

# **Einleitende Gedanken zu einer Rekonstruktion des klassischen Idealismus**

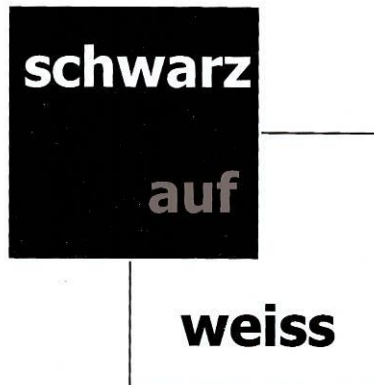
**Tausend Fäden der Nähe und zahlreiche feine Unterschiede**

**ESSAY**

**von**

**ENDRE KISS**

**für**



essayistisch | kritisch | divers

**[www.schwarz-auf-weiss.org](http://www.schwarz-auf-weiss.org)**

**Erstveröffentlichung / online seit: 02.04.2020**

# **EINLEITENDE GEDANKEN ZU EINER REKONSTRUKTION DES KLASSISCHEN IDEALISMUS**

## **Tausend Fäden der Nähe und zahlreiche feine Unterschiede**

Der klassische Idealismus scheint von einer Vogelperspektive aus gesehen ein durchaus geordneter Prozess zu sein. Die einzelnen Entwicklungsschritte folgen logisch aufeinander. Diese „Makrosicht“ ändert sich jedoch schnell, wenn man die Mesoebene betritt. Die wirkliche Problemgeschichte spielt sich in der Mesoebene ab, hier kämpfen *Plausibilität* und *Possibilität* miteinander.

Hier sieht man, wie es in Deutschland zu zwei inkommensurablen Grössen wie *Kant* und *Hegel* kommt. Wie problemlos die Makroanschauung sie auch in einen Entwicklungsprozess einordnen kann, so ist auch klar, Kants Hervorwachsen ist eine ganz klare gewaltige Mutation in der Geschichte des universalen Denkens, auch wenn die tausenden zu ihr führenden Komponenten mehr oder weniger rekonstruiert werden könnten.

Wir müssen uns auch mit der Tatsache auseinandersetzen, dass Kant im wahren Sinne des Wortes auch nicht vollständig verstanden war und der weitere Verlauf des klassischen Idealismus gerade von dieser Existenz und diesem Zustand des Nichtverstehens seinen Ausgang genommen hat, wobei, wie immer, selbst das Nicht-Verstehen auf zahlreiche und keineswegs „nur“ kognitive Momente zurückging. Von diesem Neuausgang gelangte dann die Entwicklung zu Hegel, über dessen wirkliches Verstandenwerden man auch durchaus unterschiedliche Meinungen haben kann. Was man auch über seinen Verstehestands denken mag, vergessen hat man ihn doch nach 1848 beinahe fast vollkommen, womit das Bild des klassischen Idealismus mit seinen Zwillingsgipfeln lange in Vergessenheit geraten ist.

Selbstverständlich kann die professionelle Disziplin der philosophischen und der wissenschaftlichen Hermeneutik ihre genuinsten Problemfelder in dieser Entwicklung finden, allein die Missverständnisse inmitten dieses philosophischen Prozesses repräsentieren Typen des problematischen Verstehens. Das programmierte, d.h. das notwendige Missverstehen kann man bei Kants Nachfolge unmöglich außer Acht lassen.

Im Gegensatz zur Makroansicht muss sich die Analyse auf der Mesoebene mit der eklektischen Vielfalt der historischen Entwicklung, mit der verspäteten, aber gewaltigen

deutschen Aufklärung, mit den philosophischen Folgen der Kleinstaaterei, mit Lutheranismus und religiöser Teilung und überhaupt mit dem exemplarischen Übergang der lutheranischen Theologie in idealistische Philosophie auseinandersetzen.

Die Makro- und die Mesosicht müssen die auch typologisch relevanten Eigenschaften der deutschen Entwicklung, mit dem Aufkommen des Protestantismus, mit der deutschen Aufklärung als einer eigengesetzlichen Variante der universalen Aufklärung stets gemeinsam reflektieren, in stetiger Reflexion der Ergebnisse der jeweiligen anderen Annäherungen. Zur Eigengesetzlichkeit der deutschen Aufklärung gehört auch, dass sie auch die relevanteste jüdische Aufklärung der europäischen Neuzeit mittrug.

Diese Eigentümlichkeiten, die vor allem in dem Begriff der *Inter-Aufklärung* widergegeben werden können, prägten die Konzeption dieser Monographie auch in der Richtung, dass hier die relevantesten philosophischen Innovationen der deutschen Aufklärung viel deutlicher und viel intensiver in die Prozesse der Rekonstruktion des klassischen Idealismus aufgenommen werden als es üblich ist. Mit einiger Übertreibung könnte man sagen, in unserer Sicht gilt die heterogene Gruppe der deutschen Aufklärung selbst als ein genuines Kapitel des deutschen Idealismus selbst, philosophisch scheint uns diese Gruppe zumindest so relevant zu sein, wie etwa der philosophische Übergang von Kant zu Hegel.

Bei der Betonung der Relevanz der Problematik auf der Mesoebene, kann die Makrosicht stets immer wieder in ihre Rechte kommen, indem die *drei grossen parallelen Entwicklungslinien* der modernen Philosophie, die angelsächsische, die französische und die deutsche Philosophie, relevant werden. Abgesehen von vielen Nuancen denken wir, dass man diese Parallelität nie aus den Augen verlieren kann. Würde man dies tun, so würde man schnell alle Vergleichspunkte und Bezugsmöglichkeiten verlieren.

Vollkommen anders als es in der Philosophie heute der Fall ist, dürfte die Kommunikation unter diesen drei breiten Linien der philosophischen Entwicklung auch im besten Fall nur als sehr spärlich angesehen werden.

Die gewaltigen *Ausnahmen* sprechen ihre eigene Sprache. Humes Wirkung auf Kant, Rousseaus Wirkung auf Kant und Fichte, aber auch auf Hegel erwiesen sich als entscheidend. Sie können aber auch nicht den Trend der mehr oder weniger *unabhängigen* Entwicklung beträchtlich modifizieren. Positiv ausgedrückt, alle drei grossen Entwicklungslinien waren in sich schon pluralistisch genug (und als solche, konnten sie

mit dem Pluralismus der anderen Linien durchaus nicht nur in Annäherung kommen, sondern sich dieser Nähe auch bewusst werden), alle drei Linien hatten aber ihre eigene innere Diskurs- oder *Entwicklungslogik*, ihre inneren theoretischen Räume und dazu noch ihre philosophisch-politischen Interessen, die sich letztlich als die entscheidende Motivation in der entwicklungsgeschichtlichen Problematik erwiesen hatten.

Mit der elementaren Beschleunigung der politischen und sozialen Entwicklung am Ende des 18. Jahrhunderts hat sich die Reflexion auf die Geschichte der Philosophie noch so gut wie überhaupt nicht auseinandergesetzt. Aufgeklärte Absolutisten wie Friedrich II und Joseph II verändern die politischen Schwerpunkte. Ihre neuen Reformen sind den letzten Reformen des französischen *Ancien Regimes* durchaus ähnlich. Zu dieser bis dahin unvorstellbaren Beschleunigung und dieser wachsenden Komplexität gehört natürlich die Französische Revolution, aber nicht nur die Revolution allein, sondern auch jener ganze Zyklus, der von der Revolution 1789 bis zur Restauration 1815 eine ins Rasen gekommene Bühne der Weltgeschichte ins Leben ruft. Kein Wunder, dass die Weltgeschichte gleich in zwei wichtigen Schauspielen als Bühnenereignis vorkommt und dementsprechend auch von wirklichen Schauspielern vorgespielt wird.

So oder so, dieser volle Zyklus umfasst beinahe drei Jahrzehnte, die für die philosophische Aufarbeitung der Welt vollkommen neue Rahmenbedingungen geschaffen haben. Sowohl die philosophische Plausibilität als auch die philosophische Possibilität wechselte in schwindelerregender Geschwindigkeit, die positiven und negativen Auswirkungen dieses Prozesses auf die Philosophie sind *in toto* nicht zu ermessen.

Eine wirklich vollständige Reproduktion dieses auch in der Weltgeschichte einmaligen, weder bis dahin noch seitdem wiedergekommenen, Zyklus wäre für eine Rekonstruktion der Entwicklungsgeschichte des klassischen Idealismus durchaus notwendig.

Es ist unmöglich. Wie in der Philosophie aber auch bis jetzt so oft, wir müssen uns auch anschicken, das Unmögliche möglich zu machen. Dies kann uns nur insofern gelingen, als wir in der Behandlung der einzelnen problemgeschichtlichen Fragestellungen die zu ihnen gehörenden Momente der permanenten grossen welthistorischen Bewegung auch mit zu rekonstruieren suchen.

Die zwei unterschiedlichen Betrachtungen der problemgeschichtlichen (Mesoebene) und der historisch-umfassenden Perspektive (Makroebene) erscheint bei der Bearbeitung der Kant-Rezeption auf eine markante Weise. Problemgeschichtlich galt und gilt die

Bearbeitung der Kantschen Innovationen als eine eindeutige Aufgabe, der viele Philosophen in durchaus unterschiedlichen Problembereichen auch nachgehen konnten, auch wenn sie die *Drei Kritiken in toto* praktisch in keinem einzelnen Fall adäquat interpretieren konnten.

Die *condition post-kantienne* gilt als ein Konglomerat zahlreicher selbständiger Einzelprobleme, die selber im Kraftfeld von zahlreichen welthistorischen und anderen weiteren universalen Themen stehen. Dies ist ein Unterschied zwischen der Makro- und Mesosicht. Während in der Makrosicht die universalen Motiven selbstverständlich zu ihren Rechten kommen müssen, ist es ebenso unvermeidlich, dass in der Ausführung der spezifischen Aktivitäten der Mesebene die genuinen problemgeschichtlichen Ansätze vollkommen zum Zuge kommen.

Das Nichtverstehen der *Drei Kritiken* hatte aber auch eine *produktive* Seite, denn eine Analyse derselben eröffnet einen Eingang in die Inhalte einer diese betreffenden philosophischen Richtung. Was hinter dem Nichtverstehen sichtbar wird, kann in einem anderen Kontext gleich zu einer neuen Struktur hinführen. Auch die klassische Wissenssoziologie ist an dieser Stelle nicht mehr weit – *ein Nichtverstehen hat immer seinen wissenssoziologischen Hintergrund*.

Jedenfalls müssen wir angesichts dieses Nichtverstehens die klassischen Regeln der Wissenssoziologie ins Spiel bringen – *es ist notwendig*.

Die elementare Kraft der *Drei Kritiken* zeigt die Tatsache, dass im Wesentlichen alle folgenden Philosophien nicht mehr auf Phänomene und Ausgangspunkte zurückgehen, die einer vorkantischen Zeit entstammen könnten. Auch wenn sie Kant nicht verstehen, auch wenn sie ihm nicht folgen wollen, sind sie völlig davon überzeugt, dass jeder mögliche Ausgangspunkt schon ein nachkantianischer sein muss – mehr noch, wir haben eine Reihe von Stellungnahmen, die Kant als welthistorisches Phänomen, als nunmehr *ewige Zäsur* interpretieren, ohne ihn gleichzeitig in qualifizierter Weise verstanden zu haben.

Beinahe erstaunlich ist es ferner, dass in dieser nachkantischen Identität der Anspruch auf vielseitige und tiefe Reflexion enthalten ist, auch bei Versuchen, die gerade die Erkenntnistheorie (diese Reflexion aller Reflexionen) nicht verstehen oder auch geradezu ablehnen. *Reflexion trennt sich also von der engeren Erkenntnistheorie*. Es heisst aber, dass Kant auch jene Richtungen entwickelt und befördert hat, die ihn abgelehnt haben.

Die umfassenden Reflexionsmaschinen eines Hegel (und vor ihm schon eines Fichte oder Schelling) kommen auch aus dieser Quelle. Die Wut der Reflexion ersteht insofern in der Tat von Kant, weil die kommenden Denker bei Kant die Richtung und die Differenzierung der begrifflichen Artikulationen schon erlebt haben und diese Lehre sich von der Tatsache nicht stören liess, dass die Analyse bei Kant doch im Rahmen eines erkenntnistheoretischen Kontext organisiert war.

*Kant diktierte das Niveau und die Qualität der Reflexivität und Reflexivität ging vor Systematisierung.*

Wie parallel zur stets wachsenden Sensibilität zu immer tieferen und differenzierteren Analysen erstand in dem nachkantianischen philosophischen Raum die extrem harte Formulierung zwischen der bestimmenden Trennung des realen Seins und jeder möglichen Metaphysik. Die Feststellung und die stete Betonung dieser Differenz waren jedoch das allerwichtigste Ziel des Kritizismus. *Die gravierende Wirkung dieser Unterscheidung lässt sich in ihrer Irreversibilität mit jener der gesamten Aufklärung vergleichen.* Die beiden entscheidenden Fortschritte sind in ihrem philosophischen Charakter zwar unterschiedlich, darin sind sie aber einander auch ähnlich, dass beide die philosophischen Maßstäbe verändert haben.

Die Aufklärung setzte im Alltagsdenken die Idee der historischen Linearität endgültig durch. Die sinnlich wahrnehmbare und die gedachte/vorgestellte Wirklichkeit dürften nach Kant nicht mehr verwechselt werden. Nach Kant erlebte sonach jeder Philosoph mit starker Angst die Angst, dass in seinem Konzept zwischen dreihundert wirklichen und dreihundert gedachten Thalern eben die allersichtbarste Zäsur aufgestellt wird.

Gemeinsam in der nachkantischen Philosophie (auf jenen Grundlagen, die wir gemeinsame Züge genannt haben) nimmt nunmehr auch eine neue Spekulation auf die allerkräftigste Differenzierung zwischen sinnlich-wahrnehmbarer und nur apriorisch-vogestellter Realität Rücksicht. Bei der ersten Ansprechung dieser neuen Spekulation müssen wir entschlossen an den Tag legen, dass die positive Beschreibung dieser neuen Spekulation (mit all ihren Eigenschaften, die historisch-genealogisch aus der nachkantischer Situation hervorgewachsen) überhaupt nicht bedeutet, dass die eingangs thematisierte Tatsache des Nicht-Verstehens Kants (auch als Produkt einer hermeneutischen Grundsituation) nicht mehr in Geltung wäre.

Die verständnisvolle Beschreibung dieser neuen Spekulation zieht also auch die Grundbefindlichkeit, die grundlegende *condition postkantienne*, nicht zurück.

*So entsteht die paradoxe Situation, dass der vehement vorgeschriebene Ausgangspunkt der neuen Spekulation das Kriterium der Anerkennung des wirklichen, d.h. des empirischen Seins ist!*

Dadurch besitzen die Begriffe ihre zentrale Position in der Kantschen Konstruktion des Kritizismus. Der Begriff wird in der Erkenntnistheorie transzendentalphilosophisch instrumentalisiert; in den postkantischen Spekulationen werden Begriffe die Garantie dafür, dass die neue Spekulation stets festen Boden unter ihren Füßen hat. Wenn Begriffe ihre Kantsche Funktion der Synthese vom apriorischen Erkennen und der sinnlichen Realität erfüllen, denkt die neue Spekulation, dass sie schon legitimiert sind. Die Begriffe spielen in dieser Konstruktion die zentrale Rolle, weil ihre Kontrollierbarkeit gleichzeitig das Moment der Verifizierbarkeit auch für die Spekulation mit sich bringen kann.

Die neue Spekulation ermöglicht neue Chancen für Systematisierungsversuche (wie wir sie schon kurz genannt haben), die aber auch neue Systembildungen nahelegen. Teilweise dürfte auch die Suggestion der vorkantischen Systeme gelten, was jedoch nicht wirklich relevant ist. Der Wille zur Systembildung erhält zum Teil grosse Anregungen – wieder ein Paradoxon – selbst schon von Kant selber, indem nicht wenige die *Drei Kritiken* wie die Vorarbeiten einer von Kant selber geplanten grossen *Synthese* lesen. Es ist ein weiterführendes, nichtsdestoweniger ewiges Rätsel, warum er diesen Vorstellungen (scheinbar oder auch wirklich, gewollt oder ungewollt?) tatsächlich Nahrung lieferte.

Denkt man an mögliche neue Systeme, erscheint plötzlich eine grosse Menge von Motivationen auf dem Plan, für die die neue Ordnung von neuen und nunmehr legitimscheinenden Systemen geradezu erwünscht ist! Unmittelbar einander folgende welthistorische Prozesse, Revolutionen, Aufklärung, Säkularisierung und Emanzipation, das Ende der Ständegesellschaft, Terror und Libertinismus, Imperialismus und Kolonisation, industrielle Revolution und Modernisierung erscheinen in einem Komplex, wo die einzelnen Momente kaum mehr „real“ voneinander getrennt werden können.

Die Realität ruft Kategorien wie „Weltliteratur“ (Goethe) oder „Weltgeschichte“ (Hegel) auf den Plan. Die real konzipierte Weltliteratur und Weltgeschichte sind jedoch alles andere als Abstraktion oder Spekulation. Die wachsende Qualität der Reflexion ermöglicht

zunehmend Systemversuche, die diese komplexe Realität kreativ und viel versprechend in sich aufnehmen konnten.

Die philosophische Synthese der neuen Realität in vielen ihren möglichen Realisierungen bleibt auch nicht ohne Wirkung auf die Philosophie selber. *Die philosophische Totalität tritt auf. In ihr treffen die rein philosophischen Auseinandersetzungen der nachkantianischen Philosophie mit der Aufarbeitung jener neuen Realität als ausser-philosophische Auseinandersetzungen aufeinander.*

Die nachkantische, d.h. die neue Spekulation involviert eine Gravitation nach einer neuen Sicht der spezifisch philosophischen Totalität. Diese Gravitation traf auf eine sehr glückliche Weise mit jener Entwicklung zusammen, die in der Naturphilosophie oder in der Vision über die Geschichte auf sachlicher oder wissenschaftlicher Ebene bereits positiv artikuliert worden ist.

Wir sagen nicht, dass die philosophische Gravitation nach Totalität und die Entwicklungsrichtung der positiven Sicht auf Natur und Geschichte zwei Prozesse sind, die ganz unabhängig voneinander entstanden wären, sie müssen jedoch im Wesentlichen trotzdem als zwei voneinander unabhängige Entwicklungsrichtungen gelten, deren Zusammentreffen dann wieder eine *Mutation* hervorrufen könnte.

Diese Mutation erhielt den beinahe enzyklopädischen Reichtum der positiven Wissenschaften der Zeit, während die positiven Wissenschaften und jede positive Reflexion auf die Natur von den Potenzen einer integrativen Philosophie durchdrungen worden war, die auf diese spezifisch philosophische Totalität ausgerichtet waren. Es war eine *kolossal positive Wechselwirkung*, die zu jenem zivilisatorischen Höhepunkt geführt hat, den wir klassischen Idealismus nennen.

Nicht nur die Akkumulation der historischen Normalwissenschaften bot ein günstiges Feld für diese Wechselwirkung. Die Geschichte selbst präsentierte einen holistischen Prozess. Wir haben jenen vollen Zyklus der neuzeitlichen Weltgeschichte erwähnt, der der einzige klassische volle Zyklus der Weltgeschichte bis heute ist. Es geht um die Linie *Aufklärung – Französische Revolution – republikanisches Frankreich – Napoleon – Restauration.*



Diese glückliche Isomorphie entsteht aber auch noch in der Relation zu den Naturwissenschaften, bzw. Zu den Naturphilosophien der Zeit, wie es in unserer Monographie an zahlreichen Stellen schon thematisiert wird.

Selbst die Geschichts- und die Naturwissenschaften harmonisieren miteinander. Ihre Harmonie wird freilich auch dann mit noch grösserer Leichtigkeit mit einer nachkantischen Philosophie möglich, die schon spontan in die Richtung eines philosophischen Holismus aufgebrochen ist.

Es geht also um eine sehr spezifische Isomorphie, die es möglich machte, dass diese Gebiete sich so vielschichtig und mit so vielen Konsequenzen durchdringen. Schon jetzt müssen wir aber auch darauf hinweisen, dass diese extreme Harmonie und Isomorphie im späteren sich auch schon gegen die gesamte Tradition des klassischen Idealismus ausgewirkt haben. Es geht hierbei darum, dass die spätere legitime Wissenschaftsentwicklung in vielen Bereichen (vor allem in den Naturwissenschaften) gerade jene Paradigmen relativiert hat, die zu dieser Isomorphie und Entsprechungsmöglichkeit geführt haben.

Die neue Spekulation, der gesteigerte Anspruch auf Reflexivität und die Gravitationsrichtung auf die Totalität sind relevante Züge der postkantianischen Spekulation.

Sie schafft auch eine besondere Situation in der Wissenschaftstheorie. Kant und die nachkantische Spekulation lassen sich nicht in einen gemeinsamen Paradigma aufheben. Keiner kann zum Mass-Stab des anderen gemacht werden, nicht einmal aus historischer Sicht kann der eine über den anderen erhoben werden. Es ist auch problematisch, den einen von der Grundlage des anderen aus zu kritisieren, darüber ganz zu schweigen, dass wegen der einmaligen hermeneutischen Probleme selbst das Nichtverstehen von Kant nicht als Mangel der Nachkantianismus aufgefasst werden kann.

Alles spricht dafür, dass es hier um eine zweifache Sichtweise geht, die zu keiner wirklichen Synthese führen kann. In der historischen Realität bereitete diese Dualität den damaligen Denkern aber trotzdem keine sehr tiefgreifenden Dilemmata, weil die beiden Sichtweisen tatsächlich nicht wirklich lange neben einander gelebt haben. In der Perspektive nahm nämlich eine der Variationen des Nachkantianismus die führende Rolle in die Hand, womit die ernst gemeinte Auseinandersetzung mit den originalen Inhalten des Kritizismus auch bald aufgehört hat.

Die Tatsache, dass der Kantsche Kritizismus und die ihm folgende neue Spekulation einerseits so unterschiedlich sind und andererseits trotzdem eine so erstaunlich miteinander harmonisierende Einheit ausmachen, wird unsere Monographie noch in vielen Einzelzusammenhängen beschäftigen. Diese beiden Konzepte lassen sich scheinbar nicht in ein gemeinsames Paradigma aufheben, das eine lässt sich keineswegs zum Maßstab des anderen machen und in dem Augenblick, als die postkantianische Spekulation ihre reifste und dadurch selbständige Gestalt in Hegel erreicht, kann keiner über den anderen erhoben werden.

Es geht also um zwei logisch und systematisch vollkommen unterschiedliche Konzeptionen, die jedoch mit tausend Fäden der Nähe, der Kenntnisse und der Antizipation des anderen verbunden sind. Rein systematisch kann man ein Konzept von der Position des anderen bekämpfen, ihre höhere (nicht systematische, vielmehr geistig-kulturelle) Einheit und Differenz bleibt bestehen, nicht zuletzt auch dadurch, dass die postkantianische Spekulation sich zum Aufbau eines eigengesetzlichen und deswegen selbständigen neuen Paradigma hinauskämpfen konnte.

Zu diesem Phänomen trug aber auch noch die in anderen Zusammenhängen mehrfach erwähnte Tatsache bei, dass das adäquate Verstehen des Kantschen Kritizismus für die Kant unmittelbar folgende Philosophie hermeneutisch nicht möglich war, so dass die „wilde“ Entstehung einer neuen Spekulation in keinem Fall als das *primäre* Scheitern ganzer philosophischer Generationen interpretiert werden konnte.

Die Variationen der nachkantianischen Spekulation haben im Kampf miteinander die Orientierung der weiteren Entwicklung in die Hand genommen, anfangs war ihnen Kant noch (in ihrer eigenen Interpretation, selbstverständlich!) gegenwärtig. Es dauerte aber nicht mehr lange, bis sich die innere Logik der neuen Spekulation selbständig auswirken konnte.

Langsam entstand auch die Ansicht, dass die neue Spekulation eine vollständig selbständige Bewegung sei. Dies gilt ebenfalls als wahr und falsch zugleich. Falsch, wegen der Ausgrenzung dieser spezifischen Kant Ausstrahlung, wahr, weil die neue Spekulation in ihrer bereits systematisierten Form nichts mit dem Kritizismus gemein hatte (wie es auch umgekehrt der Fall gewesen ist: der Kantsche Kritizismus wollte nichts mehr als nur Kritizismus sein), so dass zwischen dem einen und dem anderen Paradigma keine Berührungsflächen entstanden.

Der merkwürdige Fall der gleichen Legitimation der beiden Ansätze findet in diesem Tatbestand auch seine Erklärung.

Wir haben schon für die Einleitung deutlich gemacht, dass die neue Spekulation insofern sehr glücklich war, da für ihren systematischen, holistischen, „totalen“ Ansatz eine ganze Reihe von theoretisch, politisch und intellektuell offenen Fragestellungen ganze philosophische Gegenstandsbereiche geliefert haben. Dass zu dieser Zeit auch noch der philosophische Gegenstandsbereich der Natur zu ihnen gehört hat, muss hier auch genannt sein. Anders ausgedrückt: Die neue Spekulation befriedigte klare philosophische Bedürfnisse.

Von einer galaktischen Ferne aus gesehen dürfte man geradezu eine Teleologie in diesem Nacheinander erblicken. Kants Kritizismus schärfte eine neue Sensibilität für die Realität ins Bewusstsein der neuen Spekulation ein (dazu brauchte man den Kritizismus auch nicht ganz zu verstehen). Sie verhalf der neuen Spekulation zu Systemen, die nie mehr in die alte, vor-kantische Metaphysik zurückgefallen sind.

Der Holismus der damaligen Naturphilosophie (der mögliche spekulative Holismus der Philosophie der Elektrizität, aber auch der mögliche finalistisch-teleologische Holismus der lebendigen Natur) spielte eine ganz besondere *Sonderrolle* in der spezifischen Transformation des Kantischen Kritizismus in dem post-kantianischen Konzept der neuen Spekulation. Eine Seite dieses Beitrages war durchaus relevant, er bestätigte die evidente Notwendigkeit der neuen Spekulation selbst in der Interpretation der lebendigen Natur und machte dadurch die Legitimation dieser Richtung vollkommen. Dieser Beitrag baute aber auch die kaum hoch genug zu schätzende Brücke zu Kant. Es war jenes Gebiet, auf welchem die durch den Kritizismus vermittelte Sicht der Natur und die teleologische Sicht auf die Natur bei Kant eine wirkliche und enge Berührung mit der nachkantianischen Spekulation haben konnte. (Das Moment, das Kant in der *Dritten Kritik* der teleologischen Interpretation der Natur immerhin als „regulativ“ und nicht als „konstitutiv“ angesehen hat, spielte in der Wahrnehmung der Nähe keine entscheidende Rolle).

Diese Nähe auf dem Feld der Natur dürfte nur noch die allgemeine Einstellung (vor allem bei den jüngeren Generationen der Philosophen) verstärken, dass die *Drei Kritiken* schon bei und durch Kant als die Vorarbeiten zu einer neuen einheitlichen Synthese gedacht waren, während hier die Möglichkeit auch einer unbekanntenen neuen Spekulation nicht ganz

ausgeschlossen werden konnte. Dass diese Meinung auch zu den hermeneutischen Problemen beim Verständnis der *Drei Kritiken* gehört, ist sichtbar.

Durch dieses Momentum schloss sich das umfassende Gebiet der *Natur* dem Universum der *Geschichte* an, über deren mehrfache Revolutionen wir die ersten Bestimmungen schon vorgeführt haben.

Zur Problematik des hermeneutischen Missverständnisses gesellen sich also die zahlreichen unterschiedlichen neuen und in höchstem Masse *aktuellen* Ansätze, die ihre Initiatoren in den nachkantianischen Raum mit seiner spontanen Öffnung zu einer neuen Spekulation einbringen wollen.

Im Rahmen der aufgehenden neuen Spekulation organisiert sich das System der philosophischen Disziplinen auch neu. In dieser Neuordnung erscheinen bald die Umrisse jener Systematisation, die die traditionelle Literatur als das Nacheinander von *subjektivem*, *objektivem* und *absolutem* Idealismus etikettierte.

In diesem Prozess werden das *ontologische* und das *metaphysische* Paradigma neu konstituiert. Wir möchten jedoch den Gebrauch des Termins „Metaphysik“ wegen der vielfachen Bedeutungsvarianten eigentlich ganz vermeiden; diese Varianten sind einerseits durchaus unterschiedlich (sie mögen etwa aus dem achtzehnten, aber auch schon aus dem neunzehnten Jahrhundert stammen), sie sind aber auch oft unakzeptabel, denn an anderen Stellen bildet gerade „Metaphysik“ das Zentrum, um dessen Interpretation sich die philosophische Diskussion dreht. Aber auch der gesellschaftliche Klang des Terminus Metaphysik kann nicht unterschätzt werden; oft genügt der Gebrauch oder der Nichtgebrauch dieses Begriffs als die Grundlage der offiziellen Stellungnahme zu einer Philosophie.

Das ontologische Interesse ist zum Teil eine notwendige, wenn nicht eben triviale Konsequenz der allseitig wahrgenommenen letzten Form des Kantschen Kritizismus. Die weitere Entfaltung des Kritizismus in beliebigen weiteren systematischen Richtungen zieht schon an sich die Gestaltwerdung irgendwelcher Ontologie nach sich. Dies artikulierte sich auch in der vorhin zitierten Stellungnahme von Hegel. Die Tatsache, dass er sich als Bewohner zweier Welten erlebt hat und die Notwendigkeit einer Versöhnung zum Ziel setzen konnte, enthält in sich schon eine ontologische Gravitation.

So problemlos aber das Aufscheinen des ontologischen Bedürfnisses auch ist, ebenso unsicher und neuartig ist die Begründung dieser anvisierten Ontologie. Dies ist so, weil Kant (in vielen seiner erkannten, aber auch in seinen nicht reflektierten Momenten) die Bedingungen zu einer neuen Ontologie so differenziert aufgestellt hatte. Zur Wahrnehmung dieser neuen Erwartungen müssen wir noch die Momente vergegenwärtigen, die wir über das problematische Verstehen der *Drei Kritiken* angeführt haben.

In diesem zumindest verdoppelten Kräfte Raum kommt es zur Ausarbeitung der *Fichteschen Transzendentalphilosophie*, die mit der enormen Aufwertung der kognitiven Seite des Erkennens korrespondiert, obwohl auch dieser Ansatz, wie jeder ontologische Ansatz, auf Empirisches mit solidem Seinscharakter orientiert werden muss.

Im Miteinander und Nacheinander dieser Neuordnung der Paradigmen wächst auch die Bedeutung der Kategorie des *Bewusstseins* in der neuen Spekulation, bzw. in der Systematisation. Dieses Bewusstsein ist auch viel umfassender als jenes bei Kant, dem er kaum eine eigenständige Bedeutung zugemessen hat. Und das ist durchaus verständlich im Denksystem eines so durchdachten Kritizismus der Arbeit des Bewusstseins.

Der sich weit auswirkende Unterschied kann jedoch auch so formuliert werden, dass das Bewusstsein in den *Drei Kritiken* auch deshalb nicht vorkommen muss, weil es nur durch seine erkennende Funktion dort vorkommen könnte. In der mit Fichte beginnenden Transzendentalphilosophie wird aber Bewusstsein als „Behälter“ aufgefasst, also als Ort jeglicher Bewusstseinsgehalte und als vollkommen unabhängig davon, ob diese Inhalte mit dem engeren Erkennen zusammenhängen oder nicht.

In dem neuen aufkommenden Bewusstsein muss aber ein vollkommen neuer Begriff gesehen werden – die Gefahr einer Verwechslung mit einem Begriff der *Drei Kritiken* stammt, wie gesagt, nicht von Kant (da bei ihm ein so aufgebauter Begriff überhaupt nicht vorkommt), sondern von eventuellen unaufmerksamen Lektüren, die die mit dem Bewusstsein zusammenhängenden Komponenten des Erkennens in ihrer Funktionalität mit dem anderen Begriff identisch auffassen.

Diese Transformation versieht das Bewusstsein mit einer wichtigen Rolle im Konzept der neuen Spekulation. In ihm entsteht auf einer Grundlage eine Einheit zwischen rational-kognitiven und empirischen Bewusstseinsgehalten, die dann die jeweilige Version der Transzendentalphilosophie weiter zu systematisieren hat. Dass diese Grenze bei Kant sehr

scharf war, lässt sich wieder nicht mit der Ordnung der Transzendentalphilosophie vergleichen, denn die Grundlagen der beiden Konzepte sind grundverschieden. Dabei meldet sich das Problem der Gleichzeitigkeit von zweimal zwei Oppositionen, auf der einen Seite die des kritischen und des ontologischen/transzendentalphilosophischen Ansatzes und auf der anderen Seite zwischen einer durchgehend empirischen und einer nicht-empirischen Philosophie.

Der neue Begriff des Bewusstseins enthält die Möglichkeit des Herauswachsens auch des *Selbstbewusstseins*. Das Selbstbewusstsein ist nunmehr eines der spezifisch funktionalen Momente der neuen Spekulation, es umfasst funktionale und pragmatische Dimensionen, es ist zur gleichen Zeit Ergebnis und Medium der weiteren Entwicklung der umfassenden Systematisation, mit anderen Worten, jener neuen *Synthese*, die aus Kants *Drei Kritiken* auf diesem nicht gewöhnlichen Wege herauswächst

Das Selbstbewusstsein macht jedenfalls einen Sprung, eine Mutation in der postkantianischen Spekulation aus. Beim transzendentalphilosophischen Aufbau des Bewusstseins entsteht der systematische Ort des Selbstbewusstseins, wodurch die Praxis, die Geschichte und dadurch die Kultur, und der Geist sich auch in die universale und dynamische Synthese einschalten können. So wird das Selbstbewusstsein ein wahrer „Demiurg“ in dieser Philosophie, die den transzendentalphilosophischen und auf diesem Wege den geschichtsphilosophischen und letztlich auch den realhistorischen Holismus bis zu dem Tag der philosophierenden Gemeinschaft konstituieren kann.

Von einer etwas weiteren Distanz her gesehen bedeutet das so entstehende Selbstbewusstsein *maximale Diesseitigwerden des Denkens*. Letztlich war die Qualität des universalen, allwissenden, konstruktiven Holismus bis dahin ein klares göttliches Attribut. Allein deshalb gilt dem klassischen Idealismus eine ganz besondere Stelle in der Geschichte des Denkens, verhältnismäßig unabhängig von dem missverstandenen Kantianismus oder auch von den bald einsetzenden positivistischen Strömungen.

Dieses Selbstbewusstsein ist aber nicht nur auf dieser quasi-göttlichen Ebene aktiv. Die in ihm arbeitende Kraft ist omnipotent, sie ist praktisch, pragmatisch, sie ist funktional und generiert weitere Funktionalismen; es antizipiert Geschichte und Zukunft, integriert Utopie und Alltag, schafft soziale Zukunftsbilder.

Wieder von der einmal genannten weiteren Distanz gesehen überragt dieses menschliche Selbstbewusstsein die Möglichkeiten der realgeschichtlichen Entwicklung, den Stand der

konkreten politischen Entwicklung auf dem Kontinent und sucht seinen Weg auf sehr problematische Weise im Labyrinth der damaligen deutschen und europäischen Politik (*in abgekürzter Form vom Nationalismus über den Etatismus bis hin zum philosophischen Kommunismus*). Nicht von ungefähr rief Fichte seinen berühmten Satz aus: „Umso schlimmer für die Tatsache.“ Nur dass auch dieser Satz den einzelnen sozialen Einbettungen gemäß voneinander durchaus unterschiedliche Inhalte ausgedrückt haben dürfte.

Das philosophisch neu definierte Bewusstsein und insbesondere das Selbstbewusstsein verselbständigen sich und ergeben die Prägung der neuen Spekulation. (Interessant ist es, daran zu denken, dass ohne diese Mutation des Selbstbewusstseins die post-kantianische Spekulation und/oder die ganze post-kantianische Philosophie den philosophischen Systematisierungen ähnlich gewesen wären, die vom Empirismus des achtzehnten Jahrhunderts aus gingen und von daher eine Integration der intellektuellen und eventuell der historischen Inhalte erzielen wollten, eine gewisse, näher auch nicht bestimmbare Ähnlichkeit würde auch mit den Prinzipien bestehen, die die gesamte Philosophie Schopenhauers (d.h. nicht diesen oder jenen Teil von ihr) auszeichneten.)

*Das universale und totale, die philosophische Totalität ermöglichende Selbstbewusstsein wurde vom Himmel auf die Erde heruntergeholt.* Hegel entgegnete einmal mit Leidenschaft: „Rede man mir nicht vom Himmel – dort, wo einst die Griechen wohnten, wohnen jetzt die Türken!“ Dementsprechend könnten wir sagen: „Dort wo einst Gottes Bewusstsein wohnte, wohnt jetzt das universale Selbstbewusstsein des klassischen Idealismus.“

Es ist erfreulich, dass aus dieser Perspektive die Nähe von Hegels Projekt auch zu jenem Goethes sichtbar werden kann, *es ist Faust, der das göttliche Selbstbewusstsein sich selbst aneignen will.*

Die nach-kantianische Spekulation erachtet die Welt nicht als im Voraus geordnetes Universum. Abgesehen jetzt von zahlreichen konkreten Unterschieden, die an ihrer Stelle überhaupt nicht nebensächlich sind, kann man aufweisen, in welchem Ausmass der klassische Idealismus sich sowohl von der Aufklärung als auch von dem späteren (leider systematisch bis heute nicht systematisch richtig rekonstruierten) Positivismus unterscheidet.

Sowohl die Aufklärung (auf ihre Weise) als auch der (nicht systematisierte) Positivismus (auf seine Weise) wollten ein im Voraus vorgeordnetes Universum systematisieren. Die postkantianische Spekulation will die Welt im wörtlichen Sinne aus dem Nichts neu durchkonstruieren und aufbauen. In diesem Willen versehen das Bewusstsein und das Selbstbewusstsein ihre inkommensurable Funktion. *Ganz allgemein geht es um ein Erkennen der Welt, das zur gleichen Zeit ein Neuschaffen und zum Ende geführtes Wiedererschaffen ist.*

Rein philosophisch-systematisch kann diese besondere Identität der post-kantianischen Philosophie sehr unterschiedlich gesehen werden, zumal dann, wenn man auch noch den Wechsel der einander folgenden grossen historischen Zeitaltern dazu nimmt, denn dann stehen die ökumenische Bedeutung, der Ort dieser Philosophie in der Philosophie und in der Geschichte der Menschheit außer Frage.

*Das Aufkommen des Bewusstseins und Selbstbewusstseins ist die Vermittlung, durch welche das Ontologische, die Vertretung des Seins in die neue Spekulation zurückkommen.*

Die Vermittlung wird von der Transzendentalphilosophie ausgeführt. So groß die Unterschiede auf diesem Terrain auch sind, ist es ebenso einsichtig, dass diese Transzendentalphilosophie auf ihre Art ebenso ein „Kritizismus“ ist, der dazu da ist, das Seiende zu begründen und nicht mehr zu erlauben, dass die Philosophie wieder in die vorkantische Philosophie zurückfällt. *Es geht auch um eine Legitimation der Semantik.*

Mit der Thematisierung der wirklichen Differenzen zwischen dem Kritizismus Kants und dem „Quasi-Kritizismus“ der Transzendentalphilosophie sind wir wieder bei dem Problem angelangt, das wir vorhin als die spezifisch hermeneutische Problematik beim Verstehen der *Drei Kritiken* aufgewiesen haben.

Es bedeutet auch, dass selbst in der post-kantianischen neuen Spekulation die Ontologie oder die Metaphysik keineswegs direkt artikuliert werden können, sie wechseln ihre Gestalt und erscheinen in einer spezifischen begrifflichen Vermittlung.

Die so entstehende Ontologie (und in gewissem Sinne Metaphysik) wird auch deshalb nicht so unmittelbar transparent, weil die Konstitution der neuen Spekulation weitestgehend *durch Begriffe* vor sich geht. Die entscheidende Frage dabei ist, dass diese Begriffe anders als in den vorkantischen Systemen konstituiert werden.



Diese Begriffe referieren Realitäten, zum Teil auch philosophisch, erkenntnistheoretisch oder historisch neue Realitäten im Zusammenhang des konstituierenden Rahmensystems, das etwa bei Fichte durchaus transparent in der Form der *Wissenschaftslehre* vor uns erscheint. Durch die immer reicher werdende Welt der neuen Begriffe werden die ontologische Absicht, die neue Ontologie konsequenterweise immer weiter in den Hintergrund geschoben; Ontologie wird nicht transparent, die neue Begriffswelt erfüllt den philosophischen Raum und verlegt die grundsätzliche Fragestellung auf die Ontologie immer weiter.

Eine andere Seite dieser Problematik ist, dass in dieser Kette auch viele neue Begriffe entstehen, nur eben ihre ontologischen Dimensionen werden verdeckt, womit auch neue historische und analytische Fragen entstehen.

Aus der Opposition Kritizismus versus Ontologie entsteht dadurch die Gegenüberstellung Kritizismus versus Transzendentalphilosophie.

Wieder von einer sehr fernen Distanz gesehen, - was auch heisst, wir treten aus dem bekannten Gang der historischen Entwicklung der Philosophie heraus -, wird anhand dieser Transformation klar, warum die Ontologie eine mehr oder weniger vernachlässigte Rolle in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts gespielt hat, und es wird klar, wie es dazu kommen konnte, dass die Philosophie erst nach dem kolossalen Zusammenbruch alter Denkformen in den 1918-1920er Jahre die Ontologie wie eine „neue“ Richtung voll „entdeckt“ (*Heidegger*) oder wie es ebenfalls dazu kommen konnte, dass ein Georg *Lukács* in den sechziger Jahren beim direkten Konfrontiertwerden eines eventuell scheiternden Realsozialismus zu der Idee kommt, eine *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* zuwege zu bringen.

Es ist wieder eine andere Frage, dass die so entstehende Welt der Begriffe (es ist nur die *Fixierung einer Ansicht*, keine exakte Analyse) wieder ihre neuen zusammenfassenden Begriffe herausbringen wird, diese an sich entscheidend wichtige Kategorien ändern aber an der Grundsituation nichts. Vor allem ist es wert, an den Begriff bzw. an die neue Semantik der *Substanz* zu denken, ebenfalls an die Begriffe des „Ganzen“, der „Totalität“, der „Entwicklung“, etc.

Der Begriff der *Identität*, der sich im Kritizismus vor allem auf den logischen Bereich reduzierte, wobei die Identitätsrelationen selber im Kritizismus weitgehend relevant waren, gewann in der neuen Spekulation eine auch über das Logische hinausgehende Relevanz.

Die logische und die ontologische Relevanz der Identität ging ineinander über, mehr noch, auf dieser Grundlage entfalteten sich der Gipfel und das entscheidende Resultat des klassischen Idealismus, Hegels Form der „Identität des Identischen und des Nicht-Identischen“.

Die eingehendere Beschreibung der Entfaltung dieser neuen Relationen wird auf spätere Teile unserer Arbeit verlegt. Was uns heute (gemeint sind die Jahrzehnte 1980-2010) beinahe extrem wichtig erscheint, ist die Auswirkung der Dekonstruktionen, die - bewusst oder unbewusst, methodisch oder unmethodisch, mit Absicht oder ohne Absicht - durchgeführt worden sind.

Die vom klassischen Idealismus im Rahmen der Transzendentalphilosophie herausgearbeitete Denkmethode der Identität und der Differenz schien die logische und die ontologische Dimension in sich zu vereinen und aufzuheben. Lange schien es so, dass diese Denkmethode für alle Ewigkeiten ein Teil des Philosophischen bleibt, auch wenn in den vergangenen Jahrzehnten viele Alternativen dazu aufgetreten sind.

Mit der erfolgreichen Dekonstruktion dieser umfassenden Formel zeigt die Philosophie aber in unserer Zeit ein merkwürdiges Bild.

Die Lage der heutigen Philosophie wird dadurch gekennzeichnet, dass die Dekonstruktion dieser Formel sich als eine Dekonstruktion erwiesen hat, die sich in beiden Richtungen zur gleichen Zeit auswirkte. Diese Identität wurde nämlich von der Differenz sowohl logisch als auch ontologisch vernichtet.

In diesem Sinne, und darauf kommen wir noch am Ende unserer Monographie, ist also unsere Zeit ein „Ende der Philosophie“!

Die inkommensurable Bedeutung der Logik und der Konstitution der Identität (auch als Identität des Identischen und des Nicht-Identischen) erweist sich als das zentrale Verfahren in der Konstitution dieser Philosophie. Dieser Komplex (multipliziert sogar mit der eminenten Relevanz dieses Problems angesichts der überwiegenden Dekonstruktion unserer Jahre) bleibt ein Zentrum unserer ganzen Monographie.

Die Entfaltung des Selbstbewusstseins und das Durchziehen seiner „Totalisation“ führen auf dieser Grundlage zu einem neuen absoluten Selbstbewusstsein, das im weiteren in steter Wechselwirkung mit den einzelnen dynamischen Phasen je eines konkreten Standes

des Selbstbewusstseins die einzelnen gegenständlichen Komplexe gleich von zwei Richtungen aus zusammenhängend analysiert.

In dieser Zusammenarbeit des Selbstbewusstseins und des absoluten Selbstbewusstseins wird gleichzeitig ein spezifisches und neues Nebeneinander des induktiven und deduktiven Ansatzes inauguriert, wobei die Identitäts- und die Differenz-Relationen stets reflexiv aufeinander bezogen sind.

Zum Teil wird also die alte Situation einer an Metaphysik erinnernden Deduktion ausgeführt, die aber jederzeit mit der im transzendentalphilosophischen Sinne genommenen Induktion vermischt wird. In diesem Sinne nimmt das Absolute in der Gestalt des absoluten Selbstbewusstseins keineswegs die Position eines vor-kantianischen Absoluten ein, das seine Vorrechte hatte und rückwirkend die gesamte bis dahin ausgeführte Systematik ruinierte.

Nicht die Einführung des Selbstbewusstseins führt zu dieser Art der Deduktion, sondern der vorhin systematisch auf legitime Weise entstandene absolute Charakter seiner Mutation. Jedenfalls ist es durchaus bewusst, dass die vorkantianische Metaphysik auch hier nicht zurückkommt.

Wie das absolute Selbstbewusstsein aus dem Selbstbewusstsein (und dieses aus dem Bewusstsein) mit Mutation entsteht, ist es mit dem anderen Attribut der neuen Totalität, der „Substanz“ nicht der Fall. Die Substanz in der neuen Spekulation addiert sich nicht aus den Elementen des Konkreten zusammen, sondern entsteht in der Geburt des Totalen; als Totales wird sie Substanz und wird somit der Inhalt der Integration der realen Gegenständlichkeit und überhaupt der Realprozesse.

Die so entstandene Substanz ist auf allen Ebenen eine Integration der Realprozesse mitsamt des in den Realprozessen als *dynamics* tätigen Selbstbewusstseins.

Die Prozesse sind wirklich und spontan, das Bewusstsein entdeckt in ihnen die Arbeit des Selbstbewusstseins und die Selbstorganisation des Empirischen selber.

Es gibt also ein neues Absolutes, ein neues absolutes Selbstbewusstsein und eine neue Substanz (die *ab ovo* erst als Totalität entsteht). Von diesem Augenblick an gibt es also ein „gutes“ und ein „schlechtes“ Absolutes, nachdem es in dem vor- oder nachkantianischen Sinne gemeint ist. Sprachlich trifft hier Hegels Bestimmung über das „schlechte Unendliche“ ins Schwarze.

Die absolute Substanz (als Totalität) und das absolute Selbstbewusstsein füllen die Räume der Philosophie aus. In diesem Raum werden dann Prozesse und Phänomene sichtbar, die das Absolute permanent konstituieren, sie gehen dem Absoluten voran, werden aber erst von der Warte der Totalität adaequat sichtbar. In diesem Raum werden zum Schlüsselbegriff die Geschichtlichkeit, die Teleologie, die Praxis, das Leben oder das Dialektische. Dies sind die wichtigsten Begriffe jener universalen Genealogie und universalen Geschichtsprozesses im Raum des absoluten Selbstbewusstseins und der absoluten Substanz. So lange das absolute Selbstbewusstsein und die universale Substanz auch die Synonyme voneinander sind, sollte dieses Paradigma zusammenfassend also *universale Geschichtsphilosophie* genannt werden, selbst wenn ihre Einzelheiten erst an anderen Stellen dieser Arbeit ausführlich rekonstruiert werden.

Die universale Geschichtsphilosophie ist die Beschreibung und ein Teil, eine Perspektive des gesamten Prozesses selbst. Die Fixierung der einzelnen Momente ist nur aus praktischen Gründen möglich. *Das Wahre ist das Ganze.*

Die vorangehende begriffliche Erkenntnis im Kontext der bereits erreichten Totalität ist fähig ein bisher nicht vorstellbares Universum empirischer und ideeller Gehalte zu integrieren.

Die dynamische Integration nimmt vor allem dadurch die Gestalt einer Entwicklung an, weil die neuen Bedingungen des begrifflichen Erkennens, die dominierende Stellung der Bewusstseinsinhalte als die Grundbefindlichkeit des Positiven, die Aufhebung der kritizistischen Grenze zwischen positiv verifizierbaren Aussagen und „Dingen an sich“ solche philosophische Inklusion ermöglicht hatten, die einerseits in einem kritischen Konzept (völlig zurecht) nicht möglich waren und andererseits eben als Inklusionen und holistische Systeme gerade für jene alten vorkantianischen Systeme charakteristisch waren, deren Grundlagen durch Kant voll erschüttert worden sind.

Auf dieser Basis trafen die neuen Möglichkeiten der neuen Spekulation mit den beiden umfassenden neuen holistischen Realitäten zusammen, mit der Geschichte und mit der Natur.

Der philosophisch gesehen holistische Charakter der Geschichte und Natur wird in dieser Monographie mehrfach dargestellt. In dieser Bezeichnung vereinen sich mehrere differente Aspekte, die, wie kaum anders zu erwarten, im Falle der Natur stellenweise auch anders ausfallen können als es in der Geschichte der Fall ist.

- Erstens ist es eine klare historische (wissenschafts- und denkgeschichtliche) Tatsache, dass weder Natur noch Geschichte früher selbständige Objekte der philosophischen Untersuchung gewesen sind.
- Zweitens ist es ebenso ein Fakt, dass in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts eine neue holistische Auffassung, aber auch ein neues holistisches Wissen über die Geschichte entwickelt wird - zum Beispiel *Heders* Philosophie der Geschichte.
- Drittens ist es ebenso ein klarer Zusammenhang, dass die postmechanische, post-newtonsche Naturphilosophie (kurz formuliert: die lebendige Natur, das Leben) sich in die Richtung eines holistisch-genealogisch-dynamischen Weltbildes orientierte.
- Viertens ist es ebenso einsichtig, dass die als ein dynamisch-holistisches System erscheinende Geschichte und das ebenfalls dynamisch-holistische System der Natur eine einander durchaus verstärkende Auswirkung auf die Philosophie ausgeübt haben. Die Vision der Geschichte wirkte durch die Vermittlung der neuen Spekulation auf die Naturanschauung, und umgekehrt: die Vision der organischen Natur wirkte durch die Vermittlung der neuen Spekulation auf die Anschauung der Geschichte.
- Fünftens muss mit der genügenden Stärke wiederholt werden, dass diese strukturelle Harmonie zwischen Geschichte/geschichtlichem Denken und der organischen Natur/Naturteleologie nicht in der engeren Philosophie, sondern in der Geschichte der Naturwissenschaften bald aufgebrochen wurde. *Diese Mutation in der Geschichte der Naturwissenschaften erwies sich für die neue Spekulation als eine katastrophale Entwicklung, eine übrigens, für die sie nicht verantwortlich war.*

Die neue Spekulation stand am Ende als Sündenbock für eine revolutionäre Wende in der Geschichte der Naturwissenschaften! Uns scheint, dass die angeführten Momente genügend deutlich machen (würden), warum die Natur und die Geschichte (sogar: eine mit der Geschichte teleologisch isomorphe Natur und eine mit der Natur teleologisch isolierte Geschichte) die umfassenden Gegenstandsgebiete waren, die von der neu eröffnenden neuen Spekulation aufgenommen und integriert worden sind.

Darin besteht die (sehr komprimiert dargestellte) Ursache dessen, was die Gestalt der dynamischen Entwicklung annehmen konnte. Warum jedoch die beiden dynamischen Integrationen sich auch als Selbstentfaltungsprozesse realisieren, lässt sich gänzlich erst später beantworten.

Diese Grundeinsicht, die in beiden Fällen (Selbstbewusstsein, bzw. Substanz) als Philosophie, holistische Realprozesse und ebenfalls holistische intellektuelle Prozesse vereint, - (die ja stets miteinander auch in der Relation der konstruktiven Wechselwirkung zu einander stehen, denn das Selbstbewusstsein wird, wie vor ihm das Bewusstsein, ein schöpferischer Faktor auch in der Objektseite dieses holistischen Prozesses) -, erschafft die spezifisch für die neue Spekulation charakteristische Relation des Historischen und des Logischen (um es mit Hegels Terminologie auszudrücken).

Es ist klar, dass dieses Problem überhaupt erst in einer fortgeschrittenen Phase der neuen Spekulation, d.h. des klassischen Idealismus entstehen konnte. Dieses Ineinander gehen der beiden, von Grund auf unterschiedlichen und umfassende Prozesse, die aber selbst in ihrem Ablauf auf jeder Ebene miteinander mehrfach schon in Wechselwirkung stehen, *versichert eine kolossale Wiederholung der universalen Geschichte*, in welcher mit mimetischer Höchstleistung eine einmalige Neuschöpfung der Schöpfung entstanden ist (sehr ähnlich mit den zeitgenössischen Ideen und Werken von *Goethe*) – stark metaphorisch formuliert, diese Neuschöpfung des Universums mit diesen beiden holistischen selbst-schöpfend-autopoietischen Prozessen hat einen quasi-göttlichen Charakter.

Aus diesem Grunde wird es wert sein, dieses einmalige philosophische Produkt auch relativ unabhängig von anderen Aspekten zu untersuchen.

Es ist einerseits klar, dass diese „andere“ Welt, die „Abbildung“ der gesamten Naturgeschichte und Geschichte das Endprodukt der neuen Spekulation ist und auf den Grundlagen der damaligen notwendigen Missverständnisse entstand. Es ist ebenfalls eindeutig, dass dieses einmalige Produkt eine philosophische Synthese ist, die als solche untersucht und analysiert werden muss. Es ist aber auch einsichtig, dass sie als Philosophie auch ein zivilisatorisches Projekt/Produkt ist, das auch noch ein „Ende der Geschichte“ ist, wie dies bei Goethe und Hegel auch seinen Ausdruck findet.

Bei der Analyse dieses Endprodukts als Philosophie sollten wir die sich ergebenden alternativen Möglichkeiten der Auflösung dieser Philosophie zumindest andeutungsweise voneinander unterscheiden.

- Wir müssen zunächst die führende Vorstellung der Philosophiegeschichte auch anerkennen. Demnach wird die hohe Zeit der neuen Spekulation, des klassischen Idealismus (einmal) einem umfassenden Positivismus konfrontiert: Die Spekulation büßt ihre Legitimation ein, der Positivismus siegt. Ein geradezu führender Akzent unserer Darstellung muss aber bis zum Ende sein, dass eine umfassende positivistische *große* Theorie auch nicht entsteht, was diese erste Perspektive durchaus in ein neues Licht stellen kann.
- Zweitens müssen wir uns auch mit der realen Geschichte der sogenannten „Auflösung“ der klassischen Spekulation (bzw. der Hegel-Schule) eingehend auseinandersetzen. Diese Auseinandersetzung ergibt ein verhältnismässig anderes Bild: Es geht dabei um einen eigentümlichen Vorgang mit zahlreichen theoretischen Innovationen, in welchem die „grosse Linie“ der entscheidenden systematischen Veränderung (Spekulation – Positivismus) nur ganz selten direkt sichtbar wird.
- Drittens müssen wir auch jene Dimensionen dieses kolossalen Endproduktes klar würdigen, die nicht oder nicht vollständig in der philosophische Systematisation aufgehen. Im anderen Fall würden wir diese inkommensurable Seite des klassischen Idealismus aus den Augen verlieren.
- Und viertens müssen wir auch noch ein weiteres Bedenken zur Geltung bringen. Dies ist *denkökonomisch*. Die verdoppelten Selbstschöpfungsprozesse des Selbstbewusstseins und der Substanz schufen neue Problemstellungen, aber auch viele Lösungen. Ohne sie jetzt im Einzelnen anzudeuten, ist es an sich auch eine entscheidende Komponente, dass die enorme Komplexität dieser einmaligen Synthese für die weitere Entwicklung der Philosophie der Normalwissenschaften so gut wie überhaupt nicht brauchbar ist.

Die Hypertrophie der philosophischen Komplexität ist auch ein Grund des Unterganges des klassischen Idealismus.

Die vorhin angeführten Thesen stellen es unter Beweis, dass der nachkantianische klassische Idealismus (in seinem sehr vielschichtigen und einmaligen Verhältnis zu Kant selber) in durchaus vielen unterschiedlichen Dimensionen ein einmaliges Produkt der

intellektuellen Entwicklung der Menschheit ist. Seine *Inkommensurabilität* aufzuweisen, ist auch noch heute nicht ohne weiteres möglich. Dieser Versuch wird den Weg verfolgen, von einem neuen, freien Standpunkt aus zu ermessen, mit welchen Qualitäten und Fähigkeiten das menschheitliche Wissen durch den klassischen Idealismus gewachsen ist. Welche neuen Zusammenhänge konnte es dadurch verstehen und welche Synergetik der Methoden, des Wissens und der Heuristik konnte es auf diesem Wege erzielen?

Es geht um jene holistische Fragestellung, dass die Menschheit nach der Erfahrung des klassischen Idealismus nicht mehr die war, die sie früher war. Auf dieser Grundlage scheiden und schieden sich die Geister, aber auch die Wege der politischen und sozialen Entwicklung. *Das Wissen, auch das universale Wissen dient zwei Herren.* Jenem, der alle Verhältnisse immer verbessern will, und jenem, der mit Hilfe seines soeben erhaltenen universalen Wissens Macht und Herrschaft über andere erschaffen will.

Der neue Zusammenhang, die verdoppelte Selbsterschaffung und Selbstentfaltung, diese „cohabitation“ von Selbstbewusstsein und Substanz lassen auch die Fragestellungen der Kausalität und der Teleologie neu stellen.

Dieser Gesamtprozess schafft einen neuen Kontext für die isolierbaren, traditionellen philosophischen Kategorien. Die Kausalität existiert in diesen Konzepten voll (was auch so viel heisst, dass man Kant auch in dieser Hinsicht gut verstanden hat), in dem zweifachen Selbstentfaltungsprozess wird es aber durchaus schwierig, eine Reflexion auf die Kausalität vorzufinden. Ohne Kausalität wäre aber auch der zweifache Selbstentfaltungsprozess nicht vorstellbar.

Beinahe das Gleiche bezieht sich aber auch auf die Teleologie. In den historischen Teilen unserer Monographie wird der Prozess des Einbaus der Teleologie in den klassischen Idealismus eingehend dargestellt. Zu der inkommensurablen Wissens-, Erkenntnis- und Verstehensleistung des klassischen Idealismus gehört aber die Funktion der Teleologie, insbesondere das gemeinsame Funktionieren-Lassen der Teleologie und der Kausalität. Es heisst, dass die beiden Prinzipien einander nicht nur nicht ausgeschlossen haben, sondern auch einander verstärken konnten.

Es ist eine weitere Frage und gehört zu den Problemen der eingehenden historischen und systematischen Analyse, dass wieder von einer ferneren Perspektive aus auch die Frage gestellt werden kann (und tatsächlich stellt sie sich auch von allein), ob nicht auch eine Rivalität zwischen den Prinzipien der Kausalität und der Teleologie in den einzelnen



Werken des klassischen Idealismus entsteht und ob nicht das eine über das andere Prinzip hinauswachsen will und welche Probleme dadurch auch weiterhin entstehen.

Damit aber Kausalität und Teleologie zusammenarbeiten können (und zu dem einmaligen Wachstum und zu der Ausdehnung des ökumenischen Wissens beitragen), muss auch der Begriff der Teleologie und der Substanz durchgängig anders werden.

Hinter der zweifachen Selbstentfaltung versteckt sich eine wahre Revolution des klassischen Idealismus, die vollkommene Transformation der Substanz bzw. des Substanzbegriffes im Verhältnis zur vorkantischen Substanz und zum vorkantischen Substanzbegriff. Es geht um einen spekulativ-transzendentalphilosophischen Substanzbegriff, der in der neuen Qualität keineswegs ausschliessend, sondern vielmehr essentiell-inklusiv ist. Es geht nicht nur darum, dass mit diesem Substanzbegriff wieder viele neue Probleme zu lösen sind, sondern auch darum, dass er auch noch in einer sich erneuernden Transzendentalphilosophie im Prinzip lebensfähig werden könnte, wenn dessen kulturelle Voraussetzungen gegeben wären.

*Wir reden jetzt nicht von den systematischen Differenzen zu den positivistischen Richtungen, wir reden einfach über die Brauchbarkeit an und in sich.*

Insbesondere müssen wir integrierende Prinzipien der Art, wie Substanz oder Selbstbewusstsein oder wie die Totalität selber streng auf begrifflichem Erkennen aufgebaut sind, betonen. Die diskursive Arbeit der Begriffe wird von äusseren Momenten überhaupt nicht gestört, die umfassenden Kategorien markieren strukturelle und dynamische Prinzipien, die einerseits den umfassenden einheitlichen Blick für das Ganze gewährleisten und andererseits einfach die Komplexe ausmachen, die aus den Produkten der begrifflichen Erkenntnis heraus holistisch erscheinen. Die Legitimation der einzelnen Stationen der begrifflichen Erkenntnis ist gesichert.

Die neue Spekulation, aber auch die Substanz oder das Selbstbewusstsein sind also nicht selbständige Agenten, die Bestimmungen oder weitere im Voraus schon vorbestimmte Determinationen auf die Erkenntnis oder auf die gegenständliche Welt selber vermitteln würden, sie sind dynamische Komplexe von der materialen Seite des Erkenntnisprozesses.

Auch in der jeweiligen konkreten Form des dynamischen Holismus erscheinen kein Platonismus, keine vorbestimmte Harmonie und keine philosophisch irgendwie

vorbestimmte Notwendigkeit. Nicht einmal eine auf die Anschauung aufgebaute Einheit kann hier sich in die absolute Position hineinschleichen.

Ganz allgemein formuliert, oszilliert die neue Spekulation stets zwischen dem Einzelnen (dem Konkreten, dem Empirisch-Realen) und dem Allgemeinen (das die Begrifflichkeit vertritt). In allen philosophischen Subsystemen, wo dies dann Sinn haben wird, erscheint in diesem permanenten Oszillieren die Qualität *des Besonderen*.

Die Relevanz, die heuristische Position des Besonderen ist in den einzelnen philosophischen Subsystemen (der einzelnen philosophischen Wissenschaften) weitgehend unterschiedlich, die Veränderlichkeit dieser Grössenordnung ändert aber nichts an den Ergebnissen der neuen Spekulation auf diesem Gebiet. Das Besondere meldet sich etwa in der Sprachphilosophie, in der Ästhetik, es erleichtert die Kommunikation mit den früheren Philosophien in einzelnen konkreten Fragestellungen, in jedem entsprechenden Kontext erfüllt es den sich öffnenden Raum zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen, und es begünstigt in jeder Direktion die Individuation, die Reflexion und die Beschreibung des Individuellen, das ja historisch-ökumenisch eines der grössten Zukunfts-Gebiete des späteren neunzehnten Jahrhunderts wird.

Wir wollen nicht sagen, dass der klassische Idealismus die Philosophie des Individualismus oder der Individuation war und ist; darüber kann aber auch kein Zweifel bestehen, dass durch das Besondere eine so starke Öffnung gegenüber dem Individuellen erfolgte, die später es ermöglicht haben würde, dass die Probleme des Individuellen aufgrund ihrer Initiativen erfolgen konnten.

Das Besondere weist auch in die Richtung der Vervollständigung der Naturteleologie, auch in die der Psychologie. *Schopenhauers* philosophische Revolte in Richtung der Individuation ist gewiss kein Teil des klassischen Idealismus, da die Revolte für die Individuation auch eine gegen den klassischen Idealismus war. Aber selbst diese Philosophie der Individuation, dieses Feiern des Zerbrechens des *principium individuationis* wäre ohne die begrifflich bestimmte Stärke und die ständige Dynamik des Individuum-Begriffs des klassischen Idealismus nicht möglich. Auch *Kierkegaards* Existentialismus revoltiert gegen den klassischen Idealismus, auch er muss gegen eine bestimmte Art der Individuation und des Individualismus revoltieren, nicht aber gegen eine Philosophie ohne Individualismus.

Die Philosophie des Individuellen entsteht in einer späteren Zeit bei *Nietzsche* und mehr oder weniger auf ihren Spuren vor allem bei *Simmel*. Aber ein Rückgriff auf den klassischen Idealismus (wie übrigens auch auf den literarischen Klassizismus) bleibt immer möglich.

Es ist durchaus wert, die Möglichkeiten der einzelnen Kant-Interpretationen auch eingehender ins Visier zu nehmen, in diesem Fall wird auch die These viel klarer, die man in zusammenfassender Manier als das schicksalhafte hermeneutische Missverstehen charakterisieren musste. Uns scheint, das beste Feld für die Demonstration dieser divergierenden Ansätze ist die Interpretation des „Ding(es) an sich“.

Wie in dieser Monographie oft festgestellt wird, gilt das Kantsche „Ding an sich“ als ein klares Konzept (auch wenn auch hier zu konstatieren ist, dass Kant in seinem *furor analyticus* selbst seine eigenen transparentesten Initiativen stets weiter in der Tiefenrichtung analysiert, wodurch in der Tat oft der Eindruck entsteht, dass ein kristallklares Konzept nicht immer ganz „kristallklar“ ist).

Das „Ding an sich“ ist auch deshalb ein entscheidungsfähiger Testfall, weil seine Definition dem kritizistischen Konzept entsprechend eine leere ist. So erstaunlich es ist und auch vorkommt, so ist eine leere (d.h. nicht negative) Definition in der Praxis der philosophischen Logik eine seltene Lösung. Weil diese Definition eben eine leere ist, erweist sie sich auch als ein ideales Test- und Projektionsfeld. In diesem naturgegebenen Projektionsfeld können also die einzelnen Konzepte in klarer Form erscheinen. Das Nebeneinander einer „leeren“ Definition und die positive Interpretation derselben in der Situation des spontanen Testens können also die einzelnen Interpretationen in scharfer Beleuchtung aufweisen.

*Jacobi* betont, dass man ohne die Vorbedingung des Realismus nicht ins Kantsche System hineindringen kann. Gerade die Sinnlichkeit involviert die kausale Relation des Betroffenseins von dem Ding an sich. In diesem Schema können wir uns aber diese kausale Relation nicht denken, weil wir die Kategorien nicht auf das „Ding an sich“ anwenden können. Dadurch wird unser ganzes Erkennen problematisch, weder das Subjekt noch das Objekt kann so bestimmt werden (beide bleiben „X“), die Vernunft bleibt mit sich selber beschäftigt. Dadurch kann das Denken sich im menschlichen Bewusstsein nicht voll entfalten und die Gefühle übernehmen seine Rolle und Funktion.

Nach *Fries* geht es im Wesentlichen darum, dass die von den a-priori Formen geleitete Erkenntnis a posteriori durchgeführt wird, wodurch eine innere Erfahrung zum Zuge kommen muss, die versichert, dass Kants Ergebnisse von einer anthropologischen Kritik entschieden werden.

Auf dem gleichen Problemfeld vertritt *Reinhold* in seiner Interpretation des Dinges an sich gleichzeitig die Idee, dass man letztlich ein einheitliches Prinzip finden muss, von dem abgeleitet dann der Kritizismus wie von allein in ein umfassendes System als seine Grundlegung aufgehoben werden könnte. Reinhold, der nach der Auflösung des Jesuitenordens im Österreich von Joseph des Zweiten nach Deutschland geht und nach diesem Hintergrund zum Kantianer wird, erweist sich aus morphologischer Sicht als der wohl relevanteste Autor, an dessen Arbeiten die Probleme des Verstehens der *Drei Kritiken* durchaus klar zu studieren sind.

Auf seine erste post-kantianische Idee wirft sich, wie automatisch ein Schatten von *Descartes*, auch als die Bürgschaft von dem Wahrheitsgehalt der Philosophie. Bei jeder Hochschätzung der einzelnen Kantschen Lösungen ermangeln die *Drei Kritiken* in seinen Augen jenes einfachen Grundprinzips, mit dem die einzelne Erkenntnis in Verbindung gebracht werden könnte. Diese Wahrnehmung ist charakteristisch, wie wir es noch oft anzumerken haben. Nicht nur der Kritizismus in seiner klaren Form ist für ihn nicht einleuchtend, mehr noch, die Grundlage und die Legitimation des Kritizismus sind es auch nicht.

Das nachkantianische Element erscheint in der Aufmerksamkeit Reinholds den Wahrheitsgehalt der einzelnen Aussagen begründen zu wollen, da ihm aber die Voraussetzungen zu einem Nachvollziehen einer klassischen Erkenntnistheorie fehlen, startet er beim Bewusstsein (von dem ja später auch das Selbstbewusstsein hinausmutiert). Im Bewusstsein selber trennt er das Subjekt und das Objekt, wobei die bevorzugte Position des Bewusstseins dadurch entsteht, dass es das Bewusstsein ist, das sich auf das Objekt und auf das Subjekt auf die gleiche Weise bezieht. Eine jede Vorstellung hat etwas, was zum Subjekt und etwas, was zum Objekt gehört, der Keim der Transzendentalphilosophie und zur gleichen Zeit zu Fichte wird hier auch sichtbar.

Ohne Sicht auf die normgebende Kraft der neuen Erkenntnistheorie entsteht bei ihm paradigmatisch eine neue Bewusstseinsphilosophie mit Kantschen Rückversicherungen.

Die klare Positionierung für das einheitliche Prinzip weist aber schon weit über Fichte hinaus, auch auf Schelling und Hegel.

In dem bestimmenden Verstehensproblem der *Drei Kritiken* heben wir stets die in dieser Zeit unlösbare hermeneutische Problematik hervor. Dabei zeichnen sich die einzelnen Interpretationen des „Ding an sich“ auch durch eine neue Kreativität aus, die das ursprüngliche Verstehensproblem auch nicht lösen können und in vielen Richtungen nach vorwärts weisen. Nach *Schulze* (Aenesidemus) setzt sich etwa Kant Ziele, die selbst aufgrund seiner Errungenschaften unlösbar sind. Wenn es nämlich die Kritik selbst ist, die die Erfahrung begründet, so sind diese Bedingungen auch nicht Gegenstände der Erfahrung. Die kritische Methode, so Schulze, denkt in Kategorien, die über die Erfahrung hinausgehen, gerade das wird aber von Kants Analytik verboten. Auf dieses Argument (d.h. auf die Ursprünge der apriori Begriffe) werden wir noch zurückkommen, hier sei nur so viel gesagt, dass die a-priori Begriffe nicht von der Erfahrung kommen müssen, denn sie sind Produkte einer komplexen methodischen Reflexion. Hier treten auf eine transparente Weise Verständnisschwierigkeiten auf. Die hier sich auftuende Antinomie bleibt aber trotzdem von Bedeutung. Denn Kants Erklärung gerade für die Ursprünge der a-priori Begriffe ist zweifellos zu konzedieren, ganz „orthodox“ erkenntnistheoretisch ist aber diese Erklärung nicht.

Gerade die in der Diskussion des „Ding an sich“ erscheinenden kreativen Momente, die ja alle im Rahmen eines erfolglosen Verstehensprozesses artikuliert werden, weisen auch auf die philosophische Neuartigkeit von Kants *Kritiken* zurück.

Alle vier Entgegensetzungen vertreten je einen charakteristischen Übergang, sie tragen alte Positionen, aber auch schon neue Einsichten und vor allem neue Ansprüche in sich.

Wie erwähnt, interpretieren wir die Ganzheit des Kritizismus als einen Ausdehnungsprozess, als einen Prozess der bis dahin schon entwickelten Erkenntnistheorien. Wir deuteten ebenfalls kurz an, dass Kant in der Ausarbeitung dieser Ausdehnung einen eigenen, besonderen Weg wählt. Er trägt keine im Voraus klar geregelte Auffassung vor, er schafft zumindest im Anfang noch keine Metasprache der Erkenntnistheorie, er verfährt operational, er geht den Weg der operationalen Konstruktion einer richtigen Aussage, die gerade in diesem Charakter zur gleichen Zeit wissenschaftlich und philosophisch ist.

Man kann deshalb nicht nur die Konzeption im engeren Sinne bewundern, sondern auch das „Vor-Tragen“ derselben, es ist ein kolossales „Lehrbuch“, worauf wir in der Erörterung auch auf Kants Relation zur *Schulphilosophie* vor allem leibniz-wolffscher Prägung zurückkommen werden.

Wir stehen ohne Verständnis vor der Tatsache, warum die Geschichtsschreibung der Philosophie diese Züge nicht ausreichend zur Kenntnis nahm oder zur Kenntnis nehmen wollte. Einerseits interpretierte man das prozessuale Beschreiben als eine fertige erkenntnistheoretische Konzeption, d.h. als Metasprache, was sich aber als noch schwieriger erwies, war andererseits das Herausgreifen der einzelnen Kategorien aus der Prozessualität heraus, die sie deshalb in einer konkreten Bedeutung erstarren ließen.

In Kants prozessualer Vortragsweise erscheint das Ding an sich als eine funktionale Kategorie, die ihre Interpretation stets in einem konkreten Punkt eines Prozesses findet, also in einer Situation.

In jedem konkreten Zusammenhang kann sich der Inhalt dieses Begriffes erfüllen. Die Auffassung, die diese Prozessualität ausschaltet oder sie nicht einmal erkennt, wird gezwungen, diesem Begriff einen konkreten Inhalt zu geben, wie es unsere vier Beispiele klar ausgewiesen haben. Es versteht sich von selber, dass es nicht um die konkrete Beschaffenheit einer solchen Auffassung geht, denn jede Fixierung des Inhalts des Ding an sich muss notgedrungen falsch sein.

Durch zahlreiche feine Unterschiede trennt sich Kants Kritizismus von ähnlichen philosophischen Konstrukten. Wie oft eingeführt, gilt Kritizismus in unserem Sinne *als eine Erweiterung bzw. Ausdehnung der Erkenntnistheorie*. Aber selbst innerhalb der Erkenntnistheorie wählt er einen eigenen Weg, in dem er keine ganzheitlich ausgearbeitete, fertige Erkenntnistheorie vorträgt, d.h. er macht nicht einmal den Versuch, mit einer bereits vorgefertigten Metasprache der Erkenntnistheorie auf den Plan zu treten. Er konzentriert sich stets auf die Schritte der Konstitution der richtigen Aussage.

Diese Wahl wird im späteren Verlauf des Textes mehrfach eine grosse Bedeutung haben; wir müssen dieser Konzeption unsere Bewunderung klar attestieren.

Wir müssen dabei auch sehen, dass die Geschichtsschreibung der Philosophie die Bedeutung dieses Verfahrens kaum zur Kenntnis genommen hatte. Selbst auf die Gefahr hin, als ungerecht eingestuft zu werden, stehen wir vor diesem Phänomen ohne

Verständnis. Es gilt nämlich nur als die eine Seite dieses Zusammenhanges, die wir mehrfach erwähnt haben, dass die unmittelbaren Zeitgenossen die *Drei Kritiken* aus hermeneutischen Gründen nicht voll und adäquat verstehen konnten und diesen Fall müssen wir in die disziplinäre Hermeneutik wegen ihres exemplarischen Charakters auch aufnehmen. Diese Seite erklärt aber nicht, warum die Geschichte der Philosophie die in Kants Verfahren zur Geltung gebrachte Prozesshaftigkeit nicht wahrgenommen hat, warum sie zwischen kreativer Prozessualität und fertigen epistemologischen Schemen keinen Unterschied machen konnte und warum sie die Vorteile der Prozesshaftigkeit gegenüber den fixierten epistemologischen Terminologien nicht genügend zu schätzen wusste. Dem korrespondiert die Fehlerquelle, durch die die Interpretation der einzelnen Begriffe auch konsequent anders wird. *Begriffe im Kontext einer Prozessualität bedeuten etwas anderes als Begriffe, die in keiner erkennbaren Prozesshaftigkeit stehen und auf diese Weise sich selber bedeuten.*

Zahlreiche diesbezügliche Beispiele kommen später in den folgenden Analysen vor. An dieser Stelle sei auf den Begriff des „Ding(es) an sich“ hingewiesen. In dem prozessualen Gedankengang Kants gilt das „Ding an sich“ als eine funktionale Kategorie, es korreliert mit dem ebenfalls funktionalen Begriff der „möglichen Erfahrung“, sie haben beide keine fixe Bedeutung, sie können prozessual im aktuellen Erkenntnisvorgang mit konkreten Inhalten ausgefüllt sein. Diese Zweiheit bildet zweifellos einen Grundschematismus des Erkennens, einen Schematismus, der in seiner Elastizität im Prinzip jeden konkreten Erkenntnisprozess in sich aufnehmen und regulieren kann.

Historische und gegenwärtige Auffassungen jedoch, die dem „Ding an sich“ eine nicht funktionale, sondern irgendwie fixierte Bedeutung unterschieben, wetteifern miteinander förmlich in der Absicht, die nunmehr irgendwie verfestigte Bedeutung eines „Quasi-Ding-an-sich“-s irgendwie auch weiterzudenken und diese nunmehr verfestigten Inhalte zu anderen Erkenntnistheorien identifizierend anzuschließen, was noch schlimmer sein kann, wenn man die Fixierung des Ding-an-sich dazu gebraucht, einen positiven, wenn nicht eben „metaphysischen“ Kontext mit ihrer Hilfe aus Kant herauszulesen. So konnte aus dem „Ding-an-sich“ manchmal tatsächliche Metaphysik oder auch Gott werden. In dieser „Defunktionalisierung“ wird jedenfalls dem „Ding an sich“ ein konkreter Gehalt verliehen, eine Gegenständlichkeit, die wir nicht oder noch nicht erkennen können. Und dies alles, da

übrigens jede Hypostasierung eines direkten Inhaltes des Ding-an-sich klar verrät, dass die Prozessartigkeit von Kants Denken nicht adäquat verstanden worden ist.

Wie viel die historische Tradition und dadurch das ganze intellektuelle Bewusstsein mit dieser nicht ausreichenden Kant-Rezeption verloren hatte, ist nicht mehr auszumachen, ein Nachdenken darüber würde sich jedoch sicherlich lohnen. Besonders schmerzlich fehlt diese Tradition der realen Prozesshaftigkeit der Philosophie unseren engeren Jahrzehnten, in denen die fundamentalen Probleme der Erkenntnistheorie wegen der stets voranschreitenden Erkenntnisschritte in die einzelnen Wirklichkeitsschichten und der wachsenden instrumentalen Vermitteltheit der Erkenntnisprozesse erschwert worden sind. Uns scheint, dass Kant gerade in unseren vernünftigen Diskussionen durchaus fehlt.

Die Kantsche Erkenntnistheorie glänzt auch im Ausbau der erkennenden Methodik in ihrer Relation zum Alltagsbewusstsein. Gerade das unaufhaltsame Aufkommen der empiristisch-sensualistischen Denkweise transformiert die Position des Alltagsbewusstsein in dieser Entwicklung. Man sollte nie vergessen, dass das Alltagsbewusstsein auch in den mythologischen und später in den religiösen Weltbildern und in den philosophischen Systemen eine durchaus ernst zu nehmende Rolle gespielt hatte.

Dieses Bewusstsein konnte die empiristische Erkenntnistheorie stellenweise direkt befördern, an anderen Stellen aber diese Entwicklung auf falsche Bahnen lenken. Diese merkwürdige Relevanz des Alltagsbewusstseins zeigt sich im Falle der sogenannten *Schottischen Schule*, in welcher der gesunde Menschenverstand im Prinzip ohne weitere Vermittlungen zur objektiven Grundlage der Philosophie wird. Diese Position des gesunden Menschenverstandes ist in jener Zeit jener Problematik ähnlich, die mit der Entwicklung der Rolle der Sprache in der Erkenntnis und im Denken war. Das sensualistische Moment war im Aufmarsch, in diesem Kontext erhöhte sich auch die Bedeutung des Alltagsbewusstseins.

Kant ist in beiden Zusammenhängen sehr sensibel. Das Alltagsbewusstsein und die Sprache dürften langsam die Erwartung erwecken, dass sie ohne Probleme in eine komplette Erkenntnistheorie ausgeweitet werden könnten. Dieses Problem zeigt sich wieder von einer anderen Seite aus, wenn wir uns bedenken, warum die ersten beiden



umfassenden Kritiken der Kantschen Erkenntnistheorie von zwei Sprachphilosophen (*Herder* und *Hamann*) gekommen sind.

Kant kämpft gegen beide Ansätze an, ohne dass er ihre Bedeutung ignoriert hätte. Er sieht aber, dass man aus dem Milieu des Alltagsbewusstseins keine Kategorialität der modernen Erkenntnistheorie herausarbeiten kann. Es gilt auch als eine gewisse Rücknahme eines uferlosen Sensualismus, deren wirkliche Gründe nicht nur polemisch, sondern auch sachlich sind und auf welche wir noch an mehreren Stellen zurückkommen werden.

Kant argumentiert aber nicht allgemein gegen das Alltagsbewusstsein, er bekämpft Lockes sensualistische Erkenntnistheorie, und zwar gerade seine Assoziations-Lehre, die einerseits den wichtigsten Fortschritt bedeutete, andererseits aber sich vom Alltagsbewusstsein nicht distanzierte, vielmehr jenes weiterentwickelt hat. Dies gilt deshalb als ein philosophisches Kunststück, weil in den Augen der überwiegenden Mehrheit seiner Zeitgenossen Locke wie das letzte und endgültige Ergebnis einer modernen erkenntnistheoretischen Entwicklung erschien.

*Es wurde zu einem meisterhaft durchgeführten Doppelakt. Der Angriff trifft zunächst das Alltagsbewusstsein und dadurch kommt er zum Punkt, dass Lockes Assoziations-Lehre keine Erkenntnistheorie, sondern eine (an sich korrekte und stichhaltige) „Genealogie“ der menschlichen Begrifflichkeit ist.*

Der Weg Lockes zu den arbeitenden Begriffen der Erkenntnis, erweist sich - trotz seiner scheinbaren Evidenz - als ungenügend, weil diese Genealogie, obgleich sie dem Alltagsbewusstsein entspringt (und deshalb scheinbar schon voll legitim ist), keine systematische Erkenntnistheorie ersetzen kann. In so einer Erkenntnistheorie ist nämlich die Effektivität in der epistemologischen Arbeit und nicht die Herkunft.

In diesem Vergleich können die epistemologischen und genealogischen Aspekte miteinander in Konflikt kommen. Genealogisch hat es natürlich einen guten Sinn, dass die erkennenden Begriffe sich auf einem unendlich langen und komplexen Wege aus dem Alltagsbewusstsein und in einem etwas breiteren Sinne aus der historischen Praxis herausentwickelt haben. Mit diesem Ergebnis kann aber die aktiv-praktizierende Erkenntnistheorie auskommen, sie hat Kriterien, die die Begriffe erfüllen müssen. Es heisst

natürlich auch nicht, dass es Kant leichtfallen würde, die notwendigen Begriffe zu legitimieren, es kann aber nicht aus dem genealogischen Prozess direkt geschehen.

Die Genealogie der Begriffe dürfte jedoch viele Verbindungen mit der Entwicklung der Erkenntnistheorie aufweisen; beim Ausfüllen des metaphorischen „weißen Blattes“ kann eine genealogische Station beispielsweise mit einem Fortschritt oder einem Rückfall der Epistemologie zusammenfallen, die beiden Prozesse fallen aber nicht zusammen. Anders ausgedrückt, kein wirklicher und experimentierender Wissenschaftler kann sich den Luxus erlauben, die für ihn notwendigen Begriffe inmitten seiner eigenen erkennenden Aktivität selber zu erzeugen, d.h. in seinem gegenwärtigen erkennenden Prozess den ganzen genealogischen Prozess zu rekapitulieren.

In der empirischen Wende des Denkens scheint eine besondere Station zu sein, wie das *Alltagsbewusstsein* auf eine synchrone Weise, aber auch getrennt und abwechselnd, stellenweise sogar als Opposition bald auf der Seite der Metaphysik, bald auf der Seite des Kritizismus als Bezugsfeld erscheint. Bald funktionieren die harmonistischen und universalistischen Velleitäten des Alltagsbewusstseins als Signale des religiösen Bedürfnisses (oder wie es Schopenhauer ausdrückt: des „metaphysischen Bedürfnisses“). Bald wieder wirken dessen antimetaphysischen und empiristischen Velleitäten auch als „spontaner Materialismus“ (Lukács) für eine empiristisch-kritizistische Epistemologie. Kants Differenzierung der erkenntnistheoretischen Begrifflichkeit des Alltagsbewusstseins (mit der Vermittlung seiner Kritik an Locke) dürfte als ein relevanter Beitrag zu den Arten der Reflexion des Alltagsbewusstseins vorkommen.

Aus dieser Position wird sichtbar, wie weit Kant sowohl im Vergleich zur traditionellen Metaphysik, aber auch im Vergleich zu den früheren Konzepten der Erkenntnistheorie fortgeschritten ist. Zum Teil gelingt es den *Drei Kritiken* mit einer genial zu nennenden Leichtigkeit die Eigenschaften jeglicher früheren Metaphysik in einen idealen Typ zusammenzufassen bzw. aufzuheben, man dürfte manchmal den Eindruck haben, Kant steht schon einem rekonstruierten Platonismus gegenüber, obwohl dies nur ein Schein sein kann. Er ging über die pure Wahrnehmung der antimetaphysischen Einstellung des Alltagsbewusstseins hinaus. Er ging auch schon über die Einseitigkeiten der ersten sensualistischen und empiristischen Erkenntnistheorien hinaus. Durch den Kampf gegen Metaphysik versteht man es auch, dass er gleichzeitig auch schon gegen die moderne Skepsis ist. Gerade dies dürfte das entscheidende Moment sein, warum er sich dessen

bewusst ist, sowohl die Leerstellen des Alltagsbewusstseins als auch die systematischen Mängel der ersten Empirismen gleichzeitig zu überwinden.

Diese vielschichtige und komplexe Situation macht es geradezu unmittelbar verständlich, weshalb sich Kant bemüht, seinen epistemologischen Gedankengang bis zum Ende mit formal-logischen Parallelisierungen zu untermauern. Dieser Zug gewährt den *Drei Kritiken* eine allseitige Transparenz; eine Epistemologie wird als die Produktion richtiger Aussagen interpretiert und diese ihrerseits wird formallogisch auch stets transparent und kontrollierbar gemacht. Das Medium der richtigen Aussagen formuliert auch das Empirische neu, die reflexive Relation zwischen dem Empirischen und dem Rationalen reproduziert nicht nur im Medium eines einzigen Werkes die gesamte rivalisierende Entwicklung der frühen Neuzeit, sondern trennt die Bestimmung des Empirischen von den sich entwickelnden Naturwissenschaften und schafft Empirisches, das sich der epistemologischen Sicht öffnet.

Der so entstehende empirische Zugang vermeidet schon das Alltagsbewusstsein und lässt sich auch mit den früheren Erkenntnistheorien nicht mehr vergleichen. Diese neue Reflexionsrelation definiert Begriffe neu.

Nach all dem können wir uns auch nicht mehr wundern, dass Kant der endgültigen Form des Kritizismus eine einmalige historische Bedeutung zuschreibt. Dass es tatsächlich eine Schicksalsfrage ist, legt die vorhin kurz beschriebene Situation nahe, in der ein noch nicht entwickelter Stand der Naturwissenschaften direkt der Humeschen Skepsis gegenübersteht und all das in der politisch-sozialen Umgebung des preußischen aufgeklärten Absolutismus.

Dies ist auch in unseren Augen eine historische Schicksalsfrage, deren Qualität längst vergessen sein dürfte.

Dadurch erklären wir, dass die philosophischen Alternativen bei Kant auch als politische Alternativen artikuliert werden.

Die Philosophie ist in der Regel die Begleiterscheinung des Politischen, sie dient dazu, die Politik verständlich zu machen oder auf andere Art bedienen zu können. Philosophische Systeme und Grundkonzepte werden oft zu Demonstrationen von politischen Systemen und Konzepten. *Kant kehrt diese traditionelle Relation um.* Er nimmt die Politik bzw. die

politischen Systeme zur Illustration der Philosophie. Dadurch schlägt er aber auch zwei Fliegen mit einer Klappe. Gerade weil das Politische zum Anschauungsfeld der Philosophie wird, beweist sie durch diesen Vergleich ihre durchschlagende Macht, die Wirklichkeit zu gestalten. *Selbst der Vergleich wird auch zur Wirklichkeit.*

So illustriert die Herrschaft der Despotie die Metaphysik. Dabei müssen wir uns vergegenwärtigen, dass Kant, wie auch sein ganzes Zeitalter, sich noch voll dessen bewusst ist, was wirkliche Despotie und wirkliche Barbarei bedeuten. Deshalb ist seine Wortwahl entscheidend. Diese Zeit schaut auf die Geschichte noch nicht durch den Filter der Kultur oder der Bildung zurück, sie hat noch die Erinnerungen des Dreissigjährigen Krieges und erlebt die beschränkten Freiheiten der deutschen Kleinstaaterei in ihren Knochen. Dass er also die Metaphysik und den Dogmatismus als die politischen Entsprechungen der Herrschaft des Dogmatismus in der Philosophie einführt, zeigt durchaus deutlich, wie ernst er die Lage beurteilt.

Nicht weniger suggestiv und verantwortungsvoll behandelt Kant die *skeptische Herausforderung*. Der Skeptiker nach dem Muster von Hume erscheint als ein Nomade, der von der Wüste in die verwüstete Stadt hineinzieht, die ja von der despotischen Herrschaft des Dogmatismus zerstört worden ist, und plündert die erhalten gebliebenen Schätze der verwüsteten Stadt aus. Die Nomaden (in der Philosophie: die Skeptiker) wissen sehr gut, dass sie nur so viel aus den Schätzen mitnehmen, wie viel sie eben brauchen, denn die (zerstörte) Stadt kann sich nicht mehr regenerieren. In dieser Metapher ist auch noch das Element enthalten, dass die Nomaden keinen Versuch machen wollen, die Stadt wieder aufzubauen. In der Philosophie heißt es, dass die Skeptiker es nicht einmal versuchen, die vom Dogmatismus verwüstete Philosophie wieder neu aufzubauen, sie sind die Nutznießer der Katastrophe, die auch nicht sie verursacht haben.

Kants Position gegenüber der neuen Skepsis dürfte nicht eindeutiger gewesen sein. Ihre Leistung hält er für nichtig, ihre Haltung hält er für moralisch verwerflich, sie profitieren von der katastrophalen Situation, sie beziehen aus ihr nicht nur Vorteile, sie erleben sich im Verhältnis zu den Opfern dieser Situation sogar als überlegen.

Dieser Rahmen unterstreicht, was für eine elementare und alles bestimmende Bedeutung die legitime Erkenntnis für Kant hat. Die von Nomaden besuchte verwüstete Stadt ist also keine wirkliche Metapher, dieser Stand ist für Kant eine Realität in der Philosophie, deren wirkliche Lage der realen Verwüstung gleichkommt. Würde es nicht gelingen, die vom

Dogmatismus bewirkte Verwüstung wieder gut zu machen, könnte die Stadt (wie eigentlich auch die Philosophie) im Sand der Wüste tatsächlich untergehen.

So wird der Kontext aufgebaut, in dem die Philosophie tatsächlich eine Frage von Leben und Tod ist, nur die wirklich richtige Erkenntnis dieser Entwicklung eine andere Richtung gibt, und das ist auch nicht nur eine Frage des guten Willens. Denn: Nicht jeder gute Wille erreicht sein Ziel. Die schlechte Reform kann schlimmer als die schlechte Stagnation sein, denn eine (schlechte) Reform verbraucht die Hoffnung und lässt die Hoffenden wieder in eine noch tiefere Hoffnungslosigkeit zurückfallen.