Für den Blick des Kybernetikers entbehrt das Schauspiel der vergangenen Geisteskämpfe zwischen Idealismus und Materialismus nicht des Geschmacks der Ironie. Der ganze "prinzipielle" Gegensatz, um den man sich oft die Köpfe blutig geschlagen hat, hat immer nur zweit- und dritrangige Aspekte der Seelenidee betroffen. Was aber die erste, grundlegende Voraussetzung dieser metaphysischen Konzeption anbelangte, so sind die Gegner darin immer rührend einig gewesen, dass der innere Kern der Subjektivität als irgend eine Form von ontischer Seinsidentität interpretiert werden müsse. Daran hat von Plato bis Moleschott, Büchner und Haeckel, weder der verstiegenste Idealist noch der rabiateste Materialist je gezweifelt. Dass Subjektivität vielleicht überhaupt nicht im Rahmen der Seinsthematik behandelt werden dürfe, weil sie ein Reflexionsphänomen und deshalb ein Abbildungsvorgang sei, von diesem Gedanken ließ man sich nichts träumen. Selbst derjenige Denker, der dem inneren Wesen der Reflexion wohl am nächsten gekommen ist, Hegel, hat als letztes Wort über Subjektivität nur zu sagen, dass sie dort, wo sie absolut ist, eben als absolutes Sein begriffen werden muss. Worüber sich die philosophischen Parteien entzweiten, war erst die höchst sekundäre Frage, ob jenes "Sein" nun als "geistiges" oder "physisches" interpretiert werden solle.

Es ist das untrügliche Zeichen, dass eine weltgeschichtliche Epoche ihr unwiderrufliches Ende erreicht hat, wenn das, worum Menschen einmal gelitten haben und was ihre höchsten Leidenschaften entfachte, den rückblickenden Beschauer kühl und gleichgültig lässt. Wir fühlen heute eine wachsende Indifferenz gegenüber dieser alten Problematik und sie wird durch die Einsicht genährt, dass weder die Idealisten jemals imstande waren zu sagen, was metaphysisch unter "Geist" zu verstehen sei, noch die Materialisten von der Antike bis zur Gegenwart je eine einwandfreie Definition des Terminus "physisch" oder "materiell" gegeben haben. Der Oberbegriff für diese gegensätzliche Terminologie aber war auf beiden Seiten "Sein" und es kann keinem der beteiligten Denker in den Sinn, dass eine solche logische Orientierung nur dort eindeutige Ergebnisse liefern konnte, wo man sie auf solche fraglose, invariante Identitäten wie etwa Stein oder ein Stück Holz anwendete, dass alles seinsthematische Denken aber unweigerlich Zweideutigkeiten produziert, wenn man versucht, mit seiner Hilfe das Phänomen der Reflexion zu analysieren.

Das Sein gibt seine Eigenschaften nicht ab. Darin besteht eben seine Identität mit sich selbst. Interpretiert man die Seele in irgendeiner Weise als Sein, so wird damit impliziert, dass das Subjekt seine Reflexionseigenschaften, die es eben als Subjektivität kennzeichnen, auch nicht von sich abstoßen kann. Das Subjekt *ist* die Reflexion. Die Letztere ist sein Seinsmodus. Folglich würde der Abzug der Reflexion aus dem Ich das Subjekt selbst aus der Subjektivität auswandern lassen, was offenbar ein Widerspruch ist. Nach Hegel war das Subjekt eine Reflexionsidentität, aber gerade bei ihm wird die seinsthematische Fesselung alles bisherigen theoretischen Denkens besonders deutlich. Denn seine Identität von Ich und Reflexionsprozess ist selber *irreflexiv*! D.h. der Zusammenhang von personalem Subjekt und Reflexivität ist eine ganz stabile und unveränderliche Seinsbeziehung.

Unter dieser Voraussetzung ist es selbstverständlich, dass alle Reflexion in alle Ewigkeit privat innerlich, außerweltlich und ungeschichtlich bleiben muss. Sie ist unantastbare Seele. Und ganz im Sinne dieser Tradition schreibt A. Gehlen in "Urmensch und Spätkultur": "Die Unendlichkeit des bloß Subjektiven hat keine öffentliche Bedeutung und selbst keinen Status ... eine Kultur der Subjektivität ist ihrem Wesen nach nicht stabilisierbar" (S.25). Und später in demselben Text heißt es: "Die Thematisierung der eigenen Subjektivität ist in der Welt nicht unterzubringen. Sie ist institutionell steril" (130). Bezeichnend aber ist, dass diese kategorialen Thesen in einer späteren Formulierung dessen, was Subjektivität sein soll, doch noch die Möglichkeit einer anderen Interpretation der Beziehung zwischen Ich und Welt offen lassen. Wir lesen nämlich schließlich, dass es sich hier um ein Verhalten handelt, das "insgesamt, im Innen- und Außenaspekt, von Darstellungspotentialen entlastet ist, die an der Außenwelt ihren Halt finden." Eine solche Auffassung schließt eine *nachträgliche* Belastung des Ichs durch Darstellungspotentiale nicht aus – womit der Weg zu einer objektiven Institutionalisierung des "subjektiven" Reflexionsprozesses gegeben wäre.

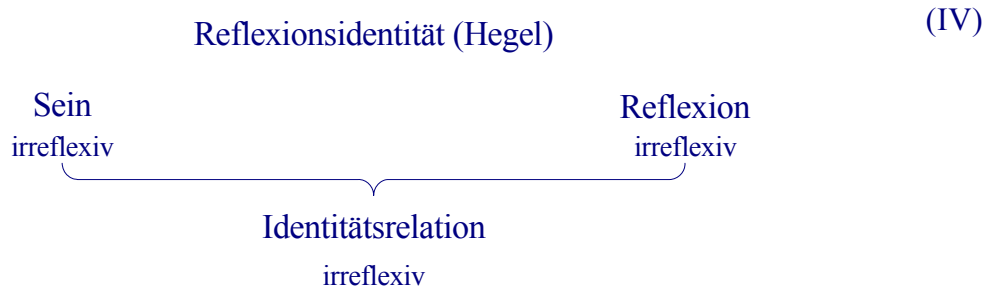
Die Möglichkeit einer solchen nachträglichen Belastung wird deutlich sichtbar, wenn wir uns einmal den inhärenten Widerspruch Hegel neuer Idee der Reflexionsidentität genauer klar machen. Er hat als erster erkannt, dass das Subjekt reflexiv identisch mit dem Sein ist, weil es sich in demselben spiegelt und sich so selbst in einem "Bilde" (Fichte) besitzt.

Da es von äußerster Wichtigkeit ist, einen genauen Begriff von diesen Denkvollzügen, die zum ersten Mal über den Rahmen der klassischen metaphysischen Tradition hinausgehen, zu haben, wollen wir den Gegensatz von klassischer und trans-klassischer Fassung des Identitätsprinzips schematisch darstellen:



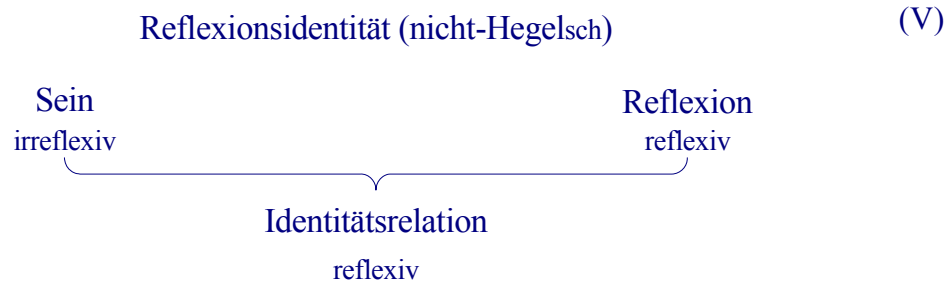
Da in einem konsequent seinsthematischen Denken alle Begriffe als letztlich irreflexiv, also absolut vom Denkprozess als abgelöst und als radikal objektiv interpretiert werden, kann der Identitätszusammenhang zwischen einem metaphysischem Substrat und seinen prädikativen Eigenschaften auch nur als irreflexiv interpretiert werden. Denn auf keiner Seite ist in dieser Beziehung etwas "da", was Reflexivität erzeugen könnte. Die Identitätsrelation ist also selber irreflexiv. In ihr wiederholt sich das Sein als Sein.

Über diese Konzeption geht nun Hegel, angeregt durch vorbereitende Analysen Kants und Fichtes hinaus. Er arbeitet mit der Idee eines reflexiven Identischseins, dessen Schema die folgende Gestalt hat



In der Vorrede zur Phänomenologie als der bekanntesten Stelle (aber auch anderswo), werden wir darüber belehrt, dass das Wahre wesentlich Prozess sei. D.h., Hegel hat erkannt, dass es nicht genügt, in der Metaphysik ein irreflexives Konzept von Substanz mit einer ebenso irreflexiven Prädikatsidee zusammenzubringen. Die Prädikate sind vielmehr Reflexion einer sie erzeugenden Subjektivität, sie gehen aus einem Prozess hervor. In ihnen ist das Wahre ein Reflexionsvorgang. Und die Aufgabe der Philosophie ist deshalb das vorläufig nur als subjektives Potential besessene Wahre auch als objektives Substrat zu begreifen. Man fragt also nach dem Sein des Prozesses, der die subjektiven Bilder hervorbringt. Damit soll das "bloß" Subjektive im Objektiven aufgelöst werden. Der Oberbegriff von Irreflexivität (Sein) und Reflexion (Subjektivität) ist also wieder Sein überhaupt = Irreflexivität. Denn im Reflexionsprozess ist das Wahre eben nur reflektiertes Bild und deshalb nicht "konkret". Die Identität von objektivem Sein und subjektivem Reflexionsprozess ist also selber objektiv und damit total reflexionslos. Im Absoluten verschmilzt das Abgebildete (A) und die unendliche Folge seiner es spiegelnden Bilder (B) in der Einheit eines objektiven Seins – und *nicht* eines Reflexionsprozesses. *Reflexionsidentität ist irreflexiv!* Die Versöhnung dieses Widerspruchs ist das Absolute.

Die klassisch-metaphysischen Vorurteile, mit denen dieser spekulatividealistische Gedankengang belastet ist, sind so offensichtlich, dass wir mit ihnen weiter keine Zeit zu verschwenden brauchen. Sieht man aber einmal von der transzendentalen Implikationen der Hegel'schen Idee der Reflexionsidentität ab und betrachtet unsere schematische Darstellung unter rein formallogischen Gesichtspunkten, dann ist nicht einzusehen, warum die Identität von Sein und Reflexion nicht selbe reflexiv sein soll. Das Schema könnte also genau so gut die folgende Form haben:



Diese Überlegung darf nun nicht in dem Sinn verstanden werden, dass uns jetzt die Aufgabe obliegt zu entscheiden, welches der beiden Schemata, (IV) oder (V), das "richtige" sei. Das ist klassisches Denken. Aber die Aristotelische Alternativlogik ist nicht zuständig solche Fragen der Reflexionslogik zu entscheiden. Das bedeutet, dass beide Betrachtungsweisen einander vollkommen ebenbürtig sind und eine theoretische, in unserem inneren kontemplativen Bewusstseinsraum beheimatete Entscheidung nicht mehr getroffen werden kann. In anderen Worten, hier hat das sich in bloßen subjektiven Begriffen reflektierende Denken eine absolute Grenze erreicht, über die es *als* Denken in keiner Weise hinausgehen kann.

Damit ist aber nicht gesagt, dass die Reflexion in dem zwischen IV und V suspendierten Zustand zur Ruhe kommt. Es ist leicht einzusehen, dass das unmöglich der Fall sein kann, weil eine solche unentscheidbare Situation die Identität einer gegebenen Subjektivität mit sich selbst zerstören würde. Ein Ich muss, um Ich zu sein, in jedem Erlebnisvollzug genau wissen, ob es sich im Moment als Identität im Sinne IV oder V erfährt.

Soweit mögen die beiden Schemata der Reflexionsidentität dem Leser, der diesen intrikaten Erwägungen, die durch die transzendental-idealistische Logik provoziert worden sind, folgt, als äußerst abstrakt und weltfern erscheinen. In Wirklichkeit aber repräsentieren sie subjektive Erlebnissituationen, die jedem von uns vertraut und in jeder wachen Sekunde unseres Lebens geläufig sind.

Warum empfinden und deuten wir uns als eine lebendige, in sich bewegliche Subjektivität gegenüber der toten, bewegungslosen Objektivität eines Steines oder irgend eines anderen leblosen Objekts? Diese spezifische, in gegenständlichen Begriffen ausdrückbare Qualität des Ich-seins (seine Seelenhaftigkeit) ist direkt auf die Tatsache zurückzuführen, dass Reflexionsidentität, die wir in uns selbst besitzen, weder im Sinne IV oder V endgültig werden kann. Wir "sind" weder das Eine noch das Andere, aber wir erleben unsere Identität als ein lebendiges Umtauschverhältnis, dass zwischen den beiden durch (IV) und (V) repräsentierten Möglichkeiten hin und her oszilliert.

Jeder von uns weiß aus eigenster innerer Erfahrung, dass wir unser Ich als ein objektives Sein in der Welt erleben. Wir fühlen uns in demselben Sinn als eine Realität, wie wir etwa einer Blume, die wir gerade betrachten, ein autonomes An-sich-sein zuschreiben. Die Subjektivität, die wir besitzen, "ist" irgendwie. Immerhin hat bereits Hegel gesehen, dass die

hier involvierte Identität nicht mehr die klassische Seinsidentität von (III) sein kann, denn in ihr ist der reflexive Bezug der Existenz auf sich selbst untergegangen. Die bloßen Dinge haben keinen solchen Selbstbezug. Sie sind zwar Identitäten, aber sie sind es nur für uns und nicht für sich selbst.

Den *bona fide* Objekten gegenüber stellt nun die Klasse aller "Seele" in der Welt eine Seinsform dar, der, infolge der hier festgehaltenen Reflexivität, das Identitätsschema von (III) nicht mehr genügen kann. Es soll ja jetzt begriffen werden, dass nicht nur das Objektive, sondern auch das Subjektive (Seele) seine Existenz (Dasein) hat. Der ontische Status der Ich-Identität muss also den Reflexionsprozess selber einschließen. Das ist einfach zu begreifen und jedermann weiß aus eigenster innerer Erfahrung, dass die Realität seiner Person mehr als bloße Dingrealität ist. Sie ist Wirklichkeit in der Gestalt eines reflexiven Prozesses. Was die ferneren Überlegungen schwierig macht (und Hegel ist an der Intrikatheit der sich hier entwickelnden logischen Situation gescheitert), ist die Forderung, dass das Denken ja Reflexion als einen objektiven in der Welt befindlichen Tatbestand verstehen soll. Solange es dazu nicht imstande ist, ist die Reflexion für es nicht "real". Damit wird aber verlangt, dass der Zusammenschluss von Sein und Reflexion als ein wirkliches Weltereignis aus dem Reflexionsprozess, der denselben begreift, abgelöst wird. Wenn das jedoch geschieht, dann ist das, was wir betrachten, nicht mehr *Reflexion*, sondern *Reflektiertes*! Das Reflektierte aber ist als solches immer irreflexiv. Diese Situation wird durch (IV) dargestellt. Denn in diesem Schema erscheint die Identität von Reflexion und objektivem Dasein als faktisch-irreflexives Datum des ontischen Zusammenhangs der Welt. (IV) beschreibt somit jenen Zustand, in dem wir uns als eine im weltlichen Kosmos existierende Seele erleben.

Diese Seele *hat* zwar Reflexion, als Eigenschaft und Besitz einer mysteriösen Substanz, aber sie *ist* kein Reflexionsprozess! Sie ist ein primordiales An-sich-sein. Das ist das Rätsel der Seele, die wir in uns erleben, dass in ihr subjektive Reflexivität ein dem letzten Ich-Grunde widersprechendes objektives Dasein hat. Bis zu diesem Widerspruch ist Hegel gekommen, auf ihn errichtet er seine spezielle Konzeption der Reflexionsidentität und aus deren Konsequenzen entwickelt sich die dialektische Struktur seiner Logik.

Dass Hegel sich mit dieser mageren Idee des Reellseins des Reflexiven begnügt hat, ist erstens darauf zurückzuführen, dass dies tatsächlich die ursprüngliche Gestalt ist, in der der Mensch seine Subjektivität als ein faktisches In-der-Welt-sein erlebt. Schema (IV) beschreibt eine legitime und überdies unvermeidliche Form, in wir alle unsere persönliche Identität erleben. Jedes seiner Selbst gewahr werdende Ich unterliegt an dieser Stelle jenem Denkwang, der unvermeidlich durch Zeiten und Epochen hindurch die mythologische Vorstellung einer geheimnisvollen Seelensubstanz produziert hat. Zweitens aber lässt sich feststellen – selbst wenn wir von der privaten Qualität des Seelenerlebnisses einmal absehen –, dass alle klassischen Begriffe, auf Grund ihrer Zweiwertigkeit, eine absolute Realitäts-suggestion mit sich führen. Und es gibt in dieser Logik keinen thematischen Weg, dieser unvermeidlichen Suggestion auszuweichen. Denn was nicht jeweiliger Denkakt ist, ist aufgrund des Drittsatzes, immer Gedachtes, und nichts als objektiv Gedachtes. Es hat somit eine vom Vorgang des Reflektierens abgelöste unabhängige Realität. In diesem Sinne suggeriert Zweiwertigkeit absolut objektive Realität. Das einzige Mittel, diese Realitätssuggestion abzuschwächen (ganz können wir sie nie loswerden), ist die Einführung mehrwertiger Systeme der Logik.

Da nun der spekulative Idealismus noch ausschließlich mit dem Zweiwertigkeitsprinzip arbeitet, ist es verständlich, dass Hegel bei der durch (IV) indizierten Konzeption der Reflexionsidentität stehen geblieben ist. Mehr war mit den klassischen Denkgewohnheiten nicht zu erreichen. Aber dieses einseitige Resultat widerspricht dem tatsächlichen Bestand unserer Erlebniskapazität für ichhaftes Subjektsein. Wir erleben uns zwar einerseits als seiende Subjekte in der Welt und teilen in diesem Sinne ihren Existenzmodus. Diese Bewusstseinsqualität ist untrennbar mit seiner zweiten ihr widerstreitenden verbunden, nämlich, dass wir als lebendige Subjektivitäten diesem Sein nicht angehören. Die Seele ist nur "ein Gast auf Erden". Die letztere Formulierung ist mythologisch oder allegorisch. Man mag über solche Wendungen denken wie man will. Was aber weder als poetisch noch als mythologisch abgetan werden kann, ist die hinter jenen Formulierungen stehende ganz reelle, von jedem personalen Subjekt geteilte Erfahrung, dass wir uns jederzeit aus unserer Identifizierung nicht nur mit irgend einem einzelnen Seienden, sondern auch mit dem Sein überhaupt zurücknehmen können. Subjektivität oder Ichhaftigkeit bedeutet im Besitz einer Fähigkeit zu sein, die uns erlaubt, von unseren eigenen objektiven Existenzgefühlen und Überzeugungen einen subjektiven Abstand zu nehmen. Diese zweite reflexiv Distanz nehmende Erlebniskapazität ist so echt und unvermeidlich wie die erste, in der wir uns naiv und unvermeidlich mit dem Sein identifizieren.

Für Hegel bedeutete Subjektivität einfach (unmittelbar) mit sich selbst reflexionsidentisch zu sein. Die Aufgabe der Weltgeschichte ist dann, aus dieser vorläufigen und relativen Reflexionsidentität eine solche Seinsidentität zu machen. Das Unvermeidliche, in der Hegel'schen Geschichtsphilosophie deutlich sichtbare Resultat ist dann die Vernichtung des personal-individuellen Ichs, das zugunsten eines absoluten Subjekts, für dessen Realisierung das Alles geschieht, abdanken muss.

Was hier neu gegenüber der älteren klassischen Tradition ist, ist die Einsicht, dass personale Subjektivität einen Zustand des Suspendiertseins zwischen zwei Identitätsprinzipien involviert. Diese Suspension findet zwischen der klassischen Seinsidentität (Schema III) und der irreflexive Reflexionsidentität statt (Schema IV). Der empfindliche Mangel dieser sonst so neuartigen und bahnbrechenden Auffassung ist, dass sie nicht weit genug geht und keinen logischen Unterschied zwischen Ich und Du erlaubt. Was hier bestenfalls beschrieben wird, ist die Art und Weise, wie dem denkenden Ich der Zustand des reflexiv-irreflexiven Suspendiertseins im Du erscheint, also im objektiven Ich, in dem uns die innere Verfassung des Für-sich-selbst-Subjektivität-haben nicht zugänglich ist. Darum eben ist diese Reflexionsidentität irreflexiv. Das ist genau der Widerspruch, der durch die Formulierung "objektives Subjekt", mit der wir das Du bezeichnen, einen anderen sprachlichen Ausdruck findet.

Wollen wir aber das Ich-Erlebnis nicht als einen in der Welt stattfindenden Vorgang im Du, dessen innerliche Privatheit uns nichts angeht, sondern logisch so beschreiben, wie wir es in der Intimität unserer eigenen Subjektivität erfahren, dann reicht das Hegel'sche Denkschema nicht aus. Ichhaftigkeit im Sinn des subjektiven Subjektseins kann nur als suspendierter Zustand zwischen den Grenzfällen einer irreflexiven und einer reflexiven Reflexionsidentität beschrieben werden. Das Ich (als Ich und nicht als Du betrachtet) ist ein Prozess, der sich zwischen den in (IV) und (V) beschriebenen Konstellationen abspielt und eine definitive und statische Identifikation unter keinen Umständen zulässt.

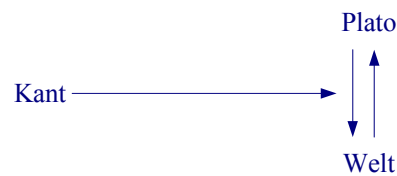
Dieses Oszillieren zwischen zwei logischen Extremalbedingungen, die antithetische Bewusstseinsverfassungen des Subjektseins definieren, spiegelt sich in der Geistesgeschichte des Menschen in der zwiespältigen Behandlung, die am dem Seelenbegriff hat

angedeihen lassen. Je mehr die Reflexionsintensität der philosophischen Denkvollzüge wuchs, desto mehr war man geneigt, die ontologische Seelenkonzeption über Bord gehen zu lassen. Man sah immer deutlicher, dass sie der spezifischen Erlebnisqualität des Sich-Selbst-als-Subjekt-Besitzens in keiner Weise angemessen war. Schon Plato will sich, wie wir in Theatet feststellen können, um diesen Begriff nicht streiten. Andererseits aber hatte die Abschaffung der Seele im radikalen Materialismus die höchst bezeichnende Folge, dass damit ganz automatisch die eine Seite der menschlichen Reflexionskapazität, kaum gewonnen, auch schon wieder erstickt wurde. Denn was jetzt als Gegenstand, an dem sich das Bewusstsein reflektieren konnte, zurückblieb, war lediglich die physische Dingwelt. Die zweite Möglichkeit, nämlich, dass sich die Subjektivität in ihrem in die Welt geworfenen Bilde, also der Seele, noch einmal spiegelte, war jetzt verloren. Der Aporie, dass man weder mit noch ohne den Seelenbegriff angemessen philosophieren kann, wird im Materialismus durch die Übernahme der dialektischen Technik Rechnung getragen. Die Dialektik ist in der Tat ein möglicher Ort, in dem das Reflexionsphänomen irgendwie lokalisiert werden kann. Was allein Bedenken erregt, ist die Erwägung, dass durch die dialektischen Methoden die Reflexionsproblematik auf einen verdächtig einfachen Nenner gebracht wird.

Niemand kann leugnen, dass die Dialektik das methodologische Rückgrat der Hegelschen Philosophie bildet. Aber Hegel kennt nur den Unterschied von (III) und (IV)! Derselbe reicht in der Tat völlig aus, um den thetisch-antithetisch-synthetischen Prozess in Gang zu bringen. Unter diesen Umständen ist die Differenz von (IV) und (V) ganz überflüssig. Von hier aus gesehen und unter Ausschluss weiterer Perspektiven, könnte man sagen, dass der dialektische Materialismus völlig recht hat, wenn er Hegel umkehrt, so dass aus dem "Auf-dem-Kopfe-Stehe" des transzendental-spekulativen Idealismus wieder ein stabiles "Auf-den-Beinen-Stehe" wird. Denn wenn die Identität von Sein und Reflexion selber irreflexiv und nichts als irreflexiv ist, dann ist die materialistische These voll gerechtfertigt. Es lässt sich nicht leugnen, dass die Variante von Reflexion, wie sie im transzendentalen Idealismus auftritt, in eine strikt irreflexive Seinshematik zurückführt und damit den dialektischen Materialismus zum einzigen legitimen Nachfolger der Großen Periode der deutschen idealistischen Philosophie macht. Alle diesbezüglich erhobenen Ansprüche müssen als legitim anerkannt werden.

Andererseits darf das Eine nicht vergessen werden. Die moderne Reflexionsphilosophie als Reflektieren des Bewusstseins auf seine eigene Erlebnisprozesse beginnt erst mit Kant und, wie wir heute wissen, auf einer technisch völlig unzureichenden Basis. Die dialektischen Idealisten haben in der Tat zu der traditionellen Analyse des objektiven Seins in ihrer transzendentalen Methode das Studium eines Bewusstseins, das dieses Sein denkt, hinzugefügt und so die Anfangsgründe einer Theorie des denkenden und handelnden Subjekts, *als* Subjekt, geliefert. Kant und seine Nachfolger gehen dabei aber folgendermaßen vor: Sie betrachten das Ich, das durch seine kategorialen Prozesse die Welt erlebt, als etwas, das von ihren privaten Erlebnisvorgängen völlig abgelöst, mit dem Objekt einen ontischen Seinszusammenhang konstituiert (Fundamentalontologie) und in dieser Relation von einem völlig *detachierten* transzendentalen Denker ohne Rückbezug auf die eigene Subjektivität analysiert werden kann.

Die einfache Dreiecksordnung, die uns schon so oft gute Dienste geleistet hat, soll das Gemeinte uns anschaulich näher bringen. Um das so eindrücklich wie möglich zu tun, beabsichtigen wir diesmal ganz persönlich zu werden und anstatt abstrakt von verschiedenen Subjekten zu sprechen, wollen wir die Eigennamen derjenigen Denker gebrauchen, die in der Entwicklung dieser Problematik die erste Rolle gespielt haben.



In dieser Zeichnung soll der einfache Pfeil, der von "Kant" ausgeht, die klassische seinsthematische Bewusstseinshaltung, in der sich ein Ich zu seinen Denkgegenständen verhält, symbolisch darstellen. Was in der Kritik der reinen Vernunft und den von ihr abhängigen Werken des spekulativen Idealismus faktisch geleistet wird, ist die "objektive" Darstellung des Rückkopplungsprozesses zwischen einem denkenden Ich und der von ihm gedachten Welt. Kants "Modelle" für diese Betrachtung sind Galilei, Locke, Hume, Leibniz u.a., vor allem aber Plato. Die Kr. d. r. V. analysiert nun das Denken dieser historischen Subjekte und macht dabei die überraschende Entdeckung, dass sich die naiv seinsthematische Situation der Begriffe, in der sich dieselbe nach den Gegenständen richten (und die wir durch die Richtung der Pfeile von Plato zur Welt anzeigen wollen) auch umkehren lässt, so dass sich jetzt die Objekte am Subjekt orientieren. Das ist die berühmte kopernikanische Wendung – in unserer Zeichnung angedeutet durch den gegenläufigen Pfeil.

Was der moderne Kritiker und Interpret der Kantischen Philosophie allzu leicht vergisst, ist, dass Kant durch die Einführung des "Kopernikanischen" Gesichtspunktes die ursprünglich naive, seinsthematische Intention unseres Erlebens, in dem das Verstehen an den autonomen Objekten hängt, keineswegs desavouiert hat. Die Referenz, in der die Aristotelische Logik in der Transzendentalphilosophie gehalten wird und die ihr ausdrücklich bestätigte primäre Gültigkeit, sind ein deutliches Zeichen dafür, dass jener Bewusstseinsmechanismus, in dem "wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten" von einem anderen komplementiert wird, in dem man voraussetzt, "alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten". Der "Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe", mit denen sich die transzendente Logik beschäftigt, geht ausdrücklich von der Urteilstafel der formalen, seinsthematischen Logik des naiven Denkens aus!

Kant hat von dem *feed-back*-Mechanismus der Reflexion nie eine deutliche Vorstellung gehabt – und wir finden auch keinen diesbezüglichen Hinweis in der Kr. d. r. V. – aber, was er in der Abhängigkeit jener transzendentalen Logik von dem vorausgehenden klassischen Denken de facto beschreibt, ist ein reflexives Rückkopplungssystem des Bewusstseins, das sich in einem Erlebnisprozess der Welt und in einem zweiten invers orientierten (kopernikanische Wendung) sich seiner selbst bewusst ist. In unserer Zeichnung haben wir diese Situation durch die beiden gegenläufigen Pfeile dargestellt, die "Plato" und "Welt" verbinden.

Die Folge einer solchen sich selbst inversen Motivsituation des theoretischen Denkens ist immer die paralogische Problematik, die Kant in seiner transzendentalen Dialektik entwickelt. Sie produziert ein überraschendes Phänomen, dass die Kr. d. r. V. als "transzendentalen Schein" bezeichnet, und das sich in "Antinomien der reinen Vernunft" äußert.

Wir wollen jetzt die Gründe für jene antinomische Verschränkung der Motive eines sowohl auf die Welt wie auf sich selbst reflektierenden Bewusstseins mit Hilfe unserer Zeichnung unter einem bisher von der Kant-Interpretation vernachlässigten Gesichtspunkt erläutern. Was Kant als erster in der Geschichte des philosophischen Denkens gesehen und in der Kr. d. r. V. – ohne rechte Vorstellung von der logischen Relevanz seiner Entdeckung – darzustellen versucht hatte, ist die Tatsache, dass das gegenseitige Verhältnis von Bewusstsein und Welt

nur als ein in sich selbst zurücklaufendes Reflexionssystem beschrieben werden kann. Physische Rückkopplungssysteme sind uns heute in der Technik längst geläufig und ihre Funktionsweise kann entweder negativ oder positiv sein. Im ersten Fall dämpft der *feed-back* die ursprüngliche Funktion, im zweiten dient er dazu, dieselbe zu intensivieren. Was unmöglich ist, ist der Fall, das beide Modi der reflektierten Wirkung in einem Rückkopplungskreis zugleich bestehen.

Genau jene physische Unmöglichkeit aber ist es, die Kant in seiner Analyse der Denk- und Erkenntnisfunktionen des Bewusstseins feststellt. In der Transzendentalen Dialektik wird eine dem inneren Reflexionsraum erfüllende Mechanik des Denkens beschrieben, die positiven und negativen *feed-back* in ein- und demselben theoretischen Erlebnisvollzug besitzt. Das ist die Amphibolie der Reflexionsbegriffe, in die der Abschnitt über die Transzendentalen Analytik bezeichnenderweise ausläuft. Jeder Reflexionsbegriff hat sowohl einen empirischen wie einen transzendentalen Gebrauch. Derselbe führt, wenn wir aus dem Bereich des monothematischen, also irreflexiv, orientierten Verstandes in den Bereich der doppelt-thematischen (sich selbst reflektierenden) Vernunft übergehen zu dem Phänomen des transzendentalen Scheins, der auch dann nicht aufhört, wenn man den in ihm involvierten Widerspruch bereits logisch aufgedeckt hat. "Es gibt also", so schließt Kant seine einleitenden Bemerkungen über seine Entdeckung, "eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper durch Mangel an Kenntnissen ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die jederzeit aufgehoben zu werden bedürfen" (B 354 f).

Wir haben Kant hier ausführlich zitiert, weil die Wahl der Worte, mit denen er den transzendentalen Schein, also die reflexive Gegenläufigkeit der Bewusstseinsprozesse, beschreibt höchst charakteristisch und indirekt indikativ ist für die theoretische Struktur seiner privaten Gedankenprozesse, mit deren Hilfe er die Kr. d. r. V. konzipiert und niedergeschrieben hat. Wir werden nämlich belehrt, dass die antinomische Struktur, der sich in unserer Vernunft realisierenden Sinnerlebnisse "natürlich", "unvermeidlich" und "unhintertreiblich" ist. Dann aber braucht Kant auf einmal solch abwertende Bezeichnungen wie "Blendwerk", "vorgaukeln" und "Verirrungen". Auch weist er ausdrücklich auf die Notwendigkeit hin, diese "Illusion" (auch ein diesbezüglicher Kantischer Ausdruck) wieder "aufzuheben". Dieser Wechsel der Tonart im Gebrauch der Terminologie ist höchst bezeichnend und es wird nützlich sein, sich über die Gründe, die ihn verursacht haben, Rechenschaft zu geben. Denn wenn etwas natürlich ist, dann ist es keine "Illusion" und es geht nicht an etwas, das als unvermeidlich anerkannt worden ist, im gleichen Atem als eine Verirrung zu bezeichnen. Andererseits ist es auch nicht möglich, die Angelegenheit im Lichte einer gelegentlich textlichen Entgleisung zu sehen. Denn lesen wir weiter, so müssen wir sehr bald feststellen, dass auch die weiteren Ausführungen der Transzendentalen Dialektik diese Dissonanz wieder klingen lassen. So etwa, wenn uns mitgeteilt wird, dass in der "Natur der Menschenvernunft" ein notwendiger transzendentaler Grund liegt, der uns gegebenenfalls zwingt, "der Form nach falsch zu schließen."

Die einzige Erklärung, die für diese merkwürdige Fassung des Textes möglich zu sein scheint, ist u. E. die, dass Kant in den betreffenden Fällen einen "reflexiven" Standpunktwechsel vollzieht. Er redet erstens über ein objektives Ich (für das wir das Kennwort "Plato" in unsere Zeichnung eingesetzt haben) und stellt fest, dass der selbstreferierende Antinomien erzeugende Charakter der Reflexionsstruktur des Bewusstseins ganz unvermeidlich ist,

denn solches ist eben der Charakter der sich selbst reflektierenden Subjektivität – wenn sie als ein *Objekt* im Kontrast zu der zweiten Objektivität der sie konfrontierenden Welt betrachtet wird. Die Bewusstseinsprozesse aber, durch die jener dialektisch-paralogische Sachverhalt beschrieben worden ist und deren verbal-textliche Projektion die Kr. d. r. V. darstellt, sind die eines subjektiven Subjekts (Kant), das den Denkmechanismus eines objektiven Subjekts (Plato) interpretiert!

Damit aber werden – so ist stillschweigend impliziert – die Bewusstseinsprozesse des Autors (Kant) aus dem sich in dialektische Widersprüche verwickelnden Reflexionsprozess, der als Objekt der Betrachtung fungiert, herausgenommen. Sie unterliegen nicht der transzendentalen Illusion. Das Gesetz einer "unhintertreiblichen" Täuschung gilt nur für die Idee, *in* der "ich" mich reflektiere und mit der ich durch einen subjektiven Identifikationsprozess verbunden bin, sie gilt *nicht* für die Denkprozesse, vermittelt derer *auf* jene transzendente Reflexionsstruktur der Ideen reflektiert wird. Denn wäre das letztere der Fall, dann fielen ganz wesentliche Teile der Kr. d. r. V. ebenfalls unter das Gesetz der Transzendentalen Illusion und die von Kant vorgetragenen Gedankengänge wären ebenfalls ein "unvermeidliches Blendwerk".

Da es unsinnig ist anzunehmen, dass die Kr. d. r. V., wenn sie vernünftig über die Vernunft redet, sich in unhintertreibliche dialektische Widersprüche verstricken soll, muss vorausgesetzt werden, dass der Wortlaut des Kantischen Textes ein anderes Reflexionsniveau repräsentiert, als das, welches durch den Text beschrieben wird. Die Antinomien und Paralogismen entstehen durch den auf Selbstreferenz beruhenden gegenläufigen Charakter eines objektiven Reflexionsprozesses. Folglich darf der subjektive Gedankenvollzug, der sie beschreibt, diese inverse Struktur an sich selbst nicht demonstrieren. D.h., die im Text produzierten philosophischen Ideen dürfen keine selbstreferierenden Merkmale besitzen. In anderen Worten: Sie müssen als reflexionsfreie faktisch Angaben verstanden werden. Das darf auch so ausgedrückt werden: Wenn Kant die Reflexionsstruktur des Bewusstseins objektiv beschreibt, ignoriert er dabei die Reflexionsstruktur seiner eigenen Denkprozesse, die jene Beschreibung liefern. *Die Darstellung der Reflexivität erfolgt also mit irreflexiven Mitteln.*

Wir haben jenen Tatbestand in unserer Zeichnung dadurch ausgedrückt, dass wir den Pfeil von "Kant" zu seinem thematischen Objektbereich, der "Plato" und "Welt" umfasst, nur in einer Richtung eingezeichnet haben, während "Plato" mit seiner Welt durch einen Doppelpfeil verbunden ist. Kant beschreibt also ganz korrekt das Verhältnis eines ihm objektiv gegebenen Bewusstseins zu dem Objektbereich, der dem Letzteren zugeordnet ist, als eine gegenseitige Spiegelung. Also als einen reflexiven Rückkopplungskreis. (Es ist Hegel, der später ausdrücklich das gegenseitige Verhältnis von Subjekt und Objekt als einen "Kreis" bezeichnet.) Die Beziehung, die als formallogisch vom Objekt zum Subjekt geht, kehrt von dort transzendental-reflektiert zum Gegenstand zurück.

Aber indem Kant diesen *feed-back*-Mechanismus eines jeden erlebenden Bewusstseins derart *objektiv* beschreibt, schließt er sich notwendig als beschreibende *Subjektivität* aus diesem Reflexionskreis aus. Das Beschriebene ist ein reflexiver Prozess. Die Beschreibung ist es nicht. Sie ist lediglich das sachliche Resultat einer solchen Spiegelung, die, was den Text der Kr. d. r. V. anbetrifft, diesmal in "Kant" und nicht in "Plato" stattgefunden hat. Diese Reduktion der Reflexion auf textliche Irreflexivität ist ganz unvermeidlich. Es ist ganz evident für uns, dass weder Kant noch irgend ein anderer Denker, der sich philosophisch darstellend mit dem Problem befasst, anders vorgehen kann. Der Informationstransfer reflexi-

ver Ereignisse der Subjektivität kann, wenn das Transmissionsmedium ein Buch oder ein anderer rein objektiver Sachverhalt ist, nur irreflexiv vor sich gehen.

Zwischen "Kant" und "Plato" in unserer Zeichnung besteht ein uns allen geläufiger Unterschied, den wir als Differenz zwischen Ich und Du erfahren. "Plato" indiziert hier das in der Welt vorgefundene objektive Ich (Du), dass der Betrachtung unterliegt und dessen Reflexionsprozess zur Diskussion steht. "Kant" aber zeigt den logischen Ort für das subjektive Ich an, dass das Wesen der Subjektivität von sich distanziert – also objektiv – beschreibt. Um die Beschreibung überhaupt leisten zu können, muss es sich als Subjekt aus derselben herausgenommen haben.

Wir begegnen hier dem Grundgesetz aller Reflexionstheorie, das sich mit der Tatsache beschäftigt, dass die logischen Konzeptionen der Subjektivität als Ich und als Du einander nicht äquivalent sind. Wir denken nicht "dasselbe", wenn wir die Subjektivität im eigenen oder fremden Ich zu begreifen versuchen! Der Übergang vom Ich zum Du in der Reflexion involviert einen logischen Themenwechsel. D.h. der Begriff "Subjektivität" interpretiert als Ich hat nicht die gleiche semantische Bedeutung wie Subjektsein, das als Du gedeutet wird.

Unsere Zeichnung gibt uns einen Fingerzeig, wie dieser Sachverhalt als strukturtheoretisches Gesetz formuliert werden kann. Damit das Umtauschverhältnis zwischen "Plato" und "Welt" als ein gegenläufiger Reflexionskreis (zwei Pfeile) verstanden werden kann, muss die Relation von "Kant" zu "Plato" \Leftrightarrow "Welt" einsinnigen Charakter haben (ein Pfeil). Nun dürfen wir nicht vergessen, dass für Kant dasselbe wie für Plato gilt. Auch er kann aus der Rolle des philosophischen Denkers in die eines gedachten Ich (Du) übergehen. In diesen Erwägungen aber ist uns das *Grundgesetz der Reflexionstheorie* bereits indirekt gegeben und wir formulieren es jetzt, wie folgt: "Die Differenz von Ich- und Du-Subjektivität gründet sich auf ein semantisches Umtauschverhältnis von Reflexion und Irreflexivität".

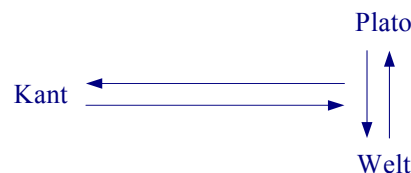
10. Die absolute Grenze des Seins

Wir wollen in diesem Buche ein weiteres geschichtsphilosophisches Problem, das durch den Titel "Subjektivität und erlebte Zeit" bezeichnet werden könnte, ignorieren. Es ist ganz selbstverständlich, dass das temporale Element in das einfache Umtauschverhältnis von Ich- und Du-Subjektivität eine weitere Komplikation einführt. Nur gleichzeitige Subjektivitäten stehen in einer solchen direkten Umtauschrelation. Plato kann wohl aus einer Ich-Subjektivität, die er für sich selbst ist, zu einer Du-Subjektivität für Kant werden. Aber Kant kann Plato gegenüber nicht in dieselbe Rolle treten. Abgesehen von seinem Zeitgenossen kann der Autor der Kr. d. r. V. eine zum Objekt gewordene Du-Subjektivität nur für seine Nachfolger sein.

Die an dieser Stelle vorgetragenen Analysen aber beziehen sich lediglich auf das Thema "Subjektivität und Sein" in seinen, hier künstlich isolierten, geschichtlichen Aspekten. Es ist nicht empfehlenswert, den komplizierenden Faktor der Zeit in einem Stadium der Untersuchungen einzuführen, das nur die elementaren Beziehungen von Sein und Reflexion in der menschlichen Existenz darzustellen beabsichtigen. Das Verhältnis des reflektierenden Geistes zur Wirklichkeit hat dort, wo seine formallogischen Elemente in Frage kommen, immer auch eine zeitlos fixierbare Seite. —

Nun ist es gemäß den im vorangehenden Abschnitt dargelegten Gesichtspunkten ganz unvermeidlich, dass das Verhältnis des Kantschen Intellekts zu seiner eigenen reflexions-theoretisch-transzendentalen Beschreibung der gegenseitigen Beziehung von Bewusstsein und Welt durch seinsthematische, also ontologische Kategorien bestimmt. Mit Recht ist Kant die Absicht einer Fundamentalontologie zugeschrieben worden. Alle Reflexion gehört für ihn in den objektiven Wirklichkeitszusammenhang, in dem Ich und Welt als ebenbürtige Varianten von Sein überhaupt auftreten. Denn würde er irgendeine Reflexivität für sich als Betrachter reservieren, dann könnte sich sein Bild des In-der-Welt-Seins der Subjektivität keinen Anspruch auf Vollständigkeit beanspruchen. Um das zu erreichen, muss er – um eine später geprägte Wendung zu gebrauchen – sein Selbst auslöschen, um die Dinge so zu sehen, wie sie wirklich an sich sind. Und in den Bereich jenes An-sich-seins gehört auch die Subjektivität, die als Ich an sich ihre Reflexivität ganz in das Sein versenkt hat. Dieser absolut objektive Standpunkt verlangt, dass der individuelle Denkprozess, den Kant als Autor der Kr.d.r.V. leistet, keinerlei Selbstreferenz enthält. Er ist, im Gegensatz zu dem, was betrachtet wird, kein reflexives Rückkopplungssystem. Nur das Thema "Sein" darf das Bewusstsein Kants erfüllen. Daher die einsinnige Richtung des von "Kant" ausgehenden Pfeils in der Zeichnung des vorhergehenden Abschnitts, die den rigoros monothematischen Charakter des Kantschen Denkens andeutet.

Und doch kann uns die jene Relation darstellende Zeichnung auf Seite 74 nicht befriedigen. Wir, als sekundäre Betrachter, wissen nämlich zusätzlich, dass an und für sich die Beziehung Kants zu seinem Problem genau so einen Reflexionsmechanismus darstellt, wie er in der Relation $\text{Plato} \rightleftharpoons \text{Welt}$ beschrieben wird. Folglich müsste eine Zeichnung, die die fragliche Situation endgültig und ohne die "einseitige" Stellungnahme, in der die Subjektivität Kants als Autor und Berichtserstatter objektiver Tatsachen fixiert ist, sich wiederzugeben bemühte, die folgende Gestalt haben



Diese neue bildliche Darstellung suggeriert die Aufgabe, die private Subjektivität des Denkens, die aus dem, was er beschreibt (Ich und Welt) als Drittes ausgeschlossen ist, mit in die Zeichnung hineinzunehmen. Dass Kant das nicht getan hat, wird ihm von seinen spekulativen Nachfolgern (speziell Hegel) ausdrücklich vorgeworfen.

Nun erledigt aber ein solches Programm, wenn es wirklich durchgeführt werden soll, die private Subjektivität des Denkers, dem dies zugemutet wird. Die die Reflexion durchführende Innerlichkeit kann nicht zugleich vollziehender Denkart und Inhalt des Denkens sein. Die obige "verbesserte" Zeichnung beschreibt also keinen realen Reflexionsvorgang, der von irgendeinem als individuelles Ich auftretenden Denker je vollzogen werden könnte. Und Hegel, der einen Versuch macht, die volle Subjektivität des Geistes in jener objektiven Projektion in das Sein zu absorbieren, endet in der Konstruktion einer "Logik", die kein menschliches, individuelles Ich je handhaben kann und deren Operation einem unfassbaren Absoluten vorbehalten bleibt.

Was hier in der jüngsten Geschichte des menschlichen Geistes unwiderleglich demonstriert worden ist – und darin liegt vielleicht das endgültige Verdienst der transzendental-spekulativen Logik –, ist die Aufdeckung einer absoluten Grenze für den individuellen, personal

gebundenen Reflexionsprozess. – Die klassische Tradition hatte uns an die Vorstellung gewöhnt, dass dem Darstellungsprozess unserer subjektiven Bewusstseinsfunktionen in der Gestalt irreflexiv formulierter theoretischer Begriffe keine Schranke gesetzt sei. Und dieser Glaube ist in der Tat gerechtfertigt, soweit das rein seinsthematische Denken einer nichts als objektiven Weltwirklichkeit in Frage kommt. Hier ist der Fortgang des Begreifens unendlich, denn das An-sich-sein ist unergründlich und hinter jeder sich dem theoretischen Weltverständnis öffnenden Perspektive dehnt sich eine fernere Dimension, die den begrifflichen Zugriff weitere Annäherung an das "wahre" Wesen der Objektivität verspricht. Das reine An-sich ist ohne Grund und Boden und in seinem Reich stößt das Denken nirgends auf einen absoluten Widerstand, der seine Bewegung endgültig arretieren kann.

Gehen wir aber von dem orthodoxen seinsthematischen Denken der klassischen Tradition zu einer reflexionstheoretischen Orientierung unserer Begriffe über, so erreichen wir – wie von der beginnenden Reflexionsphilosophie des 19. Jahrhunderts sofort entdeckt worden ist – überraschend schnell eine absolute Grenze des theoretische Begreifens. Alles isoliert objektive Sein kann echt als Sein thematisiert werden, weshalb sich das Denken ihm gegenüber nie in unvermeidbare Widersprüche und Paradoxien verwickeln kann. Die Reflexion aber, die sich anstatt auf das Objektive auf ihre eigene Vollzugs-subjektivität richtet, unterliegt dem unabwendbaren Zwang einer pseudo-thematischen Formulierung ihres Gehaltes. Sie muss ihre eigene Subjektivität, um sie überhaupt als mögliches Motiv des Denkens zu besitzen, thematisch fälschend als Objektivität setzen.

Eine solche thematische Fixierung der Reflexivität im Medium irreflexiver Gegenständlichkeit ist ein Widerspruch in sich selbst. Auf diesen, in keiner Weise zu umgehenden Selbstwiderspruch reagiert das reflexionstheoretische Denken nun dadurch, dass es alle mit reflexiver Selbstreferenz belegten Begriffe mit einer unauflösbaren Zweideutigkeit ausstattet. Der Sachverhalt ist jedermann geläufig, obwohl man sich seine logischen Konsequenzen nie recht klargemacht hat. Wenn wir etwa sagen "Tisch" und diesen Termini seinsthematisch interpretieren, so arbeiten wir mit einem völlig eindeutigen Begriff, der jenes Stück Hausrat, auf dem wir täglich unsere Mahlzeiten vorzufinden pflegen, objektiv designiert. Gebrauchen wir aber dasselbe Wort und meinen jetzt reflexionsthematisch den *Begriff* des Tisches, so ist unser diesmaliges Objekt des Denkens nicht mehr der physische Gegenstand in unserem Hause, sondern ein eigentümlich schillerndes Zwitterwesen, der "Begriff", der einerseits das besagte Objekt im Bewusstsein vertritt, dessen Vertretungsfunktion sich aber andererseits ebenso auf den in seiner Subjektivität unfassbaren Denkakt erstreckt, der sich in jener begrifflichen Formulierung als ichhafte Fähigkeit realisiert.

Der reflexionsthematische Gebrauch unserer Begriffe impliziert stets beide Bedeutungen. In der Aristotelischen Logik repräsentiert jeder Begriff strikte, eindeutige Identität. Dort sollen alle Termini das objektive Sein abbilden. In einer Nicht-Aristotelischen Logik der Reflexion als Reflexion aber hat jeder Begriff, insofern als er zwei inverse Bedeutungen repräsentiert, einen zweideutigen Identitätscharakter (Reflexionsidentität überhaupt). Insofern als er ein gegenständliches Objekt designiert, ist seine Reflexionsidentität paradoxerweise irreflexiv fixiert, soweit er aber den subjektiven Akt des Denkens vertritt, muss seine Reflexionsidentität selber reflexiven Charakter haben.

Der erste, der die Idee der Reflexionsidentität als logische Problematik konzipiert hat, ist Hegel gewesen. Aber er sieht sofort, dass das individuell subjektive Denken hier an einer unübersteigbaren Grenze seiner formalen Reflexionskapazität angelangt ist. Denn um überhaupt als denkendes Ich fungieren zu können, muss ein personales Subjekt *voll* mit sich

selbst identisch sein. Nur so kann es sich als transzendente Einheit der Apperzeption begreifen. Als eindeutige Identität erfährt sich das Ich nur im absoluten Gegensatz zur objektiven Welt. Also nur in orthodoxen Aristotelischen Denkvollzügen. Dort allein spiegelt es die ungebrochene Identität des Seins in der eigenen Existenz wieder. Ein Ich-sein und einsthematische Erlebnisse vollziehen sind völlig synonyme Begriffe!

In der sich auf sich selbst richtenden trans-Aristotelischen Reflexionsthematik aber spaltet sich die feste klassische Identität des personalen Subjekts. Es setzt, um sich selbst zu denken, einen Teil von sich aus sich heraus ins Objektive. Das ist die *irreflexive* Reflexionsidentität. Zu gleicher Zeit aber behält es eine subjektive Funktionsidentität für sich zurück, um durch die letztere die Erlebnisse zu vollziehen, in denen es sich als irreflexives Identitätsbild partiell wieder erkennt. Dieses als lebendige Subjektivität und private Innerlichkeit zurückbehaltende Ich-Potential ist *reflexive* Reflexionsidentität.

Es ist nun die eigentümliche Begabung und zugleich das Verhängnis des reflexionstheoretischen Denkens, dass es sich dieser Teilung seiner Kapazität für Subjektsein in zwei inverse Ich-Zentren ganz klar bewusst ist. Und jeder reflexionstheoretische Gedankenvollzug ist von diesem Wissen beeinflusst. Schon Fichte hat genau gesehen, wo die Trennungslinie zwischen den beiden Selbstinterpretationen der Subjektivität zu ziehen ist. Alles, aber auch alles, worin sich das Ich irreflexiv konstituiert (also jeder überhaupt konzipierbare theoretische Begriff) gehört auf die objektive Seite. Für die reine, sich in sich selbst zurückhaltende Subjektivität bleibt logisch nichts weiter übrig als die Idee der Handlung! D.h. die reflexive Reflexionsidentität ist primordiale Kapazität für Sein (ein unendliches Sein können, sagt Schelling), sie ist aber nicht selber Sein. Man verfehlt ihr Wesen, wenn man sie als vorgegebene und vor-handene Realität zu begreifen versucht. Sie ist nicht *vor* unseren Händen als ein Werk, das in der göttlichen Schöpfung schon getan ist, sondern *in* unseren Händen als ein mögliches Resultat unserer eigenen Tätigkeit investiert!

Die absolute Grenze des personalen Denkers, die Hegel entdeckt hat, liegt nun darin, dass hier der Reflexion zugemutet wird, etwas zu begreifen, was *a priori* und objektiv gar nicht gedacht werden kann. Paradox ist, dass es die Reflexion selbst ist, die diese Zumutung an sich selber stellt. Der zweiwertige Gegensatz irreflexiv-reflexiver Reflexionsidentität als solcher ist denkbar. Folglich sollten auch die inversen Identitäten, die ihn ausmachen, denkbar sein. Und das umso mehr, als Kant und Fichte schon demonstriert hatten, dass die Konzeption einer irreflexiven Reflexionsidentität in der Tat begrifflich formulierbar ist. Die ganze Transzendentallogik ist nichts anderes als eine erste Ausführung eines solchen Programms. Merkwürdigerweise widersetzt sich die andere Seite dieses Gegensatzes einer solchen theoretischen Fixierung, obwohl sie genau so "logisch" ist, wie die uns gegenständliche Seite der Subjektivität. Es ist schlechterdings nicht möglich, den inhärenten Widerspruch, der für unser individuell-personales Denken in der Idee der reflexiven Reflexionsidentität liegt, theoretisch zu überbrücken. Reflexion *als* Reflexion ist Prozess oder Handlung. Die Identität einer Handlung mit sich selbst (nicht als Sein, sondern *als* Handlung) aber ist, trotzdem an dieser Konzeption alles "logisch" und nichts irrational ist, im Rahmen unseres Bewusstseins nicht formulierbar.

Begriffe reflektieren nur die Statik eines Seinszustandes, aber nicht die kontinuierliche Veränderung der Identitätsbedingungen, denen ein Prozess unterliegt, wie bereits Zeno entdeckte, als er den Bewegungsvorgang zu analysieren versuchte. Die objektivierende Prozedur des theoretischen Begreifens zerstört den Aktivitätscharakter dessen, was durch das Bewusstsein erfasst werden soll. Deshalb muss die reine, in sich selbst tätige Reflexivität

erst in das Midasgold einer irreflexiven Reflexionsidentität übergegangen sein, ehe das sich selbst verstehen wollende Ich sich ihrer bemächtigen kann.

Hegel erkennt diese absolute Grenze des Denkens, die das individuelle Bewusstsein beengt, nun dadurch an, dass er den Mechanismus der Reflexionslogik aus dem unendlichen Ich abzieht und in eine absolute Subjektivität verlegt. Da aber, wie wir bereits weiter oben ausgeführt haben, auch jenes angeblich absolute Subjekt nur seinsthematisch, also irreflexiv beschrieben werden kann, ist die Schwierigkeit nicht behoben. Sie ist nur auf ein höheres metaphysisches Stockwerk verlegt worden.

Bis heute hat aber noch kein Hegelkritiker erkannt, dass die ganze mythologische Konzeption eines absoluten Subjekts, das sein Sein erst durch den Prozess der Geschichte und nur an ihrem Ende findet, nichts weiter ist als ein Resultat einer einfachen Umkehrung des Verhältnisses von Irreflexivität und Reflexivität in einem möglichen Bewusstsein. Für unser menschliches, endliches Bewusstsein ist das Irreflexive das Ursprüngliche und Positive, an dem sich der Denkakt nachträglich entzündet. Das Sein ist das metaphysisch Frühere und Subjektivität ist nur eine seiner akzidentellen Bestimmungen, wenn auch die vornehmste. In der Hegel'schen Idee eines absoluten Subjekts, dessen reelle Substanz erst als Resultat eines geschichtlichen Prozesses auftritt, ist dieses Verhältnis einfach umgekehrt worden. Die Reflexivität des Historischen, die mit der Urreflexion beginnt, dass Sein ganz und gar Nichts ist, kommt zuerst und als schließliches und letztes Ergebnis nimmt das Reflexive auch irreflexive Züge eines konkreten Seins an. Und mit dieser Erstarrung einem absoluten Positiven endet alle Geschichte.

Da die Zweiwertigkeit der Termini "irreflexiv" (objektiv) und "reflexiv" (subjektiv) ein einfaches Umtauschverhältnis auf klassischem Boden darstellt, ist ein solches Vorgehen, wie es die Hegelsche Geschichtsphilosophie demonstriert, formal zulässig. Und was wir speziell aus ihm lernen können, ist die vom Idealismus die demonstrierte Denktechnik, die aus zeigt, wie wir natürliches (von Gott geschaffenes) Sein von geschichtlichem, mit Subjektivität geladenem Sein logisch unterscheiden können.

Es ist immer gut, wenn neue metaphysische Konfigurationen des Denkens auftreten, sich ihren speziellen Charakter an den älteren "klassischen", so wie sie in der Bibel und in unseren traditionellen Vorstellungen auftreten, kontrastweise zu verdeutlichen. Am Anfang schafft Gott erst das objektive Sein in der Gestalt von Himmel, Erde und Natur. Die Subjektivität des Menschen, in der sich das alles spiegelt und durch Namensgebung reflexiv bestätigt wird (1.Moses 2, 1920), tritt erst im letzten Stadium auf. Das Sein ist das erste als Irreflexivität.

Die idealistische Geschichtsphilosophie, die übrigens ganz auf dem Boden des Christentums ruht, wenigstens, soweit die metaphysischen Ausgangspositionen in Frage kommen, bezieht sich nun auf einen tieferen Aspekt der Schöpfungsgeschichte. Zwar ist das Verhältnis der relativen, endlichmenschlichen Subjektivität zum Sein ein solches, dass dessen irreflexive Existenz das metaphysisch Frühere ist, dem die reflektierende Existenz des Ichs erst als letzte Etappe der Schöpfung folgt. In der Relation Gottes zu der von ihm geschaffenen Welt aber ist der metaphysische Rang von Subjekt und Objekt umgekehrt. Der sich letzten Ende als Reflexivität und Subjektivität enthüllende Prozess ist das Erste und das Sein ist nur sein Resultat.

Wir haben hier ausdrücklich eine qualifizierende Formulierung gewählt, wenn wir davon sprechen, dass das metaphysische Primat des Schöpfungsprozesses sich "letzten Endes" als

Subjektivität offenbart. Denn liest man im einschlägigen Bibeltext genau, dann muss dem philosophischen Denker auffallen, dass der Anfang der Schöpfungsgeschichte durchaus offen lässt, wie weit der Prozess, aus dem das Sein von "Himmel und Erde" hervorgeht, bereits in seinem Reflexionscharakter vorgeschritten ist. Eine Beziehung auf das "Ich" Gottes findet charakteristischerweise hier nicht statt. Es ist von dem Schöpfer immer in der dritten Person die Rede. Das suggeriert den Gedanken, dass es in den Anfangsversen nur um das handelt, was Hegel einfache oder unmittelbare Reflexion nennt. Das ändert sich aber, sobald jene Stufe erreicht ist, auf der die Erschaffung des Menschen stattfindet. Hier wird im Text auf die bisherigen Formulierungen einfacher Reflexivität wie "Gott schuf", "Gott sprach", "Gott segnete", die doppelt-reflexive Referenz auf die "Subjektivität" des Göttlichen aufgesetzt. Der Kontrast im gewählten Wortlaut ist gar nicht zu übersehen. In Vers 25 des ersten Kapitels der Schöpfungsgeschichte heißt es noch ganz einfach "Gott machte ...", Vers 26 aber beginnt mit den Worten: "Und Gott sprach: Lasset uns ... machen." Hier ist der Rückbezug auf die eigene Subjektivität direkt gegeben und mit ihr die unvermeidliche "polytheistische" Wendung in das "uns", denn im Gegensatz zur einfachen Seinsidentität kann sich die Reflexionsidentität des Ichs nur in der Mehrheit konstituieren. Ein Ich ist nur insofern subjektiv ein Ich, als es objektiv ein Du für ein anderes Ich ist, wie wir nun zur Genüge wissen.

Damit ist für die reflexionsphilosophische Geschichtsmetaphysik des Deutschen Idealismus der Unterschied des Verhältnisses zum natürlichen Sein der physischen Welt und zum substanziellen Gehalt der Geschichte definiert. Relativ zur Natur ist die Subjektivität des Menschen das Abgeleitete, Schwächere und Spätere. Sie spielt hier nur die passive Rolle des zuletzt Geschaffenen. In der Geschichte aber ist ihr die Aufgabe gesetzt, *das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung zu wiederholen*.

Das Verhältnis von Irreflexivität und Reflexion kehrt sich also im Gang der Welthistorie für den Menschen genau so um, wie es in der Beziehung Gottes auf das von ihm geschaffene zu verstehen ist. Nicht das Irreflexive, sondern der Reflexionsprozess ist jetzt das *prima materia*. In der Natur erscheint das Wahre als Sein. In der Geschichte aber ist das Wahre wesentlich Prozess, wie die Phänomenologie des Geistes detailliert darstellt, und absolutes Sein, an dem die Bewegung der Reflexivität zur Ruhe kommt, liefert nur den eschatologischen Hintergrund zu dem Werden des sich immer objektiver begreifenden Geistes.

Aber die Parallele geht weiter. In der supramundanen Geschichte, die Gott mit der von ihm geschaffenen Natur verbindet, tritt die schöpferische Bewegung erst als ein einfaches Reflexionsverhältnis auf. Es fehlt im Anfang die rückkoppelnde Beziehung auf das schöpferische Ich. Dem Ingangsetzen dieser doppelten, zu sich selbst zurückkehrenden Reflexion ist eine zweite Schöpfungsperiode gewidmet, die in der elohistischen Version von Kapitel 1 mit Vers 26 beginnt und dann sehr kurz dargestellt wird. Die mit 1.Mose 2,4 anfangende zweite Version des Schöpfungsmythos handelt denselben dann von dem entgegengesetzten Gesichtspunkt ab. Diesmal werden der ersten Etappe des Schaffens gerade drei knappe Verse gewidmet und alles Schwergewicht liegt auf einer relativ breiten, sich über zwei Kapitel erstreckenden Darstellung der primordialen Umstände, unter denen die Existenz des Menschen Wirklichkeit wird. Bezeichnend ist dabei, dass die erste Variante des Berichts über den Anfang der Welt mit einem definitiven Abschluss endet. Die zweite hingegen, die das in die Existenzkommen des Kosmos nur flüchtig berührt und sich überwiegend mit der Schöpfung des Menschen beschäftigt, läuft in eine offene Perspektive aus.

Es lohnt sich, das etwas näher zu untersuchen. Von den zahlreichen Differenzen, die jeder der beiden Geschichten ihren eigentümlichen Geschmack geben, ist vielleicht die Wichtigste die, dass der Mensch als "Bild Gottes" erschaffen worden ist. Liest man den Text genauer, so sieht man warum. Es heißt dort ganz kurz und bündig, er "schuf sie einen Mann und ein Weib". Das heißt nicht, der individuelle Mensch als isoliertes Ich reflektiert Gott in einem Bilde, die Reflektion betrifft vielmehr den totalen, über den Gegensatz von Ich und Du distribuierten Umfang der menschlichen Subjektivität. Dass diese Streuung der irdischen Subjektivität über eine Mehrheit von Bewusstseinszentren hier naiv als Geschlechtsdifferenz dargestellt wird, hat unter den metaphysischen Gesichtspunkten, die uns hier in der Analyse von 1. Mose 1 und 2 leiten, wenig oder nichts zu bedeuten.

Im zweiten Bericht kann nun von dem zu Gott und dem Menschen überhaupt bestehenden Reflexionsverhältnis nicht mehr die Rede sein, weil hier die Reflexionsexistenz der menschlichen Subjektivität unter einem ganz anderen Gesichtswinkel betrachtet wird. Der Ursprung des Ich und Du wird jetzt gesondert beschrieben. Erst erfahren wir in 1. Mose 2 die Entstehung des isolierten Ichs, das eben in dieser seiner Isolation *kein* "Bild Gottes" ist. Es heißt dort: "Und Gott der Herr machte den Menschen aus einem Erdenklos, und er blies ihm ein den lebendigen Odem in seine Nase. Und also ward der Mensch eine lebendige Seele."

Angesichts dessen, was wir bereits weiter oben über das Verhältnis des Schöpfers zum Geschaffenen bemerkt haben, sollte ohne weiteres ersichtlich sein, dass dieser Schöpfungsakt unvollständig ist und nicht die volle Gestalt des Menschen als Abbild Gottes verwirklicht. Was beschrieben wird, ist nur die Einsenkung des lebendigen Odems, also des, wie eine spätere Zeit ihn genannt hat, in die Materie überhaupt. Dieser Vorgang steht, metaphysisch betrachtet, auf derselben Ebene wie die Ereignisse der ersten fünf Tage, von denen in 1. Mose, 1-25 die Rede ist und von denen jedes Mal ausdrücklich bemerkt wird, dass sie "gut" waren.

Bezeichnend ist, dass die Erschaffung der isolierten Seele ebenfalls unter eine solche Urteilmöglichkeit fällt, die diesmal aber negativ ausfällt. Diese Entscheidung fällt nicht sofort. Erst gibt Gott nämlich der in einem Erdenkloß gebannten Einzelseele eine angemessene Umgebung, den Garten Eden. Aber auch dieser weitere Schritt belässt die bisher vorgenommene Projektion von lebendiger Subjektivität in das Objektive in essentieller Unvollkommenheit. Denn wenn der Mensch ein Ebenbild Gottes sein soll, dann muss sich in ihm die Eigenschaft Gottes, sich in der Welt zu reflektieren, noch einmal wiederholen. Das individuelle Ich kann nur dadurch als solches existieren, dass es sich in der Welt in einem möglichen Du spiegelt. Unter diesem Gesichtspunkt ist der in 1. Mose 2 beschriebene Schöpfungsakt unvollendet. Und Gott fällt sein negatives Urteil über ihn: "Es ist nicht gut, dass der Mensch alleine ist." Es folgt dann die Schaffung des Du im Weibe.

Die Weise, in der das geschieht, ist äußerst aufschlussreich. Es ist nirgends davon die Rede, dass das Du seinen lebendigen Odem direkt und unvermittelt vom Schöpfer durch einen besonderen Einhauch empfängt. Seine Erschaffung aus dem bereits durch lebendige Subjektivität belebten Körper des Ichs gibt ihm abgeleitetes Subjektsein. Der Mensch ist eine durch das Objektive gehende Reflexion in sich selbst und bildet so einen geschlossenen Kreis des Auf-sich-selbst-Bezogeneins, so wie Gott und seine Schöpfung ein ihn umfassendes Rückkopplungssystem der Wirklichkeit konstituieren.

Dieser Sachverhalt wird durch die Anerkennungsformel des Menschen direkt bestätigt, wenn er das erste Du mit den Worten empfängt: "Das ist doch Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch ...". Die Wahl der hier verwandten Ausdrücke ist alles andere

als zufällig. An diesen Texten hat der metaphysische Instinkt von Generationen geschliffen. Was hier anerkannt wird, ist das "Fleisch". Die Anerkennung des lebendigen Odems ist durch dasselbe vermittelt. Das Ich-sein im Du ist nicht unmittelbar gegeben, sondern nur durch das Medium der Objektivität. Darum ist von demselben bei der ersten Begegnung von Mann und Weib nicht die Rede.

Es ist selbstverständlich, dass den Autoren des biblischen Textes keine reflexionstheoretische Erwägungen in den Sinn gekommen sind. Ihr Denken war dafür nicht formalisiert genug. Umso bemerkenswerter ist es, dass die Weise, in der die Erschaffung des Menschen berichtet wird, genau mit den Forderungen zusammenstimmt, die die Theorie reflexiver Strukturen an eine mythologisch-anschauliche Darstellung des Sachverhalts stellen müsste. Die biblische Erzählung besitzt eine strukturtheoretische Wahrheit, die ihr abgehen würde, wenn wir belehrt würden, dass das Du aus einem anderen Erdenklos erschaffen und ihm der lebendige Odem separat eingeblasen worden sei.

In diesem Fall wäre die Seele des Ich sowohl wie als Du unmittelbar zu Gott und bedürfte weder einer Vermittlung durch die Objektivität, wie sie die Kirche oder sonst eine historische Institution bietet, noch wäre es unter diesen Umständen möglich, eine Kommunikation zwischen Ich und Du zu etablieren. Denn das "Dritte", über das jene Kommunikation zu gehen hätte, wäre Gott. Es erübrigt sich zu erklären, warum man Gott nicht als Kommunikationskanal benutzen kann. Zwei Iche aber, zwischen denen grundsätzlich kein Informationstransfer möglich ist, existieren nicht für einander. Mehr noch, ein derart isoliertes Ich existiert auch nicht für sich selbst. Es ist bestenfalls Bewusstsein ohne Selbstreferenz. Die soweit vorhandene Reflexion fließt in diesem Fall ausschließlich nach außen, sie kehrt, da ihr alle Selbstreferenz fehlt, niemals ich-bildend in die Subjektivität zurück.

Auch das ist in der biblischen Geschichte ausgedrückt. Die allein nach Außen gehende Reflexion des Menschen bestätigt sich in der Namensgebung der Tiere (1. Mose 2, 19-20). Für einen solchen Akt sollte man normalerweise voraussetzen, dass ein wollendes Ich da ist, das diese Namensgebung beabsichtigt. Das ist hier der Fall, aber dieses intentionale Ich ist bezeichnenderweise in Gott zurückverlegt. Der Text konstatiert das ausdrücklich, denn es heißt dort vom Schöpfer, als er die Tiere gemacht hatte, "brachte er sie zu dem Menschen, dass er sähe, wie er sie nannte." Für sich selbst aber findet der Mensch auf dieser Stufe keinen Namen. Seine isolierte Subjektivität besitzt in diesem Stadium noch nicht die Kapazität der Selbstreferenz. Erst als Gott ihm seine "Gehilfin" bringt, erwacht in ihm das personale Ich und die jetzt mit den Worten: "man wird sie Männin heißen." Erteilung des Namens ist begleitet von dem Rückzug auf die eigene Person, aus der nun mit den Worten: "darum dass sie vom Manne genommen ist", die Motivation für den Reflexionsakt abgeleitet wird. Zwar geht auch hier der erste Anstoß von Gott aus, aber während die Begegnung mit der tierischen Subjektivität keine Selbstreflexion im Menschen auslöst, ist die Bemühung des Schöpfers, im Menschen ein Abbild seiner selbst hervorzubringen, nun erfolgreich. Die Begegnung mit einem ebenbürtigen Du erweckt im Menschen die sich auf sich selber beziehende Innerlichkeit. In Hegel'scher Terminologie: in 1. Moses 2 kommt der Mensch als Seele *an sich* in Existenz, aber erst durch die Konfrontation mit einer in der Welt begegnenden zweiten Subjektivität (1. Moses 2, 23) ist er es auch *für sich*.

Mit dieser Erinnerung an Hegel kehren wir von der Illustration der Reflexionsproblematik an alten mythologischen Texten zu der Version zurück, in der der Selbstbezug des Menschen, der sich in seiner eigenen Reflexivität als Ich entdeckt, in moderner Gestalt seit Kant auftritt. Wir bemerkten, dass die in der Kr. d. r. V. zum ersten Mal freigelegte Sicht auf eine

neue Bewusstseinsdimension des Menschen nach kürzester theoretischer Entwicklung ihrer Perspektiven überraschend schnell wieder verloren geht. Hegel entdeckt nämlich, wie wir bereits weiter oben andeuteten, dass das in seinen seinsthematischen Bereichen ungehindert fortschreitende Denken auf eine unübersteigliche Grenze stößt, wenn es sich reflexionstheoretisch auf sich selbst wendet. Die Phänomenologie des Geistes und die Große Logik (abgesehen von anderen Texten) formulieren diesen Sachverhalt so, dass sie zu zeigen versuchen, dass das Ich im selbstreflexiven seine private Existenz verliert. Es kann sich in seinen Denkvollzügen nicht festhalten, weshalb dieses "Denken" nicht mehr das seine ist. Die lebendige Bewegung der individuell-personalen Subjektivität enthüllt sich im tieferen Grunde als ich-los, sie ist objektive Realbewegung eines Absoluten, an der partikulares Ich-sein nur eine verschwindende Vordergrunderscheinung ist. Der geschichtliche Prozess hat seine Notwendigkeit darin, dass er diese Auflösung der sich als privater Identität dem Universum gegenüber behaupteten Eigenexistenz des Menschen im Medium der Zeit erfährt. Der Mensch hat "Schuld" an der Geschichte und wenn dieselbe von Hegel als Schlachtbank bezeichnet wird, so ist es sein egoistischer Wille, sich eine ewig unangreifbare Innerlichkeit zu reservieren, dem hier in Strömen von Blut geopfert wird. Sein Denken, das ihn befähigte, sich gegen die Bedrohungen der Natur zu schützen, kann ihn nicht vor dem Tode bewahren, der im innersten Kern seiner privaten Subjektivität lauert.

Es kann kein Zweifel daran sein, dass Hegel mit seinem Blick auf die bisherige Geschichte des Menschen eine metaphysische Entdeckung gemacht hat, die seinen Vorgängern noch nicht zugänglich gewesen ist. Das auf sich selbst reflektierende Ich kann, weil alles theoretische Denken dieser Aufgabe prinzipiell unangemessen ist, seine eigene Identität nicht mehr festhalten. Das wachsende Begreifen der äußeren Welt wird begleitet von einem inversen psychischen Prozess, in dem das Subjekt sich selbst immer unverständlicher wird und schließlich als ein total Fremdes, als ein allem Begreifen Entzogenes unendlich fernes Sein erscheint. Das ist das Hegelsche Absolute. Die Situation lässt sich durch ein einfaches Schema verdeutlichen:



Der einfache Reflexionskreis ist hier dadurch kompliziert, dass er durch zwei hinter einander geschaltete Subjektivitäten geht. Er beginnt für uns (klassisch) in unserer empirisch historischen Subjektivität, geht weiter von da zum Objekt, das in echt seinsthematischen Kategorien verstanden wird. Aber anstatt von dort direkt zum Subjekt zurückzugehen und demselben ein indirektes Selbstverständnis auf dem Wege über das Gegenständlichsein zu vermitteln, geht der Weg der Reflexion sozusagen über unseren Kopf zu dem im Rücken unserer Innerlichkeit liegenden Absoluten, das seinerseits "die ungeheuere Macht" besitzt, unsere Subjektivität sowohl wie Objektivität zu "denken", d.h. reell zu produzieren.

Zwar denken *wir* in seinsthematischen Kategorien, aber reflexionsthematisch werden wir von einem "Dritten", das jenseits der Antithese von Subjekt und Objekt liegt, gedacht. Wir sind also nur partiell die hinter unseren Erlebnisprozessen agierende Subjektivität. Das Denken ist unser Denken nur soweit, als es sich ganz objektiv und irreflexiv am Sein orientiert. Der Übergang zur rückläufigen Reflexionsthematik vernichtet unsere Identität. Unsere empirische Subjektivität geht in einem Identitätswechsel zugrunde. Das "Erlebniszentrum" für die vom Objekt zurückkehrende Reflexion kann nur im Absoluten gesucht werden.

Wie kommt es dann aber, dass wir als empirische Subjekte nicht nur über eine seinsthematische, sondern über eine reflexionsthematische sich auf uns selbst zurück beziehende Orientierung unserer Begriffe verfügen. Auch dafür hat Hegel eine tiefsinnige Antwort und sie ist höchst bezeichnend für die metaphysische Schwäche, die er im theoretischen Denken des Menschen entdeckt hat und die ihn bewogen hat, demselben eine unübersteigbare Grenze zu setzen. Es existiert in der Tat ein vorläufiges reflexives Rückkopplungssystem:



Dasselbe aber ist zum verschwinden verurteilt, denn es beruht ausschließlich auf der in jedem Einzelsubjekt wurzelnden Fehlbarkeit des Denkens. Die klassische Logik kennt den Gegensatz von "wahr" und "falsch". D.h., die Seinsthematik des von einem individuellen Ich ausgehenden Denkprozess kann das Objekt verfehlen. Derjenige personale Reflexionsprozess, der die "Wahrheit" des Seins begreift, kehrt nicht mehr zu unserem Ich zurück, denn die klassische Identitätsthese besagt ja ausdrücklich, dass Wahrheit die absolute Einheit (...) von Denken und Sein ist. In dieser Einheit ist der Begriff und sein Gegenstand unzertrennlich.

Was aber vom Objekt abgewiesen und auf die Negativität eines bloßen, von der Welt isolierten und privaten Subjektseins zurückgeworfen wird, sind diejenigen Denkvorgänge, die das Wahre im Gegenstand verfehlt haben! Sie kehren als Selbstreflexion in das seinsthematische Ich zurück, wo sie von der ihnen innewohnenden Falschheit in kritischer Analyse gereinigt werden sollen. Das ist der Prozess des Suchens der Wahrheit. Hegel hat mit völligem Recht darauf hingewiesen, dass alle Reflexionsthematik, die ein endliches Subjekt erleben kann, einen essentiellen Widerspruch enthält. Sie ist, seinsthematisch betrachtet, "falsch". Ihr positiver Wert liegt allein darin, dass sie das Subjekt über sich selbst aufklärt.

Reflexionsthematisches Verständnis der menschlichen Subjektivität setzt also mangelndes Seinsverständnis voraus! Nur in der deprimierenden Erfahrung der eigenen Fehlbarkeit begreift das Ich sich selbst. Das Subjekt versteht sich nur in seiner aktuellen Schwäche und an seinen jeweiligen Grenzen. Das ist seine "Kreatürlichkeit". Aus dem gleichen Grunde auch entwickeln die biblischen Schöpfungsgeschichten einen solchen erstaunlichen reflexionstheoretischen Tiefsinn. Das in ihnen präsentierte seinsthematische Verständnis der Wirklichkeit ist völlig inadäquat. Sie sind nicht "wissenschaftlich", insofern als sie keine objektiven Wissenschaftsdaten enthalten. Der Physiker kann aus ihnen nichts lernen. Wohl aber der Kybernetiker, der sich mit dem Problem der Nachbildung und Lenkung von Reflexionsprozessen befasst.

Die Tatsache nun, dass seinsthematische und reflexionsthematische Orientierungen des Denkens komplementäre Bewusstseinsattitüden darstellen – man kann in ein und demselben Erlebnisvollzug nicht beide zugleich haben – hat zur Folge, dass mit dem wachsenden objektiven (irreflexiven) Verständnis des Seins das reflexive (spirituelle) Wissen um denselben Sachverhalt proportional zurückgeht. Das kommt in unserem Fall darin zum Ausdruck, dass moderne physikalische und kosmologische Theorien die religiösen Schöpfungsmythologien zu widerlegen scheinen. Beides ist legitimes Wissen, aber das eine bekämpft das andere. Das Denken kann sich selbst nicht zugleich im Objekt und im Subjekt abbilden ... obgleich es beide Abbildungsmöglichkeiten besitzt und zusätzlich von der peinigenden reflexionstheoretischen Einsicht verfolgt wird, das ihm das wahre Wesen der Realität und seiner selbst solange ein Buch mit sieben Siegeln bleiben muss, bis es ihm gelingt, die sich

gegenseitig ausweichenden Wirklichkeitskomponenten auf ein und derselben Existenzebene miteinander zu konfrontieren.

Der deutsche Idealismus ist sich mit aller bisherigen philosophischen Tradition einig, dass dieses Ziel nur in einem hypothetisch als göttliches Subjekt zu erreichen ist. Der Grund für dieses pessimistische Urteil ist die Einsicht in die theoretische Grenze und konstitutionelle Schwäche alles individuell personalen Denkens. Mit dieser Überzeugung von der elenden Kreatürlichkeit und Unselbständigkeit aller menschlichen, an ein isoliertes Ich gebundenen Bewusstseinsvollzüge hatte die ganze Geschichte gelebt. Und speziell die Weltreligionen haben immer wieder triumphierend auf diesen Tatbestand hingewiesen, um damit ihre Unentbehrlichkeit und den Glauben an ein trans-subjektives Absolutes zu gerechtfertigen. Bisher ruhte das Argument indessen mehr oder weniger auf emotionaler Basis. Aber Hegel findet schließlich sogar eine echte logische und strikt rationale Rechtfertigung dafür.

Er weist nämlich nach, dass die theoretische seinsthematische Aneignung im Wissen so weit gehen kann, dass die klassische Objektivität als solche, d.h. als denkfremdes, der Reflexion einem metaphysischen Widerstand entgegengesetztes Sein, völlig aufgelöst wird. Er tut das dadurch, dass er in seinen logischen Schriften zeigt, dass die Konzeption eines Ding an sich einer reflexionstheoretischen Analyse nicht standhalten kann. Für ein Denken, das seine alte seinsthematische Naivität verloren hat, gibt es keine an sich seienden, vor allem Denken existierenden und in ihrer Substantialität impenetrablen Objekte. Das Denken des nach dem An-sich-sein des Dinges sucht, stößt in eine bodenlose Leere.

Das bedeutet aber, dass die nach dem Sein an sich suchende Reflexion von keinem objektiven Widerstand auf das Subjekt zurückgeworfen wird. Wir entdecken auf einmal, dass sich das menschliche Ich nicht in den durch die göttliche Schöpfung erzeugten Sein spiegeln kann. D.h., zwischen dem Objekt und dem individuellen Subjekt existiert nur ein provisorischer, ganz vorläufiger Reflexionskreis, der seine Existenz unserem partiellen Unwissen und der totalen Isoliertheit der Einzelexistenz der privaten Subjektivität leistet in der Tat dem Denken einen gewissen Widerstand, der aber unvermeidlich verschwindet, wenn der Mangel unseres Wissens behoben ist.

Dies ist die schicksalsschwere metaphysische Schwäche des Denkens, das wir menschlich nennen und das in dem isolierten, "autonomen" Subjekt beheimatet ist. Die in uns lebende Reflexion weiß, dass es ihre Aufgabe ist, in ihren theoretischen Kategorien ein vollkommene Abbild des Seins zu leisten. Aber in diesem Abbildungsprozess verschwindet das Sein schließlich und die Reflexion geht am Mangel eines Gegen- und Widerstandes zu Grunde. Das heißt aber, so belehrt uns Hegel, sie ist "in ihren Grund zurückgegangen". Dieser Grund aber ist das Absolute oder Gott. Daher ist es die Aufgabe des geschichtlichen Prozesses, den auf das isolierte Individuum beschränkten Reflexionskreis:



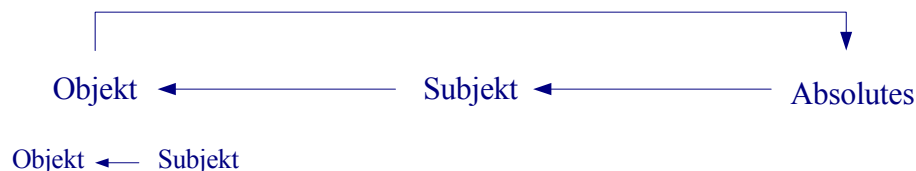
aufzulösen und an seine Stelle den absoluten Kreis des auf sich selbst bezogenen An-und-Für-sich-Seins:



zu setzen.

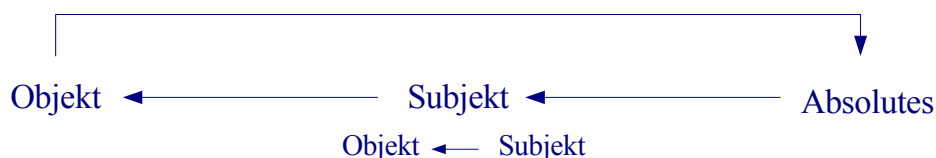
Gott schafft, als Natur und vor aller Geschichte, den primordialen Gegensatz von Sein als Objekt und Sein als Subjekt. Das ist seine unmittelbare Spiegelung in der Schöpfung. Diese Aufgabe ist bereits in der Produktion von physischer Existenz und tierischer Subjektivität erfüllt. Damit aber reflektiert der Schöpfer nur sein *Dasein* als Grund der Welt. Was soweit unreflektiert bleibt, ist seine schöpferische Tätigkeit, repräsentiert durch seine personale "Subjektivität". Der Abbildungsprozess ist also nicht vollendet, ehe Gott nicht auch eine Reflexion seiner Personalität als Ursprung seines Schaffens in die Welt gesetzt hat. Das ist der Mensch.

Es ist wichtig, sich an dieser Stelle zu vergegenwärtigen, dass Gott in der Schöpfung sein Sein (als Objektivität) nur einmal reflektiert; seine Subjektivität aber zweimal. Erstens als tierische Subjektivität und zweitens als menschliche Subjektivität. Der oben bildlich dargestellte Reflexionskreis des Absoluten muss deshalb etwas modifiziert werden. Diese Modifikation kann nun zwei Varianten haben, je nachdem wir der elohistischen oder der jahvistischen Schöpfungsgeschichte folgen. Richten wir uns nach dem ersten Kapitel, dann nimmt unsere schematische Zeichnung die folgende Gestalt an:



Objektive Subjektivität tritt hier lediglich im Weltbereich, also als gegenständlich konstaterbares Faktum auf. Sie ist tierisch. Das Problem der möglichen Anerkennung der ins Objekt verlagerten Subjektivität als ebenbürtiger Innerlichkeit wird hier noch nicht akut, weshalb wir in der ersten Schöpfungsgeschichte eine sehr ausführliche Darstellung der Erschaffung der Tiere finden, die Division der menschlichen Subjektivität (als Mann und Weib) aber nur in der beiläufigen Weise erwähnt ist.

Die zweite Erzählung aber vertritt einen ganz anderen Standpunkt, in dem die Teilung der Außenwelt in Subjekt und Objekt irrelevant geworden ist. Worum es jetzt geht, ist die Konfliktsituation, die dadurch entsteht, dass das objektive Subjekt (Du) mit dem subjektiven Subjekt (Ich) seinen ontologischen Ort tauschen und deshalb Anerkennung als autonome Innerlichkeit verlangen kann. So wie Gott nach gnostischen Ideen ein "Bedürfnis" hat, sich durch die Weltschöpfung in einem Anderen wiederzufinden und sein extramundanes Wesen zu wiederholen, so muss er, wenn er den Menschen als Ebenbild in das weltliche Sein setzt, in ihm die gleiche bedürfnishafte Reflexionsbedingung produzieren. Die Innerlichkeit des personellen Menschseins spaltet sich so in ein Ich und Du. Unter diesem Gesichtspunkt entspricht der zweiten Schöpfungsgeschichte das folgende Schema der totalen Reflexion:



Beide Betrachtungsweisen des absoluten Reflexionskreises sind gleichberechtigt. Ihr Gegensatz enthüllt eine metaphysische Spaltung in dem Phänomen der Subjektivität. Nur reine, irreflexive Objektivität ist ganz das, was sie ist und mit sich selbst voll seinsidentisch. *Subjektivität oder Reflexion aber stellt metaphysisch ein Umtauschverhältnis mit sich selbst auf der Basis des Objektseins dar.* Das seinsthematische Denken hat seinen Gegenstand

ganz und ungebrochen. Wenn der Mensch aber versucht, sich selbst (objektiv) zu denken, so kann er es nur im Bild des Du tun. Das Umtauschverhältnis selbst ist im Begriff nicht fassbar. Unsere theoretischen Kategorien können immer nur *eine* Seite der Reflexion unter Ausschluss der anderen begreifen. Das ist die absolute Grenze des Denkens, die Hegel entdeckt hat.

11. Das isolierte Subjekt und das Ebenbild Gottes

Unsere metaphysische Analyse der sich selbstreflektierenden Subjektivität ist damit beendet. Wir wollen das Ergebnis hier noch einmal kurz resümieren.^[8]

Nur die objektive, dem Bewusstsein unabhängig gegenüberstehende Welt ist dem Denken unbeschränkt zugänglich. Die theologische Formulierung, dass sie von Gott (und nicht von uns!) geschaffen ist, besagt, dass ihre transzendente Identität unverrückbar feststeht und durch keinen Angriff der menschlichen Reflexion geändert werden kann. Am unvordenklichen Sein bricht sich die Reflexion. Sie kann seine Faktizität nicht durchdringen und seinen gegenständlichen Widerdruck nicht transparent machen. Sie wird deshalb von ihm auf sich selbst zurückgeworfen. Theologisch gesprochen: nachdem das Weltsein in seiner Selbstgenügsamkeit ("Und Gott sah, dass es gut war") geschaffen worden ist, wird in dasselbe, als eine Art Zusatzschöpfung, die Seele gesetzt. Und damit sich dieselbe in der ihr wesensfremden Umgebung halten kann, wird sie mit einem magischen Schutz, einem "Segen" ausgestattet. In der zweiten Version des Schöpfungsberichts tritt die metaphysische Differenz von Sein und Seele noch handgreiflicher hervor. Dort wird nämlich die Seele vorerst durch ein sekundäres Sein – Garten Eden – von der ursprünglichen Schöpfung isoliert. Dass diese ontologische Konstellation keine Dauer hat und durch den bereits vorhandenen Gegensatz von tierischer Subjektivität ("die Schlange" im Kap.3) und menschlicher Reflexion schnell zerstört, bestätigt dann die Formulierung des vorangehenden Textes, wo ausdrücklich vermieden wird, die Schöpfung der Seele als "gut" zu bezeichnen.

Diese Unterlassung ist umso bedeutsamer als, wie die späteren griechischen Autoren sagen, die Seele ja ausdrücklich als geformt worden ist. Wir begegnen in der Schöpfungsgeschichte also einer metaphysischen Skala von abnehmenden ontologischem Gewicht. Ganz definitiv und endgültig ist nur das irreflexive voll-objektive Sein, zu dem in der biblischen Erzählung auch Pflanzen gerechnet werden. Dasselbe ist schlechthin "gut" und kann sich deshalb nicht mehr ändern. Dann kommt die tierische Subjektivität. Sie ist bereits von dem bloßen Natursein abgetrennt und einen "Segen" isoliert (1.Moses 1,22). Aber die Spontaneität, die dieser Segen ihr gibt, setzt nichts in ihrer objektiven Essenz in Bewegung. Dieselbe ist ebenfalls "gut" (Verse 21) und damit einer durch Geschichte bewirkten Veränderung enthoben. Das Tier kann seine Identität nicht wechseln. Es ist voll und ganz Geschöpf Gottes und in keinem Aspekt seiner Existenz ein Geschöpf seiner selbst.

Die letzte Stufe wird dann im Menschen erreicht, für den als metaphysisches Kennzeichen nur noch das Abgetrenntsein ohne eine unveränderliche ontologische Gutheit übrig bleibt. Die Schöpfung vollzieht sich also in den drei Etagen von

⁸ (gestr. von G.G.: bevor wir uns mit der Aufgabe beschäftigen, die enormen historischen Konsequenzen zu beschreiben, die sich für den Menschen aus jener ersten reflexionstheoretischen Einsicht in das rätselhafte Wesen des eigenen Ich-Seins ergeben.)

Sein = irreflexive Objektivität
 abgetrenntes Sein = einfach reflexive (tierische) Subjektivität
 und
 Abgetrenntsein = doppeltreflexive (menschliche) Subjektivität

Aus der Verdünnung des Seins nach "unten" hin, hat der Neuplatonismus später ein philosophisches System gemacht. Der Realitätsschwund, der auf dem Weg vom Sein zum Bewusstsein erfahren wird, motiviert in den neuplatonischen Spekulationen nur religiöse Motive, die um die Idee einer Heimkehr der Seele in die Wirklichkeitsfülle des primordialen Einen, des absoluten und unterschiedslosen ($\epsilon\nu$), spielen. Denn das ist etwa [in den] Enneaden bereits mit vorbildlicher Klarheit erkannt: Je näher etwas der unterschiedslosen Einheit des Weltgrundes steht, desto mehr Realität enthält es, weil es eine stärkere Identität besitzt. Der Realitätsverlust manifestiert sich als progressives Abnehmen der Identität mit sich selbst im Existierenden. Ihren stärksten Ausdruck hat diese klassische Haltung in der deutschen Mystik der Eckhart, Tauler und Seuse gefunden. Die Seele ist nur ein "Fünklein" vom Geiste Gottes. Damit aber ist das menschliche Ich metaphysisch überhaupt nicht mehr identisch mit sich selbst, sondern mit einem Einem, das es nicht selbst ist. Das meint die Bibel, wenn sie den Menschen ein "Bild Gottes" nennt.

Wie wenig in diesem mystischen Kurzschluss das Problem wirklich gelöst war, das uns durch die rätselhafte Erscheinung dessen, was wir Bewusstsein nennen, aufgegeben ist, zeigt sich im Folgenden. Durch das Trinitätsdogma war das Ich-Problem in das göttliche Sein zurückverlegt. Die Spaltung, die zwischen Gott und Mensch existiert, tritt jetzt in Gott selbst auf, wenn ein so konsequenter Denker wie Gilbert de la Porrée zwischen Gottheit und Gott (*divinitas* und *deus*) begrifflich unterscheidet. Der Unterschied zwischen *divinitas* und *deus* kann, so erklärt Gilbert, nur um den Preis verschwinden, dass wir begreifen, dass Gott nicht Substanz ist! Er ist *essentia non aliquid*. Das Göttliche ist nicht eine existenzielle Einheit des Mannigfaltigen. Sein Wesen ist nicht als *comprehensibile*, sondern nur als *intelligibile* zu verstehen.

Kein Wunder, dass der Porretaner seinen Zeitgenossen verdächtig wurde und sich auf zwei Konzilien verteidigen musste, denn was in den Gilbertschen Überlegungen an das Tageslicht kommen will, ist die furchtbare Einsicht, dass Subjektivität, wo immer sie auch auftaucht, im Menschen sowohl in Gott, die ursprüngliche Identität des Seins aufhebt und eine Wirklichkeitsänderung mit sich bringt. Das Absolute als sich selbst wissender Geist hat schwächere Realität als das ungebrochene in sich selbst ruhende (bewusstlose) An-sich-sein.

Zwar hat der Skeptizismus schon immer gewusst, dass der Subjektivität, resp. dem Ich nicht der gleiche intensive Wirklichkeitsgrad zukommen könne wie dem Stein am Wege, an dem unser Fuß sich stößt, aber der religiöse Glaube war stets überzeugt mit seinem zuversichtlichen *credo, quia absurdum* diesen verzweifelten Aspekt des Denkens überwunden zu haben. Man gab die geringe Realität der Seele in der Welt ruhig zu, deutete dieselbe aber als Anzeichen eines höheren Wirklichkeitsgrades im Jenseits. Denn "es wird gesäet in Schwachheit und wird auferstehen in Kraft" (1. Kor.15,43).

Es ist aber leicht einzusehen, dass dieses Interpretationsschema, dass das Jenseits eine einfache Umkehrung der Seinsakzente des Diesseits ist, versagen muss, wenn nicht mehr von der menschlichen Seele, sondern von Subjektivität Gottes die Rede ist. Es ist ganz unsinnig anzunehmen, dass es auch für einen seienden Gott ein Jenseits gibt, wo seine durch Reflexion geschwächte Identität als "andere Herrlichkeit" und in voller Realität wiederaufersteht.

Von dieser Schwäche in einem Gott, der Geist ist, haben Gilbert und verwandte Geister – wie etwa Eckhard – etwas geahnt. Aber erst Schelling hat in seiner Kritik der Hegel'schen Konzeption des Geistes, der zugleich absolutes Sein sein soll, das hier von der klassischen Tradition begrabene Problem ans Tageslicht gebracht. Die unvermeidliche Schwäche im Absoluten (das damit gar kein Absolutes ist), die wir im alten Gottesbegriff sowohl wie in seiner Vollendung in der großen Logik entdecken, ist nicht ein essentieller Mangel unseres thematischen Objekts, sondern beruht auf einer Fehlleistung des Denkens. Wir leiden nach ihm noch immer unter dem Vorwand, dass wir die "negative", sich in rein kontemplativen Formen bewegende Reflexion für die ganze Reflexionskapazität ansehen, deren unser Bewusstsein fähig ist. Dieser negativen Philosophie entspricht ein ebenso negatives Bild vom Absoluten. D.h. je mehr wir das Jenseits mit Geist anreichern, desto mehr gehen uns in demselben die Seinsakzente verloren. Wir können in der Geschichte zu Genüge beobachten, wie sich das auswirkt. Je stärker die Reflexionskapazität des Menschen wird, desto schwächer wird seine Fähigkeit zu jener gläubigen Einfalt, die in naiven Vorstellungen eines jenseitigen Daseins ihre Genüge findet.

Dieser peinvoll empfundene Realitätsschwund in einem erstarkenden reflexiven Begreifen ist aber, wie Schelling als erster gesehen hat, nicht ein Fehler des Seins, sondern einer sich nur halb verstehenden Reflexion. Man hat bisher nicht gesehen, dass nicht nur *Begriffe* (negativ) die Welt reflektieren, der Wille hat ebenfalls (positive) Reflexionskapazität! Kaum aber hat Schelling sich diese Epoche machender Einsicht erarbeitet, als er einen verhängnisvollen Fehler begeht, mit dem er sich selbst alle Möglichkeit abschneidet, seine Entdeckung philosophisch zu verwerten. Er macht nämlich den seinen eigensten Voraussetzungen krass widersprechenden Versuch, seine "positive" Philosophie des reflektierenden Willens in der "negativen" Terminologie der vergangenen Epochen darzustellen. In anderen Worten: Er sucht ein Problem in einer direkten theoretischen Betrachtung, also auf kontemplativer Basis darzustellen. Er hat vergessen, dass Wille eben nicht Kontemplation, sondern Handlung ist und das im weiteren Fortschritt des Bewusstseins über die Grenze der klassischen Tradition hinaus nicht nur der abstrakte, theoretische Begriff, sondern die praktische Tätigkeit der Reflexion involviert ist. Gerade sie ist es, die jetzt wiederholt werden muss.

Die methodisch-logische Fehlorientierung des Schelling'schen Denkens ist verständlich. An rein logischer Begabung reicht Schelling nicht im Entferntesten an Hegel heran. Dass das reflexionstheoretische Denken in der Großen Logik eine absolute und unüberschreitbare Grenze erreicht hat, und was für Konsequenzen das für die nächste Stufe der "positiven" Philosophie haben muss, ist Schelling nie recht deutlich geworden. Sein Urteil schärft sich nur dort, wo es darum geht festzustellen, dass Hegel Unrecht hat, wenn er an der kritischen Stelle, an der das an einem individuellen theoretischen Ich orientierte Denken versagt, den begrifflichen Prozess ohne weiteres in den Realprozess der Welt übergehen lässt. In Bezug auf Hegel und die Hegel'sche Schule bemerkt Schelling, ganz richtig: "Nur das Denken, das bloße Begriffe zum Inhalt hat, nennt er und nennen seine Anhänger *reines* Denken. Sich ins Denken zurückziehen, heißt nur, sich entschließen, über das Denken zu denken. Das kann man aber wenigstens nicht wirkliches Denken nennen. Wirkliches Denken ist, wodurch ein dem Denken Entgegenstehendes überwunden wird." (X,141)

Diese in den Münchner Vorlesungen (1827) geäußerte Kritik ist ganz zutreffend – soweit sie eben geht. Aber was Schelling vergisst, ist, dass das Ding-an-sich als Gegenstand des Denkens und mit ihm die ganze natürliche Realwelt, in der Großen Logik unwiderruflich aufgelöst worden ist. Wo ist also noch ein Entgegenstehendes, das im Denken überwunden und angeeignet werden könnte?

In der Beantwortung dieser Frage aber hat Schelling jenen Fehltritt begangen, der ihn in seiner letzten Periode endgültig aus der Philosophie hinausführt und ihn Zuflucht auf dem Boden der Religion suchen lässt! Sein Blick irrt durch die ganze geschaffene Welt und findet dort in der Tat nichts mehr, was nicht auch die ätzende Schärfe der Hegel'schen Reflexionsmethode in "negative" Begriffe aufgelöst worden wäre. Hier leistet dem Denken wirklich nichts mehr Widerstand. Wenn also einem solchen Gegendruck für den Reflexionsprozess nirgends mehr *in* der Welt begegnet werden kann, so muss er sich außerhalb derselben finden. Außerhalb der Welt aber ist nur Gott als ihr Schöpfer. Er ist der letzte und auch für das mächtigste Denken unzerstörbare absolute Gegenstand. Derselbe kann in dem Prozess, in dem das "positive" Denken sich ihm aneignet, nicht aufgelöst und vernichtet werden. Eben darum ist jenes Denken positiv – absolut im Gegensatz zu Hegels negativer Absolutheit.

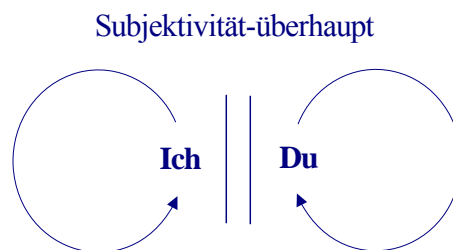
Wenn Schelling die Hegel'sche Analyse des Reflexionsprozesses wirklich in ihren logischen Subtilitäten voll begriffen hätte, dürfte er diesen voreiligen Schritt ins religiöse kaum gemacht haben. Er hat zwar Recht, dass, nachdem der Standpunkt der Großen Logik einmal erreicht ist, der Reflexion in der Welt kein Gegenstand mehr begegnet, den sie nicht in sich hineinziehen und auflösen könnte. Was ihn aber völlig entgeht, ist die Bedeutung des Hegel'schen Übergangs vom individuell menschlichen zum "absoluten" Bewusstsein.

Damit meinen wir Folgendes: Die Hegel'sche Logik ist nicht die Darstellung eines operativen Systems, gemäß dessen Regeln ein an einem personal isolierten Ich orientiertes individuelles Denken jemals funktionieren könnte. Nicht "wir" denken so als in der Welt befindliche Zentren von partikulärer Subjektivität. Was in dem in der Großen Logik dargestellte dialektische Prozess "denkt", ist das "Ganze", als ein hypothetisches absolutes Subjekt, in dem der Unterschied von Ich und Du, in dem alle irdische Subjektivität sich spaltet, aufgelöst und verschwunden ist. Hegel glaubt zu diesem Übergang von der isoliert ichhaften Subjektivität zum absoluten, alle umfassenden Subjekt ein volles Recht zu haben. Sein Gedankengang auf die allereinfachste Formel gebracht und der verwirrenden dialektischen Termini entkleidet, ist ungefähr der: Die endliche Subjektivität hat eine subjektive und eine objektive Seite. D.h. sie spaltet sich in das eigene (innere) Ich und das objektive andere Ich der zweiten Person. Also in das denkende Ich-für-sich und das gedachte Ich-an-sich als Du. Da die totale Reflexion aber alles gegenständliche An-sich-Sein auflöst, verschwindet in ihrem Prozess auch das andere Ich (das Du). Das ganze An-sich-und-in-der-Welt-sein der Subjektivität wird so in den Bereich des im Denken ganz bei sich seienden Ichs hineingezogen und das Resultat ist das absolute Ich-an-und-für-sich, in dem sowohl das partikuläre individuelle Ich wie das objektive Du-Zentrum verschwunden sind. Es ist bezeichnend, dass das Du als logischer Terminus in der Hegel'schen Reflexionstheorie überhaupt nicht auftritt. Die Unterscheidung von Ich- und Du-Subjektivität ist unter den Voraussetzungen der Hegel'schen Dialektik völlig irrelevant.

Wir finden uns hier also in der paradoxen Situation, dass die sich auf sich selbst richtende Reflexion das ontologische Umtauschverhältnis der Subjektivität, das sich in der gegenseitigen Vertauschbarkeit von Ich und Du manifestiert, auflöst, *bevor wir es überhaupt logisch etablieren können*. Halten wir aber an dem empirischen Unterschied von Ich und Du fest und bestehen darauf, dass der totale Umfang von Subjektivität über eine Mehrheit von Ich-Zentren distribuiert ist (und nur ein Narr kann das ernsthaft bestreiten), dann entdecken wir, dass es für die Reflexion-in-sich eine endliche Grenze des Denkens gibt.

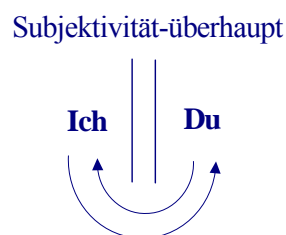
Weiter oben haben wir bereits darauf hingewiesen, dass für den nach Außen gehenden Reflexionsstrom des naiv seinsthematischen Denkens keine endliche Grenze der Begriffsbildung existiert. Die Reflexionsbreite des Seins ist unendlich und das Gegenständlichsein der Welt ist immer als Ganzes offen für das sich in ihm zuwendende Verstehen. Das seinsthematische Kategoriensystem ist total und der Gedanke, dass es Sein gäbe, dessen Begreiflichkeit jenseits des Sinns von Sein liegt, den jene kategorialen Formeln entwickeln, ist barer Unsinn. Die Uressenz alles Seienden ist ein und dasselbe Sein, das voll mit sich selbst identische "èv" des Neuplatonismus.

Die rückgekoppelte Reflexion-in-sich aber arbeitet unter genau der entgegengesetzten Voraussetzung. Jeder Versuch, Subjektivität reflexionstheoretisch zu begreifen, stößt unheimlich schnell auf eine unübersteigliche ontologische Schranke. Die folgende Zeichnung soll das erläutern:



Es ist ganz gleichgültig, wo wir den sich selbst analysierenden Reflexionsprozess ansetzen, ob im Ich oder im Du. Die zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrenden Pfeile illustrieren die unvermeidliche Tatsache, dass jede Reflexion-in-sich sich immer nur auf dasjenige Ich-Zentrum zurück bezieht, von dem sie in Bewegung gesetzt worden ist, wenn sich das Ich subjektiv als von der Welt abgeschiedener Innerlichkeit interpretiert. Hegelisch gesprochen: das Für-sich-sein.

Nun haben wir bereits in einem anderen Zusammenhang darauf hingewiesen, dass alle Reflexion auf den menschlichen Reflexionsprozessen stets doppeldeutig ist. D.h. unser Erlebnisprozess kann sich ebenso wohl als ein im Sein sich vollziehendes objektives Ereignis interpretieren. Die nächste Zeichnung soll das illustrieren:



Hier betrachten wir "unseren" Reflexionsprozess als Darstellung eines fremden Ich. Die reflektierende Bewegung geht vom eigenen Ich aus und landet – wie unser Pfeil aufzeigen soll – im Du. Nun ist aber der Begriff des objektiven Ich, als Reflexionsbegriff, grundsätzlich doppelsinnig. Wir verstehen unter demselben erstens ein anderes Ich-Zentrum, also ein Du, das uns als gegenständlicher Seinsbestand in der Außenwelt entgegentritt. Zweitens aber interpretieren wir den gleichen Begriff als das objektiv gesetzte eigene Ich, das wir in dem auf sich selbst reflektierenden Erleben zum Gegenstand unserer Betrachtung gemacht haben. Der Unterschied der beiden objektiven Ich-Begriffe ist evident. Das Du ist dasjenige gegenständliche Ich, das wir als Reflexionsprozess begreifen. D.h. was hier als ontologisches Datum, resp. als faktisches Sein auftritt, ist die "Lebendigkeit" der zweiten

Person, mithin der aktive Vorgang des Reflektierens, der sich in dem Verhalten des Du manifestiert.

Von dieser Lebendigkeit aber ist nichts in dem objektiven Ich zu spüren, das nicht ein Du, sondern die als Gegenstand gesetzte eigene Reflexion sein soll. Wir begegnen hier keiner Subjektivität, sondern einem Bild (Fichte) derselben. D.h., der lebendige Fluss der Reflexion ist in einem Moment fixiert und in diesem unbeweglichen Zustand in die Außenwelt projiziert worden. Dieses zweite objektive Ich wird in ontologischen Kategorien derart interpretiert, dass die Reflexion hier nur noch die Rolle eines untergeordneten Prädikaten des Seins spielt. Im echten Du aber ist dieses Verhältnis genau umgekehrt. Im Ich der zweiten Person erscheint die Reflexion als "Wesen" (Hegel) und das Sein als Prädikat.

Damit ist deutlich, warum die bisherige Geschichte der Philosophie nie einen logischen Unterschied zwischen der Objektivation des eigenen Ichs und der Objektivität des zweiten Ich als eines Du gemacht hat. Solange wir uns nur einer einfachen zweiwertigen Seinslogik bedienen, bleibt die Differenz theoretisch irrelevant. Sie erhält begriffliche Bedeutung, wo wir Sein und Reflexion genau unterscheiden und die klassische Seinslogik durch eine zusätzliche (mehrwertige) Reflexionslogik ergänzen. Zugleich geht aus diesen Erwägungen hervor, dass die zweite unserer Zeichnungen in diesem Abschnitt, die den Bezug der Innerlichkeit auf das objektive Ich illustrieren sollte, dieser Aufgabe nicht genügt. Nach allem bisher Gesagten stellt jeder Reflexionsprozess einen "Kreis" dar. Der von Ich zum Du gehende gekrümmte Pfeil müsste also an seinen Ausgangspunkt zurückführen. Unter dieser Voraussetzung aber suggeriert unser Diagramm die alte klassische Lösung, gemäß der im Absoluten alle individuelle Subjektivität in dem totalen Reflexionskreis Gottes verschwindet. Das einzelne Ich ist dann nichts als ein isolierter Punkt auf jener Kreislinie, die die Bewegung des Geistes in Gott selbst beschreibt.

Eine solche Metaphysik mag einem Denken genügen, das sich mit der reflexionsfreien naiven Seinsthematik der klassischen Logik begnügt. Sie ist dem modernen Gefühl aber, das die Reflexion entdeckt hat und in ihr die Privatheit der eigenen Subjektivität in alle Ewigkeit behaupten will, längst unerträglich geworden. Nur der auch heute noch ganz unreflektiert Lebende wird nicht davor zurückschrecken, seine eigenste Subjektivität der eines fremden Du verschmelzen zu lassen. Die dumpfe Angst, die über unseren Träumen, in denen die Spontaneität des Reflexionsmechanismus auf ein Minimum reduziert ist, drückend lagert, ist ein warnendes Zeichen. Unser Gefühl ahnt, dass es hier die Grenze eines Unterweltlichen streift. Denn die Hölle ist nichts, wenn nicht das Sich-verlieren der Seele im Anderssein. Seele ist immer nur eigenes Bei-sich-sein. Die Seele als Anderes ist eine *contradictio in adjecto*.

Es ist eine Täuschung – obwohl eine unvermeidliche, wenn wir klassisch-seinsthematisch denken –, dass der über das Objektive gehende Reflexionskreis des Ich das zweite Ich im Du erreicht. Die Bezeichnungen "Einfühlung" und "Intuition", die man für einen hypothetischen Vorgang gebraucht, sind leere Worte und niemand hat sich unter ihnen etwas Rechtes vorstellen können. Der Solipsismus jeder Seele ist vollkommen. Sie kann sich nur in dem spiegeln, was nicht Seele ist, also in der Irreflexivität des Es. Auf dieser dialektischen Gebundenheit an das Es beruht gerade ihre Fähigkeit, das objektivierte eigene Ich von der Objektivität des Du und der primordialen Objektivität des Seins zu unterscheiden. Wir müssen also unsere bisherigen, allzu einfachen zeichnerischen Illustrationen erheblich modifizieren. Indem wir das tun, wollen wir sie zugleich in einem Schema vereinigen. Es kommt also jetzt darauf an, den Weg der Reflexion so darzustellen, dass dabei der Wider-

stand des Es berücksichtigt wird und die möglichen Varianten anschaulich werden, in denen sich der Reflexionsprozess dem widerstehenden Anderen gegenüber verhält. – Einige Zwischenbemerkungen über den traditionellen Seelenbegriff sollen uns in unserer bildlichen Darstellung im folgenden Abschnitt einleiten.

Was die Reflexion zu einer solchen macht und überdies in zweierlei Weise auf sich selbst zurückwirft, ist das Irreflexive. Es ist widersinnig anzunehmen, dass die Reflexion von der Reflexion zurückgeworfen werden könnte. Nun soll das Du als reine Subjektivität und für-sich-seiende Innerlichkeit ja selbst Reflexion sein. Mithin ist es ganz unlogisch anzunehmen, dass es der vom Ich ausgehenden Reflexionsbewegung "objektiver" Widerstand leisten könnte. Wäre das Du also nichts weiter als das durchlässig gestaltlose weiche Wesen der Innerlichkeit, so würde jeder Reflexionsstrom, der es erreicht, von ihm widerstandslos aufgesaugt werden.

Mit einer solchen objektlosen Auffassung von der "Seele" hat die bisherige Metaphysik aber gearbeitet und es ist darum nicht erstaunlich, dass immer, mehr oder weniger stillschweigend, angenommen worden ist, dass in der endgültigen Identität des absoluten Gottes alle partikularen Subjektivitäten unterschiedslos verschmelzen. Sind erst einmal die Schlacken der Materie völlig weggebrannt, dann ist alles ein unterschiedsloses reines Licht. Was diese Philosophie nicht verständlich machen kann, ist, wie Gott Geist sein soll, wenn Geist Reflexion und damit Brechung am "Anderen" ist.

Wir wollen vom Metaphysischen hier einmal ganz absehen und lediglich feststellen, dass Selbstbewusstsein, sowohl wie die Erfahrung eines Du schlechterdings erlebnisunmöglich wäre, wenn wir in unserem Inneren oder in der Welt einer durch keine Dunkelheit der Materie getrübt Subjektivität begegneten. Eine Seele als das *totaliter aliter* gegenüber aller irdischen Wirklichkeit "gibt" es nicht und hat es auch in der ersten Schöpfungsstunde nicht gegeben. Eine sorgfältige Lektüre des Berichtes über die Erschaffung des Menschen sollte dieses Vorurteil beseitigen. Es heißt dort: "Und Gott der Herr machte den Menschen aus einen Erdenklos und er blies ihm ein den lebendigen Odem in seine Nase. Also ward der Mensch eine lebendige Seele." Eine frühe Metaphysik – und wir tragen auch heute noch an ihrem Erbe – hat daraus geschlossen, dass Stoff (Erdenklos) und Seele (lebendiger Odem) kraft ihrer unterschiedlichen ontologischen Herkunft distinkte metaphysische Identitäten und deshalb reinlich von einander zu trennbare Wesen seien. Nach kurzer irdischer Union verlässt die Seele wieder "dieses Jammertal", die Materie aber fällt, wenn am Jüngsten Tag erst einmal alles Seelentum aus ihr abgezogen ist, der endgültigen Vernichtung anheim.

Diese Vorstellung, dass der "Odem" in seiner isolierten Gestalt die Seele ist, ist allgemein und datiert in vorbiblische Zeiten hinein. Wir finden sie in Indien seit den vedischen Zeiten unter dem Terminus "*prana*" (Atem). Dort aber hat sie eine lange religionsgeschichtliche Entwicklung durchgemacht und es ist bezeichnend, dass in der späteren Periode des Vedanta, speziell bei Samkara in seinem Kommentar zu den Brahmasutras, diese Auffassung wesentlich revidiert ist. Die Seele ist dort "*jīva*", d.h. Leben, und sie hat die beiden metaphysischen Eigenschaften der kontemplativen Reflexion (*jñā*) und des Handelns (*kartr*). Sie ist ihrem Wesen nach mehr als der "Hauptlebensodem" (*mukhyaprāna*), der im Grunde genau so etwas "Physisches" ist wie Materie, die er aktiviert.

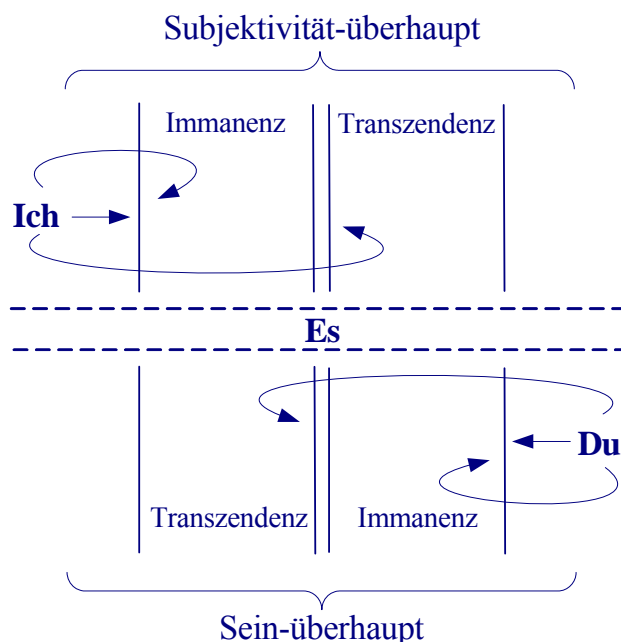
Diese Auffassung stimmt sehr gut mit dem biblischen Text überein, der uns ausdrücklich belehrt: "Also ward der Mensch eine lebendige Seele". Der Odem ist also nicht die Seele selbst, sondern die Vorbedingung zu einem Seelenwerden des Menschen. Das metaphysische Subjekt des Odems bleibt Gott, also kann deshalb nicht der Träger der menschlichen

Subjektivität sein. Die letztere ist (historisches) Resultat eines Prozesses; ein alter tiefsinniger Gedanke, den Hegel zum Ausgangspunkt seiner Logik macht. Der transzendente Ort der Seele ist das "Werden", das Sein und Nichts dialektisch verbindet. In der handgreiflichen Terminologie der alten religiösen Texte: die Seele ist ein Brutvorgang (*tapas* im *Rgveda*), der sich zwischen dem heißen Odem Gottes und dem Erdenklos abspielt. In diesem Prozess verbrennt einige Materie und die Flamme, in der sie sich vernichtet, nennen wir Seele.

Das sind alles mythologisch-bildliche und gleichnishafte Formulierungen, was aber in diesen naiven und oft unbeholfenen Wendungen zum Ausdruck kommt, ist die vage, mehr gefühlte als begriffene Einsicht, dass unter dem Terminus "Seele" kein Sein, kein Ich-an-sich, also keine feste, invariable Identität, sondern ein Prozess verstanden werden müsse. Man weiß gegebenenfalls sogar schon, dass es sich um einen Abbildungsprozess handelt. Besonders von Gehlen ist darauf hingewiesen worden, dass ein solcher Vorgang drei logische Komponenten hat. Im Begriff der Schöpfung als dem Urmodell aller Reflexionsbegriffe erscheint eine subjektive, eine objektive und eine wiederholende Seite. Das Subjektive wiederholt im Objektiven sich selbst im Bilde. Und "im Bild ist *keine* Identität gedacht, und keine Verschiedenheit, sondern eben Wiederholung" (Theorie der Willensfreiheit, 159). Identität und Verschiedenheit können beide in echten ontologischen Formen begriffen werden. Nicht aber die Kategorie der Wiederholung. Sie meint auf sich selbst bezogenen Prozess, also Reflexion. Seele ist Wiederholung, nicht vom Seienden, sondern vom Sein überhaupt.

12. Die logische Trinität

Diese Nicht-Identität oder bestenfalls indirekte, spiegelbildliche Identität von Subjektivität und Sein bringt unser korrigiertes Schema der Reflexionsbeziehungen zwischen subjektiver Innerlichkeit und Welt in der folgenden Gestalt zum Ausdruck:



Was dieses Schema graphisch darzustellen beabsichtigt, ist das totale Verhältnis von Subjektivität überhaupt zum Sein. Die vertikalen Linien, die wir gezogen haben, begrenzen den Seinssektor erstens nach "außen", zweitens aber teilt die zentrale Doppellinie die Region des Objektiven in ein innerhalb des Bewusstseins liegendes und ein bewusstseins-transzendentes Gebiet.

Die Logik Hegels hat nun überzeugend nachgewiesen, dass seinsthematisch der Begriff An-sich, also der Bewusstseins-transzendenz, ganz legitim, ja dialektisch notwendig ist, dass aber reflexionstheoretisch die Idee eines bewusstseinsunabhängigen Seins ein Widerspruch in sich ist. Unser Schema drückt diese Hegel'sche Entdeckung in der folgenden Weise aus: die umfassende Klammer, die den Umfang von Subjektivität überhaupt beschreibt, geht von der subjektiven Ich-Region zu der ebenso subjektiven Dimension der Innerlichkeit des Du und umschließt so den ganzen Umfang des Seins, dessen mindere Existenz durch die andere Klammer angedeutet wird.

Das Merkwürdige nun ist, dass einerseits das reflexionsthematische Argument Hegels auf unser individuelles Bewusstsein nicht den geringsten Eindruck macht. Wir bestehen weiter darauf, die Welt so zu behandeln und anzusehen, als ob sie ein denktranszendentes Faktum wäre. Andererseits aber kommen wir immer weniger von dem subjektiven Zweifel an ein erlebnisunabhängiges An-sich los. In dem vielleicht zukunftsreichsten Buch, das an der Wende dieses Jahrhunderts geschrieben worden ist, Karl Heims Weltbild der Zukunft (Berlin 1904) wird das Hegel'sche Motiv wieder aufgenommen und in der einfachsten Weise dargestellt. Der Autor führt aus: "Alles Gegebene ... ist mein Bewusstseinsinhalt. Ist das wahr, ist es dann nicht sonderbar, wenn ich überhaupt von etwas spreche, was außerhalb meines Bewusstseins liegt? Wenn ich davon spreche, so behaupte ich damit doch, ich könne es denken. Kann ich es aber denken, so liegt es ja eben damit innerhalb meines Bewusstseins, also nicht außerhalb. Ich widerspreche mir dabei also fortwährend. ... Es war schon eine Gedankenlosigkeit, wenn wir bisher die Verhältnisbegriffe Diesseits und Jenseits, Innerhalb und Außerhalb auf das Bewusstsein anwandten Wir haben diese Verhältnisbestimmungen und Grenzbegriffe den Verhältnissen entnommen, die zwischen konkreten Bewusstseinsinhalten bestehen, z.B. zwischen einer Stadt und ihrer Umgebung oder einer Tonleiter und ihren benachbarten Oktaven, und haben diese Relationsbegriffe in unglaublicher Gedankenlosigkeit auf das Bewusstseinsganze übertragen. Wir vergaßen ganz, dass unsere eigene Definition des Bewusstseinsganzen diese Übertragung völlig ausschließt. Hatten wir doch das Bewusstsein als den Inbegriff oder Gesamtinhalt alles Denkbaren bezeichnet, so dass es ein Widerspruch ist, etwas darüber Hinausliegendes als denkbar zu bezeichnen. Wenn aber neben dem Bewusstsein kein anderes denkbar ist, so kann man doch keine Verhältnisbestimmung darauf anwenden. Denn ein Verhältnis setzt zwei Verhältnisglieder voraus, wie ein Brücke zwei Ufer" (S. 12f).

Wir haben Heim so ausführlich zitiert, weil er einen unbestreitbaren Tatbestand, den jede elementare reflexionstheoretische Analyse der klassischen Seinsthematik aufdeckt, in vorbildlich einfachen Worten darstellt. Was er sagt, ist freilich nichts Anderes, als Hegel auch schon ausgeführt hat. Aber wenn auch noch hundert weitere Philosophen kommen und uns dieselbe Melodie auf ihren logischen Instrumentarien vorspielen, so würde das auch keinen Eindruck auf uns machen. Unser Bewusstsein wird in alle Ewigkeit fortführen, die es umgebende Welt als bewusstseins-transzendente Existenz zu denken. Ist also die Logik, die ihm dieselbe ausreden will, fehlerhaft? Keinesfalls! Die Hoffnung, so leicht davon zu kommen, dass wir an dieser Stelle einen Fehler in der Reflexionstheorie aufdecken, erfüllt sich nicht.

Damit stehen wir vorerst vor einem Rätsel. Die Logik dirigiert den Mechanismus unseres Bewusstseins. Dessen Vollzugsweise schließt die Idee der Bewusstseins-Transzendenz aus. Nichtsdestoweniger aber haben wir die letztere und wir behaupten überdies noch, dass sie die überzeugendste und grundlegendste alles unseres rationalen Erlebens ist. Der Widersinn könnte nicht größer sein, wenn wir eine Maschine konstruieren, die der Fortbewegung dient, also ein Auto oder Flugzeug, und nachträglich feststellen, dass dieser lokomotorische Mechanismus, sobald er in Funktion gesetzt wird, darauf besteht, etwa Bücher zu drucken oder Röntgenstrahlen zu produzieren.

Dieser krasse Widerspruch aber löst sich sofort auf, sofern wir bereit sind, ein Vorurteil aufzugeben, an dem die Philosophie seit ihrer Geburtsstunde gelitten hat. Wir haben immer geglaubt – und sind auch heute schwer von dem Gegenteil zu überzeugen –, dass der radikal formale Charakter der theoretischen Logik uns sichere Gewähr leistet, dass wir das Denken vom Standpunkt eines allgemeinen Bewusstseins überhaupt beschreiben, für das die Differenz individueller Ich-Zentren, in denen der Denkakt sich vollzieht, irrelevant ist. Die Feststellung, dass das einzige Thema der (zweiwertigen) Logik Sein überhaupt und nichts weiter ist, ist gleichwertig mit der inversen Aussage, dass das Denken in seinen allgemeinsten Gesetzen eine genaue Abbildung des ganzen Umfangs des Seins liefert. Anders ausgedrückt: das System von Sein-überhaupt und das Gegensystem von Begriff-überhaupt stellen ein genaues Wechselverhältnis (wie "rechts" und "links") dar. Beide Systeme sind miteinander isomorph.

Es ist ganz selbstverständlich, dass eine Logik, die den Bewusstseinsprozess mit solchen Ambitionen beschreibt, nicht das irdische Bewusstsein des Einzelmenschen im Auge haben kann. Das aber ist gerade der fundamentale Irrtum des Aristoteles und der ihm folgenden Tradition, die ganz naiv annimmt, dass die "Logik" die rationalen Vollzüge unserer individuellen Denkprozesse normativ darstellen. Hegel gibt dem Problem den richtigen Aspekt, wenn er die Logik als Definition der *"Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist"* bezeichnet. Also als *"Darstellung Gottes ..., wie er in seinem Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist"*.⁹ Unter dieser Voraussetzung ist ganz folgerichtig, dass die Logik, so wie er sie beschreibt, nicht ein Instrument ist, das wir handhaben, sondern ein solches, durch das unser Bewusstsein vom Seienden des absoluten Geistes manipuliert wird. Für den letzteren aber existiert unser krasser Widerspruch im Transzendenten nicht, denn er bewegt sich ja nur in dem einfachen Gegensatz von Subjektivität-überhaupt und Sein-überhaupt.

Nun macht Hegel in der Vorrede zur 2. Ausgabe der Großen Logik eine flüchtige Bemerkung, die auf eine andere Auffassung des Denkens hinweist. Er nennt das Allgemeine dort eine "Abbréviatur". Hegel hat dies Motiv nirgends weiter verfolgt. Es muss gesagt werden, dass es wenig in die Absichten, die er mit seinen Schriften verfolgt, hineinpasst. Wir aber werden feststellen, dass ist außerordentlich geeignet ist, die Logik auf neue Wege zu leiten und vor allem von dem nun schon mehr als 2000-jährigen Vorurteil zu befreien, dass die Idee eines Formalismus sich mit der eines trans-individuellen Bewusstseins überhaupt deckt.

Nehmen wir nämlich an, dass die Allgemeinheit eines generellen Bewusstseins-überhaupt nur eine Abbréviatur darstellt, dann muss sich ein nicht gekürtes System der Reflexion in jedem Einzelbewusstsein finden, von dem man zum "absoluten" Bewusstsein nur durch eine

⁹ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Meiner III. S.31

"Abbréviatur" gelangt. Die klassische Logik beschreibt gar nicht unser wirkliches Denken, wie das (allerdings in einem anderen Sinn) auch Hegels Meinung ist.

Unter diesen Umständen ist es gar nicht verwunderlich, dass wir uns im Gebrauch solcher Grundbegriffe wie Transzendenz, Objektivität u.a. in dauernde Widersprüche verwickeln. Eine formale Theorie des Denkens, die die rationalen Strukturen beschreiben will, auf denen *unsere* begriffliche Erlebnisfähigkeit beruht, muss deshalb in ihr System den Unterschied von subjektivem Subjekt (Ich) und objektivem Subjekt (Du) hereinnehmen. Wir haben das in unserem verbesserten Schema der Reflexion (auf Seite ...) anschaulich darzustellen versucht. Obwohl Ich und Du im Sinne der umgreifenden Subjektivität überhaupt "dasselbe" denken, so ist doch die Sicht auf den Gegenstand "parallaktisch" verschoben, wenn wir die im Ich vollzogenen Bewusstseinsakte auf das Du übertragen.

Da sich Ich und Du auf dem Boden des Seins wie eine einfache Umtauschrelation von Positivität und Negativität verhalten, so kehrt sich *unser* Denkkakt, wenn wir ihn *nicht in uns* (innere Reflexion), sondern im Du analysieren (äußere Reflexion) genau um. Was für das Ich immanent ist, ist für das Du immer Transzendenz des Seins und umgekehrt!

Wir haben das in unserer Zeichnung dadurch darzustellen versucht, dass wir für zwei beliebige Zentren der Subjektivität, die in dem unvermeidlichen Ich-Du-Verhältnis zueinander stehen, die gegenseitige Reflexionsbewegungen in der Gestalt von je drei Pfeilen eingetragen. Die kurzen geradlinigen Pfeile repräsentieren jene Bewusstseinshaltung, die die Hegel'sche Logik als Reflexion in Anderes charakterisiert und die eine naive seinsthematische Bedeutung hat. Reflexionstheoretische Probleme treten hier überhaupt noch nicht auf. Soweit ihre das Denken zutiefst verwirrende Existenz geahnt wird, so schiebt man sie in das Subjekt als das bloß Negative und in seinem isolierten Dasein zutiefst Unreellen zurück. In der Geschichte des klassischen Denkens ist, soweit wir zurückblicken können, die sich als Ich dem Sein gegenüber behauptende Subjektivität die Quelle allen Irrtums und tragischen Scheins. Klarheit und Wahrheit wohnt nur in der objektiven Identität des Seins und sich selbst. Alles durch seine Partikularität davon Getrennte ist elende Kreatürlichkeit. Die klassische Logik drückt diesen Sachverhalt formell dadurch aus, dass sie Negativität wertmäßig mit Falschheit gleichsetzt. Erst Hegel, als der erste konsequente Reflexionslogiker, musste kommen, um einzusehen, dass, angesichts der Tatsache, dass Positivität und Negativität ein reflexionstheoretisches Umtauschverhältnis darstellen, der abwertende und verdammende Akzent ebenso gut auf die andere Seite platziert werden kann. Denn in einer Umtauschrelation sind beide Seiten einander völlig ebenbürtig. Dementsprechend enthält die Hegel'sche Logik ganze wesentliche Partien, in denen – in einem radikalen Frontwechsel gegenüber der bisherigen Geschichte – das Positive als das Falsche behandelt wird. Hegels geschichtsphilosophischer Term für solche falsche Positivität ist bekannt. Er nennt sie "faule Existenz".

Von dieser Problematik ahnt das naive, das Sein schlechthin hinnehmende Denken noch nichts. Sie wird erst ersichtlich in der zweiten Reflexion, deren die Subjektivität fähig ist und die wir durch das kürzere Paar der zurückkurvenden Pfeile gekennzeichnet haben. Von jetzt ab wird wesentlich, dass die geraden, vertikalen Linien in der Mitte, wo sich die Querregion des "Es" einschleibt, unterbrochen sind. Wir wollen damit die über den generellen Es-Begriff gehende Diskontinuität der Seinsaspekte, die sich zwei konkurrierende Subjektivitäten bieten, anschaulich darstellen. In der einfachen seinsthematischen Reflexion konnten Ich und Du übereinstimmen, weil beide noch mit einem unkomplizierten und eindeutigen Seinsbegriff arbeiten. Der Denkprozess hält sich hier außerhalb der Problematik des

Umtauschverhältnisses von Reflexion und Irreflexivität. Aber schon die einfache Reflexion-in-sich (kürzerer, kurvender Pfeil) entdeckt den reflexiven Trug in der Idee der absoluten Objektivität. Ein Teil dieser Objektivität entpuppt sich nämlich jetzt als Gegenständlichkeit im Innenraum des Bewusstseins. Damit haben wir, da ja die ältere naiv seinsthematische Attitüde durch diese zusätzliche Selbstreflexion der Subjektivität nicht entwertet wird, zwei konträre Objektbegriffe. Es erzeugt den berühmten dialektischen Widerspruch im Bewusstsein.

Die Lösung, die Hegel an diesem kritischen Punkt einführt und die durch die Kant'sche Idee der synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption wohl vorbereitet ist, besteht nun darin, dass die unmittelbare, ungebrochene Seinsreflexion und die ebenso unmittelbare Selbstreflexion des Subjekts, die sich in ihrer Gegenläufigkeit direkt widersprechen, durch eine doppelte Reflexion-in-sich überdacht werden, die den bis dato unversöhnlichen Gegensatz von Innen und Außen, resp. von Subjekt und Objekt, in sich verschwinden lässt. In unserer Zeichnung ist die übergreifende Reflexion-in-sich durch die längeren kurvenden Pfeile, die über den zentralen Doppelstrich hinausgehen, angezeigt.

Soweit kann man in der Theorie der Transzendentallogik dem Deutschen Idealismus und speziell Hegel unbekümmert folgen. Die Einsicht der logischen Relevanz der doppelten Reflexion, die in sich den "Widerspruch" gegenläufiger seinsthematischer "Aristotelischer" und sinnthematischer "kontra-Aristotelischer" Bewusstseinsfunktionen vereint, ist eine bleibende und unüberschätzbare Entdeckung in der Geschichte der Logik und speziell der logischen Syntax. Worin wir aber Hegel nicht mehr folgen können, das ist die metaphysisch-semantiche Bedeutung, die er dem Phänomen der doppelten Reflexion-in-sich gibt. Er interpretiert nämlich das endlich menschliche Subjekt als den existenten Widerspruch zwischen den beiden inversen "Aristotelischen" Systemen.^[10]

Das personale Ich-sein des Menschen ist nach Hegel der lebendige Widerspruch im Sein. Die irdische Subjektivität ist ein Zustand der Suspension zwischen Sein und Nichts, in dem der Selbstwiderspruch der endlichen Existenz nicht aufgelöst, sondern im Gegenteil als *conditio sine qua non* der eigenen Existenz peinvoll erfahren wird. Damit ist aber gesagt, dass kein endliches Ich in der Lage ist, sich mit der doppelten Reflexion-in-sich zu identifizieren. Dieselbe arbeitet zwar in ihm, aber das geschieht in einer impersonalen und objektiven Gestalt. Als Subjektivität aber tritt die totale Reflexion, die den Widerspruch zwischen Sein und Nichts auflöst, angeblich nur im absoluten Geistes heraus. Und in dieser hypostatisierten Auflösung verschwindet das vom Widerspruch lebende Einzel-ich.

Die Seele des Menschen als existente Identität mit sich selbst ist also nicht ewig. Die Zeitlichkeit des Ich-seins der individuellen Person beruht ausdrücklich darauf, dass sich die menschliche Subjektivität aus dem Widerspruch, in dem sie verfangen ist, nicht retten kann. Und darum lauert, wie in der "Phänomenologie des Geistes" ausgeführt wird, am Rande ihrer Erlebniskapazität immer der Tod. Wenn aber Widerspruch innerster metaphysischer Kern der menschlichen Subjektivität ist, dann ist Hegel ganz konsequent, wenn er die totale Reflexion der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes, die diesen Widerspruch endgültig auflöst, nicht weiter mehr als Bewusstseinsfunktion eines isolierten, der Welt gegenüber in seiner Innerlichkeit lebenden Einzelsubjekts auffasst, sondern als den Realprozess

¹⁰ Dass die Hegel'sche Logik sich aus kontradiktorischen Satzsystemen aufbaut, ist ganz überzeugend von Max Bense in seiner Arbeit über die "Theorie dialektischer Satzsysteme", Philos. Studien, 1949; S. 202-233 und 159-167, dargestellt worden.

eines trans-individuellen, absoluten Geistes, der in sich Subjektivität-überhaupt mit Sein-überhaupt verschmelzen lässt.

Das klingt alles sehr überzeugend und man muss sich fragen, warum sich die Menschheit nicht längst zu jenem Einheitsglauben, der unwiderleglich scheint und der von den Weltreligionen mit überraschender Einmütigkeit in allen Sprachen angepriesen wird, bekehrt hat. Schelling hat als erster erkannt, dass diese Philosophie, die er negativ nennt, weil sie aus der sich auf sich selbst zurückziehenden Reflexion des Einzel-ichs stammt, nicht zum Absoluten oder Gott führen kann. Aber seine schwache logische Begabung war nicht fähig, den technischen Fehler in der klassischen Identitätstheorie von Subjekt und Objekt zu sehen.

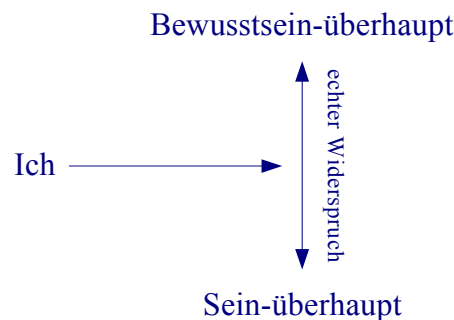
Die Logik Hegels ist der letzte gigantische Versuch, dem urphänomenalen Widerspruch zwischen Denken und Sein, zwischen Ich und Nicht-ich, zwischen Innerlichkeit und Gegenstand oder wie er noch sonst genannt werden könnte, aufzulösen. Aber diese ganzen, heute in unwiderruflichem Zerfall begriffene Tradition des Denkens hat noch nicht entdeckt, was erst die zu unerträglicher Intensität gesteigerte Selbstreflexion des modernen Menschen in den Erfahrungskreis unseres theoretischen Wissens gebracht hat und was heute als das zentrale Problem der Logik angesehen werden muss, nämlich, dass die Struktur der uns umgebenden Wirklichkeit nicht nur *einen* metaphysischen Widerspruch erster Ordnung enthält, sondern *zwei* und dass es unmöglich ist, dieselben irgendwie auf einander zu reduzieren, weil sie auf verschiedenen transzendentalen Ebenen liegen.

Neben dem oben diskutierten klassischen Widerspruch von Ich und Nicht-Ich (als Es) existiert nämlich noch der zweite ebenso fundamentale von Ich und Du. Die ältere Tradition setzt voraus, dass Subjektivität-überhaupt als eindeutiger Gegenbegriff – also als Negation im zweiwertigen System – zum Sein überhaupt definiert werden kann. Ist man willig das zuzugeben, dann ist das klassische Identitätssystem der eineindeutigen Abbildung des Denkens auf das Sein das letzte Wort, das zum Thema zu sagen wäre. Aber gerade diese Annahme kann heute nicht mehr zugegeben werden. Durch die Entwicklung der Logik der letzten Jahrhunderte ist unwiderleglich nachgewiesen worden, dass gerade eine solche Abbildung Widersprüche produziert, deren Intensität sich in dem gleichen Maße steigert, in dem man das totale Begriffssystem seinsthematisch interpretiert. Je konsequenter man im ontologischen Sinne denkt, desto größer wird die antinomische Verstrickung des Denkens in sich selbst. Nichts ist an diesem Ende der ersten weltgeschichtlichen Periode der theoretischen Besinnung des Menschen so neu und aktuell, wie der reflexive Zirkel des kretischen Lügners und die Paradoxien des eleatischen Zenon.

Man hat bisher mit erstaunlicher Einstimmigkeit angenommen, dass wir in unserem logischen Formalismus ein völlig perspektivloses Bild des Denkens besitzen. Man glaubte sich der Abwesenheit aller, den theoretischen Begriff verzerrenden Perspektiven dadurch versichert zu haben, dass man das Denken als System für ein hypothetisches Bewusstsein-überhaupt konstruierte. Man vergaß darüber ganz, dass der "unendliche" Reflexionsprozess des Denkens sich in einem endlichem individuellen Bewusstsein niederschlägt und derart alle Merkmale einer ontologischen Lokalisierung an sich trägt. In anderen Worten: Wir können nur einen standpunktlich verengten Ausschnitt des totalen Systems der Reflexion als "Denken-überhaupt" erleben. Die eventuell geglückte Abbildung meines Denkens auf das Sein garantiert mir, dass das auch für einen anderen Reflexionsprozess gilt, der in einem zweiten Ich-Zentrum beheimatet ist.

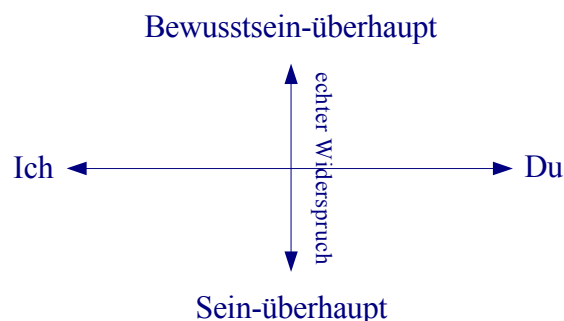
Zu dem aufzulösenden ersten metaphysischen Widerspruch, nämlich dem zwischen subjektiven Ich und objektiven Es tritt also noch der zweite zwischen Ich und Du. Der erste ist der

Selbstwiderspruch des Seins, der andere der Selbstwiderspruch der Reflexion. Selbstverständlich ist der zweite unter phänomenologischen Gesichtspunkten der klassischen Tradition immer bekannt gewesen, aber alle philosophischen Schulen waren sich bedenkenlos darin einig, dass man denselben auf die vorangehende Dissonanz im Sein reduzieren könne – womit sein nicht-metaphysischer Rang und seine Bedeutungslosigkeit für die Logik erwiesen sei. Wenn uns erlaubt ist, das Du in der formalen Theorie des Denkens zu vergessen, dann können wir nämlich das komplizierte Schema auf Seite 96 auf das folgende schematische Skelett reduzieren:



Der Abstand, den das individuelle Subjekt gegenüber dem Verhältnis von Bewusstsein überhaupt und Sein überhaupt hat, ist dann logisch irrelevant und die Aufgabe der im endlichen Ich isolierten Subjektivität ist es, in der generellen Antithese vom Denken und Sein derart aufzugehen, dass seine objektive Komponente in das Sein, die subjektive aber in das absolute Bewusstsein überfließt.

Eine derartige Auffassung war in einem Zeitalter angängig, in dem die Selbstreflexion des Menschen nur schwächlich ausgebildet war und sich in ihren tastenden Anfängen gegenüber der vom Sein faszinierten klassischen Mentalität nicht behaupten konnte. Das änderte sich erst mit dem Auftreten des ersten konsequenten Reflexionssystematikers, nämlich Kant und seiner kritischen Transzendentaltheorie des Bewusstseins. Von nun an aber gab es kein Halten mehr. Und heute darf die Erkenntnis als gesichert gelten, dass das Denken nicht mehr in einem metaphysischen Widerspruch zum Sein, sondern auch in einem ebenso tiefen (und vermutlich folgenreichen) mit sich selbst liegt. Grund: das Denken ist unsymmetrisch über sich gegenseitig kompromisslos ausschließende Subjektivitätszentren distribuiert. Dementsprechend muss das schematische Skelett des klassischen Widerspruchs durch das folgende ergänzt werden:



Wenn wir "allgemeingültig" denken, dann ist damit gemeint, dass ein gegebener Gedankengang in der vorgeschriebenen Weise nicht nur vom Ich, sondern auch vom Du vollzogen wird, weil ja jede Subjektivität, die für mich ein Du ist, sich selbst als Ich erlebt. Was die klassische Tradition mit ihrem Rückzug in ein solipsistisches Bewusstsein überhaupt hart-

näckig vergisst, ist die eigentümliche Eigenschaft der Reflexion, dass sie um sich selbst denken zu können, ihren eigenen Prozess objektiv setzen muss. Ein objektiver Reflexionsprozess aber liefert immer ein Bild des Du und es macht an dieser Stelle wenig Unterschied, ob wir in unserem Denken bereit sind, jenes Du als eigenseelisch in das Ich zurückzunehmen oder, ob wir es als fremdseelisch (als zweite Person) aus unserem Erlebniszentrum grundsätzlich ausschließen. Die Idee des Du ist also ein konstitutives und solcherart unauflösliches Element aller Selbstreflexion.

Unsere logische Tradition hat uns längst daran gewöhnt, dass Sinnbegriffe nur in komplementären Paaren bestehen können. Der Begriff "wahr" ist nicht erlebbar, es sei denn in dem Gegensinn von "falsch". Und niemand wüsste, was unter "positiv" zu verstehen ist, es sei denn im Kontrast mit dem korrespondierenden Erlebnismotiv von "negativ". Das Gleiche gilt von "Subjekt" und "Objekt", von "Sein" und "Nichts" und anderen klassischen Begriffspaaren.

Was aber noch nicht in unser theoretisches Bewusstsein gedrungen ist – und woran das Schema der Hegel'schen Dialektik nur eine irreführende Vorstellung gibt – ist die Tatsache, dass wir in der Reflexionstheorie mit Begriffen arbeiten, für die die einfache inverse Komplementarität nicht genügt. Das sie beherrschende Komplementaritätsprinzip ist trinitarisch. Die Reflexionssysteme der großen Weltreligionen sollten der Logik längst einen diesbezüglichen Fingerzeig gegeben haben. Wo der Urgrund der Welt als Geist interpretiert wird, erscheint das Absolute unvermeidlich als Trinität. Sei das nun das Triumvirat von Brahma, Visnu und Siva, oder im Buddhismus einerseits die "soziologische" Trinität von Buddh, Sangha und Dharma und andererseits die spirituelle Konstellation von Adi-Buddha, Dhyani-Buddha und Manusi-Buddha (tri-kaya-Lehre). Auf die verschiedenen Versionen der christlichen Trinität: Heilige Familie oder Vater, Sohn und Heiliger Geist und vom Griechischen her , brauchen wir wohl kaum ausdrücklich hinzuweisen.

Die Philosophie und speziell die Logik aber ist (mit Ausnahme des exzentrischen Beispiels des Deutschen Idealismus) davon so gut wie gar nicht beeinflusst worden. Zwar hat sich in der Physik bereits die Einsicht durchgesetzt, dass die mathematische Beschreibung der Phänomene auf Grund der Trinität von Raum, Zeit und Materie erfolgen muss, und die Theorie der Elementarpartikel arbeitet mit der Dreiheit von positiv, negativ und neutral, in den Geisteswissenschaften aber hängt man immer noch hartnäckig am Zweiwertigkeitsprinzip fest. Nur die duale Komplementarität der Sinnbegriffe wird dort logisch anerkannt.

Diesem Konservatismus gegenüber sieht sich die Reflexionstheorie gezwungen, immer darauf hinzuweisen, dass der zweiwertige Gegensatz von Ich und Welt oder Subjekt überhaupt und Objekt nur für den naiv handelnden Menschen gültig ist. Also für ein Bewusstsein, das sein Denken ausschließlich in den Dienst der Dinge stellt. Dort, wo "Ich" aktiv tätig bin und den Gegenstand derart begreife, existiert für mich kein Du. Die Subjektivität ist da ganz allein mit ihrem Objekt. Was aber allzu leicht vergessen wird, ist, dass das Subjektive sich in dieser Situation auch nicht als Ich thematisch erfährt. Es ist so völlig von dem Bild des Seins erfüllt und an dasselbe tätig hingegeben, dass für die Konzeption eines Distanz haltenden und sich von der Welt absondernden Ichs gar kein Platz im Bewusstsein übrig bleibt. Die klassische Logik, die genau diese ausschließlich dem Außen zugewandte Attitüde (und nichts als sie!) beschreibt, kennt das sich ganz an das Sein verlierende individuelle Subjekt deshalb auch nur als das prädikatlose, vieldeutig schillernde Negative, von dem sich alles Interesse hinweg und der prädikablen Positivität des Sein zuwendet.

Die Differenz zwischen Ich und Du kann auf dieser klassischen Stufe des theoretischen Bewusstseins also schon deshalb keine logische Relevanz haben, weil das Denken noch nicht einmal das individuelle Ich entdeckt hat. Der reflexive Widerschein des Seins ist in diesem Stadium der Entwicklung nur die generelle Abstraktion eines ganz unindividuellen Bewusstseins-überhaupt.

Die erste Erfahrung aber, die das reflexive sich auf sich selbst richtende Denken macht, ist die, dass der Träger des konkreten Denkprozesses nicht eine impersonale und generelle Subjektivität-überhaupt ist, sondern ein individuell in der Welt seiendes reelles Einzel-ich, das einen isolierten – keinem anderen zugänglichen – Platz in der Wirklichkeit besetzt. Das selbstreflexive Erlebnis des Ich aber impliziert das des Du. Den Grund dafür haben wir bereits gegeben. Das Ich kann sich theoretisch gar nicht selbst denken, es sei denn, es setzt sich objektiv! Ein objektives Ich aber ist kein denkendes Ich mehr, sondern ein gedachtes. *Das gedachte Ich aber repräsentiert die logische Leerform des Du!*

Jetzt entsteht die Frage: wie kann, wenn die logische Leerform des objektiven Individualsubjekt sowohl das eigene denkende (aber gegenständlich gesetzte) Ich als auch das fremdseelische Du umfasst, das Denken theoretisch zwischen verschiedenen Ich-Zentren unterscheiden? Unser Schema auf Seite 96 gibt uns in anschaulicher Form die Antwort darauf: *Das Ich ist derjenige Bewusstseinsprozess, der in der Selbstreflexion widerspruchsfrei bleibt.* "Ich" stimme immer mit meinem Denken überein! Das Du aber tritt in jener Dimension des Denkens auf, die der meinen reflexionstheoretisch widerspricht. Das ist in dem Schema an der Sinnkomplementarität von Immanenz und Transzendenz illustriert. Für die naive seinsthematische Attitüde der Reflexion-in-Anders (dargestellt durch die kurzen geraden Pfeile) entsteht hier kein Widerspruch zwischen Ich und Du. Die Pfeile reichen in dem durch die vertikalen Linien abgeteilten Doppelraum nicht hinein. D.h., das immanent Objektive und das Transzendente sind in demselben theoretischen Sinn "Anderes". Eine Verschiebung des Denkprozesses vom reflektierenden Ich in das reflektierte Du produziert keine logische Differenz. Folglich ist die Unterscheidung von eigenseelischer und fremdseelischer Subjektivität theoretisch irrelevant und die klassische Logik kann deshalb ungestraft ihre begrifflichen Formen und Prozesse aus einem allgemeinen Bewusstseins-überhaupt herleiten.

Die Situation aber ändert sich radikal, sobald das Subjekt beginnt, auf sich selbst und auf die Strukturgesetze zu reflektieren, vermittels derer es dem Prozess des Denkens sinnthematisch (als Reflexion-in-sich) zu begreifen versucht. Das sich selbst denkende Ich entdeckt jetzt sehr schnell einen unauflösbaren Widerspruch zwischen der Art, wie ihm das eigene und das fremdseelische Denken in der Reflexion-in-sich erscheint. Unsere auf das jeweilige Subjekt zurücklaufenden Pfeile stellen diesen metaphysischen Konflikt der Reflexion mit sich selbst anschaulich dar. Was für das Ich, die in der einfachen Reflexion-in-sich (kürzere kurvender Pfeil) erfahrende Immanenz ist, ist von Du aus gesehen Transzendenz und kann nur durch die doppelte Reflexion-in-sich erreicht werden.

Das logische Kriterium des Unterschiedes von Ich und Du wird in der Reflexionstheorie also darin sichtbar, dass einfache Reflexion-in-sich und doppelte Reflexion-in-sich ein striktes Umtauschverhältnis im Sinne des Negationsverhältnisses der zweiwertigen Logik bilden. In der ersten Umtauschrelation zwischen Subjekt-überhaupt und Objekt-überhaupt (irreflexive Widerspruch der klassischen Tradition) tritt jetzt die zweite vom Ich-Subjektivität und Du-Subjektivität (reflexiver Widerspruch). Das ist das Janus-Antlitz der Reflexion. In dem sie dem Sein widerspricht, dadurch, dass sie das Andere zu ihm ist, wider-

spricht sie sich selbst, weil sie sich im Du als das zweite Andere zum ersten Anderen entdeckt. Aber das Andere des Anderen – d.h. die Negation der Negation – ist nicht wieder das einfache Positive, von der die Bewegung ausging. Die Reflexion kehrt nicht in das primordiale ganz mit sich selbst identische Sein zurück. Dieser Glaube der klassischen Tradition war ein Irrtum. Das Du ist nicht die Versöhnung von Reflexion und Sein, sondern ihr ewiger Widerstreit.

Die Idee der Auflösung des einfachen Gegensatzes von Subjekt und Objekt in der *unio mystica* und weltvergessenen Innigkeit des neuplatonischen $\epsilon\nu$ enthüllt sich als der Kinder Glaube eines jungen Denkens, dass noch nicht zu sich selbst gekommen ist. Jene Hoffnung lebte von der Überzeugung der dualen Komplementarität aller Sinnbegriffe, die eine eindeutige Abbildung des Denkens auf das Sein erwarten ließ. Die Reflexionstheorie ist im Begriff, diese Illusion zu zerstören. Die Komplementarität von Ich, Du und Es ist trinitarisch!

13. Das metaphysische Umtauschverhältnis in Hegelianismus und Marxismus

Das Wesen eines Umtauschverhältnisses besteht darin, dass beide Seiten einander völlig gleichwertig sind und sich in keiner Weise auf einander reduzieren lassen. Wenn also Denken überhaupt nur in der Distribution über die primordiale Umtauschrelation von Ich und Du existiert, dann ist es grundsätzlich unmöglich, das ganze Denken in der "totalen" Reflexion-in-sich zu besitzen. Das war Hegels Irrtum. Die so genannte totale Reflexion des Deutschen Idealismus umfasst nur "alles" Denken, sofern es *einem* Subjekt zugeordnet werden kann. Der theoretische Begriff aber versagt, wenn er sich als *ein* System in den gegenläufigen Subjektivitätszentren von Ich und Du *zugleich* darstellen soll.

Dass das Denken hier in einer weltgeschichtlichen Krisis getreten ist, hat der spekulative Idealismus wohl geahnt. Der Anfang zur eigentlichen "Krisis" liegt bei Kant nach Schellings Meinung. Die Kr.d.r.V. gab freilich nur den Anstoß, aber es bricht jetzt allmählich die Erkenntnis Bahn, dass das wesentliche Zentrum des Wissens außerhalb des isolierten Ich-Zentrums einer menschlichen Individualität liegt. "In der Philosophie ist nicht der Mensch der Wissende, sondern er ist das dem eigentlich Wissenerzeugenden widerstrebende, durch beständigen Widerspruch es anhaltende – reflektierende –, aber eben darum für sich gewinnende freie Denken." (IX, 243)

Es ist wichtig, sich deutlich zu machen, wie radikal transklassisch und nicht trans-Aristotelisch diese Bemerkung aus den Erlanger Vorträgen aus den Jahren 1821-1825 eigentlich ist. Auf dem Boden der klassischen Tradition lassen sich darauf zwei Antworten geben: Entweder ist es das reine Objekt. Aber diese Auffassung, die unweigerlich zum Materialismus führt, ist für Schelling selbstverständlich nicht akzeptabel. Die andere Antwort, die dem transzendentalen Idealismus näher liegen sollte, ist, dass das Wissenerzeugende die Vernunft, resp. das über die menschliche Subjektivität hinausgehende universale Bewusstsein überhaupt sein muss. Aber dieses Bewusstsein überhaupt wäre doch das "freie Denken". Und letzteres reklamiert Schelling für den Menschen. Er ist zwar nicht der Wissende, aber er soll wenigstens jenes freie Denken sein.

Wir wollen nun keinesfalls behaupten, dass der zitierte Satz bereits fertige Formel einer neuen Philosophie repräsentiert, aber die hier konstatierte Trennung des Denkens vom Prin-

zip des Wissenerzeugenden deutet auf ein neues philosophisches Kategorialsystem hin, das sich nicht mehr aus dem Aristotelischen Grundsatz der Zweiwertigkeit von Subjekt und Objekt, von Form und Materie und von Immanenz und Transzendenz ableiten lässt.

Die Idee, dass der Mensch als Denken dem Wissenerzeugendem widerstrebt und es im Widerspruch enthält, ist nichts anderes als eine neue und weitergehende Formulierung des Gedankens vom Selbstwiderspruch der Bewusstseins-Transzendenz. Um dieses Rätsel kreisen letzten Endes alle philosophischen Analysen des Deutschen Idealismus. Die Idee der Transzendenz ist einerseits denknotwendig, d.h. ohne sie gibt es überhaupt kein Denken, andererseits ist sie denkunmöglich. Sie ist ein krasser Widerspruch in sich selbst. Das Sein-überhaupt (als Quelle des Wissens) ist in seiner Transzendenz das Evidenteste und logisch Zwingendste, was es gibt. Andererseits aber ist es als Begriff ein unbegreiflicher Widersinn, dem alles rationale Denken widersprechen muss, wenn es sich selbst und seine Rationalität behalten will. — Das ist die erste Frucht der sich selbst analysierenden Reflexion des Menschen, die mit der Kr.d.r.V. ernsthaft begonnen hat.

Das Rätsel, das uns das Denken hier aufgibt, ist aber leicht zu lösen, wenn wir uns eines Hilfsmittels bedienen, das der Philosophie früherer Zeiten nicht zur Verfügung gestanden hat. Wir meinen die mehrwertig Logik. Die völlige Ausweglosigkeit des Hegel'schen und des weiter oben angeführten Heim'schen Arguments von der logischen Unhaltbarkeit des Begriffs des Bewusstseins-Transzendenten beruht auf der Tatsache, dass hier eine mehrwertige reflexionstheoretische Situation mit den Mitteln einer zweiwertigen, seinstheoretischen Sachlogik behandelt wird. Bei Heim ist bereits eine Ahnung davon vorhanden, wenn er darauf hinweist, dass es eine unglaubliche Gedankenlosigkeit sei, Relationsbegriffe, die für (objektive) Bewusstseinsinhalte zuständig seien, auf das Bewusstsein selbst zu übertragen.

Solche "materialen" Inhaltsbegriffe sind einwandfrei zweideutig und auf das Bewusstsein als Reflexionsprozess sind sie, wie nach den bisherigen Ergebnissen der Philosophie ganz außer Frage steht, nicht anwendbar. Aber weder Hegel noch Heim verfügen über das Rüstzeug einer mehrwertigen Logik. Beide Denker kommen damit zu dem unvermeidlichen Schluss, dass die Geschichte des Denkens an ihr natürliches Ende gekommen ist. Auf Hegel folgt Schelling, der in der Spätperiode die Reflexionstheorie in Religionsphilosophie überführt, denn in Gott erscheint der Mangel der zweiwertigen Logik nicht, weil dort die antithetischen Werte ohnehin in der Einheit des $\epsilon\nu$ verschmelzen. "Das Weltbild der Zukunft" wiederholt dann diese Entwicklung noch einmal auf knappen 299 Seiten. Die Philosophie hat sich in der Auflösung ihres Objektes (der Welt) selbst liquidiert. Die Frage, ob ein absolutes Sein existiert, ist theoretisch nicht lösbar, weil das Denken mit gleicher Evidenzkraft eine bejahende und eine verneinende Antwort hervorbringt. Damit aber dankt die begrifflich Kontemplation zugunsten des *Willens* ab. Was Realität ist, entscheidet die zugreifende Handlung. Ein langes theoretisches Siechtum hat uns das Wollen abgewöhnt, bemerkt Heim, "krankhafte Halluzinationen logen uns vor, auf die wir alle Entscheidungen wälzen konnten, oder machten uns ... zu scheuen Sklaven der Vergangenheit." (A.a.O. S.299). Die theoretische Reflexion lähmt den Willen; indem sie sich schließlich aber selbst ad absurdum führt, setzt sie eine bisher unterdrückte Handlungskapazität frei. In den Fällen von Schelling und seinem Geistesverwandten Heim ist das jedes mal der sich vom Denken emanzipierte Glaube. Er beruht auf einer Entscheidung und ist als Ausdruck eines bestimmten Wollens über die machtlose Kontemplation des Denkens erhaben. Das Bewusstsein ist damit zu den "mythologischen" Erlebnisformen der historischen Frühzeit zurückgekehrt und der Kreis der Geschichte hat sich geschlossen. In der Begegnung mit Gott steht der Mensch entweder vor aller Geschichte, oder aber er hat die Geschichte bereits hinter

sich gelassen. Den Anstoß zu der eschatologischen Flucht aus der historischen Dimension seiner Existenz aber gibt dem Menschen die von ihm selbst vollbrachte Auflösung des Seins als Idee einer denkunabhängigen Transzendenz.

In diesem Sinne ist unsere ganze bisherige Geistesgeschichte und die an ihr orientierte Philosophie "idealistisch" gewesen. Aber dieser Idealismus einer absolut vorgegebenen Subjektivität des Seins hat sich durch die reflexionstheoretische Zerstörung der Idee einer objektiv-transzendenten Existenz des Seins schließlich selbst widerlegt. Die Frage, an der jetzt alles hängt, ist nun die: gibt es noch einen anderen Ausweg als die Flucht aus der Geschichte, die entweder zum Nihilismus oder zu der mythologischen Form der Religion führen muss? Bezeichnend ist, dass überall dort, wo man gewillt ist, die ältere historische Tradition zu den Akten zu legen, sei das nun bei Schelling, bei Nietzsche oder im dialektischen Materialismus, mit erstaunlicher Einstimmigkeit an den Willen appelliert wird. Aber bei den Idealisten bleibt dieser Appell leer. Denn ein Wille, dem man keine intelligenten Direktiven geben kann, bleibt leer und zerfleischt sich in der eigenen Ziellosigkeit. Wo aber sollen seine theoretischen Orientationen herkommen, da das Denken ja nun endgültig abgedankt hat?

Marx hat diese Gefahr klar gesehen. Weshalb er Hegel einfach umkehrt. Dort, wo die Große Logik Sein schreibt, setzt er Subjekt und wo in der Hegel'schen Philosophie vom Subjekt die Rede ist, liest der dialektische Materialismus Objekt. Es ist töricht und dumm, wenn in den gegenwärtigen politisch-ideologischen Kämpfen das enorme Verdienst, das Marx in der uns heute konfrontierenden weltgeschichtlichen Wende hat, vergessen oder gar nicht verstanden wird. Was Marx richtig gesehen und in seiner Philosophie vorbildlich entwickelt hat, ist, dass in nach-Hegel'scher Zeit jede direkte Orientierung des menschlichen Willens an einer autonomen theoretischen Subjektivität – von der uns speziell das christliche Mittelalter eine faszinierende Demonstration gibt – endgültig unmöglich geworden ist. Diese Subjektivität, soweit sie nicht schon verschwunden ist, ist in der endgültigen Auflösung begriffen. Bei Hegel steht nun:

das Sein ist das Nichts.

Jetzt aber muss es heißen:

das Subjekt ist das Nichts.

Damit aber kann der Wille nicht mehr am "Geist" orientiert sein. Von jetzt ab empfängt er seine Direktiven ausschließlich vom Objekt. Ernst Bloch, ein marxistischer Interpret von Rang, hat dabei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass unter "Materie" nicht etwa Holz oder ein anderer bloß physischer Stoff verstanden werden darf, sondern der allgemeine Widerstand eines Es, einer irreflexiven Objektivität, *die die Bedingung gibt*, unter denen Bewusstsein reflektieren kann. In diesem Sinn ist Bewusstsein allerdings "materialistisch" vom Sein bestimmt und abhängig. Keine Reflexionstheorie wird diese Auffassung widerlegen. Im Gegenteil, sie bestätigt sie nur.

Damit aber ist dem ideologisch entbundenen Willen ein Ziel gegeben: *die Beherrschung des Objekts – nicht nach irgendwelchen supranaturalen Geboten –, sondern nach den Regeln des Objekts selbst!* Dieses Sein aber ist, weil der vorangehende, die abendländische Geschichte erfüllende Reflexionsprozess ja seine absolut geltende, unantastbare Transzendenz aufgelöst hat, jetzt eine dialektisch knetbare und wandelbare Materie, in die der Wille seine Form abbildet.

Das ist alles so unvermeidbar und so überzeugend, dass man sich wundern müsste, dass nicht jeder denkende Mensch schon längst zum philosophischen Marxismus übergegangen ist, wenn nicht festzustellen wäre, dass diese Theorie offensichtlich bis dato vor ihren eigenen letzten Konsequenzen zurückschreckt und auf halben Wege stehen bleibt. Die oft zitierte elfte These von Marx über Feuerbach sagt zwar: "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern". Der philosophische Marxismus will diese Veränderung sehr tief gedeutet haben. Sie soll nicht eine Angelegenheit der Oberfläche, sondern der metaphysischen Tiefenschichten des Wirklichen sein. Voraussetzung dafür ist, dass das Sein keine starre unveränderliche Größe, jenseits des Bewusstseins, ist und sich für ewig in unnahbarer Transzendenz zurückhält. Es muss vielmehr angenommen werden, dass das Objektive weich und dialektisch knetbar ist und sich durch die zugreifende Hand in seinen transzendentalen Grundeigenschaften radikal verändern lässt. Das Sein des Seienden kann nach dieser Auffassung also keine vorgegebene übergeschichtliche Ordnung darstellen, über die nur Gott Macht hat, die der Mensch aber demütig hinnehmen muss.

Nun hat aber jedes dialektische Verhältnis zwei kontemplative Seiten. Hegel nennt sie Thesis und Antithesis. Das Objekt, von dem wir bisher gesprochen haben, repräsentiert nur die Thesis. Ihr gegenüber steht als Antithesis die Subjektivität. Wenn das Objekt dialektisch derart veränderlich sein soll, dass es seine metaphysische Essenz durch den technischen Zugriff ändert, dann muss dasselbe auch vom Subjekt gelten! Denn auch hier besteht die Möglichkeit einer praktischen Manipulation, die das, was da ist, in ein Anderes verwandelt. Diese Möglichkeit liegt in der Fähigkeit des Subjekts, auf sein eigenes Denken zu reflektieren und es durch diesen zusätzlichen, nach Innen gewendeten "Reflexionsdruck" zu verändern.

Auf den Marxismus angewandt besagt dies: Bisher hat diese Theorie des invertierten Hegelianismus nur von der Veränderung der Welt gesprochen, sie sagt aber nichts über den ebenso möglichen Wandel der metaphysischen Essenz des Denkens. In anderen Worten: Wenn die Dialektik konsequent ist, dann muss sie in einer Reflexion auf sich selbst sich in ein Anderes verwandeln. Wozu dem Marxismus aber soweit der Mut gefehlt hat, ist die Anwendung der dialektischen Methode auf sich selbst. Statt dessen interpretiert er sich selbst als ewiges und unveränderliches Evangelium unverrückbarer und dialektisch unantastbarer Wahrheiten. Er begreift zwar, dass die dialektische Methode Hegels in den richtigen Händen ein allmächtiges Werkzeug ist, um das Sein der Dinge zu verändern. Er versagt sich aber der Einsicht, dass das gleiche Instrument auch dazu dienen kann, das Denken – also sich selbst – in ein Anders zu transponieren. Ist man konsequent, dann muss man sich bereit finden, die zweite These von Marx über Feuerbach, nach der es keine Frage der Theorie, sondern der Praxis sei, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, dahingehend umändern, dass sie lautet: Die Frage, ob dem menschlichen Denken reflexive (innerliche) Wahrheit zukomme, ist ebenfalls keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage.

Sowenig also der Marxist mit dem präsenten Sein zufrieden ist und "utopisch" (Bloch) seine Realität verändern will, genau so dürfte er sich nicht mit dem Denken, so wie er es gegenwärtig besitzt, abfinden. Vorläufig geschieht das aber noch; der Marxismus ist noch nicht für sich selbst ein dialektische Problem geworden. Es fehlt ihm die zusätzliche Theorie einer Reflexion auf die eigene Reflexionssituation.

Dieser Mangel ist leicht zu erklären. Als Marx entdeckte, dass man den nach eigener Aussage auf dem Kopf stehenden Hegel auch auf seine Flüsse stellen und das Hegel'sche System ganz legitim invertieren könne, da übersah er, fasziniert von seiner Entdeckung, ganz den tieferen reflexionstheoretischen Aspekt derselben. Seine Umkehrung war nicht nur möglich, sondern auch zulässig aufgrund der Tatsache, dass in der Philosophie bisher Positivität und Negation einen streng symmetrischen Charakter gehabt haben, wie die elementare Tafel:

p	~p
P	N
N	P

anschaulich demonstriert. Auf Grund eines solchen Negationssystems kann nämlich ein theoretisch geschlossenes Aussagesystem in sein diametrales Gegenteil verkehrt werden, derart, dass es in dieser Umkehrung ebenfalls einen positiven, vernünftigen Sinn ergibt. Also die Marx'sche Theorie ist sinnvoll und "wahr", eben weil die Hegel'sche diese Qualität hat! Aber jedes der beiden ist nur insoweit logisch akzeptabel, als das auch von der anderen gesagt werden kann.

Der tiefere Aspekt der Marx'schen Entdeckung ist also der, dass alles zweiwertige Denken ein transzendentes Umtauschverhältnis mit sich selbst darstellt. Beide Denker, Hegel sowohl wie sein bedeutendster Schüler, beschreiben genau denselben Sachverhalt. Der Unterschied ist nur der, dass in der "Phänomenologie", der "Großen Logik" und anderen hierher gehörenden Schriften die Darstellung vom reflexionstheoretischen Standpunkt ausgeht; im "Kapital" und anderen logisch invertierten Texten aber derselbe Tatbestand seinstheoretisch entwickelt wird. Das ganze Prinzip der Dialektik beruht darauf, dass vorausgesetzt werden darf, dass zwischen Sein und (reflexionstheoretischen) Sinn eine genaue Symmetrierelation besteht. Die einzige Logik, die wir bisher gehabt haben, nämlich das klassische zweiwertige System, bestätigt in der Tat diesen fundamentalen Strukturzusammenhang: zwischen Subjekt-überhaupt und Objekt-überhaupt besteht ein metaphysisches Umtauschverhältnis.

Der Tiefsinn nun, der die Marxsche Philosophie zu einer geschichtlichen Macht ersten Ranges erhoben hat, ist die unwiderlegliche Einsicht, dass zwar die Hegel'sche Denkweise, isoliert betrachtet und ohne Ahnung von der in ihr implizierten Umtauschrelation sich lediglich an die, in der "Erinnerung" schwelgenden Kontemplation hingibt. Die "Eule der Minerva wirkt nicht eben als Frühaufsteher, mit Handel und Wandel im Sinn" (Bloch). Tritt aber das Umtauschverhältnis in Kraft, dann erscheint dasselbe System als ein Appell an den tätigen Willen, in dem die frühere Reflexion "vergessen" ist. Die dialektische Bewegung, die einstmals im Selbstgenuss mit ihren eigenen Reflexionsbildern spielte, wird jetzt zu jener überwältigenden Kraft nach Außen, die sich daran begibt, das Wesen der Wirklichkeit zu verändern.

Es wäre töricht, dem Marxismus den Tiefsinn, der in seiner Umkehrung der Hegel'schen Philosophie liegt, abstreiten zu wollen. Hier steht ein wohl gegründetes geschichtliches Recht. Marx hat erkannt, dass die Umkehrung der Hegel'schen Philosophie einen Willen von metaphysischer Konsequenz in Bewegung setzt. Aber es ist auch nicht abzustreiten, dass diese neue Philosophie sich nicht selbst zu Ende gedacht hat, wie wir bereits weiter oben bemerkten.

Was keiner der nach-Hegel'schen Denker erkannt hat, ist, dass, wenn es erlaubt ist, das Hegel'sche System mit seiner Umkehrung zu vertauschen, dann das Resultat dieser Inver-

sion mit gleichen recht gegen die originale Theorie ausgewechselt werden kann. An dieser Stelle wird der orthodoxe Marxist einwenden, dass gerade das nicht erlaubt sein kann, weil wir dann auf den ursprünglichen Ausgangspunkt zurückgeworfen wären und der echte Fortschritt von Hegel zu Marx wieder verloren ginge.

Dies ist der Punkt, an dem der Marxismus vergisst, seine Dialektik auf sich selbst anzuwenden. Denn gerade nach den eigensten Hegelschen Voraussetzungen kann diese zweite Umkehrung nicht mehr zur Phänomenologie und Großen Logik zurückführen. Denn setzen wir:

These	Antithese
Hegel	Marx
Reflexion	Handlung

dann muss die scheinbare Rückwendung zum Ausgangspunkt ein Neues, eine "Synthese", oder genauer: eine Konfrontation von innerer Reflexion und äußerer Handlung produzieren. Die Synthesis, die dadurch zustande kommt, muss also lauten:

Handlung = Reflexion
reflektierte Handlung

In anderen Worten: Was der einseitige Marxismus, der ganz auf der antithetischen Seite steht (und dieselbe für Alles hält), bisher entwickelt hat, ist eine Theorie des "naiven" Handelns auf die Gegebenheit der Dinge. Die letztere aber ist das, was das fromme Gemüt "Gottes Schöpfung" oder in schon etwas säkularisierter Form "Natur" nennt, wobei in diese Begriffe der Mensch eingeschlossen sein soll.

Was hier für das "reaktionäre" Denken den Eindruck der Gottlosigkeit, ja des Luziferischen, hervorruft, ist das mehr oder weniger deutlich empfundene Gefühl, dass der Wille, die Objektivität überhaupt, also die "Schöpfung", in ihrer Essenz zu verändern ein Abfall vom göttlichen Willen ist. Denn wenn Gott die Welt so geschaffen hat, wie sie ist, dann hat er sie eben so gewollt. Und ein Wille, der mit dem Geschaffenen nicht zufrieden ist und es in seinem tiefsten Wesen verändern will, lehnt sich damit gegen Gott auf und macht die göttlichen Absichten zunichte. Eine angebliche Divinität aber, der der Mensch auf diese Weise die Stirn bieten kann, ist kein Gott mehr. Machtlose Göttlichkeit ist ein Widerspruch in sich selbst. In der Sprache des Vulgär-Materialismus: Es gibt keinen Gott.

Jedes religiöse Gemüt, in dem sich Frömmigkeit mit Intelligenz verbindet, kann dem nur beistimmen. Die Macht, die der Mensch heute über die Natur in der Tat bereits hat, stellt einen ganz unfrommen Eingriff in die Rechte Gottes dar – wenn man unter "Gott" immer noch das versteht, was in der christlichen Dogmenlehre seit der Zeit der Patristik, oder der brahmanischen Theologie seit dem Rgveda, darunter begriffen worden ist. Man braucht da gar nicht bis zum Marxismus gehen. Schon Kant stellt in der Kritik der reinen Vernunft fest, dass es sich hier "nur" um ein regulatives Prinzip handelt, das dem menschlichen Bewusstsein bis dato als Leitfaden gedient hat. Kant glaubt zwar noch, dass dieses historisch so gut etablierte Prinzip auch weiter als Orientierungspunkt für unser Handeln dienen könne. Was aber, als die Kant'schen Vernunftkritiken geschrieben wurden, noch in weiter Zukunft lag, war die Dethronisation eines metaphysischen Dogmas wie das der Transsubstantiation der Materie. Ein solcher Vorgang war einstmals der Allmacht Gottes vorbehalten. Für den Menschen war das materielle Sosein des Stoffes etwas Ewiges und transzendent Gegebenes. Heute aber bedarf es nur eines erstklassig ausgestatteten physikalischen Instituts, um einen "Stoff" in einen anderen zu verwandeln oder ihn (im klassischen Sinn) ganz zu demateriali-

sieren. Komplementiert wird diese Fähigkeit des Menschen durch die weitere, neue Stoffe (Elemente) zu schaffen, die in der göttlichen Schöpfung nicht vorhanden sind.

Mit einer solchen Macht (die von der orthodoxen Gemeinde auch heute noch als teuflisch empfunden wird) aber ist der ältere Gottesbegriff schwerlich noch vereinbar. Die Worte, mit denen Gott den Vorwitz des Hiob niederschlägt:

Wo warst du, da ich die Erde gründete?
Sage an, bist du so klug!
Kannst du die Bande der sieben Sterne zusammenbinden?
Oder das Band des Orion auflösen?
Weißt du des Himmels Ordnungen,
Oder bestimmst du seine Herrschaft über die Erde? (Hiob 38, 1;31;33)

haben ihre Überzeugungskraft im Zeitalter der Astrophysik beinahe schon verloren. Man fühlt, dass sie nicht das Wesentliche der Beziehung des Menschen zum Absoluten treffen. Und besteht der dialektische Materialismus darauf, die Existenz eines Gottes als des Schöpfers des natürlichen Himmels und der Erde zu bestreiten, so soll man ihm sein Argument ruhig zugeben. Zwar wirft Bildad seinem Freund Hiob erzürnt vor:

Meinst du, dass um deinetwillen die Erde verlassen werde,
Und der Fels von seinem Ort versetzt werde? (Hiob 18,4)

Aber Hiobs Freunde bekommen zum Schluss zu hören, dass sie nicht recht von Gott geredet haben. Der Mensch wird in der Tat um seiner selbst willen die Erde verlassen. Und wie sollte er auch nicht, da ihn der Evangelist der Offenbarung belehrt:

Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde:
Denn der erste Himmel und die erste Erde verging. (Off.Joh.21,1)

Was dem Marxismus seine verzerrte Kontur gibt und ihn als den wahren Antichrist erscheinen lässt, ist nicht sein materialistischer Radikalismus, sondern paradoxerweise sein erstaunlicher Mangel an Radikalität. Zwar hat er den traditionellen Begriff des Seins und einer durch Gott unerschütterlich vorgegebenen Objektivität aufgelöst, wenn er erklärt, dass der Mensch als Handelnder mächtiger als die ganze natürliche Schöpfung sei. Aber, wie wir bereits weiter oben andeuteten, dieser dialektische Prozess macht beim Objekt halt, er richtet sich nicht auf das Subjekt. Der Marxismus begreift nur die Welt dialektisch, nicht aber sich selbst und seine Reflexionssituation!

Er hat nicht verstanden, dass er seine eigene Macht ganz inkonsequent beschränkt, wenn er sich ausschließlich darauf kapriziert, die Welt, aber nicht sein Denken verändern zu wollen. Der Begriff des Subjekts, mit dem er arbeitet, ist der Hegel'sche. Und das Kategorialsystem, das Marx, Lenin und andere ihren Analysen zugrunde legen, ist das der Großen Logik. Bisher ist von diesen Denkern nur gesehen worden, dass es für das Wesen des Objekts tief bezeichnend und von ganz revolutionären Folgen ist, dass wir eine neue Interpretation der Objektivität erhalten, wenn wir die Hegel'sche Theorie umkehren. Relevant für die Welt ist also das *Resultat* der Umkehrung. Hier kommt es *nur* auf den auf die Füße gestellten Hegel an und die originale Konzeption dieser transzendental-idealistischen Philosophie kann in dem neuen praktischen Handeln auf die Welt ruhig vergessen werden.

Was aber weder Marx noch Lenin je gesehen haben, ist, dass nicht das Resultat, sondern die Tatsache des Umkehrungsprozesses – nämlich das ein solcher möglich ist – tief bezeichnend

für das Wesen der menschlichen Subjektivität ist und einen völlig neuen Begriff vom Ich-sein für den Menschen der Zukunft impliziert.

Die Tatsache nämlich, dass das Hegel'sche System in seiner ursprünglichen Gestalt reflexionstheoretisch sinnvoll ist und andererseits in inverser Form seine seinsthematische Bedeutung erhält, demonstriert unwiderleglich, dass die menschliche Subjektivität auf sich selbst handeln kann! D.h., das Subjekt steht nicht nur klassisch in einem Umtauschverhältnis mit dem Objekt. Es befindet sich darüber hinaus in einem (trans-klassischen) Umtauschverhältnis mit sich selbst. Das Verbindungsglied beider Bewusstseinsformen aber ist nicht wieder ein innerer Verstehensprozess, sondern eine aktuelle äußere Handlung. In anderen Worten: ein durch den Willen in Bewegung gesetzter objektiver Austausch. Das ist es, was Marx mit dem Hegel'schen System getan hat. Hier wird die im Text des Werkes niedergelegte Hegel'sche Subjektivität bewusst manipuliert und durch einen Umkehrungsprozess in etwas versetzt, was jenseits ihrer selbst liegt.

Damit ist das eine demonstriert: der Weg über Hegel hinaus ist keine Angelegenheit eines sich weiter entwickelnden Begriffssystems, sondern impliziert einen Willensakt, der das, was bisher Innerlichkeit, "Er-innerung" und sich selbst genügsame Kontemplation gewesen ist, aus der Privatheit des in sich reflektierten Ich-seins ablöst und zum praktischen und öffentlichen Motiv eines auf Organisation und Institution gerichteten Handelns macht. Und so sehr der späte Schelling und Marx auch in ihren geschichtlichen Intentionen differieren mögen, was den entscheidenden metaphysischen Schritt angeht, der über Hegel und die von ihm zusammengefasste abendländische Tradition hinausführt, sind sie sich überraschend einig!

Beide Denker stellen fest, dass der bisherige theoretische Bewusstseinsbestand des Menschen als solcher metaphysisch entwertet ist und deshalb aus dem Ich in die Außenwelt abgeschoben werden muss. Das Vergangene ist "das Negative"! Und beide sind sich weiter darüber einig, dass diese Überführung der bis dato erworbenen Subjektivität des Menschen in eine objektive Dimension eine Angelegenheit eines "metaphysischen" Willens ist, der das, was bis zu diesem Zeitpunkt ungreifbare, sich von der Welt weg haltende Spiritualität war, in praktische Handlung umsetzt.

Man bleibt an der Oberfläche des geschichtlichen Prozesses, wenn man der dann auftretenden Differenz zwischen Schelling und Marx mehr Beachtung schenkt, als ihrem übereinstimmenden Urteil über das metaphysische Wesen der welthistorischen Zeitwende, die sich in ihren Tagen vorzubereiten begann. Für Schelling führt der Übergang des Bewusstseins ins Objektive direkt zu Gott. Für Marx in die Objektivität der menschlichen Gesellschaft und der sozialen Institutionalität, in der der feindliche Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt – genau wie in der Philosophie der Mythologie und Offenbarung – nun endlich aufgehoben werden soll.

Aber so wenig wie Schelling ein Logiker großen Stils war, der die Fähigkeit besaß, die Konsequenzen der Hegel'schen Reflexionstheorie voll zu übersehen, genau so wenig war Marx der Tiefe der Analyse der Subjektivität in der Phänomenologie des Geistes und der Großen Logik gewachsen. Beide verstehen nicht, warum die Logik Hegels keine Operatoren hat, die dem Menschen erlauben würden, den Mechanismus der Reflexion-in-sich selbst zu manipulieren. Wir können nur die in der Aristotelischen Logik formulierte Seinstheorie der Reflexion-in-Anderes erfolgreich operieren. Und Hegel spricht von diesem traditionellen System, das für die menschliche Manipulation zur Verfügung steht, verächtlich genug. Die

absolute Logik der Realität aber, die Bewusstseinsgesetz und Weltgesetz zugleich ist, operiert uns und nicht wir sie.

Die wirkliche Bedeutung dieser Grenze des menschlichen Denkens, die Hegel unzweifelhaft festgestellt hat, ist weder von Schelling noch von Marx verstanden worden. Was Hegel mit der Demonstration der Operatorenlosigkeit der "totalen" Logik de facto aussprach, ist die Konstatierung, dass kein endliches Ich sich die Subjektivität überhaupt theoretisch aneignen kann. Nur das Objekt repräsentiert eine in sich selbst geschlossene metaphysische Dimension und ungebrochene Vollidentität mit sich selbst. Subjektivität überhaupt hingegen ist über die Doppeldimension vom Ich und Nicht-Ich, also vom Subjekt und Objekt distribuiert. Das Denken hat seine Grenze daran, dass es sich nie als Ganzes in einem voll mit sich selbst identischen Ich-Zentrum versammeln kann. Eine strikt zweiwertige Aufteilung des Reellen in Denken und Gedachtes, die eine absolute "Wohlordnung" dieser metaphysischen Komponenten verspricht, ist für das in einem isolierten Ich gefangenen menschlichen Bewusstsein niemals möglich. Unsere erlebende Subjektivität kann einer solchen Wohlordnung weder als an sich seiender Bestand der Welt je begegnen, noch sie willentlich (durch manipulierbare Operatoren) herstellen, gerade davon aber träumen – in letztlichem Unkenntnis der Konsequenzen der Hegel'schen Logik – der späte Schelling sowohl als Marx.

Der erste glaubte, dass das menschliche Bewusstsein, wenn es sich durch seinen Willen zum Absoluten aufschwingt, dieser Seinsordnung in Gott begegnen kann. Der andere war davon überzeugt, dass dieselbe in der Geschichte, wenn auch spät, so doch letztlich durch die menschliche Arbeit, hergestellt werden könnte. So belebt das Ich das "Prinzip der Hoffnung" (Ernst Bloch), das Subjekt und Objekt am Schlusse ihres dialektischen Kampfes endgültige Versöhnung in einer eindeutigen Abbildung auf einander finden können. Ist die ganze menschliche Subjektivität erst einmal adäquat institutionalisiert und derart auf die Objektivität projiziert, dann hat der Mensch, dessen Privatheit aufgelöst und ganz in die öffentliche Dimension der Geschichte übergegangen ist, in dieser Einheit von Ich und Sein auch seine wahre Freiheit erworben. Der Weg zu diesem Ziel aber führt bei Schelling sowohl wie bei Marx über die Positivität der Handlung, die sich von der kontemplativen Selbstspiegelung des bloßen Gedankens abwendet. Aus diesem Grunde aber ist, wie Schelling seinen Hörern mitteilt, und wie wir weiter oben schon erwähnten, die Philosophie "vielleicht gerade jetzt in einer letzten Krisis begriffen".

Diese Krisis ist zwar schon von der Kantischen Philosophie herauf geführt worden, aber die Transzendental Kritik der Vernunft "ist doch nur ein Anfang zur eigentlichen Krisis". Kant arbeitet noch mit dem natürlichen Wissen unseres endlichen Verstandes. "Aber diesem natürlichen Wissen soll ... der Mensch absterben. In der Philosophie ist nicht der Mensch der Wissende, sondern er ist das dem eigentlich Wissenserzeugenden widerstrebende, durch beständigen Widerspruch es anhaltende – reflektierende –, aber eben darum für sich gewinnende freie Denken. Jenes Wissenserzeugende aber *vermag* ...

* * * (Ende des Fragments) * * *