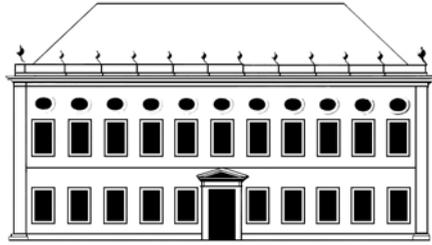


Edmundo Balsemão Pires
Burkhard Nonnenmacher
Stefan Büttner-von Stülpnagel
Editors

*R*elations
of the Self

(Página deixada propositadamente em branco)



D O C U M E N T O S

I
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS
U

COORDENAÇÃO EDITORIAL
Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensauc@ci.uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

CONCEPÇÃO GRÁFICA
António Barros

PRÉ-IMPRESSÃO
Artipol - Artes Tipográficas, Lda.

IMPRESSÃO E ACABAMENTO
Artipol - Artes Tipográficas, Lda.

ISBN
978-989-26-0042-0

ISBN Digital
978-989-26-0205-9

DOI
<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0205-9>

DEPÓSITO LEGAL
307685/10

Edmundo Balsemão Pires
Burkhard Nonnenmacher
Stefan Büttner-von Stülpnagel (ed.)

*R*elations
of the Self

I
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS
U

• COIMBRA 2010

(Página deixada propositadamente em branco)

TABLE OF CONTENTS

Edmundo Balsemão Pires, Stefan Büttner-von Stülpnagel und Burkhard Nonnenmacher	
Vorwort	9
Edmundo Balsemão Pires	
Nota Editorial	11
Christoph Asmuth	
Selbsthabe und Selbstsein. Possessivität und Performanz des Körperlichen	15
Edmundo Balsemão Pires	
Polycontextural Ontology and Luhmann's concept of World	35
Christoph Binkelman	
Indirekte Direktheit. Menschliche Selbstbezüge zwischen Natur und Kultur in der Anthropologie Plessners	57
Ralph Buchenhorst	
Selbst und Selbstbezug in der Kunst. Zur Funktion des Ästhetischen in globalen Transferzusammenhängen	79
Stefan Büttner-von Stülpnagel	
Immanenz und Selbstbezug der künstlerischen Form. Skizze zum Verhältnis von Hölderlin und Spinoza	97
Mário Jorge de Carvalho	
Wahrnehmung und Selbstreferenz - der selbstreferentielle Charakter der Wahrnehmung nach Hierokles	109
Diogo Ferrer	
Self-Reference in Fichte's Late <i>Wissenschaftslehre</i>	141

Patrick Grüneberg	
Selbstbezüglichkeit und Geltung – ein methodenkritischer Beitrag zur Bewusstseinsphilosophie	155
Christian Jung	
Die Selbstbezüglichkeit des Denkens bei Aristoteles	175
Stefan Kübler	
Bewusster Selbstbezug ohne Regress	183
Andrea Lailach-Hennrich	
An Argument for Intersubjective Conditions of Self-Consciousness	193
Quentin Landenne	
Reflexivität, Perspektivität und Normativität. Systemtheoretische oder transzendentalpragmatische Selbstbezüglichkeit?	199
Nicolás Francisco Lori with Paulo Renato de Jesus	
Matter and Selfhood in Kant’s Physics: A Contemporary Reappraisal	207
Carlos Morujão	
The Philosophy of Nature of German Idealism	227
Burkhard Nonnenmacher	
Über Gewissheit und Selbstbezüglichkeit in Kants Vernunftglauben	241
Edo Pivčević	
Turing Machine as an Idea of an Intelligence without consciousness	259
Kirill Postoutenko	
Social Identity as a Complementarity of Performance and proposition (Theoretical Synthesis of Reflexive and Interactive Identity)	271
Wibke Rogge	
Korrespondenzen mit der Wirklichkeit. Hegel und Deleuze hinsichtlich der Situation des Subjekts in seinen Systemen	297
Christiana Senigaglia	
Self-reference and/versus immanence	307
Michael Städtler	
Selbstreferenz statt Subjektivität? Probleme und Folgen von Luhmanns Wissenschaftskonstruktion	321

René Thun	
Ricoeur on Self-Constitution by Alterity-Experience. Hermeneutical Dimensions of the Fractured Cogito	333
Lu De Vos	
Concept and Freedom: On the Forms of Self-relation (<i>Selbstbeziehung</i>) in Hegel	349
Manuel Zelger	
Denken, das sich (von) selbst denkt. Ein automaten-theoretischer Blick auf Fichtes und Hegels Systemkonzeption	367
Günter Zöllner	
Autocracy. The Psycho-Politics of Self-Rule in Plato and Kant.	385

(Página deixada propositadamente em branco)

VORWORT

Die globale Gesellschaft, ihr Recht, ihre Religion, ihre Wirtschaft und ihre Wissenschaft operieren als selbstbezügliche Systeme. Jedes System hat dabei seine eigene Operativität und Logik. Das verleiht der Weltgesellschaft ihre Dynamik und den Individuen ihre Vielfältigkeit – mit allen Schwierigkeiten und Problemen, die damit verbunden sind. So fühlen sich die in diesen Prozessen agierenden Individuen häufig überfordert von der Komplexität der Prozesse: Sie fühlen sich von der globalen Wirtschaft überrollt, von der Inklusion aller Menschen in sozialstaatliche Systeme überfordert und von medialen Reizen überflutet.

Die komplexitätssteigernde Dynamik dieser Prozesse hat ihren bleibenden Ursprung in selbstreferentiellen Strukturen. Es sind Bezüge und Beziehungen des „Selbst“, die sich hier entfalten. Allerdings sind diese Selbstbezüge noch immer zu wenig begriffen. Plakativ gesagt: Wir leben in Verhältnissen, die wir permanent missverstehen, weil wir sie mit unangemessenen, d. h. mit unterkomplexen Theorien deuten, obwohl systemtheoretische und systemphilosophische Instrumentarien, etwa in den Theorien des Soziologen Niklas Luhmann und des Philosophen G.W. F. Hegel, zur Verfügung stehen.

Der vorliegende Band enthält die Beiträge einer im März 2009 an der Universität Coimbra veranstalteten Tagung, deren Ziel es war, diese Bezüge und Beziehungen des Selbst sowohl anhand klassischer Positionen der Philosophiegeschichte als auch in der Perspektive aktueller Debatten zu erörtern und gemeinsam zu diskutieren. Und in der Tat stellt die Philosophiegeschichte hierzu reichlich, weit über die genannten Autoren Luhmann und Hegel hinaus, Mittel und Instrumente bereit: Selbstreferentialität als Bezugnahme, die selbst zu dem gehört, auf was Bezug genommen wird, begegnet uns in philosophischen Entwürfen seit Platon und bis in die Gegenwart hinein als fester Topos. Es handelt sich um die in der Natur der Sache liegende Problematik von auf Vollständigkeit und Voraussetzungslosigkeit abzielenden Erklärungsmodellen. In besonderem Maße konkretisiert sich dies bei Erklärungsmodellen, die mit dem Problem organischer Kausalität im Bereich der Naturphilosophie oder mit dem Problem gesellschaftlicher Einheit im Bereich der Geist-, Rechts- und Staatsphilosophie befasst sind. Zentraler Konkretionspunkt von Selbstbezüglichkeit ist jedoch der bereits von Aristoteles ventilierter Gedanke des sich selbst denkenden Denkens samt der hierbei virulenten Frage nach der Einheit von denkendem

und gedachtem Denken. Descartes ist es dann, der mit dieser Einheit dergestalt ernst zu machen versucht, dass an der *res cogitans* gerade die für sich selbst seiende Wirklichkeit der Selbstbezüglichkeit des Zweifels als das primär als wahr und existent Gesicherte gelten kann. Der Aufgang der Neuzeit steht damit im Zeichen der Selbstreferenz. Es lässt sich sogar sagen, in Verteidigung oder Abwehr selbstreferentieller Operationen formieren sich in der Moderne die philosophischen Systeme und die damit implizierten Weltbilder.

Vor diesem Hintergrund analysieren und diskutieren die im vorliegenden Band versammelten Beiträge in historisch-systematischer Ausrichtung - i.e. durch Referenz auf Autoren wie Platon, Aristoteles, Descartes, Spinoza, Kant, Fichte, Hegel, Adorno und Luhmann u.a. - mit einem besonderen Schwerpunkt auf der klassischen deutschen Philosophie theoretische, praktische und ästhetische Bezüge des Selbst als elementare Strukturen unserer Lebenswirklichkeit.

Unser Dank gilt allen Autorinnen und Autoren sowie dem Wissenschaftsministerium Portugals und der Forschungseinrichtung L.I.F der Universität Coimbra für die Finanzierung der Tagung, die es ermöglicht hat, renommierte Forscher und Nachwuchswissenschaftler aus Belgien, Deutschland, Großbritannien, Italien, Österreich, Portugal und Russland unter der Überschrift „Relations of the Self“ in Coimbra zusammenzuführen. Ein besonderer Dank gilt zudem Coimbra University Press für die Veröffentlichung der Beiträge im vorliegenden Band.

*Edmundo Balsemao Pires
Stefan Büttner-von Stülpnagel
Burkhard Nonnenmacher*

NOTA EDITORIAL

Em Novembro de 2007, em Coimbra, por ocasião de um congresso internacional sobre a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel iniciou-se uma troca de ideias entre investigadores portugueses e colegas alemães no sentido de se realizar um encontro internacional dedicado ao tema da auto-referência. Edmundo Balsemão Pires e Burkhard Nonnenmacher foram dois dos protagonistas desta troca de ideias que, em colaboração com Stefan Büttner da Universidade de Potsdam, haveria de conduzir à convocação de um grande congresso internacional, também em Coimbra, no ano de 2009.

Concretamente, a moldura temática deste encontro foi dada pelo título do projecto de investigação da Universidade de Potsdam - *Bezüge des Selbst*. A necessidade de respeitar o pluralismo linguístico e a livre escolha das línguas de expressão pelos congressistas, desde que consagrado o respeito pela compreensão linguística mútua, valores elementares da comunidade académica mundial, levou à adopção de duas línguas de base: o alemão e o inglês. Naturalmente, nasceram daqui questões fecundas sobre a tradução do título do projecto alemão.

Relations of the Self foi a expressão que julgámos mais adaptada para sinteticamente exprimir o tema do Congresso dos dias 12, 13 e 14 de Março de 2009 realizado na Universidade de Coimbra. Aquela foi também a expressão encontrada para verter o título-fonte alemão *Bezüge des Selbst* cuja ressonância semântica nenhuma outra língua consegue igualar. Ao tentar estabelecer equivalentes em outras línguas sabíamos, desde o início, que nos íamos mover no rasto de uma significação não apropriável em nenhuma língua em concreto, circunstância que estimula o afazer do tradutor mas também exige que se pense a tradução como uma arte da perda consciente das palavras-fonte na sua exuberância.

Os participantes no congresso cedo revelaram preocupações multidisciplinares não só devido às suas proveniências académicas, mas também em virtude das preocupações teóricas que facilmente se podem rever nos títulos das comunicações.

A descoberta da auto-referência não é moderna. Trata-se de um tema presente na Filosofia Antiga em íntima relação com os paradoxos lógicos. Na Antiguidade é possível captar traços da auto-referência em algumas concepções da percepção (como mostrou, neste volume, M. J. de Carvalho), no conceito aristotélico de intelecto (como demonstrou C. Jung a respeito de Aristóteles) e na Política (como evidenciou G. Zöllner no seu ensaio). Fica por esclarecer se a posição do Mundo Antigo para com a auto-referência não permanece incluída

na categorização do paradoxo, como categoria de um embaraço para o pensamento formalmente adequado às regras da Lógica Formal que Aristóteles sistematizou.

Para a Filosofia Moderna no seu conjunto a auto-referência não é propriamente um tema, mas a forma da organização do próprio saber ou, se preferir, o modelo para reflectir a relação do sujeito consigo mesmo. Ainda que se considere, muito justamente, que a Filosofia Transcendental é apenas um capítulo da História do pensamento filosófico moderno, pelo que reduzir a auto-referência ao estilo transcendental da reflexão subjectiva nos parece redutor, nela se condensaram muitos dos problemas do que doravante podemos entender como uma doutrina da auto-referência do sujeito. À Filosofia Transcendental se dedicaram alguns dos autores agora reunidos - B. Nonnenmacher e G. Zöllner com referência a Kant e D. Ferrer em relação com Fichte.

Todavia, na modernidade, como mostram alguns artigos do presente volume (por exemplo, o de S. Büttner), a Filosofia de Espinosa, que é uma Filosofia da substância, não deixa de estar também marcada pelo modelo da auto-referência, sendo mesmo uma das suas expressões mais agudas. As duas grandes fontes da Filosofia Alemã pós-kantiana, em Kant e em Espinosa, foram várias vezes referidas na literatura especializada e disso damos conta ao longo das várias polémicas dos finais do século XVIII e primeiras décadas do século XIX sobre o ateísmo, o panteísmo, a unidade da Natureza e a teleologia ou sobre a imortalidade pessoal da alma, envolvendo vários protagonistas da cultura do chamado Idealismo Alemão, de Jacobi a Fichte, de Goethe a Schelling, de Kant a Herder, ou de Schelling a Hegel. Ao pensamento de Hegel, em particular, dedicou Lu de Vos um ensaio sobre a relação entre conceito e liberdade, de cuja conjugação pretendeu derivar as formas da auto-relação enquanto C. Morujão nos deixou os resultados da sua investigação sobre a Filosofia da Natureza do Idealismo Alemão, no seu conjunto.

Não obstante a importância dos temas de História da Filosofia no presente volume, o propósito da reunião científica não foi histórico, mas sim o de associar investigadores que, nos últimos anos, dedicaram muito do seu tempo de pesquisa a escrutinar, sistematicamente, na auto-referência um conceito que, nas cinco últimas décadas, se tornou praticamente inescapável no vocabulário da ciência, e nas ciências sociais em especial, tendo alcançado uma expansão tão grande que, hoje, o seu uso vai desde a Lógica à Teoria dos Sistemas, à Teoria dos Sistemas Sociais ou à Estética. No estudo de Wibke-Rogge, por exemplo, encontramos uma tentativa de prolongamento e comparação do pensamento de Hegel e de questões do Idealismo Alemão com a Filosofia Contemporânea e G. Deleuze, em particular, assim se compreendendo como é complementar a associação entre a consideração histórica de alguns problemas e a análise de temas contemporâneos.

Como P. Grüneberg, S. Kubler e N. Lori / P. de Jesus comprovaram nos seus estudos sobre a representação, o cérebro e o conceito de sujeito da Filosofia contemporânea da Consciência e das Neurociências, há muitos problemas por escrutinar na direcção de uma teoria integrada do sujeito. Estes estudos puseram em evidência como a relação consigo mesmo se pode tornar na decisiva relação focal de uma teoria do sujeito e, no seu trabalho, A. Lailach-Hennrich soube conduzir algumas destas questões em aberto até ao universo temático da intersubjectividade da obra de G. H. Mead, para aí tentar encontrar algumas respostas. Do mesmo modo, partindo da obra de P. Ricœur e de outros autores contem-

porâneos, como Ch. Taylor, o trabalho de R. Thun centrou-se na relação entre sujeito e alteridade e procurou revelar a originalidade da solução sistemática de P. Ricœur para o problema da constituição do *self*.

A análise da relação entre a auto-referência e a ideia moderna de sujeito não pode ignorar o tema da corporeidade, sendo necessário recuperar alguns dos temas clássicos da relação alma-corpo, o conceito de organismo, as ideias fenomenológicas de “corpo próprio” e de corpo-expressão, mas igualmente dar sentido à atenção contemporânea voltada para a performatividade do corpo. No presente volume, o texto de C. Asmuth deu testemunho destes problemas e para eles procurou uma sistematização. Cabe igualmente sob esta rubrica a monografia que C. Binkelman dedicou à Antropologia de H. Plessner.

Hoje, remontar até uma Lógica da Vida centrada no conceito de individuação como auto-referência que, na moldura da cultura alemã de 1800, se desdobrou desde as reflexões sobre “morfogénese” na obra científica de Goethe, nas ideias sobre o vivente como unidade de partes e todo na *Crítica da Faculdade de Julgar* de Kant e, no que se refere à “vida subjectiva”, em certos aspectos da teoria da reflexão da obra de Fichte e na *Ciência da Lógica* de Hegel, implica associar este legado “clássico” à História contemporânea da auto-referência e dos seus problemas, que entronca substancialmente na Cibernética, na génese de alguns temas da Inteligência Artificial e nos leva a questionar, novamente, a antiga oposição entre Espírito e Matéria ou entre Inteligência Maquínica e Consciência Humana. Estes problemas fascinantes atravessam os ensaios de E. Pivčević e de M. Zelger que ousaram enfrentar todas as dificuldades teóricas inerentes para nos darem uma visão sóbria e elegante deste percurso.

Marcos decisivos na expansão do uso contemporâneo deste conceito são as noções de observação e observador nos escritos de H. von Foerster, as várias orientações “construtivistas” sobre o conhecimento, os ensaios de uma Filosofia da Cibernética na obra seminal de G. Günther, o recurso dos teóricos da Biologia H. Maturana e F. Varela à noção de *autopoiesis*, a adopção deste conceito na Teoria dos Sistemas de N. Luhmann e o seu legado actual na Sociologia alemã, ou, ainda, o interesse mais recente despertado pela obra, redescoberta, de G. Spencer-Brown. Destes aspectos contemporâneos deram conta nos seus textos K. Postoutenko, Q. Landenne, E. Balsemão Pires, M. Städtler ou C. Senigaglia. No que se refere à concepção da percepção, a Estética e Teoria da Arte contemporâneas, no que possuem de mais experimental, representam um domínio de exemplificação muito fecundo da auto-referência, de tal modo que a arte contemporânea e a Literatura, em alguns dos seus objectos e textos mais bem conseguidos, pode ser revisitada como um exercício irónico de demonstração da auto-referência. Ao longo desta última vertente se orientam alguns dos ensaios do volume, como o de R. Buchenhorst.

Aqui está, em breves palavras, a descrição do que serviu de enquadramento do Congresso Internacional de Março de 2009 na Universidade de Coimbra. O actual departamento de “Filosofia, Comunicação e Informação” e a unidade de I&D L. I. F. – “Linguagem, Interpretação e Filosofia” sentem-se honrados por dar agora uma face pública aos frutos escritos do encontro.

Ao Exmº Senhor Director da Imprensa da Universidade de Coimbra, Prof. Doutor João Gouveia Monteiro, queremos dirigir uma palavra de sincero agradeci-mento pela prontidão com que acolheu a iniciativa desta publicação. À Doutora Maria João Padez de Castro não

deixaremos de ficar penhorados pela boa planificação e pela proficiência com que lida com os assuntos tipográficos e editoriais.

Coimbra, Março de 2010
Edmundo Balsemão Pires.

Christoph Asmuth
Berlin

SELBSTHABE UND SELBSTSEIN
POSSESSIVITÄT UND PERFORMANZ DES KÖRPERLICHEN¹

SIEBENMAL MEIN KÖRPER

Mein Körper ist ein schutzlos Ding,
ein Glück, daß er mich hat.
Ich hülle ihn in Tuch und Garn
und mach' ihn täglich satt.

Mein Körper hat es gut bei mir,
ich geb' ihm Brot und Wein.
Er kriegt von beidem nie genug,
und nachher muß er spein.

Mein Körper hält sich nicht an mich,
er tut, was ich nicht darf.
Ich wärme mich an Bild, Wort, Klang,
ihn machen Körper scharf.

Mein Körper macht nur, was er will,
macht Schmutz, Schweiß, Haar und Horn.
Ich wasche und beschneide ihn
von hinten und von vorn.

Mein Körper ist voll Unvernunft,
ist gierig, faul und geil.
Tagtäglich geht er mehr kaputt,
ich mach' ihn wieder heil.

¹ Für Korrekturen und wertvolle Hinweise danke ich Simon Gabriel Neuffer (Berlin).

Mein Körper kennt nicht Maß noch Dank,
er tut mir manchmal weh.
Ich bring ihn trotzdem über'n Berg
und fahr' ihn an die See.

Mein Körper ist so unsozial.
Ich rede, er bleibt stumm.
Ich leb' ein Leben lang für ihn.
Er bringt mich langsam um.²

(Robert Gernhardt)

Gegenwärtige Entwürfe zur Leiblichkeit des Menschen favorisieren einseitig die Ganzheit und Authentizität des Körpers oder, je nach Ausrichtung, des Leibs. Dabei wenden sie sich vor allem gegen das neuzeitliche Paradigma der naturwissenschaftlichen Methode, das in der Regel mit dem Namen Descartes' etikettiert wird. Dieser Zug in der gegenwärtigen Diskussion schmückt sich mit den Insignien einer selbstkritischen Aufklärung und versucht nicht nur, die Reflexion und die Selbstbezüglichkeit für den Körper zurückzugewinnen, sondern jede ‚authentische‘ Selbstbezüglichkeit im Körper zu begründen. Damit sind diese Ansätze insgesamt antiintellektualistisch, antikognitivistisch, antiszientistisch und anti-lingualistisch. Im Namen des Körpers wird von Intellekt, Erkenntnis, Wissenschaft und Sprache der Freiraum des Körperlichen zurückgefordert.

In diesem Aufsatz will ich mir daher zur Aufgabe machen aufzu zeigen, dass in solchen Entwürfen nicht nur große Gefahren lauern, etwa die eines radikalen Irrationalismus oder gar Fundamentalismus, sondern dass sie oftmals ebenso prinzipielle Fehler in sich bergen. Mir geht es daher um zweierlei:

1) Um eine Rehabilitierung des Dualismus; die substanzontologische Variante werde ich als inadäquaten Erklärungsversuch ablehnen, aber einen transzendental begründeten Perspektivdualismus verteidigen und in seiner Sachhaltigkeit begründen.

2) Ich werde ein transzendentalphilosophisches Modell vorstellen, nach dem Einheit und Duplizität bereits im Körperbegriff angelegt sind, insofern sich der Mensch mit dem Körper zugleich im Modus von Selbsthabe und Selbstsein selbst begreift.

Eine Theorie der Selbstbezüglichkeit verbleibt nicht notwendigerweise in der Sphäre rein transzendentaler Begründungsstrukturen, sondern kann die Selbstzuschreibung des Menschen durch den Körperbegriff kritisch durchleuchten und strukturell erhellen. Seit Helmuth Plessners *Stufen des Organischen* ist der Begriff der *exzentrischen Positionalität* in vielen Diskussionszusammenhängen präsent.³ Plessner entwickelte dort scharfsinnig den Unterschied von Körperhaben und Körpersein. Zu Recht wird stets darauf hingewiesen, dass sich diese für den Menschen konstitutive Differenz bei Plessner nicht aus dem gesamten

² Gernhardt, Robert: *Gesammelte Gedichte*. 1954-2004, Frankfurt am Main: ⁴2005.

³ Pleßner, Helmut: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin [u.a.]: 1928.

Stufengefüge seiner anthropologisch orientierten spekulativen Biologie herauslösen lasse. Das möchte ich ebenfalls nicht tun. Ich will vielmehr einen ganz anderen Aspekt starkmachen, nämlich die *kulturelle Bedeutung* des Körperbegriffs hervorheben und *zugleich* für eine Theorie radikaler Selbstbezüglichkeit streiten. Daher möchte ich in folgendem Aufsatz nur ganz lose an Plessner anknüpfen. Denn mich interessiert an dieser Stelle weniger die biologisch-anthropologische Fundierung des Menschen als die Frage nach der Art der Selbstbezüglichkeit, die dem Körper zugeschrieben wird. Damit interessiert mich unter anderem *auch* das, was Plessner in den *Stufen des Organischen* vorbringt, allerdings aus einer anderen Perspektive. Dieses Interesse hat eine kritische und eine konstruktive Seite. Die kritische richtet sich gegen einen unbefangenen, unhinterfragten und seiner historischen Gewordenheit entkleideten *Körperbegriff*. Die andere Seite versucht mit den Resultaten voranzuschreiten und Körpertheorien überhaupt unter dem Aspekt der Selbstbezüglichkeit zu betrachten.

1. Das Interesse am Körper

In neuester Zeit wird viel für den Körper gestritten. So scheint es die Vorstellung zu geben, der Körper sei ein vernachlässigtes Thema, und vor allem die sogenannten Kulturwissenschaften müssten sich diesem vernachlässigten Thema widmen – schließlich habe ja jeder einen Körper.⁴ Das Körperthema reklamiert ein besonderes emanzipatives Interesse für sich. Es sei nun an der Zeit, nach dem *linguistic turn* und dem *pictorial turn* nun den *body turn* auszurufen.⁵ Jede Gegenwart wendet gern. Das gelingt ihr aber nur, indem sie sich gegen etwas wendet. Das ist meist das Vergangene. Und tatsächlich scheint die emanzipative Körpertheorie ein weites Feld vorzufinden. Thematisch ist vom Körper in der weitverzweigten Tradition wenig zu lesen. All das, was uns so brennend interessiert, das Begehren, die Triebe, die Affekte, die Bewegung, die Performanz, kommt niemals in einer Theorie des Körpers vor. Es beschleicht uns der Verdacht, die ganze Geschichte der Menschheit sei einseitig aus der Perspektive des Geistigen geschrieben, aus der Sicht desjenigen ‚Ichs‘, das uns – wie in Robert Gernhardts eingangs zitiertem Gedicht – von seinem Körper erzählt. Emanzipation bedeutet, dem eine Stimme zu geben, der keine hat. Dem Körperlichen Ausdruck zu verleihen, muss daher das vornehmste Ziel einer emanzipatorischen Körpertheorie bilden. Auf die Geschichte gemünzt, komme nun alles darauf an, eine Unterdrückungsgeschichte des Körpers zu arrangieren.

Das Ensemble von Argumenten, das sich zusammenfindet, um eine Geschichte des Körpers zu inszenieren, ist vielfältig. Viele Argumente sind nachvollziehbar und zu bejahen. Dass sie trotzdem zu einer schiefen Gesamtlage führen, liegt an begrifflichen Vorentscheidungen.

⁴ Vgl. hierzu: Duden, Barbara: *Body history, a repertory*. Tandem, Wolfenbüttel: 1990 (= Reihe Tandem Kultur- und Sozialgeschichte, 1).

⁵ Von einem *body turn* spricht z. B. angesichts der steigenden Zahl von Veröffentlichungen und Forschungsprojekten zum Körperbegriff der Soziologe Robert Guggutzer (vgl. ders.: *Soziologie des Körpers*, Bielefeld: 2004; ders.: *Body Turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*, Bielefeld: 2006; vgl. ferner: Lorenz, Maren: *Leibhaftige Vergangenheit*. Einführung in die Körpergeschichte. Historische Einführungen, Tübingen: 2000).

Hierzu gehören an prominenter Stelle Argumente aus den *gender studies*. Die kulturelle Varianz der Geschlechtlichkeit des Menschen wird von seiner biologischen Zugehörigkeit zum Gattungswesen unterschieden, eine Intention, die voll und ganz unterstützenswert ist, weil sie einer liberalen Grundausrichtung entspricht. Ziel ist es dabei, die sexuelle Zugehörigkeit sowie kulturelle Praktiken und Differenzierungen von *biologistischen* Argumentationen zu befreien. Eindeutige Identifizierungen aufgrund biologischer Befunde sollen durch weiche, fließende Bestimmungen, besser: Selbstbestimmungen, ersetzt werden. Bei Judith Butler geschieht dies durch eine diskurstheoretisch ausgerichtete, sprachphilosophisch gewendete Theorie des Körpers.⁶ Großen Einfluss gewinnen hier die verschiedenen Strömungen der Psychoanalyse, die eine Emanzipation des Körperlichen ebenso fordern wie soziologische Projekte, welche das Ansetzen subtiler Hebel von Macht und Herrschaft am Körper beschreiben und kritisieren. Die Geschichte, die dieses Ensemble von Argumenten erzeugt, ist eine Unterdrückungsgeschichte des Körpers. Die Körperlichkeit des Menschen sei in Philosophie, Medizin, in Natur- und Gesellschaftstheorie vernachlässigt worden. Häufig beginnt diese Geschichte mit Platon, der nicht nur als erster Leib-Seele-Dualist gilt, sondern zugleich auch als kardinaler Leibverächter. Die Geschichte des Christentums wird als Leibunterdrückungsgeschichte rekonstruiert. Die Verdrängung der Sexualität, ihr Auswandern in den Bereich des Anstößigen, sei ein Werk der christlich-griechischen Tradition. Mit Descartes sei dann eine weitere Stufe der Verachtung des Körpers eingetreten: Sein verschärfter Dualismus habe zu einer völligen Entgeistigung des Körpers und damit zu seiner völligen Degradierung geführt. Nur mehr das Geistige habe Wert, das Körperliche hingegen sei wertlos. Der Körper werde zum bloßen Objekt für den Wissenschaftler, für den Arzt. Es bilde sich ein besonderer wissenschaftlicher oder ärztlicher Blick auf den Körper aus. Der Mensch in diesem sich neu etablierenden Menschenbild, *sei* nicht mehr Körper, sondern *habe* nur noch einen Körper.⁷

Der Eigenwert des Körpers, seiner Funktionen Bedürfnisse und Begehren, seine Subjektivität seien auf diese Weise aus dem Fokus der Wissenschaften ausgewandert und haben, vor allem was die Philosophie betrifft, eine völlig intellektualistische Theorie hervorgebracht, in welcher der Körper als Subjekt keine Rolle mehr spielen könne. Ganz Geist, sei der Körper höchstens noch das Andere der Vernunft, eine abzulehnende Irrationalität. Besonders gut sei dies am Werk Kants zu beobachten, dessen wichtigstes Buch, die *Kritik der reinen Vernunft* den Körper völlig verdrängt habe. Bisweilen versteigen sich manche Apologeten des vernachlässigten Körpers sogar dazu, in selbst berufener Küchenpsychoanalyse Kants sogenannten „verwachsenen Körperbau“ und sein Junggesellendasein für den eklatanten Mangel an Körperlichkeit in seinen Hauptschriften verantwortlich zu machen. Erst mit Feuerbach, Marx und Nietzsche, so diese Geschichtserzählung, verschafften sich erste Gegenstimmen Gehör. Durch die Psychoanalyse Freuds sei dann ein weiterer Schritt in Richtung einer Emanzipation des Körpers geschehen.

Natürlich ist an dieser Geschichte etwas dran. Vor allem das 19. Jahrhundert zeichnete sich durch seine bürgerliche Leibfeindlichkeit aus. Gerade die Zeit, in der sich der Protest

⁶ Butler, Judith: *Körper von Gewicht*. Gender Studies, Frankfurt am Main: 1997.

⁷ Vgl. Butler, Judith: *Körper von Gewicht*, S. 23.

gegen die Leibunterdrücker formiert, ist das Zeitalter wirklicher Leibunterdrückung. Schaut man mit grobkörnigem Blick auf dieses Jahrhundert, so erkennt man vier wichtige Entwicklungen, die zwar schon früher beginnen, aber erst hier wirkungsmächtig in die europäischen Zentralgesellschaften durchschlagen: (1) Das 19. Jahrhundert entwickelt die bürgerliche Gefühlswelt, mit einem ganzen Arsenal typischer Empfindungen und Empfindlichkeiten (z. B. die romantische Liebe); (2) es ästhetisiert die bürgerliche Lebenswelt im großen Stil (Auflösung und Kopie adliger Lebensformen); (3) es setzt die körperliche Welt (der Industrie- und Agrararbeit) massiv von der bürgerlichen Gesellschaft ab; (4) es begründet eine wissenschaftliche Welt, in der neben der Physik nun auch Chemie, Biologie und vor allem die Medizin eine revolutionäre Entwicklung nehmen: der Körper wird isoliert, wird klinisch.

Mit diesen vier groben Kennzeichnungen ist der Rahmen gezogen, der im Großen Ganzen auch für unseren Gefühlshaushalt, unsere Vorstellungen von Hygiene,⁸ Schweiß, Sex und Liebe ausschlaggebend ist, auch und gerade dann, wenn wir uns herrschenden, scheinbar eingeborenen Vorstellungen aufklärerisch entgegenstellen. Unsere Zeit ist, um es klar zu sagen, trotz sexueller Revolution, wissenschaftlicher Aufklärung, trotz psychoanalytischer Tiefeninfiltration und postmoderner Libertinage unkörperlicher und verkopfter als manches vergangene Jahrhundert, als manche untergegangene Kultur. Für Literatur und Musik, für unsere Auffassung von Kunst, unsere Ambivalenz im Umgang mit den Wissenschaften, unsere Vorstellungen von Glück, Partnerschaft und Liebe, für unser Verhältnis zu Gott, zur Natur, zur Zeit, zu Staat, Gesellschaft und Arbeit bildet das 19. Jahrhundert eine Art Wasserscheide. Unser Blick in die Vergangenheit über das 19. Jahrhundert hinaus ist deswegen schwer getrübt. So ist das Bild, das Platon als einen Leibverächter vorstellt, nur das Negativ der Vorstellung von einer sittlichen Antike, die man seit der Mitte des 18. Jahrhunderts – wie ein Idealbild – für die eigene bürgerliche Moral fruchtbar machen wollte. Sittlicher Reinheit entsprach im 19. Jahrhundert eine körperlose Moralität. In bloßer Umkehrung dieses Vorurteils fühlten sich manche berufen, nun Platon anzuklagen, den Verlust des Körpers bereits in der Antike eingeleitet zu haben. Nichts könnte irreführender sein. Die klassische griechische Antike kennt diesen einseitigen Akzent auf das Körperliche nicht, sei es in der Ablehnung oder der Befürwortung. Das Körperliche wird dort nicht abgewertet, nicht die Lust, nicht die Schönheit und auch nicht die Sexualität. Allerdings gibt es klare Normen, starke Grenzen, und, wie Platon zeigt, ein Eigenrecht des Geistigen.

Eines der wichtigsten Momente im 19. Jahrhundert ist die Isolation des Körperlichen, ohne die seine Abscheidung, seine Verachtung und seine intellektuelle Vernachlässigung, seine Verbergung und – wie man heute sagen muss – seine pharmazeutisch-technische Verbesserung gar nicht denkbar wären. Es ist eine sehr moderne Sichtweise, den Körper des Menschen vom Menschen getrennt zu betrachten. Ich bin mir gar nicht sicher, ob Descartes seine Aufspaltung in eine *res cogitans* und eine *res extensa* in den Zusammenhang einer Isolierung des Körpers vom Menschen eingeordnet hätte. Selbst La Mettries provokante These einer menschlichen Maschine dürfte nicht die Isolation des Körpers vom Menschen, sondern einen veränderten Blick auf den Menschen selbst, nämlich als eine Maschine, zum

⁸ Zum Hygienediskurs vgl. Sarasin, Philipp: *Reizbare Maschinen*. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914, Frankfurt am Main: 2001.

Ziel gehabt haben. Mit einem Wort: Bis ins 19. Jahrhundert, ja, bis in die Gegenwart hinein wird der Mensch als körperliches Wesen betrachtet, das über geistige Fähigkeiten verfügt, als ein animal rationales Wesen. Ganze Berge medizinischer Traktate haben seit der Antike immer den Menschen in seiner körperlich-geistigen Einheit zum Gegenstand; noch Descartes wendet sich mit großer Aufmerksamkeit der Frage nach den Affekten zu, weil gerade sie die Ganzheit des Menschen betreffen.⁹

Demgegenüber schreibt die Forderung nach einer Geschichte des Körpers sogar paradoxerweise dessen Isolierung fort. Sie ist das Produkt einer im 19. Jahrhundert geborenen ambivalenten Vorstellung vom Körper, die sich in nicht unerheblichem Umfang einer Inspiration der christlichen Spätzeit, nämlich der zumeist protestantischen Konfession des aufgeklärten Bürgertums verdankt. Die Sublimierung des Körperlichen, seine Kontrolle, die Ästhetisierung des gesamten Lebens ist nichts anderes als die Umsetzung dieses Moralisierungsprozesses. Die Isolationsstrategie hatte Feinde, zuerst wohl Intellektuelle, wie Schopenhauer, der früh spürt, dass hier substantielle Irrwege beschritten werden. Der Körper ist nicht ein Teil des Menschen, nicht ein Aspekt des Menschen, dem man besondere Aufmerksamkeit widmen könnte, so als gäbe es außer dem Körper noch etwas Zusätzliches, etwa die Vernunft, die Sprache, die Wissenschaft.

Indes ist die geschichtliche Gewordenheit von Körperkonzepten darüber hinaus eine methodologisch überaus spannende Feststellung. Es scheint, folgt man dieser Überlegung, a priori unmöglich, etwas über *den* Körper schlechthin aussagen zu können. Immer muss ein Blick auf die Geschichte, die Körpergeschichte, Geistgeschichte, Leibgeschichte, Seelengeschichte erst erweisen, wovon die Rede ist. Auch dieses Konzept ist neu, insbesondere was den Körper betrifft. Es scheint eines der Lieblingsthemen gegenwärtigen Nachdenkens über die Kultur zu sein, das in der Behauptung gipfelt, irgend etwas, hier der Körper, sei ein sprachliches, soziales, kulturelles Konstrukt. Damit geht die negative Behauptung einher, der Körper sei an sich selbst unbestimmt oder unterbestimmt. Die biologische Grundlage sei als solche völlig eingeschmolzen in unserer Konstruktion. Man könne nicht vom Körper schlechthin sprechen; das sei nichts Festes, Für-sich-Seiendes, keine Sache, aus deren Eigenschaften Schlüsse zu ziehen seien.¹⁰

Die Tatsache selbst ist kaum zu bestreiten: Unsere Auffassung von dem, was wir als körperliche Wesen sind, bestimmt unseren Umgang untereinander und mit der Welt. Aber die Behauptung geht weiter und führt zu einigen Verwicklungen. Als die Sprache der Griechen noch nicht über einen Begriff des Körpers (σῶμα) verfügte, hätten die Griechen auch noch keinen Körper gekannt; sie hätten strenggenommen gar keinen Körper gehabt.¹¹

⁹ Descartes behandelt in seinem Werk *Traité des passions de l'âme* (Paris 1649) die sechs Grundaffekte, die zu verschiedenen Mischformen untereinander kombiniert werden können (Descartes, René: *Die Leidenschaften der Seele*, franz.-dt. übers. von Klaus Hammacher, Hamburg: 1984).

¹⁰ „Die soziale Welt [...] konstruiert den Körper [...]“ (Bourdieu, Pierre: *Die männliche Herrschaft*, in: Irene Dölling, Irene Kraus: Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis, Frankfurt am Main: 1997, S. 167). Vgl. ferner: Goffman, Erving: *Wir alle spielen Theater*. Die Selbstdarstellung im Alltag. München/Zürich: 1983.

¹¹ Snell, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes*. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Hamburg: 1946.

Hier stellt sich die Frage, was es für den Körper bedeutet, ein sprachliches, soziales oder kulturelles Konstrukt zu sein. Offenbar ist die Grenze zum Unsinn hier besonders nah, und es kommt darauf an, intuitive Einsichten und argumentative Resultate genau zu trennen und aufzuzeigen, wo ihre Grenzen liegen und unter welchen Hinsichten sie sinnvoll sein können.

Beiden Tendenzen, die der Authentizität des Körperlichen und die der kulturellen Konstruktion, muss eine Theorie entgegengesetzt werden, welche die Selbstbezüglichkeit des Körpers betont. Und dies vor allem im Horizont der Geschichtlichkeit. Ein erster Blick zeigt: Natürlich ist der Körper in der Geschichte nicht vergessen worden, und er ist auch nicht entwertet und verachtet worden. Unsere heutige Sicht auf das Verhältnis von Körper und Geist legt uns nur ein anderes Körperkonzept nahe. Wir thematisieren den Körper unter anderen Prämissen und unter anderen Rubriken. So schreiben wir Affekte, Triebe und Begierden heute weitestgehend unserem Körper zu; wir begreifen z. B. den Sexualtrieb als ein biologisches oder auch soziales Phänomen, das wir *im Zusammenhang mit dem Körper* diskutieren. In der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts findet man dieses Phänomen unter dem Begriff der Seele und ihrer Affekte. In diesem Zusammenhang klingt es wenig sinnvoll, zu sagen, die Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts hätten ihren Körper schlechtweg vergessen, weil sie die Körperlichkeit des Menschen nicht eigens zum Thema gemacht hätten. Sie hatten einfach eine andere Auffassung vom Menschen, aber jedenfalls keine unkörperliche.

2. Homer – körperlose Helden: Wider die Authentizität des Körpers

Ich möchte jetzt einen kleinen Ausflug in das archaische Grienland unternehmen. Ich tue das nicht als Fachwissenschaftler. Ich beziehe mich vielmehr auf einen Text von Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, aus den vierziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts, der meiner Auffassung nach erstaunliche Dinge über den Körperbegriff zu sagen hat.¹² Am Beispiel der homerischen Heldenepen nämlich – das liegt an der kulturellen Fremdheit und der historischen Bedeutung des Textes – lässt sich vor allem die Frage nach der Konstruktivität stellen. Körperbegriffe werden; sie sind vorderhand nichts Fixiertes, ein für alle Mal Fertiges, nichts a priori Gültiges. Betrachtet man die Resultate des Philologen Bruno Snell, der schon sehr früh erkannte, dass wir es beim griechischen Denken über den Geist und auch über den Körper mit Konstrukten zu tun haben, so wird nachvollziehbar, dass ein Körperbegriff erst im Laufe der Zeit entstehen musste. Wie merkwürdig erscheint es aber dabei, dass wir nicht sagen können, die Griechen hätten keinen Körper gehabt, obwohl sie offenkundig im strengen Sinne keinen ‚Körper‘ hatten. Ihr Körper war für sie vielmehr ein Aggregat von Gliedern, denen Kräfte einwohnen. Bruno Snell geht von der Annahme aus, dass die homerischen Griechen noch kein Wort für ‚Körper‘ besessen hätten. ‚Soma‘, das im späteren Griechisch analog mit Körper oder Leib gebraucht werden kann, bedeutet hier noch ‚Leiche‘, also den toten Körper. Snell weist darauf hin, dass auch dieser Ausdruck nur

¹² Ibid., insb. S. 15-36.

konkret gebraucht wird, also als Leiche eines konkreten Helden, nicht aber abstrakt.¹³ Intuitiv einleuchtend ist auch der Hinweis Snells auf die Darstellungen der archaischen Kunst jener Zeit, der sogenannten geometrischen Periode, wie man sie vielfältig auf Vasen und anderen Keramiken ab dem 8. vorchristlichen Jahrhundert findet. Berühmt etwa ist die Dipylon-Vase, die in einer antiken Begräbnisstätte vor dem Stadttor Athens gefunden wurde. Die abgebildeten Menschen – auch Tiere finden sich hier in ähnlicher Weise wiedergegeben – bestehen aus Kombination von Gliedern, die Gelenke sind als Nahtstellen dargestellt, die überausgeprägte, muskulöse Glieder miteinander verbinden. Die Oberkörper sind dreieckig, die Taillen sind kaum vorhanden. Der Körper dieser Menschen besteht nur aus ihren Gliedern, deren Zusammenhang nur lose dargestellt ist. Sie ähneln eher einer Gliederpuppe.

Was sich hieran zunächst zeigt, ist die Tatsache, dass es keinen authentischen Körper gibt. Der Körper ist nichts unmittelbares, unhintergehbare. Weder die Bewegung des Körpers noch sein Vollzüge können einen Status für sich beanspruchen, der es erlaubt, den Körper in eine grundlegende Position zu bringen. Es ist unmöglich, die Körperlichkeit gegen die Intellektualität auszuspielen. Der kurze Blick auf die homerischen Menschen zeigt, dass der *Körper* ein Konzept ist. Dies ist keine anthropologische Konstante, sondern entwickelt sich im Laufe der Zeit. Ich glaube, dass das Körperkonzept eine Antwort auf ganz bestimmte Anforderungen ist, die, blickt man etwa auf Platon, aus wissenschaftlichen Gründen notwendig wird, nämlich dann, wenn man erklären will, wie dauerhaftes Wissen trotz körperlicher Hinfälligkeit begründet werden kann. Dieses Bedürfnis stammt nicht aus der Zeit Homers, sondern kommt erst in der sogenannten griechischen Aufklärung zur Geltung, in der die Frage nach Gründen nicht mehr mythologisch, sondern durch Prüfung und Rechenschaftgeben beantwortet wird.

Daraus resultiert zunächst die Einsicht, dass ein unkritischer Ausgang von der *Leiblichkeit*, wie bisweilen in der Phänomenologie, oder von der *Körperlichkeit*, wie in zahlreichen gegenwärtigen Körpertheorien, freiwillig oder unfreiwillig naiv ist. Diese Naivität ist dem Versuch geschuldet, zu der als abstrakt und objektivistisch empfundenen Wissenschaft vom menschlichen Körper eine Gegenposition zu entwickeln. Es wird dabei jedoch übersehen, dass Körper und Leib Konzepte sind, die auf der Selbstbeschreibung der Menschen beruhen. Es geht in der Frage von *Körper sein* und *Körper haben* also unmittelbar um Selbsthabe und Selbstsein. Die Verschleierung oder die Naivität besteht darin, dieses Zugleich von Körper und Selbst unterwandern zu wollen. Denn in Selbsthabe und Selbstsein spricht sich die Selbstbezüglichkeit des konzeptionellen Wesens des Menschen aus, der, indem er spricht, von sich spricht.

3. Descartes Dualismus

Die Frage nach Selbstsein und Selbsthabe in der Konzeption des Menschen als Körper ist immer verbunden mit der Frage nach einem dualistischen Theoriedesign. Diese Frage ist ein Streit, der viele Facetten hat. Als Stichwort ist hier die Ganzheitlichkeit zu nennen, die wie eine Kampfparole all jenen entgegengehalten wird, die Momente, Aspekte oder Polaritäten

¹³ Ibid.

des Menschen unterscheiden wollen. Dabei gilt sicherlich: Ein strenger Dualismus, der eine ontologische Trennung des Menschen, eine dingliche Zweiteilung in Form und Materie oder Seele und Körper verteidigt, ist wohl kaum je vertreten worden. Der Grund dafür ist sachlicher Natur. Entweder die Form oder die Seele ist selbst materiell, dann fielen der scharfe Dualismus weg, denn dann wären Körper und Seele gleichermaßen materiell. Ihr Unterschied wäre ontologisch ein Stufenunterschied, kein prinzipieller Gegensatz. Eine solche Auffassung findet man etwa in der Anthropologie der frühen Christen, besonders markant bei Tertullian.¹⁴ Oder aber Form und Materie, Seele und Körper wären immateriell. Dann wäre der Unterschied gleichfalls nur graduell, nicht prinzipiell. Eine solche Theorie lässt sich für den Neuplatonismus feststellen, für den die Materie Nichts ist, ein unendlicher Grad des Abfalls vom Einen. Hier gibt es keinen Dualismus, sondern nur Privation. Sind aber Form und Materie, Seele und Geist entgegengesetzt, dann sind Seele und Form keine Dinge, sondern das Gegenteil von Dingen. Ihre Entgegensetzung ist deshalb auch nicht ontologisch aufzufassen. Wie verhält es sich nun bei Descartes? Wenigstens Descartes wird doch wohl einen ontologischen Dualismus vertreten haben?

Descartes wird stets genannt, wenn es um den Beginn des neuzeitlichen Denkens geht. Zugleich ist sein Name mit der Erfindung des neuzeitlichen Dualismus unauflösbar verknüpft. Dabei stellt sich die Frage, ob es sich hierbei um ein historisch berechtigtes Urteil oder um ein bloßes Vorurteil handelt. Diese Frage ist nicht in Hinblick auf historische Gerechtigkeit wichtig, sondern deshalb, weil sich die gegenwärtige Diskussion noch immer an Descartes bricht. Das gleiche gilt für die Philosophie der Subjektivität, die gegenwärtig gerne auf Descartes zurückgeführt wird. Ich weiche in beiden Fragen ziemlich stark von diesen Lesweisen Descartes' ab. Ich sehe hier weder einen ontologischen Dualismus inklusive Leibverachtung, sondern eher einen methodischen Dualismus, noch bin ich der Auffassung, dass die Subjektivitätstheorie in Descartes einen besonders starken Vertreter oder gar ihren Gründungsvater gefunden hätte, sondern sehe bei Descartes eher einen latenten Materialismus.

Tatsächlich ist es wohl das unaufgelöste Problem des Subjekts in der Gegenwart, das Descartes diese Ehre hat zukommen lassen: Es heißt, er habe die Entwicklung einer Philosophie des Subjekts auf den Weg gebracht. Für viele heutige Zeitgenossen ist dies eine zweifelhafte Ehre: Sie sehen Descartes als den Protagonisten eines unangenehmen Dualismus, deren eine Seite das neuzeitliche Subjekt und deren andere der vernachlässigte Körper ist. Insbesondere die französische Philosophie arbeitet sich an diesem Moment der Philosophie Descartes ab wie an einem Übervater. Dabei muss es durchaus fraglich bleiben, ab wann man bereit ist, von einer Theorie des Subjekts zu sprechen. Das hängt wohl stark davon ab, wie der eigene Begriff von Subjektivität geprägt ist. Zuweilen ist gar schon in Bezug auf Heraklits *logos* von Subjektivität die Rede.¹⁵ Andere werden erst bereit sein von Subjektivität zu sprechen, wenn auch von den konstitutiven Leistungen des Subjekts explizit gesprochen wird, also etwa bei Kant. Insgesamt kann man vielleicht die Aufregung etwas beruhigen, indem man einerseits

¹⁴ Tertullian vertritt explizit die Auffassung, alles Wirkliche sei körperlich („*Omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est.*“) und die Körperlichkeit der Seele sei nur dadurch distinkt, daß sie in einem besonderen Stoff bestehe. Vgl. Tertullian: *De Carne Christi*, hrsg. u. übers. von Ernest Evans, London: 1956, S. 42.

¹⁵ Emil Weerts verhandelt z. B. den Logos-Begriff Heraklits unter der Überschrift „Die Subjektivität“ (vgl. Weerts, Emil: *Heraklit und Herakliteer*. Berlin: 1926, S. 26.

darauf insistiert, die zugrundegelegte Begrifflichkeit zu klären. Andererseits kann die extraordinäre Stelle, die Descartes in einer Geschichte des Subjekts einnehmen soll, etwas weniger stark konturiert werden, wenn man Descartes an andere Theorien anschließt, seien diese nun mittelalterlicher oder antiker Provenienz, stammten diese nun von den Philosophen der Renaissance oder des Humanismus.

In den *Meditationen* liest sich dieser Vorrang des Subjekts als eine Entdeckungsreise auf der Suche nach unmittelbarer Gewissheit. Der methodische Zweifel lässt zunächst das sinnlich Gegebene in seiner Unzuverlässigkeit aufscheinen. Dies ist ein seit Parmenides und Platon wiederkehrendes Motiv: Das, was uns unmittelbar vor Augen liegt, ist zugleich dasjenige, was am unzuverlässigsten ist, wenn man die Sache *erkennen* will. Auch der Körper, den ich habe, könnte nur geträumt sein. Ein Täuschergott, den Descartes behelfsweise einführt, kann dann die Möglichkeit plausibilisieren, dass selbst die allgemeinen Inhalte, wie Ausdehnung und Kraft und auch die Mathematik und Logik falsch sein könnten. Erst in der unbezweifelbaren Feststellung, dass ich selbst, wenn ich zweifle als dieser Zweifelnde nicht nicht sein kann, ergibt den erlösenden archimedischen Punkt, von dem her Descartes sein Lehrgebäude aufbauen kann.

Die Verkoppelung von Selbstgewissheit und Verschiedenheit vom Körper hat einen Riss zur Folge, der nun Innen und Außen trennt. Anders als Augustinus, der eine neuplatonische Instanzentheorie bevorzugte, behilft sich Descartes mit einer Substanzentheorie, der man ihre mittelalterlichen Wurzeln noch durchaus ansehen kann. Descartes unterscheidet zwei Substanzen: eine *res cogitans*, die denkende, nicht ausgedehnte Substanz, und die *res extensa*, die ausgedehnte, nicht denkende Substanz. Interessant ist hier die metamethodologische Beobachtung, dass diese Trennung von Descartes nicht etwa nur vorgefunden wird, sondern dass sie methodologisch erzeugt wird, durch eine Tätigkeit des Denkens. Aus dieser Perspektive stellen sich die Überlegungen Descartes so dar, dass erst der Reflex des Denkens auf sich selbst die Trennung der denkenden Substanz von den ausgedehnten Körpern hervorbringt. Man könnte diese Beobachtung als Prozess ausdrücken: Indem erst das Denken sich auf sich selbst bezieht, wird die Trennung von *res cogitans* und *res extensa* für das Denken wirklich. Darin spiegelt sich der Schritt von der Selbsthabe zum Selbstsein. Die Possessivität des Körpers führt zu der Annahme, er könnte auf einer Täuschung beruhen. Erst die Performanz in der Selbstbezüglichkeit des *Ich-denke*, lässt für Descartes die gewünschte Gewissheit aufscheinen. So ist es eine Selbstunterscheidung des Selbst, das Selbsthabe und Selbstsein in sich selbst unterscheidet. Possessivität und Performanz stehen dabei nicht nebeneinander als mögliche gleichgewichtete Aspekte, sondern die Performanz des *Ich-denke* garantiert die Gewissheit des Selbstseins, dies allerdings nur in der sprachlichen Form der Selbsthabe: *Cogito sum*.

Solche Formulierungen finden sich zugeständenermaßen bei Descartes nicht. Descartes scheint vielmehr völlig darauf konzentriert zu sein, zunächst einen Unterscheidungsgrund gefunden zu haben, der es ihm ermöglicht, einerseits Gewissheit zu erlangen und andererseits einen Standpunkt gegenüber der sinnlichen Körperlichkeit zu beziehen. Der Hiatus zwischen Geist und Körper etabliert sich und wird damit zugleich zum Problem.

4. Der Körper – eine Gliedermaschine

So sehr man nun diese scheinbar gewaltsame Trennung bedauern mag, so darf man doch nicht übersehen, dass dieser Standpunkt des Denkens gegenüber der dinglichen und sinnlichen Wirklichkeit in gewisser Hinsicht überaus plausibel ist. Erst wenn sich das Element des Geistigen aus seiner Verstrickung mit dem Konkreten, dem Dies und Das, isolieren kann, um bei sich zu sein und sich als das zu erkennen, was es eigentlich ist und kann, gibt es sowohl eine Möglichkeit zur Begründung von Physik und Mathematik jenseits vom bloßen ziellosen Experiment, als auch eine Möglichkeit zur Begründung von Sittlichkeit und Staatlichkeit jenseits von Willkür und Diktatur. Dieses Anrecht des Allgemeinen in der Sphäre des Vernünftigen kann nur zur Geltung kommen, wenn die Möglichkeit einer Isolation, eines Für-sich-Bestehens gegeben ist. Das Geistige, man mag mir diese erst vagen Bezeichnungen hier nachsehen, muss seine eigene Andersartigkeit gegenüber der Dingwelt zuerst einmal formulieren, um zu Gewissheit, Methode und Struktur zu kommen. Zugleich deutet sich darin ein Menschenbild an, dass nicht auf bloße Dinghaftigkeit zu reduzieren ist.

Nun wäre es gerade in Bezug auf Descartes sicher ein Fehlschluss, aus dieser Trennung des Körpers vom Geist nun zu folgern, Descartes habe den Körper missachten müssen. Eigenartigerweise ist das genaue Gegenteil der Fall. Der menschliche Körper rückt in das Zentrum der Aufmerksamkeit. Seine Teile zu verstehen ist eine ernste Aufgabe, seine Teile zu reparieren eine hohe Kunst. Methodologisch steckt dahinter ein Wandel des Körperverständnisses. Der Körper wird nun für Descartes zu einer Gliedermaschine:

„Ich stelle mir einmal vor, daß der Körper nichts anderes sei als eine Statue oder Maschine aus Erde, die Gott gänzlich in der Absicht formt, sie uns so ähnlich wie möglich zu machen, und zwar derart, dass er ihr nicht nur äußerlich die Farbe und die Gestalt aller unserer Glieder gibt, sondern auch in ihr Inneres alle jene Teile legt, die notwendig sind, um sie laufen, essen, atmen, kurz, all unsere Funktionen nachahmen zu lassen, von denen man sich vorstellen könnte, daß sie aus der Materie ihren Ursprung nehmen und lediglich von der Disposition der Organe abhängen. Wir sehen Uhren, kunstvolle Wasserspiele, Mühlen und andere ähnliche Maschinen, die, obwohl sie nur von Menschenhand hergestellt wurden, nicht der Kraft entbehren, sich aus sich selbst auf ganz verschiedene Weise zu bewegen. Und wie mir scheint, könnte ich mir von einer Maschine, die – wie ich einmal annehme – aus der Hand Gottes angefertigt sein soll, nicht so viele Bewegungsarten vorstellen noch ihr so viele kunstvolle Bildung zuschreiben, daß man sich nicht vorstellen könnte, daß sie nicht noch mehr davon besitzen kann. Ich werde mich also nicht dabei aufhalten, die Knochen, Nerven, Muskeln, Venen, Arterien, den Magen, die Leber, Milz, das Herz, das Gehirn zu beschreiben, noch all die anderen verschiedenen Teile, aus denen die Maschine zusammengesetzt sein muß. Denn ich unterstelle, daß sie ganz und gar den Teilen unseres Körpers gleichen, die dieselben Namen tragen und die man sich durch einen gelehrten Anatomen zeigen lassen kann.“¹⁶

Interessanterweise kehrt Descartes hier die aus der biblischen Überlieferung bekannte Beziehung zwischen Gott und Mensch bei der Schöpfung um. Der Mensch wird nicht nach

¹⁶ Descartes, René: *Über den Menschen: (1632)*. übers. von Karl E. Rothschuh, Heidelberg: 1969, S. 44.

dem Bilde Gottes gemacht, sondern nach dem Bild des Menschen. Die Gliedermaschine wird in Descartes Gedankenexperiment durch Verähnlichung, so weit es geht, dem Menschen angeglichen. Darin zeigt sich deutlich, dass Descartes bei seinen Überlegungen den Menschen in den Mittelpunkt stellt. Das Gedankenexperiment dient der Erklärung der menschlichen Konstitution mit den Mitteln seiner Zeit, nämlich durch ein mechanistisches Erklärungsparadigma.

In der Zeit Descartes werden große Fortschritte in der Medizin verzeichnet. Descartes ist überzeugt, dass sie dazu beitragen werden, die Lebensbedingungen des Menschen zu verbessern. Er verspricht sich Verbesserungen, die zur Erhaltung der Gesundheit beitragen werden. Er ist optimistisch, dass die menschliche Maschine durch den medizinischen Techniker repariert werden kann, um so die Lebensspanne zu erweitern, bis der Mensch nahezu unbegrenzt leben kann. Er hält die Gesundheit für das wichtigste Gut von allen, denn sie sei die Grundlage aller anderen Güter des Lebens.¹⁷ Seine Vorstellung vom menschlichen Körper verdankt sich der Hoffnung, sein Funktionieren durch mechanische Prinzipien begreifen zu können. Der menschliche Körper ist nicht eine Maschine wie ein Roboter, sondern ungleich vollkommener, aber trotzdem den Regeln der Mechanik unterworfen. Dahinter verbirgt sich die Vorstellung, dass der Körper *in toto* der naturwissenschaftlichen Analyse zugänglich ist. Das ist eine Voraussetzung, die durchaus nicht selbstverständlich ist. Sie ersetzt nämlich das aristotelische Paradigma einer inneren Zweckmäßigkeit des Organischen durch eine kausaldeterministische Erklärungsweise. Es handelt sich bei Descartes um die Wende zu einer wissenschaftlich orientierten analytischen Medizin, hier zunächst vorgeführt am Paradigma der Mechanik. Descartes hatte das anatomische Beweismaterial vor Augen: das Herz als Pumpe – Harvey hatte 1616 den Blutkreislauf entdeckt.

Unser Blick auf diese Zeit ist getrübt durch frankensteinische Phantasien, durch Züchtungsträume, die Maschinenhallen der industriellen Hochzeit oder Reinräume der Chipproduzenten. Descartes denkt nicht an Enhancement durch technisch-pharmazeutische Entwicklung. Seine Ideen greifen noch zurück auf die Vorstellung einer natürlichen Konstitution des Menschen, die allererst zum Vorschein gebracht werden muss.

Es etabliert sich dadurch neben der Trennung von geistiger und körperlicher Substanz auch eine Trennung im Körper selbst. Einerseits kann der Körper unter der Perspektive des analytischen Mediziners betrachtet werden als eine Gliedermaschine, deren Mechanismus es zu enträtseln gilt, um ihn notfalls reparieren oder verbessern zu können. Andererseits kann der Körper unter der Perspektive der Empfindsamkeit, seiner inneren Regungen, seines Ausdrucks aufgefasst werden. Bei Descartes treten Körper und Leib auseinander. Wenn auch noch nicht terminologisch explizit. Aber die Schwierigkeiten deuten sich bereits an. Der *Körper* ist in diesem Sinne eine ausgedehnte Substanz, so wie er sich in den Augen eines Dritten darstellt, eine Folge der Selbsthabe. Der Blick auf den *Leib* kommt aus der Innenperspektive. Wohl kein Phänomen macht dies klarer als der Schmerz. Und natürlich interessiert sich Descartes brennend für Schmerzphänomene, weil sie den Zusammenhang von Körper und Seele aufzeigen. Der Schmerz ist ein Zustand des Körpers. Seine Physiologie muss sich aus der Gliedermaschine, aus ihren Teilen und ihrem Zusammenwirken erklären

¹⁷ Descartes, René: *Discours de la méthode*, Sixième Parte (Descartes, René, *Oeuvres et lettres*. Paris: 1953, S. 167).

lassen. Aus Sicht der humanistischen Tradition der europäischen Medizin muss die bloß analytische Seite durch eine therapeutische ergänzt werden. Es muss also etwas gegen den Schmerz getan werden, indem man die Ursachen behebt oder indem man den Wirkzusammenhang unterbricht oder hemmt. Aus der Perspektive des Leibes ist der Schmerz unerträglich und unausweichlich zugleich, in seiner Intensität und Qualität unverträglich individuell, daher kaum zu verallgemeinern oder sprachlich zu fassen. Diese Differenzierung nimmt Descartes noch nicht vor. Aber er weiß natürlich, dass beide Seiten – *res cogitans* und *res extensa* – nicht voneinander abgetrennt existieren. Ihr Zusammenhang wird ihm allerdings zu einem theoretischen Problem.

5. Einheit von Körper und Geist

Nun lehrt gerade der Schmerz – und man kann hinzufügen, auch alle Affekte lehren dies –, dass Körper und Geist auf andere Art beieinander sind als Dinge in Dingen: In der 6. Meditation kommt Descartes darauf zu sprechen und gibt folgendes bekannte Bild.

„Es lehrt mich ferner die Natur durch eine Empfindung des Schmerzes, Hungers, Durstes usw., daß ich nicht nur in der Weise meinem Körper gegenwärtig bin, wie der Schiffer seinem Fahrzeug, sondern daß ich aufs engste mit ihm verbunden und gleichsam vermischt bin, so daß ich mit ihm eine gewisse Einheit bilde. Denn sonst würde ich, der ich nur ein denkendes Ding bin, nicht, wenn mein Körper verletzt wird, darum Schmerz empfinden, sondern ich würde diese Verletzung nur durch bloßes Denken erfassen, wie der Schiffer durch das Gesicht wahrnimmt, wenn irgend etwas am Schiffe zerbricht, und ich würde alsdann, wenn der Körper der Speise oder des Trankes bedarf, eben dies in bestimmter Weise denken, ohne dabei die verworrenen Hunger- oder Durstempfindungen zu haben. Denn es sind doch sicherlich diese Empfindungen des Hungers, Durstes, Schmerzes usw. nichts anderes als gewisse, aus der Vereinigung und gleichsam Vermischung des Geistes mit dem Körper entstandene Weisen des Bewußtseins.“

Körper und Geist sind für Descartes also auf eine ganz andere Art miteinander verbunden als etwa ineinander seiende Dinge, wie beispielsweise der Schiffer in seinem Schiff. Der Grund dafür liegt in den Empfindungen, also dem, was ich unter den Begriff der Leiblichkeit gefasst habe, insbesondere aber Hunger, Durst und Schmerz. Diese Konnotation ist einerseits aus einem systematischen Grund wichtig und andererseits aus einem historischen. Systematisch deshalb, weil Descartes die synthetische Einheit von Körper und Geist benennen kann. Er spricht nicht von einem Mangel an Nahrung oder Flüssigkeit, die sich an der Gliedermaschine bemerkbar macht, sondern von den Empfindungen der Gliedermaschine. Hier treten also offensichtlich Körper und Leib auseinander, zumindest was die Perspektive betrifft, unter der sie ausgesprochen werden.

Descartes begnügt sich hier mit der bloßen Faktizität des Zusammenhangs. Die *Erfahrung* lehrt es. Er beobachtet das synthetische Ganze, dass der Mensch ist. Dabei zerfällt der Mensch nicht in zwei getrennte Teile, Geist und Körper, sondern er ist phänomenal nur einer. Sein Schmerzempfinden, Hunger und Durst, zeigen, dass der Mensch sich nicht als Geist von sich als Körper trennen kann, selbst wenn er es, wie bei unerträglichem Schmerz, unbedingt will.

Die Schwäche Descartes – und das ist ihm stets vorgehalten worden – bestehe in der vollständigen Disjunktion von Geist und Körper. Tatsächlich zeigt sich daran ein Rest noch mittelalterlichen Denkens, fasst er doch beide als Substanzen (*res*) auf. In einer historischen Perspektive muss man Descartes in Schutz nehmen: Der Briefwechsel mit Elisabeth von Böhmen/von der Pfalz zeigt, dass Descartes in seinen späten Lebensjahren die Auffassung vertrat, dass es sich bei der Dichotomie von Geist und Körper um eine gedankliche Unterscheidungen handelt und nicht um real distinkte Entitäten.

„Erstens erwäge ich, dass wir gewisse primitive Begriffe haben, die gleichsam ursprünglich sind, nach deren Modell wir alle unsere anderen Erkenntnisse bilden. Und es gibt nur sehr wenig derartige Begriffe; denn nach dem Allgemeinen des Seins, der Zahl, der Dauer usw., die allem zukommen, was wir begreifen können, haben wir für den Körper im Besonderen nur den Begriff der Ausdehnung, aus dem die Begriffe der Gestalt und der Bewegung folgen; und für die Seele allein haben wir nur den des Gedankens, in dem die Wahrnehmungen des Begriffsvermögens und die Neigungen des Willens einbegriffen sind; für Seele und Körper zusammen haben wir schließlich nur den ihrer Vereinigung, von welchem der der Kraft abhängt, den Körper zu bewegen, auf die Seele zu wirken, indem er deren Gefühle und Leidenschaften verursacht. Ich erwäge auch, dass die ganze Wissenschaft der Menschen nur darin besteht, diese Begriffe richtig zu unterscheiden und jeden von ihnen nur den Dingen zuzuschreiben, denen er zugehört.“¹⁸

Diese Textstelle ist äußerst interessant, nicht nur deshalb weil Descartes hier einen Apriorismus der Begriffe erklärt. Vielmehr zeigt sich hier, dass Descartes die begriffliche Konstruktion seiner Theorie, mithin den Modellcharakter seiner Grundtrennung von Körper und Denken hervorhebt. Es scheint ihm nicht entgangen zu sein, dass seine Theorie als ontologischer Dualismus missverstanden werden kann. Hier findet sich indes in aller Klarheit die Selbstzuschreibung eines methodischen Dualismus. Mit diesem Schritt weg von der Ontologie hin zur Methodologie scheint sich Descartes tatsächlich auf dem Weg zu einer neuzeitlichen Betrachtung von Wirklichkeit und Wissenschaft zu bewegen.

6. Der Körper als Konstruktion – wider den kulturellen Relativismus

Der *Körper* ist eine Abstraktion. Körperbegriffe sind kulturelle Konstruktionen. Wie ordnet sich darin aber der individuelle Körper ein? Was ist mit *meinem* Körper? Der ist schließlich weder eine Abstraktion noch eine Konstruktion. Es zeigt sich eine Ambivalenz von Konstruktivität der Körperbegriffe und der Authentizität des eigenen Körpers/Leibs. Es ist aber die Frage, ob vom individuellen Körper her die Lücke geschlossen werden kann. Dazu ist als erstes zu fragen, ob das Nachdenken über den Menschen – sinnvoll und argumentativ – seinen systematischen Ausgangspunkt überhaupt von einer *Unmittelbarkeit* aus nehmen kann. Dabei ist zwischen Weltzugang und Selbstbeschreibung zu unterscheiden. Der Körper ist in seinem Weltzugang ausgezeichnet. Arthur Schopenhauer geht sogar so weit, den Körper nicht nur als

¹⁸ Descartes, René: *Briefe*. 1629-1650, hrsg., eingel. u. mit Anm. vers. von Max Bense, übers. von Fritz Baumgart, Köln u. a.: 1949, S. 264f.

einzig unmittelbaren Zugang zur Welt, sondern zugleich als unmittelbaren Ausdruck des Weltprinzips zu begreifen. Für ihn ist das Selbstbewusstsein tatsächlich ein Epiphänomen, das nur vorgaukelt, etwas Substantielles beizutragen, während es faktisch – allerdings unbewusst – Organ des Körpers ist, der wiederum nichts anderes ausdrückt als den chaotischen Weltwillen, einen blinden Trieb, der nur will und nur Wollen will. Nach Schopenhauer jedenfalls ist der Körper ein Sein, das ein Selbst hat, eine Selbsthabe ganz anderer Form, der das Selbstsein polar entgegengesetzt ist.

Die bloße Unmittelbarkeit aber bildet eine Grenze, denn sie ist allem Kognitiven unzugänglich, daher sowohl der direktiven Steuerung als auch jeder emanzipatorischen Anstrengung entzogen und somit sowohl der versklavenden Repression als auch der befreienden Aufklärung unerreichbar. Das ist der Grund dafür, dass die Unmittelbarkeit des Körperlichen in ideologisch zweckorientierten Konzepten wechselnde Konjunktur hat.¹⁹ Der Körper als solcher kommt indes – wie ein Blick auf historische Körperkonzepte zeigen kann – in keiner Theorie und letztlich in keiner Praxis als solcher vor. Das hieße nämlich, das Selbstsein wie die Selbsthabe zu unterlaufen. Der Körper ist immer bereits eingebettet in Formen der Selbstbeschreibung, die kulturell, gesellschaftlich, individuell und philosophisch argumentativ präformiert sind.

Es ist vielfach gezeigt worden, dass der Weltzugang und die Selbstbeschreibung des Menschen nie ohne Konzeptualisierungen auskommen. In der historischen Perspektive zeigen sich die Auffassungen vom Körper/Leib in Abhängigkeit von anderen universellen philosophischen Entwürfen. Was der *Körper* ist, bestimmt sich durch die kohärenten Auffassungen, die sich der Mensch von der Welt bildet. Sie ist daher nicht unabhängig vom Nachdenken des Menschen über Welt, Gott und Gesellschaft. Daher ist die Position der unmittelbaren Leiblichkeit, eines ‚Leib-Aprioris‘ oder einer Authentizität des Leiblichen zu korrigieren. Das berechtigte Interesse dieser Positionen beruht in ihrer kritisch-ablehnenden Seite gegen den einseitigen Anspruch eines szientifischen Objektivismus, der sich einzig aus naturwissenschaftlichen Quellen (z. B. aus der Neurophysiologie) speist. Ihre Schwäche besteht darin, dass sie das Unmittelbare *deutet* und damit entweder das Irrationale zulassen oder Metaphysisches konzedieren muss.

Die Individualität des Körperlichen kann daher nur aufgefasst werden als eine den Menschen insgesamt auszeichnende jeweils jedem und daher allen zukommende Zentralperspektive. Diese Ichhaftigkeit des Welt- und Selbstbezugs ist weder kognitivistisch eingeschränkt noch egoistisch zugespitzt noch methodenindividualistisch eingengt. Sie ist auf den Körper bezogen, *konkret*, und daher in der Bewegung wie im Schmerz gleichermaßen Gravitationspunkt ohne Ausdehnung. Sie ist für die Theorie aber nicht ohne die Anstrengung des Nachdenkens zu haben: Sie ist der Ort der Vermittlung selbst, *unmittelbare Vermittlung*, die letztlich die verschiedenen Bezüge des Menschen in seinen Weltzugängen und Selbstbeschreibungen zu vermitteln in der Lage ist.

Im ersten Teil dieses Beitrags habe ich mit einem historischen Blick auf längst vergangene geschichtliche Welten zu zeigen versucht, dass das Körperkonzept gemacht und hervorgebracht ist. Wichtig ist daran, dass es sich bei Körper und Geist, bei Leib und Seele um

¹⁹ Vgl. Baeumler, Alfred: *Männerbund und Wissenschaft*, Berlin: 1940.

Differenzierung handelt, die aus bestimmten Gründen heraus getroffen wurden. Zunächst ging es um bloß kulturell-kultische Unterschiede. Erst mit Platon, von dem ich hier nicht sprechen konnte, etabliert sich ein philosophisches Interesse an einer Abtrennbarkeit und Isolierung des Geistigen als ein notwendiger Schritt zur Verwissenschaftlichung der Weltsicht. Dieser Schritt ist eine konsequente Entwicklung einer auf Rechtfertigung und Argumentation sich stützenden Philosophie, die sich zudem ihrer selbst bewusst ist. Tatsächlich sprechen die Gültigkeit von Argumenten und deren Anspruch auf über- und unzeitliche Geltung für eine Isolierung des Geistigen. Wenn das Geistige immer unablässig an einen konkreten Körper geknüpft wäre, so die Überlegung, müsste es so schnell vergehen und sich so schnell verändern wie die Körper selbst. Die Erfahrung zeigt das Gegenteil. Argumente, Theorien, Wissen und Fertigkeit überdauern den Einzelnen in seiner körperhaften Existenz und weisen über ihn hinaus. Für Platon ein wichtiges Indiz zur Überwindung einer Theorie, die – wie die des Protagoras – einzig von einem ewigen Fluss der Erscheinungen ausgeht, ohne ein wesentliches Sein, das ewig, unwandelbar und überzeitlich ist, anzusetzen. Hier scheint ein Sinn von Konstruktion auf, der die Differenz von Körper und Geist nicht in einen Substanzdualismus einmünden lässt. Konstruktion bedeutet dann mehr als eine bloße Erfindung. Konstruktion ist vielmehr der methodische Unterbau einer beginnenden Wissenschaftlichkeit. Das Gebäude, das durch diese Konstruktion errichtet wird, reicht bis in die Gegenwart hinein und ist mit unserer technisch-wissenschaftlichen Welt unlösbar verbunden. Es geht dabei keineswegs um einen zu überwindenden, irreführenden Dualismus. Vielmehr erlaubt das Zu-sich-Kommen des Geistigen eine methodische Einsicht, die zugleich Einsicht in die Methode ist. Sie mündet in eine Erklärung des Wissens in seiner wesentlichen Eigentümlichkeit. Gerade weil das Körperkonzept mit der Auffassung von Selbstbezüglichkeit einhergeht, muss der Körper durch Selbstsein und Selbsthabe ausgedrückt werden. Denn er ist nicht das Andere der Vernunft, sondern ist durch die Vernunft, dadurch natürlich nicht durchgängig und immer vernünftig.

Wir haben also einen doppelten Blick auf die Konstruktion von Körper und Geist, Leib und Seele. Einerseits ergibt sich die Konstruktion aus einer sachlich notwendigen, argumentativ nachvollziehbaren und philosophisch begründeten Isolierung des Geistigen, als eines für sich bestehenden und methodisch abgesicherten Bereichs der Wahrheit und der Wahrheitsansprüche. Andererseits erscheint die Konstruktion nur uns, in der Retrospektive, in der Abschattung gegen unsere scheinbar aufgeklärte Epoche. So erklärt die Konstruktion zweierlei: Erstens das Zu-sich-Kommen des Geistigen als einer isolierten Sphäre des Wissens und zweitens die Unhintergebarkeit des Kulturellen in seiner Historizität.

7. Der Mensch als Doppelwesen

Der Mensch wird offenkundig unter einem Doppelaspekt zu betrachten sein: als geistiges, mit Willen begabtes Wesen und als körperliches, biologisches Gattungswesen. Es scheint zunächst nur die Frage zu sein, wie man diesen Doppelaspekt zu werten habe. Ist der geistig-seelische Pol abtrennbar und etwas für sich, das neben dem Menschen als biologischen Körper zu stehen käme? Aus dieser Behauptung ergeben sich zahlreiche Probleme, warum sollte nicht deren Lösung in ihrem Gegenstück zu finden sein. Ein möglicher Weg liegt in der Betonung

der Authentizität, der Eigentlichkeit und Unmittelbarkeit des geistig-seelisch-körperlich-leiblichen Gesamtwesens, als das uns der Mensch erscheint, wenn er in seinen wirklichen Vollzügen betrachtet wird. Dann drängt sich uns ein Sinn von ‚Ganzheitlichkeit‘ auf, der ein positives Gegenstück zu den lästigen Dualismen und ontologischen Scheidungen zu sein scheint. Dann kann man die Ganzheitlichkeit und Authentizität des Gesamtwesens Mensch gegen alle Versuche verteidigen, in Komponenten zerlegt zu werden. Dann ist ‚Ganzheitlichkeit‘ des Körperwesens ‚Mensch‘ das Zauberwort, das alle Schwierigkeiten löst.

Tatsächlich ist das kein möglicher *Lösungsweg*, sondern ein fauler *Ausweg*. Die Rekonstruktion des Zustandekommens dualistischer Auffassungen vom Menschen, zeigt nämlich gerade deren Notwendigkeit auf. Wir haben es nicht nur mit kultureller Diversität zu tun, sondern mit wissenschaftsinternen Entscheidungen. Gerade dann, wenn es darum zu tun ist, die Besonderheit des Menschen in allen seinen Lebensbezügen darzustellen, scheint mindestens seit der Zeit Platons ‚Ganzheitlichkeit‘ gerade keine ‚Vollständigkeit‘ der Beschreibungselemente zu garantieren. Insbesondere der Aspekt der Wissenschaft erfordert offenkundig eine gewisse Selbständigkeit des Geistigen. Das Leib-Apriori ist gedacht als Gegenentwurf zum Siegeszug des szientifischen Objektivismus. Es mündet aber in einem schwachen Individualismus, von dem her weder die Gesellschaft noch der Mensch der Moderne beschrieben werden kann. So lässt sich von dort her zwar ein gewisses kritisches Potential formulieren; es kommt aber über die bloße Absichtserklärung eines besseren Diesseits nicht hinaus.

Andererseits kann der kulturelle Konstruktivismus nicht befriedigen. Er kennt kein A priori, auch nicht das des Leibes. Er unterspült zwar ebenso die Absolutheit eines szientifischen Weltbildes, verbleibt aber in einer relativierenden, letztlich vergleichgültigenden Haltung gegenüber seinem Objekt: dem Körper.

Ich möchte eine andere Antwort vorschlagen: Die vielfältigen, zum Teil erheblich divergierenden Aussagen über den Menschen sind zunächst einmal Selbstaussagen. Es handelt sich dabei um Selbstaussagen des Menschen. Der Mensch thematisiert sich selbst. Er spricht von sich, wenn er von seinem Körper spricht. Er schreibt sich etwas zu oder eben genau nicht. Es liegt deshalb allen Überlegungen über das körperliche Sein des Menschen immer ein versteckter Selbstbezug zugrunde, der sich potentiell oder aktual in Selbstsein und Selbsthabe ausdrückt.

Das hat auch Folgen für unsere Perspektive auf die gewesenen Selbstaussagen. Für uns Heutige ist es hochgradig interessant zu verstehen, wie das Verhältnis von sprachlicher Konstruktion und Realität beschaffen ist. In die Beschreibung der Konstruktion, ihrer Bedingungen und Grenzen, fließen nämlich die gegenwärtigen Begriffe genauso ein, wie sie erst möglich sind, aufgrund unserer heute gesprochenen Sprache. So ist strenggenommen die Aussage nicht ganz richtig, es gäbe in Bezug auf den Körper nichts Festes, Unhintergebares, sondern nur wandelbare kulturelle Konstrukte. Vielmehr ist es unser eigenes, unhintergebares Körperverständnis, das all diesen Rekonstruktionen von Konstruktionen implizit zugrunde liegt. Richtig bleibt dann zwar, dass es nicht sinnvoll ist, von einer ewigen, unvergänglichen Idee des ‚Körpers‘ auszugehen; eben so unbezweifelbar richtig ist es aber auch, dass stets ein ‚Körperbegriff‘ als Bezugspunkt vorausgesetzt ist, nämlich jeweils der eigene, gegenwärtige, sei dieser auch in seinem Bedeutungsgehalt durch eine kulturelle Praxis genährt und bestimmt.

Das Nichtkonstruierbare, d. h. stets Vorausgesetzte, ist der eigentliche Ausgangspunkt der Betrachtung. Die Rekonstruktion der Konstruktion eines Begriffs geschieht nur auf der Basis einer Selbstkonstruktion. Beim Nachdenken über den Körper entsteht die nicht zu leugnende Ambivalenz allerdings dadurch, dass es dem Nachdenken unmöglich ist, auch nur für kurze Zeit seinen Körper zu verlassen, probenhalber gleichsam, um einen anderen Anzug zu probieren. Unsere Leibhaftigkeit, die wir nicht besitzen, sondern sind, hält uns gerade davon ab, neutral auf die Geschichte der Körperwerdung des Menschen zu schauen. Vom eigenen Körper kann man nicht abstrahieren, um zu erkunden, wie andere Körperkonstrukte sind. Hier liegt allen Differenzsetzungen der intellektuellen Abstraktionsfähigkeit ein scheinbar Identisches zugrunde, dessen Unbegreiflichkeit auch die Begrifflichkeit infiltriert.

Das wirft zunächst eine objektive Perspektive auf den Menschen. In unserer Darstellung zeigte sich das in einer anthropologischen Grundtendenz, die darin besteht zu fragen, was der Mensch sei. Die Aufmerksamkeit richtet sich auf ein besonderes Objekt, den Menschen, von dem die Frage ist, was er ist und welche Stellung ihm in der Welt zukommt. Die Antwort darauf scheint aber immer fehl zu gehen. Der Grund dafür liegt in der unbeachtet gebliebenen Selbstausslegung des Menschen, wenn er sich selbst zuwendet. Dadurch kommt ein neuer methodischer Aspekt zum tragen. Die anthropologische Fragestellung wendet sich in eine transzendentalphilosophische. Nicht der Mensch steht im Mittelpunkt, sondern der Begriff des Menschen.

Leicht bemerkbar wird dieser Wechsel der Perspektive an einer anthropologischen Grundfrage, was den Menschen nämlich vom Tier unterscheidet. Wie und mit welcher Methode auch immer eine Antwort versucht wird, durch die Angabe bloßer Eigenschaften ist nicht zu einer befriedigenden Auskunft zu kommen. Wichtig ist nämlich das Faktum, dass nur der Mensch diese Frage stellt, dass das Woher und Von-wem der Frage gerade nicht gleichgültig ist. Sie fließen in die Antwort ein. Nur der, der sich vom Tier unterscheidet, kann die Frage stellen, worin sich Mensch und Tier unterscheiden.

Dieses Beispiel zeigt, dass es möglicherweise irreführend ist, den Objekt-Menschen der Anthropologie zum Maßstab der Antwort zu machen. Näherliegend ist die Frage nach dem Menschen, insofern er sich selbst als Mensch charakterisiert, als Ganzer und als Aspektwesen. Das *Als*, das in der Formel, 'etwas *als* etwas bestimmen' auftaucht, ist ein charakterisierendes *Als*. Es hebt etwas hervor, bestimmt etwas, indem ein besonderes Merkmal, ein besonderer Aspekt herausgehoben wird. Daher ist die gewendete Frage nicht mehr anthropologisch, sondern begrifflich-methodisch. Tatsächlich liegt auch der gewendeten Frage eine Struktur zugrunde, nämlich die der Möglichkeitsbedingungen der Selbstthematizierung. Dadurch ist die Frage nicht nur begrifflich gewendet, sondern auch transzendentalphilosophisch instruiert.

Das bedeutet nun, dass die Frage nach dem Körper in inhaltlich-methodologischer Perspektive beantwortet werden muss. Es heißt also nicht mehr: Aus welchen Teilen besteht der Mensch, und gibt es einen isolierten geistig-seelischen Pol, und was ist mit dem Körper? Vielmehr heißt es jetzt: Unter welchen Bedingungen beschreibt sich der Mensch selbst als ein Wesen unter vielfältigen Aspekten. Zunächst verliert die Frage dadurch ihre ontologische Härte. Ein auf dieser Basis reformulierter Dualismus hätte niemals zur Folge, dass der Mensch zu einem Zweikomponentenwesen würde. Die Aussage könnte dann im Extremfall nur heißen: Der Mensch beschreibt sich selbst unter zwei einander ausschließenden

Aspekten. In zweiter Hinsicht, und vielleicht noch viel bedeutsamer, lässt sich herausstellen, dass der Selbstbezug, welcher der Selbstausslegung zugrunde liegt, immer schon vorausgesetzt ist, auch dann wenn über den Körper des Menschen gesprochen wird. Hier lässt sich lernen, dass Selbsthabe und Selbstsein bereits in der Grundstruktur des Selbstbezugs angelegt sind. Die Einheit des Selbstseins wird durch die Zweiheit einer Selbstobjektivierung in der Selbsthabe gerade nicht destruiert. Die Selbstbezüglichkeit findet im Körper nicht ihr Anderes. Im Gegenteil: Selbstbezüglichkeit ist geradezu konstitutiv für die beiden Modi des Körperlichen, nämlich Selbstsein und Selbsthabe. Erst in einer Perspektive, in der die Objektivität und Abstraktion gefordert ist, lassen sich diese Basistermini auch in einer Anthropologie darstellen. Erklärlich wird dadurch nicht nur, wie der ‚Körper‘ des Menschen als Konzept eine Geschichte haben, sondern ebenso wie der Mensch sich selbst unter grundlegenden Aspekten erkennen kann. Der wissenschaftliche Blick auf den Menschen ist daher nicht der Feind der Leiblichkeit, sondern ein besonderer, geschichtlich gewordener, gleichwohl objektiv begründeter Aspekt der Selbstausslegung des Menschen.

Bibliographie:

- Baumler, Alfred: *Männerbund und Wissenschaft*, Berlin: 1940.
- Bourdieu, Pierre: *Die männliche Herrschaft*, in: Irene Dölling, Irene Kraus: Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis, Frankfurt am Main: 1997.
- Butler, Judith: *Körper von Gewicht*. Gender Studies, Frankfurt am Main: 1997.
- Descartes, René: *Briefe*. 1629-1650, hrsg., eingel. u. mit Anm. vers. von Max Bense, übers. von Fritz Baumgart, Köln u. a.: 1949.
- Descartes, René: *Die Leidenschaften der Seele*, franz.-dt. übers. von Klaus Hammacher, Hamburg: 1984.
- Descartes, René: *Discours de la méthode*, Sixième Partie (Descartes, René, *Oeuvres et lettres*. Paris: 1953).
- Descartes, René: *Über den Menschen: (1632)*. übers. von Karl E. Rothschuh, Heidelberg: 1969.
- Duden, Barbara: *Body history, a repertory*. Tandem, Wolfenbüttel: 1990 (= Reihe Tandem Kultur- und Sozialgeschichte, 1).
- Gernhardt, Robert: *Gesammelte Gedichte*. 1954-2004, Frankfurt am Main: 42005.
- Goffman, Erving: *Wir alle spielen Theater*. Die Selbstdarstellung im Alltag. München/Zürich: 1983.
- Gugutzer, Robert: *Body Turn*. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports, Bielefeld: 2006.
- Gugutzer, Robert: *Soziologie des Körpers*, Bielefeld: 2004.
- Lorenz, Maren: *Leibhaftige Vergangenheit*. Einführung in die Körpergeschichte. Historische Einführungen, Tübingen: 2000).
- Pleßner, Helmut: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin [u.a.]: 1928.
- Sarasin, Philipp: *Reizbare Maschinen*. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914, Frankfurt am Main: 2001.
- Snell, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes*. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Hamburg: 1946.
- Tertullian: *De Carne Christi*, hrsg. u. übers. hrsg. von Ernest Evans, London: 1956.
- Weerts, Emil: *Heraklit und Herakliteer*. Berlin: 1926.

(Página deixada propositadamente em branco)

Edmundo Balsemão Pires
Coimbra

POLYCONTEXTURAL ONTOLOGY AND LUHMANN'S CONCEPT OF WORLD¹

1. Overview

Günther's work consists chiefly in a plan of a Philosophy of Logic. Rather than being a finished systematic construction of a new logical n -valent calculus, its strength lies on the capacity to critically depict the ontological and grammatical foundations of the traditional binary logical mentality. It goes further than propositional Logic. Its object is also different from a conventional propositional calculus.

In the development of his project, Günther connects the need for the examination of the foundations of philosophical Logic with the emergence of research fields and philosophic horizons justifying new tools for the understanding of new difficulties.

I'll summarize some of these new problems in the following:

- the discussion of the topic "order from noise" (cf. Günther's comments on H. von Foerster's vs. Schrödinger's solutions to the problem of the coming out of life²) and the formation of systemic boundaries in life morphogenesis;
- the temporal and reflexive horizon of the objects of the *Geisteswissenschaften* (discussions of the so-called "Positivismusstreit");
- the reflexive object of Cybernetics and the logical problems raised by the new language of machine self-control (see the evolution of the theoretical writings on the foundations of Cybernetics since the 40's³);
- a reassessment to the "solutions" for some paradoxes on the foundations of Meta-mathematics and the problems concerning the relation of Mathematics to Logic (see the

¹ The present study is a partial development of the research project on "Individuation of Modern and Contemporary Society" and preserves the essential argument of the initial oral presentation at the International Conference *Bezüge des Selbst – Selbstreferentielle Prozesse in Philosophischen Perspektiven*, Coimbra, 12-14 March 2009.

² G. Günther, "Cybernetic Ontology and Transjunctural Operations" in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, vol. 1., Hamburg, 1976, pp. 274-278.

³ See C. Pias (Hrsg.), *Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946-1953. Transactions / Protokolle*, 2 Bd., Zürich, Berlin, 2003.

discussions between intuitionists and formalists since the beginning of the XX century until Gödel's papers⁴);

- the problem left open by Hegel and the German Classical Philosophy, generally speaking, of the construction of a system of logic adapted to the description of subjectivity, consciousness and reflexion.

Günther's ideas on Philosophy of Logic came from two important books (1933 and 1959): one on Hegel's *Logik* and a Treatise on a "non-aristotelic" Logic⁵.

From these beginnings resulted a narrative about the actual situation of the logical investigations which tries to depict how binary thinking is anchored on ontological prejudices concerning the form of the articulation of Being and Thought.

The affirmation of the binary oppositions Being / Thought, Being / non-Being, Being / Reflexion is a pre-socratic delineation which the Aristotelic syllogistic formalism consolidates.

According to Günther's narrative even the calculus with functions is aristotelic, because it doesn't defy the well-established consensus of the *Metaphysics* of Identity and the dualism of its departure point. Thus, in logical matters, what is "aristotelic" is the habit to represent any logical calculus as a set of operations based on binary exclusive combinations reinforced by the "excluded third" principle.

On the other side, excepting other remarkable cases, in the History of Philosophy the so-called "German Idealism" was especially attentive to the limitations of the binary calculus and to the limitations of its identity concept.

From Kant to Hegel one is able to follow essays in order to show why "formal validity" is never an isolated *formal* validity, but has always ontological underpinnings.

The Hegelian ideas about the conceptual unit of reflexivity, negativity and subjective-objective identity show that the aristotelic legacy represents a calculus with a very limited ontological depth, even if effective and successful.

The XX century separation of the Logistic field from Philosophy leads to a deliberate denial of the Hegelian interrogations but also to the paradoxical result of a general suspicion regarding the possibility and the need of a Philosophy of Logic.

As a consequence, thanks to the unsatisfactory responses to the Hegelian challenges contemporary Philosophy went into directions apparently freed from logical concerns, for instance in the so-called "existentialism", obeying to claims for a thought abstracted from logical constraints or logical rules.

Technical specialized Logistics denying an appropriate Philosophy of Logic and the belief on a thought without logical rules are two faces of the same medal.

In his own description of the nihilistic drive of an hegelianized existentialism, Günther observes (*Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik*) that this is an episodic, regional or provincial historical result of European culture and has no "world validity" (*Weltgültig*).

⁴L. O. Kattsoff, *A Philosophy of Mathematics*, Ames, Iowa, 1948; J. Largeault (ed.), *Intuitionisme et Théorie de la Démonstration*, Paris, 1992 ; E. D. Estévez, *El Teorema de Gödel*, Pamplona, 1975.

⁵G. Günther, *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik* (1933), Hamburg, 1978²; Idem, *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik* (1959), Hamburg, 1991³.

The word *Welt* means two different things in the text: what is worldwide because it is an effect of the dissemination power of the European culture; what is *weltgültig allgemein* or one could also say *worldly-valid as such*.

This last aspect means: *weltgültig allgemein aber ist nur das, was sich durch den exakten Verstand vermitteln kann* (p. 95)⁶. This means that what ensures communication between men can't be inconsistent from a logical point of view. Thus, *weltgültig allgemein* must be something that obeys to some sort of logical calculus.

But, is it possible to give calculation support for the three main topics of the Hegelian challenge to the traditional System of Logic (mediation, subjective reflexion and reflexion in the other)?

Günther's concept of a Morphogrammatik contains many indications of a calculus that went further than the limited contexture of the binary opposition of Being (object) and Thought (subject). He characterized those aspects of life morphogenesis, I-Thou relations and self-control in machines, in order to make clear the limitations of the classical calculus and the need for new tools.

Along his discussions one finds a systematic use of self-reference, namely when referring the logic-ontological consequences of the admission of a subject-object non-divisible union. However, the pluralism of his methodology led him to the conclusion that the real is structured by infinity of subjective "I-centres" combining I-R-D poles (irreflexive, reflexive and double reflexive) in a variety of combinations. This suggestion represents not only self-reference but a combination of self-reference with a formula for pluralism and contingency.

2. Arithmetical and logical foundations

Hegel's ideas on the meaning of the numbers, on Arithmetic and so-called "mathematical method" are noticeable since his earlier writings. They are also important in the *Phenomenology of Spirit* and later in the *Science of Logic*.

He conceived the number as a solid, fixed, dead presence. Günther contests this Hegelian depiction as inaccurate with regard to mathematics.

Along his discussion of what a number is in the appendix 2 to *Idee und Grundriß...*, "Die Metamorphose der Zahl", what the author calls "pythagoric numbers" are easily grouped into two categories: first and second order pythagoric numbers⁷.

The condition of immobility and fixed isolation applies only to first order pythagoric numbers, but not to the second category.

From the Hegelian interpretation of numbers and mathematical reasoning contemporary thinking received the ideas of identity, unity or collections of discrete units of isolated facts. In his writings, Hegel was concerned with the general question of the ontology of numbers and mathematical entities and also with the problem of the possible disagreement between mathematical method and calculation and dialectic.

⁶ G. Günther, *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik*, Hamburg, 1991³, p. 95.

⁷ Idem, *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik*, *op. cit.*, pp. 431-479, see especially p. 440.

In the text “Die Metamorphose der Zahl” is shown that pythagoric second order numbers are reflexive units and not discrete, isolated and fixed entities.

How can a number be reflexive?

The author is referring to the possibility expressed by so-called self-referential Richard’s numbers.

We know that Gödel used some recursive characteristics of Richard’s numbers in his famous account of the relation of mathematics to metamathematics.

Second order pythagoric numbers or Richard’s numbers have two main general features: an ordinal relation to cardinal numeric expressions; the ability to quote a position in a numeric series from another position in another isomorphic series.

Second order pythagoric numbers operate as labels for instance in such ex-pressions: the dyad, the triad, etc. Here, we have a quotation or a number whose content is another number. “A diad” refers to a group of two members, and as a label it designates itself as a certain unit, a unit made of two members. With this very generic clarification we understand now why Pythagoric second order numbers are reflexive numbers⁸.

According to the “appendix 2” we have to scrutinize this capacity of recursion, or self-quotation, of the numeric series. If we envisage this arithmetic characteristic we see that numeric self-reflexion occurs only if we add a unit to a dyad (2+1) making the number 3 or 3 units.

Hegel’s conception on the fixed character of the numeric series starts from the conviction that the unity, (the one), is the number that repeats itself incessantly along the progression of natural numbers (N).

But it is possible to show that the Hegelian notion of *Vermittlung* is a reflexive feature also present in second order pythagoric numbers and in the general capacity of numeric iteration.

As a *Vermittlungsnummer* is number 3 only 2+1 or has it the additional meaning of the beginning of the pythagoric numbers of the second order?

Hegel identified some characteristics of the number 3 with the logical and ontological value of mediation and reflexion.

Can we understand the arithmetic recursion as a special case of reflexion and mediation?

The concept of something real wouldn’t be complete without a third term between or beyond the immediate subject – object relation, because the very concept of reality entails the conception of something independent of the subjective, immediate, non recursive, reflexion.

Günter’s originality consists in the essay to understand the sequence of the three first numbers from a logical-arithmetic perspective, but entailing recursion, reflexion and mediation.

Let me summarize his essay.

i) Initially, the 3 as 2+1 expresses the fact that there is no exclusive negation between 1 and 2, but a generative passing through.

ii) Now, if we take 1 and 2 as equivalents to the logical values of 0 1, or false and true, it is easy to see how the new number resulting from the sum 2+1 is not reducible to the same 0 1 values or true and false.

⁸ Idem, *Ibid.*, p. 441 and p. 444.

iii) Additionally, if with 3 we understand that the immediate negation of 1 and 2 is not an exclusive, fixed, negation, this entails that what the immediate negation is only appears from the positive position of 3 and not otherwise.

If we identify 1 and 2 with the cognitive functions of object and subject we shall conclude that 3 represents simultaneously a new form and also a repetition of the unity 1.

From these consequences it is possible to conclude: *Das Wirkliche ist nicht auf eine Dyadik reduzierbar*⁹.

Consequently, he continues, the bivalent logic mobilized a system with a rigorous isomorphism between both values, with no exteriority or reflexive distance: *Das Sein saugt alles auf*¹⁰.

However, the concept of reality (1) doesn't mean the simple appearance of something that stays there for an isolated subject-observer (2), but entails reflexive repetition (3): (...) *Als das Einmal-Erschaffene hat es eine subjective, eine objective und eine wiederholende Seite*¹¹.

Only in the position 3 it is possible to secure the two values of the bivalent logic, which means that as a system of logic an absolute bivalent frame is imperfect and incomplete.

But, what is the logical and ontological correlate of the 3?

From the point of view of the arithmetic use of natural numbers this question is pure "non-sense", but it is not so if we take the number 3 as a result of the two first natural numbers and, additionally, if we give to the series a logical value. Indeed, the bivalent frame of the conventional logic is also a calculus based on the belief on the capacity of the dyad to perform the majority of calculus related to formal thinking.

The identity of a system that refers to itself can't be established with the help of a two-valued logical system with two values referring to independent, non-recursive, hetero-referent entities. *Only a three-valued system can do the basic task concerning the establishment of the identity of a bivalent system.*

3. From the meaning of arithmetic recursion to an Ontology of Reflexion

I'll begin to notice that Günther's use of the concept of value doesn't have the restricted meaning of logical "value".

In the classical tradition the third represented two things: the excluded and the negation.

Is there a relation between these two meanings?

There is yet another important possibility if we remember that the third also means the reflexion or subjectivity.

The possibility of the representation of the subject by the third value also entails the need for a logical place denoting the negation of the subject or the negation of the immediate reflexion. This reflexion of a second order demands a fourth logical value, that is clear when

⁹ Idem, *Ibid.*, p. 441.

¹⁰ Idem, *Ibid.*, p. 464.

¹¹ Idem, *Ibid.*, p. 441.

we realize that a third-value system can't describe the complete structure of the inner link between *negation*, *mediation* and *reflexion*.

This internal connection will deserve special attention. From the point of view of the bivalent frame four (4) simply appears as negation of three (3).

But, in his texts, Günther distinguished between *total negation* and *incomplete negation*.

Total negation means here a reflexion on the value of negation itself which is only available on the ground of a fourth-valued logical frame (3+1).

Thus, the three-valued logic is only a first step in the way to a more complete logical conception of negation, mediation and reflexion.

The third in the three-valued logic is equivalent to what is called *rejection value*. What represents this rejection value?

He represents the negation of the completeness and self-sufficiency of the dyad.

The introduction of the third only reveals the need for a richer image of reflexion, but can't describe the fact of the plurality of reflexion centres ("I-centres").

In the domain of philosophical doctrines the distinction between value 3 and value 4 is illustrated in the difference between Hegel and his conception of the self-movement of the reflexion of the Absolute and Plato with his dialogic exposition of Science which requires always a plurality of reflexive approaches to the real.

From the comparison between Aristotelic-Hegelian and Platonic heritages Günther concludes that the concept of the reflexion of a universe entails the concept of the possible plurality of reflexion centres and these are expressed by a fourth-valued logical system. The 3+1 indicates that an extra value (+) 1 is needed in order to reveal other reflexion centres.

With his proposal of a fourth-valued logical system the author projected the conciliation between the ontological perspectives whose reference is an objective world and the polymorphic reflexion that justifies the idea of a distribution of "I-centres" with no hierarchical subordinations but organized within a heterarchic structure.

The text "Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations" results from a combination of these two orientations.

From this perspective it is possible to achieve a well-informed critique of Hegel. Within Günther's own programme this one will start from the critique of an exhaustive identity between Being and Thought¹².

It is possible to condense in a group of few questions the claims of this research programme.

1. We know that the predominant system of logic is "aristotelic" and bivalent. This system entails a Logic of Being and not the Logic of the multiplicity of Reflexion centres. Its starting point is the polarity between the objective being and a unique centre of subjective reflexion. This model is not tailored for the understanding of modern Cybernetics or life morphogenesis.

¹² The alternative Being and Thought, Object and Subject, is also the polarisation required for the identity scheme of the ancient Metaphysics and for the Hegelian absolute identity. Even if this is a non-intended result of Hegel's non-binary thinking one shall avoid the appeal of an exhaustive identity. Günther prefers to say that being and thought are only partially "identical". See Idem, *Ibid.*, p. 91; Idem, „Der Tod des Idealismus und die letzte Mythologie“ (unpublished manuscript in possession of Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, available at www.vordenker.de).

2. A decisive investigation consists in the development of logical tools adapted for the calculation of at least three logical values in accordance with the need for an extended Logic of Reflexion.

3. The internal relation of the values in the non-aristotelic logic is different from the relation of the values in the traditional logic. The problem consists now in the construction of an adequate, operational, frame for calculations with reflexive values, such as simple reflexion and double reflexion, and values resulting from mediations. I'll emphasize this aspect: *the new system of logic can't be reduced to a conceptual theory and calculation of the non-reflexive, objectivised being.*

An "operative definition of subject" is thus needed for the new programme of a Logical discipline valid for Cybernetics, but also for a general conception about the meaning of the difference between physical systems, biological systems (and social systems).

4. Plurality of real-reflexive structures

In the text "Die klassische Metaphysik und das Problem der Kybernetik"¹³ Günther developed his version of the classical concept of analogy trying to enlarge its meaning to include the problem of the consciousness of machines.

The starting point of the analogy is the hypothesizing that Human consciousness is to a certain extent analogous to God's knowledge: both participate in negativity and in negative relations to what is not conscious or "material bodies".

The coverage area of the analogy goes from God's consciousness to its negative polarity, the material inanimate thing, passing through the Human consciousness, animals (and animal souls) and machines endowed with "self-awareness". Along this complex analogy area the meaning of consciousness is not always the same and, as we said before, what we call Human consciousness is in the middle between God's archetype self-awareness and, on the other side, animal souls and self-aware machines.

A particular theoretical problem concerns the status of this machine "self-awareness".

Are we dealing here with an analogous of human consciousness?

And if negation is at the core of consciousness what is the relation between negation and the self-awareness in machines?

The complete domain of analogical relations supposes the idea of self-awareness which is a notion common to some "negative" machines, animals, humans and God.

The comparison supposes that in the case of machines we face not only material things subjected to physical causality, but we deal also with meaning connections, or so called *sinnvolle Bedeutungsmotive*.

The accuracy of the analogy scheme raises the need for a reappraisal of the ancient opposition between material things and soul (*Dinge und Seele*). If we acknowledge reactions to meaning in artefacts this may mean that we are dealing with analogous forms of consciousness, so called *self-awareness* and a degree of reflexion and negativity.

¹³ Idem, "Die klassische Metaphysik und das Problem der Kybernetik" in Idem, *Das Bewusstsein der Maschine. Eine Metaphysik der Kybernetik*, Baden-Baden, 1963, pp. 19-46.

The traditional categories used for the recognition of material things were the categories of external identity hypothesized by an independent observer, measurable extension or infinity, the negative notions of absence of consciousness, subordination to general causal laws and absence of free will.

Günther summarizes all these categories in the classical logical identity concept.

Consciousness or analogue forms of consciousness don't possess bare identity, but "reflexive identity". A-temporal, non-fragmented identity, is a characteristic of things but not of consciousness. This one, says the philosopher in the second part of *Das Bewußtsein der Maschinen, ist nie völlig identisch mit sich selbst*¹⁴. On the contrary, he continues, the objectivity of material things entails *logische Irreflexivität*¹⁵.

Consciousness is essentially re-turning upon oneself and, consequently, there is no consciousness without self-division.

Self-division means: *a repetition of an initial distinction that submits itself to replication or recursion.*

In the recursive iteration is generated a difference that refers to itself. Thus, consciousness can refer to itself using the form of the *thing-object* and the form of *consciousness-act*. This also means that in the making of objectivity one has to deal with reflexive structures and forms born from self-division.

Additionally, I would like to stress that self-division and recursion from division is an essential trait of the individuation processes, generally speaking.

Briefly, reflexive individuality means a contingent unit recursively referring to itself across a plurality of self-differentiations.

We have to solve the problem of the inclusion of other forms of self-awareness, reflexion and reflexive self-division and recursion in an adequate logical system which can't be limited to two values.

Starting from the initial duality of subject and object, Günther shows how the subjective pole can't be without reflexion upon itself, self-division and recursion of self-division. He refers this last mode of reflexion as *double reflexion*¹⁶.

However, if we are attentive to his suggestion we see that he is referring a model of the individuation of the cognizing subject. Subject and consciousness are unsatisfactory labels to the denotation of this dynamics of self-division and recursion in the cognitive process that occurs always in located and contingent processes.

Classic Logic revealed marked indifference towards the importance of double reflexion, because its frame implied always the disjunctive alternative between subjectivity and objectivity, mind and matter, thought and being. For the acknowledgement of double reflexion one needs at least three logical-ontological positions¹⁷.

¹⁴ Idem, "Mechanismus, Bewußtsein und nicht-Aristotelische Logik" in Idem, *Das Bewusstsein der Maschine. Eine Metaphysik der Kybernetik, op. cit.*, p. 50.

¹⁵ Idem, *Ibid.*, p. 53.

¹⁶ Idem, *Ibid.*, p. 53.

¹⁷ Here one finds the justification for what the philosopher called *trinitarische Metaphysik* which he states in the following: *an Stelle einer klassischen Identitätsmetaphysik erhalten wir jetzt den Grundriß einer trinitarischen*

I – “Irreflexivität”
R – Reflexion
D- Double Reflexion¹⁸

The problem now could be the drawing of conditions for the projection of the triadic structure of double reflexion in a bivalent frame.

Such projection is a reduction and reduction means the move from relations between three terms to relations grounded on pairs of terms. In many texts Günther examined this question.

The reduction of three or more terms to pairs saves only a part of the meaning of the double reflexion, because according to traditional Logic between R and I one can only establish a negative relation characterized by the rule of double exclusion and third excluded: R is not what I is and I is not what R is and there are not other alternatives.

If we add D to this initial duality we must combine D with I and D with R, etc., always by pairs. Taking the example of conjunction and disjunction in the “truth tables” Günther shows that the combination between pairs requires the generation of three different tables for I-R-D relations.

Additionally, there is the problem of the availability of the Hegelian distinction between immediate relations and mediation through operations.

This last distinction creates a rule for the combination of the terms. For instance, I and D can't be conceived as immediate values, because their relation supposes the mediating role of R. But, bivalent traditional logic has no means to describe such thing as the self-mediation of thought.

The concept of the Thou has some properties that detach its content from the content of the concept of subject (or the I) as well from the content of the concept of an external, material thing, the so-called object. The Thou is neither object nor subject. Additionally, continuing our description of its properties, we discover that the Thou also means in a positive form this neither / nor. Indeed, the Thou means another subjective autonomy regarding the objective world of things.

According to an historical and conceptual description the I-Thou relation is situated at the intersection point of a relation of analogy and the notion of reciprocity between “relata”.

The relation of analogy was also essential in the traditional description of the movement from God towards the creation and especially towards the human intelligence of God's creation. However, the meaning of the intersubjective analogy is distinct from “*analogia entis*” and a complete identification of both is not adequate.

The “*analogia entis*” tradition is markedly based on the vertical relation God-creation even if one conceives God internally as a Trinitarian dialogue.

But the relation God-creation and the theological and metaphysical discourse on the creation of the world can't be the prototype of the relation between different human subjects¹⁹. Günther didn't develop special analysis concerning the phenomenological (husserlian)

Metaphysik, da die In-äquivalenz von Denken und Sein darauf hindeutet, daß die Welt nicht eine, sondern drei metaphysischen Wurzeln hat. (Idem, *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik, op. cit.*, p. 91).

¹⁸ Idem, *Ibid.*, pp. 52-53.

¹⁹ Idem, *Ibid.*, pp. 58-59.

use of the concept of analogy (along the fifth Cartesian Meditation). But we can imagine the objections. Indeed, Husserl, in his phenomenological theory of constitution, starting from the ego as the primordial source of constitution of the world and of alien life blocks the possibility of a description grounded on an original multiplicity of reflexion centres and on an equal originality of the I and the Thou. Alternative possibilities as Sartre's and Scheler's are also insufficient.

The Thou is a third, apart from the I and the Object, and free from both. But this recognition entails an additional thesis regarding the concept of the reflexion. Reflexion doesn't occur analogically through the I but instead supposes a real duality of I and Thou.

This last idea implies contingency and, consequently, the discovery of ways to make sense of individuated subjective-real forms.

Reflexion demands real difference and not an expanded subjective identity from an originator transcendental I. The distinction between the I and the Thou polarizes the structure of reflexion and also the reference to reality. Quoting Schelling, but also showing the limitations of the philosopher's starting point, Günther wrote: *Welt, Ich und Du sind die drei Momente, aus denen sich ... der Prototyp aller Existenz zusammensetzt*²⁰.

If we start from the reference to the multiplicity of reflexive centres of reality we should also state the principle of the non-reducible plurality of such reflexive centres. *This requires a logical structure with three values and not a binary combination of only two values*, if logic and logical values are really adequate expressions of the structure of reflexion. Thus, as we saw before, the double reference to the subject demands, at least, a three-valued logic. *This three-valued logic will demand a three-valued logical calculus and for the closure of a three-valued logical-ontological space we will need an additional value, the 4th*.

And, also, it demands the recognition of the non-reducibility of the individual ground of subjectivity and consciousness that among other consequences implies the clear separation of persons and the numeric distinction of *me* and *you*. In my view, Günther didn't insist on this point, sufficiently.

According to his schemes in "Mechanismus, Bewußtsein und nicht-Aristotelische Logik" the so-called "analogy domain" is enlarged to include the "animal realm", generally speaking. Such enlargement introduces more complexity in the starting point. But, if we recognize the importance of a place to animals in the complete "analogy domain", thus generating a tetradic analogical structure, we may (and shall) go further and recognize also a place for robots and what we call today "artificial intelligence" which expresses a "consciousness-like" behaviour or what one may call "self-awareness in machine behaviour"²².

²⁰ Idem, *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik*, *op. cit.*, p. 83. Günther continues his explanation of the need for the three-valued calculus commenting aspects of Schelling's late Philosophy, namely the distinction between two sorts of negativity: the infinite negation of the *intransitive possibility* and the *transitive possibility* (Idem, *Ibid.*, p. 84). From his commentary he comes to two conclusions: 1. "Sein und Denken sind nur partiell identisch"; 2. „Das Objekt hat eine, das Subjekt hat zwei metaphysische Wurzeln“ (Idem, *Ibid.*, p. 85). According to his thesis the two theorems here explained are incompatible with the traditional logical binary concept of reflexion, which entails a complete identity (or unsolved binary opposition) between Being and Thought.

²¹ Idem, "Die Metamorphose der Zahl" in Idem, *Ibid.*, p. 457.

²² Idem, "Mechanismus, Bewußtsein und nicht-Aristotelische Logik" in Idem, *Das Bewusstsein der Maschine. Eine Metaphysik der Kybernetik*, *op. cit.*, p. 59-60. See also Idem, "Seele und Maschine" in *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, vol. 1., *op. cit.*, pp. 75-90.

According to this pluralistic theory of the Real the acknowledgment of a real plurality of reflexive centres implies a critical appreciation of the traditional refusal of Time in Logic.

There is an obvious correspondence between a timeless Logic and the current understanding of four logical rules: the absolute validity of the principle of the excluded third; the opposition between designative and non-designative; the conversion of the designative / non-designative distinction on the assertion / negation polarity; the duality between conjunction and disjunction.

Individuated reflexivity and time are two decisive focuses for a critical reassessment to the logical tradition but also stimulus for a positive Philosophy of Logic.

Günther returns to the Aristotelic *Peri Hermeneias*, IX, to find an instructive and symptomatic “logical use” of time regarding the “contingent futures”.

I will not scrutinize either the variety of aspects of the long reception of the aristotelic theory of modalities or the contemporary modal theories.

Thus, summarizing dramatically: 1. if we agree that the concept of time applies to events *not yet* produced, we don't have conditions to unequivocally apply them the concept of truth, as if we knew what they are; 2. consequently (*i*), we have reasons to deny unrestricted formulations of the principle of the excluded third but we don't have good reasons to absolutely cancel its validity; 3. consequently (*ii*), we need to envisage the problem of the logical meaning of time without eradicate time itself but ascertain to time an autonomous position.

Günther paid attention to this task (*ii*) and tried to symbolize what could be a new logical position for time he called the kenogramme²³. Kenogrammatic structures are representations of positions that oscillate from pleroma, or plenitude, to emptiness, or kenoma. They are more or less complex generative sequences of forms.

The introduction of the variable time in the logical space means a deep change in the Being – Thought relation, because the primary value brought by time is the contingency of the designative and non-designative poles of the relation.

What moved on to the centre is the binary occupation / non-occupation of value-positions intended for the indication of forms generation.

The recent investigation of the connections between kenogrammatic structures, contextures and time is due to R. Kaehr²⁴ and an application of kenogrammatic logic to pre-semiotic and semiotic forms, also based on M. Bense's semiotic proposals, is available in the writings of A. Toth²⁵.

5. Contextures and the meaning of the excluded third

By different occasions Günther reminds us the very disputable character of the principle of *tertium non datur* in Metamathematics. In the logical field we may conclude that in a

²³ See G. Günther and H. von Foerster, “The Logical Structure of Evolution and Emanation” first published in *Ann. N. Y. Acad. Sci.* 138 (1967), pp. 874-891, also available at www.vordenker.de.

²⁴ R. Kaehr, “KOMPASS. Expositionen und Programmatische Hinweise zur weiteren Lektüre der Schriften Gotthard Günthers“ in Ernst Kotzmann (Hg.), *Gotthard Günther - Technik, Logik, Technologie*, München / Wien, 1994, pp. 81-125.

²⁵ See, among other writings, A. Toth, „Kenogrammatic, Präsemiotik und Semiotik“ available at <http://www.mathematicalsemiotics.com/articles.html>

three-valued calculus the rejection of the conversion of double negation in affirmation entails the rejection of *tertium non datur* and also the limitation of the principle of non-contradiction. Thus, it is the whole traditional system of logic that is under revision, because such system is grounded on the binary opposition between subject and object, thought and being.

Russell's discussion of the self-referential arguments was strictly related to the meaning of the excluded third in Logic and Mathematics. According to him, this principle was expressed on an unequivocal self-referential form, because it is impossible to distinguish its content from the application to itself. This entails a paradoxical sentence.

Concerning the principle of the excluded middle R. B. Ramsey, in his study on "Mathematical Logic" (1926), also noted the difficulty in giving a proof of this logical principle²⁶, commenting and correcting Brouwer demonstration of its falsehood. He sustained that Brouwer was excessively radical in his rejection of the *tertium non datur* and the consequence was the impossibility of the justification of the "ordinary mathematics".

The author explained also how by H. Weyl this problem had an application in the field of the explanation of integers or real numbers. "A real number is given by a sequence of integers, for instance as an infinite decimal, this sequence we can conceive as generated either by a law or by a successive acts of choice"²⁷.

His depiction of Hilbert's opposite formalist system justifies the understanding of mathematics as "manipulation of meaningless symbols according to fixed rules"²⁸. According to Hilbert, Mathematics is an axiomatic building, which begins from a set of primitive statements associated with rules of deduction to derive other statements. The analogy between mathematics and games is direct. Metamathematics is another level of mathematic reasoning which demands the capacity to analyse when such and such formulas were derived according to proper rules of derivation. The most important theorem of metamathematics states that it is impossible to derive from the axioms statements that contradict such axioms. Thus, Hilbert puts the *tertium non datur* as a primary rule of metamathematics.

In 1931, the publishing of K. Gödel's paper *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I* brought new light on the problem of the acceptability of self-referential sentences in the foundations of Mathematics. His first "incompleteness theorem" states that *any effectively generated theory capable of expressing elementary arithmetic cannot be both consistent and complete*. The second theorem states that *for any formal effectively generated theory T including basic arithmetical truths and also certain truths about formal provability, T includes a statement of its own consistency if and only if T is inconsistent*.

After Gödel the reassessment to self-reference is free from the blame of formal contradiction regarding some cases of self-referential sentences. One needs to distinguish between self-reference and idle circularity which leads to the distinction between paradoxes and contradictions. A contradiction entails always a false sentence, but a paradox consists

²⁶ Frank P. Ramsey, "Mathematical Logic" in Frank P. Ramsey and Richard B. Braithwaite, *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*, London, 2001 (reprint from the 1931 edition), pp. 62-81.

²⁷ Idem, art. cit in *op. cit.*, p. 67.

²⁸ Idem, art. cit in *op. cit.*, p. 68.

essentially in the impossibility to decide, in the case of a particular sentence, if it is true or false. Genuine paradoxes reveal the principle of a “third” in addition to true and false²⁹.

Günther approach to the remarkable productiveness of some self-referential paradoxes led him to the evaluation of the Hegelian critique of some formal logical constraints (identity, contradiction, third excluded and formal negation) and also to the investigation of the ontological depth of the paradoxical situation of the principle of the third excluded.

In the 1972 text “A new approach to the logical theory of living systems” Günther begins with a mental experiment³⁰.

Imagine a world where the events are reduced to acoustic qualities (sounds). In such world consciousness means consciousness of sound-events without composition or mixture. Everything that occurs happens as sound-event in complete abstraction of other sense-data. Günther calls such mono-sensorial consciousness and world *contexture*. Take for example melodic sequences of sounds in musical compositions. These connections are events made by sounds inside a more general contexture of sounds. Günther calls *single contexts* these types of events consisting in connections of elements of a *contexture*.

This mental experiment shows that for a given contexture of sounds is the correspondent consciousness of sounds. But, properly speaking, this is neither a world nor a human consciousness. A consciousness completely absorbed by events of a unique contexture is incapable of differentiation, and a consciousness unable to differentiate is not consciousness. Thus, all living conscious organism organize events situated in a variety of contextures, even if we admit the relative autonomy of the elementary contextures. Günther conceives life as a process of linkage between different contextures.

If we envisage the complexity of contextures of the synthetic living organism we are also able to identify different levels of composition and separation of elementary contextures. Discontextuality occurs whenever one traces contextural distinctions between separate contextures and polycontextuality is a description of the world based on discontextuality and on contextural combinations.

Partially, the object of a polycontextural description of the living is the knowledge of the logical rules for the intersection of different contextures. One needs to learn the appropriate use of disjunction, negation and the excluded third for the consideration of the self-closure and emergence of autonomy in elementary contextures but, on the other side, one shall reject the application of the principle of the excluded third for the cases of intersection, combination and couplings between contextures at the polycontextural level.

Additionally, the application of the excluded third to the production of autonomous contextures reinforces the binary organisation of each contexture, as with the comparable distinctions being / non-being; living / non-living; sound / non-sound; etc.

Thus, what justifies the use of binary combinations of values for the description of the living process is the acknowledgment of discontextural situations and the closure of elementary contextures. The excluded third is a reinforcement of bivalence or, even better, a reflexion of bivalence by means of negation or rejection values.

²⁹ See the concept of “true paradoxes” in E. D. Estévez, *El Teorema de Gödel, op. cit.*, pp. 64-68.

³⁰ G. Günther, “A new Approach to a Logical Theory of Living Systems” (unpublished manuscript in private possession of Dr. Rudolph Kaehr) available at www.vordenker.de.; Idem, “Negation and Contexture” (unpublished manuscript in possession of Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz) available at www.vordenker.de

But, if we take this expression of the excluded third it stands for the rejection of an internal known possibility. This internal known possibility appears as the latent third, or an intruder. The reflexive rejection of the ex(in)cluded third reveals the latency of the third in the limits of the contexture. But this one can't recognize itself by reflexion without this internal reference to what *is* excluded. Precisely, the excluded must be included in the system in a reflexive form. This is a significant cause of logical paradoxes.

Now, one easily understands why the principles of the transclassical logic can and shall be deduced from the distribution of logical places generated by acceptance and rejection positions with the correspondent reflexive status, across different contextures.

This allows the representation of multiple reflexion centres, multiple negations and the description of effective interconnections between contextures.

One can use the principle of the excluded third as a comparison indicator between classical and transclassical models of logic. According to the classical model the excluded third represents only an objective expression of the exclusive validity of the bivalent option, stands for its objective truth. On the other side, for the transclassical model the excluded third is an effect of reflexion on the conditions of closure and self-reproduction of a mono-contextural bivalent structure and on its closure, but can't ever mean that there aren't other contextures.

6. On Luhmann's constructivist reassessment to the concepts of *Umwelt* and *Welt*

In his historical studies, R. Brague³¹ identified three discourses on the subject of the world: cosmography, cosmogony and cosmology. According to his interpretation only cosmology is able to include a reflexive principle. Cosmography and cosmogony entail narrations without subject, a world without a reflexive centre.

The ordinary use of the concept of world in our language shows that its meaning refers to a human presence. But the content of the concept denotes a "totality of things" and its order. This double aspect in the content, "totality of things" and "order", is noticeable in the Greek words "panta" (Hesiod and Heraclitus) and "cosmos" (since Homer). Heraclitus's idea of "cosmos", according to fragment DK 22B 30, refers to an internal order and measure, and he identifies two possible holders of the order: men and the gods. By Plato (*Timaeus*) it is possible to outline the identification of "cosmos" with the heavens and a divine order. This translation of the meaning of cosmos from the initial duality earth – heavens to the heavens is also noticeable by Aristotle. In *Gorgias*, 507 e 6 and 508 a 4 Plato develops the idea of the objectivity of order, regularity and proportion, and some other moral and aesthetic notions regarding the "cosmos" in opposition to what is not the "cosmos". The identification of the right proportion of things with the proportions of the celestial bodies is associated in Greek science and philosophy with the idea of *Theoria* as the right reflection of a well-organized reality. These aspects will remain the same in the Aristotelian Physics and Cosmology.

In the Stoic tradition, by Pliny the Elder (*Historia Naturalis*, II, 1-2), one may notice this "harmonism", and the notion of a self-contained realm which embraces all: 1. *Mundum*

³¹ Cf. R. Brague, *Aristote et la Question du Monde*, Paris, 2001 ; Idem, "L' Homme du Monde" in Peter Kemp (ed.), *Philosophical Problems Today: World And Worldhood / Monde et Mondanéité*, Springer, 2004, pp. 29-90.

et hoc quodcumque nomine alio caelum appellare libuit, cuius circumflexu degunt cuncta, numen esse credi par est, aeternum, immensum, neque genitum neque interiturum umquam. huius extera indagare nec interest hominum nec capit humanae coniectura mentis. 2. sacer est, aeternus, immensus, totus in toto, immo vero ipse totum, infinitus ac finito similis, omnium rerum certus et similis incerto, extra intra cuncta complexus in se, idemque rerum naturae opus et rerum ipsa natura.

The text of the *Natural History* uses “World” (*Mundus*) with the restricted meaning of Earth but also with the larger meaning of a Universe inhabited by all the things “that are”.

From the XVI century to the present a new association was added to the “world” relating it to a method of representation of an entirely outer space or “cartography”, for example by A. Ortelius³².

But I would like to emphasize how reflexivity is overall important and not only associated with the case of more evident subjective dependent forms of world descriptions. This means that the distinction between degrees of reflexive (subjective) structures in the case of cosmography, cosmogony and cosmology may be only apparent.

In the contemporary sociological literature, by Luhmann, the depiction of the idea of world of the “Semantics of Old Europe” entails the notion of a “universitas rerum”³³ which symbolizes an historical world, which was a closed universe conceived as a replica of a natural realm created on the intelligence and volition of God, an independent order from the finite observers and from finite reflexion. He conceived this natural, “irreflexive”, independent order, as identical with the ancient idea of Being and he outlined an explanation of this ontological tradition in a way familiar to Günther’s own approach.

The novelty lies on the essay to establish a relation between the tradition of the irreflexive Ontology and the social type of differentiation of the ancient world. Thus, an autological (self-referential) tie links the ancient ontological semantics to the structure of ancient society and its forms of internal reflexion.

Instead of this idea of an independent order he conceived modern society as a form of society characterized by a *selbsterzeugter Ungewißheit*, or “self-generated uncertainty”, a social model at the opposite pole of the old conception of order. Thus, modern society and the concept of an irreflexive order are incompatible ideas.

In the group of papers published by Luhmann in 1972 under the title *Soziologische Aufklärung I* one finds the title “Reflexive Mechanismen”³⁴. This is a significant textual circumstance that attests the importance of Luhmann’s reference to a concept of “social reality” provided with a reflexive structure.

³² G. Mangani, “Ortelius’s Typus Orbis Terrarum (1570)”. Paper presented at the 18th International Conference for the History of Cartography (Athens, 11-16th July 1999), in a “Theory Session” with Lucia Nuti (University of Pisa), Peter van der Krogt (University of Utrecht), Kees Zandvliet (Rijksmuseum, Amsterdam), presided by Dennis Reinhartz (University of Texas at Arlington).

³³ The expression “universitas rerum” was usual in Roman Law in order to refer “the totality of things”, an “aggregate of individual things” or a “collection of goods” and from Roman Law was received in Canon and Civil Law, was used by Cicero and regain importance in Theology and Cosmology, possibly since J. Scotus Eriugena’s *Periphyseon*. About this last meaning see A. Speer, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer “Scientia Naturalis” im 12. Jahrhundert*, Leiden, New York, Köln, 1995, pp. 252-264.

³⁴ See N. Luhmann, “Reflexive Mechanismen” in Idem, *Soziologische Aufklärung I*, Opladen, 1972, pp. 92-112.

According to this text the acknowledgment of a reflexive structure of social reality is a relative recent acquisition contrasting with the XIX century factorial theories. The recent interest in complexity problems of modern societies led to an increasing attention to the processes of “reduction of complexity”, to mechanisms of simplification and discharge. Even if one didn’t yet possess a complete conception of the “reduction of complexity” four main directions point to it: T. Parsons’s theory of “generalized media of interchange”, A. Gehlen’s conception of institution, the “cybernetic theory of machines” (R. Ashby) and the generalized interest for the process of decision in the “social sciences”³⁵. In the epoch of the 1970’s Luhmann’s challenge was to establish a precise formula for the “reduction of complexity” between “action” and “system”. This involves consequences for the understanding of the so-called *Handlungsrationalität* and, historical-theoretically, to the clarification of M. Weber’s contribution to the contemporary problems of social complexity. At the end of the paper Luhmann was unambiguous: *wir können Handlungsrationalität als reflexiven Mechanismus, nicht aber reflexive Mechanismen als Handlungsrationalität begreifen*³⁶.

In the absence of a strong semantic permanence of the ancient concept of order and as a consequence of the transformation of the value of the action / system binomium, modern society generated other semantic equivalents in order to autologically reflect its internal structure, form of differentiation and “complexity reduction”. The Theory of Systems is engendered as one of these reflexive symptoms.

The phenomenological concept of horizon and Husserl’s notion of world³⁷ as an ideal limit of acts of reference structured by meaning alongside the differential actuality / potentiality, H. von Foerster’s second order cybernetics³⁸ and its implications on the idea of an “internal environment” of systems, G. Günther’s Morphogrammatic³⁹ and Spencer Brown’s Logic of Form⁴⁰ can be seen as the four major underpinnings of the use of the concepts of *Welt* and *Umwelt* in Luhmann’s Theory of Systems.

The frame for Luhmann’s Günther reception is given by his theory of social systems, namely the aspects concerning system’s internal reflexion, the operative closure of partial autopoiesis and the notion of coupling, or the concept of observation. However, seems clear that regarding the Theory of Systems poly-contextural ontology represents a meta-theoretical level.

I would suggest a formula: *the frame for a theory of social systems is self-reflexive and raises meta-theoretical questions. These meta-theoretical questions can’t be completely solved by theory itself, even if one conceives theory (sociological theory) as an autological result of modern society*⁴¹.

³⁵ Idem, *ibid.*, in *op. cit.*, p. 104.

³⁶ Idem, *ibid.*, in *op. cit.*, p. 108.

³⁷ Concerning Husserl’s concept see Idem, „Soziologie als Theorie sozialer Systeme“ in Idem, *Soziologische Aufklärung I, op. cit.*, „II. Welt als Problem“, pp. 114-116.

³⁸ H. Von Foerster, *Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke*, Frankfurt/M., 1993.

³⁹ See Luhmann’s brief account of his interest in Günther in N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, 1992, p. 97.

⁴⁰ G. Spencer Brown, *Laws of Form / Gesetze der Form*, Internationale Ausgabe, Lübeck, 1997.

⁴¹ See N. Luhmann, *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, Heidelberg, 2005, „Selbstbeschreibung“, pp. 286-333. Some aspects of this problem were recently scrutinized by G. Kneer, “Reflexive Beobachtung zweiter Ordnung.

Continuing, I would say that theory raises meta-theoretical problems typical of theory itself. Additionally, we shall ask: *in what sense may we say that the autological line linking semantics to theory also includes meta-theory?*

To answer these difficult questions linking theory, meta-theoretical projections of theory and semantics we have to conceive a creative self-referential model for the association between the three aspects. In a straight line, this entails very interesting discussions regarding the relations of Philosophy, Sociological Theory and semantics of modern society.

But one should perhaps go even further.

Luhmann's conception of social systems is intimately connected with his appreciation of modern society's capacity for the generation of partial orders provided with circular autonomy of operative connections between similar elements (partial autopoiesis). This is mainly due to the central evolutionary acquisition regarding the autonomy between communication and consciousness, differentiating social systems and psychic systems.

In modern society, the formation of partial systems is both historically and sociologically confirmed and it is an aspect of the privatisation of world images and world reflexion.

Thus, the Theory of modern Society needs the appropriate concept of reflexion at the meta-theoretical level. The polycontextural theory with its idea of the "rejection values" is a theory of reflexion and negation very useful for the description of the generation of autonomous partial autopoiesis in the System of Society.

Besides, polycontextural logic is the convenient meta-theoretical ground for the integration of the semantic symptoms of modern contextural and discontextural conditions.

I will mention four main directions of the autological tie of the meta-theoretical, polycontextural, explanation and the theoretical level of a Theory of Systems of modern Society.

1. The evolutionary attestation of social differentiation through systemic differentiation was (is) object of sociological and historical enquiry and theoretically demands a concept of internal reflexion or double environment of systems. This is a problem with close relations to Günther's idea of "double reflexion" and von Foerster's "second-order Cybernetics".

2. An operational analysis of the excluded third with regard to the self-closure of social systems is able to show how systems can establish reflexive relations to their environments mobilizing binary classifications of events and meaning without violate the integrity of an alien systemic binary classification and preserve their own identity, by excluding other combinations.

3. Additionally, the richness and complexity of relations is better disclosed if we observe connections between partial systems by means of information processing grounded on self-referential (partial) binary classifications and transjunctional intersections. One can say that partial systems operate as contextures in front of other contextures in order to process meaning sequences, maintaining or not previous meaning selections. Luhmann's concept of systemic couplings illustrates this aspect combining binary classifications, morphogenesis, evolution and typical transjunctional relations.

Zur Modernisierung gesellschaftlicher Selbstbeschreibung" in H.-J. Giegel und U. Schimank (Hrsg.), *Beobachter der Moderne. Beiträge zu Niklas Luhmanns „Die Gesellschaft der Gesellschaft“*, Frankfurt / M., 2003, pp. 301-332.

4. Polycontextural ontology continues to be the best meta-theoretical source even in the case of the elaboration of the opposition system / environment through the model of form / medium opposition which inspired Luhmann's late writings in connection with his readings of F. Heider and G. Spencer-Brown. Also in the case of medium / form model we have to envisage acceptance *vs.* rejection values.

The importance of a meta-theoretical clarification of polycontextural relations also occurs in another aspect I wish to emphasize now, separately.

I'm referring to the problem of the *formation of boundaries* between system and environment (*Umwelt*).

One of the controversial points of the Theory of Systems is the thesis of the possibility of observation through communication systems and by communication. According to this idea, observation is not an exclusive predicate of psychic systems, of consciousness and psychic perception, but it is a general evolutionary achievement of all living and meaning systems, a consequence of a more general self-awareness.

The controversy is mainly due to the habit of the association of observation and consciousness.

But, this aspect of the theory that ascribes observation to living and meaning systems generally speaking is easily explainable by its cybernetic underpinnings.

In agreement with the phenomenological style, Luhmann says that the environment is the general horizon for the information processing of the system and its hetero-reference.

But, in *Ökologische Kommunikation*, continuing his earlier analysis of actuality and potentiality he explicitly wrote the following.

Nur sehr wenig kann jeweils aktuell im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen bzw. ein aktuell behandeltes Thema der Kommunikation sein; alles übrige und schließlich die Welt im ganzen wird durch Verweisungen herassoziert und ist dann nur sequentiell und nur selektiv zugänglich(...) In diesem Sinne hat Husserl die Welt als Horizont aktueller Intentionen beschrieben; sie wird nur als Horizon und nicht als universitas rerum aktuell⁴².

This was the general view for the discussion of the concept of "Resonanz" and the systemic interpretation of ecological problems of modern society.

With the resonance category Luhmann intended to explain why society is never "in touch" with "reality", "nature", "natural environment" or "world", but communicative systems treat information always by mediation of the previous distinction border of social systems and environment, which entails a complex history of the formation of borders, environments and systemic enclosures.

One shall say, then, that ecological resonance effects in modern society are reverberations of the "natural" environment in "society" throughout selective meaning connections of social systems and not through a direct "contact".

The theme of resonance is at the crossing point of the *observation of social evolution, self-closure of systemic operations* and the *drawing of systemic boundaries*. Thus, social "resonance" of so called "ecological risks" is a communicative construction, and not a thing in itself.

⁴² N. Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, Opladen, 1990³, p. 43.

This reveals the importance of a constructivist systemic topology which will enable a suitable model for these three mentioned aspects.

Moreover, in order to become object of observation, whatever the case may be, there must be a distinction line, a border. This border is itself a meaning effect, selection, and not a “fact”, or something “take for granted”. But, the border generates conditions for the individuation of meaning and it is an individuated form in itself.

A systemic constructivist topology can't be separate from the concretion of systemic borders and this means necessarily individuation.

Through borders and distinctions something can receive the label of “positive fact” and in order to process communication about facts one shall distinguish between categories of facts, or “facts” from other “facts”. According to *Ökologische Kommunikation* it is the communicative treatment of facts that ensures “resonance” and not extra-mental independence. Also, what counts as individual or single event is dependent on a complex arrangement that can't begin with an abstract (isolated) thing in itself. Analyzing systemic boundaries, we notice that the blending of mediation, reflexion and negation through transjunction Günther had in mind, only occurs on the basis of the unit's genesis.

Observation is a case of reflexive recursion of the unit inside itself, being aware of its internal multiplicity in time (self-division) and of the evolution of the dividing border between itself and its environment. The creation of a multiplicity of images of the self is a condition of this virtual internal environment and consequently the distinction line virtual / real.

However, one shall be attentive to the exemplarity of the concept of reflexive, recursive individuation in the gathering together of all these aspects.

In the chapter 2 of *Die Kunst der Gesellschaft* Luhmann repeats a similar idea concerning the correspondence between observation and the drawing of a distinction: *Alles Beobachten ist das Einsetzen einer Unterscheidung in einen unmarkiert bleibenden Raum, aus dem heraus der Beobachter das Unterscheiden vollzieht. Der Beobachter muß also eine Unterscheidung verwenden, um diesen Unterschied zwischen unmarkiertem und markiertem Raum und zwischen sich selbst und dem, was er bezeichnet, zu erzeugen*⁴³.

The complexity of the communicative channelling of resonance is mainly due to three features of systemic conditionality or the conditionality of the “marked space”.

1. The communicative outcomes of the social system and the dividing operative borders between social, psychic and living systems are ensured by partial social systems and are dependent on the respective partial outcomes and partial environment formations;

2. the unity of the social system is only conditionally possible, always through partial systems own complexity and own image of the unity of society;

3. if an operation is always connected to other operations, then some systemic operations are referred to observation of operations and operations of observation can be connected to other operations of observation.

⁴³ Idem, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt/M., 1995, p. 92

One should say, then, that the reference to an environment is only possible through the system and through the systemic couplings of the reference-system, conditionally. This was precisely the aspect Günther had in mind with his return to the hegelian notion of mediation and the unity of mediation, negation and reflexion.

If certain meaning connections are present and connected in such and such a way, this means that a distinction or a knot of distinctions was engendered, producing a movement or dislodgment in the actuality / potentiality distinction. Günther depicted this dislodgement with his double concept of *pleroma-kenoma*.

The environment is evolutionary changeable and consequently, as a dependent variable of an indefinite number of other systemic variables, it is unpredictable. It is expandable, because the treatment of the possibilities and the distinction between possibility and actuality is related to systemic achievements, to the closed operative circular movement carried by its operations, and it is not a fixed difference and magnitude.

Luhmann asserts all these views concerning the environment in a condensed formula: *without the self-reference of the system there is no environment*.

This approach gives enormous emphasis to the duality of “operative closure” and “cognitive openness”, developed with particular substantiation in *Das Recht der Gesellschaft*.

If the environment is always a correlative notion and not a thing or a collection of things, one should presuppose the reference to the world always by the mediation of the reference to the environment and this one is possible only by the circular self-reference of the operations of the system in their self-enchainment. This requires recursion and complex reflexive mechanisms which are not reducible to human consciousness, but rather entails other forms of self-awareness which were included in Günther’s expanded model of “*analogia entis*”.

In modern society this implies self-referential problems in an unusual form. In some cases what an object is depends completely on communicative interpretative rules.

Contemporary art of the functionally differentiated society exemplifies this characteristic of selfreferential systems: what in the environment is object of “art” exhibits a communicative (interpretative) solution for the question concerning the predicate “art”.

Thus, we can understand how self-reference enables hetero-reference. Hetero-reference is an evolutionary result of “reflexive mechanisms” at the crossing point of operative closure and cognitive openness in systems.

From the point of view of the epistemological realism this entails a paradoxical situation, but the systemic concept of hetero-reference and the distinction between operative closure and cognitive openness accept the costs of such paradox.

This idea was clearly articulated in the last Luhmann’s work, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* when the author wrote that, *die Welt nicht mehr als Prinzip, sondern nur noch als paradox behauptet werden kann*⁴⁴.

What justifies this positive acknowledgment of paradoxes?

The complete concept of observation entails the operative closure of the meaning systems twice: at a first time as a blind result; at a second time through the formation of a double environment, the so-called „internal“ and „external“ environment, according to H. von Foerster model of the second-order cybernetics.

⁴⁴ Idem, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M., 1997, 2 vol., vol. 2, p.1144.

The blindness of the distinction between system and world only disappears if the difference itself is further (recursively) appropriated and re-marked in another observation / distinction, thus explaining “second order” observations. This doesn’t mean that we now, finally, discovered the world out of the system, but means that the distinction where the world was first referred re-entered and is now *indicated*.

This implies the internal self-reference of the modal complex displacement along the differences between actuality and potentiality, reality and virtuality, time and simultaneity.

The description of the formation of internal environments shows how the system through its relevancies deals with the blended structure of operative closure and cognitive openness and, consequently, the system itself constantly reconstructs the limit between what qualifies itself and the „world“, by creating an operative internal, recursive, reflexion of the world, structured in such a way that through it the system conceives and manages its own sensitiveness and cognition conditions regarding „what is“.

From my theoretical perspective, the double environment concept is useful to explain how one is able to designate individuals “in the world”, always on the ground of recursive processes of reflexive centres which are also temporal (or evolutionary) individuation results, in such a way that individuation generates individuation or provisional enclosures.

This is only possible across a re-entry of an initial blind distinction inside of itself, by remarking the modal space where it was initially displayed. This re-marked space has very different significations, depending on the meaning-system used as reference.

It is an important task the discussion of the possibility of language and sign formation on the basis of the logic of distinctions, but it is undeniable that the philosophical discussion about so called modal realism, modal anti-realism, potentiality and actuality, time and simultaneity gains new depth with the poly-contextural, constructivist turn, because from the systemic perspective, described above, one is able to learn a new operative understanding of *dynamis* as the floor for the permanent transformation of possibilities in actuality and the consequent modal dislocations.

I understand this movement as the general condition for individuation as an infinite process which cannot be without the co-process of knowing and observing and never ends in a state characterized as *infima species* or in a definitive enclosure of “what is”.

(Página deixada propositadamente em branco)

Christoph Binkelman
Berlin

INDIREKTE DIREKTHEIT MENSCHLICHE SELBSTBEZÜGE ZWISCHEN NATUR UND KULTUR IN DER ANTHROPOLOGIE PLESSNERS

Die geschichtliche Entwicklung von Theorien, die im Allgemeinen das Thema der Selbstbezüglichkeit von Systemen reflektieren, erweckt den Eindruck einer Dezentrierung: Auf die Vorstellung eines substantiellen Zentrums, eines Wesens, aus dem heraus die Selbstbezüglichkeit eines Systems aufgefasst werden muss, folgte die Ersetzung der Substanz durch das Subjekt, einen dynamischen Tätigkeitsvollzug. Inzwischen wurde auch das Subjekt qua steuerndes Zentrum erfolgreich verabschiedet. Jede Form von sich selbst regulierenden Systemen (ob Wirtschaftssystem, Ich oder natürlicher Organismus) wirft den sich stets fortschrittlich dünkenden Zweifel auf, dass die Annahme eines Zentrums, von dem aus jede Selbstbeziehung ausgehen und zu dem sie letztlich hinführen soll, antiquiert, hypostasierend, metaphysisch ist. Am fortschrittlichsten wäre es dann, selbstreferentielle Prozesse ohne Selbst zu konzipieren, wie es am Beispiel von Maschinen möglich wird. Zu Recht wird diese Erklärungsweise in die Nähe des Mechanismus gerückt.

Dagegen erheben sich immer wieder und gerade aktuell Ansprüche, deren Gemeinsamkeit darin besteht, an irgendeiner Form von Zentralität festhalten zu wollen, da Selbstreferentialität ohne Selbst – auf welche Weise auch immer – in die Irre führt. Es ist keine Nebensächlichkeit, dass ein zentrales Fundament des alltäglichen Lebens und im Zuge dessen ein wichtiger Glaubenssatz durch die Finanzkrise erschüttert wurde. So ist der Glaube an ein sich selbst regulierendes Wirtschafts- und Finanzsystem jäh zerbrochen; allenthalben werden Stimmen laut, die eine starke Politik, mithin die Rückkehr zu einer Art zentraler Selbstbestimmung, fordern. Von rein theoretischer Relevanz scheint hingegen der strukturell analoge Einwand gegen die andere zentrale Glaubensrichtung unserer Zeit, nämlich die naturwissenschaftlich-technische Behandlung der Wirklichkeit. Auch im Fall von Lebewesen und dem Menschen stellt sich die Frage, ob mechanistische, darunter auch kybernetische oder autopoietische Modelle zur Erklärung vollkommen ausreichen. Vor allem von Seiten ethischer Probleme werden die Gefahren mechanistischer Theorien im praktischen Sinne virulent.¹

¹ Vgl. vom Vf.: „Leben und leben lassen. Zum Stellenwert der Philosophie zwischen Lebenswissenschaften und Lebenswelt“. In: C. F. Gethmann (Hg.): *Lebenswelt und Wissenschaft*. Akten des XXI. Deutschen Kongresses für Philosophie. Erscheint 2010.

Ich möchte mich im Folgenden ausschließlich um den Menschen kümmern, da ich glaube, dass er es besonders nötig hat. Es geht um die Frage, ob der menschliche Selbstbezug aus einem Zentrum heraus oder ohne Zentrum geschieht. Eine interessante Vermittlungsposition zwischen den alternativen Konzeptionen stellt m. E. die Philosophie von Helmuth Plessner her. Sie bestimmt das menschliche Selbst als exzentrisch oder präziser: als exzentrische Positionalität. Schon der Name lässt ahnen, dass das Selbst nicht bloß das Zentrum menschlicher Existenz darstellt, sondern auch irgendwie außerhalb dieses Zentrums (nämlich ex-zentrisch) positioniert ist. Dementsprechend bestimmt Plessner die Bezüge oder Tätigkeiten des Selbst auf zweifache Art: als zentripetal und als zentrifugal, sie erstreben und fliehen das Zentrum. Diese beiden Tätigkeiten, die konkreter: Bewusstsein und Expressivität genannt werden, dokumentieren einerseits die Zugehörigkeit des Menschen zur Natur, andererseits seine Kultur schaffende Macht. Das Selbst positioniert sich mithin zwischen Natur und Kultur; allein dadurch gewinnt es überhaupt einen Selbstbezug.

Diesen Sachverhalt gilt es im Folgenden darzustellen: *Erstens* (I) wird der Begriff der exzentrischen Positionalität, also des menschlichen Selbst, in Bezug zur Natur, den leblosen und lebendigen Dingen, gesetzt. *Zweitens* (II) folgt die Darstellung der genuin menschlichen Tätigkeits- oder Erfahrungsbereiche, von Bewusstsein und Expressivität. *Drittens* (III) wird diese phänomenologische Ebene durch die Frage nach deren Möglichkeitsbedingungen (also die transzendente Ebene) ergänzt, um den Selbstbezug nicht nur in der Lebenswelt zu beschreiben, sondern wissenschaftlich zu begründen. Der rote Faden, der die folgenden Überlegungen durchzieht, besteht in Plessners Deutung des Selbstbezugs als einer dialektischen Beziehung der vermittelten Unmittelbarkeit oder auch: indirekten Direktheit, die nicht nur Prinzip der Wirklichkeit als ganzer ist, sondern vor allem den Grundzug menschlicher Existenz, egal ob in natürlichen oder kulturellen Bezügen, bezeichnet. Der Begriff der Dialektik bezieht sich dabei vor allem auf das Hegelsche Vorbild, zu welchem Plessners Variante einige Parallelen, aber auch Unterschiede aufweist, wie am Rande dieser Abhandlung zu zeigen sein wird.

I

Die exzentrische Positionalität steht im Mittelpunkt von Plessners naturphilosophisch-anthropologischen Überlegungen zur menschlichen Selbstbezüglichkeit, wodurch der Mensch zugleich im Naturreich verortet und über dieses hinaus ist. Stark vereinfacht ist es die Positionalität, welche die Kontinuität mit der Natur stiftet, während die Exzentrik, die exzentrische Ausgestaltung der Positionalität, den Menschen über die Natur erhebt. Was mit dieser recht formalen Beschreibung gemeint ist, soll durch eine kurze Skizzierung des Weges von Plessners Werk *Die Stufen des Organischen und der Mensch* dargetan werden.

Die zwei wesentlichen Intentionen dieses Werkes bestehen in der Auffindung von prinzipiellen Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen unbelebten und belebten Entitäten sowie zwischen pflanzlichen, tierischen und menschlichen Lebewesen. Den Begriff der Positionalität, der diese Funktion erfüllen wird, entwickelt Plessner aus einer Vorstellung, die sowohl lebensweltliche Plausibilität besitzt, als auch im Kontext der wissenschaftlichen

Problematik steht: Plessner legt den Fokus auf die Verhältnisbestimmung von Innen und Außen bzw. von Innerlichkeit und Äußerlichkeit in Bezug auf leblose Dinge, Lebewesen und Menschen. Will man anhand des Verhältnisses von Innen und Außen die Stufen des Anorganischen, Organischen und Humanen zugleich unterscheiden und in eine kontinuierliche Abstufung setzen – wie es Plessners Intention entspricht –, dann gelingt dies vor allem durch den Begriff der *Grenze*. Die Begriffe Innen, Außen und Grenze stellen somit das Instrumentarium dar, mit dem Plessner seine Untersuchung durchführt.

Den wissenschaftlichen Ausgangspunkt findet er in Descartes' dualistischer Opposition von *res cogitans* und *res extensa*, die Innen und Außen radikal voneinander scheidet. Das psychische Innenleben, das durch Kategorien wie Selbstbezüglichkeit und Tätigkeit charakterisiert werden kann, steht einer Äußerlichkeit gegenüber, die auf passive, leblose Weise den Gesetzen der Mechanik unterworfen ist. Die cartesische Reduzierung von pflanzlichem und tierischem Leben auf rein physikalische Phänomene folgt für Plessner aus dem Fehlen eines geeigneten Zugangs zu deren Innenleben: „Psychologie [...] ist nur da möglich, wo Psychisches direkt fassbar wird, letzten Endes also in der introspektiven Selbstbeobachtung eines jeden Menschen, der in dieser Reflexion nur ihm allein unmittelbar sichtbare Phänomene findet.“² Eine raffinierte Konsequenz des cartesischen Reduktionismus siedelt Plessner in der Umwelttheorie von Jakob Johann von Uexküll an, der eine „objektive, alle Anlehnungen an psychologische Begriffe meidende Terminologie der Lebensforschung“, also Biologie statt Tierpsychologie fordert. Das Umweltverhalten des Tieres kann man im Gegensatz zur ominösen Seele *beobachten*; es folgt dem Reiz-Reaktionsschema und löst die statische Dualität von Innen und Außen in das dynamische Verhältnis des Umweltverhaltens auf. Statt einer metaphysischen Hypothese ermöglicht es die „Erklärung des uns sichtbaren Gebahrens der Tiere aus sinnlich wahrnehmbaren Faktoren“.³ Durch diese Maßnahme vermag man Lebewesen auf eine komplexe mechanistische Weise zu beschreiben, insofern steht Uexküll noch in der Tradition von Descartes, auch wenn er dessen statischen und linearen Mechanismus dynamisiert und kontextualisiert bzw. vernetzt.

Einerseits schließt sich Plessner dieser Transformation an, indem er sein Verständnis von Leben im je spezifischen Umweltverhalten verortet. Andererseits kritisiert er die vorschnelle Aufopferung des Innenlebens der Tiere. Insbesondere der Begriff des Bewusstseins leistet Plessner zufolge eine wichtige Funktion, da er nämlich die Erklärungslücke zwischen dem „Eigensystem des Leibes und der Umwelt“ zu überbrücken erlaubt.⁴ Die Möglichkeit der Reizaufnahme bei Lebewesen kann nicht anders als durch die Annahme des Bewusstseins erklärt werden. Anders gesagt, erlaubt nur ein Konzept wie dasjenige des Bewusstseins, überhaupt eine Unterscheidung von Eigensystem und Umwelt, hinter der ja erneut eine Differenzierung in Innen und Außen stattfindet, aufrechtzuerhalten. Ohne diese Annahme müssten sich beide Aspekte entweder in die oberflächliche Einheit reiner Äußerlichkeit verflüchtigen – dann gäbe es keine Legitimation der Unterscheidung von Innen und Außen

² Helmuth Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Gesammelte Schriften Bd. IV. Hrsg. v. G. Dux u.a. Darmstadt 2003. S. 106f.

³ Ebd. S. 107.

⁴ Ebd. S. 111f.

mehr. Oder man könnte eben keine Verbindung von Innen und Außen erklären und hätte das cartesische Problem auf anderer Ebene wieder hergestellt. Daraus folgt ebenso eine Definition des Bewusstseins, die dieses nicht zu einer metaphysischen Entität stilisiert und vollständig aus dem Außenbezug löst. Stattdessen ist zu konstatieren: „Bewusstsein ist nur diese Grundform und Grundbedingung des Verhaltens eines Lebewesens in Selbststellung zur Umgebung.“⁵

An der Begrifflichkeit des Innen und Außen zur Beschreibung des Lebendigen hält Plessner fest, indem er sie mit Uexküll dynamisiert und die Innerlichkeit gegen Uexküll in Gestalt des Bewusstseins, verstanden als *psychische* Eigenschaft, beibehält. Wie schon Uexküll das tierische Umweltverhalten in Reiz und Reaktion, Merk- und Wirkweise, aufspaltet, so transformiert Plessner die Bereiche Innen und Außen in die dynamischen Konzepte der Bewegung nach Innen (Bewusstsein) und der Bewegung nach Außen (Handeln), in die zentripetale und zentrifugale Bewegung oder Tätigkeit. Ein Lebewesen nimmt seine Umwelt wahr, was einer Bewegung von Außen nach Innen entspricht, und handelt auf diese Umwelt, von Innen (dem Triebleben) nach Außen (zur Trieberfüllung). Damit indes die Wiedereinführung der Innerlichkeit nicht erneut dem naturwissenschaftlichen Verdikt anheim fällt, ein Relikt alter Metaphysik zu sein, muss Plessner ihre Beobachtbarkeit demonstrieren. Und just an dieser Stelle tritt der Begriff der *Grenze* auf den Plan.

Ganz allgemein betrachtet stellt die Grenze den Übergang oder die Zwischensphäre zwischen Innen und Außen dar. „Um an einem Gebilde die Richtung nach Innen von der Richtung nach Außen unterscheiden zu können, muss an ihm etwas gegeben sein, welches gegen den Richtungsunterschied selbst neutral ist und den Ansatz in der einen oder der anderen Richtung erlaubt. [...] Insofern die richtungsneutrale Zone selbst kein Gebiet einnehmen darf, welches die Ausschließlichkeit des Richtungsgegensatzes an dem betreffenden Gebilde aufhobe und neben das Außen und Innen ein real aufweisbares Zwischen setzte, ist sie *Grenze*.“⁶

Kraft dieses Begriffes schafft sich Plessner eine Möglichkeit, Lebloses vom Lebendigen zu unterscheiden. Für *leblose* Dinge besitzt die Grenze die Bedeutung der räumlichen Kontur oder Gestalt; sie ist der virtuelle, also nicht real-anschauliche Übergang, an welchem das Ding endet und andere Dinge anfangen. Sie gehört weder dem einen noch den anderen Dingen real an. Ganz anders bei *Lebewesen*, für welche die Grenze wesenskonstitutiv ist. Die Grenze wird zu einer Tätigkeit (Vollzug) des Lebewesens, womit dieses sich von seiner Umwelt und anderen Lebewesen abgrenzt und zugleich darauf bezieht. Diesem Grenzverhalten liegen eine zentrifugale und eine zentripetale Tätigkeit zugrunde. Während ein Ding die Grenze als räumliche Begrenzung an sich *hat, ist* das Lebewesen die Grenze, die sich zwar auch an der räumlichen Kontur zeigt, aber im Wesentlichen durch die Tätigkeiten des Lebewesens anschaulich hervortritt.⁷

⁵ Ebd. S. 112.

⁶ Ebd. S. 150f.

⁷ Ein schönes Beispiel, bei welchem beide Aspekte zusammenfallen, stellt die *Haut* dar, die zugleich eine räumliche Abgrenzung als auch der lebendige Durchgang zentrifugaler und -petaler Bewegungen ist.

Der Begriff des Grenze-Seins charakterisiert für Plessner das Lebendige schlechthin. Zur Differenz von Pflanze, Tier und Mensch, die sich auch im unterschiedlichen Grenzverhalten aufzeigen lassen muss, gelangt Plessner über eine divergierende Bestimmung der beiden Bewegungsrichtungen. Im engen Zusammenhang mit den Grenzbegriff steht noch ein weiterer Begriff, der zur Definition des Lebendigen gehört: derjenige der *Positionalität*. „Hierunter sei derjenige Grundzug eines Wesens verstanden, welcher einen Körper in seinem Sein zu einem gesetzten macht. [...] Der bei den nicht lebendig erscheinenden Dingen lediglich als Richtpunkt, als X der Prädikate gegebene Kern erhält bei den lebendigen den Charakter des Gesetzseins.“⁸ Unter dieser Bestimmung begreift Plessner eine Art von Selbstbezüglichkeit des Lebendigen, die sich bei Pflanze, Tier und Mensch jedoch unterschiedlich ausprägt.

Allgemein gesprochen unterscheiden sich die jeweiligen Stufen durch eine Zunahme der Abgeschlossenheit und Zentralität des eigenen Systems gegenüber der Umwelt: Während die Pflanze vollkommen in ihrer Umwelt aufgeht, da die Reiz-Reaktions-Kette unmittelbar verläuft, wird beim Tier und mehr noch beim Menschen diese Kette durch das Subjekt (das Zentrum) gesteuert und damit *vermittelt*: Was im Bewusstsein des Lebewesens auftritt, unterliegt der Selektion des Subjekts, die auch deshalb nötig ist, weil das Umfeld eine immer größere Mannigfaltigkeit gewinnt, d.h. die Reizmöglichkeiten zunehmen oder die Fixierung auf bestimmte Reize abnimmt. Über diese Vermittlungsleistung steht das Lebewesen jedoch im *direkten* Kontakt mit der Umwelt.

Diesen Sachverhalt der gleichzeitigen Vermitteltheit und Direktheit des Kontaktes mit der Realität fasst Plessner folgerichtig im Konzept der *indirekten Direktheit* oder vermittelten Unmittelbarkeit zusammen. Schon das leblose Ding weist diesen Zug auf, da es nur vermittelt über seine Eigenschaften als Dingkern existiert: „Jedes in seinem vollen Dingcharakter wahrgenommene Ding erscheint seiner räumlichen Begrenzung entsprechend als kernhaft geordnete Einheit von Eigenschaften. [...] An ihm hängen die Eigenschaften, in denen [...] es] selbst manifestiert ist.“⁹ Im Falle des Lebendigen wird die indirekte Direktheit dynamisch und reflexiv, wie bereits anhand der Grenze dargestellt wurde, die sowohl die Abgrenzung zur Umwelt veranlasst als auch gerade dadurch den Kontakt gewährleistet: Grenze als aktive Abgrenzung und Übergang.

Beim Menschen gestaltet sich die Positionalität nun zusätzlich exzentrisch. Was ist darunter zu verstehen? „Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein, aber es lebt nicht *als* Mitte.“¹⁰ Die Mitte oder das Zentrum kennzeichnet den Standort des Tieres, von wo aus es zu seiner Umwelt und seinem eigenen Körper Distanz findet, indem es sie erlebt und zum Teil beherrscht. Trotz seiner Stellung im Zentrum vermag es aber nicht, sich dieses Zentrums selbst bewusst zu werden, da ihm die volle Reflexivität seines Tuns und Seins fehlt. Dem Tier eignet zwar Bewusstsein (es erlebt), aber kein Selbstbewusstsein (es erlebt nicht sein Erleben). Erst im Menschen wird sich die positionale Mitte, sein Aktzentrum, transparent, da er ferner „in das in seine eigene Mitte Gesetzsein gesetzt ist.“¹¹

⁸ Ebd. S. 184.

⁹ Ebd. S. 128f.

¹⁰ Ebd. S. 360.

¹¹ Ebd. S. 362.

Doch wodurch wird dieses letzte Setzen sonst vorgenommen, wenn nicht durch das sich konstituierende Ich selbst, das darin seine Identität schafft: „Wie schon Fichte erkannt hat, gibt es diese [die Identität desjenigen, der im Zentrum steht, also des Ich; CB] nur, sofern sie von demjenigen, der mit sich als identisch angenommen wird, vollzogen wird. Dieses sich selber Setzen allein konstituiert das Lebenssubjekt als Ich oder die exzentrische Positionalität.“¹²

Die Exzentrizität der menschlichen Position besteht darin, dass das Ich über sein Stehen in der Mitte hinaus sein muss, um gerade dieses Stehen „festzustellen“. Der neue Standpunkt lokalisiert sich im bewussten Stehen in der Mitte als dem Aktzentrum des Menschen, von wo aus das eigene seelische Innenleben wie auch die Außenwelt in objektiver Stellung betrachtet werden können. Allein die Mitte selbst ist nicht mehr objektivierbar, da sie gewissermaßen denjenigen Ort ausmacht, von dem her jedwede Objektivierung geschieht. Sie ist der „nicht mehr objektivierbare, nicht mehr in Gegenstandsstellung zu rückende Subjektpol.“¹³ An dieser Mitte wie schon am leblosen Dingkern besitzt die mechanistische Erklärungsweise ihre Beschränkung, da diese nicht mehr objektivierbar sind, sondern höchstens – im Falle der Lebewesen – performativ einholbar sind. Dennoch insistiert Plessner darauf, diese Mitte nicht im Sinne einer metaphysischen Realität zu verselbstständigen, da die Mitte nur im anschaulichen Vollzug des Grenze-Seins (oder des Umweltverhaltens) besteht.

Der Subjektpol ist das Zentrum der Tätigkeiten, durch welche ein Lebewesen im Austausch mit der Umwelt bzw. der Realität steht. Um die exzentrische Positionalität als genuin menschliche Grenzbeziehung zu konkretisieren, empfiehlt sich deshalb ein Blick auf die zentrifugale und zentripetale Tätigkeitsstruktur des Menschen, die beide die indirekte Direktheit in höchster Reflexivität verkörpern.

II

Die spezifische Ausprägung der menschlichen Positionalität offenbart sich in der Eigenart der dazu gehörigen Tätigkeitsformen. Die oben erwähnte Zunahme der Abgeschlossenheit und Zentralität der natürlichen Systeme gegenüber ihrer Umwelt erreicht im Menschen ihren Höhepunkt, was sich anhand der beiden Tätigkeiten zeigen lässt: Die zentripetale Tätigkeit, die Plessner gegen Uexküll bereits für das tierische Leben als Bewusstsein bezeichnet wissen will, schließt sich beim Menschen zur vollständigen *Bewusstseinsimmanenz* ab. Die exzentrische Form der zentrifugalen Tätigkeit begründet die menschliche *Expressivität*. Die spezifische Form menschlicher Tätigkeiten oder Erfahrungen kreisen folglich um Bewusstseinsimmanenz und Expressivität. Um diese konkreten Bereiche menschlicher Existenz zu beschreiben, werden wir mit Plessner in diesem Kapitel eine konkrete „phänomenologische“ Darstellung versuchen, die sich um eine Darstellung der lebensweltlichen Vollzüge des Menschen bemüht. Im nächsten Kapitel folgt die „transzendente“ Dimension, die sich mit den Möglichkeitsbedingungen der im phänomenologischen Teil geäußerten theoretischen Aussagen über den Menschen auseinandersetzt. Diese Unterscheidung wird im Folgenden weiter erklärt werden.

¹² Ebd. S. 401.

¹³ Ebd. S. 363.

Widmen wir uns zunächst der zentripetalen Tätigkeit, der Bewusstseinsimmanenz. Die exzentrische Positionalität ermöglicht dem Menschen anders als dem in seinen lebendigen Vollzügen aufgehenden Tier, ein Bewusstsein der eigenen Lebendigkeit und sogar der Grundzüge des Lebendigen überhaupt, d.h. der Lebendigkeit, zu gewinnen. Dieses Bewusstsein ist indes nicht bloß eine weitere Zutat zum Leben, ein Epiphänomen oder dergleichen, sondern führt zu einer kapitalen Transformation des Lebens im Menschen. Oder anders gesagt: Das Bewusstsein ist selbst Ausdruck dieser transformierten Lebendigkeit. Im vorherigen Kapitel wurde die Lebendigkeit am spezifischen Grenzverhalten lebendiger Entitäten festgemacht: der Vollzug indirekter Direktheit oder vermittelter Unmittelbarkeit. Nun geht das Tier in diesem Vollzug restlos auf und wird sich infolgedessen der Tatsache nicht bewusst, dass sämtliche Inhalte der Umwelt qua Inhalte seines Bewusstseins (durch sein Zentrum) vermittelt sind. Der Mensch existiert hingegen als *bewusste* indirekte Direktheit, da er zusätzlich zum lebendigen Vollzug ein Wissen davon besitzt. Lapidar ausgedrückt kommt zum Bewusstsein Selbstbewusstsein, das dem Tier abgeht, hinzu.

Diese Aussage führt indes zu einigen Schwierigkeiten, wenn sie nicht differenzierter aufgefasst wird. Man könnte der Meinung sein, der Mensch verfüge über Bewusstsein und Selbstbewusstsein wie über zwei voneinander getrennte Besitztümer. Diese irriige Auffassung ist Plessner zufolge Ursache der Entstehung zweier sich feindlich gesonnener philosophischer Lager. Denn je nach Betonung eines Aspekts – des Bewusstseins- oder des Selbstbewusstseinsaspekts – entscheidet sich die philosophische Position: Realismus oder Idealismus. Durch sein *Bewusstsein* erfährt der Mensch den Realkontakt mit den Dingen – ähnlich wie das Tier gibt es für ihn keine Vermittlung, er ist unmittelbar bei den Dingen in der Welt. Aus dieser Evidenz des unmittelbaren Realkontaktes, die Plessner einem rein „intendierenden Bewusstsein“ attestiert, das in seinem Bezug auf das Intendum vollkommen aufgeht, resultiert letztlich die realistische Position. Daneben erwächst dem Menschen aus dem Selbstbezug seines Bewusstseins, kurz: dem *Selbstbewusstsein*, ein ebinsol folgenreichtes Wissen: „Er entdeckt seine Immanenz. dann wagt er. Er sieht, dass er faktisch nur Bewusstseinsinhalte hat und dass, wo er geht und steht, sein Wissen von den Dingen sich als Etwas zwischen ihm und die Dinge schiebt.“¹⁴ Eine mögliche Konsequenz dieser Evidenz des „reflektierenden Bewusstseins“ besteht darin, die erste Unmittelbarkeit des Bewusstseins aus der Selbstvergessenheit der Reflexion zu erklären: „Das Auge vergisst sich notgedrungen, wenn es sieht. [...] Darum kommt es notwendig zu diesem Schein der Unmittelbarkeit, von dessen Haltlosigkeit uns die Reflexion überzeugt.“¹⁵ Diese Argumentation nimmt der Idealismus auf, wenn er die „Naivität“ der realistischen Position kritisiert.

Auf theoretischer Ebene entstehen Plessner zufolge aus der Evidenz des Bewusstseins und derjenigen des Selbstbewusstseins bzw. aus der Evidenz des intendierenden und des reflektierenden Bewusstseins zwei zentrale philosophische Positionen, die stets in anderen Gestalten wiederkehrend die Auseinandersetzungen in der Philosophie von der Antike bis heute dominieren. Zu Plessners eigener Zeit, dem ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, zeigt sich diese Opposition insbesondere in zwei zentralen philosophischen Richtungen: der

¹⁴ Ebd. S. 405.

¹⁵ Ebd. S. 406.

Phänomenologie und der durch den Neukantianismus präsenten Transzendentalphilosophie. Wie aus den wenigen Andeutungen ersichtlich wird, bemüht sich Plessner, bereits die Grundlage zu untergraben, die eine Opposition dieser Richtungen sinnvoll macht: Die Trennung von Direktheit und Indirektheit des Bewusstseins, die sich in der Betonung des lebensweltlichen Realkontaktes (bzw. der Wesensschau) durch die Phänomenologie oder der wissenschaftlichen Reflexion durch die Transzendentalphilosophie prolongiert, ist ungültig.¹⁶ Infolgedessen strebt Plessner in den *Stufen* die Verbindung zentraler Aspekte beider Theorien an. Dies verhindert nicht – das ist nun meine These –, dass Plessner beide Richtungen in den unterschiedlichen Teilen seiner Theorie anders gewichtet: Während die Phänomenologie bei der in diesem Kapitel zu behandelnden Untersuchung der konkreten Tätigkeits- und Erfahrungsbereiche des Menschen vorherrscht, erhält in der Metareflexion die transzendente Ebene größeres Gewicht – dies wird im nächsten Kapitel zu zeigen sein. Damit ergibt sich gewissermaßen aus dem jeweiligen Gegenstandsbereich – Lebenspraxis bzw. Theorie –, welches methodische Übergewicht vorherrscht. Dieses Übergewicht darf jedoch keineswegs den jeweiligen anderen Aspekt gänzlich ausblenden. Man könnte so zwischen einem real-idealistischen und einem ideal-realistischen Vorgehen unterscheiden.

Was ist nun konkret darunter zu verstehen, dass beide Aspekte, Direktheit und Indirektheit, Unmittelbarkeit und Vermittlung, untrennbare Züge des einen menschlichen Bewusstseins sind? Plessner zufolge gehen Realismus wie Idealismus „in die Irre“, da sie entweder einseitig die Direktheit oder die Indirektheit des Realitätskontaktes des Bewusstseins höher einschätzen. Entgegen der Annahme des Realismus schafft der Idealismus kein rein wissenschaftliches Erkenntnisproblem, indem er die Bewusstseinsimmanenz vertritt. Schon das natürliche, d.h. lebensweltliche Bewusstsein weiß um die Immanenz seiner Inhalte. Indes bedeutet dieses Wissen keinen Bruch mit der Realität, die dann nur noch in der Schwundform des Dinges an sich Beachtung fände. Vielmehr stellt dieses Wissen um die Immanenz den unmittelbaren Kontakt überhaupt erst her. „Die Stärke des neuen Realitätsbeweises beruht darauf, dass er die *Immanenzsituation des Subjekts als unerlässliche Bedingung für seinen Kontakt mit der Wirklichkeit* begreift.“¹⁷

Zur Erklärung dieser paradox anmutenden These Plessners ist ein kurzer Rückblick auf die tierische Lebensform unerlässlich: Ein Tier weiß nicht um die Vermitteltheit seiner Bewusstseinsinhalte. Es nimmt sie in ihrer quasi-unmittelbaren Realität wahr. Unser reflexiver Zugriff auf diese tierischen Wahrnehmungsprozesse in der Biologie (aber auch schon der Philosophie) ermöglicht uns die Einsicht, dass diese Realität nicht im Sinne einer objektiven Welt aufzufassen ist. Tiere haben ihre je spezifische Umwelt, die den Selektionen des tierischen Systems unterliegt, mithin davon (mit-)konstituiert ist. Der Mensch hingegen,

¹⁶ Diese stark schematische Unterteilung in Realismus und Idealismus sowie deren geschichtliche Gestalt in Phänomenologie und Transzendentalphilosophie soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass bereits diese Positionen selbst Versuche unternehmen, die starre Entgegensetzung zu überwinden – man denke etwa an Husserl. Mehr noch: Letztlich muss jede Position beweisen, dass sie die Entgegensetzung überwindet, um selbst den Wahrheitsanspruch erheben zu können. Diese Thematik wird vor allem in der Zeit des Deutschen Idealismus diskutiert. Zu Fichtes Behandlung von Idealismus und Realismus vgl. vom Vf. „Der Weg zum absoluten Wissen. Die Funktion der Prolegomena in der Wissenschaftslehre 1804/II“. In: J.-Ch. Goddard, A. Schnell (Hg.): *L'être et le phénomène* (Fichte-Tagung Poitiers 2004). Paris: Vrin 2009. S. 99-109.

¹⁷ Plessner: *A.a.O.* S. 407.

dadurch dass er um die Vermitteltheit seiner Inhalte weiß, verfügt über die Fähigkeit, statt der Umwelt eine (objektive) Welt zu haben.

Wie ist dieser Übergang möglich? Damit der Mensch die von sich und seiner Triebstruktur unabhängigen Gegenstände erkennen kann, bedarf er zunächst des Wissens um den Erscheinungscharakter seiner Vorstellungen. Er deutet sie als Ansichten auf den Gegenstand *an sich*. Jeder erfahrene Transzendentalphilosoph sieht sofort ein, dass es sich bei Plessners Rede von Dingen an sich und Erscheinungen des Bewusstseins nicht um die transzendente (etwa Kantische), sondern um eine empirisch-phänomenologische Hinsicht handelt: Durch meine Wahrnehmungen eines Tisches erkenne ich den Tisch als Ding an sich, indem ich um den Erscheinungscharakter meiner Tisch-Vorstellungen weiß. Hinter dem Tischerscheinen tut sich der Tisch an sich auf.¹⁸

Aber bleibt damit das Subjekt nicht doch in der Immanenz seiner Bewusstseinssetzungen, da ja auch der Tisch an sich im Bewusstsein gesetzt ist? Hier folgt nun ein quasi-hegelscher Einwand gegen diese Vermutung, wie er in der *Phänomenologie des Geistes* im Verhältnis vom Bewusstseins- zum Selbstbewusstseinskapitel virulent wird und den Übergang zum Vernunftkapitel bedingt. Bereits zu Beginn der *Stufen* hat Plessner gezeigt, dass das leblose Ding an sich selbst die Struktur indirekter Direktheit besitzt, nämlich als ein Ding, das nur vermittelt durch seine Eigenschaften es selbst ist. Wenn gerade betont wurde, dass die Erscheinungen des Dinges aus der Perspektivität des Bewusstseins hervorgingen und deshalb nicht das Ding an sich erfassen, so ist diese Erklärung einseitig „subjektiv-idealistisch“ und damit falsch. Die Erscheinungen sind das Äußere des Dingkernes selbst, nämlich dessen Eigenschaften, worüber das Innere (der Dingkern oder kurz: das Ding an sich) überhaupt erst das sein kann, was es ist: das Ding selbst erscheint. Deshalb erfasst der Mensch auf just diese Weise überhaupt das Ding an sich, wenn er es über seine phänomenalen Eigenschaften begreift. Nur über das Äußere ist das Innere; folglich vollzieht das Erkennen des Inneren über das Äußere die objektive Bewegung des Dinges selbst.¹⁹

Dieses realistische Argument oder zumindest dieses Argument gegen einen subjektiven Idealismus verortet den Menschen in der Natur und begründet damit seine Fähigkeit, die Natur wahr zu nehmen (im Hegelschen Sinne von „die wahre Natur zu nehmen“). Nur weil der Mensch als indirekte Direktheit aus der Natur herkommt, vermag er die Wirklichkeit als indirekte Direktheit und damit in ihrer Objektivität, so wie sie an sich ist, zu erkennen. „So wahr für sich bestehendes Seiendes, indem es ist, vermittelte Unmittelbarkeit, nämlich erscheinungsmögliche Wirklichkeit ist, so wahr *braucht* es, um mit seinem Wirklichkeitscharakter einem Subjekt sich offenbaren zu können, ein in sich selbst stehendes, von sich gleichsam gefangenes Subjekt. Die Immanenz im eigenen Bewusstsein, welche zwischen Ding und Subjekt eine doppelt so große Distanz legt, als sie für das Tier besteht,

¹⁸ Kants Ding an sich auf das Beispiel eines Tisches (oder allgemein: auf ein empirisches Ding) zu übertragen, so als gäbe es eine Tisch-Erscheinung und einen Tisch an sich, gehört zu den Anfängerfehlern im philosophischen Geschäft. Dadurch wird Kants Philosophie ad absurdum geführt.

¹⁹ Bei Hegel folgt aus dieser Einsicht der Schluss auf eine Subjekt und Objekt gleichermaßen übergreifende absolute Bewegung des Geistes bzw. des Begriffs. Diesen Schritt wird Plessner schon deshalb nicht mittragen, um nicht wieder einem einseitigen Idealismus anheim zu fallen.

ist die einzige Gewähr des Kontakts zwischen Ding und Subjekt. Nur die Indirektheit schafft die Direktheit, nur die Trennung bringt die Berührung.²⁰

Dies erklärt übrigens auch die Möglichkeit, warum der Mensch andere Lebewesen zu erkennen vermag. Die indirekte Direktheit, die sich im anorganischen Bereich noch statisch als ein Eigenschaften habendes Ding zeigt, entwickelt sich erst im organischen Leben zu einem Vollzug: Lebewesen vollziehen ihre Grenze. Diese dynamische indirekte Direktheit vollzieht auch der Mensch, jedoch in durch seine Reflexion transformierter Gestalt. Wie nun beide Vollzüge trotz der Gemeinsamkeit, eine Ausgestaltung der indirekten Direktheit zu sein, dennoch gänzlich unterschieden sein können und wie beide jeweils aufzufassen sind, dazu hat Hegel einen Weg gewiesen. Hegel demonstriert erneut in der *Phänomenologie des Geistes*, aber auch an anderen Stellen seines Werkes die Einsicht des Selbstbewusstseins in das Lebendige durch Aufweisen der strukturellen Analogie der beiden Vollzüge. Den tierischen Vollzug nennt er dabei Selbsterhaltung im Unterschied zum Selbstbewusstsein des Menschen. Beide Prozesse folgen der gleichen Dialektik, d.h. dem gleichen Verhältnis von Unmittelbarkeit und Vermittlung, Direktheit und Indirektheit. Daraus zieht Hegel bekanntlich den Schluss einer gemeinsamen Bewegung, nämlich derjenigen der Vernunft bzw. des absoluten Geistes, der sowohl Mensch wie Leben umfasst.²¹

Plessner verbietet sich aber diese Wendung zum absoluten Idealismus wie diejenige zum naiven Realismus. Zu behaupten, das Bewusstsein könne so einen Einblick in die wahre Natur gewinnen, missachtet die Tatsache der Bewusstseinsimmanenz. Die exzentrische Perspektive bedingt, dass sich der Mensch durch seine *Erkenntnis* der wahren Natur gerade aus diese Natur herausstellt; er geht daher nicht in der Natur auf und die Einsicht in seine Kontinuität zur Natur, dass er ebenso wie alles in der Natur indirekte Direktheit ist, macht ihm als Einsicht deutlich, dass er gerade nicht in dieser Kontinuität steht. Dieses recht formal anmutende Argument, das letztlich die Gleichursprünglichkeit von Bewusstsein und Sein zur Konsequenz haben wird, bedeutet konkret, dass es dem Menschen nicht möglich ist, sich selbst vollständig aus der Natur zu begründen – nicht im Sinne eines Naturalismus, geschweige denn im Sinne eines absoluten Idealismus, der wiederum das Eigengewicht der Natur verkennt. Plessners an Hegel angelehntes dialektisches Prinzip der indirekten Direktheit unterscheidet sich maßgeblich von dessen dialektischer Gewichtung beider Aspekte. Im Gegensatz zu Hegel beabsichtigt Plessner, ein Gleichgewicht von Vermittlung und Unmittelbarkeit zu bewahren und nicht etwa doch der Vermittlung den Vortritt zu geben.

Die Bewusstseinsimmanenz der exzentrischen Positionalität fordert, dass der Mensch ein Zweifaches bedenkt, nämlich dass er die Dinge nur deshalb zu erkennen vermag, weil sie so sind, wie das Bewusstsein sie setzt, und dass sie deshalb so sind, weil das Bewusstsein sie so setzt. Diese Ambivalenz darf nicht zugunsten einer Seite oder einer übergreifenden Dimension aufgelöst bzw. aufgehoben werden, sondern muss in der Unversöhnlichkeit aufrechterhalten werden. Wenn man jetzt meint, das sei ein Widerspruch, hat man Recht. Aber: „Indirekte Direktheit oder vermittelte Unmittelbarkeit stellt demnach keine Sinnlosigkeit, keinen einfach

²⁰ Ebd. S. 408.

²¹ Dazu vgl. vom Vf.: „Self-preservation and self-consciousness. Hegel's critique of a Spinozian concept“. In: E. Balsemao Pires (Hg.): *Still Reading Hegel: After 200 years of the ‚Phenomenology of Spirit‘*. Coimbra 2009. S. 65-73.

an sich zugrunde gehenden Widerspruch dar, sondern einen Widerspruch, der sich selber auflöst, ohne dabei zu Null zu werden, einen Widerspruch, der sinnvoll bleibt, auch wenn ihm die analytische Logik nicht folgen kann.²²

Für den Menschen bedeutet dieser Widerspruch, dass er einerseits in der Natur steht, und andererseits nicht. Während das tierische Leben auf vollständige Weise über seine natürlichen Bestimmungen (seinen Organismus, Triebe, Instinkte, seine Umwelt usw.) bedingt ist, ist der Mensch nicht nur natürlich, sondern auch künstlich. Diese beiden Aspekte, die letztlich auf die reflexiv gewordene indirekte Direktheit zurückgehen, dürfen nicht voneinander getrennt werden. Der Mensch ist nicht in einer Hinsicht natürlich, in der anderen künstlich, nämlich kulturell bestimmt. Vielmehr ist er *von Natur aus künstlich*. Die Natur hat den Menschen aus sich entlassen, weshalb er dazu aufgefordert ist, die Bestimmungen seines Tuns selbst zu schaffen. Es gibt darüber hinaus auch keine Vernunftbestimmung, die den Verlust eines natürlichen Gleichgewichts endgültig kompensieren könnte. Man sieht ein, inwiefern das Bewusstsein der eigenen indirekten Direktheit, also das Bewusstsein des menschlichen Lebens von sich, zugleich mit dem Wissen um die eigene Natürlichkeit den Übergang in die praktische, die zentrifugale Tätigkeit notwendig macht: Der Mensch muss „das von Natur verwehrte Gleichgewicht“ mittels Kultur herstellen.

Diese Einsicht allein ist freilich nicht neu. Man wird vor allem an zwei Typen von Theorien oder Lesarten denken, die sich dieses Theorems auf nahezu entgegengesetzte Weise bedienen. Die eine Theorie ist diejenige vom Menschen als Mängelwesen, die bekanntermaßen von Platons Prometheus-Mythos über Herder bis Gehlen Erwähnung findet. Die Natur hat den Menschen stiefmütterlich ausgestattet, nun muss er über kulturelle Erfindungen sein Bestes aus dieser Situation machen. Diese Lesart der natürlichen Künstlichkeit könnte man die realistische nennen, da sie gewissermaßen die *Naturbedingtheit* der Künstlichkeit betont. Demgegenüber insistiert die idealistische Lesart darauf, dass sich der Mensch erst kraft seiner Bewusstseinsimmanenz in dieser Situation befindet. Infolgedessen mildern die kulturellen Bestrebungen des Menschen keinen natürlichen Mangel ab, sondern stellen vielmehr die Erfüllung des Menschseins, der *menschlichen Freiheit*, dar.

Hinsichtlich dieser Alternative wird Plessner auch im Falle der Expressivität, also der zentrifugalen Tätigkeit des Menschen, seine eigene Position der indirekten Direktheit profilieren. Im Gegensatz zur zentripetalen Richtung stellt sich nunmehr nicht die Frage, wie sich Realität im Bewusstsein abbildet, sondern wie die Intentionen des Subjekts durch Praxis realisiert werden können. Plessner kritisiert diejenigen Theorien, die auf einseitige Weise einer indirekten, durch Vermittlung gebrochenen oder einer direkten, bruchlosen Beziehung von Intention und Realität das Wort reden. Für je eine dieser Alternativen optieren die gerade genannten Deutungen der natürlichen Künstlichkeit. Entweder lassen sich die ursprünglichen Ziele menschlicher Intentionalität auf Grund der eigenwilligen Wirklichkeit nicht als solche realisieren oder die Wirklichkeit wird schlechthin zur Sphäre der Zweckrealisierungen degradiert. Im ersten (dem indirekten) Fall bleibt dem Menschen nur übrig, einen Kompromiss mit der widerspenstigen Materie zu schließen, um eine

²² Plessner: *A.a.O.* S. 400. Eben darin besteht auch das Problem einer auf der analytischen oder formalen Logik basierenden Philosophie, Hegel zu verstehen – wie es lange Zeit in der analytischen Philosophie der Fall gewesen ist oder immer noch ist.

wenigstens partielle Verwirklichung seiner Zwecke zu gewährleisten. Doch die eigentliche Absicht muss permanent scheitern, da die Realität von grundsätzlich anderer Natur als der Geist – das Medium der Intentionen – ist. Diese (notwendige) Divergenz ist bereits mit begrifflichen Mitteln einsehbar, insofern man über allgemein-geistige Zweckvorstellungen verfügt, doch jede Verwirklichung konkret-natürlich und damit eine Beschränkung der Intentionen und nicht ihre eigentliche Erfüllung ist. Plessner siedelt in diesem Zusammenhang die Haltungen des Tragizismus und Pessimismus an.²³ Im zweiten (direkten) Fall wird der Mensch über kurz oder lang jede Intention auch verwirklichen können; die Wirklichkeit erhält kein Eigengewicht und wird zu einem „Substrat seiner [der menschlichen] Schöpferlaune“.²⁴ Diese „idealistische“ Vorstellung geht einher mit Ideen wie Fortschritt und Entwicklung; heutzutage spiegelt sie sich in den Utopien technischer Machbarkeit wider, die auch häufig in den Naturwissenschaften, vielleicht meist nur aus strategisch-ökonomischen Gründen, Einzug halten.²⁵ Der Grundton dieser Vorstellung ist optimistisch.

Plessner verwirft diese einseitigen Vorstellungen der Beziehung von Intention und Realität. Beide vernachlässigen denjenigen Aspekt menschlichen Handelns, den Plessner die Expressivität oder zu Deutsch: die „Ausdruckhaftigkeit“ der Intentionalität nennt. Was ist darunter zu verstehen? Zunächst einmal deutet sich darin der Unterschied des Menschen zum Tier an, nämlich die Eigenart, Bedürfnisse jeglicher Art immer im Rahmen einer kulturellen „Manifestation“ zu befriedigen. Die Expressivität ist gewissermaßen die notwendige Objektivierungsform menschlichen Handelns. Zur näheren Analyse führt Plessner die Unterscheidung von Inhalt und Form ein: So bestimmt er die Intentionen als Inhalte, die „irgendwie“, d.h. durch eine Form realisiert werden müssen: durch den Ausdruck. Diese Form vermag der Handelnde in den meisten Fällen nicht vor der Ausführung zu konzipieren, sie „ergibt“ sich vielmehr aus der Interaktion mit der Wirklichkeit und beinhaltet so auch Kompromisse mit der Wirklichkeit. Der Inhalt stellt in diesem Prozess die „Kontinuität zwischen Intention und Erfüllung“ her, er ist dasjenige, worauf es dem Handelnden ankommt. Solange der Mensch handelt, achtet er auf die Verwirklichung des Inhalts, die Form dient ihm nur als Weg oder Mittel; sie ist nichts, was dem Gegenstand der Intention eigentlich anhaftet. Ist das Werk vollbracht, liegt idealiter eine Koinzidenz von intentionalem und realem Inhalt vor.

Diese Erfüllung ist indes für gewöhnlich von kurzer Dauer, sie realisiert sich nämlich lediglich im Moment der vollendeten Realisierung. Dabei besitzt die Erfüllung einen Januskopf. Denn die objektive Erfüllung tritt nur dann ein, wenn sie in einem wirklichen Gegenstand vorliegt; die gegenständliche Wirklichkeit besitzt die Gestalt der vermittelten Unmittelbarkeit. Die Vermittlung, das Ausdrucksgeschehen, manifestiert sich notwendigerweise am Gegenstand,

²³ Auch naturalistische Positionen, wie z.B. in den Neurowissenschaften vertreten, fallen unter diese Position, wenn sie behaupten, dass die geistigen Ziele des Menschen wie z.B. Moralität und Gerechtigkeit eigentlich (unbewussten) natürlichen Zielen und Erfüllungen folgen. Auch hier muss man konstatieren, dass die geistige Erfüllung im eigentlichen Sinne scheitert!

²⁴ Ebd. S. 412.

²⁵ Irgendwann einmal wird das Genom, das Gehirn und überhaupt alles am Menschen entschlüsselt sein, dann können wir alles ins Positive manipulieren: das Leben verlängern, die Leistungsfähigkeit ins Unermessliche steigern und einen ewigen Glückszustand realisieren.

da er nur dadurch existiert; der unmittelbare Inhalt der Intention kann als solcher gar nicht realisiert bzw. reifiziert werden. Darin besteht gewissermaßen der dynamische Widerspruch im Handeln des Menschen, dass er einerseits Inhalte intendiert, die nur über eine Objektivierung verwirklicht werden können, die den Inhalten als solchen nicht gerecht werden kann.²⁶ Anders gesagt, lässt sich die Unmittelbarkeit des intentionalen Inhalts nur über den Weg der Vermittlung, über die Ausdrucksform, realisieren, nämlich als *vermittelte* Unmittelbarkeit eines realisierten Gegenstandes. Ist der Gegenstand da, erfährt der ehemals Handelnde, dass das erzielte Werk nicht bloßer Inhalt seines Strebens ist: „Realisiert, bricht es auch schon in das Was und das Wie [Inhalt und Form; CB] auseinander. Die Diskrepanz zwischen dem Erreichten und dem Erstrebten ist Ereignis geworden. Aus dem erkalteten Ergebnis ist schon das begeisternde Streben entwichen, als Schale bleibt es zurück. [...] Und da das Streben nicht aufhört und nach Realisierung verlangt, kann ihm das Gewordene als Formgewordenes nicht genügen. Der Mensch muss sich erneut ans Werk machen.“²⁷

Dieser Grundzug der menschlichen Expressivität bedeutet ein Zweifaches: Erstens ist Erfüllung menschlichen Strebens grundsätzlich möglich, aber zweitens impliziert diese Erfüllung keinen statischen Besitz, sondern die „spezifisch historische Dynamik menschlichen Lebens“.²⁸ Denn: „Durch seine Expressivität ist er [der Mensch] also ein Wesen, das selbst bei kontinuierlich sich erhaltender Intention nach immer *anderer* Verwirklichung drängt und so eine *Geschichte* hinter sich zurücklässt. Nur in der Expressivität liegt der innere Grund für den historischen Charakter seiner Existenz.“²⁹ Mittels der Expressivität erklärt Plessner den Grundzug der Geschichtlichkeit überhaupt: Er liegt letztlich im notwendigen Wandel der Ausdrucksmittel und -möglichkeiten begründet, dessen Notwendigkeit sich ergibt, weil der Mensch im erfüllten Streben am Werk wahrnimmt, dass dessen Form nicht mit dem Streben übereinstimmt und deshalb geändert werden muss. Geschichte entsteht folglich keineswegs aus dem Wandel von Intentionen; vielmehr gilt: „Weil der Mensch in den Menschen ewig das gleiche erstrebt, wird er sich ewig anders und anders.“³⁰

Auf diese Weise positioniert sich Plessner zwischen den Geschichtsmodellen des Fortschritts und des Kreislaufes: Es handelt sich weder um eine Geschichte der Überbietung in der Bedürfnisbefriedigung noch um ein „ewiges an der Stelle Treten, ein ewiger Szeneriewechsel ein und derselben Illusion“.³¹ Die Befriedigung menschlichen Strebens, die zyklisch zu nennen ist, da die Strebensinhalte gleich bleiben, beinhaltet in sich das Fortschreiten zum Neuen, das keineswegs das Streben besser befriedigt als die alten Ausdrucksformen, sondern das das Streben überhaupt erst befriedigt: die Unmittelbarkeit vollzieht sich stets vermittelt – dies gilt heute wie früher. Dabei ist es zentral, dass die Ausdrucksformen in den meisten, nicht-trivialen Fällen erst nach Beendigung des Erfüllungsprozesses am Werk erkannt werden

²⁶ Dieser Widerspruch ist nichts anderes als das Zugleich von Natürlichkeit und Künstlichkeit (Kultur) im Menschen.

²⁷ Ebd. S. 415f.

²⁸ Ebd. S. 417.

²⁹ Ebd. S. 416.

³⁰ Ebd. S. 418.

³¹ Ebd. S. 416.

können: „Es ist Gesetz, dass im letzten die Menschen nicht wissen, was sie tun, sondern es erst durch die Geschichte erfahren.“³² Plessner bestreitet jedoch, dass diese Erfahrung einen essentiellen Fortschritt bringt, so als könnte der Mensch aus der Geschichte lernen. Alles bleibt so, wie es ist, indem es ständig erneuert wird. Wer an Fortschritt glaubt, achtet zu sehr auf den scheinbaren Fortschritt einiger Ausdrucksmöglichkeiten (wie z.B. der Technologien) und nicht auf das Beharren der Bedürfnisse; wer vom ewigen Kreislauf redet, missachtet das ewig Neue im ewig Gleichen, die menschliche Expressivität.

Damit entwirft Plessner ein nüchternes, unaufgeregtes Bild menschlichen Handelns, das zugleich der Möglichkeit von Kreativität und Freiheit (Wandel) als auch von Natürlichkeit und Substantialität gerecht wird. Im spannungsreichen Wechselspiel beider Momente konstituiert sich die menschliche Zukunft, die gleichermaßen von übertriebener Euphorie wie von Depression bereinigt ist. Das erwähnte Wechselspiel von Natur und Kultur bedarf indes noch einer genaueren Klärung. Zwar hat sich bereits angedeutet, wie sich über die Momente der Unmittelbarkeit und Vermittlung Plessners Verhältnisbestimmung von Natur und Kultur in der menschlichen Existenz ableiten lässt. Jedoch verlangt eine präzisere Bestimmung den Übergang von der phänomenologischen Darstellung der konkreten Tätigkeits- und Erfahrungsbereiche der exzentrischen Positionalität, die den menschlichen Selbstbezug umschreibt, zur transzendentalen Auswertung der gewonnenen Einsichten, der wir uns jetzt zuwenden wollen, um zu sehen, was sich im Allgemeinen aus beiden Tätigkeiten für den Menschen ergibt und welchen Zusammenhang beide aufweisen.

III

Im vorherigen Kapitel wurde ausgeführt, dass Plessners Philosophie des Menschen mittels der Dialektik der indirekten Direktheit auf theoretischer Ebene die Einseitigkeiten einer realistischen und einer idealistischen Position vermeiden will, die zu seiner Zeit in der Sachbezogenheit der Phänomenologie vs. der Erkenntnisbezogenheit des Neukantianismus präsent waren. Aus diesem Grund weisen auch die *Stufen des Organischen* neben der phänomenologischen Behandlung der konkreten lebensweltlichen Tätigkeiten des Menschen die Integration der transzendentalen Metareflexion in diese Behandlung auf.

Um Existenz und Stellenwert der transzendentalen Reflexion bei Plessner zu demonstrieren, muss man sich allererst klarmachen, wozu diese transzendente Begründungsebene überhaupt dient und wie sie sich zur phänomenologischen Beschreibungsebene verhält. Der Nachweis der besagten Ebene fällt unter anderem deshalb schwer, weil Plessner keinen separaten Ort in seinem Werk dafür vorsieht. Die transzendentalen Äußerungen fallen gleichsam *en passant* und werden nicht systematisch vor- und zusammengetragen. Dabei ist die Notwendigkeit, die diese Überlegungen auf den Plan ruft, nur allzu deutlich: Die exzentrische Positionalität als menschlicher Selbstbezug konkretisiert sich in der zentrifugalen und der zentripetalen Tätigkeit, in Expressivität und Bewusstseinsimmanenz. Angesichts der phänomenologischen Ausführungen schließt sich nun auf einer Meta-Ebene die Frage an,

³² Ebd. S. 419.

inwiefern man berechtigterweise über den behandelten Gegenstand, den Selbstbezug, zu reden vermag. Eine Beantwortung dieser Frage wird dringlicher, wenn man bedenkt, dass Forscher und Gegenstand zusammenfallen: Wie kann der Mensch über den Menschen reden? Präziser: Wie kann ein solcher Mensch, wie er in der Rede über den Menschen dargestellt wird, über den Menschen reden? Die gesuchten Möglichkeitsbedingungen der Rede über den Menschen müssen sowohl die naturphilosophisch-anthropologischen Aspekte als auch die sich speziell um die Expressivität rankenden kulturell-historischen Implikationen in Betracht ziehen. Dabei handelt es sich nicht allein um rein methodologische Überlegungen hinsichtlich der wissenschaftlichen Rede vom Menschen. Bereits in lebensweltlicher Stellung muss geklärt werden, inwiefern der Mensch natürliche und kulturelle Aspekte seiner Existenz zu *unterscheiden* und zugleich in *einem* Vollzug zu leben vermag.

Für gewöhnlich bezeichnet man eine philosophische Theorie, welche die Rede vom Menschen in den Mittelpunkt ihres Treibens stellt, als (philosophische) Anthropologie. Nach einer bekannten These von Odo Marquard, die er mehrfach wiederholt hat,³³ besteht der Grundzug der philosophischen *Anthropologie*, worunter in erster Linie die Theorien Schelers, Plessners und Gehlens fallen, darin, den Menschen aus seiner Stellung in der Natur oder spezieller: aus dem Vergleich mit dem Tier zu verstehen. Für die Anthropologie liefert die Natur die einzige zuverlässige Basis einer Theorie über den Menschen, nachdem Kosmos, Gott und Vernunft nacheinander als Fundamente weg gebrochen sind. Eine andere Alternative, über den Menschen zu reden, bietet hingegen die *Geschichtsphilosophie* an, die denselben als kulturell und historisch bedingtes Wesen betrachtet. Zieht man den Umkehrschluss, wird deutlich, dass die philosophische Anthropologie nach Marquard von einer Geschichtsvergessenheit getrieben ist: die Natur dient dem Menschen als letztes ahistorisches Refugium zum Erwerb sicherer Erkenntnisse über sich selbst.

Bezogen auf Helmuth Plessner und insbesondere auf seine Theorie des menschlichen Selbstbezugs werfen diese Ausführungen die Frage auf, ob hier eine philosophische Anthropologie im Sinne Marquards intendiert wird oder nicht. Überblickt man die Sekundärliteratur zu Plessner eröffnen sich viele alternative (anti-anthropologische) Vorschläge, worunter prominenterweise die Lesarten als Lebensphilosophie oder gar als politische Philosophie zu zählen sind.³⁴ Vertreter der letztgenannten Lesart verfechten mitunter die vollständige „gesellschaftliche Konstitution der Natur“ bei Plessner, so dass von der angeblichen anthropologischen Verortung des Menschen in einer an sich seienden Natur nichts mehr übrig bliebe.³⁵

³³ Odo Marquard: Art. „Anthropologie“. In: Joachim Ritter u. a. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt 1971, S. 362-374. Oder auch ders.: *Schwierigkeit mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a. M. 2002.

³⁴ Vgl. dazu stellvertretend für viele andere Texte den Sammelband: Gerhard Gamm u.a. (Hg.): *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*. Bielefeld 2005.

³⁵ Jan Beaufort: *Die gesellschaftliche Konstitution der Natur: Helmuth Plessners kritisch-phänomenologische Grundlegung einer hermeneutischen Naturphilosophie in ‚Die Stufen des Organischen und der Mensch‘*. Würzburg 2000. Eine sehr differenzierte Schilderung des Verhältnisses von Natur und Geschichte bei Plessner, die der Interpretation des Vf. sehr nahe kommt, findet sich bei Olivia Mitscherlich: *Natur und Geschichte. Helmuth Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie*. Berlin 2007.

Es ist häufig ein Streit um Wörter, der die Interpreten bewegt, diese oder jene Bezeichnung zu wählen. Auch ist der Schaden nicht zu verschleiern, den Marquards holzschnittartige Unterscheidung – übrigens in guter Heideggerscher Tradition – der Idee der Anthropologie angetan hat. Deswegen trenne ich mich von diesen Etiketten und stelle die Frage, welches Verhältnis zwischen Mensch, Natur und Kultur bei Plessner anvisiert ist. Um auf das bisher Entwickelte zurückzugreifen, kann man sich fragen, welches Verhältnis die beiden Tätigkeiten zueinander einnehmen. Meiner Überzeugung nach entspricht das Verhältnis einer dialektischen Wechselbestimmung, weshalb ich Plessners Theorie von Anfang an eine Theorie des dialektischen Selbstbezugs genannt habe. Diese These soll nun konkretisiert werden.

Die *Stufen des Organischen und der Mensch* stellen Plessners naturphilosophischen Ansatz zu einer Theorie des Menschen dar, indem sie die Verortung des Menschen in der Natur aufzeigen – soweit bedient Plessner das Marquardsche Klischee. Er demonstriert insbesondere, wie es der Mensch trotz undurchlässiger Bewusstseinsimmanenz dennoch vermag, einen Einblick in die natürliche Realität zu gewinnen. Die Wirklichkeit als ganze, angefangen mit dem leblosen Ding über Pflanze, Tier zum Menschen, ist charakterisiert durch die Kategorie der vermittelten Unmittelbarkeit. Im menschlichen Bewusstsein wird dieser natürliche Sachverhalt vollkommen reflexiv: Der Mensch erfasst sowohl sich selbst (sein Bewusstsein) als auch die Dinge als vermittelte Unmittelbarkeit, dadurch erfasst er sowohl die Wirklichkeit in ihrem Ansichsein als auch sich selbst als aus dieser Wirklichkeit hervorgegangen. Nur durch das Eigengewicht der Natur gibt es für den Menschen Realität, ist mitunter sein Wissen von natürlichen Dingen real.

Nun insistiert Plessner bereits beim Bewusstsein darauf, dass der Realitätskontakt durch den reflexiven Vollzug der indirekten Direktheit konstituiert ist. Wir haben gesehen, inwiefern diese Einsicht auf die Stellung des Menschen außerhalb der Natur referiert und somit eine Überleitung zur zentrifugalen Tätigkeit, zur Expressivität, stiftet. Dieses Selbstbewusstsein begründet die *Exzentrik* der menschlichen Positionalität und damit zugleich die Unmöglichkeit, in der Natur aufzugehen. Der Mensch sieht letztlich ein, dass seine Selbst-Verortung in der Natur scheitert, dass er im Unterschied zu den anderen Lebewesen über keine natürliche, instinktiv verfolgte Wesensbestimmung verfügt. Als Konsequenz aus dieser Einsicht muss er sein von Natur fehlendes Gleichgewicht oder besser: seine Lebensform auf künstliche, kulturelle Weise erzeugen. Dieser Prozess ist expressiv aufzufassen als menschliche Suche nach geeigneten Ausdrucksformen, die niemals in bestimmten Formen zur Ruhe zu kommen vermag, da diese Fixierung ja gerade dem Menschen im Unterschied zu anderen Lebensformen unmöglich ist: *Es gibt keine feste Lebensform, nur unzählige historische Ausdrucksformen*. Mag es auch konstante menschliche Bedürfnisse geben, so ist die Art ihrer Erfüllung nicht von der Natur determiniert, sondern unendlich variabel.

Die Expressivität impliziert den historischen Wandel der Ausdrucksformen, zu denen Plessner vor allem „Tat, Sage und Mimus“ zählt.³⁶ Gerade der Sprache kommt eine zentrale Rolle zu, wenn sie auch nicht eine Vorrangstellung beanspruchen kann – wie es in der sprachanalytischen Philosophie lange behauptet wurde. Die Sprache eignet sich an dieser Stelle indes im besonderen Maße zur Eröffnung einer transzendentalen Überlegung, da sie

³⁶ Plessner: *A.a.O.* S. 415.

mit ihren Mitteln einen expliziten Selbstbezug herzustellen vermag. So kann man sich fragen, inwiefern Plessners *Rede* von der Natur, die ja eine expressive Vermittlung eines Inhalts ist, nicht ihrerseits geschichtlich relativiert werden müsste. Nun ist nicht nur Plessners Naturphilosophie, sondern bereits das lebensweltliche Bewusstsein des Menschen expressiv verfasst. Man könnte zu der Annahme verleitet werden, dass jede sprachliche Form eines Naturverständnisses expressiv ist, mithin im Sinne eines geschichtsgebundenen Naturbildes historisch relativiert werden muss. Dagegen ist unter Verweis auf die Ausführungen zur Expressivität zu betonen, dass sie die kontinuierlich bleibenden natürlichen *Inhalte* lediglich durch eine wandelnde *Form* realisiert: Die Natur als Inhalt bleibt gleich, auch wenn sich die Ausdrucksform wandelt. Diesem Rettungsversuch einer universell erkennbaren Natur schließt sich aber alsbald die Gegenfrage an: Wie vermag man denn über diese Inhalte (die Natur an sich) zu handeln ohne Ausdruck und damit ohne Historisierung?

Wendet man die Lehre von der Expressivität auf die *Stufen* selbst an, muss man konstatieren: Nur an einem fertigen Werk wie den *Stufen des Organischen* lassen sich Inhalt und Form, allgemeingültige Naturbeschreibung und geschichtliche Perspektive unterscheiden, aber diese Unterscheidung existiert erst dann, wenn sie ausgedrückt, also in einer historischen Perspektive eingefangen wird. Die Unmittelbarkeit des Inhalts (die Natur an sich) kann stets nur als historisch vermittelte erfasst werden. Nun ist das menschliche Bewusstsein ein ganz besonderes Ausdrucksmittel zum Erfassen der Natur, da es sich als Vollzug der indirekten Direktheit überhaupt erst der Objektivität der Natur öffnet. Dass es dazu kommen konnte, setzt wiederum historische Entwicklungen wie z.B. die westliche Demokratie, das Christentum (Protestantismus) und selbstverständlich die neuzeitlichen Naturwissenschaften und die Technik voraus. Die Kategorie der Objektivität von Erkenntnissen ist eine geschichtliche Errungenschaft. Bereits Hegel hat eindrucksvoll gezeigt, wie in der westlichen Geschichte die Entwicklung des Bewusstseins mit der Entwicklung von dessen Gegenstand zusammenhängt.

Diese historische Einordnung bedeutet jedoch nicht, dass das Bewusstsein seine Inhalte als historisch relativ einschätzen müsste. Vielmehr sorgt die Ausrichtung auf die Objektivität der Inhalte und die Einsicht in die Relativität des Bewusstseinsausdrucks dafür, dass sich der Mensch auf eine Natur an sich bezieht. Deutlicher gesagt: Die geschichtliche Herausbildung der Kategorie der Objektivität korreliert (ist aber nicht identisch) mit der Vorstellung des Ansichseins. Diesen Zusammenhang gilt es nun näher zu beschreiben: Plessner erörtert die Natur an sich wohl in Abhängigkeit von der so genannten Lebensphilosophie, vor allem von Bergson, als *Leben*. Objektiv vermag man dieses Leben an sich nur dann zu erkennen, wenn man es ausdrückt. Das Eigengewicht dieses Lebens manifestiert sich dann in der Realität der Dinge, die nicht anders als über die Vermittlung (von Eigenschaften oder Tätigkeiten) wirksam wird. Die Vermittlung in der Naturerkenntnis entspringt folglich nicht bloß dem historischen Standpunkt des Menschen, sondern ist ebenso Bestandteil der natürlichen Realität. Leben ist vermittelte Unmittelbarkeit. Oder kurz: Was an sich (unmittelbar) ist, ist objektiv (vermittelt); was objektiv ist, ist an sich. In dieser Einsicht koinzidieren die sich als historisch wissende Erkenntnis der Natur mit der Natur an sich. Es kommt jedoch alles darauf an, diese Koinzidenz nicht im Sinne eines jemals zu erreichenden Telos der Geschichte aufzufassen – wie es bei aller wohlwollenden Interpretation Hegel dann doch tat –, sondern als offen-dynamisches Verhältnis: Objektivität und Ansichsein fallen eben nicht

in eine Einheit zusammen, sonst wäre die *Erkenntnis* ihrer Koinzidenz, mithin Wahrheit, gar nicht möglich. Erkenntnis (ebenso wie Bewusstsein) setzt die Trennung vom Gegenstand voraus.

An dieser Stelle ist es hilfreich, die phänomenologische von der transzendentalen Rede vom Ansich zu unterscheiden: Die phänomenologische Rede von den (empirischen) Dingen an sich begründet Plessner in einem transzendentalen Begriff vom Leben an sich, der mit dem Bewusstsein korreliert, also nur vom und im Bewusstsein konzipiert werden kann. Das Leben an sich steht für das Eigengewicht an Realität, das allen Dingen in der Erkenntnis zugesprochen werden muss, oder abstrakter: für die Realität schlechthin. Plessners Naturphilosophie in den *Stufen* zielt daraufhin ab, den Menschen von diesem unmittelbaren Leben an sich her zu verstehen, wodurch das Leben in der Gestalt der objektiven Natur (der vermittelten Unmittelbarkeit) ausgedrückt wird. Diese kulminiert im menschlichen Bewusstsein, das zugleich erkennt, dass es selbst nicht aus dieser Natur – weder der objektiven noch der Natur an sich – restlos begriffen werden kann. Nur dadurch kann sich die Naturerkenntnis als objektiv verstehen; diese Objektivität relativiert aber zugleich die historische Relativierung der Erkenntnis: Der Mensch begreift sich damit doch aus der Natur, d.h. aus dem Leben heraus.

Die Erkenntnis der Natur weiß darum, dass sie Erkenntnis ist, die einerseits formal-expressiv und damit historisch variabel ist, andererseits auf der Annahme der Objektivität der Inhalte beruht. Die unabschließbare Naturdeutung realisiert sich zugleich zwischen objektiver Naturerkenntnis und geschichtsgebundenem Naturverständnis: die vermittelte Unmittelbarkeit beruht folglich sowohl auf der Seite des Objekts (der Natur) als auch auf der Seite des Subjekts (des Kultur schaffenden Menschen).

Mit der Expressivität begeben wir uns in das Gefilde der Kultur- und Geschichtsphilosophie, wie sie Plessner in seiner Schrift *Macht und menschliche Natur* im Jahre 1931, mithin drei Jahre nach den *Stufen*, systematisch entwickelt hat. Angesichts der darin geäußerten Behauptung, dass der Mensch Schöpfer seiner Ausdrucksformen sei, stellt sich die Frage, was verhindert, dass diese Ausdrucksformen vollständig willkürlich werden, dass jeder einzelne Mensch seine Ausdrucksformen frei und ohne Vorbilder erschafft. Wie entkommt man einem totalen Subjektivismus und historischen Relativismus? Die Antwort sieht eine zweifache Rückbindung der Ausdrucksformen vor: sie bindet dieselben an die Natürlichkeit der Expressivität sowie an die geschichtlich bereits vorliegenden Ausdrucksformen, an das natürliche wie kulturelle Leben – oder die naturbedingte und die kulturbedingte Geschichtlichkeit.

Die Naturbedingtheit der menschlichen Expressivität gehört zum Themenbereich von Plessners *Stufen*. Worin besteht nun die natürliche und damit konstante Seite der zentrifugalen Tätigkeit? In erster Linie ist hierbei an die Inhalte, die eigentlichen Bedürfnisse des Strebens zu denken, die laut Plessner in der Menschheitsgeschichte konstant oder gar ewig gleich bleibend sind. Man denke hierbei an allgemeine Intentionen menschlichen Handelns wie Zuneigung, Ehre (Anerkennung), Sicherheit, Glück und Freiheit. Geschichtlich bedingt sind dabei die Ausdrucksformen ebenso wie die Rangordnung dieser Ziele. Ein weiterer naturbedingter Zug der Expressivität liegt in ihrem Wesenszug der indirekten Direktheit, d.h. dass sie die unmittelbaren intentionalen Inhalte stets durch eine manifeste Form

vermittelt realisiert. Mit dieser Eigenschaft fügt sich die Expressivität, Fundament der menschlichen Kultur, zugleich in das Reich der Natur ein: von den untersten Entitäten, den leblosen Dingen, bis zum Organischen erweist sich diese Struktur als Prinzip der Realität schlechthin. Der Mensch gehört somit zur Natur an sich, indem er kulturell tätig wird.

Ein weiteres Indiz dieser Natürlichkeit zeigt sich Plessner zufolge darin, dass es zum wesentlichen Gelingen des menschlichen Handelns gehört, dass in ihm, d.h. in seinem Reüssieren, immer auch die Realität entgegenkommt. Dieser interessante Punkt, der hier leider nicht gebührend berücksichtigt werden kann, klärt sich vielleicht ein wenig, wenn man ihn mit dem Moment der Wahrheit im Wissen in Analogie bringt. Wie Wissen nur dann wahr ist, wenn es der Realität entspricht, kann Handeln nur dann als geglückt gelten, wenn der Erfolg nicht nur durch den Handelnden oder etwa die Gesellschaft inszeniert ist: „Nur wo sich die Realität von sich aus fügt, erfüllt sich die Intention, glückt die Bestrebung.“³⁷

Diese Erfahrung verhindert mithin die Meinung, dass die Wirklichkeit als ganze ein soziales, geschichtlich variables Gebilde ist, da sich in jeder Erfüllung das Entgegenkommen der Realität bzw. des natürlichen Lebens manifestiert. Darin erfährt der Mensch seine ursprüngliche Einheit mit dem Leben, die Plessner den „ursprünglichen Kompromiss“ nennt: „Was wir als Techniker und Künstler, Gelehrte und Erzieher, Politiker und Ärzte, Kaufleute und Juristen Kompromisse mit der Realität nennen, ist eine erzwungene Folge jenes ursprünglichen Kompromisses in der Welt, die wir sind und die uns umgibt, zwischen dem personalen Zentrum und der Wirklichkeit an sich, auf dem die Möglichkeit echter Erfüllung ruht.“³⁸

Diese Aspekte, die Naturbedingtheit der Bedürfnisinhalte sowie die indirekte Direktheit als Signum sowohl des Menschen als auch der Realität schlechthin, fließen in Plessners Konzeption des ursprünglichen Kompromisses zusammen. Dahinter steht die Behauptung einer unmittelbaren Einheit des Menschen mit dem Leben (der Realität). Es bedarf wahrscheinlich keiner Erwähnung mehr, dass diese unmittelbare Einheit für den Menschen nur in der geglückten Befriedigung, mithin durch Vermittlungsleistung präsent und damit auch schon verloren ist. Trotz dieses sofortigen Dahinschwindens ist die augenblickliche Erfahrung des ursprünglichen Kompromisses im geglückten Handeln von äußerst hoher Bedeutung.³⁹ Darin zeigt sich, dass das Ausdrucksgeschehen nicht der reinen Willkür des menschlichen Subjekts entspringt, es ist stets an die Realität verwiesen und „ergibt“ sich nur aus der Interaktion mit dieser. In dieser Hinsicht betont Plessner die Naturgebundenheit der menschlichen Expressivität oder Geschichtlichkeit. Viele Errungenschaften von Kultur und Zivilisation können zum großen Teil aus den natürlichen Begebenheiten der Umgebung ihres Entstehens erklärt werden.

Des Weiteren ist der Mensch aus eben dem Grunde nicht vollkommen ungebunden in der Erfindung von Ausdrucksmöglichkeiten, weil er in einer *geschichtlichen* Entwicklungslinie

³⁷ Ebd. S. 413.

³⁸ Ebd. S. 413.

³⁹ Auch hier ist die Analogie zum Wissen hilfreich: Wahres Wissen ist Wissen um die Realität, die aber als solche (nämlich als nicht durch das Wissen vermittelt) gar nicht im Wissen sein kann und doch im Falle der Wahrheit darin zu sein hat.

steht, mithin auf das Reservoir von präsenten Ausdrucksformen verpflichtet ist, davon abhängt. Der Mensch ist immer auch Objekt oder Produkt des kulturellen Lebens. Welche Ausdrücke reüssieren, entscheidet zu einem gewissen Maße das soziale Milieu, in dem dieses Geschehen stattfindet. Dennoch wäre es verfehlt, daraus den Schluss zu ziehen, dass jeder Mensch vollständig durch Natur und Kultur determiniert ist. Die Ausdrücklichkeit seiner Existenz betont gerade den Aspekt des jeweiligen Vollzugs der eigenen Existenz. Jeder Ausdruck entspringt nicht nur aus der Aneignung vorgegebener Formen, sondern ebenso aus der individuellen Schöpfung oder vorsichtiger gesagt: dem individuellen Ausdruck dieser Ausdrücke. Die geschichtliche oder soziale Evolution verdankt diesem Moment tief greifende Veränderungen, die aus objektiver Perspektive gerne als Kontingenz abgetan werden, wohinter jedoch die Kreativität individueller Freiheit steht.⁴⁰

IV

Helmuth Plessners Theorie menschlicher Selbstbezüglichkeit gründet auf dem dialektischen Prinzip indirekter Direktheit bzw. vermittelter Unmittelbarkeit. Auf der ersten, der (von mir so genannten) phänomenologischen Ebene findet sich dieses dialektische Verhältnis in den beiden menschlichen Tätigkeitsbereichen, der Bewusstseinsimmanenz sowie der Expressivität, dem theoretischen und praktischen Weltbezug des Menschen. Kraft des Bewusstseins gewinnt der Mensch einen Einblick in seine Zugehörigkeit und Stellung in der Natur; die Expressivität gewährleistet einen Freiraum schöpferischer Selbstentfaltung, wie sie sich in den geschichtlich wandelbaren kulturellen Errungenschaften manifestiert.

Es ist einseitig und falsch, beide Tätigkeitsformen für sich gesondert zu betrachten und daraus eine Verortung des Menschen *sowohl* in der Natur *als auch* in der Kultur vorzunehmen. Erst die transzendente Ebene, auf welcher die Tätigkeitsvollzüge auf ihre Möglichkeitsbedingungen und insbesondere auf ihre Interaktion hinterfragt werden, weist den Weg zur vollständigen menschlichen Selbstbezüglichkeit. Plessner betont deshalb die Gleichursprünglichkeit von Natur und Kultur in der menschlichen Existenz; der Mensch ist „naturegebunden und frei, gewachsen und gemacht, ursprünglich und künstlich zugleich“,⁴¹ ohne dass der Primat einer Seite vertreten werden könnte. Naturalismus und Kulturalismus liegen Plessner als einseitige Positionen fern, auch und gerade dann, wenn sie den Menschen ausschließlich zum Objekt oder Produkt von Natur oder Kultur machen.

Bereits die Perspektive der Tätigkeit, aus welcher die natürliche und kulturelle Seite des Menschen aus den zentrifugalen und zentripetalen Vollzügen, aus Expressivität und Bewusstsein, erklärt werden, erweist sich als Plessners Vorentscheidung, den Menschen nicht als Spielball natürlicher und/oder soziokultureller Strukturen verkommen zu lassen. Diese Option zieht sich von Anfang der *Stufen* bis zum Ende durch. Es ist die Betonung des

⁴⁰ Ausführlicher habe ich den individuellen Ausdruck bei Plessner beschrieben in: „Personales Handeln nach der Vernunft. Die anthropologische Transformation des transzendentalen Idealismus Fichtes im 20. Jh.“. In: Ch. Asmuth (Hg.): *Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung. Transzendentalphilosophie und Person*. Bielefeld 2007. S. 477-501.

⁴¹ Plessner: *A.a.O.* S. 70f.

performativen Grenze-Seins, das die Relevanz subjektiver, mithin vom Zentrum gesteuerter Vollzüge sichert. Auch die leblosen Dinge müssen aus dieser Perspektive als in Eigenschaften sich manifestierende Dingkerne aufgefasst werden. Die organischen und menschlichen Selbstbezüge sind ohne die Vorstellung eines dynamisch agierenden Zentrums nicht erklärbar.

Mechanistische Erklärungsmodelle des Organischen und des Menschen können mit Plessners Theorie zu einem gewissen Teil als einseitige Projektionen aus dem menschlichen Standpunkt entlarvt werden: Indem der Mensch als Exzentriker immer schon aus seiner Mitte heraus ist, wird es ihm durch Subtraktion von dieser Mitte möglich, die ganze Realität als „mittelos“, nämlich mechanistisch, zu deuten. Diese Erklärung vergisst indes, dass der Mensch nur durch seine Mitte, über seine Mitte hinaus sein kann. Eine subjektfreie Erklärung der Wirklichkeit krankt so – wenn man Plessners Deutung folgt – an dieser Selbstvergessenheit nicht nur, sobald sie sich dem Menschen widmet, sondern bereits bei der Darstellung der nicht-menschlichen Natur.

Doch auch vor der anderen Einseitigkeit eines Subjektivismus hütet sich Plessner. Wie er schon hinsichtlich der Frage der Biologie, ob sie Tierpsychologie oder lediglich Beschreibung des äußeren Verhaltens sein kann, sowohl einen reinen Behaviorismus als auch die Annahme metaphysischer Entitäten ablehnt, so versucht er beim Menschen, die subjektive an die objektive Seite zu binden. Für Plessner wird das menschliche Selbst erst dann vollständig aufgefasst, wenn es zugleich als Subjekt und Objekt der Natur und als Subjekt und Objekt der Kultur gedeutet wird. Diesen Aspekten wird Plessner gerecht, indem er die Theorie zweier Erklärungsreihen einführt, einer horizontalen und einer vertikale Reihe: Erstere deutet den Menschen als Subjekt und Objekt des kulturellen Lebens, letztere als Subjekt und Objekt des natürlichen Lebens.

Ich habe mich an anderer Stelle über dieses Modell geäußert, daher muss ich hier nicht ins Detail gehen.⁴² Zwei Punkte sind für Plessner indes noch zentral, um den Eindruck eines starken (cartesischen) Dualismus von Natur und Kultur, *res extensa* und *res cogitans*, abzuwehren. *Erstens* insistiert Plessner – wie wir gesehen haben – auf der gegenseitigen Durchdringung beider Bereiche: Die Rede von der Natur beinhaltet qua menschlicher Ausdruck immer schon kulturelle Aspekte; es handelt sich mithin um ein *geschichtsgebundenes* Naturbild. Zwar geht man von einer gewissen Konstanz der Naturinhalte aus, doch diese Konstanz ist nur im Ausdruck präsent. Ebenso erweist sich die soziale Konstruktion der Wirklichkeit als von der Natur ermöglicht und abhängig. Die Geschichtlichkeit des Menschen ist *naturgebunden* oder anders ausgedrückt: Natur ist niemals bloß soziales Konstrukt.

Zweitens stellt sich Plessner zu Beginn der *Stufen* und in *Macht und menschliche Natur* explizit in die Tradition der Lebensphilosophie, zu der so unterschiedliche Autoren zählen wie Nietzsche, Bergson, Dilthey und Spengler. Aus dieser Tradition übernimmt Plessner nicht nur – wie eben beschrieben – die Ablehnung rein mechanistischer Modelle zugunsten einer organistischen, dynamischen Idee des Lebens. Ebenso teilt Plessner mit ihnen die Ablehnung des cartesianischen Dualismus und die damit einhergehende Hinwendung zu einem Monismus des Lebens. Interessant ist hierbei der funktionale Stellenwert des Lebensbegriffs in Plessners Theorie des Menschen, insofern er zwei Bedeutungen besitzt, die ihrerseits

⁴² Siehe den Aufsatz in der vorletzten Anm.

Gemeinsamkeit und Unterschied von Natur und Kultur demonstrieren: Zum einen fungiert das Leben, etwa im Bergsonschen Sinne, zur Kennzeichnung des allumfassenden Lebensstroms, innerhalb dessen auch der Mensch steht. Zum anderen bedeutet die Hinwendung zum Leben auch die Wertschätzung des konkreten menschlichen Lebensvollzugs. In dieser Hinsicht trägt die Theorie des Menschen der lebensweltlichen Perspektive des Menschen Rechnung; sie ist kein neutraler Blick auf den Menschen, sondern versetzt sich auf dessen Standpunkt als Schöpfer seiner Lebensbedingungen. Inwiefern es Plessner gelingt, um diesen ambivalenten Lebensbegriff eine Theorie des Menschen aufzubauen, kann hier nicht weiter geprüft werden. Augenscheinlich kulminiert darin Plessners Konzeption der indirekten Direktheit, indem Leben einerseits für das unmittelbare Prinzip der Realität, andererseits für die ständige Vermittlungstätigkeit des menschlichen Handelns steht.

Hier schließt sich der Kreis des dialektischen Prinzips der vermittelten Unmittelbarkeit auf der Metaebene zum theoretisch vervollständigten menschlichen Selbstbezug, der mehr noch als die dialektischen Systematiker des Deutschen Idealismus die Offenheit des Menschen in den Mittelpunkt rückt. Denn das Prinzip dient nicht der Suche nach einer nicht relativierbaren Einheit, vielmehr kennzeichnet es den höchsten Wesenszug des Menschen. Nach einem Diktum Plessners: „Mensch-Sein ist das Andere seiner selbst sein“⁴³ oder der einzig konstante Wesenszug des Menschen, sein Selbstbezug ist *Ver-änderung*.

⁴³ Plessner: *Macht und menschliche Natur*. Gesammelte Schriften Bd. V. Hrsg. v. G. Dux u.a. Darmstadt 2003. S. 225.

Ralph Buchenhorst
Halle-Wittenberg

SELBST UND SELBSTBEZUG IN DER KUNST.
ZUR FUNKTION DES ÄSTHETISCHEN IN GLOBALEN
TRANSFERZUSAMMENHÄNGEN

I. Kontingenzen des Selbst¹

Wer über Selbstbezüglichkeit nachdenkt, der beschäftigt sich mit einem Begriff (und seinen Konsequenzen), der neben seiner Aktualität auch ein gewisses Querstehen zu gegenwärtigen gesellschaftlichen Prozessen mit sich bringt. Sicher ist das analytische Instrument der Selbstreferentialität für das Beschreiben von sozialen Entwicklungen in der Moderne unabdinglich, und die Vorstellung der Selbstbestimmung bleibt für das moderne Subjekt ein Grundpfeiler für sein Verständnis von Identität. Wir können nicht mehr, wie noch in der Vormoderne, uns und unsere sozialen Zusammenhänge so beschreiben, als würden die Vorbedingungen dieser Beschreibung aus einem Bereich ausserhalb des Gesellschaftlichen kommen, wie es in fundamental religiösen Gemeinschaften der Fall war. Andererseits generieren wir Erkenntnis heute nicht mehr durch die selbstverständliche interne Evolution des je eigenen, hausgemachten (d.h. in europäischen Kategorien definierten) Wissens, sondern wir sind darauf angewiesen, externe Wissensbestände und Praktiken durch Adaptation, Transformation oder kritische (und dabei ex negativo Wissensteile integrierende) Ablehnung in die eigene Diskurskultur und Alltagspraxis einzuarbeiten. Dieses über Globalisierung hergestellte und kommunizierte Wissen greift nun seinerseits wieder in den Verlauf gesellschaftlicher Umbauprozesse ein. Das bringt in die gesellschaftlichen Selbstbeschreibungen eine wechselseitige Dynamik ein, die man vielleicht mit dem Konzept der Wanderung von epistemischen und normativen Ordnungselementen in neue Kontexte fassen könnte. Dieses Konzept muß sowohl den Einfluss sozialer Akteure als auch die Widerstände und Eigenlogiken der kreativen sozialen Praxis berücksichtigen, die mit der gesellschaftlichen Aufnahme wissenschaftlicher Deutungsvorgaben in Wechselwirkung stehen.² Innerhalb dieses Konzepts

¹ Das im Folgende tragende Konzept der Translation verdankt sich den Diskussionen einer Forschergruppe der Martin-Luther-Universität Halle/Wittenberg, die Voraussetzungen sowie Folgen einer solchen konzeptionellen Vorentscheidung für die Beschreibung und Analyse von gesellschaftlichen Integrationsprozessen abzuwägen versucht. Insbesondere sei an dieser Stelle Richard Rottenburg und Matthias Kaufmann für ihre weitreichenden Kommentare und Anregungen gedankt.

² Vgl. Hans Joas, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt/Main 1992

macht die Vorstellung eines in traditionellen Kontexten aufgewachsenen und diese immer wieder reproduzierenden Selbst keinen Sinn mehr. Es wäre zu ersetzen durch die Vorstellung eines Selbst, das in permanentem Abgleich akzeptierter Werte und Orientierungen mit neuen kognitiven, ästhetischen und normativen Wissensangeboten sich zwar nicht als vollständig kontingent, aber doch als Resultat einer nicht im Ganzen kontrollierbaren Abgleichs von wechselnden Überzeugungskonstellationen begreift. Für dieses kontingente Selbst spielt die Einsicht, dass sein Bewußtsein das Resultat einer Mischung aus genetischer Präformierung und kulturspezifisch bedingter Erziehung ist, eine entscheidende Rolle. Die Lebensplanung des Einzelnen und sein Zugang zu kulturellem Kapital werden von traditionell strukturierten Kollektiven abgekoppelt und vollständig individualisiert. Die zweite Einsicht dieses Selbst besteht darin, dass das Oszillieren und Verschieben seiner Selbstbeschreibungen nicht stillgestellt werden kann, solange es sich der Kommunikation zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Diskursen und individuellen Selbstreflexionen nicht völlig verschließt. Es wird permanent Zweifel an der Abgeschlossenheit dieser Beschreibungen hegen.³ Andererseits wird das Selbst innerhalb dieser Differenzerzeugung bestimmte Überzeugungen beibehalten wollen und sich von einer internen Logik der „Richtigkeit“ der Übersetzungs- und Integrationsprozesse leiten lassen. In der Hochphase der postmodernen Entwicklung hat der Architekturtheoretiker Charles Jencks den Pluralismus der Stile und Ausdrucksformen gegen einen Bedeutungsmonismus verteidigt: „No difference? – no richness, no meaning“.⁴ Dem wäre heute hinzuzufügen, dass dieser Pluralismus solange eine bloße Juxtaposition bildet, wie die unterschiedlichen Ausdrucks- und Interpretationselemente nicht schlüssig (d.h. anschlussfähig) übersetzt und lokalen Codes angepasst werden: No translation, no meaning.

Dies vorausgesetzt läßt sich folgerichtig behaupten, dass gegenwärtige soziale Wandlungen von heterogenen Formen der Wanderung und Verortung von Menschen, Artefakten und Modellen geprägt sind, die bereits durch ihre Quantität und die involvierten technischen Innovationen neuartige Herausforderungen darstellen⁵ und sich als Wanderung von Ideen zusammenfassen lassen, solange man davon ausgeht, dass dabei keine abstraktes metaphysisches Konstrukt unverändert und unveränderbar über Raum und Zeit transportiert wird. Die stattfindenden Übersetzungsprozesse setzen den notwendigen lokalen Anpassungen und Stabilisierungen sozialer Ordnungen neue Rahmenbedingungen, die zwar kontingenterweise zustande kommen, gleichwohl normative Funktionen übernehmen können. Denn die lokale Einbettung global zirkulierender Elemente durch Übersetzung führt zu strukturbildenden Wertekonstellationen und kognitiven Orientierungen und kann dadurch Innovationen auslösen, aber auch Widersprüche und Resistenzen ausprägen. Ursache dafür ist, dass lokale Wissensbestände, Praktiken und Repräsentationsformen immer häufiger und grundlegender in Widerspruch zu solchen Elementen normativer und epistemischer Ordnungen geraten, die für sich universale Geltung beanspruchen. Letztere legitimieren sich zumeist als Umsetzung

³ Siehe dazu z.B. Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/Main 1992

⁴ Charles Jencks, „Death for Rebirth“, in: A. C. Papadakis (Hrsg.), *Post-Modernism on Trial*, Architectural Design Profile No. 88, London 1990, S. 9

⁵ Vgl. Anna Lowenhaupt Tsing, *Friction: an ethnography of global connection*, Princeton, N.J. 2005; Aihwa Ong und Stephen J. Collier (Hrsg.), *Global assemblages: technology, politics, and ethics as anthropological problems*, Malden, MA 2005

weltkultureller Prinzipien und delegitimieren damit gleichzeitig partikulare nationale oder lokale Traditionen, ohne dass diese in der Alltagspraxis ganz ihre Wirksamkeit verlieren. Der Widerspruch führt dann oft zu dysfunktionalen hybriden Strukturen, die die Leistungsfähigkeit des Einzelnen sowie von Institutionen herabsetzen können, wie sich dies zum Beispiel bei der Umsetzung der Konsequenzen der PISA-Studie im Schulsystem und des Bologna-Prozesses an den deutschen Universitäten zeigt.⁶ Das Selbst muss sich in solchen Situationen entweder weitgehend von seinen traditionellen Bindungen an das gewachsene Kollektive lösen und unter Berufung auf die individuelle Autonomie globale Identifikationsmuster annehmen, oder aber in einer widerständigen Bewegung diese Muster als nicht authentisch ablehnen und seine eingelebten lokalen Praktiken bewußt stärken.

Will man diese Bewegungen beschreiben, dann muss man für die beobachteten Elemente von einer übersetzenden Wechselwirkung zwischen globalisierenden kulturellen und ökonomischen Netzwerken einerseits und gewachsenen historischen Kontexten andererseits ausgehen. Auf der Ebene des methodologischen Vorgehens, so behaupte ich, ist dabei das Konzept einer offenen Rationalität in Anschlag zu bringen, das von einem kontinuierlichen Austausch und Abgleich zwischen unterschiedlichen Rationalitätskonzeptionen ausgeht und von der permanenten Bereitschaft, vermeintlich Selbstverständliches in Frage zu stellen, wobei die Wissenschaftler, die dieses Rationalitätskonzept propagieren und zu fördern versuchen, seinen Anforderungen zu allererst selbst unterworfen sind. Offene Rationalität erfordert also ein hohes Maß an Selbstkritik. Gleichzeitig müssen die epistemischen Bedingungen für jenen Austausch und Abgleich vorgängig festgelegt werden, damit der Bezug zu einer inneren Logik des Argumentraums gegeben ist. Bei Kollisionen dieser Bedingungen im Rahmen der Austauschprozesse kann es jedoch dazu kommen, auch einzelne ihrer Elemente auszutauschen.

Zur Erläuterung dieses Ansatzes erwähne ich zwei Beispiele aus dem Bereich der Kunst, ein Bereich, der uns im Folgenden intensiver beschäftigen wird. Das erste Beispiel beschreibt die Integration der Form afrikanischer Masken in die europäische Kunstentwicklung. Als Picasso Anfang des 20. Jahrhunderts das *Musée d'Ethnographie* am Trocadéro in Paris besuchte und auf rituell verwendete Punu- und Fang-Masken aus Gabun stieß, führte das zu einer Umarbeitung seines bahnbrechenden Gemäldes *Les Femmes d'Alger (O. J. Version O)* (1907), das als Gründungswerk des Kubismus gilt. Das Translationsphänomen besteht darin, dass Picasso die ins ethnologische Museum überführten Masken, die damals in größerer Zahl durch Raub oder Kauf nach Europa gelangt waren, zur Lösung von ästhetischen Formproblemen verwandte. Picasso entwickelte diese Problemstellung aus dem von ihm radikalisierten Verständnis der Entwicklung der europäischen Formensprache, fand aber innerhalb ihrer keine adäquate Lösung dafür. Deshalb hatte für ihn die Konfrontation mit einer aussereuropäischen Formensprache eine revolutionäre Wirkung, die er im Werk selbst durch einen konkreten Formbruch ausdrückt.⁷ Allerdings setzte er das in und mit den Masken

⁶ Vgl. zu dieser kritischen Einschätzung einer teils unreflektierten Überformung nationaler und lokaler Strukturen durch globale ökonomische und wissenschaftliche Eliten und deren Legitimationsmuster Richard Münch, *Globale Eliten, lokale Autoritäten. Bildung und Wissenschaft unter dem Regime von PISA*, McKinsey&Co., Frankfurt/Main 2009

⁷ Dieser Bruch manifestiert sich im Vergleich der drei Figuren auf linken und der zwei auf der rechten Seite des Gemäldes. Die Gesichter der beiden Frauen rechts tragen Züge der erwähnten afrikanische Masken, sie scheinen einen direkten Bezug zur europäischen Formensprache zu verweigern. Die Gesichter der Frauen links lassen dagegen den Einfluss iberischer Formen erkennen, sie sind heller und weicher gestaltet.

repräsentierte kulturelle Wissen nicht vollständig in seine eigene Arbeit um. Denn während die formalen Aspekte der Masken Eingang ins Bild fanden, blieben ihre rituelle Funktion und ihre semantische Komplexität im Kontext der Herkunftskulturen unberücksichtigt. Fremde Kulturelemente finden oft derart Eingang in die eigene, dass sie innerhalb der empfangenden Kultur selektiert, vereinfacht und auf aktuelle Problemlagen angewendet werden. Man wählt solche Elemente, die in eigene Legitimations- oder Ausdrucksmuster leicht integrierbar sind, wobei sich bei dieser Integration Sinnverschiebungen in der inneren Bedeutungsstruktur der Elemente ergeben. Afrikanische Masken z.B. lassen sich in ihrer Bedeutungsvielfalt oft gar nicht in Museen erkennen, weil ihnen der Kontext der spezifischen Bewegungsspiele, in die sie in den Ritualen faktisch eingebunden sind, fehlt. Ausserdem gibt es in bestimmten afrikanischen Sprachen kein Äquivalent für den abendländischen Begriff „Maske“. Angola-Masken in europäischen Museen sind oft nur auf das Kopfteil reduziert, das der europäische Besucher für die vollständige Camouflage hält, während ihren Produzenten und Anwendern selbst die gesamte Gesichts- und Körperbedeckung wiederum nur ein Aspekt dessen bedeutet, was besser nicht als Maske, sondern als Abbild eines Wesens aus der anderen Welt umschrieben werden könnte.⁸ Es findet also oft eine bloß partielle Rekontextualisierung eines fremden, sowohl ästhetisch als auch normativ lesbaren Strukturelements statt. Bewußte Akteure dieses Translationsprozesses wissen allerdings auch, dass der Erfolg oder die Wahrhaftigkeit dieser Rekontextualisierung sich nicht auf eine autochtone, ursprüngliche und nur durch diesen Ursprung autorisierte Bedeutung berufen kann. Sie halten auch diese Ursprungsbedeutung wiederum nur für einen aus einem Übersetzungsprozess heraus bestehenden und veränderbaren Sinnzusammenhang.

Als Indikator dafür, dass im Zuge einer Wanderung eine Translation stattgefunden hat, dient also nicht die möglichst getreue Wiedergabe eines Vorbildes, sondern vielmehr Belege dafür, dass zirkulierende Elemente in einem empirisch gegebenen Kontext (von Institutionen, Überzeugungsnetzwerken und technisch-materiellen Infrastrukturen) neue Verbindungen eingetreten sind, die wiederum bleibende Transformationen nach sich gezogen haben. Manche dieser so entstandenen Transformationen werden aus einigen oder den meisten Perspektiven eher wünschenswert, aus anderen hingegen eher problematisch erscheinen.

Das zweite Beispiel stammt aus dem Werk des argentinischen Erzählers und Lyrikers Jorge Luis Borges. Vielleicht gibt es keinen literarischen Text, der treffender den komplexen Umgang mit dem modernen Selbst beschreibt, als seine Kurzprosa mit dem Titel „Borges y yo“. Es handelt sich um eine Reflexion des Autors darüber, wer er selbst denn nun eigentlich sei, der öffentliche und sich über sein Schreiben definierende Schriftsteller Borges oder der Borges, der seinen privaten Alltag und seine persönlichen Vorlieben lebt. Das verwirrende Stück beginnt damit, dass der Autor des Textes, der private Borges, behauptet, es sei der andere, der Schriftsteller Borges, dem die Dinge eigentlich geschehen würden. Er selbst spazierte unbehelligt durch Buenos Aires, seine Architektur bewundernd, während er vom publizierenden Borges nur durch die Post oder ein biografisches Lexikon erfahre. Dann, gegen Ende des kurzen Textes, formuliert der Autor sein lakonisches Eingeständnis: Er werde sicherlich nicht verhindern können, dass irgendwann alle seine Erfahrungen an den

⁸ Siehe dazu Kubik, G., „Afrikanische und europäische Transkulturation im Umfeld expressiver Kultur“, in: ders., *Zum Verstehen Afrikanischer Musik. Aufsätze*, Leipzig 1988, S. 322-336

schreibenden Borges übergegangen sein werden. Aber er erkenne sich in dessen auf perverse Weise übertreibenden und fälschenden Büchern nicht mehr wieder als in vielen Büchern anderer Autoren. Die skurrile Prosa schließt mit dem irritierenden Satz: „Ich weiss nicht, wer von uns beiden diese Seite schreibt.“⁹

Trotz der überraschenden Wendungen des Textes liegt es auf der Hand, welche Intentionen er verfolgt: Er vermittelt, dass man mit mehreren, nicht vollständig kompatiblen, gleichzeitig auch nicht eindeutig voneinander abgrenzbaren Identitäten leben kann. Er sagt auch, dass diese Identitäten von Kontingenzen durchzogen sind, die sie nicht zerstören, aber auch nicht vollständig kontrollierbar machen. Der in seinen Neigungen und Alltagsbedürfnissen lebende Borges geht in der Schriftstellerexistenz Borges scheinbar nicht auf, obwohl, wie am Ende des Textes angedeutet, die Tendenz zur Auflösung oder Abtretung sicherlich vorhanden ist. Vielmehr scheint der in seinen privaten sozialen Bezügen agierende Borges eine Facette der Existenz Borges auszumachen, die sein Schreiben nicht als ganze aufnehmen und repräsentieren kann. Borges problematisiert damit in diesem Text nicht nur, wie schon knapp zwanzig Jahre zuvor in seiner Erzählung „Pierre Menard, autor del Quijote“¹⁰, den traditionellen Autor- und Textbegriff, und nimmt damit die poststrukturalistische Erzähltheorie vorweg. Er zeigt auch, dass Kunst eine Tätigkeit mit eigenen Gesetzen ist, die sich mit denen der Empirie nicht decken, obwohl die Empirie wiederum auf die Kunst angewiesen ist, damit sie in ihrer Fragilität sichtbar wird. Es handelt sich auch in diesem Fall um eine Art Übersetzung, die keine immer identischen Lebensentwürfe miteinander konfrontiert, sondern Teilbereiche des einen in den anderen versuchsweise integriert und dabei abwandeln muss.

Dieser Übersetzungsmechanismus stellt sich den Problemen der Kompatibilität einer Unzahl künstlicher Maschinensprachen und der Abgeschottetheit der Expertendiskurse untereinander als auch gegenüber der Alltagspraxis. Sie sind das Ergebnis des Ausdifferenzierungsprozesses von modernen Gesellschaften. Wir begegnen ihnen mit der wachsenden Produktion von Simultan- und Konsekutivübersetzungen. Analysen, die sich in unterschiedlichen und voneinander getrennten Diskursen auskennen, Übersetzungsprozesse transparent machen können und ausserdem die komplexe Beziehung dieser Fachsprachen mit dem Alltagsdiskurs nicht aus dem Blick verlieren, bilden ein Desiderat der Kultur- und Geisteswissenschaften. Sie bringen Prozesse in den Fokus, die Selbstreferentialität mit Angewiesenheit auf die Integration von fremden symbolischen und legitimierenden Elementen vermitteln.¹¹ Eine Weise, diese Vermittlung zu thematisieren, ist die Frage, wie die autonome Kunstkommunikation sich auf Gesellschaft und auf die anderen ausdifferenzierten Diskurse bezieht. Damit bin ich bei der spezifischen Problematik angelangt, mit der sich die vorliegende Untersuchung im Folgenden beschäftigen will.

⁹ Jorge Luis Borges, „Borges y yo“, in: ders., *Obras Completas*, 12. Aufl. Buenos Aires 2002, Bd. II, S. 186, (Übersetzung von mir, R. B.)

¹⁰ In: Borges, *Obras Completas* Bd. I, S. 444-450

¹¹ Als ein Beispiel der Übersetzung von verschiedenen Fachsprachen, hier der wechselseitigen Übertragung von naturwissenschaftlicher und ästhetischer Sprache: Michel Serres, *Über Malerei. Vermeer – La Tour – Turner*, Dresden/Basel 1995

II. Selbst- und Fremdbestimmung der Kunst

Der beschriebene Gedanke Borges' ist, wir wissen das, der Ästhetik der Moderne nicht fremd. Die Kunsttheorie Adornos z.B. hat sich durchgängig mit dem Problem des Verhältnisses der Kunst zur sie umgebenden gesellschaftlichen Wirklichkeit auseinandergesetzt. Ihre analytische Struktur geht von einer zentralen Voraussetzung aus, die sie mit dem Begriff des *Doppelcharakters der Kunst* bezeichnet. Gemeint ist damit, dass die Kunstwerke paradoxerweise zugleich autonom und sozial determiniert sind – also zugleich selbst- und fremdbestimmt. Ästhetische Autonomie bei Adorno heißt Selbstseinkönnen des Werkes, Sichselbstbestimmenkönnen des Expressiven. Was im realen Leben bloße Selbsterhaltung ist, der Kampf des Subjekts mit den destruktiven Kräften von Natur und rigider Vergesellschaftung, wird in der Kunst zum Ideal des spielerischen Selbstseins der Werke.¹² Denn das Subjekt genießt im Bereich der künstlerischen Formgebung Freiheiten gegenüber sich und den Dingen, die jenseits der Kunst dem Vorrang des Funktionalen, des Tauschwertes und der gesellschaftlich geforderten Konformität zum Opfer fallen würden. Diese Vorstellung prägt auch das Werk- und Materialverständnis Adornos. Selbstbestimmung bedeutet für ihn, dass die Werke sich ganz aus dem ihnen selbst innewohnenden ästhetischen Material auszubilden haben, dass sie sich ihre Stoffe und Techniken nicht von aussen vorgeben lassen dürfen. *Durchbildung* lautet dann der Begriff bei Adorno, der die Pflicht des Künstlers gegenüber dieser selbstbestimmten Formung des Materials bezeichnet.¹³

Andererseits ist dieses künstlerische Ausagieren gesellschaftlich bedingt, also durch Fremdbezug definiert. Denn der Inhalt der Werke, auch der absichts- und inhaltslosesten, kommt nicht ohne das Moment eines Gemeinten, einer spezifischen Intention aus. Durch sie sind die Werke in gesellschaftliche Funktionszusammenhänge integrierbar, die den Werken selbst äußerlich bleiben. Die schlechten sind überdies dadurch korrumpiert, dass sie nicht jenem Ideal der immanenten Durchbildung des selbstgegebenen Materials folgen, sondern sich äußeren Einflüssen in naiver oder strategischer Weise öffnen.¹⁴ Die Instanz, die beide Momente, das des Autonomien und das des Fremdbestimmten, zur Reaktion bringt, ist das zugleich sich ästhetisch isolierende und sozial sich öffnende Subjekt. Man könnte auch sagen, dass dieses Subjekt zweigeteilt ist in ein ausserordentliches, kritisch reflexives Selbst und ein alltägliches, an Regeln der sozialen Ordnung gebundenes Selbst.¹⁵

Resultat dieser prekären, widersprüchlichen Konstellation des Subjekts bei Adorno ist die Einsicht in die *Negativität* der Kunst. Kunst bestimmt sich ausschließlich über das, was

¹² Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, hrsgg. v. Gretel Adorno und Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main 1973, S. 14

¹³ Vgl. ebd., S. 313

¹⁴ Das Veraltete dieses Materialbegriffs kritisiert Peter Bürger, *Das Altern der Moderne. Schriften zur bildenden Kunst*, Frankfurt/Main 2001, S. 10-30

¹⁵ Kunstschaffen als ein Zusammenspiel dieser beiden Arten des Selbst zu konzipieren ist der Ansatz von Fred Orton, „Suspensa Vix Via Fit. Jasper Johns' *Catenary*: The Work of Art and the Art Object: The Everyday Self and the Extraordinary Self“, in: J. Harris (Hrsg.), *Value: Art: Politics. Criticism, Meaning and Interpretation after Postmodernism*, Liverpool 2007, S. 275-300. Orton benutzt allerdings die Begriffe des alltäglichen und außerordentlichen Selbst eher im Sinne des frühen Heidegger

sie nicht ist, und auf das ihr Äußerliche bezieht sie sich im Sinne der Zurückweisung und des Widerspruchs.¹⁶ Für Adorno heißt Negativität demnach nicht: Ende der Kunst, sondern: Selbstprovokation des Denkens. Unabgeschlossenheit ist dessen spezifisches Element. Adornos Kunstdenken geht immer wieder zwischen diesen Polen absoluter Selbstreferentialität und korrumpierender Fremdbestimmung hin und her, ohne sich auf einer der beiden Seiten oder bei einem Dritten zu beruhigen. Es lebt von dieser Bewegung. Mehr noch: Sie ist allererst das Existenzrecht dieses Denkens. Denn es ist gerade der philosophische Diskurs, der diesen Doppelcharakter der Kunst allererst erkennen kann. Die Kunst vollzieht ihn nur. Sie braucht Philosophie, um zu wissen, wie sie funktioniert. Man könnte von einer Fremdbeschreibung der Kunst durch die Philosophie sprechen.¹⁷

Ist aber zeitgenössische Kunst über dieses dialektische Element angemessen zu beschreiben? Ist sie konzeptualisierbar durch einen traditionellen, auf Kant und Hegel zurückgehenden Begriff des Selbst im Sinne der Bezugnahme auf Selbstbewußtsein und Reflexion?¹⁸ Benötigt die Kunst überhaupt den philosophischen Diskurs, um ihres gesellschaftlichen Sinns habhaft zu werden? Oder ist sie auf eine Weise selbstreferentiell, dass ausschließlich in ihrem Innern definiert wird, was Kunst ist? Und, als weitere Frage: Benötigt die moderne Selbstauffassung die Idee einer freien Expressivität und einer unendlichen kritischen Reflexion, um Identität denken zu können? Ich werde im Folgenden versuchen, zwei Ansätze zu skizzieren, die sich als Antworten auf diese Fragen verstehen lassen.

III. Zu den alternativen Quellen des Selbst

Adorno hatte bereits in den 1920er Jahren von Walter Benjamin den Gedanken übernommen, dass naturhaftes Sein geschichtlich und zugleich geschichtliches Sein naturverhaftet ist.¹⁹ Dieser Gedanke wird im Hauptwerk der Frankfurter Schule, der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno, zur Aufforderung, der Natur im

¹⁶ Zum Begriff der Negativität in der Ästhetik Adornos siehe Christoph Menke, *Die Souveränität der Kunst*, Frankfurt/Main 1991

¹⁷ Zu den Konsequenzen dieser Fremdbeschreibung siehe Gerhard Plumpe, *Ästhetische Kommunikation der Moderne*, 2 Bde., Opladen 1993

¹⁸ Das Selbst ist ein Begriff des neuzeitlichen Denkens und seiner Subjektivierungstendenzen, hat also keine philosophische Vorgeschichte. In der Neuzeit wird im englischsprachigen Raum Descartes' Bestimmung des Geistes als *res cogitans* in das Konstrukt einer „conception of the self“ übersetzt. In der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft charakterisiert Kant dann das reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein, das als transzendente Apperzeption (als spontane Vorstellung des „Ich denke“, die alle anderen Vorstellungen muß begleiten können) den Grund der Einheit des Bewußtseins bildet, als stehendes oder bleibendes Selbst im Flusse innerer Erscheinungen. Selbst ist hier also Selbstbewußtsein. Auch Hegel und Kierkegaard bestimmen Selbst noch durch die Bezugnahme auf das Bewußtsein und Reflexion. Erst Nietzsche bringt durch die Umwertung des Leibes ein neues Bestimmungselement des Selbst ins Spiel: „Werk- und Spielzeuge sind Sinn und Geist: hinter ihnen liegt noch das Selbst ... Es herrscht und ist auch des Ich's Beherrscher. Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser - der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er.“ (Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Kritische Studienausgabe, hrsgg. v. G. Colli/M. Montinari, Bd. 4, 2. Aufl. München und Berlin/N.Y. 1988, S. 39f.)

¹⁹ Vgl. dazu Adornos Vortrag von 1932 „Die Idee der Naturgeschichte“, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 1, hrsgg. v. R. Tiedemann, Darmstadt 1997, S. 345-365

Subjekt eingedenk zu bleiben.²⁰ Die Autoren weisen darauf hin, dass das Subjekt nicht der autonomen Geschichte seines Selbstbewusstseins allein geschuldet ist, sondern wesentlich auch seiner Beziehung zur Natur, die es umgibt und die es in sich trägt. Daraus lässt sich ableiten, dass die *Quellen des Selbst* keinesfalls nur in der kognitiven und reflexiv-expressiven Entwicklung des Ichs liegen. Sie kommen auch aus der Natur, die das Subjekt qua Leib, also qua dem Einzelnen gegebenen und sinnlich wahrgenommenem Körper, ist.²¹ Dieser Körper manifestiert sich zum einen als kreative, das Bewußtsein überlistende somatische Instanz, etwa wenn durch Drogenexperimente das Bewußtsein als Kontrollinstanz geschwächt oder ausgeschaltet wird, um andere Wahrnehmungs- und Reaktionsweisen künstlerisch fruchtbar zu machen. Er wird aber eben auch als defizienter Modus des Daseins wahrgenommen, wenn er z.B. Schmerz verursacht oder grundnotwendige Funktionen nicht mehr ausüben kann. Seine Imperfektion macht dem Selbst dann spürbar, dass es einen Leib hat und mit dessen höchst unterschiedlichen Modi umgehen muss.²² Adorno hat versucht, dieses Gegenspiel von kreativer und defizienter Natürlichkeit des Selbst im Begriff der *Idiosynkrasie* zu fassen. Wir kennen solche Reaktionen. Scheinbar irrationale Überempfindlichkeiten gegenüber Gerüchen, Bewegungen, Zeichen und gesellschaftlichen Konventionen verweisen darauf, dass unser Körper sich gegen Fremdbestimmung wehrt. Dass dieses Sich-Zur-Wehr-Setzen nicht regressiv wird, also zu einem nostalgischen Sich-Zurück-Wünschen in unmittelbares Naturempfinden, verdankt das Subjekt für Adorno seiner Fähigkeit zu kritischer Selbstreflexion.²³ Auch in dieser Auffassung zentriert sich also wieder jede Reaktion des Bewußtseins und des Körpers um die Idee der Autonomie, die das Subjekt verpflichtet, sich stets des fortgeschrittensten Stands der Produktivkräfte zu versichern und für seine Identitätsfindung gegenüber gesellschaftlicher Unterdrückung nutzbar zu machen.

Gegen diese Position ist von verschiedenen postmodernen Strömungen der Einwand geltend gemacht worden, sie bringe die Kunst unter den Zwang, permanent Neues schaffen, ihre eigene Geschichte also immer wieder entwerten zu müssen. Dass nur aus dieser Entwertung heraus Authentizität erstehen könne, bedeute eine Verarmung der ästhetischen Erfahrung. Man wies daraufhin, dass die Dichotomie von Gesellschaft und Individuum, von ökonomisch gesteuerten Machtinteressen und kulturellem Ich als Opfer dieser Macht, einer Ideologie geschuldet ist, die Gesellschaft nicht als komplexes Geflecht sich gegenseitig beeinflussender Entscheidungen versteht, sondern als strategisch agierendes Konstrukt ohne

²⁰ Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/Main 1969

²¹ So die These von Gernot Böhme, *Ethik leiblicher Existenz*, Frankfurt/Main 2008, S. 144ff.

²² Peter Geimer hat in einem Artikel über den englischen Maler William Turner gezeigt, dass es neben den Würdigungen der ästhetischen Errungenschaften Turners auch Einschätzungen gab, die Turners späte Bilder als Resultate einer zunehmenden Linsentrübheit oder einer zerebralen Störung des Malers verstanden. Geimers Ausführungen machen klar, dass man die Grenze zwischen autonomer Ausübung kreativer geistiger Fähigkeiten und der Intervention des defizienten Körpers letztendlich nicht fixieren kann. (Peter Geimer, „Getrübe Blicke. William Turner in augenärztlicher Betrachtung“, in: A. Mayer und A. Métraux (Hrsg.), *Kunstmaschinen. Spielräume des Sehens zwischen Wissenschaft und Kunst*, Frankfurt/Main 2005, S. 139-165)

²³ Vgl. Adorno, *Ästhetische Theorie*, S.69. Zum Verhältnis von Reflexion und Natur und zur Kritik des Begriffs einer naturbedingten Freiheit bei Adorno siehe auch Jürgen Habermas, „Ich selber bin ja ein Stück Natur – Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft“, in: A. Honneth (Hrsg.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Frankfurt/Main 2005, S. 13-40

Möglichkeit eines konkreten Horizontes von Verständigung. Aus dieser Kritik heraus entstand z.B. die Bewegung der Trans-Avantgarde, die dem künstlerischen Selbst eine Autorität zurückgewinnen wollte, die es ihm erlaubte, aus den Tiefen seiner eigenen Impulsivität und dem Formenreichtum der Kunstgeschichte wechselnde, moralisch nicht per se aufgeladene Bilder zu komponieren.²⁴ Diese Wendung gab allerdings auch den (indirekten) moralischen Anspruch der modernen Kunst, gesellschaftliche Verantwortung bei der Formgebung immer mitzubersichtigen, preis und zog sich auf die unhintergehbaren inneren Antriebe des Selbst als letztgültige Instanz der Kunstproduktion zurück.

Ich möchte nun zeigen, wie sich der rigide Subjektbegriff Adornos auflösen lässt, ohne den moralischen Appell des sozial verankerten Selbst völlig aufgeben zu müssen. Gernot Böhme, Technikphilosoph und Verfechter einer ökologischen Naturästhetik, wendet sich gegen das veraltete Ideal eines autonomen Subjekts bei Adorno und bringt stattdessen einen Begriff des Selbst ins Spiel, in dem Verletzlichkeit, physische Unvollkommenheit und Angewiesensein auf seine eigene Kreatürlichkeit entscheidende Momente darstellen. In dieser Verletzlichkeit wird das Selbst zu einer Instanz, die seine eigene, unvollkommene Natürlichkeit akzeptieren und in seinen Lebensentwurf integrieren muss. Es wird zu einem Subjekt, so Böhme, das „nicht Herr im eigenen Hause ist“.²⁵ Dass das Subjekt ohne seine Naturgebundenheit nicht gedacht werden kann, bedeutet also nicht, dass diese Gebundenheit permanent durch Selbstreflexion und Anerkennung kritisch zu überwinden ist. Es bedeutet vielmehr, dass Erleiden konstitutiv zum Selbst dazugehört. Böhme ersetzt so die Vorstellung des *autonomen Subjekts* durch die des *souveränen Menschen*. Dieser nimmt sein Selbst nicht nur als reflektiertes Handeln, sondern auch als bewußtes Erleiden wahr, als das Erleiden der Unvollständigkeit, des Nicht-sich-selbst-Genügens des als Selbstbewußtsein gedachten Subjekts.

Die Konsequenzen, die er aus dieser Umorientierung bezüglich der Quellen des Selbst zieht, sind vornehmlich ethischer Natur.²⁶ Böhme schreibt schon dem menschlichen Leib Würde zu, nicht erst dem Menschen als gesellschaftlichem oder von Gott gemachtem und gesegnetem Wesen. Menschenwürde werde bereits verletzt, wenn *basic needs* wie Grundernährung, Obdach oder Geschlechtsverkehr nicht befriedigt werden können.²⁷ Seine ethischen Folgerungen möchte ich aber auch für unsere ästhetischen Überlegungen fruchtbar machen. Mir geht es also nicht so sehr um die normativen Konsequenzen jenes Erleidens für den bewußt wahrgenommenen Körper und den gesellschaftlichen Umgang mit ihm, sondern um die Konsequenzen des Nicht-sich-selbst-Genügens der Kunstproduktion im autonom gedachten Subjekt. Die Böhmsche Idee des Ungenügens inspiriert, über dasjenige des Werks und der Künstlerfigur nachzudenken. Denn zeitgenössische Kunstreflexionen gehen, so scheint mir, nicht mehr von dem Ideal einer autonomen Kunst im Sinne einer fortgeschrittenen Selbstbestimmung des einzelnen, aus befreiter Expression gemachten Künstlersubjekts aus.

²⁴ Vgl. z.B. Achille Bonito Oliva, „Die italienische Trans-Avantgarde“, in ders., *Im Labyrinth der Kunst*, Berlin 1982, S. 54-100

²⁵ Vgl. Böhme, *Ethik*, S. 149

²⁶ Es war vor ihm bereits Freud, der darauf hinwies, dass unser Moralgefühl nicht das Ergebnis einer vorempirischen, absoluten moralischen Instanz, sondern dass es genauso idiosynkratisch ist wie die formalkreativen Reaktionen des ästhetischen Subjekts

²⁷ Vgl. ebd., S. 18ff.

Sicher ist Kunst autonom in dem Sinne, dass es der ästhetische Diskurs allein ist, der bestimmt, was als Kunst gilt und was nicht. Und wenn die Kunst als esoterischer Sonderdiskurs infragegestellt oder ihr Ende propagiert wird, so sind das Tendenzen, die im Inneren dieses Diskurses selbst erzeugt, diskutiert und dann ironisch verfeinert werden.²⁸ Aber diese Autonomie hat ihren Sitz nicht allein im Objekt oder im autorisierenden Künstler. Sie entfaltet sich außerdem in der Relation zwischen diesen und den Betrachtern.²⁹ Das bedeutet, dass Bedeutung nicht im Werk entsteht, und Expressivität nicht allein im Agieren und Produzieren des Künstlers, sondern dass Beides erst im Zwischenraum zwischen Werk, Ausstellungsort und Betrachtern (im Plural!) sich bildet und immer wieder neu erzeugt werden muß. Die Selbstbeziehung der Kunst manifestiert sich hier also im Sinne eines Abgleichs verschiedener symbolischer Ordnungsprinzipien und Verstehensmuster, der erst in der performativen Situation der ästhetischen Erfahrung im kollektiven Raum der Begegnung von Produzenten, Institutionen, Interpreten und historischen Konstellationen zustande kommt. Die Unabschließbarkeit dieses Prozesses ist nun durch das Oszillieren zwischen bloßem Ding und reinem Zeichen nicht zureichend bezeichnet. Sie ist jenem eingangs geschilderten Prozess der Übertragung geschuldet. Nur indem jener Abgleich in Räumen stattfindet, die eine permanente Migrations- und Übertragungsleistung von symbolischen, expressiven und normativen Elementen ermöglichen, macht den Bedeutungsfindungsprozess zugleich unabschließbar und nachvollziehbar. Kunstproduktion und -interpretation ist die Konstituierung von ästhetischem Sinn aus den Vermittlungsleistungen, die offene Diskurse heute in bedeutungsrelativen Umwelten permanent erzeugen. Unhintergehbare lokale Bedingungen und global geltende kommunikative Muster gestalten sie in gleicher Weise mit. Sie entfalten nicht mehr einen Begriff des Menschen im Sinne eines *homo creator* mit dem Ziel einer Selbstüberwindung oder dem Ziel der Umsetzung der verfügbaren ästhetischen Produktivkräfte im Werk. Vielmehr werden Zeitlichkeit, Performativität, die Einbeziehung der Körperlichkeit des expressiven Machens und die dezentrierende Perspektive der historisch, regional und normativ bedingten und damit eingeschränkten Sinnfindung ins Zentrum der Überlegungen gestellt.

Dieses ästhetische Konzept ermöglicht auch eine intersubjektive und interkulturelle Umdeutung des Idiosynkratischen als einer Quelle des Selbst. Es wäre so nicht mehr an die konfliktive Beziehung des Einzelnen zur Natur und zum Mimetischen gebunden, sondern an die diskursiven und intuitiven Schwierigkeiten einer Kultur oder einer gesellschaftlich ausgeprägten Ausdrucksleistung, symbolische und normative Ordnungselemente anderer Kulturen oder Diskurse in die eigenen Ausdrucks- oder Erklärungsmuster zu integrieren oder sich von ihnen zu distanzieren. Das Allgemeine der Kunst wäre dann nicht durch die Idiosynkrasie des Einzelnen hindurch zu entwickeln, sondern in jenem permanenten Abgleich zwischen geformtem Ding, seinem ihn umgebenden Raum, und einem prekären Geflecht zugänglicher und verstehbarer Interpretationsprinzipien. Die Selbstbeziehung des

²⁸ Siehe zu diesen Tendenzen z.B. Arthur C. Danto, *After the End of Art. Contemporary Art and the Pale of History*, Princeton 1997; Eva Geulen, *Das Ende der Kunst. Lesarten eines Gerüchts*, Frankfurt/Main 2002; Hans Belting, *Das Ende der Kunstgeschichte. Eine Revision nach zehn Jahren*, 2. Aufl. München 2002

²⁹ Vgl. dazu „Zur Aktualität ästhetischer Autonomie. Juliane Rebentisch im Gespräch“, in: *Inaesthetik. Theses on Contemporary Art*, Nr. 0, Juni 2008, hrsgg. v. T. Huber und M. Steinweg, S. 103-118

Subjekts, die nur durch die Identität des sich selbst erfahrenen und expressiven Künstlers gedacht werden kann, wird durch eine Beziehung ersetzt, die die Selbsterzeugung der Kunst durch die permanente Reinterpretation von expressiven Räumen denkt, und diese Reinterpretation wird notwendigerweise gespeist durch eine Reorganisation von symbolischen und epistemischen Ordnungsmustern, die sich der interkulturellen Kommunikation in globalen Bezugsräumen stellt.

In einer Ereignisästhetik z.B. tritt das Handeln und Entscheiden des Subjekts, seine Intentionalität, in den Hintergrund. Aspekte der Responsivität, der Unverfügbarkeit und des Erleidens werden grundlegend.³⁰ Wenn man das Kunstsystem als selbstreferentielles versteht, also als eine Produktion und Rezeption von Expressionen, die selbst bestimmen, was Kunst ist, dann werden Elemente, die sich weder als fortschrittlich noch als durchgebildet verstehen, trotzdem noch als Kunst wahrgenommen und akzeptiert. In der Musik sind das Weghören oder ein defizientes Hören, niedrige und populäre Kompositionstechniken wie die *plunderphonics* heute approbierte ästhetische Elemente.³¹ Ich nenne zwei weitere Beispiele aus der zeitgenössischen Kunstproduktion und eines aus der Aufführungspraxis mittelalterlicher Musik.

IV. Performative Öffnung der Kunst

Der Künstler Jochen Gerz hat in einer Aktion, der *Bremer Befragung: Sine somno nihil* (1990-1995), statt eines fertigen und vom Künstler per Signatur autorisierten Werks eine interaktives Entscheidungsspiel initiiert. Gerz führte zusammen mit Bremer Kunststudenten eine Umfrage durch, bei der 50.000 Bürgern der Stadt folgende Fragen gestellt wurden:

- Zu welchem Thema sollte das Bremer Kunstwerk Stellung nehmen?
- Glauben Sie, dass es leicht ist, Ihren Vorschlag mit den Mitteln der Kunst zu verwirklichen?
- Kann die Kunst Probleme lösen? Und welche Probleme sollte sie Ihrer Meinung nach lösen können?
- Möchten Sie an dem Bremer Projekt mitarbeiten?³²

Die Teilnahmewilligen wurden dann zu sechs öffentlichen Seminaren eingeladen, die mit der Erklärung endeten, dass öffentliche Kunst keines materiellen Objektes bedarf. Der Betrachter soll nicht Kunst im Werk eines einzelnen Autors ablesen, sondern als Partizipierender das Werk selbst mitschaffen. Seine Erwartungshaltung, die mit einem fertigen Kunstprodukt rechnet, dem man dann nachträglich mit Kritiken oder distanzierendem Misstrauen begegnen kann, wird enttäuscht. Damit wird er in der Frage, was Kunst sei und welche Kunst er wolle, immer auf sich selbst zurückgeführt. Diese Konstellation, für die Gerz den von Joseph Beuys in

³⁰ Siehe als Beispiele: Dieter Mersch, *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*, Frankfurt/Main 2002; Eva Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt/Main 2004

³¹ Vgl. Tobias Plebuch, „Musikhören nach Adorno. Ein Genesungsbericht“, in: *Merkur* Heft 8, 56. Jg., August 2002, S. 675 – 687

³² Vgl. Jochen Gerz, *Die Bremer Befragung: Sine somno nihil*, Ostfildern 1995

die zeitgenössische Kunst eingeführten Begriff der *Sozialen Plastik* wählt³³, ist mit den theoretischen Mitteln der ästhetischen Hochmoderne, wie sie Adorno entwickelt und benutzt, nicht angemessen zu erklären. In ihr ist der Publikumsbegriff radikal verändert. Er repräsentiert nicht mehr Gesellschaft, und der Künstler repräsentiert nicht mehr die Autorität, die das Werk erst zur Kunst macht. Weil der einzelne Beobachter selbst auf die ästhetisch definierte Oberfläche einwirkt, erhalten die beiden grundlegenden Relationen der Kunst einen offenen Charakter: diejenige zwischen ästhetisch aufbereitetem Material und Beobachter und diejenige zwischen Geschichte und manifester Spur.³⁴ Auf diese Weise kann Kunst offene Formen konzipieren, die ihren eigenen Begriff transformieren. Ihre Frage nach der Gegenwart von Geschichte zusammen mit dem bewussten Einbeziehen von Ko-Autoren eröffnet ihr diskursive Möglichkeiten jenseits des autorisierten Meisterwerks oder des bloßen Entertainments.³⁵

Diese Entwicklungen haben weitere Konsequenzen für die Beziehung zwischen Autor und öffentlichem Raum. Die Konstitution eines kollektivnachvollziehbaren Sach- und Ausdruckgehalts im Werk erfordert nicht nur die permanente Kommunikation zwischen Künstler und (noch als Einzelnem gedachten) Betrachter, die ins Werk selbst eingehen muss, sondern automatisch damit auch die Auseinandersetzung mit der sich ändernden Stellung von Autor und Werk im (geopolitisch gedachten) öffentlichen Raum. Sollen sich jene Gehalte im Werk kollektiv konstituieren, müssen sie dort nicht nur derart manifest werden, dass die Spuren jener Auseinandersetzung ins Werk einfließen, sondern der Autor selbst muss sich im öffentlichen Raum so situieren, dass er seine Identität nicht mehr ausschließlich über einen inneren Monolog definiert, sondern in der konkreten Auseinandersetzung mit einer sich globalisierenden Öffentlichkeit. Die Identität des Autors ist somit nicht mehr herstellbar über die Frage nach Intuition, technischer Fertigkeit und individuellem Innovationspotential, sondern konstituiert sich im sozialen Zusammenspiel der zufällig oder intendiert, konkret oder potentiell Teilnehmenden. Nur diese Öffnung ermöglicht es einerseits dem Betrachter, seine bloß reaktive Funktion aufzugeben und eine aktive Position in der Konstruktion des Werkes zu gewinnen, und andererseits dem Künstler, sich aus seinem Rückzug auf sich selbst als der Autorität, deren Vorstellung von Pluralität und Kommunikation alleine gelten soll, zu befreien. Verfolgt er diesen Weg nicht, besteht die Gefahr, in ein Verhalten zu verfallen, mit dem wir „nur noch auf Sicherheit aus sind, Ordnung, Struktur, bis wir jede Reziprozität fürchten“³⁶.

³³ Man macht eben keine Skulptur oder Plastik für die Gesellschaft, sondern diese selbst ist eine Plastik: „Wir sind das Defizit, nicht die Kunst. Wir müssen sehen, ob wir nicht *mehr* sein können.“ (Vgl. Jochen Gerz, „Soziale Plastik heute“, in: J. Jäger und P.-K. Schuster (Hrsg.), *Das Ende des XX. Jahrhunderts. Standpunkte zur Kunst in Deutschland*, Köln 2000, S. 107-119, Zitat S. 118)

³⁴ Im Sinne der Suggestionen Gerzens: „Die Zeit schließt wieder zu den Objekten auf.“, „Der Autor wird im Kontext gesehen.“, „Das Werk muß modifizierbar werden im Lesen.“ (Jochen Gerz, „For the second time – a call for modernity“, in: H. Klotz (Hrsg.), *Die Zweite Moderne. Eine Diagnose der Kunst der Gegenwart*, München 1996, S. 90-100)

³⁵ Der Rückzug der Kunst auf letztere Funktion wird von vielen Theoretikern ausgerufen und bildet seit über drei Jahrzehnten eine Front, die das Ende der Moderne in ihrer radikalen Form ausruft, vgl. z.B. Donald Kuspit, *The end of art*, Cambridge 2004, S. 14, S. 175ff.; Hans Peter Schwerfel, „Ground Zero und Stunde Null“, in: ders. (Hrsg.), *Kunst nach Ground Zero*, Köln 2002, S. 9-13

³⁶ Gerz, *For the second time – a call for modernity*, S. 97

Als weiteres Beispiel möchte ich das Helicopter String Quartet von Karl-Heinz Stockhausen (1992/93) anführen. Es steht für die Einbeziehung der Körpernatur als Quelle des ästhetischen Selbst. Stockhausen komponierte das Streichquartett in ein Ensemble von vier fliegenden Hubschraubern hinein, in die sich die vier Ausführenden begeben, wobei sie über Mikrofone und Kopfhörer miteinander kommunizieren können. Musik und Bild erreichen das Publikum am Boden über Videokameras und installierte Bildschirme. Das Werk repräsentiert zum einen den Traum, den menschlichen Körper nicht nur klang-, sondern auch flugfähig zu machen. Die spezifischen Modalitäten, Wünsche und Defizienzen des Körpers fließen ein in diese Kunst, die den akustisch optimierten Konzertsaal verlässt und sich mit kunstfremder Technik und der Beziehung des menschlichen Körpers zu ihr auseinandersetzen muss. Sie konfrontiert damit zum anderen den hermetisch abgeriegelten klassischen Klangraum, in dem das Publikum die Rolle des schweigenden, disziplinierten Rezipienten übernommen hat, mit dem Raum und der Funktion eines geräuschvollen, urbanen oder militärischen Transportmittels. Die Bedeutung jenes abgedunkelten, Ehrfurcht erregenden Theater- und Konzertraums in der bürgerlichen Gesellschaft des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts bestand vor allem darin, die Selbstinszenierung des vortragenden Künstlers zu ermöglichen, also die vollständige Konzentration und Isolation des unbedingten Ausdruckswillens. Das Publikum hatte dabei nur die Funktion der schweigsamen, disziplinierten Aufnahme des Dargebotenen.³⁷ Diese Hermetisierung und Heroisierung des Künstlers besteht in den großen Aufführungssälen weltweit fort und ist ein Grund dafür, im Komponisten und aufführenden Interpreten weiterhin nur durch sich selbst autorisierte Schöpfer zu sehen. Der sogenannte „performative turn“ in den Kulturwissenschaften³⁸ betont zwar eine seit Beginn des 20. Jahrhunderts zunehmende Theatralisierung des öffentlichen Raums und in der postindustriellen Gesellschaft ein neues Bewußtsein für das Rituelle und Interaktive bei Großveranstaltungen³⁹, jedoch scheint dies mehr ein theoretisches als ein verbreitetes aufführungspraktisches Phänomen zu sein.

Das Helicopter String Quartet bestätigt zwar die Position der einzelnen, sich selbst legitimierenden Komponistenfigur, setzt aber für die Aufführungspraxis auf sehr anschauliche und konkrete Weise das Übertragungsprinzip in Szene: Die musikalische Umsetzung kann nur durch technische Transmitter hörbar gemacht werden, die komponierte Musik steht in einem direkten Vermittlungszusammenhang mit der durch die Rotorblätter und die Motoren erzeugten Geräuschkulisse, und schließlich findet eine Übersetzung eines klassischen europäischen Klangkörpers und Genre (das Streichquartett) des 18. Jahrhunderts in einen Klang- und Bewegungsraum statt, der unmittelbar dem 20. Jahrhundert angehört. Nicht unerheblich für das kritische Potential dieser Komposition ist auch, dass die ausführenden

³⁷ Vgl. zu dieser Entwicklung Richard Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt/Main 1986, S. 264ff.

³⁸ Als Überblick dazu siehe Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg 2006, S. 104-143

³⁹ Vgl. Eva Fischer-Lichte, „Theater als Modell für eine performative Kultur. Zum performative turn in der europäischen Kultur des 20. Jahrhunderts“ (Vortrag am 28.01.2000), Saarbrücken: *Universitätsreden der Saarländer Universität* 46

Musiker bei der Interpretation des Werkes in sehr konkreter Weise auf die Flugkünste der steuernden Hubschrauberpiloten angewiesen sind.

Freilich sollte auch darauf hingewiesen werden, dass Übersetzungsprozesse scheitern können oder den Geschmack des Mißtrauens oder der Unzufriedenheit hinterlassen. Meistens liegt diese Einschätzung dann vor, wenn eine symbolische Ordnung, in die übersetzt werden soll, so grundlegend verschieden strukturiert ist, dass man zu viele Einbußen für die Komplexität des Sinnzusammenhangs im Übertragungsvorgang hinnehmen muß. Einen Fall für dieses Problem bieten die Fragen einer heutigen Aufführungspraxis für mehrstimmige Musik des 11. und 12. Jahrhunderts. Es existieren z. B. überlieferte Notationen für polyphone Gesänge aus dem Umkreis der Abtei St. Martial-de-Limoges. Diese Musik gilt als frühes Beispiel mehrstimmig komponierter Musik in Westeuropa. Für sie gibt es keine eindeutig definierten Regeln zur Aufführung, unter anderem weil die handschriftlichen Quellen des St. Martial-de-Limoges Repertoires nur schwer zu entziffern sind und viele der Zeichen noch nicht eindeutig bestimmt werden konnten. Es gibt nun Auffassungen, die den heutigen Sinn dieser Musik sich eher in einer performativen Herangehensweise entfalten sehen, d. h., sie von der historischen Notationsvorlage durch die kommunikative Übepaxis direkt umzusetzen, ohne den Umweg einer Übertragung in unser approbiertes modernes Notationssystem zu nehmen. Grund dafür ist, dass die mittelalterlichen Neumen (also das graphische System der Notation der melodischen Gestalt mittelalterlicher Gesänge) die konkrete Musik anders in ein symbolisches System umsetzten. In diesen Aufzeichnungen findet man unzählige Symbole, die Anhalten, langsames oder beschleunigtes Durchgehen, Tremolieren, Vibrieren, Bebungen der Stimme, Verschleifungen von Tönen und anderes anzeigen. Daraus läßt sich schließen, wie reich ein Vortrag gestaltet wurde, aber auch, wieviel wohl nicht notiert wurde, obwohl es zum Usus der Interpretation gehörte.

All dies müßte man in moderne Notation übersetzten, indem man neue Zeichen dafür erfindet. Doch der Gewinn einer solchen Übertragung erscheint fraglich. Denn man kann sich durchaus ausschließlich auf die originale Notation verlassen, in der eine Vielzahl wichtiger musikalischer Parameter bestens aufgezeichnet ist. Eine Übertragung ins heutige System kann zwar einerseits die Umsetzung für solche Musiker erleichtern, die in mittelalterlicher Musikpraxis nicht sehr geübt sind, gaukelt aber damit eben eine falsche Vertrautheit mit dem musikalischen Material vor. Zudem suggeriert die Umschreibung in moderne Notation auch eine gesicherte, unabhängige Speicherung der musikalischen Substanz, während eine rudimentäre historische, nur andeutende Notation den Hinweis auf die Wichtigkeit der Memorierleistung in der Musikpraxis des Mittelalters erhält. Diese Verweigerung der Übersetzung relativiert unsere heutige Schriftfixiertheit. Die Ambivalenz von Schrift wird deutlich, da die spätere, komplexere Notationen gegenüber früheren durchaus auch einen Verlust bedeuten kann.⁴⁰

Diese Bedingungen können den Einzelnen also am Ende dazu veranlassen, die mittelalterliche Notation auf andere Weise zu übersetzen als durch eine Translation in das moderne Notationssystem. Wahrscheinlich hilft dabei nicht nur eine profunde Kenntnis der historischen Entwicklung der abendländischen Musik und Musiknotation vom Mittelalter

⁴⁰ Vgl. Ellen Hünigen, *Noster Cetus Psallat Letus. Aquitanische Polyphonie des 12. Jahrhunderts*, unveröffentlichtes Manuskript 2008.

bis in die Gegenwart, sondern auch die Kenntnis von nicht schriftfixierten Kompositions- und Aufführungspraktiken außereuropäischer Kulturen. Auch hier gilt also am Ende wieder, dass die Interpretation eines symbolischen Systems ohne Übersetzungsleistungen nicht auskommt, da diese Kenntnisse erst in den aktuellen Stand der Aufführungspraxis integriert werden müssen. Für das Selbst hat die eben beschriebene Konstellation die Konsequenz, dass es sich nicht auf ein autorisiertes, alle musikalischen Parameter genau bestimmendes Schriftsystem beziehen kann, sondern in der ad hoc sich vollziehenden Interpretation und Umsetzung eine nicht umgehbare Unbestimmtheit akzeptieren muss. Das Selbst kann sich also nicht dem Bedeutungskörper der Notation rückhaltlos überlassen, sondern muß in einer prozesshaften, die Dimension der kontextabhängigen Selbstgestaltung betonenden Leistung eine bewußt ungesicherte ad-hoc-Setzung vornehmen. Man darf also auch hier von einer performativen Öffnung des ästhetischen Prozesses sprechen. Denn jene Leistung ist nicht bestimmt durch die Verhaltensmuster der Authentizität und historische Treue, sondern durch das der Resonanz, d.h. durch das Ereignis des Antwortens auf eine unvollständige Schriftenweisung und auf das intuitiv bewertete Klangresultat des Kollektivs.⁴¹

V Selbstreferentialität des Kunstsystems

Kommen wir nun zu dem zweiten Ansatz, den ich Ihnen versprochen habe. Er soll die Frage beantworten, ob Kunst nur von einem Anderen her, dem dialektischen Denken, zu verstehen ist, oder ob ihre Selbstreferentialität derart ausgeprägt ist, dass nur von und in ihr selbst deutlich wird, was Kunst ist. Das dialektische Denken hat ja eine ethische Implikation, die es selbst nicht rechtfertigen kann. Es bestimmt ernsthafte, avancierte, funktionslose Kunst normativ. Das autonome ästhetische Subjekt ist in ihm der Platzhalter des utopischen Projekts sozialen und individuellen Friedens, Platzhalter der Idee des absoluten Freiwerdens von Korruptiertheit. Gesellschaft dagegen, gedacht als über Tauschwert und damit über ein Element des ökonomischen Systems organisiert, bedeutet Manipulation. Eine versöhnte Gesellschaft ist dann nur als negative Utopie vorstellbar. Nur innerhalb dieser Utopie ist jener Satz Adornos, nach Auschwitz sei Dichtung barbarisch, verstehbar.⁴² Er sagt, dass die Gesellschaft Dinge tut, die Kunst lächerlich erscheinen lassen, weil es durch diese Dinge vorstellbar wird, dass Gesellschaft irgendwann nicht mehr sei. Damit ergibt sich das Problem, die ungewisse Zukunft der Gesellschaft nicht näher bestimmen zu können und ihre Korruptiertheit immer voraussetzen zu müssen.⁴³

⁴¹ Vgl. zum Konzept der Resonanz in der performativen Kunst und zu ihren ethischen Konsequenzen Mersch, *Ereignis und Aura*. S. 295ff.

⁴² Der Satz Adornos findet sich in Theodor W. Adorno, „Kulturkritik und Gesellschaft“, in: ders., *Gesammelte Schriften in 20 Bd.*, hrsgg. v. R. Tiedemann, Bd. 10/1: *Kulturkritik und Gesellschaft I*, Frankfurt/Main 1977, S. 30

⁴³ Vgl. zum Vorwurf der Zukunftslosigkeit von Gesellschaft im dialektischen Denken Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1995, S. 471

Genau gegen diese Problemlage wendet sich die Systemtheorie. Sie hat die Selbstreferentialität der gesellschaftlichen Systeme ins Zentrum ihrer Überlegungen gestellt.⁴⁴ Das gilt entsprechend natürlich auch für die Kunst, die, nachdem sie sich aus ihrer Abhängigkeit von Kirche, Mäzenen und anderen Repräsentanten politischer und ökonomischer Macht befreit hat, nur noch durch sich selbst beeinflusst wird. Autonomie kann dann nur noch heißen: Selbstlegitimation dessen, was in ihr produziert und kommuniziert wird, und Selbstbeobachtung dieser Produktion, denn nur durch die Referenz auf andere Kunstwerke kann man das beobachtete Artefakt als Kunstwerk erkennen.⁴⁵ D.h. es gibt text- und bildimmanente Gesetzmäßigkeiten, also bindende Unterscheidungen, die ausschließlich für Literatur, bildende Kunst und Musik gelten und nur von ihnen weiterentwickelt werden können. Seit Mallarmé und dem Schritt zur Abstraktion in der Malerei bezieht sich die Kunstsprache nicht mehr auf etwas ausser ihr Liegendes, sie wird gegenstandsunabhängig. Lebensweltlich Deutbares wird so weit wie möglich eliminiert.⁴⁶ Kunst wird non- oder selbstreferentiell.

Zugleich damit scheint Kommunikation verweigert zu werden. Die Werke werden dunkel und spröde, sie verschließen sich, sie wollen nicht, dass man einen identifizierbaren Sinn aus ihnen zieht. Sie kommunizieren nur noch sich selbst als Form und Ausdruck, nicht mehr als spezifischen Inhalt. Das ruft dann die sogenannten sekundären Diskurse auf den Plan, die Kommentatoren und Kunstkritiker, die die Aufgabe übernehmen, Anschlüsse für Sinnfortschreibungen herzustellen.

Wie wir bei Gerzens *Sozialer Plastik* gesehen haben, ist die heutige Kunst aber durchaus in der Lage, aussenstehende Beobachter ins Machen des Werks aktiv mit einzubeziehen. Kunst hat also einen derartigen Grad an Autonomie erreicht, dass sie produktive Operation, Selbstreflexion und Kommentar verknüpfen und in eine Aktion integrieren kann. Sie ist damit auch in der Lage, ihre Selbstnegation zu integrieren. Wenn die Avantgarden das Ende der Kunst inszenieren und diese Inszenierung wiederum als Kunst wahrgenommen wird, wenn in der Aktion von Gerz ein Teilnehmer sagt: „Ich will, dass die Kunst aufhört!“, und dies als Äußerung in die Aktion eingeht, dann ist eine neue Stufe der Selbstbeschreibung der Kunst erreicht.

Aus dieser Perspektive ist es völlig unmöglich, der Gesellschaft, wie bei Adorno, die Rolle des Manipulierenden zuzuschreiben und dem künstlerischen Subjekt die Rolle des Platzhalters der Aufklärung, des Platzhalters für eine reine Selbstbestimmung. Aus dieser Perspektive ist

⁴⁴ Zur Selbstreferentialität als zentraler Kategorie in der Beschreibung des Kunstsystems bei Luhmann siehe Markus Koller, *Die Grenzen der Kunst. Luhmanns gelehrte Poesie*, Wiesbaden 2007, S. 20-97

⁴⁵ „Die moderne Selbstbeschreibungsgeschichte des Kunstsystems von der Romantik über die Avantgarde bis zur Postmoderne läßt sich unter einem Gesichtspunkt zusammenfassen – als Variation zu einem Thema. Es geht in all diesen Fällen um die Behandlung der Vergangenheit in einem autonom gewordenen Kunstsystem und damit in allen Fällen um die Frage, wie Vergangenheit mit Zukunft, wie Gedächtnis mit Freiheit zum Seitenwechsel in allen Unterscheidungen vermittelt werden kann.“ (Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1995, S. 489) Siehe weiter auch Niklas Luhmann, „Ausdifferenzierung der Kunst“, in: ders., *Schriften zu Kunst und Literatur*, hrsgg. v. N. Werber, Frankfurt/Main 2008, S. 410

⁴⁶ Zu dieser Tendenz am Beispiel moderner Lyrik siehe Niklas Luhmann und Peter Fuchs, „Vom schweigenden Aufflug ins Abstrakte: Zur Ausdifferenzierung der modernen Lyrik“, in: dies., *Reden und Schweigen*, Frankfurt/Main 1989, S. 138-177

es auch unmöglich, eine so rigide Trennung zwischen autonomer und korrumpierter Kunst zu setzen, wie Adorno es z.B. in der Philosophie der Neuen Musik tut, wo Schönbergs Musik Fortschritt bedeutet und die Schuld der Welt auf sich nimmt, Stravinsky dagegen reaktionär ist und seine Musik als pathologisch bezeichnet wird.⁴⁷

Zugleich wird Kunst verstehbar als ein Übersetzungsnetzwerk aus spezifischen Kommunikationen. Über Produktion, Kritik, Zitat und Kommentar ergibt sich ein Beziehungsgeflecht unterschiedlicher Beobachtungen dessen, was dann als Kunst wahrgenommen und fortgeschrieben wird. Das macht das Aktuelle der oben erwähnten Gerzschens Aktion aus: Sie nimmt dieses Spiel der Kommunikationen in sich auf und macht dem Publikum klar, dass es sich nicht mehr auf die alte Rolle des neutralen oder unbeteiligten Betrachters zurückziehen kann. Niklas Luhmann hatte bereits sehr früh (1974)⁴⁸ darauf hingewiesen, dass Kunstkommunikation die Einheit von Produzent und Rezipient voraussetzen muss. In einer Zeit, in der selbst Kunsttheoretiker und Kunsthistoriker alles nur im Vorbehalt gegen die eigene Aussage legitimieren können, sind die Kommentatoren und die mehr oder wenig informierten Betrachter dazu aufgefordert, sich in das Spiel, d.h. in das Fortschreiben der Kunst, einzubringen.

Als kritische Frage bleibt: Was kann die Kunst der Gesellschaft sagen, wenn sie alles nur sich selbst sagt und in ihr keine Wertzurechnungen mehr möglich sind? Wie muss dann unsere Kommentarkultur aussehen, damit wir aus der Kunst Lehren ziehen können, die gesellschaftliche Dysfunktionalitäten wie soziale Spannungen und interkulturelle Diskrepanzen im Globalisierungsprozess vermeiden helfen? Aber es gibt auch noch eine weitere kritische Frage: Wenn die Systemtheorie Kunst als selbstreferentielles System beschreibt, das seine eigenen Disjunktionen und Kriterien festlegt, wie läßt sich dann überhaupt noch die Idee des gesellschaftlichen Progresses und der sozialen Gerechtigkeit fortschreiben? Die Systemtheorie hat durch ihr begriffliches Instrumentarium eine komplexere und zugleich doch einheitliche Beschreibung von Gesellschaft möglich gemacht. Andererseits ist in ihr das polemische Element, im positiven Sinne des Wortes, eliminiert worden. Vielleicht ist aber eben dieses Element von Adornos Ästhetik zu retten. Denn es fragt sich am Ende, ob wir ohne die Idee einer versöhnten Gesellschaft und ohne die Idee, dass die Kunst noch einen schwachen Widerhall des Versöhnten liefert, auskommen. Genauso fraglich ist allerdings auch, ob die Idee eines permanenten Übertragungsprozesses von Sinn- und Ordnungselementen ohne den Horizont einer universalen Verständigung auskommt, also ohne die Vorstellung, dass das babylonische Sprachengewirr irgendwann aufhört zu existieren.

⁴⁷ Siehe Theodor W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, *Gesammelte Schriften* Bd. 12, Frankfurt/Main 2003

⁴⁸ Vgl. „Ist Kunst codierbar? – Ausschnitte aus der Diskussion“, in: Luhmann, *Schriften zur Kunst und Literatur*, S. 97

(Página deixada propositadamente em branco)

Stefan Büttner
Potsdam

IMMANENZ UND SELBSTBEZUG DER KÜNSTLERISCHEN FORM. SKIZZE ZUM VERHÄLTNIS VON HÖLDERLIN UND SPINOZA¹

Es ist nicht zu bestreiten, dass Spinoza für Hölderlin ein wichtiger philoso-phischer Bezugspunkt war.

Nicht zuletzt darum, weil die Umkehrung des Spinozabildes im Weimarer Neuspinozismus der 80er Jahre des 18. Jahrhunderts in Hölderlins intellektuell prägende Lebensphase fällt.

Spinoza wird nach 100jähriger Verfemung als ein Atheist par excellence schlagartig vom Verdammten zum Verehrten, vom Verfluchten zum Gesegneten.

Dieser Umschwung kann zu Recht als „kulturrevolutionäres Ereignis“ bezeichnet werden.

Dies konnte keinen Intellektuellen unberührt lassen. Zumal einen jungen Dichter wie Hölderlin – einen wachen Zeitgenossen der Französischen Revolution -, der in der Revolution den realen Aufgang der Kantischen Freiheit sah, und der zugleich durch einen chiliastischen Pietismus geprägt war auf das nahe Reich Gottes. Eine Vision, säkular und religiös zugleich.

Nur wenige Jahre nach dem kulturellen und ein Jahr nach dem realen revolutionären Umschwung datiert Hölderlins erste Beschäftigung mit Spinoza. Hölderlin lagen dabei drei Texte zu und über Spinoza vor, von denen zwei direkt, einer indirekt dessen Lehre von der All-Einheit, von der ‚Gott-Natur‘ zum Thema hatten: Jacobis „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn“, Herders „Gott. Einige Gespräche“ und Heinses „Ardinghello und die glückseligen Inseln“.

Jacobi hat Hölderlin intensiv studiert und exzerpiert, Herder hat er zur Kenntnis genommen, mit Heins war er freundschaftlich verbunden – ihm hat er eines seiner schönsten Gedichte, die Elegie „Brot und Wein“, gewidmet.

Dies ist bekannt. Schwieriger ist zu zeigen, wie Hölderlin Spinoza rezipiert hat und in welcher Form spinozanische Grundgedanken in die Grundlegung seiner Philosophie, die in ästhetisch-poetischer Absicht von Hölderlin entworfen wird, eingehen.

Und noch schwieriger erscheint es, in Hölderlins poetischem Verfahren, dem von ihm so genannten „Wechsel der Töne“, einer Lehre für die Verfertigung von Sprachkunstwerken, Grundkonzepte Spinozas identifizieren zu wollen. Ist doch Spinoza derjenige unter Hölderlins Leitsternen, zu denen vor allem Platon und Pindar, Schiller und Kant zu zählen sind, der sich am wenigsten, ja überhaupt nicht mit Kunst und Kunsttheorie beschäftigt hat.

¹ Published as well in: M. Bollacher, T. Kisser u. M. Walther (Hrsg.): Spinoza in Literatur und Ästhetik, Würzburg 2009.

Ich möchte in meinen Ausführungen jedoch entgegen diesem ersten Eindruck und in Ergänzung der bisherigen Forschung Spinozas Konzeption als entscheidenden Referenzpunkt für Hölderlins Dichtung und Dichtungstheorie aufzeigen, indem ich Spinozas Philosophie als diejenige Hintergrundphilosophie herausarbeite, durch deren Transformation Hölderlins eigener philosophischer Ansatz und seine damit verbundene Dichtungstheorie erst verständlich wird.² Hölderlins Sprachkunstwerke als Einheit von sprachlich-ästhetischer Valenz und intellektueller Form werden so in den Kontext einer von Spinoza sich herleitenden Ausdrucksphilosophie des Absoluten gestellt.

Um diesen Nachweis führen zu können, werde ich mich im ersten Teil meiner Ausführungen zunächst nur mit Hölderlins späten Hymnen – Sprachkunstwerken aus den Jahren 1799 bis 1803 – und der sie fundierenden Dichtungstheorie beschäftigen.

Hölderlins späte Hymnen – so meine erste These – präsentieren das All-Eine auf solche Weise, dass sie die Welt als Ausdruck des All-Einen zur Darstellung bringen. Die Hymnen präsentieren das All-Eine, das Absolute auf adäquate Weise. Diese ästhetische Präsentation des Absoluten ist zentrales Thema und Kernaufgabe der Hölderlinschen Hymnen. Aus diesem Grund ist Hölderlins Poesie als absolute Poesie zu verstehen.

Im zweiten Teil werde ich drei spinozanische Theoriestücke als die philosophischen Rahmenbedingungen nennen, die Hölderlins späte Hymnen ermöglichen. Denn adäquate Ausdrucksform des All-Einen kann ein Sprachkunstwerk nur sein, wenn das Verhältnis zwischen dem All-Einen und seiner weltlichen und sprachlichen Darstellung mit dem von Spinoza erfundenen Ausdruckskonzept gefaßt wird, das die Immanenz des All-Einen mit dessen Absolutheit zusammen zu denken vermag. Kein anderes philosophisches Konzept als das des Spinoza erlaubt es in dieser Zeit – so meine zweite These –, von einer adäquaten Darstellung des All-Einen durch das Endliche zu sprechen. Denn nur wenn die Welt insgesamt als Ausdruck Gottes verstanden wird, kann sich in der endlichen Welt das Absolute als absolutes Zeichen zeigen.

In diesem Zusammenhang wird sich auch erweisen, welche Bedeutung Spinozas absolute Immanenzphilosophie für Hölderlins Gottesbegriff hatte. So sollte mit Hilfe eines neuen, eben spinozistischen ‚Begriffs von der Gottheit‘ sowohl die bloß auf Endlichkeiten fixierte Nützlichkeitstheorie vermieden, als auch die christliche Transzendenzkonzeption abgewendet werden, ohne die Rede von Gott aufgeben zu müssen.

Im dritten Teil werde ich zeigen, welche Folgen Spinozas Ausdrucksphilosophie für Hölderlins künstlerische Form hat. Ich werde andeuten, inwiefern Hölderlins Konzeption der Töne als eine Konsequenz der spinozanischen Auffassung des Modus verstanden werden kann. Hier werde ich dann die These des ersten Teils begründen, warum jedes Hölderlinsche Sprachkunstwerk als adäquate Darstellung des All-Einen zu verstehen ist. Meine daran anschließende dritte These lautet: Hölderlins Dichtung ist – am präzisesten – als Selbstdarstellung und als Selbstaussage des All-Einen zu verstehen, so dass jedes Sprachkunstwerk Folge des All-Einen und zugleich dessen Realität ist.

Der Gesang ist – wie es in einer späten Hymne heißt – eine „Sage der Liebe“ (Am Quell der Donau), dergestalt, dass der Gesang sich der göttlichen Liebe verdankt und zugleich diese Liebe ist, der er sich verdankt. Spinozas „amor Dei intellectualis“ in poetischer Form.

² Für Hölderlins Hyperion hat dies prägnant gezeigt Wegenast (1990), S. 126 ff.

1. Hölderlins absolute Poesie: die späten Hymnen als adäquate Ausdrucksform des All-Einen

Die späten Sprachkunstwerke – also die späten Hymnen, die Elegien und Nachtgesänge - und die sie begründende Dichtungstheorie sind Zentrum und Zielpunkt des Hölderlinschen Werks. Sie sind für Hölderlin die Lösung der philosophischen Grundfrage, die sich ihm seit 1794 in steigender Intensität und Komplexität stellt.

Ich werde daher im Folgenden in bewusster Beschränkung nur auf Hölderlins späte Hymnen eingehen – also auf die Gruppe von Werken, die von der *Feiertagshymne* bis zu *Mnemosyne* reichen. Dabei werde ich eine prosaische Darstellung der Hölderlinschen Hymnen und vor allem eine kurze Zusammenfassung der Ausdruckskonzeption als dem zentralen Thema dieser Hymnen geben. Ganz bewusst werde ich nicht beim frühen Hölderlin und beim viel traktierten Fragment *Urteil und Sein* beginnen, das Auftakt des Hölderlinschen Philosophierens und nicht dessen ausgebildete oder gar durchgearbeitete Konzeption ist.

In seinen späten Hymnen entwirft Hölderlin eine Geschichtsphilosophie, die die Einheit der Geschichte in der Abfolge verschiedener Kulturen zum Inhalt hat. Die Einheit der Geschichte bezeichnet er mit dem poetischen *terminus technicus* als „Wort“. Dieses „Wort“ ist an verschiedenen historisch-geographischen Orten in besonderer Ausprägung aufgetreten. Diese besonderen Stationen und insbesondere die sie jeweils bestimmenden Prinzipien sind „Gipfel der Zeit“ (*Patmos*: 2,1: 165). Diese Stationen sind zunächst die Welt der jüdischen Patriarchen und Propheten, dann die Welt der griechischen Athleten und Dichter und dann die Welt der römischen Kultur. Jede dieser Welten ist eine bestimmte Darstellung des „Worts“, des „Geistes“, wie Hölderlin auch sagen kann, dessen Gang in Asien beginnt und über Griechenland und Rom in den Bereich von Donau und Rhein führt, den Hölderlin zuweilen Hesperien nennt, wo der Geist die Jetzt-Zeit und die geographische Umwelt des Dichters erreicht hat.

Im Bereich von Donau und Rhein angekommen erscheint, das Wort, die „mensenbildende Stimme“ (*Am Quell der Donau*: 2,1: 126) als ein göttliches Ereignis, das die Menschen – all ihren technischen Fähigkeiten zum Trotz – im Alltag nicht aufnehmen können. Denn dieser Geist übersteigt ihre normalen kognitiven und emotionalen Fähigkeiten.³

„Doch einige wachten“ – so heißt es bei Hölderlin (*Am Quell der Donau*: 2,1: 12127). Sie sind in der Lage den Geist wahrzunehmen und aufzunehmen. Und diese wenigen werden in der poetischen Erinnerung an die früheren Orte des Geistes versetzt - eben nach Ionien, an den Kaukasus, nach Syrien - an Orte, an denen einige Zwiesprache mit dem Göttlichen zu halten und in ein Wechselverhältnis mit dem Absoluten einzutreten in der Lage waren. Diese Rückkehr zu den Stationen des Geistes wird als quasi objektives Geschehen in den späten Hymnen geschildert.

Dann erfolgt in den Hymnen ganz generell eine Wendung des Gedankens: Die Einheit der Geschichte wird eigens benannt – und zwar auf poetisch-mythische Weise.

In der Hymne *Am Quell der Donau* spricht sich dies so aus: „Aber wenn ihr, Und diß ist zu sagen, Ihr Alten all, nicht sagtet woher? Wir nennen Dich, heiligenöthiget, nennen

³ In der poetischen Terminologie der Hymne *Am Quell der Donau* heißt das: Die Menschen schlafen angesichts dieser göttlichen Gabe ein, ihr Augenlicht ist erloschen.

Natur! dich wir und neu, wie dem Bad entsteigt, Dir alles Göttlichgeborene“ (*Am Quell der Donau*: 2,1: 126). Das „Woher“ ist die Frage nach der Einheit der Geschichte. Wir, das sind Hölderlins Zeitgenossen. „Heiliggenöthiget“ das ist eine Aussage mit absoluter Notwendigkeit. Und „Natur“ ist die Antwort auf die Frage nach der Einheit der Geschichte.

„Natur“ ist nämlich der poetisch-mythische terminus technicus für diese Einheit. Wobei „Natur“ für das übergreifend Allgemeine steht, das in zwei Sphären ausgedrückt wird. In der Sphäre des Menschen, von Hölderlin auch die Sphäre der Kunst (im Sinn von ‚Techne‘) genannt, und in der Sphäre der Götter, von Hölderlin auch als Sphäre der Natur im engeren Sinne gefaßt. An dieses übergreifende Allgemeine, die All-Eine Natur will das Sprachkunstwerk so erinnern, dass die Natur selbst präsent wird im Gedicht.

Wenn aufgrund dieser Erinnerung an das übergreifend Allgemeine die poetisch-mythische Präsentation der Natur, des All-Einen, „Gottes“ in der Hymne geleistet wird, dann erfüllt die Hymne für die Zeitgenossen ihre belebende Funktion. Sie bereitet den Aufbau einer neuen von Geist erfüllten Welt vor, die durch die Rezipienten der Hölderlinschen Hymnen, durch Hölderlins Zeitgenossen, dann ins Werk gesetzt werden müßte.

Um diese hier sehr knapp skizzierte poetische Konstruktion der Geschichte, die in den späten Hymnen zwar in verschiedenen Akzentuierungen, aber in übereinstimmender Grundstruktur durchgängig ist, deutlicher zu machen, will ich auf Hölderlins philosophische Begründung zurückgreifen, die er im Fragment *Das Werden im Vergehen* gibt.

In *Das Werden im Vergehen* spricht Hölderlin von der jeweiligen Kultur - z. B. der der Griechen - als einer „besonderen Welt“. Diese besondere Welt ist dadurch gekennzeichnet, dass sie geworden ist und wieder vergeht. Der Grund für Entstehen und Vergehen dieser besonderen Welt ist, dass die besondere Welt nur ein bestimmter, nur ein besonderer Ausdruck der „Welt aller Welten“ ist (WiV, 4,1: 282).

Die Welt aller Welten kann als solche gar nicht zum Ausdruck kommen. Sie kann nur in der Abfolge der besonderen Welt, genauer im Moment des Untergangs einer besonderen Welt und des Entstehens einer neuen besonderen Welt zur Darstellung, zur Erscheinung kommen. „Denn die Welt aller Welten, das Alles in Allen, welches immer ist, stellt sich nur in aller Zeit oder im Untergange oder im Moment, oder genetischer im Werden des Moments und Anfang von Zeit und Welt dar, und dieser Untergang und Anfang ist wie die Sprache Zeichen, Darstellung eines lebendigen, aber besonderen Ganzen“. (WiV, 4,1: 282).

Die Welt aller Welten ist immer, sie ist ewig. Als ewige Welt aller Welten kann sie sich aber nur in aller Zeit, also in einer endlosen Abfolge der besonderen Welten darstellen.

Zugleich garantiert die Welt aller Welt, das Alles in Allen den Übergang der besonderen Welten, deren Werden und Vergehen. Präziser gesagt: Sie ist die Substanz in allen Übergängen.

Es ist nämlich das Absolute, das sich im Umschlag der Welten, im Werden und Vergehen, als solches und damit adäquat darstellt. Denn das Absolute, die Welt aller Welten stellt sich im Moment des Umschlags als Besonderheit und als Totalität zugleich dar. Ein etwas längeres Zitat von Hölderlin formuliert dies ganz präzise:

Denn wie könnte die Auflösung empfunden werden ohne Vereinigung, wenn also das Bestehende in seiner Auflösung empfunden werden soll und empfunden wird, so muß dabei das Unerschöpfte und Unerschöpfliche, der Beziehungen und Kräfte, und jene, die Auflösung, mehr durch diese empfunden werden, als umgekehrt (...) Aber das Mögliche, welches in die

Wirklichkeit tritt, indem die Wirklichkeit sich auflöst, dies wirkt, und es bewirkt sowohl die Empfindung der Auflösung als die Erinnerung des Aufgelösten.“ (WtV: 4,1: 282)

Hölderlin denkt sich die Welt aller Welten als die Unerschöpflichkeit der Beziehungen und Kräfte. Wenn nun eine besondere Welt untergeht, dann tritt im Moment des Untergangs die Unerschöpflichkeit der Welt aller Welten hervor. Und zwar so, dass diejenigen Kräfte der Natur, die nicht in den Bau dieser besonderen nun untergehenden Welt eingegangen sind, sich als auflösendes Prinzip zeigen, - als unbestimmte Möglichkeiten, die in diesem Untergang, der dadurch ein Übergang ist, erscheinen und zugleich zur sprachlichen Darstellung drängen.

Das heißt: Die Unerschöpflichkeit der Welt aller Welten bewirkt sowohl die Empfindung der Auflösung als auch die Erinnerung des Aufgelösten. Die Welt aller Welten zeigt sich in der Sphäre des Bewußtseins, des Geistes als die Möglichkeit des Neuen. Sie wirkt im Geist, auch wenn das Neue noch nicht sichtbar und das Alte bereits verschwunden ist. Der Geist, die Sphäre des Mentalen ist also in besonderer Weise mit der Welt aller Welten verbunden.

Unter diesem bis jetzt skizzierten geschichtsphilosophischen Fokus wird ganz klar, was Hölderlins poetische Konstruktion in der Hymne leisten will. Sie will nicht die historischen Ereignisse schildern, sie auch nicht in ihrer Abfolge vorführen - im Sinne einer empirischen oder geschichtswissenschaftlichen Darstellung der historischen Ereignisse und Epochen. Die Hymne gibt vielmehr eine ästhetisch-philosophische Konstruktion dieser Ereignisse, die dadurch in dieser Konstruktion erst als solche Ereignisse real werden.

Dies kann das Sprachkunstwerk nur leisten, wenn es das empirische, das geschichtliche Ereignis zugleich und ineins als intellektuelles, als transempirisches Ereignis fasst; wenn es Einheit von Empirisch-Faktischem und Transzendental-Gesetzlichem ist, wenn es im Hölderlinschen Sinne „mythisch“ bzw. eine Mythe ist.

Eine solche Mythe im Sinne Hölderlins ist die „Donau“. Denn die Donau ist einerseits empirisch-faktisch gesehen ein Fluß, ein beobachtbares Ding in der Welt, der der geographischen Beschreibung zugänglich ist. Andererseits steht die Donau hinsichtlich der rechtlichen oder intellektuellen Verhältnisse für bestimmte Lebensverhältnisse, Gewohnheiten, Sitten, Rechte und Normen. Die besondere Welt, die sich in der Landschaft entlang der Donau gebildet hat, unterscheidet sich spezifisch von der Welt der Griechen hinsichtlich Religion, Politik und Kultur.

Zugleich weist der Fluß, die Donau, in ihrem Verlauf nach Osten, nach Asien, nach Griechenland. Die Lebensverhältnisse unserer Welt weisen so auf die Welt der Griechen, auf Asien hin. Aber so, dass der empirische Verlauf des Flusses nun – in der Perspektive absoluter Poesie – zur Realität des Geschichtsverlaufs wird. Der Fluß, die Donau, ist die Geschichte vom Gang des Wortes aus Osten: Denn die Donau geht nach Osten und geht zugleich so nach Osten, dass es – aufgrund ihrer langsamen Fließgeschwindigkeit – so scheint, als fließe sie rückwärts und käme wirklich aus Osten.

Die Donau als Sprachkunstwerk wird damit die empirisch-intellektuelle und so die poetisch-mythische Realität, die den Gang des Wortes aus Osten Realität werden läßt. Im Fokus der Dichtung *ist* die Donau absolutes Zeichen für das „Wort aus Osten“. Sie ist Einheit von Prinzip und Faktum. Ein Naturphänomen als solches *ist* Geschichte.

Was hat Hölderlins Konzept der Mythe nun mit Spinoza zu tun?

2. Spinozas Ausdruckskonzeption als Rahmenbedingung der absoluten Poesie

Zur Beantwortung dieser Frage werden im zweiten Teil die Grundgedanken der spinozanischen Ausdrucksphilosophie dargestellt und drei Entsprechungen zwischen Hölderlin und Spinoza aufgezeigt. Im Sinne meiner zweiten These heißt dies, dass nur Spinozas Ausdruckskonzeption eine absolute Poesie im Hölderlinschen Sinne möglich gemacht hat.

Wir hatten gesehen, dass der empirisch-faktische Verlauf der Donau als Zeichen des Geistes der Donau gedeutet wird, also als Zeichen unseres intellektuellen Verhältnisses zu den griechischen und asiatischen Stationen des Geistes. Der empirische Fluß wird durch das Hölderlinsche Sprachkunstwerk zur „Mythe“ und damit zur Darstellung des Übergangs von der alten Welt zur neuen Welt. Die Donau ist das Prinzip für die neue Welt.

Das dieses Prinzip darstellende und damit das die Mythe konstituierende Sprachkunstwerk wird in einem präzisen Sinn zum adäquaten Ausdruck des All-Einen. Denn der Übergang von einer besonderen Welt zur nächsten besonderen Welt kann nur gelingen, wenn jede besondere Welt als Ausdruck der Welt aller Welten verstanden wird und zwar so, dass in diesen empirischen, besonderen Welten immer der Ausdruckscharakter mitgedacht wird. Jede besondere Welt muss in ihrer Zweidimensionalität erkannt werden: Einerseits besondere Welt zu sein, andererseits Ausdruck des All-Einen, Ausdruck der Welt aller Welten.

Diese Erkenntnis findet nach Hölderlin beim Untergang einer alten Welt und dem Werden einer neuen Welt statt und findet in der Mythe des Dichters ihre Realität.

Um diese poetische Theorie formulieren zu können, bedarf es – erstens – eines neuen Begriffs des Absoluten, zweitens einer neuen Theorie vom Verhältnis zwischen Absolutem und Endlichem und damit einem neuen Verhältnis der endlichen Dinge untereinander und drittens einer neuen Form der Erkenntnis des Absoluten. Alle drei Innovationen fand Hölderlin bei Spinoza:

a. Damit sind wir bei der ersten Entsprechung zwischen Hölderlin und Spinoza, die die Substanz bzw. das Absolute betrifft: Der ‚Welt aller Welten‘ bei Hölderlin entspricht die Substanz bei Spinoza - der Substanz, die durch die Attribute auf eine qualitativ-bestimmte Weise ausgedrückt wird, die ihrerseits wieder durch die Modi auf eine gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden. Damit ist bei Spinoza jeder Modus eine bestimmte Weise die Substanz zu zeigen, aber so, dass in der Substanz bzw. in den Attributen nichts Qualitatives verborgen bleibt, sondern so, dass die Modi die Substanz bzw. die Attribute adäquat ausdrücken, ohne doch selbst absolut oder unendlich zu sein. Sie sind als Modi Einschränkungen, Einteilungen der Unendlichkeit der Attribute, Modifikationen der Attribute und darum endlich, aber von ihnen nicht qualitativ unterschieden.

Die Funktion der Substanz ist es, die Modi und deren Verhältnis möglich zu machen. Sie ist die absolute Identität, die nicht ist, sondern nur gezeigt werden kann.⁴ Und zwar gezeigt durch die endlichen Modi. Diese Zweidimensionalität ist das Spezifikum der Ausdruckskonzeption. Ihr folgt Hölderlin ohne Einschränkung.⁵

⁴ Vgl. Büttner (2009)

⁵ Denn sie ermöglicht ihm – wie vielen seiner Zeitgenossen nach dem von Jacobi entfesselten Streit um Spinoza – Frömmigkeit, Weltfrömmigkeit zu entwickeln, ohne den orthodox-transzendenten Gottesbegriff annehmen zu müssen.

Denn diese spezifisch spinozanische Zweidimensionalität der Welt, der Immanenz des Absoluten, zeigt sich – in Hölderlins Geschichtskonzeption - im Moment des Untergangs und des Entstehens, des Vergehens und Werdens, weil in jedem Systemuntergang die Totalität aller Umweltbeziehungen zur Erscheinung kommt. Zugleich ist damit das Wissen von der Absolutheit des All-Einen verbunden. Wenn ich also den Untergang als Übergang weiß, dann habe ich den Zusammenhang, genauer die Identität mit der untergegangenen Welt konstituiert.

b) Ich komme nun zur zweiten Entsprechung zwischen Hölderlin und Spinoza, die die endlichen Modi betrifft. Die Entsprechung betrifft die Art und Weise, wie die Substanz, die Welt aller Welten durch den jeweiligen Modus, durch die besondere Welt und deren Werden und Vergehen ausgedrückt wird und welche Auswirkungen dies für die Verfassung des Endlichen und dessen Präsentation des Absoluten hat. Hier gilt bei Spinoza und Hölderlin: Das Endliche ist Manifestation des Absoluten in adäquater, wenn auch begrenzter Form. Die begrenzte Form präsentiert das Absolute, ohne dass durch die Begrenzung die Qualität des Absoluten, in unserem Fall, die Qualität der Attribute berührt wird. Zugleich und ineins damit ist die begrenzte Form nicht das Absolute selbst.

Das Absolute kommt in jedem Modus zur Erscheinung, ohne selbst Erscheinung zu sein. Es handelt sich hier um ein absolutes Darstellungsverhältnis, bei dem keines der Relate gestrichen werden kann.

Mit dem Grundbegriff der Ontologie, dem „ens“, ist dieses Verhältnis überhaupt nicht denkbar. Hölderlin verabschiedet mit Spinoza Metaphysik und Erkenntnistheorie des „ens“, die Philosophie des Seins und des Seienden, also das, was klassischerweise Ontologie genannt wird. Aus diesem Grund ist die Rede vom „Sein“ bei Hölderlin als transzendenter Grund verfehlt, denn sie beruht auf der falschen Voraussetzung, als sei die Substanz ein Seiendes jenseits der Modi. Denn Hölderlins Grund ist – eben so wie derjenige Spinozas – ein offener Grund, denn er wird durch die Modi gezeigt, ohne mit den Modi identisch zu sein. Ausdruck eben. Das heißt: Die endlichen Dinge drücken die Substanz aus, aber so, dass sie die Selbigekeit der Substanz in unterschiedlichen Formen, in den absoluten Formen Denken und Ausdehnung, ausdrücken. Diese Ausdrücke sind dann die einzelnen Körper und Gedanken.

Hölderlin eignet sich Spinozas Theorie vom Verhältnis der Substanz zu den beiden die Welt konstituierenden absoluten Formen Denken und Ausdehnung nun so an, dass er die Unterscheidung der Attribute als Grundunterscheidung in der Welt, durch die das Absolute ausgedrückt wird, als Unterscheidung des Absoluten selbst einführt. Denn die Ausdrucksfigur zwischen Absolutem und Welt verlangt, dass die Welt, damit sie sich vom Absoluten unterscheidet, als Unterscheidung (als Ur-teilung) eintritt. Diese Unterscheidung formuliert Hölderlin als Unterscheidung von Natur und Kunst. Natur und Kunst sind die Formen, in der das Absolute auftritt. Natur ist dabei diejenige Seite der Unterscheidung, die für die überschüssigen Kräfte steht, die nicht in die jeweilige historisch-kulturelle Welt eingehen. Kunst steht – als die andere Seite der ursprünglichen Unterscheidung – als Terminus für die kulturelle Welt.

Im Rahmen dieser Unterscheidung von Natur und Kunst treten dann die Naturphänomene wie Wasser, Luft, Erde und Feuer, Flüsse und Gebirge, Pflanzen und Tiere als modal

unterschiedene in der Natur auf. Als nur modal von ihrer Sphäre, vom Attribut Natur unterschiedene sind die Naturdinge zu Zeichen und Präsentanten, zu Ausdrücken des Absoluten geworden, die das Absolute in ihrer Relationalität darstellen.

Ein Gedanke, den Hölderlin bei Heine, Herder und bei Jacobi finden konnte. Mit Jacobis Formulierung gesagt: „Die einzelnen Dinge setzen sich, gegenseitig, einander voraus und beziehen sich aufeinander, so dass eines davon ohne alle die übrigen, und alle die übrigen ohne dieses eine, weder seyn noch gedacht werden können; das heißt sie machen ein unzertrenntliches Ganzes aus“ (*Jacobi: Spinozabüchlein* 1. Auflage: 4, 202).

Eine korrespondierende Stelle aus Hölderlins Roman *Hyperion* sei hier angeführt – auf dessen letzter Seite heißt es: „Ihr Quellen der Erd! Ihr Blumen! Und ihr Wälder, und ihr Adler und du brüderliches Licht! Wie alt und neu ist unsere Liebe! – Frei sind wir, gleichen uns nicht ängstig von außen; wie sollte nicht wechseln die Weise des Lebens? Wir lieben den Aether doch all und innigst im Innern gleichen wir uns“ (*Hyperion*: 3, 160). Die Formen des Ausdrucks sind verschieden, ihr Wesen ist identisch.

c) Ich komme zur dritten Entsprechung zwischen Hölderlin und Spinoza, die das Verhältnis von Substanz und unendlichem Modus betrifft: Die konstitutive Bezogenheit von Verstand („Geist“) und All-Einem.

Wir hatten bei der Darstellung der Hölderlinschen Geschichtsphilosophie gesehen, dass der Übergang von der alten Welt in die neue Welt nur als ein gewußter Übergang überhaupt ein Übergang ist. Nicht gewußt und ästhetisch präsentiert, handelt es sich nur um eine Abfolge von Welten, deren eine, die alte, vergangen ist, wenn die neue entstanden ist. Auf die Einsicht des Übergangs jedoch kommt es Hölderlin an, denn nur diese Einsicht kann die Welt aller Welten präsentieren. Der Übergang ist also konstitutiv mit dem Bereich des Bewußtseins verbunden, was Hölderlin überzeugt sein läßt, seine eigene Position als Zusammenführung von Spinoza und Kant zu verstehen. Bei Spinoza selbst besteht eine unablösbare Ausdrucksbeziehung ebenfalls – und zwar zwischen Substanz und unendlichem Verstand. Im unendlichen Verstand wird repräsentiert, was in allen Attributen ist.

Poetisch stellt sich diese Einheit, dieses Ausdrucksverhältnis von Verstand und Substanz bei Hölderlin so dar, dass das Verhältnis von Menschen und Göttern so gedacht wird, dass den Menschen der mitfühlende Part zugesprochen wird. „Denn weil die Seeligsten nichts fühlen von selbst, Muß wohl, wenn solches zu sagen Erlaubt ist, in der Götter Nahmen / Teilnehmend fühlen ein Andrer, / Den brauchen sie (...)“. (*Der Rhein*: 2,1: 145)

Die Götter sind zwar nicht die Substanz, aber sie sind Ausdruck der All-Einen Natur und bilden eine eigene Sphäre, die durch den Menschen gefühlt wird. Bei Spinoza ist es der unendliche Verstand, von dem der menschliche Geist ein Teil ist, der alle anderen Attribute repräsentiert. So versteht sich die Substanz im unendlichen Verstand, denn als sie selbst denkt sie nicht. Sie denkt sich im Attribut des Denkens als unendliche Modifikation. Analog zeigt sich Hölderlins Natur in den Göttern, der Sphäre der Natur im engeren Sinne, und denkt und fühlt sich in den Menschen, der Sphäre der Kunst.⁶

In diesem Zustand bin ich, wie Hölderlin sagt, einig „mit allem, was lebt“ (*Über den Unterschied der Dichtarten*, 4,1: 267). Diese Einigkeit mit allem, was lebt, identifiziert er

⁶ Vgl. Büttner (1988/89)

ganz zu Recht mit der „intellektualen Anschauung“. Denn die intellektuale Anschauung ist die Einigkeit mit allem, was lebt, weil sie der Mitvollzug dieses All-Einen Lebens ist. Und von dieser Einigkeit mit allem, was lebt, heißt es dann im Fragment *Über den Unterschied der Dichtarten*: Sie ist eine, „die zwar von dem beschränkteren Gemüte nicht gefühlt, die in seinen höchsten Bestrebungen nur geahndet, aber vom Geiste erkannt werden kann“ (*Über den Unterschied der Dichtarten*, 4,1: 267 f.).⁷

Dass dieser Geist sich dann ästhetisch darstellt und ausformuliert, ist Hölderlin eigen und geht über Spinoza hinaus, auch wenn zwischen Spinozas dritter Erkenntnisart, der „scientia intuitiva“, und dem ästhetischen Akt Hölderlins eine operative Äquivalenz besteht, insofern in beiden Akten das Allgemeine sich als Einzelnes und als Individualität realisiert.⁸

3. Das absolute Sprachkunstwerk: Die späten Hymnen als Selbst-Aussage des All-Einen

Im dritten und letzten Teil seien die Konsequenzen der Ausdrucksphilosophie für Hölderlins künstlerische Form angedeutet.

a) Dazu einige Bemerkungen über das Verhältnis der endlichen Modi zueinander: Es gibt keine substantielle Einheit im Bereich der Modi. Es handelt sich im Bereich der Ausdehnung um Geschwindigkeitsverhältnisse oder um eine repräsentative ‚Verdichtung‘ von Ideen im Bereich des Denkens. In einem Brief an Sinclair vom 24. 12. 1798 wird dieses Wechselverhältnis der Modi, deren relationale Konstitution und Verfassung, von Hölderlin auf folgende Weise charakterisiert: „Alles greift ineinander und leidet, so wie es tätig ist.“ Dies entspricht der Konzeption des Spinoza, dass es zu jedem Modus im Universum einen umfassenderen gibt, durch den er begrenzt wird und durch den er insofern leidet.

b) Die relationalen Verhältnisse im Bereich der Modi, deren Konstitution durch Geschwindigkeitsdifferenzen bzw. durch ‚Verdichtung‘ der Repräsentationen in einer Idee, sind auch ausschlaggebend für Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne.

Denn die Töne sind als Modifikationen der Sphäre der Tönbarkeit aufzufassen. Sie sind Bestimmtheiten, Modifikationen der phonetischen Klangwelt sowie Modi-fikationen der Sprachlautwelt und der damit verbundenen semantischen Gehalte. In der Sphäre der Töne sind Dissonanzen und Konsonanzen möglich. Gemäß einer Stelle aus dem *Hyperion*:

Beständigkeit haben die Sterne gewählt, in stiller Lebensfülle wallen sie stets und kennen das Alter nicht. Wir stellen im Wechsel das Vollendete dar; in wandelnden Melodien teilen wir die großen Akkorde der Freude. Wie Harfenspieler um die Throne der Ältesten, leben

⁷ Man vgl. dazu Hölderlins Brief vom 24. 2. 1796 an Niethammer: „In den philosophischen Briefen will ich das Prinzip finden, das mir die Trennungen, in denen wir denken und existieren, erklärt, das aber auch vermögend ist, den Widerstreit zwischen dem Subjekt und dem Objekt, zwischen unserem Selbst und der Welt, ja auch zwischen Vernunft und Offenbarung – theoretisch in intellektualer Anschauung, ohne daß unsere praktische Vernunft zu Hilfe kommen müßte. Wir bedürfen dafür ästhetischen Sinn, und ich werde meine philosophischen Briefe ‚Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen‘ nennen.“ (6,1,Nr. 117)

⁸ Vgl. dazu Wegenast (1990), S. 127 f., wo sie in Bezug auf die Fassung des *Hyperion* von 1799 schreibt: „Die dichterische Leistung besteht demzufolge wesentlich in der Erkenntnis dieses Begründungszusammenhangs, die Hölderlin in unmissverständlicher Anlehnung an die scientia intuitiva Spinozas als Fähigkeit zu schnellem Begriff kennzeichnet (...)

wir, selbst göttlich, um die stillen Götter der Welt, mit dem flüchtigen Lebenslichte mildern wir den seligen Ernst des Sonnengotts und der andern. (*Hyperion*, 3: 148)

Das bedeutet auch: Jeder Ton der Sphäre verlangt nach der Ergänzung durch die anderen Töne. Damit steckt in jedem Ton eine Dynamik, der auf die Dynamik der anderen Töne verweist. Durch den permutierenden Tonwechsel wird ein selbstreferentielles System im Gedicht und als Gedicht erzeugt.

c) Um die späten Hymnen insgesamt richtig verstehen zu können, muss man sich klarmachen, dass Hölderlin eine absolute Poesie entwickelt, die selbstreferentiell ist.

Das heißt: Das jeweilige Gedicht ist die Sache selbst, um die es geht. Hölderlins Dichtung spricht nicht über andere Ereignisse, Tugenden, Gefühle oder Ideale, sondern das einzelne Gedicht ist die poetische Konstruktion die Sache selbst, die im Akt des Lesens durch den Leser oder Hörer als absolutes Zeichen und damit als Mythe konstruiert wird.

Alle diejenigen geschichtlichen Ereignisse, die im Gedicht konstruiert werden, sind nur im Gedicht als diese Ereignisse wirklich, real. Sie entstehen als die so gedeuteten Ereignisse erst im Gedicht, und das Gedachte ist selbst die Wirklichkeit dieser Ereignisse.

Darum kann Hölderlin in seiner gnomisch-verdichteten Sprache die Selbst-referentialität des Gedichts im Gedicht *Am Quell der Donau* folgendermaßen aussprechen:

Jetzt aber endiget, seligweinend,
Wie eine Sage der Liebe
mir der Gesang
Und so auch ist er mir, mit Erröten, Erblassen
Von Anfang her gegangen.
Doch alles geht so. (*Am Quell der Donau*: 2,1: 129)

Der Gesang ist diese Sage der Liebe in doppeltem Sinn: Als *genitivus objectivus* und als *genitivus subjectivus*. Der Gesang ist Produkt und Resultat der Liebe und er ist zugleich diese Liebe selbst. Dies entspricht – kurz gesagt – formal der Selbstreferentialität des spinozanischen „amor Dei intellectualis“. Die Liebe zu Gott ist Gottes Liebe zu sich selbst.

Folgt man dem Gedanken, dass es Spinoza ist, der Hölderlin diese Brücke über die „Kantische Grenzlinie“ (*Brief an Neuffer v. 10. 10. 1794*) baut, indem das Sprachkunstwerk Vollzug und Realität des All-Einen ist, dann erscheint auch Hölderlins Gottesbegriff in den späten Hymnen in einem anderen Licht.

Der viel zitierte Anfang der Hymne *Patmos* lautet: „Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott.“ Vor der Folie von Spinozas Ethik heißt das: Gott ist nah, weil ich sein Ausdruck bin, so dass in jedem meiner Denkkakte bzw. meiner Körperbewegungen er sich als meine Identität erweist. Gott ist mir näher als mein eigenes Ich. Oder wie Spinoza sagt: Von Gott gibt es die höchste Gewißheit („summa certitudo“; E 1P11S; SO 2,54). Zugleich ist er schwer zu fassen, denn dazu muss ich erst mich selbst fassen und mein eigenes Wesen erkennen.

So gelesen, führen Kerngedanken Hölderlins zum Abschlußgedanken von Spinozas Ethik: Sich als Ausdruck der Substanz und insofern sich als ewig zu wissen. Dieser Gedanke, diese „Klarheit“, wie es in der Vorstufe zu seiner späteren Fassung der *Patmos*-Hymne heißt, ist das Rettende, das in der Gefahr wächst.

Nur Spinozas Konzeption des Ausdrucks konnte im Jahr 1800 die intellektuell-ästhetischen Probleme, mit denen sich Hölderlin auf dem Weg zu einer neuen Mythologie der Vernunft konfrontiert sah, auf moderne Weise lösen.

Literaturverzeichnis

- Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. 6 Bde., Leipzig 1812-1825, hrsg. v. Friedrich Roth u. Friedrich Köppern, Reprographischer Nachdruck, 2. Aufl., Darmstadt 1976.
- Heinse, Wilhelm: Ardinghello und die glückseligen Inseln. Kritische Studienausgabe, hrsg. v. Max L. Baeumer, Stuttgart 1978.
- Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe, hrsg. v. Friedrich Beißner. Stuttgart 1943 ff.
- Spinoza, Baruch de: *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. v. Carl Gebhardt, Heidelberg 1972 (Bd. 5 1989).

Literatur

- Büttner, Stefan: Gott und Raum. Spinozas Konzeption der Ausdehnung und Körperwelt. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.
- Büttner, Stefan: Natur. Ein Grundwort Hölderlins, „Natur - ein Grundwort Hölderlins“. In: Hölderlin-Jahrbuch 1988/1989, 223-247.
- Reisinger, Peter: „Hölderlin zwischen Fichte und Spinoza. Der Weg zu Hegel“. In: Bachmeier, Helmut u. Rentsch, Thomas (Hrsg.): Poetische Autonomie? Zur Wechselwirkung von Dichtung und Philosophie in der Epoche Goethes und Hölderlins. Stuttgart: Klett-Cotta, 1987: 15-69.
- Unveränderter Wiederabdruck in: Friedrich Hölderlin. Neue Wege der Forschung, hrsg. von Thomas Roberg, Darmstadt 2003, 227-252.
- Wegenast, Margarethe: Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des Hyperion. Tübingen: Niemeyer, 1990.

(Página deixada propositadamente em branco)

M. Jorge de Carvalho
U. N. L. Lissabon

WAHRNEHMUNG UND SELBSTREFERENZ – DER SELBSTREFERENTIELLE CHARAKTER DER WAHRNEHMUNG NACH HIEROKLES

1-Einleitung

Im Folgenden ist ausschließlich von Hierokles, dem Stoiker aus der Mitte des 2. Jahrhunderts nach Christus die Rede, wovon im voraus jedermann ausdrücklich verständigt sei, damit niemand später getäuschte Erwartungen einklagen könne. Ist es aber nicht grundverkehrt, immer wieder verstaubte, überalterte, ja abstruse Relikte aus der Geschichte der Philosophie auszugraben, anstatt sich direkt mit den philosophischen Fragen zu beschäftigen, damit diese endlich gelöst oder wenigstens ihrer Lösung nähergeführt werden? Und – was noch schlimmer ist – wenn man ehrlich sein will, muss man nicht von vornherein zugeben, dass der Begriff von Selbstbezug oder Selbstreferenz bei Hierokles überhaupt nicht belegt ist? Warum dann ein Vortrag zu diesem Thema?

Zur Beantwortung der ersten Frage, die man hier natürlich nicht ausführlich erörtern kann, sei an ein Wort Kants erinnert, der in den *Reflexionen zur Anthropologie* Folgendes schreibt: „Die Denkende[n] Köpfe gehören zu einer Gelehrten welt, die in ununterbrochenem Zusammenhange steht (es mögen auch einige Jahrhunderte einen Traum (schlaf) dazwischen ausmachen). Auf diese weise gehören die Alte zur jungen Gelehrten[-] oder denkenden Welt, die neuen zur Alten, wohl zu verstehen, wenn sie sich der Einsichten der jüngeren Welt zu Nutze machen.“¹ In unserem Fall bedeutet dies, dass die „Altersfrage“ nicht das Wesentliche ist, und dass man schließlich aufhören soll, die Vorlage einer Art gültigen Modernitäts- oder Postmodernitätsausweises zu verlangen, so dass man philosophische Texte nur dann als solche ernstnimmt, d. h. als Forschungsprotokolle und erwägenswerte Beiträge zur Klärung der in ihnen erörterten Sachfragen betrachtet, wenn die fraglichen Texte diese voreingenommene (*praeiudicium novitatis* hieß es in der Vorurteilstheorie des 18. Jahrhunderts), mit einem hochbetagten Alter automatisch verbundene *capitis deminutio* nicht erleiden. Denn entscheidend ist nicht, wie alt die philosophischen Ideen oder Einsichten sind, sondern vielmehr, ob sie zur Klärung philosophischer Probleme beitragen, produktiv wirken und zu neuen Einsichten

¹ Kant, Refl. 1448a, AA Bd. XV, S. 632-633.

führen, d. h. ob sie dem entsprechen können, worauf ein Aphorismus aus Lichtenbergs *Sudelbüchern* hindeutet, der von so etwas wie „neuen Blicken durch alte Löcher“ spricht².

Die zweite Frage kann ihrerseits nur dadurch beantwortet werden, dass man zeigt, 1) dass der Begriff von Selbstbezug oder Selbstreferenz bei Hierokles zwar nicht belegt ist, sich aber in seiner Argumentation der Sache nach ganz eindeutig abzeichnet, 2) dass dieser noch nicht ausgeführte, im Text des Hierokles nur *in nuce* liegende Begriff nichts Vereinzelt, Zufälliges, nur mit Hilfe einer Lupe deutlich zu Erkennendes ist, sondern ganz im Gegenteil im Mittelpunkt seiner Betrachtungen steht – und zwar dergestalt, dass 3) die bei Hierokles zu findende Erörterung selbstreferentieller Phänomene immer noch anregend für die gegenwärtige Forschungssituation ist und in der Tat dazu verhelfen kann, einen Einblick in die Grundverfassung derartiger Phänomene zu gewinnen. Dies zu zeigen ist die Aufgabe meines Vortrages.

Einschränkend ist allerdings anzumerken, dass der im Folgenden unternommene Versuch sozusagen *Stückwerk* bleibt – nicht nur deswegen, weil man nur einen Teil des im Übrigen nur sehr bruchstückhaft erhaltenen Werks des Hierokles erörtern kann, sondern vor allen Dingen, weil die hier durchzuführende Betrachtung viele Aspekte völlig außer Acht lassen muss, die mit dem zur Erörterung Stehenden so eng verbunden sind, dass ihre Weglassung sowohl die bei Hierokles zu findende Erörterung der in diesem Vortrag behandelten Phänomene, als auch die fraglichen Phänomene selbst aus ihrem eigentlichen Zusammenhang herausreißt. Doch dies muss man wohl in Kauf nehmen. Denn die gewährte Zeit ist knapp, und man muss sich darauf beschränken, einen ersten Blick auf einen Problemzusammenhang zu werfen, dessen Auslotung letztendlich eine viel ausführlichere und umfangreichere Erörterung erfordern würde.

Im Fokus der hier anzustellenden Betrachtungen stehen die Fragmente der ἠθικὴ στοιχειώσις (d. h. der *Grundlegung der Ethik*) des Hierokles – oder, genauer gesagt, diejenigen Fragmente seiner ἠθικὴ στοιχειώσις, in denen von der Wahrnehmung die Rede ist³. Denn dieser Vortrag stellt sich lediglich die Aufgabe, Hierokles' Erörterung des selbstreferentiellen Charakters der Wahrnehmung zu untersuchen bzw. die Art und Weise herauszuarbeiten, wie Hierokles zu zeigen versucht hat, dass jeder Wahrnehmung ihrem Wesen nach eine Art Selbstbezug innewohnt, und zwar so, dass der fragliche Selbstbezug kein mehr oder weniger zufälliges, nebensächliches und unerhebliches Moment des Wahrnehmungsvorganges, sondern vielmehr eine unerlässliche Grundbedingung und Grundeigenschaft jeder Wahrnehmung als solcher darstellt. Ja, Hierokles zufolge verhält es sich so, dass jede Wahrnehmung von Grund auf in den Rahmen eines derartigen Selbstbezuges eingebettet und durch diesen selbstreferentiellen Zusammenhang dergestalt bedingt und strukturiert ist, dass im Grunde genommen all ihre Elemente von diesem selbstreferentiellen Charakter durch und durch geprägt sind. Das

² F879, in: G. C. Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, hrsg. von W. Promies, München 1968, Bd. I, S. 585.

³ Hierokles, *Ethische Elementarlehre* (Papyrus 9780) nebst den bei Stobäus erhaltenen ethischen Exzerpten aus Hierokles, hrsg. von H. von Arnim, Berlin 1906 sowie die neue Ausgabe von G. Bastianini und A. A. Long (Hrsg.), in: *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini*. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina. Parte I: Autori noti, vol 1**, Firenze 1992, S. 268-451. Als Text wird letztere Ausgabe zugrunde gelegt. Zur Datierungsfrage vgl. Karl Praechter, *Hierokles der Stoiker*, Leipzig 1901, G. Bastianini/A. Long, *op. laud.*, S. 281f., P. Steinmetz, „Die Stoa“, in: H. Flashar (Hrsg.) *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4, Die hellenistische Philosophie, Basel 1994, S. 491-716, bes. 499.

Hauptaugenmerk liegt hierbei auf der Beantwortung folgender Fragen: 1. Wenn der Begriff von Selbstbezug bei Hierokles noch nicht belegt ist, wie drückt sich seine nur ansatzweise skizzierte bzw. angedeutete Auffassung des selbstreferentiellen Charakters der Wahrnehmung aus? 2. Was führt Hierokles dazu, auf eine Art von selbstreferentiellem Zusammenhang als Grundbedingung und Grundstruktur der Wahrnehmung hinzuweisen? 3. Wie ist der fragliche Selbstbezug u. d. h. zugleich, wie ist der *Mittelpunkt* des selbstreferentiellen Zusammenhangs, wie ist die Selbstinstanz: wie ist *das Selbst* beschaffen, das Hierokles zufolge jeder Wahrnehmung als solcher zugrunde liegt und für all ihre Momente so maßgebend ist, dass alles in der Wahrnehmung gleichsam um diesen Mittelpunkt kreist⁴?

2- Der Unterschied zwischen τῶν ἐκτὸς ἀντίληψις und ἀντίληψις ἑαυτοῦ

Gleich am Anfang seiner ἠθικὴ στοιχειώσις weist Hierokles darauf hin, dass jedes Lebewesen von dem Augenblick an, wo es geboren wird, mit Selbstwahrnehmung begabt ist, d. h. seiner selbst inne wird (ὅτι τὸ ζῶον εὐθὺς ἅμα τῷ γενέσθαι αἰσθάνεται ἑαυτοῦ)⁵. Hierokles erinnert aber gleich daran, dass es doch Leute gibt, die überhaupt bezweifeln, dass ein Lebewesen sich selbst wahrnimmt. Diese Leute sind Hierokles zufolge βροδεῖς καὶ πόρρω συνέσεως, d. h. schlicht und ergreifend begriffsstutzig und einsichtslos. Denn sie vertreten die Auffassung, dass die Wahrnehmung dem Lebewesen von der Natur gegeben ist, nur damit

⁴ Im Folgenden geht es nicht darum, die von Hierokles dargestellte Lehre doxographisch nachzuzeichnen. Es geht vielmehr darum, gewisse eigentümliche Züge seiner Erörterung der Wahrnehmungsphänomene in der ἠθικὴ στοιχειώσις *hervorzuheben* und die *bahnbrechenden Einsichten herauszuarbeiten*, auf die diese Züge der hierokleischen Erörterung der Wahrnehmung hindeuten. Mit anderen Worten, es geht darum, gewissen bei Hierokles zu findenden Ansätzen und Andeutungen *etwas schärfere Konturen zu verleihen*, um somit ein deutlicheres Bild dessen zu gewinnen, worauf die fraglichen Ansätze und Andeutungen letzten Endes hinweisen. Von der Frage, inwieweit Hierokles' Ausführungen sich durch ihre Originalität auszeichnen oder vielmehr einer unkritischen Darstellung orthodoxen stoischen Gedankengutes entsprechen, wird hier völlig abgesehen. Das Hauptaugenmerk wird ausschließlich auf die Tragweite und Leistungsfähigkeit der eigentümlichen Auffassung der Wahrnehmung gelegt, die sich in den Fragmenten des Hierokles abzeichnet.

⁵ I, 37-39. Bezeichnend ist auch hier, dass Hierokles immer wieder vom ζῶον spricht. Das mag auf den ersten Blick unbedeutend erscheinen, gewinnt aber bei näherer Betrachtung ein ganz anderes Gewicht. Denn die von Hierokles dargestellte Erörterung der Wahrnehmung zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie die Wahrnehmung als ein Grundphänomen des Lebens auffasst, welches nur als *Moment des Lebens* zu verstehen ist. D. h.: Das Leben stellt weit mehr als eine unerlässliche Bedingung des Wahrnehmungsvorganges dar, als ob dieser zwar nur in den Lebewesen stattfinden könnte, seinem Wesen und seiner Struktur nach aber besonderen, nur ihm eigentümlichen Gesetzen unterläge, die an und für sich mit dem Leben nichts zu tun haben. Es verhält sich vielmehr so, dass alle Wahrnehmung von Grund aus mit dem *Leben* aufs Innigste zusammenhängt, und zwar dergestalt, dass das Wesen und die Struktur, ja sämtliche Grundcharakteristika des Wahrnehmens diesen Zusammenhang mit dem ihm zugrunde liegenden Leben durchgängig widerspiegeln. Die Wahrnehmung bildet somit nichts Freischwebendes, Losgelöstes, Absolutes. Sie entstammt dem Leben und ist ihrer Natur nach *in das Leben eingebunden*: sie ist eine *Erscheinungsform* oder ein *Bestandteil des Lebens*. Und nur indem man sie als einen solchen versteht, gewinnt man einen angemessenen Einblick in ihr Wesen. Die entscheidende Frage ist dann allerdings, wie das Leben selbst zu verstehen ist, was das Leben als solches auszeichnet, und was die Tatsache, dass alle Wahrnehmung von Grund auf ein *Moment des Lebens* bildet, für die Bestimmung des Wesens und der Struktur der Wahrnehmung bedeutet. Von der Frage, ob die Wahrnehmung bzw. Selbstwahrnehmung erst mit der Geburt anfängt (das ist die stoische Lehre, die Hierokles ohne weiteres voraussetzt), oder vielmehr bereits im vorgeburtlichen Leben zu finden ist, wird hier völlig abgesehen.

es zur Erfassung äußerer Gegenstände (τὰ ἐκτός) nicht auch zur Erfassung seiner selbst (ἑαυτοῦ) befähigt sei.⁶

Den Ausgangspunkt der hierokleischen Betrachtung bildet diese Gegenüberstellung von τῶν ἐκτός ἀντίληψις und ἀντίληψις ἑαυτοῦ. Hierokles will zeigen, dass die, welche behaupten, dass die Wahrnehmung wesensmäßig nach außen gerichtet ist, ausschließlich Außendinge (τὰ ἐκτός) zum Gegenstande hat (so dass es im Grunde keine Selbstwahrnehmung gibt), durch die Tatsachen Lügen gestraft werden. Dabei beruft er sich auf zahlreiche phänomenale Begebenheiten, um seine These unter Beweis zu stellen. Dies kann dazu verleiten, voreilig das von ihm vorgelegte Beweismaterial zu sichten, ehe man einige Fragen erörtert, ohne deren Klärung man Gefahr läuft, das Spezifikum seines Ansatzes und somit auch das eigentliche Ergebnis seiner Analysen zu verfehlen.

Die wichtigste unter diesen Fragen ist nämlich: Was versteht Hierokles unter ἀντίληψις ἑαυτοῦ oder Selbstwahrnehmung? Gleich am Anfang gibt er uns einen aufschlussreichen, wenn auch auf den ersten Blick verblüffenden Fingerzeig, indem er das, was er ἀντίληψις ἑαυτοῦ nennt, der Wahrnehmung gleichstellt, die jedes Lebewesen von seinen *Gliedern* hat (τὸ τῶν μερῶν ἑαυτῶν bzw. μερῶν τῶν ἰδίων αἰσθάνεσθαι)⁷. Daraus geht allem Anschein nach hervor, dass die Selbstwahrnehmung, von der bei Hierokles die Rede ist, irgendwie der Wahrnehmung des eigenen Leibes entspricht oder wenigstens etwas ist, zu dem die Wahrnehmung des eigenen Leibes gehört. Es ist somit ohne weiteres klar, dass der hier in Frage stehende Unterschied zwischen τῶν ἐκτός ἀντίληψις und ἀντίληψις ἑαυτοῦ mit der landläufigen Gegenüberstellung von äußerer und innerer Wahrnehmung nicht das Geringste zu tun hat. Denn der Leib und all das, was Hierokles als Beispiele für die von ihm besprochene ἀντίληψις ἑαυτοῦ nennt, sind allem Anschein nach Gegenstände *äußerer* Wahrnehmung in dem üblichen Sinne. Die Trennlinie zwischen τὰ ἐκτός, den Außendingen, und dem eigentümlichen Gegenstand der ἀντίληψις ἑαυτοῦ, im hierokleischen Sinne, wird also offensichtlich nach einem ganz anderen Kriterium gezogen. Es fragt sich aber: nach welchem?

Diese Frage lässt sich folgendermaßen beantworten: Die Selbstwahrnehmung im hierokleischen Sinne ist dadurch charakterisiert, dass sie die Gesamtheit der Vorstellungen bezeichnet, die das Wahrnehmende vom seinem *eigenen Wesen* hat. Das Spezifikum der ἀντίληψις ἑαυτοῦ liegt also darin, dass das durch sie Wahrgenommene sich durch die *Grundbestimmung des Selbst* oder durch den *Grundcharakter des Eigenen* auszeichnet. Das ist der Grund, warum der Leib, der im heute landläufigen Sinne nur als Gegenstand der

⁶ I, 42-44: οὕτω γὰρ αὖ βραδεῖς καὶ πόρρω συνέσεως ἔνιοι τυγχάνουσιν ὥστε καὶ τοῖς ὅλοις ἀπιστεῖν εἰ τὸ ζῶν αἰσθάνεται ἑαυτοῦ δοκοῦσι γὰρ τὴν αἴσθησιν ὑπὸ τῆς φύσεως αὐτῶ δεδῶσθαι πρὸς τὴν τῶν ἐκτός ἀντίληψιν, οὐκέτι δὲ καὶ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ. Von der Diskussion darüber, wer diese βραδεῖς gewesen sein mögen, wird hier völlig abgesehen Vgl. etwa B. Inwood, „Hierocles: Theory and Argument in the Second Century A.D.“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984), S. 151-184, bes. 157f., 167ff., 178, G. Badalamenti, „Ierocle Stoico e il concetto di συνείσθησις“, *Annali del Dipartimento di filosofia* (Università di Firenze) 3 (1987), S. 53-97, bes. 61ff., 65ff., 72ff., G. Bastianini/A. A. Long, *op. laud.*, 390ff., A. A. Long, „Hierocles on oikeiōsis and Self-Perception“, in: K. J. Boudouris (Hrsg.), *Hellenistic Philosophy*, Bd. I, Athens 1993, S. 93-104, bes. 95f. (=A. A. Long, *Stoic Studies*, Berkeley/LA/London 1996, S. 250-263, bes. 254f.).

⁷ I, 46-50: διὰ δὴ τοὺς οὕτως ἀποροῦντας ὅπως τοιοῦτ' ἂν γένοιτο, χρὴ προκαταστήσασθαι μὲν τὸ τῶν μερῶν ἑαυτῶν αἰσθάνεσθαι τὰ ζῶα, πειρᾶσθαι δ' ἐπαγαγεῖν ὅτι καὶ ἄνωθεν αὐταῖς τοῦτο γίνεταί· δεῖ τοίνυν συννοεῖν ὅτι τὰ ζῶα πρῶτον μὲν μερῶν τῶν ἰδίων αἰσθάνεται. (Hervorh. v. Verf.).

äußeren Wahrnehmung zu verstehen ist, für Hierokles ganz im Gegenteil zum Bereich der *Selbstwahrnehmung* gehört: weil der Leib ganz entschieden durch den Charakter des *Eigenen* geprägt ist, *zum eigenen Wesen gehört* und unmöglich in den Bereich dessen eingeordnet werden darf, was Hierokles als τὸ ἐκτός bezeichnet. Denn τὸ ἐκτός bedeutet demnach all das Wahrgenommene, dem der Grundcharakter des *Eigenen* fehlt, sei es weil es in einem Milieu in Erscheinung tritt, wo die Grundbestimmung des Selbst völlig *ausbleibt* (und keine Sphäre des Eigenen vorhanden ist), sei es weil das Wahrgenommene einer *vorhandenen* Sphäre des Selbst *nicht gehört* und *dieser Sphäre entgegengesetzt wird*⁸.

Mit anderen Worten: Hierokles weist darauf hin, dass der Gesamtbereich der Wahrnehmung durch diesen wesentlichen *Unterschied* geprägt ist. Es gibt so etwas wie Wahrgenommenes, welches *als Selbst* und *als das Eigene* empfunden wird. Und es gibt auch Wahrgenommenes, welchem dieser eigentümliche Charakter nicht zukommt. Er geht aber noch einen Schritt weiter. Denn er behauptet, dass jede Wahrnehmung im Grunde genommen *immer eine Art Mitempfindung des Eigenen, ein Mindestmaß an Wahrnehmung seiner selbst und seines Wesens* miteinschließt, ja wesensmäßig *miteinschließen muss*. Ihm zufolge gibt es somit überhaupt keine Wahrnehmung, welche in dem oben genannten Sinne in einem Milieu stattfindet, wo die Grundbestimmung des Selbst *völlig ausbleibt*, und *keine Sphäre des Eigenen* vorhanden ist, so dass die fragliche Wahrnehmung sich darauf beschränkt, sozusagen völlig freischwebender Inhalte gewahr zu werden, die weder als *eigen* noch als *nicht eigen* aufgefasst werden, weil der Unterschied überhaupt fehlt. Das wäre die reine τῶν ἐκτός ἀντίληψις, von der die oben erwähnten βραδείς sprechen (ohne zu ahnen, wie *himmelweit* sich eine solche lediglich auf Außendinge gerichtete Wahrnehmung von aller uns bekannten Wahrnehmung unterscheidet). Hierokles hebt hervor, dass die αἴσθησις nichts Freischwebendes, sondern ihrem Wesen nach

⁸ Man kann nicht oft genug betonen, dass der von Hierokles konzipierte Unterschied zwischen τῶν ἐκτός ἀντίληψις und ἀντίληψις ἑαυτοῦ mit der landläufigen Gegenüberstellung von *äußerer* und *innerer* Wahrnehmung nicht das Mindeste zu tun hat. Jede Interpretation, die die Eigentümlichkeit des hierokleischen Ansatzes verkennt und die übliche Gegenüberstellung von *äußerer* und *innerer* Wahrnehmung in die Lektüre seiner Fragmente hineinprojiziert, versperrt sich den Einblick in die Perspektiven, die sich in diesen Fragmenten auf tun. Die ἀντίληψις ἑαυτοῦ (d. h. also die Selbstwahrnehmung im hierokleischen Sinne) ist nicht gleichzusetzen mit der *Wahrnehmung der Wahrnehmung* (welche dadurch gekennzeichnet ist, dass sie auf das Wahrnehmen selbst gerichtet ist und das Wahrnehmen als solches erfasst). Eben sowenig ist die Selbstwahrnehmung im hierokleischen Sinne mit einer Wahrnehmung *des Wahrnehmenden* gleichzusetzen, d. h. also mit einer Wahrnehmung, die sozusagen auf die jeweils *wahrnehmende Instanz* gerichtet ist. Schließlich ist die Selbstwahrnehmung im hierokleischen Sinne auch nicht mit der Wahrnehmung *der Seele* bzw. des *Innenlebens* (im Gegensatz zum Körper oder dgl.) gleichzusetzen. Wäre die ἀντίληψις ἑαυτοῦ mit der *Wahrnehmung der Wahrnehmung*, mit der *Wahrnehmung des Wahrnehmenden* oder mit der *Wahrnehmung der Seele* oder des *Innenlebens* gleichzusetzen, dann gehörte alles andere, d. h. also, all das, was von der Wahrnehmung (im Gegensatz zum Wahrgenommenen), von dem Wahrnehmenden selbst oder von der Seele (bzw. dem Innenleben) zu unterscheiden ist, nicht zu dem Bereich der ἀντίληψις ἑαυτοῦ, sondern zu dem der ἀντίληψις τῶν ἐκτός. Es ist aber offensichtlich, dass Hierokles den von ihm dargestellten Unterschied ganz anders versteht. Die ἀντίληψις ἑαυτοῦ gilt all dem, was *als eigen* wahrgenommen wird, davon abgesehen, wie es beschaffen ist und welche Rolle es als Bestandteil der Sphäre des Eigenen spielt. Die ἀντίληψις ἑαυτοῦ erfasst nicht nur die Wahrnehmung als solche, nicht nur das Wahrnehmende, sondern auch ganz „normal“ Wahrgenommenes, sofern das Wahrgenommene *als eigen* empfunden wird. Die ἀντίληψις ἑαυτοῦ gilt auch nicht nur dem Seelischen, sondern gleichfalls dem Leib, sofern dieser das *eigene* Wesen mitausmacht. Dass die ἀντίληψις ἑαυτοῦ die Wahrnehmung der Wahrnehmung oder die Wahrnehmung des Wahrnehmenden miteinschließt, hängt nicht damit zusammen, dass diese im landläufigen Sinne „immanent“ sind, sondern vielmehr nur damit, dass die Wahrnehmung als solche oder das Wahrnehmende (genauso wie der Leib) *zum Bereich des Eigenen gehören oder Bestandteile des eigenen Wesens sind*.

an eine als Mittelpunkt dienende Sphäre des Eigenen, des *als Eigen Empfundenen* (denn darum geht es!) *gebunden* ist. Die Rede von einem Mittelpunkt, von der Bindung an einen Mittelpunkt und von der Selbstwahrnehmung als Wahrnehmung des Selbst (des eigenen, als Mittelpunkt dienenden Wesens) soll wohlgermerkt nicht dazu verleiten, an das Verhältnis zwischen der Wahrnehmung und einer Art *Träger* der Wahrnehmung zu denken. Denn hier geht es nicht um ein solches Verhältnis, sondern vielmehr um eine *immanente* Gliederung der αἴσθησις, d. h. darum, dass sie a) von Natur aus eine Sphäre des Eigenen (des *als Selbst* oder *als eigen Empfundenen*) absteckt, b) im Bereich des Wahrgenommenen den Unterschied zwischen dem Eigenen und dem Nichteigenen ausschlaggebend sein lässt, und zwar so, dass c) die Sphäre des Selbst (bzw. die ἀντίληψις ἑαυτοῦ) den *Mittelpunkt* der Wahrnehmung und des Wahrgenommenen darstellt.

Nun, was die von Hierokles angeführten Argumente oder Beweise für seine These über die Selbstwahrnehmung anbelangt, so soll das Hauptaugenmerk nicht so sehr auf der Frage liegen, ob die von ihm aufgelisteten Belege über jeden Zweifel erhaben sind und seine These über die Selbstwahrnehmung endgültig bestätigen, sondern eher auf die Frage gerichtet werden, worauf Hierokles eigentlich hindeutet, bzw. was die von ihm besprochenen Begebenheiten letztendlich belegen sollen – d. h., was die fraglichen Begebenheiten (oder vielmehr Hierokles' Schilderung dieser Begebenheiten) über seine Auffassung der Beschaffenheit und Struktur der ἀντίληψις ἑαυτοῦ zeigen.

Hierokles weist erstens darauf hin, dass jedes Lebewesen, ob Vogel, Landtier oder Mensch, *seine* eigenen Glieder und ihre Funktionen wahrnimmt. Beispielsweise ein Vogel nimmt *seine* Flügel wahr – dass er sie hat, und dass sie zum Fliegen sind (καὶ ὅτι ἔχει καὶ πρὸς ἣν ἔχει χρείαν)⁹. Ein Landtier nimmt *seine* Beine wahr – dass es sie hat, und dass sie zum Gehen sind. Die mit Augen und die mit Ohren ausgestatteten Tiere nehmen *ihre* Augen und *ihre* Ohren wahr – dass sie Augen und Ohren haben, und dass die Augen zum Schauen und die Ohren zum Hören sind, etc.¹⁰ Er hebt also hervor, dass ein Lebewesen, dem Wahrnehmung der eigenen Glieder innewohnt, eines jeden Gliedes so gewahr wird, dass es zugleich das Vorhandensein des fraglichen Gliedes (oder, wie Hierokles sagt, die παρασκευή: die Tatsache, dass es mit dem fraglichen Glied ausgerüstet ist) und seine ἐπιτηδειότης, d. h. die *Tauglichkeit* oder *Nützlichkeit* des fraglichen Gliedes (die Tatsache, dass es zu diesem oder jenem Zweck bzw. zu dieser oder jener Verwendung dienlich ist) wahrnimmt¹¹. Des weiteren hebt Hierokles auch hervor, dass das mit einer derartigen ἀντίληψις ἑαυτοῦ oder Erfassung seines eigenen Wesens begabte Lebewesen seine verschiedenen Glieder, die verschiedenen Bestandteile seiner παρασκευή und ihre verschiedenen Funktionen vollkommen *unterscheidet*, so dass es etwa den Kopf in eine gewisse Richtung bewegt, um etwas mit den Augen besser zu sehen, oder wiederum in eine andere Richtung, um etwas mit den Ohren besser zu hören, und nicht umgekehrt¹².

Als zweiten Beleg für seine These führt Hierokles die Tatsache an, dass den Lebewesen die Waffen nicht unbemerkt (man möchte sagen „unwahrgenommen“) bleiben, die ihnen

⁹ I, 54-55.

¹⁰ I, 51-II,2.

¹¹ Vgl. I, 52-53. Vgl. G. Bastianini/A. A. Long, *op. laud.*, z. Stelle, S. 401.

¹² Vgl. I, 55.

die Natur zu Angriff und Verteidigung verliehen hat¹³. Der Stier kennt *seine* Hörner und ihre Anwendung, die anderen Tiere ihre Hautzähne, ihre Stacheln, das Gift in ihrer Giftdrüse (u. d. h. zugleich den Gebrauch ihrer Hautzähne, ihrer Stacheln, ihres Gifts), etc.¹⁴

Drittens weist Hierokles darauf hin, dass die Lebewesen ebensowohl der schwachen, empfindlichen oder leichtverletzlichen wie der schwer anzugreifenden, stärkeren und widerstandsfähigen Teile ihrer Körper gewahr werden und dies in ihrem Verhalten zeigen, so dass sie etwa im Fall einer Gefahr ihre empfindlichen Stellen decken und die stärkeren und widerstandsfähigeren der Gefahr aussetzen¹⁵.

Diese Belege mögen auf den ersten Blick etwas trivial klingen, aber nur solange man ihre tieferliegende Bedeutung und Tragweite und die sehr präzise Charakterisierung der komplexen Struktur der ἀντίληψις ἐαυτοῦ übersieht, die bei näherem Hinsehen durch diese Beispiele hindurchscheint. Diesbezüglich kann das Allerwesentlichste folgendermaßen formuliert werden:

Betrachtet man das erste der von Hierokles vorgebrachten Argumente, so fällt die strukturierte Mannigfaltigkeit auf, die ihm zufolge der Wahrnehmung eines jeden Gliedes innewohnt. Denn Hierokles hebt ausdrücklich hervor, dass die ἀντίληψις ἐαυτοῦ sich keineswegs darauf beschränkt, das fragliche Glied einfach wahrzunehmen. Die von ihm beschriebene Wahrnehmung der eigenen Glieder (d.h. die Wahrnehmung eines jeden Gliedes) zeichnet sich vielmehr dadurch aus, dass sie, wie gesagt, *zweierlei* feststellt: καὶ ὅτι ἔχει καὶ πρὸς ἣν ἔχει χρεῖαν (oder wie er auch sagt, eine Wahrnehmung τῶν μερῶν καὶ τῶν ἔργων ὑπὲρ ὧν ἐδόθη τὰ μέρη ist¹⁶). D. h., die Wahrnehmung der eigenen Glieder ist so geartet, dass sie ständig der funktionsbezogenen Beschaffenheit des Gliedes u. d. h. zugleich des Zusammenhangs gewahr wird, der zwischen dem fraglichen Glied und der ihm entsprechenden χρεῖα (d. h. dem ihm entsprechendem Gebrauch) besteht. Jedes wahrgenommene eigene Glied ist von diesem Zusammenhang nicht zu trennen. Hierokles betont also, dass die Wahrnehmung der eigenen Glieder im Rahmen eines von vornherein auf die χρεῖα gerichteten Verhaltens stattfindet und alles im Hinblick auf die χρεῖα (oder, es sei mir erlaubt, mich so auszudrücken, *auf den Gebrauch hin*) versteht. Die Wahrnehmung der eigenen Glieder stellt also kein schlichtes Erfassen des jeweils Wahrgenommenen dar. Sie ist vielmehr durch ihre *irreduzibel komplexe Struktur* charakterisiert. Die χρεῖα ist sozusagen immer mitvernommen, und die Wahrnehmung der eigenen Glieder hat den Charakter eines *funktionsbezogenen Sichauskennens* – oder

¹³ II, 2-5: δευτέρα δ' ὅτι οὐδὲ τῶν πρὸς ἄμυναν παρασκευαθέντων αὐτοῖς ἀναισθητῶς διακέπται.

¹⁴ II, 5-18.

¹⁵ II, 18-20: καὶ μὴν τίνα τε ἀσθενῆ τῶν ἐν αὐτοῖς καὶ τίνα ῥωμαλέα καὶ δυσπαθῆ συναισθάνεται τὰ ζῶα. Es ist dies nicht der Ort, die verschiedenen Beispiele im Einzelnen zu erörtern, die Hierokles II, 20-III, 19 in diesem Zusammenhang anführt.

¹⁶ II, 2-3. Wiederholt taucht in den Fragmenten der Hinweis auf diese Grundstruktur παρασκευῆ/ ἐπιτηδεΐας, ὅτι ἔχει/πρὸς ἣν ἔχει χρεῖαν, μέρη/ἔργα auf (außer den bereits angegebenen Stellen vgl. etwa V, 39-40). Das Wesentliche lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: 1. Die Sphäre des Eigenen ist sozusagen *nicht einfach und einförmig*, sondern in verschiedene μέρη (in verschiedene Glieder, in verschiedene Momente, die zwar nicht miteinander identisch sind, aber insofern zusammengehören, als sie dem eigenen Wesen zugeschrieben und *als eigen* empfunden werden) *gegliedert*. 2. Diese erste Gliederung hängt nicht zuletzt auch mit der Tatsache zusammen, dass die verschiedenen Glieder oder Momente der Sphäre des Eigenen mit verschiedenen χρεῖαι oder ἔργα verbunden sind. D. h.: Die erste Gliederung hängt mit einer zweiten zusammen, nämlich damit, dass der Bereich der ἔργα oder der χρεῖαι wiederum *nicht einfach und einförmig*, sondern vielmehr *gegliedert* ist.

genauer eines Sichauskennens, welches seinem eigensten Sinne nach voraussetzt, dass das fragliche Lebewesen seiner selbst gewahr wird und sich zu sich selbst so verhält, dass es so etwas wie *χρεία* versteht und auf *χρεία* gerichtet ist

Hier liegt der entscheidende Punkt. Die Selbstwahrnehmung, von der bei Hierokles die Rede ist, zeichnet sich nicht lediglich dadurch aus, dass sie einem ganz besonderen Gegenstand, nämlich der Sphäre des Eigenen (oder *als eigen Empfundenen*) gilt – als ob sonst kein wesentlicher Unterschied zwischen der *ἀντιληψις* ἑαυτοῦ und der τῶν ἐκτὸς ἀντιληψις zu finden wäre. Die Selbstwahrnehmung im hierokleischen Sinne zeichnet sich vielmehr auch dadurch aus, dass sie eine *andersgeartete, andersstrukturierte*, von der schlichten Erfassung des Wahrgenommenen (d. h. von der schlichten Erfassung eines vorhandenen Etwas), die für die Wahrnehmung der Außendinge typisch sein soll, *toto coelo* verschiedene Wahrnehmungsart darstellt.

Dies gilt aber nicht nur für das erste Argument bzw. für die in ihm besprochenen Begebenheiten, sondern auch für das zweite, welches die Waffen betrifft, die die Natur den Lebewesen zu Angriff und Verteidigung verliehen hat. Denn die eigenen Waffen und ihre Wahrnehmung stellen nur einen besonderen Fall des gleichen Sachverhaltes dar. Und Entsprechendes gilt schließlich auch für die schwachen oder leichtverletzlichen und die stärkeren und widerstandsfähigeren Körperteile. Denn auch in diesem Fall ist die von Hierokles geschilderte ἀντιληψις ἑαυτοῦ alles andere als ein schlichtes Erfassen eines Vorhandenen. Seiner schwachen oder leichtverletzlichen und seiner stärkeren und widerstandsfähigeren Körperteile wird ein Lebewesen nämlich so gewahr, dass es sie eben deswegen als schwach oder leichtverletzlich, stark etc., empfindet, weil es sie mit der Vorstellung eines möglichen Angriffes u. dgl. in Verbindung setzt. Auch in diesem Fall ist die Wahrnehmung demnach so geartet, dass das Wahrgenommene mit einer möglichen *χρεία* im Zusammenhang steht, und zwar so, dass dieser Zusammenhang mit einer möglichen *χρεία* stets mitwahrgenommen wird¹⁷. Auch in diesem Fall weist die Selbstwahrnehmung also den Charakter eines

¹⁷ Das Wort *χρεία* wird hier wohlgernekt *im weiteren Sinne* verstanden. *χρεία* bietet eine große Fülle von Bedeutungen. Die einen variieren und modifizieren die Grundbedeutung *egestas* (so z. B. *Bedürfnis, Notwendigkeit, Mangel, Entbehrung, Not, Verlangen, Erfordernis, Aufgabe*), die anderen die Grundbedeutung *usus* (*Gebrauch, Benutzung und Anwendung, Nutzen, Vorteil, Zweck, Genuss, das, was man treibt oder betreibt, Umgang, praktisches Verhalten*, etc.) Zum Bedeutungsfeld des Wortes s. z. B. G. Redard, *Recherches sur ΧΡΗ, ΧΡΗΣΘΑΙ*. Étude sémantique, Paris 1953, bes. S. 80ff., W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Basel 1959, S. 144ff., K. Thraede, „Das Lob des Erfinders. Bemerkungen zur Analyse der Heuremata-Kataloge“, *Rheinisches Museum NF* 105 (1962), S. 158-186, hier 167ff., H.-R. Hollerbach, *Die Bedeutung des Wortes χρεία*, Diss. Köln 1964. Es gilt vor allen Dingen das Wort nicht zu einseitig zu verstehen, als ob das hier in Frage Stehende immer eine Art *Tätigkeit* des betreffenden Lebewesens und zwar eine *positive, erstrebenswerte, nützliche Tätigkeit* sein müsste. Auf den ersten Blick scheint Hierokles nur Derartiges zu meinen. Bei näherem Hinsehen stellt sich aber heraus, dass die von ihm hervorgehobene phänomenale Grundstruktur παρασκευή/ἐπιτηδείότης, ὅτι ἔχει/πρὸς ἣν ἔχει χρεία, μέρη/ἔργα in der Tat etwas *Komplexeres* darstellt. Wenn ein Lebewesen beispielsweise der schwachen, empfindlichen oder leichtverletzlichen Teile seines Körpers gewahr wird, so hängt dies natürlich mit einem *Abwehrverhalten*, d. h. also mit einer *möglichen Tätigkeit* des betreffenden Lebewesens zusammen. Dieses Abwehrverhalten ist aber seinerseits auf einen *möglichen Angriff* und auf die daraus resultierenden *möglichen Schäden* für das betreffende Lebewesen bezogen, die es zu vermeiden sucht. Daraus geht zweierlei hervor. 1. Bei der Wahrnehmung der eigenen Glieder wird nicht unbedingt nur eine mögliche *Tätigkeit* des betreffenden Lebewesens (eine mögliche Betätigung seiner Glieder) wahrgenommen, sondern auch das, was diesen Gliedern (und somit dem fraglichen Lebewesen) *widerfahren, zustoßen* kann, und d. h. zugleich das daraus resultierende *Befinden* des fraglichen Lebewesens. In dieser Beziehung stellt die Wahrnehmung der schwachen, empfindlichen oder leichtverletzlichen Teile des eigenen Körpers eigentlich keinen Sonderfall dar. Denn auch in den anderen Fällen verhält es sich so, dass die mitwahrgenommene mögliche *Tätigkeit* des betreffenden Lebewesens zu einem Resultat, nämlich zu

funktionsbezogenen Sichauskennens auf – oder genauer den Charakter eines Sichauskennens, welches seinem Sinne nach zur Voraussetzung hat, dass das fragliche Lebewesen seiner selbst gewahr wird und sich zu sich selbst so verhält, dass es so etwas wie *χρεία* versteht und auf *χρεία* gerichtet ist.

Hier gilt es aber noch einen wichtigen Punkt hervorzuheben, der aus dem Ausgeführten gleichfalls hervorgeht. Es wurde nämlich darauf hingewiesen, dass jede in den soeben besprochenen Phänomenen in Frage stehende Wahrnehmung – die Wahrnehmung der eigenen Glieder (oder vielmehr die eines jeden Gliedes), die Wahrnehmung der eigenen Waffen, die Wahrnehmung eines schwächeren und die eines widerstandsfähigeren Teiles, etc. – *irreduzibel komplex* ist und eine Mannigfaltigkeit von verschiedenen Momenten umfasst. Man darf aber nicht vergessen, dass diese verschiedenen Momente – oder sagen wir so, diese verschiedenen *ἀντιλήψεις* (beispielsweise die *ἀντιληψις* eines Gliedes und seiner Beschaffenheit, die *ἀντιληψις* der ihm entsprechenden *χρεία*, usw.) kein bloßes Aggregat, kein bloßes Nebeneinander bilden. Man neigt zwar dazu, sich die verschiedenen Wahrnehmungsmomente als eine Art von nebeneinanderliegenden Mosaikstücken vorzustellen, die *lediglich aneinandergereiht* werden. Es zeigt sich aber, dass dies hinsichtlich der verschiedenen Momente jeder von Hierokles beschriebenen *ἀντιληψις* *ἑαυτοῦ* nicht zutrifft. Denn die *ἀντιληψις* eines Gliedes und seiner Beschaffenheit, die *ἀντιληψις* der ihm entsprechenden *χρεία*, etc., *verweisen ihrem Wesen nach aufeinander*. Es handelt sich sozusagen um *verkettete*, aufs Innigste *miteinander verquickte* „Wahrnehmungsinhalte“, die durch das Band eines *sinnvollen Zusammenhanges* verbunden sind. Und eben dies – nämlich, dass sie die innere Struktur eines solchen *sinnvollen Zusammenhanges* besitzt – zeichnet jede der von Hierokles beschriebenen *ἀντιλήψεις* *ἑαυτοῦ* aus.

Es kommt aber noch etwas Anderes hinzu. *Jede* *ἀντιληψις* *ἑαυτοῦ* mag zwar die Komplexität eines sinnvollen Zusammenhanges und keineswegs den Charakter eines bloßen Aggregates aufweisen. Es fragt sich aber, wie es mit den verschiedenen *ἀντιλήψεις* steht, welche die *gesamte Sphäre der Selbstwahrnehmung* im hierokleischen Sinne zusammensetzen. Hierokles weist ganz eindeutig darauf hin, dass die jedem Lebewesen innewohnende *ἀντιληψις* *ἑαυτοῦ* *verschiedene Momente*, unter anderen auch diejenigen umfasst, die er ausdrücklich nennt, nämlich die Wahrnehmung der verschiedenen Glieder, sowie die der eigenen Waffen und die der schwächeren und stärkeren Teile, etc. Diese verschiedenen Momente der Selbstwahrnehmung oder des *αἰσθάνεσθαι* *ἑαυτοῦ* sind aber wiederum dadurch gekennzeichnet, dass auch sie

einer positiven Entwicklung seines *Zustandes* führen soll, und zwar dergestalt, dass nicht zuletzt auch dieser positive Zustand, zu dem das Lebewesen tendiert und welchen die fragliche mögliche Tätigkeit herbeiführen soll, bei der Wahrnehmung des eigenen Wesens mitwahrgenommen wird. 2. Es stellt sich aber auch heraus, dass bei der Wahrnehmung der eigenen Glieder nicht nur etwas *Positives*, zu dem das fragliche Lebewesen tendiert, sondern auch etwas *Negatives*, *Schadhaftes* mitwahrgenommen werden kann, das es zu vermeiden gilt. In summa, der Sache nach umfasst das zweite Moment der von Hierokles hervorgehobenen Struktur, nämlich das Moment der mitwahrgenommenen *χρεία* oder des mitwahrgenommenen *ἔργον* nicht nur a) mögliche *Tätigkeiten*, sondern auch b) mögliches *Betroffenwerden*, mögliche *Wechselfälle* und mögliche *Zustände des eigenen Wesens*, ja nicht nur c) *Positives* oder *Erstrebenswertes*, sondern auch d) *Negatives*, zu *Vermeidendes*. Die von Hierokles hervorgehobene Wahrnehmung des eigenen Wesens ist so beschaffen, dass sie sich stets zu diesem *komplexen Bereich des Möglichen* verhält. „*χρεία*“ (aber auch „*ἔργον*“) sind besonders geeignet, die hier in Frage stehende komplexe Konstellation verschiedenartiger Funktionen zu bezeichnen, weil ihr sehr weitläufiges, eine große Fülle von Bedeutungen umfassendes Bedeutungsfeld den weiteren Schritt zu einem *formalen*, all die genannten Aspekte auf einen *gemeinsamen Nenner bringenden* Begriff gleichsam präfiguriert.

keinen auseinanderliegenden, lediglich mosaikartig angereihten ἀντιλήψεις entsprechen, sondern ganz im Gegenteil durch einen *sinnvollen Gesamtzusammenhang* miteinander verbunden sind. Die Wahrnehmung der verschiedenen Elemente, die zur Sphäre des eigenen Wesens so gehören, dass das Wahrnehmende dessen inne wird, dass es sie besitzt (ὅτι ἔχει), verbindet diese verschiedenen Elemente als das, was das eigene Wesen (das Selbst) ausmacht und bestimmt. Es zeigt sich aber, dass all diese Elemente durch ihre funktionsbezogene Beschaffenheit gekennzeichnet sind, d. h. von vornherein πρὸς χρεῖαν oder sozusagen *auf Funktionen des Selbst hin* verstanden werden und mit einer Gesamtheit verschiedener Funktionen oder verschiedener Möglichkeiten im Bereich der χρεῖα aufs Innigste zusammenhängen. Diese verschiedenen Funktionen oder differenzierten Möglichkeiten des Selbst sind ihrerseits so geartet, dass auch sie keinem bloßen Aggregat lediglich aneinandergereihter ἀντιλήψεις und lediglich aneinandergereihter Percepta entsprechen, sondern vielmehr durch einen *sinnvollen Zusammenhang* verbunden sind und eine Art Gesamtheit möglicher miteinander zusammenhängender χρεῖαι darstellen, die das Wahrnehmende versteht, in der es sich stets bewegt und zu der es sich ständig verhält.

Damit bekommt man einen ersten Überblick über die Totalität der von Hierokles beschriebenen Sphäre *des Eigenen* (d. h., wenn man sich so ausdrücken darf, über den *Gesamtgegenstand* der ἀντιλήψιος ἑαυτοῦ). Die Gesamtsphäre des Eigenen ist demnach so geartet, dass sie sowohl die verschiedenen miteinander zusammenhängenden Momente des eigenen Wesens (sozusagen ὃ ἔχει) als auch die verschiedenen miteinander zusammenhängenden χρεῖαι im weitesten Sinne umfasst, die für das betreffende Wesen in Frage kommen können – und zwar dergestalt, dass diese beiden Bereiche nicht nach Art eines Aggregats lediglich aneinandergereiht sind, sondern vielmehr ihrem Wesen nach aufeinander verweisen und durch ein Netz sinnvoller Bezüge aufs Innigste zusammenhängen und unzertrennlich verbunden sind.

Die Selbstwahrnehmung oder die ἀντιλήψιος ἑαυτοῦ, von der Hierokles spricht, ist somit nichts weniger als etwas Einfaches oder sozusagen Bestimmungsarmes. Ganz im Gegenteil: Das Ausgeführte zeigt die Weite und Komplexität der Sphäre des Eigenen, so wie sie von Hierokles beschrieben wird – dass es sich um eine ziemlich komplexe, mehrschichtige und hochstrukturierte Konstellation verschiedener ἀντιλήψεις und ihnen entsprechender Percepta handelt, die gemeinsam dafür verantwortlich sind, dass es eine Vorstellung des eigenen Wesens überhaupt gibt, und dass das wahrgenommene eigene Wesen mit einer konkreten Beschaffenheit versehen ist, nach der sich sein Verhalten zu sich selbst richtet.

3- Der Zusammenhang zwischen τῶν ἐκτὸς ἀντιλήψιος und ἀντιλήψιος ἑαυτοῦ

Es gilt aber jetzt einen Schritt weiter zu gehen und Hierokles' viertes Argument bzw. das vierte Moment der von ihm herangezogenen phänomenalen Tatsachen zu betrachten, die seine These über die Selbstwahrnehmung belegen sollen. Hierokles beruft sich nämlich auf die Tatsache, dass die Lebewesen auch die Stärken und Schwächen *anderer* Lebewesen wahrnehmen und ihre Kenntnis derselben in ihrer Kampfweise verraten. Hinzu kommt, dass die Lebewesen auch imstande sind, die anderen Lebewesen, die für sie eine Gefahr bedeuten, diejenigen, von denen sie nichts zu fürchten haben und auch die, welche sie als

Verbündete betrachten und nutzen können, zu unterscheiden, und zwar so, dass sie diese eigentümliche Wahrnehmungsfähigkeit in ihrem Verhalten ständig verraten¹⁸.

Nun, auf den ersten Blick mag es sogar befremden, dass diese Tatsache als Beleg für die *Selbstwahrnehmung*, für das *ἑαυτοῦ αἰσθάνεσθαι* oder die *ἀντίληψις ἑαυτοῦ* herangezogen wird. Denn es handelt sich ganz offensichtlich um *Außendinge*, die eben dadurch gekennzeichnet sind, dass sie *fremd* sind und *außerhalb der Sphäre des Eigenen* (d. h. also ausgesprochen *ἐκτός*) liegen. So scheint es sich in der Tat zu verhalten, und es fehlt auch nicht an Interpreteten, die dieses vierte Argument als einen Argumentationsfehler, da es im Grunde genommen nichts zur Sache tut, brandmarken¹⁹. Die angebliche Evidenz, auf die sich solche Interpreteten berufen, erweist sich jedoch als trügerisch. Und eine sich auf diese „Evidenz“ verlassende Interpretation versperrt sich durch ihren zu engen Blickwinkel das Verständnis des fraglichen Phänomenzusammenhangs und ist unausweichlich dazu verurteilt, das Wesentliche zu verfehlen.

Denn gerade dies, nämlich dass Hierokles sich im Rahmen einer Erörterung der *Selbstwahrnehmung* oder der *ἀντίληψις ἑαυτοῦ* auf solche Phänomene beruft, zeigt, was für einen Zusammenhang er eigentlich im Auge hat, was er genaugenommen unter *Selbstwahrnehmung* versteht und nicht zuletzt auch, was er über ihre entscheidende Rolle geltend machen will.

Was haben die fraglichen Phänomene aber mit *Selbstwahrnehmung* (d.h. mit der *Wahrnehmung des Eigenen*) zu tun?

Es fällt zunächst einmal Folgendes auf: Auch die im vierten Argument besprochenen Wahrnehmungen sind so geartet, dass sie sich auf ein schlichtes Erfassen eines vorhandenen Etwas nicht reduzieren lassen. Die Schwächen und Stärken der anderen Lebewesen, dass sie eine Gefahr bilden oder nicht, etc. – all das stellt eine Art von Beschaffenheit dar, die ihrem Wesen nach auf eine *χρεία* im weiteren Sinne *relativ* ist. D. h., auch in diesem Fall verhält es sich so, dass das Wahrgenommene mit der Projektion eines *Gebrauchs*, einer *Anwendung*, kurz, einer *Funktion* zusammenhängt, und zwar dergestalt, dass 1. es im Grunde genommen ohne eine derartige Projektion nicht möglich wäre und 2. die ihm innewohnende Bestimmung *von dem Bezug auf die fragliche Funktion abhängt*. Aber hier liegt allerdings zugleich auch der springende Punkt. Denn die Funktion, auf welche die Schwächen und die Stärken anderer Tiere oder die Frage relativ sind, ob die anderen Lebewesen eine Gefahr bedeuten oder ganz im Gegenteil harmlos, etc. sind, betrifft nicht nur die anderen Lebewesen, sondern auch, ja *hauptsächlich* das *eigene* Wesen des Wahrnehmenden und *seine χρεία*. Denn die Schwächen und Stärken der anderen Lebewesen, ihre feindliche, neutrale oder wohlwollende „Gesinnung“ sind für das eigene Wesen in seinem Umgang mit den anderen Lebewesen von entscheidender Bedeutung. Und darum geht es. Es handelt sich zwar um Eigenschaften der *anderen* Lebewesen (und nicht des *eigenen* Wesens), diese Eigenschaften der anderen Lebewesen zeichnen sich aber dadurch aus, dass sie wesensmäßig *funktionsbezogen* sind, und dass der *terminus ad quem* der ihnen innewohnenden *funktionsbezogenen* Verweisung die *χρεία des Selbst* oder *Funktionen des Selbst* sind. Kurz: Die anderen Lebewesen werden *auf Funktionen des Selbst*

¹⁸ III, 19-23: ἡ μὲν ἔδει ταῦτα λέγειν, ὅπου γε τὰ ζῶα καὶ τῶν ἐν ἐτέροις ἀσθενειῶν καὶ δυνάμεων ἀντίληψιν ἔχει καὶ τίνα μὲν αὐτοῖς ἐπίβουλα, πρὸς τίνα δ' αὐτοῖς ἀνοχοὶ καὶ οἷον σύμβασις ἀδιάλυτος.

¹⁹ Vgl. etwa H. von Arnim (Hrsg.), Hierokles, *Ethische Elementarlehre* (Papyrus 9780), *op. laud.*, S. XXI f.

hin verstanden. Die Wahrnehmung derartiger *Außendinge* (und dass es sich um *Außendinge* handelt, duldet in der Tat keinen Zweifel) ist so beschaffen, dass sie von einer Mitwahrnehmung oder Mitempfindung des *eigenen* Wesens begleitet, ja so begleitet wird, dass diese Mitwahrnehmung des eigenen Wesens (*nota bene*: mit all dem, was dazu gehört: d. h. also nicht nur die Tatsache, dass das eigene Wesen vorhanden, sondern im Grunde genommen auch, dass es *so oder so beschaffen und auf eine so oder so bestimmte Sphäre möglicher χρεῖαι gerichtet ist*) den Tenor der äußeren Wahrnehmung, die Bestimmung des Außendinges selbst mitbeeinflusst und für die Art und Weise maßgebend ist, *wie* dieses erscheint, *als was* es erscheint, *was an ihm zählt* und wahrgenommen wird, etc.

Und das ist allem Anschein nach der Grund, warum Hierokles diese Art von Wahrnehmungen als Beleg für seine These über die ἀντίληψις ἑαυτοῦ heranzieht. Auch Außendinge nimmt ein Lebewesen dergestalt wahr, dass der äußeren Wahrnehmung (d. h. der Wahrnehmung *fremder* Dinge) eine Art *Rückverweis* oder *Rückbezug* auf sein *eigenes* Wesen (d. h. also auf die soeben umrissene Sphäre des Eigenen) innewohnt. Oder, wie man auch sagen kann, in den von Hierokles genannten Beispielen nimmt ein Lebewesen die anderen Wesen gleichsam *um sich selbst zentriert* wahr.

Ein Blick auf ein anderes, von Stobaios überliefertes und im übrigen sehr berühmtes Fragment des Hierokles kann uns zur Verdeutlichung des hier in Frage stehenden phänomenalen Zusammenhangs verhelfen²⁰. Der Kontext scheint zwar ein ganz anderer zu sein, bei genauerem Hinsehen stellt sich indessen heraus, dass es in beiden Fällen doch um die gleiche Grundstruktur geht.

Das fragliche Fragment bespricht eine Art abnehmender Stufenfolge der Anhänglichkeit (der Zuneigung, des Interesses oder der Anteilnahme), die durch ein Gleichnis illustriert wird: „Jeder von uns ist gleichsam völlig eingeschlossen durch viele Kreise, davon sind einige kleiner, einige größer, wobei die letzteren die ersteren einschließen je nach ihrem ungleichen Verhältnis und ihren verschiedenen Lagebeziehungen zueinander. Der erste und einem am nächsten liegende Kreis ist der, der ein Mensch gleichsam um einen Mittelpunkt (κέντρον), nämlich seine Seele (διάνοια) herum gebildet hat. In diesem ist der Körper enthalten, und all das, was man sich dem Körper zuliebe eignet. Denn dieser ist der kleinste Kreis und er berührt beinahe den Mittelpunkt selbst. Als zweiter kommt ein von dem Mittelpunkt weiter entfernter Kreis, der aber den ersten einschließt; diesem Kreis gehören Eltern, Geschwister, Ehefrau, und Kinder. Der dritte ist der Kreis, in dem Onkel, Tanten, Großväter und -Mütter, Neffen, Nichten und Vettern zu finden sind. Der nächste ist jener Kreis, der *andere Verwandte* umfasst; auf ihn folgt der Kreis der Mitbürger, die dem gleichen *Demos*, und dann der Kreis derer, die dem gleichen *Stamm* (φυλῆ) angehören; dann der Kreis der anderen, die *aus der selben Stadt* stammen, schließlich auch der Kreis der Menschen aus

²⁰ Zur Diskussion des Zusammenhangs zwischen der ἠθικὴ στοιχειώσις und den bei Stobaios zu findenden Fragmenten vgl. etwa K. Praechter, *Hierokles der Stoiker*, Leipzig 1901, H. von Arnim (Hrsg.), *Hierokles, Ethische Elementarlehre* (Papyrus 9780), *op. laud.*, S. IXff., Ders., „Zum Platoniker Gaios“, *Hermes* 51 (1916), S. 510-529, bes. 519, F. Ueberweg/K. Praechter, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, Philosophie des Altertums, Basel 1957¹⁴, S. 499, R. Philippson, „Hierokles der Stoiker“, *Rheinisches Museum für Philologie* 72 (1933), S. 97-114, bes. 107, 110, G. Badalamenti, „Ierocle Stoico e il concetto di συναίσθησις“, *op. laud.*, S. 54ff., G. Bastiani /A. A. Long, *op. laud.*, S. 281ff., A. A. Long, „Notes on Hierocles Stoicus apud Stobaeum“, in: M. S. Funghi (Hrsg.), *ΔΑΔΙ ΔΙΖΗΣΙΟΣ: Le Vie della Ricerca. Studi in onore di Francesco Adorno*, Firenze 1996, S. 299-309.

Nachbarstädten und der Kreis der *Volksgenossen*. Der äußerste und größte Kreis, der alle übrigen einschließt, ist der Kreis des ganzen Menschengeschlechts.²¹

Nach Hierokles ist jeder Einzelne gleichsam der Mittelpunkt dieser Reihe immer weiter ausgreifender konzentrischer Kreise, die von dem eigenen Leib, über die engsten Verwandten, die weitere Familie, die Nachbarschaft, die Stadtgemeinde und die Volksgemeinde bis zu der gesamten Menschheit reicht. Die von Hierokles konzipierte Reihe konzentrischer Kreise soll die unterschiedliche Art und Weise illustrieren, wie diese verschiedenen Wesen Zuneigung und Zugehörigkeitsgefühl erwecken, für wichtig gehalten werden, etc. Wichtig ist hier vor allem, *dass die Sphäre des Eigenen den Mittelpunkt bildet*. Dies bedeutet zunächst einmal, dass diese Sphäre im wahrsten Sinne des Wortes *im Brennpunkt des Interesses steht*, so dass es im *ganzen* Bereich des Wahrgenommenen hauptsächlich um *dieses* Wesen – nämlich um das *Eigene* oder um *das Selbst* – geht. Aber es bedeutet zugleich, dass alles Andere eben in dem Maße auch ins Gewicht fällt, Zuneigung erweckt, etc., wie es dem eigenen Wesen *nahe* ist (mit ihm zusammenhängt, etc.) oder ganz im Gegenteil fern bleibt. Das ist der Sinn der durch die immer weiter ausgreifenden konzentrischen Kreise illustrierten abnehmenden Stufenfolge, welche zugleich die allmählich zunehmende Ferne zur Sphäre des Selbst und die entsprechend fallende Intensität des Interesses veranschaulichen soll.

Hier darf man sich aber nicht „an den Buchstaben klammern“. Es besteht nämlich die Gefahr, das hierokleische Gleichnis so zu verstehen, dass es ganz eigentümliche und regionale, nur den Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen betreffenden Sachverhalte ausdrückt. Eine derartige Interpretation bleibt aber an der Oberfläche. Denn das Entscheidende besteht gerade darin, dass das Gleichnis der konzentrischen Kreise ganz im Gegenteil eine durch dieses konkrete Beispiel hindurchscheinende *formale Grundstruktur* hervorhebt, welche weit über diesen engen Bereich ihre Geltung bewahrt. Ja, schon hinsichtlich der zwischenmenschlichen Beziehungen besteht das Entscheidende nicht so sehr in der von Hierokles beschriebenen konkreten Rollenverteilung (als ob diese ein für allemal fest stünde und in allen Fällen gleich sein müsste), sondern eher in dem *formalen Gefüge* der verschiedenen, konzentrisch aufeinander folgenden Kreise, deren konkrete „Besetzung“ freilich in weitem Ausmaß variieren kann. Es ist darüber hinaus auch ohne weiteres klar, dass die hier in Frage stehende Struktur nicht nur für die Variation des Interesses im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern auch für die Variation des Interesses in Bezug auf andere Lebewesen oder auch auf Sachen gilt. Die von Hierokles dargestellten konzentrischen Kreise sind allerdings auch insofern einseitig, als sie beispielsweise nur die Variation des positiven Interesses berücksichtigen und die eben so wichtige Variation (die analog abnehmende

²¹ *Ioannis Stobaei anthologium*, hrsg. von C. Wachsmuth/O. Hense, Berlin 1884-1912, IV.27.23 (IV, S. 671f.): ὅλων γὰρ ἕκαστος ἡμῶν ὡς κίκλοι πολλοὶ περιέγραπται, τοῖς μὲν σμικροτέροις, τοῖς δὲ μείζονσι, καὶ τοῖς μὲν περιέχουσι, τοῖς δὲ περιεχομένοις, κατὰ τὰς διαφόρους καὶ ἀνίσους πρὸς ἀλλήλους σχέσεις, πρῶτος μὲν γὰρ ἐστὶ κίκλος καὶ προσεχέστατος, ὃν αὐτὸς πρὸς καθάπερ περὶ κέντρον τὴν ἑαυτοῦ γέγραπται διάνοιαν· ἐν ᾧ κίκλῳ τὸ τε σῶμα περιέχεται καὶ τὰ τοῦ σώματος ἔνεκα παρελημμένα. σχεδὸν γὰρ ὁ βραχύτατος καὶ μικροῦ δεῖν αὐτοῦ προσασπτόμενος τοῦ κέντρου κίκλος οὗτος, δεύτερος δ' ἀπὸ τούτου καὶ πλεον μὲν ἀφεστῶς τοῦ κέντρου, περιέχων δὲ τὸν πρῶτον, ἐν ᾧ τετάχεται γονεῖς ἀδελφοὶ γυνὴ παῖδες, ὁ δ' ἀπὸ τούτων τρίτος, ἐν ᾧ θεοὶ καὶ τῆθίδες, πάπποι τε καὶ τῆθαι, καὶ ἀδελφῶν παῖδες, ἐπὶ δ' ἀνεψιοί. μεθ' ὃν ὁ τοὺς ἄλλους περιέχων συγγενεῖς, τούτῳ δ' ἐφεξῆς ὁ τῶν δημοτῶν καὶ μετ' αὐτὸν ὁ τῶν φιλετῶν, εἴθ' ὁ πολιτῶν, καὶ λοιπὸν οὕτως ὁ μὲν ἀσυγγενῶν, ὁ δὲ ὁμογενῶν. ὁ δ' ἐξωτάτω καὶ μέγιστος περιέχων τε πάντας τοὺς κίκλους ὁ τοῦ παντὸς ἀνθρώπων γένους. Διάνοια wird hier mit „Seele“ übersetzt, weil das Wort in diesem Zusammenhang kein spezifisches Vermögen, sondern vielmehr das zu bezeichnen scheint, was dem Körper entgegengesetzt wird.

Stufenfolge) *des Antagonismus* außer Acht lassen. All dies mag wohl auf den spezifischen Kontext des Gleichnisses zurückzuführen sein, denn es gibt andere Texte des Hierokles, die all dem Rechnung tragen.

Dies braucht man aber hier nicht näher zu erörtern. Denn das Wesentliche ist jedenfalls das Grundphänomen der *Zentrierung*, d. h. die durch dieses Gleichnis deutlich veranschaulichte Tatsache, dass das ganze Feld des Wahrgenommenen in dem Selbst (in der *Sphäre des Eigenen*: in dem Gegenstand der ἀντίληψις ἑαυτοῦ) seinen Mittelpunkt hat. Alles Wahrgenommene ist auf einen Mittelpunkt zentriert – und das heißt jetzt ganz speziell: τὰ ἔκτος, die Gegenstände der *äußeren* Wahrnehmung im hierokleischen Sinne, laufen auf einen Mittelpunkt zu oder sind um eine Mitte angeordnet. Und das durch die ἀντίληψις ἑαυτοῦ wahrgenommene eigene Wesen des Wahrnehmenden ist es, das den Mittelpunkt dieses zentrierten Feldes besetzt und in aller und jeder Wahrnehmung diese Rolle spielt.

Es gilt, dieses Grundphänomen etwas näher ins Auge zu fassen, indem man von den Unterschieden absieht, sich auf den *gemeinsamen Nenner* konzentriert und die Art und Weise herausarbeitet, wie sowohl die Wahrnehmungen, auf die sich das vierte Argument beruft, als auch das Gleichnis der konzentrischen Kreise im Grunde genommen *die gleiche formale Struktur* widerspiegeln und Spielarten ein und desselben Grundphänomens darstellen²².

In dem bei Stobaios zu findenden Gleichnis sind zwar zwei Aspekte ausschlaggebend, welche in dem vierten Argument der ἠθικὴ στοιχείωσις so gut wie keine Rolle spielen, nämlich die zunehmende Entfernung vom Mittelpunkt und die entsprechend fallende Intensität des Zugehörigkeitsgefühls, des Interesses oder der Anteilnahme. Es zeigt sich aber, dass das Gleichnis der konzentrischen Kreise von „Außendingen“ spricht, die keineswegs durch ein schlichtes Erfassen ihres bloßen Vorhandenseins, sondern ganz im Gegenteil so wahrgenommen werden, dass ihnen eine Art *Rückverweis* oder *Rückbezug* auf das eigene Wesen des Wahrnehmenden (u. d. h. wohlgerichtet auf die Sphäre seiner χρεῖα im weitesten Sinne) innewohnt. Dieser Rückbezug oder Rückverweis ist es, der über den Grad des Interesses entscheidet, welcher dem jeweils Wahrgenommenen zukommt und diesem somit seinen Platz innerhalb der von Hierokles beschriebenen konzentrischen Kreise zuweist. Auch hier ist also die Art und Weise, wie ein Außending wahrgenommen wird, durch die Selbstwahrnehmung entscheidend mitgeprägt. Vom Mittelpunkt der ἀντίληψις ἑαυτοῦ gehen Bezüge und Linien – und diese Bezüge und Linien sind es, die das ganze Gefüge der fraglichen konzentrischen Kreise ermöglichen und gestalten.

²² Es ist keineswegs so, dass die ἠθικὴ στοιχείωσις den Phänomenbereich völlig außer Acht lässt, den das Fragment aus dem *Anthologium* erörtert. Denn der fragliche Phänomenbereich wird in der ἠθικὴ στοιχείωσις angesprochen, und zwar dort, wo von der οἰκειώσις und von der Art und Weise die Rede ist, wie die οἰκειώσις sich in die οἰκειώσις εὐνοητικὴ (d. h. die οἰκειώσις *zu sich selbst, zum eigenen Wesen*), die οἰκειώσις στερκτικὴ (die οἰκειώσις *zu anderen Lebewesen*) und die οἰκειώσις αἰρετικὴ (jene Art von οἰκειώσις, die *mit Sachen zu tun hat*) gliedert (IX, 3-10). Darüber weiter unten Anm. 37. Die konzentrischen Kreise aus dem *Anthologium* illustrieren den Zusammenhang zwischen der οἰκειώσις εὐνοητικὴ und der οἰκειώσις στερκτικὴ sowie die Grundstruktur der letzteren. Die ἠθικὴ στοιχείωσις beschränkt sich aber keineswegs darauf, den fraglichen Phänomenbereich flüchtig zu erwähnen. Denn ein weitgehend verlorener Teil des Textes (Kolumne IX und folgende) befasste sich ausführlich mit der οἰκειώσις στερκτικὴ und den Phänomenen, die das Fragment aus dem *Anthologium* erörtert. Der Zusammenhang zwischen der Struktur der Wahrnehmung und der durch die konzentrischen Kreise illustrierten Struktur der οἰκειώσις bzw. der οἰκειώσις στερκτικὴ wird sich allerdings erst dann in voller Deutlichkeit zeigen, wenn man einen Einblick in den Zusammenhang zwischen Wahrnehmung und οἰκειώσις gewonnen hat, von dem weiter unten noch die Rede sein wird.

Betrachtet man nun die Wahrnehmungen, auf die sich das 4. Argument der ήθικη στοιχειωσις beruft, so fällt, wie gesagt, sogleich auf, dass hier die eigentümliche Art von Nähe und Distanz keine Rolle spielt, die für die konzentrischen Kreise des variierenden Interesses ausschlaggebend ist. Dies verhindert aber keineswegs, dass auch in diesem Fall von einer *Zentrierung* und von einem *Mittelpunkt* die Rede sein darf – und zwar dergestalt, dass das hier in Frage stehende Zentrierungsphänomen im Grunde genommen das gleiche ist. Denn auch hier, genau so wie im Fall der konzentrischen Kreise, verhält es sich erstens so, dass die αντίληψις ἐαυτοῦ und die αντίληψις τῶν ἐκτός, die Sphäre des Eigenen und die der Außendinge miteinander *zusammenbestehen*, so dass das eigene Wesen bei der Wahrnehmung von Außendingen *mitvernommen* wird. Hierokles betont immer wieder die *ununterbrochene Kontinuität* der Selbstwahrnehmung, die es mit sich bringt, dass es überhaupt keine äußere Wahrnehmung gibt, die von einer Selbstwahrnehmung nicht begleitet werde²³. Seine diesbezüglichen Argumente können sogar auf eine falsche Fährte führen. Er hebt nämlich hervor, dass es eine Art αἴσθησις αἰσθήσεως geben muss, welche jede αἴσθησις begleitet. Und er weist gleichfalls darauf hin, dass die eigentümliche Omnipräsenz der αἴσθησις ἐαυτοῦ schließlich mit der Tatsache zusammenhängt, dass ein Lebewesen beispielsweise das Weiße, das Süße oder das Warme nicht wahrnehmen kann, ohne zugleich sein eigenes Weiß- Süß- und Warmwerden (nämlich in der Vorstellung) wahrzunehmen²⁴: Ja er spricht sogar von einem gewissen *Vorrang* der αἴσθησις αἰσθήσεως, der darin besteht, dass die αἴσθησις ihre Tätigkeit in erster Linie auf sich selbst erstreckt und sich selbst erfasst, bevor sie irgendein anderes Ding wahrnimmt²⁵. Dies alles kann dazu verleiten, zu meinen, dass er innerhalb der Sphäre der αντίληψις ἐαυτοῦ zwischen einer ursprünglichen Schicht der αἴσθησις αἰσθήσεως

²³ Hierokles besteht sowohl darauf, dass ein Lebewesen von allem Anfang an (ἀνωθεν, I, 49-50, ἀπ' ἀρχῆς, V, 41-2, VI, 9, ἀφ' οὗ ἂν ἡ χρόνου ζῶον, V, 52-3, oder genauer, gleich von dem Augenblick an, wo es geboren wird: εὐθύς ἄρα τῷ γενέσθαι, I, 38) mit Selbstwahrnehmung begabt ist, als auch auf die *ununterbrochene Kontinuität* der Selbstwahrnehmung: διανεκῆ καὶ ἀδιόλειπτον εἶναι τῷ ζῶῳ τὴν ἐαυτοῦ συναίσθησιν (III, 55). Beides läuft darauf hinaus, dass die αντίληψις ἐαυτοῦ mit dem Leben koextensiv ist. Die ήθικη στοιχειωσις versucht zunächst einmal die ununterbrochene Kontinuität der Selbstwahrnehmung anhand verschiedener Argumente ausführlich darzulegen (III, 54- V, 41). Und dann wird auch die These, dass die Selbstwahrnehmung bis zur Geburt zurückreicht, mit verschiedenen Argumenten untermauert (V, 40-VI, 27). Hier muss man aber auf eine ins Detail gehende Erörterung der von Hierokles dargelegten Argumentation verzichten und sich darauf beschränken, einigen Punkten besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Hinsichtlich der ununterbrochenen Kontinuität der Selbstwahrnehmung gilt es vor allen Dingen einen Aspekt hervorzuheben, der für das Verständnis des hier in Frage stehenden Begriffs von Wahrnehmung ausschlaggebend ist. Hierokles weist nämlich darauf hin, dass selbst *im tiefsten Schlaf*, der einer völligen Unterbrechung des αἰσθάνεσθαι dicht zu grenzen scheint, das schlafende Lebewesen einen entblößten und darum verfrorenen Teil seines Körpers wieder zudeckt oder eine Wundstelle vor Quetschung oder Stoß schützt und somit durch sein Verhalten ganz eindeutig zeigt, dass das ἐαυτοῦ αἰσθάνεσθαι von dem Schlaf, ja selbst von dem tiefsten Schlaf nicht unterbrochen wird. Vgl. IV, 53-V, 30.

²⁴ VI, 1-6: καθόλου γὰρ οὐ συντελεῖται τῶν ἐκτός τινοσ ἀντίληψις διχα τῆς ἐαυτῶν αἰσθήσεως. μετὰ γὰρ τῆς τοῦ λευκοῦ φέρε εἰπεῖν αἰσθήσεως καὶ ἐαυτῶν αἰσθανόμεθα λευκαίνομένων καὶ μετὰ τῆς τοῦ γλυκέωσ γλυκαζομένων καὶ μετὰ τῆς τοῦ θερμοῦ θερμαινομένων κἀπὶ τῶν ἄλλων τ' ἀνάλογον. Vgl. etwa S. G. Pembroke, „Oikeiōsis“, in: A. A. Long (Hrsg.), *Problems in Stoicism*, London/Atlantic Highlands (N.J.) 1971, 114-149, hier 118, und B. Inwood, „Hierocles: Theory and Argument in the Second Century A.D.“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984), S. 151-184, bes. 166, G. Badalamenti, „Ierocle Stoico e il concetto di συναίσθησις“, *op. laud.*, bes. S. 58ff., 68f.

²⁵ VI, 15-22: ἡ τε φύσις, ἡ συνέχουσα καὶ σώζουσα καὶ τρέφουσα καὶ αὔρουσα τὸ φυτὸν, αὐτῶν τούτων πρότερον αὐτῆ μετέχει παρ' αὐτῆσ. ὁ δὲ παραπλήσιος λόγος κατὰ πάσης ἀρχῆσ, ὥστε καὶ ἡ αἰσθησις, ἐπειδὴ καὶ αὐτῆ δύναμις ἐστὶν ἀρχικῆ, καὶ συνεχέστερον δεῖ χροῆμα ἢ ἕξις τε καὶ φύσις εἶναι, δῆλον ὅτι ἀρχοῦτ' ἀν' ἀφ' ἐαυτῆσ καὶ πρὶν τῶν ἐτέρων πνός ἀντιλαβεσθαι, ἐαυτῆσ αἰσθάνοντο.

und einem abgeleiteten Bereich (nämlich dem Bereich all dessen, was einfache αἴσθησις ist) unterscheidet. Das ist aber nicht der Fall – ihm ist eigentlich nur daran gelegen, die besagte Kontinuität und Omnipräsenz der Selbstwahrnehmung geltend zu machen. Und all diese Argumente dienen lediglich dazu, diese These zu untermauern, so dass sie dann keine weitere Rolle spielen, und es die *ganze* ἀντίληψις ἑαυτοῦ in dem oben besprochenen Sinne ist, die Hierokles zufolge bei der Wahrnehmung von Außendingen ständig *mitvernommen* oder *mitempfunden* wird²⁶.

Das ist aber nur der erste Punkt. Noch schwerwiegender ist der zweite, nämlich dass die alle äußere Wahrnehmung unentwegt begleitende Selbstwahrnehmung sich nicht darauf beschränkt, eine Art *basso continuo* für die äußere Wahrnehmung zu bilden. Sie zeichnet sich vielmehr dadurch aus, dass sie die äußere Wahrnehmung gleichsam in ihre Einflusssphäre zieht und sich selbst unterordnet. Dies tut sie, indem sie sich sozusagen in den Bereich der äußeren Wahrnehmung einmischt und den äußeren Gegenständen Bestimmungen zukommen lässt, die mangels eines solchen Bezugs auf das Selbst und auf die Sphäre des Eigenen (u. d. h. zugleich auf die Sphäre seiner χρεῖα im weitesten Sinne) in ihnen überhaupt nicht zu finden wären. M. a. W.: Das Lebewesen beschränkt sich keineswegs darauf, die Außendinge als solche wahrzunehmen. Es setzt sie zum eigenen Wesen in Beziehung und nimmt sie unter ständigem Bezug auf sich selbst wahr. Ja, die äußere Wahrnehmung richtet sich dergestalt nach dem Blickwinkel der ἀντίληψις ἑαυτοῦ, dass die Außendinge als eine Art *Umgebung* des Selbst wahrgenommen werden²⁷. Das ist es, worauf die Tatsache, dass die im vierten Argument genannten äußeren Wahrnehmungen als Fälle von ἀντίληψις ἑαυτοῦ eingestuft werden, letzten Endes hindeutet, nämlich dass die Sphäre des Eigenen gewissermaßen den gesamten Bereich der *äußeren* Wahrnehmung und somit der Außendinge *durchzieht* und eine Art *Netzwerk von Bezügen des Selbst* (von Bezügen *zum eigenen Wesen*) bildet, das für die Wahrnehmung der Außendinge maßgebend ist²⁸. All dies hat zur Folge,

²⁶ Der Gedanke über die αἴσθησις αἰσθήσεως ist *eins* der Argumente, mit denen Hierokles seine These über die ununterbrochene Kontinuität der ἀντίληψις ἑαυτοῦ zu erhärten sucht. Die αἴσθησις αἰσθήσεως, die einen Bestandteil der ἀντίληψις ἑαυτοῦ bildet, begleitet unweigerlich jede äußere Wahrnehmung. Da die äußere Wahrnehmung *ununterbrochen* und mit dem Leben *koextensiv* ist, so ist auch dieser Bestandteil der ἀντίληψις ἑαυτοῦ (und insofern auch die ἀντίληψις ἑαυτοῦ selbst) ununterbrochen und mit dem Leben koextensiv. Dies bedeutet aber keineswegs, dass die αἴσθησις αἰσθήσεως das Wesen der ἀντίληψις ἑαυτοῦ bestimmt, als ob sie für Hierokles die Selbstwahrnehmung κατ' ἔροχὴν wäre. Vielmehr bleibt der Leitgedanke nach wie vor derjenige, der oben Anm. 8 dargestellt wurde: Unter dem vielen, *was zum eigenen Wesen und insofern zum Bereich der ἀντίληψις ἑαυτοῦ gehört*, ist auch dies, nämlich die αἴσθησις αἰσθήσεως zu finden.

²⁷ Von "Umgebung" ist in den Fragmenten des Hierokles nicht ausdrücklich die Rede. Seine Erörterungen deuten aber ihrem eigensten Sinne nach auf das fragliche Phänomen.

²⁸ Das bedeutet nicht, dass die ἀντίληψις ἑαυτοῦ die ἀντίληψις τῶν ἐκτός in sich einverleibt, so dass der Unterschied zwischen beiden Sphären getilgt wird. Es bedeutet genau das Gegenteil. Die durch ἀντίληψις ἑαυτοῦ geprägte Wahrnehmung zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie das Eigene *von dem unterscheidet, was nicht der Sphäre des Eigenen gehört*, und dieses als etwas empfindet, was ἐκτός liegt. Der Unterschied zwischen beiden hier in Frage stehenden Bereichen wird aber nicht von einem freischwebenden, sondern ganz im Gegenteil von einem *selbstzentrierten* Standpunkt (von dem Standpunkt *des Selbst, des Eigenen*) aus festgestellt. D. h.: Alles außerhalb der Sphäre des Eigenen Liegende erscheint so, dass es auf den *Mittelpunkt*, d.h. auf das *Selbst* bzw. auf das *Eigene* zurückbezogen wird und sich durch seinen Bezug zum Selbst bzw. zur Sphäre des Eigenen definiert. Die Wahrnehmung des Außen ist zwar *nach außen* gewandt, erkennt *das Äußere als Äußeres* und zieht zwischen dem Äußeren und dem Eigenen eine scharfe Trennlinie. Die Wahrnehmung des Äußeren als Äußeren ist aber von Grund aus in dem bezeichneten Sinne *selbstzentriert*. Und das Äußere als solches ist von Grund auf *selbstbezüglich*.

erstens dass alle Außendinge *als Peripherie* der als Mittelpunkt dienenden Sphäre des Eigenen in Erscheinung treten, und zweitens dass jedes Außending als der Bestandteil dieser Peripherie wahrgenommen wird, welcher sich durch diese und jene konkreten Bezüge zum Selbst bzw. zur besagten Sphäre des Eigenen auszeichnet. *In summa*: Es gibt keinen Gegenstand der äußeren Wahrnehmung im hierokleischen Sinne, welcher nicht so oder so – ja auf vielfältige Weise – im Rückbezug auf den immer mitvernommenen Kern oder Mittelpunkt des Selbst als ein für die Bestimmung der Situation des Selbst irgendwie bedeutender Faktor, d. h. als ein Faktor wahrgenommen wird, dem eine Art „Umgebungskarte“ des Selbst (nämlich die „Umgebungskarte“, deren ein Lebewesen zu seiner Orientierung bedarf) Rechnung tragen muss.

Darin besteht der Kern des hier in Frage stehenden Zentrierungsphänomens, das sowohl den von Hierokles beschriebenen konzentrischen Kreisen des Interesses oder der Anteilnahme als auch den im vierten Argument genannten äußeren Wahrnehmungen innewohnt und die Grundstruktur aller äußeren Wahrnehmung bildet, die es hier herauszuarbeiten galt.

Als Fazit bleibt somit Folgendes festzuhalten. Was oben über die Art und Weise ausgeführt wurde, wie die verschiedenen Momente der ἀντίληψις ἑαυτοῦ keinem Aggregat lediglich mosaikartig angereihten ἀντίληψεις und Percepta entsprechen, sondern vielmehr durch einen *sinnvollen Zusammenhang* gebunden sind, gilt nicht nur innerhalb der Sphäre des Eigenen und der ἀντίληψις ἑαυτοῦ, sondern *mutatis mutandis* auch für das Verhältnis zwischen der ἀντίληψις ἑαυτοῦ und der ἀντίληψις τῶν ἐκτός. Denn es zeigt sich, dass die Erfassung des Eigenen und die Erfassung des Äußeren (und die ihnen entsprechenden Bereiche des eigenen Wesens und der äußeren Dinge im hierokleischen Sinne) keine lediglich aneinandergereihten, zusammenhanglosen Sphären darstellen. Das genaue Gegenteil trifft zu. Es hat sich nämlich herausgestellt, dass die ἀντίληψις ἑαυτοῦ weit mehr als eine nur gelegentlich vorkommende Beilage der äußeren Wahrnehmung oder auch weit mehr als dazugehöriges „Zubehör“ ist, welches zwar jede Wahrnehmung begleitet, aber nur als ganz abgesonderter Bestandteil derselben. Hierokles' Ausführungen in der ἠθικὴ στοιχειώσις deuten vielmehr darauf hin, dass der oben besprochene, der Sphäre des Selbst oder des Eigenen innewohnende und diese Sphäre strukturierende *sinnvolle Zusammenhang* weit über die Grenzen der besagten Sphäre hinausreicht, ja gewissermaßen den *Gesamtbereich* der äußeren Wahrnehmung durchzieht. Der fragliche *sinnvolle Zusammenhang* zwischen den verschiedenen Momenten der Wahrnehmung ist demnach kein regionales, nur einen Teil der Wahrnehmung, sondern vielmehr ein alle Wahrnehmung als solche, ein den *Gesamthorizont* der Wahrnehmung strukturierendes Phänomen.

Wenn man diese Puzzlestücke, die zwar aus verschiedenen Texten des Hierokles stammen, der Sache nach aber ganz eindeutig zusammengehören, zusammensetzt, so ergibt sich ein Gesamtbild der hierokleischen Auffassung der ἀντίληψις ἑαυτοῦ in ihrem Verhältnis zur ἀντίληψις τῶν ἐκτός. Es gilt vor allen Dingen folgende Punkte hervorzuheben:

1) Die *Komplexität* der Sphäre des Eigenen bzw. dessen, was durch Selbstwahrnehmung im hierokleischen Sinne wahrgenommen wird. Die Sphäre des Eigenen umfasst sowohl ᾧ

Wenn man hier sagt, dass die Sphäre des Eigenen gewissermaßen den ganzen Bereich der äußeren Wahrnehmung und somit der Außendinge durchzieht, so bedeutet dies, dass *der Bezug auf das als Mittelpunkt dienende Selbst* bzw. das soeben erwähnte *Netzwerk von Bezügen des Selbst* den gesamten Bereich der äußeren Wahrnehmung und somit der Außendinge durchzieht und strukturiert.

ἔχει – all die verschiedenen Elemente, die zum eigenen Wesen gehören oder das eigene Wesen ausmachen (u. d. h. das σῶμα und die durch κρᾶσις δι’ ὄλων mit dem Körper durchgängig und aufs Innigste vereinigte Seele²⁹) – als auch die mit all diesen Elementen

²⁹ Der Begriff der κρᾶσις δι’ ὄλου bezeichnet eine Mischung, deren Elemente so unlöslich verbunden sind, dass der denkbar kleinste Teil der κρᾶσις einen *gemischten* Charakter aufweist und *alle Mischungselemente* enthält: ὡς μηδὲ τούλαχιστον τοῦ μίγματος μέρος τῆς ὁπότερου αὐτῶν ἀμειορῶν μετοχής. Hierokles zufolge hat die Verbingung von Körper und Seele mit dem Verhältnis zwischen einem Gefäß und der in ihm eingeschlossenen Flüssigkeit nicht das Geringste zu tun. Die Verbindung von Körper und Seele ist vielmehr mit dem glühenden Eisen zu vergleichen, in welchem es überhaupt keinen, wenn auch noch so winzigen Teil gibt, der nicht vom Feuer durchdrungen und *zugleich Eisen und Feuer* ist. So IV, 3ff.: “δευτερον δε ἐνι τῷδε προσενθυμητέον ὡς οὐχὶ καθάπερ ἐν ἀγγεῖῳ τῷ σώματι περιέρχεται ἡ ψυχὴ κατὰ τὰ περισχόμενα ταῖς πιθάναις ὑγρά, συμπεφύραται δὲ δαιμονίως καὶ συγκέκρται κατὰ πᾶν, ὡς μηδὲ τούλαχιστον τοῦ μίγματος μέρος τῆς ὁπότερου αὐτῶν ἀμειορῶν μετοχής; προφανεροσάτη γὰρ ἡ κρᾶσις ταῖς ἐπὶ τοῦ διαπύρου σιδήρου γυμνομένοις; ἐκεῖ τε γὰρ ὁμοίως κἀνταῦθα δι’ ὄλων ἐσπὶν ἡ παράθεσις”. Vgl. Alexander von Aphrodisias, *De anima libri mantissa*, apud I. Bruns (Hrsg.), *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* (Commentaria in Aristotelem Graeca, 2.1), Berlin 1887, S. 115 (=SVF II 797) sowie die zusammenfassende Darstellung der verschiedenen Formen von μίξις, welche in der chrysippischen Mischungslehre unterschieden werden, die bei Alexander von Aphrodisias, *De mixtione*, apud I. Bruns (Hrsg.), *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* (Commentaria in Aristotelem Graeca, suppl. 2.2), Berlin 1892, S. 213-238, bes. 216-218 (SVF II 473) zu finden ist. Es ist dies nicht der Ort, die κρᾶσις δι’ ὄλου zu erörtern, und von der Reihe von Aporien, die sich aus diesem Begriff ergeben, wird hier völlig abgesehen. Vgl. etwa Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, hrsg. von M. Marcovich, Stuttgart 1999, VII, 150-151, sowie Alexander von Aphrodisias, *De mixtione*, a.a.O., S. 221 und zur Diskussion dieses Problemzusammenhangs in der Forschung beispielsweise M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer Bewegung*, Göttingen 1959, Bd. I, S. 72f., Bd. II, S. 41f., S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, London 1959, S. 15ff., H. Dörrie, *Porphyrios’ Symmikteta Zetemata*. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten, München 1959, S. 24ff., R. B. TODD, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. A Study of De mixtione with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary*, Leiden 1976, *passim*, J. Mansfeld, „Zeno and Aristotle on Mixture“, *Mnemosyne* 36 (1983), S. 306-310, R. Shary, „Aristotle on Mixtures“, *Journal of Philosophy* 80 (1983), S. 441-448, B. Inwood, „Hierocles: Theory and Argument in the Second Century A. D.“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984), S. 151-184, bes. 163-164, F. H. Sandbach, *Aristotle and the Stoics*, Cambridge 1985, S. 33f., M. J. White, „Can Unequal Quantities of **Stuffs be Totally Blended?**“, *History of Philosophy Quarterly* 3 (1986), S. 379-89, A. A. Long/D. N. Sedley (Hrsg.), *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987, Bd. 1, S. 290ff., Bd. 2, S. 287ff., G. Badalamenti, „Ierocle Stoico e il concetto di συναισθησις“, *Annali del Dipartimento di filosofia* (Università di Firenze) 3 (1987), S. 53-97, bes. 93ff., R. Sorabji, „The Greek Origins of Chemical Combination: Can Two Bodies Be in the Same Place?“, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 4 (1988), S. 35-63, M. D. Boeri, „El valor de Alejandro de Afrodisia como fuente de la Stoa antigua: (a propósito de pneúma, tónos y krásis)“, *Méthexis* 4 (1991), S. 129-136, J. Annas, *Hellenistic philosophy of Mind*, Berkeley 1992, 47ff., A. A. Long, „Soul and Body in Stoicism“, *Phronesis* 27 (1982), S. 34-57, bes. 38ff. (=Ders., *Stoic Studies*, Cambridge 1996, S. 224-249, bes. 230ff.), C.-U. Lee, *Oikeiosis*. Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive, Freiburg/München 2002, S. 71ff. In diesem Zusammenhang bedeutet die κρᾶσις δι’ ὄλου, dass es überhaupt keinen wenn auch noch so winzigen Teil des Körpers eines Lebewesens gibt, der nicht mit ψυχὴ verbunden ist – d.h. der nicht wahrgenommen wird, so dass die Wahrnehmung dieses Teils zur ἀντίληψις ἑαυτοῦ gehört, und die Selbstwahrnehmung eines Lebewesens sämtliche Wahrnehmungen umfasst, die einer derartigen κρᾶσις δι’ ὄλων von σῶμα und ψυχὴ entsprechen, und somit eine *Art durchgängiger, totaler Wahrnehmung* des eigenen Leibes umfasst. Hierokles will demnach die ἀντίληψις ἑαυτοῦ als eine ἀντίληψις μερῶν ἀπάντων τῶν τε τοῦ σώματος καὶ τῶν τῆς ψυχῆς (so IV, 51-2) verstanden wissen. Die Forschung hat darauf hingewiesen, dass die von Hierokles dargestellte Lehre wesentliche Züge des von Sherrington geprägten Begriffs von „proprioception“ vorwegnimmt. Vgl. C. Sherrington, *The Integrative Action of the Nervous System*, London 1908, Ndr.: New Haven 1952, S. 132f., 205f., 335ff., und J. Brunschwig, „The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism“, in: M. Schofield/G. Stricker (Hrsg.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge/Paris 1986, S. 113-143, bes. 137, G. Bastianini/A. A. Long, *op. laud.*, S. 387ff., 416f., bes. 421, A. A. Long, „Hierocles on Oikeiōsis and Self-Perception“, in: K. J. Boudouris (Hrsg.), *Hellenistic Philosophy*, Bd. I, Athens 1993, S. 93-104, hier 97ff. (=A. A. Long, *Stoic Studies*, Berkeley/Los Angeles/London 1996, S. 258ff.), R. Radice, „Oikeiōsis“. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi, Milano 2000, S. 191f., C. Gill, „Psychophysical Holism in Stoicism and Epicureanism“, in: R. A. H. King (Hrsg.), *Common to Body and Soul*. Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity, Berlin 2006, S. 200-231, bes. 216, C. Gill, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford 2006, S. 40ff., B. Collette-Ducic/S. Delcomminette, „La théorie stoïcienne du mélange total“, *Revue de philosophie ancienne* 24 (2006), S. 5-60, J. Lacrosse, „Trois remarques sur la réception de la ΚΡΑΣΙΣ

aufs engste zusammenhängenden χρεία-Möglichkeiten (d. h. nicht zuletzt auch das sehr komplexe Geflecht der Zusammenhänge zwischen ἃ ἔχει und den χρεῖαι).

2) Diese Sphäre ist aber keineswegs *abgekapselt*. Wie Hierokles betont, bildet sie den Mittelpunkt des gesamten Wahrnehmungshorizontes, und zwar dergestalt, dass sie sowohl den *terminus ad quem* allerhand von der Peripherie her auf sie zu kommender, die χρεία des Selbst im weitesten Sinne affizierender *Wirkungen der Außenwelt auf das eigene Wesen* als auch den *terminus a quo* verschiedener *Wirkungen des eigenen Wesens auf die Außenwelt* darstellt. Dabei verhält es sich so, dass die verschiedenen Momente des eigenen Wesens (ἃ ἔχει) und die ihnen entsprechenden verschiedenen möglichen χρεία-Richtungen durch ihren Zusammenhang mit den Außendingen die Basis für ein breites Spektrum verschiedener auf das Selbst bzw. auf die Sphäre des Eigenen bezogener Beschaffenheiten äußerer Dinge bieten³⁰. Hierokles' Beschreibung der Wahrnehmung und ihrer Struktur deutet also auf ein sehr komplexes Netzwerk von der ἀντιληψις ἑαυτοῦ abhängender Bezüge, denen es zu verdanken ist, dass der Horizont der Wahrnehmung durch einen von der ἀντιληψις ἑαυτοῦ getragenen Gesamtzusammenhang strukturiert ist und ein immer um den Mittelpunkt des Selbst und seiner Sphäre kreisendes Ganzes bildet.

3) Hierbei verhält es sich so, dass das fragliche Netzwerk von auf das Selbst und die Sphäre des Eigenen zentrierten Rückverweisen und in diesen Rückverweisen wurzelnden Beschaffenheiten der Außendinge sehr umfangreich sein kann. Diesbezüglich gilt es vor allen Dingen zweierlei zu betonen. Die Rede von *Umgebung* soll nicht dazu verleiten zu meinen, dass die von Hierokles beschriebenen Sachverhalte nur für die Sphäre der das eigene Wesen *unmittelbar* umgebenden Außendinge gilt. Das Netzwerk der sich ringsum verbreitenden, alles als Umgebung um den gemeinsamen Zentralpunkt des eigenen Wesens vereinigenden Bezüge des Selbst kann vielmehr die außerordentliche Spannweite aufweisen, auf die das Gleichnis der immer ausgreifenden konzentrischen Kreise hindeutet (wobei nicht zu vergessen ist, dass die von Hierokles genannten Kreise des Interesses oder der Anteilnahme im Grunde nur einen Teil eines noch viel komplexeren Zusammenhangs darstellen). Hinzu kommt aber noch ein anderer Aspekt. Dieses Netzwerk sich ringsum verbreitender, alles als Umgebung um den gemeinsamen Zentralpunkt des eigenen Wesens vereinigender Bezüge des Selbst ist andererseits auch dadurch gekennzeichnet, dass es durch die von Hierokles geschilderten Kontraste zwischen *Nähe* und *Ferne* (wohlgemerkt zwischen einer *funk-*

stoïcienne chez Plotin", *Revue de philosophie ancienne* 25 (2007), S. 53-66, sowie D. COHEN, "Aperçu de la réception de la doctrine stoïcienne du mélange total dans le néoplatonisme après Plotin", *ibid.*, S. 67-100.

³⁰ Hierokles' Ausführungen lenken die Aufmerksamkeit auf den phänomenalen Befund, der darauf hinweist, dass die Beschaffenheit der Gegenstände der ἀντιληψις τῶν ἔκτος wenigstens zum Teil auf den durch die ἀντιληψις ἑαυτοῦ in Erscheinung tretenden Mittelpunkt des gesamten Wahrnehmungshorizontes, nämlich das Selbst und die Sphäre des Eigenen *zurückverweist* und in diesem Sinne *selbstbezüglich* ist. Es fragt sich aber, a) wie das Wesen und die Struktur derartiger auf die Selbstwahrnehmung bzw. auf die Sphäre des Eigenen zurückweisender und in diesem Sinne *selbstbezüglicher* Beschaffenheiten äußerer Gegenstände eigentlich zu verstehen sind, und b) ob das hier in Frage stehende *nur für einen Teil* der Gegenstände und Merkmale der ἀντιληψις τῶν ἔκτος, oder vielmehr für *all* ihre Gegenstände und für *all* ihre Merkmale gilt, so dass sämtliche Gegenstände der ἀντιληψις τῶν ἔκτος in diesem Sinne *durch und durch selbstbezüglich* sind. Diese Fragen werden von Hierokles nicht gestellt. Und es muss hier dahingestellt bleiben, wie sie zu beantworten sind. Es möge nur der kurze Hinweis genügen, dass der gesamte Spielraum der ἀντιληψις τῶν ἔκτος dem soeben besprochenen Zentrierungsphänomen unterliegt, und zwar dergestalt, dass sämtliche Gegenstände und Merkmale der ἀντιληψις τῶν ἔκτος grundsätzlich als *Umgebungsgegenstände* und -merkmale wahrgenommen werden.

tionsbezogenen, nicht nur einer räumlichen oder zeitlichen Nähe und Ferne) bzw. zwischen selbstbezogenem *Vordergrund* und *Hintergrund* – oder vielmehr durch die *abgestufte, vielschichtige* Reihe von Kontrasten und Kreisen strukturiert ist, auf die das besagte Gleichnis des Hierokles hindeutet, so dass es sich nicht nur durch seine *Weite*, sondern sozusagen auch durch seine *Tiefe* auszeichnet³¹.

Hierbei ist allerdings anzumerken, dass der Horizont der Wahrnehmung nicht unbedingt in jedem Fall diese Spannweite bzw. diese abgestufte und vielschichtige Struktur aufweisen muss. Aber, wie dem auch sei, soviel bleibt festzuhalten: Das Grundphänomen der Selbstwahrnehmung im hierokleischen Sinne ist seinem Wesen nach imstande, einen so umfangreichen, vielschichtigen und „tiefen“ Horizont der *äußeren* Wahrnehmung oder der *Außendinge* um die Sphäre des Selbst zu vereinigen *und dieser Sphäre als ihre Umgebung oder Peripherie anzugliedern*. Dies bedeutet wiederum Folgendes: Davon abgesehen, ob die Umgebung des Selbst eine derartige Weite und Tiefe aufweist oder nicht, der gesamte Horizont der äußeren Wahrnehmung stellt unabdingbar eine solche, von dem Bezug zum gemeinsamen Zentralpunkt des Selbst zusammengehaltene, *das Selbst und seine Umgebung* umfassende *Alleinheit* dar.

So viel zur umrisshaften Bestimmung der besonderen Art und Weise, wie die ἀντίληψις τῶν ἐκτός mit der ἀντίληψις ἐαυτοῦ zusammenhängt, wie auch die äußere Wahrnehmung durch ihren *selbstreferentiellen*, auf die Sphäre des Eigenen zentrierten Charakter durch und durch geprägt ist, und wie der Horizont der Wahrnehmung ein durch seine Erweiterbarkeit zwar *offen* bleibendes, durch seinen an die Sphäre des Selbst gebundenen, auf diese Sphäre zentrierten „Blickwinkel“ jedoch *geschlossenes* Ganzes bildet.

4- Wahrnehmung, Selbst und Selbstbezug – ἐαυτοῦ αἰσθάνεσθαι und οικειοῦσθαι ἐαυτῷ

Das Wichtigste bleibt aber gewissermaßen noch zu betrachten. Denn es fragt sich, was die Sphäre des *Eigenen* zu einer solchen macht. Worin besteht eigentlich das Selbst, welches demnach sozusagen das A und das O der Selbstwahrnehmung und den Mittel- und Quellpunkt dieses ganzen Netzwerkes von Bezügen bildet, den Mittel- und Quellpunkt, um welchen die *Alleinheit* des Wahrnehmungshorizontes kreist? Sagen die Fragmente der ἠθικῆ στοιχειώσις auch etwas dazu, oder wird diese Frage einfach mit Stillschweigen übergangen?

Ehe man diese Frage zu beantworten versucht, muss man aber noch einen Punkt ins Auge fassen, welcher für ihre Beantwortung unerlässlich ist, ja ohne dessen Mitberücksichtigung das Ausgeführte am Entscheidendsten geradewegs vorbeizieht und das Spezifikum der

³¹ Zwar verhält es sich so, dass die äußersten Kreise so entfernt sind, dass sie beinahe keine Rolle mehr spielen, und ihr Zusammenhang mit dem Zentralpunkt allem Anschein nach nur sehr lose ist. Dies bedeutet aber nicht, dass sie in keinem *Zusammenhang* mit dem Mittelpunkt stehen oder nicht mehr auf den Mittelpunkt *relativ* sind. Der Bezug wird in der Tat nicht unterbrochen: Zum Beispiel in dem hierokleischen Gleichnis der konzentrischen Kreise zeichnen sich die äußersten Kreise eben deswegen durch die verschwindend geringe Intensität des ihnen entsprechenden Interesses aus, weil sie vom Zentralpunkt des Selbst entfernt sind. D. h.: Das fragliche Entferntsein und die mit dem Entferntsein korrelierende geringe Intensität des Interesses sind und bleiben eine Art von *selbstbezüglicher*, auf den Mittelpunkt des eigenen Wesens *relativer* Beschaffenheit, so dass dem Entferntesten eben nur im Bezug auf den Mittelpunkt des Selbst dieses Prädikat und die ihm entsprechende geringe Intensität des Interesses zukommt.

hierokleischen Auffassung der Wahrnehmung verfehlt. Es geht nämlich um die sog. οἰκειώσις. Hier muss man allerdings auf eine gebührende Erörterung dieses Begriffes und der ihm entsprechenden Konstellation von Phänomenen verzichten und sich mit einem groben Umriss des Allerwesentlichsten begnügen.

Hierokles weist darauf hin, dass die Selbstwahrnehmung weder von Missfallen (δυσαρρεστῆν) noch von Gleichgültigkeit (ἀρρενώσ ἴσχειν), sondern vielmehr von Freude oder Wohlgefallen (εὐαρπέστησις) an ihrem eigentümlichen Gegenstand begleitet ist³². Aus der Selbstwahrnehmung fließt natürlich das, was er mit Hilfe einer klassischen stoischen terminologischen Wendung οἰκειοῦσθαι ἑαυτῷ καὶ τῆ ἑαυτοῦ συστάσει (οἰκειοῦσθαι πρὸς ἑαυτὸ καὶ τὴν ἑαυτοῦ σύστασιν), d. h. ein Zu-sich-selbst-geneigt-werden, Sich-selbst-zugetan- oder –zugewandt-werden nennt (die lateinische Übersetzung dieser Wendung, *conciliari* oder *commendari*, d. h. also eine Art Sich-selbst-empfohlen-werdens kann auch dazu verhelfen, den Sinn der stoischen Formel besser zu verstehen)³³. Die Selbstwahrnehmung ist also mit *Neigung* oder *Zuneigung zum eigenen*

³² VI, 27-30, 40-49, VII, 16, 49. Vgl. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, hrsg. von M. Marcovich, Stuttgart 1999, VII, 85.

³³ VI, 51-53, VII, 16, 20, 49-50, IX, 8-9. Vgl. etwa Diogenes Laertius, *op. laud.*, VII, 85, Alexander von Aphrodisias, *De anima libri mantissa*, *op. laud.*, S. 150, 162, Plutarch, *De Stoicorum repugnantia*, R. Westman (Hrsg.), *Plutarchi moralia*, Bd. 6.2, Leipzig 1959, 1038b, Cicero, *De Finibus bonorum et malorum*, hrsg. von T. Schiche, Leipzig 1915, Ndr. Stuttgart 1961, III, 16, II, 33, IV, 34, Seneca, *Philosophische Schriften*, Darmstadt 1995, Bd. 4, Ad Lucilium epistulae morales, CXXI, 5, 10, 11, 14, 17, 21, C. Wachsmuth/O. Hense (Hrsg.), *Ioannis Stobaei anthologium*, Berlin 1884-1921, Ndr. 1958, II, 7 (II, 118). Zur weiteren Diskussion der fraglichen stoischen Formel und ihrer Bedeutung, s. etwa R. Philippson, „Das erste Naturgemässe“, *Philologus* 87 (1932), S. 445-466, M. Pohlenz, *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Göttingen 1940, S. 12, S. G. Pembroke, „Oikeiosis“, in: A. A. Long (Hrsg.), *Problems in Stoicism*, London/Atlantic Highlands 1971, S. 114-149, bes. 115f., G. B. Kerferd, „The Search for Personal Identity in Stoic Thought“, *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 55 (1972), S. 177-196, bes. 179ff., H. Görgemanns, „Oikeiosis in Arius Didymus“, in: W. W. Fortenbaugh (Hrsg.), *On Stoic and Peripatetic Ethics*. The Work of Arius Didymus, New Brunswick (N.J.)/London 1983, S. 165-189, bes. 183ff., J. Brunschwig, „The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism“, in: M. Schofield/G. Stricker (Hrsg.), *The Norms of Nature*, *op. laud.*, S. 136ff., B. Inwood, „The Two Forms of oikeiosis in Arius and the Stoa. Comments on Professor Görgemanns' Paper“, *ibid.*, S. 190-201, J. Brunschwig, „The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism“, *op. laud.*, bes. S. 136ff., G. Badalamenti, „Ierocle Stoico e il concetto di συναίθησις“, *op. laud.*, S. 78f., G. Schönrich, „Oikeiosis – Zur Aktualität eines stoischen Grundbegriffs“, *Philosophisches Jahrbuch* 96 (1989), S. 34-51, T. Engberg-Pedersen, *The Stoic Theory of Oikeiosis*. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy, Aarhus 1990, S. 240, R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*. The Origins of the Western Debate, Ithaca (N.Y.) 1993, S. 122f., J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford/N.Y. 1993, S. 262f., A. A. Long, „Hierocles on Oikeiosis and Self-Perception“, in: K. J. Boudouris (Hrsg.), *Hellenistic Philosophy*, Bd. I, Athens 1993, S. 93-104, bes. 96f. (=A. A. Long, *Stoic Studies*, *op. laud.*, S. 256f.), B. Inwood/P. Donini, „Stoic Ethics“, in: K. Algra/J. Barnes et al. (Hrsg.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, S. 675-738, bes. 677f., R. Bees, *Die Oikeiologie der Stoa*. I Rekonstruktion ihres Inhalts, Würzburg 2004, S. 23, Anm. 17, 202ff. Zur lateinischen Übersetzung der stoischen Formel vgl. Robert Fischer, *De usu vocabulorum apud Ciceronem et Senecam Graecae philosophiae interpretes*, Freiburg i. Br. 1914, S. 62-71. Schließlich bleibt in diesem Zusammenhang noch Folgendes anzumerken: Die von Hierokles verwendete Formel (οἰκειοῦσθαι ἑαυτῷ καὶ τῆ ἑαυτοῦ συστάσει bzw. οἰκειοῦσθαι πρὸς ἑαυτὸ καὶ τὴν ἑαυτοῦ σύστασιν) betont zugleich die οἰκειώσις zu sich selbst und die οἰκειώσις zu der eigenen σύστασις. Und von σύστασις ist in den Fragmenten wiederholt die Rede (außer VI, 52 und VII, 50, vgl. auch IX, 1). Σύστασις (*status, constitutio*, vgl. Robert Fischer, *a.a.O.*, S. 72f.) bezeichnet allem Anschein nach die Konstitution bzw. die naturgegebene, „angemessene“ Verfassung eines Lebewesens. Ob die stoische Formel einen Unterschied zwischen der οἰκειώσις zu sich selbst und der οἰκειώσις zu der σύστασις (d. h. also zur naturgegebenen, „angemessenen“ Verfassung) voraussetzt, und worin dieser Unterschied genau besteht, ist eine in der Forschung umstrittene, noch nicht ausreichend geklärte Frage. Vgl. z. B. J. Brunschwig, „The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism“, in: M. Schofield/G. Stricker (Hrsg.), *The Norms of Nature*. Studies in Hellenistic Ethics, Cambridge/Paris, 1986, S. 113-143, bes. 139, G. Bastianini/A. A. Long, *op. laud.*, S. 436ff., bes. 439, A. A. LONG, „Hierocles on Oikeiosis and Self-Perception“, *op. laud.*, hier 98, Anm 14 (=A. A. Long, *Stoic Studies*, Berkeley/L.A./London 1996, S. 257), R. Radice, „Oikeiosis“.

Wesen, mit Anhänglichkeit an das eigene Wesen unlöslich verbunden. Es handelt sich aber nicht nur um eine vage oder laue Zuneigung, sondern vielmehr um etwas Tiefverwurzeltes und Gewaltiges, um eine ganz entschiedene und radikale *Parteinahme für sich selbst*, die den Betroffenen *in diese Parteinahme mitreißt* und *an sie unausweichlich bindet*. Ja, die Selbstwahrnehmung ist mit einer Art *Selbstliebe* unzertrennlich verbunden – Hierokles spricht von einer *gewaltigen Leidenschaft* für sich selbst (σφῶν αὐτῶν σφοδρὸς ἡμερος)³⁴. Das mit

Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi, Milano 2000, S. 184ff., C.-U. Lee, *Oikeiosis*. Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive, Freiburg/München 2002, S. 68ff. Es ist dies nicht der Ort, auf diese Frage ausführlich einzugehen. So viel sei jedoch in aller Kürze bemerkt: 1) Es ist nicht auszuschließen, dass in der fraglichen stoischen Formel das Verbindungswort *kai* *explikativ* ist, so dass οἰκειῶσθαι ἑαυτῷ und οἰκειῶσθαι τῇ ἑαυτοῦ σύστασι (bzw. οἰκειῶσθαι πρὸς ἑαυτὸ und οἰκειῶσθαι πρὸς τὴν ἑαυτοῦ σύστασιν) einfach als Quasi-Synonyme verwendet werden und einer Begriffsdoppelung entsprechen. An und für sich kann die stoische Formel also dahingehend interpretiert werden, dass es kein von dem οἰκειῶσθαι τῇ ἑαυτοῦ σύστασι zu unterscheidendes οἰκειῶσθαι ἑαυτῷ gibt, und dass die οἰκείωσις zu sich selbst in nichts anderem als in der οἰκείωσις zu der σύστασι besteht. 2) Man darf aber nicht vergessen, dass die stoische Lehre immer wieder den Unterschied zwischen der *Sphäre des Eigenen* und all dem aufs Schärfste betont, was *außerhalb dieser Sphäre* liegt. Dies scheint aber zu bedeuten, a) dass ein Unterscheidungsprinzip zwischen den fraglichen zwei Bereichen eine ausschlaggebende Rolle spielt, und b) dass dieses Unterscheidungsprinzip kein anderes ist als das, was dem Grundcharakter der Sphäre des Eigenen als solchen zugrundeliegt, nämlich die Grundbestimmung „Selbst“. Diese Grundbestimmung ist es, die den *gemeinsamen Nenner* aller verschiedenen Momente der σύστασι bildet, diese verschiedenen Elemente verbindet und ihnen ihr eigentümliches Gepräge und ihre hervorragende, einzigartige Bedeutung verleiht. Dies legt wiederum nahe, dass die von den Stoikern konzipierte οἰκείωσις in allererster Linie das bezeichnet, was jede Gleichgültigkeit dieser Grundbestimmung des *Selbst* und all dem gegenüber unterbindet, was sich durch die fragliche Grundbestimmung auszeichnet. Wenn dem so ist, dann setzt die οἰκείωσις zu der σύστασι den ursprünglichen Kern der οἰκείωσις, nämlich die οἰκείωσις zu sich selbst (ἑαυτῷ, πρὸς ἑαυτὸ) bereits voraus und ist so geartet, dass die σύστασι oder die angemessene Verfassung nur insofern zu etwas Nichtgleichgültigem wird, als es sich eben um die *eigene* Verfassung (d. h. also um die angemessene Verfassung *des Selbst*) handelt. Und dieser Zusammenhang ist es dann, der sich in der hier in Frage stehenden stoischen Formel ausdrückt. Denn es fällt auf, dass diese Formel zuerst die οἰκείωσις zu sich selbst (ἑαυτῷ, πρὸς ἑαυτὸ) und nur an zweiter Stelle die οἰκείωσις zu der σύστασι nennt, und zwar dergestalt, dass die letztere als οἰκείωσις zu der *eigenen* σύστασι (οἰκειῶσθαι τῇ ἑαυτοῦ σύστασι bzw. οἰκειῶσθαι πρὸς τὴν ἑαυτοῦ σύστασιν), d. h. als οἰκείωσις zu einer sich *durch ihre Zugehörigkeit zum Selbst* auszeichnenden σύστασι ganz eindeutig charakterisiert wird. 3) Der Sache nach scheint ein Unterschied zwischen dem Selbst und all dem, was außerhalb der Sphäre des Selbst liegt, auch in Hinsicht auf die οἰκείωσις insofern eine Rolle zu spielen, als es nicht ohne weiteres direkt eine gewisse Verfassung als solche, d. h. eine *niemandem gehörende* Verfassung, auch nicht eine *einem anderen* gehörende Verfassung, sondern vielmehr eine *als Selbst* empfundene bzw. *durch Zugehörigkeit zum Selbst geprägte* Verfassung ist, die zum Gegenstand eines nichtgleichgültigen, an diese Verfassung bindenden, sie beschützenden, für sie Sorge tragenden Verhaltens wird. Also das, dem es zu verdanken ist, dass *das Selbst sich selbst* empfohlen wird, *für sich selbst* Partei nimmt und in diesem Sinne *um sich selbst* bemüht ist, stellt gleichsam die *primäre, ursprüngliche οἰκείωσις* dar. Die diesem Quellpunkt entstammende *Nichtgleichgültigkeit sich selbst gegenüber* überträgt sich gleichsam auf die σύστασι, indem eine gewisse Verfassung als angemessen festgesetzt und sozusagen zum Maßstab des Selbst wird, und das Selbst an den fraglichen Maßstab so gebunden ist, dass sein Für-sich-selbst-ein-Anliegen-sein und Um-sich-selbst-bemüht-sein auch dieser Verfassung (diesem Muster oder Maßstab seines Wesens) gilt und das fragliche Wesen an diesem Muster oder Maßstab seines Wesens hängen lässt. M. a. W.: Das Sich-selbst-gegenüber-nicht-gleichgültig-sein (die οἰκείωσις zu *sich selbst*) nimmt die Gestalt eines Seiner-angemessenen-Verfassung-gegenüber-nicht-gleichgültig-seins (d. h. die Gestalt der οἰκείωσις zu der σύστασι) an. Es zeigt sich, dass die hier zur Erörterung stehende stoische Formel (οἰκειῶσθαι ἑαυτῷ καὶ τῇ ἑαυτοῦ σύστασι bzw. οἰκειῶσθαι πρὸς ἑαυτὸ καὶ τὴν ἑαυτοῦ σύστασιν) **besonders gut dafür geeignet ist**, diesen wesentlichen Zusammenhang genau auszudrücken. Denn die stoische Formel spricht von einer οἰκείωσις zu sich selbst, welche im gleichen Atemzug eine οἰκείωσις zu der angemessenen Verfassung ist (nicht als ob beides gleichbedeutend, und die erstere nur ein anderer Name für die letztere wäre, sondern vielmehr so, dass die οἰκείωσις zu sich selbst die οἰκείωσις zur σύστασι *ermöglicht* und *zu dieser abgeleiteten Form* von οἰκείωσις *führt* – und das Eine nicht ohne das Andere stattfindet). Zusammenfassend bleibt demnach festzuhalten, dass die zwei in der stoischen Formel genannten Momente doch zu unterscheiden sind und die komplexe Struktur der οἰκείωσις zum eigenen Wesen knapp und präzise auf den Punkt bringen.

³⁴ VII, 3-4. Auch von φιλαυτία ist VII, 24 die Rede.

Selbstwahrnehmung begabte Lebewesen ist daher von einem Streben, das eigene Wesen zu *erhalten* (*unversehrt zu erhalten*) und zu *entfalten* bzw. alles, was dieses Wesen *fördert*, zu suchen und zu pflegen, durchdrungen. Kurz: In dem mit Selbstwahrnehmung begabten Lebewesen regt sich ein ununterdrückbarer, unwiderstehlicher Trieb oder Drang nach *Selbsterhaltung* und *Selbstförderung*³⁵. Dieses Wesen lässt sich sozusagen *von sich selbst berühren* und ist *für sich selbst ein Anliegen*. Es kann nicht umhin, *für sich selbst Sorge zu tragen, um sich selbst bemüht zu sein* und *sich für sich selbst einzusetzen*. Das Sein des sich selbst wahrnehmenden Lebewesens ist demnach kein bloßes Sein und seine Selbstwahrnehmung ist auch keine bloße Selbstwahrnehmung. Sein Sein und seine Selbstwahrnehmung entsprechen vielmehr dem, was das schwer zu übersetzende Schlüsselwort συντηρεῖν bzw. συντήρησις ἑαυτοῦ auf den Punkt bringt, nämlich „Erhaltung“ und „Bewahrung“. D. h.: Das Sein des sich selbst wahrnehmenden Lebewesens zeichnet sich dadurch aus, dass es stets *über sein jeweiliges Gegebensein hinausgeht, seiner Erhaltung zustrebt* und mit einem auf das eigene Wesen *aufpassenden, das eigene Wesen behütenden und beschützenden*, um seine Erhaltung und Förderung *bemühten, sich für sein Wesen verwendenden Bewachen, Sorgen, Sich-in-achtnehmen* unzertrennlich verbunden ist³⁶.

³⁵ Dass die Selbstliebe das *Selbsterhaltungstreben* mit sich bringt, wird in der ἠθική στοιχειώσις eindringlich betont, und zwar dergestalt, dass Hierokles verschiedene Aspekte des davon herrührenden, auf Selbsterhaltung gerichteten Verhaltens hervorhebt. Vgl. VI, 56-57 (ἐκκλίνειν πᾶσαν ἐπιβουλὴν πόρωθεν), VI, 57-58 (μηχανᾶσαι διαμένειν ἀσπῆς ἐκ τῶν σφαλερῶν), VI, 58-59 (ἄπειν ἐπὶ τὰ σωτήρια καὶ πανταχόθεν πορίζεσθαι τὰ πρὸς διαμονήν), sowie VII, 8-9 (φαντασίαν ἀναίρεσέως αὐτῶν λαμβάνειν καὶ διὰ τοῦτο δυσασαχετεῖν). Dass die Selbstliebe aber auch ein Streben nach *Selbstförderung*, d. h. ein Streben, das eigene Wesen zu *entfalten* (bzw. alles, was dieses Wesen *fördert*, zu suchen und zu pflegen) nach sich zieht, wird in den Fragmenten des Hierokles nicht eigens betont. Es ist die Frage, ob das Streben nach *Selbsterhaltung* von dem Streben nach *Selbstförderung* völlig unabhängig und getrennt sein kann – bzw. ob die Art von Selbstliebe (d. h. also die Art von οἰκειώσει), die das *Selbsterhaltungstreben* mit sich bringt, von derjenigen zu unterscheiden ist, welche das Streben nach *Selbstförderung* hervorruft – oder ob es sich nicht vielmehr so verhält, dass beide *unauf löslich aneinander gebunden* sind.

³⁶ VI, 55-56, VII, 44-45. Συντήρησις bzw. συντηρεῖν bedeutet sowohl die *Erhaltung* oder *Bewahrung* bzw. die *Selbsterhaltung* oder *Selbstbewahrung* (d. h. also das διασώζειν, die σωτήρια, die διαμονή, von denen bei Hierokles die Rede ist) als auch die *Bewachung* oder *Beobachtung* (nicht zuletzt auch die auf Selbsterhaltung gerichtete, nach Selbsterhaltung strebende *Bewachung*). Bei Hierokles sind συντήρησις und συντηρεῖν allem Anschein nach mit διασώζειν, σωτήρια, διαμονή (also mit Selbsterhaltung oder *Selbstbewahrung*) gleichbedeutend. Vgl. auch VII, 44-45: διασώζειν καὶ συντηρεῖν ἑαυτό (...). Man darf aber nicht vergessen, dass die hier in Frage stehende συντήρησις alles andere als die tatsächlich erfolgende Fortsetzung oder Erhaltung eines Wesens bedeutet, welches sich seiner Erhaltung oder Nichterhaltung gegenüber völlig gleichgültig verhält (so dass die tatsächlich erfolgende Erhaltung einfach geschieht, ohne dass das fragliche Wesen sich *im Voraus* zu ihr verhält, *ihr zustrebt*, etc.). Das genaue Gegenteil trifft hier zu. Denn es handelt sich in diesem Zusammenhang vielmehr um eine irgendwie *entworfen*e, *vorweggenommene*, bereits *vor* ihrem tatsächlichen Eintreten eine ausschlaggebende Rolle spielende συντήρησις oder *Selbsterhaltung*, welche so beschaffen ist, dass sie von einem das eigene Wesen behütenden und beschützenden, um seine Erhaltung bemühten, sich für sein Wesen verwendenden *Bewachen* oder *Sorgen* insofern nicht zu trennen ist, *als sie nur als Korrelat eines solchen bewachenden oder sorgenden Verhaltens stattfinden und ihre ausschlaggebende Rolle spielen kann*. Die hier in Frage stehende συντήρησις hat also ihrem Wesen nach immer mit einer συντήρησις im Sinne des *Bewachens* und *Sorgens* zu tun und entspricht durchaus dem, was auch in den lateinischen Darstellungen stoischen Gedankengutes zu finden ist, beispielsweise bei Cicero, *de natura deorum* II, 124 (“conservandi sui custodia”), *de officiis* I, 11 (“se, vitam corpusque tuum”, vgl. auch *de finibus*, V, 24, 40), oder *de finibus*, IV, 34 (“in se conservando occupatum esse”). Zur weiteren Analyse von τηρεῖν, τηρησις, συντηρεῖν, συντήρησις u. dgl., vgl. etwa F. Preisigke/E. Kießling, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*, Bd. II, Berlin 1927, Sp. 552, 597f., Suppl. 1 (1940-1966), Amsterdam 1969, S. 261, 268, Suppl. 2 (1967-1976), Wiesbaden 1991, S. 188, 194, Suppl. 3 (1977-1988), Wiesbaden 2000, S. 314, 323, J.H. Moulton/G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, London 1949, S. 614, 633f., H. Riesenfeld, in: G. Kittel/G. Friedrich (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 8, Stuttgart/Berlin 1969, S. 139-151.

Dies bedeutet aber, wie leicht zu sehen ist, dass die αἴσθησις ihrem Wesen nach keine indifferente, teilnahmele, lediglich registrierende Kenntnissnahme vollkommen gleichgültiger Fakta oder Begebenheiten ist, die im Grunde das wahrnehmende Wesen nichts angehen. Das wahrnehmende Wesen ist kein „reiner Zuschauer“ und die Wahrnehmung ist kein gleichgültiges Verhalten, in dem es um gar nichts geht. Hierokles zufolge verhält es sich ganz im Gegenteil so, dass die αἴσθησις von Grund auf mit einer ὄρμη (mit einem Drang, Trieb oder Verlangen) aufs engste zusammenhängt, von einer solchen ὄρμη geprägt, ja durchdrungen ist. M.a.W.: Von einer οἰκείωσις-freien Wahrnehmung, zu der das Moment der οἰκείωσις noch *hinzukommen* muss, kann Hierokles zufolge keine Rede sein. Die αἴσθησις ist wesensmäßig *spannungsgeladen*, sie gehört immer zu einem *nichtgleichgültigen Verhalten* und findet nur im Rahmen eines solchen nichtgleichgültigen Verhaltens statt. Alles Wahrnehmen ist an und für sich schon ein *Sich-von-dem-Wahrgenommenen-so-oder-so-betreffen-oder-angehen-lassen*. Und jedes Wahrgenommene wird eben als das wahrgenommen, was das wahrnehmende (u. d. h. zugleich: strebende) Wesen so oder so, auf diese oder jene konkrete Weise *betrifft*. Kurz: Die αἴσθησις ist an und für sich schon *ὀρμητικῆ: vom Drang, Trieb, Neigung durchpult* – und zwar so, dass die fragliche ὄρμη die ὄρμη der οἰκείωσις, d.h. eine auf das Selbst gerichtete, sich um das Selbst bekümmernde, für Selbsterhaltung und Selbstförderung sorgende, ja die ὄρμη des σφοδρὸς ἴμερος ἑαυτοῦ (der Leidenschaft des Selbst – d. h. einer *unbedingten Ergebenheit gegenüber seinem eigenen Wesen*) ist.

Die Selbstwahrnehmung ist also von οἰκείωσις bzw. von ὄρμη durchdrungen, und all das, was weiter oben über die Sphäre des Eigenen, ihre verschiedenen Bestandteile (τὰ ἔχει, die verschiedenen χρεῖα-Richtungen) und ihren Zusammenhang ausgeführt wurde, ist entsprechend zu ergänzen. Es ist vor allen Dingen hervorzuheben, dass der *sinnvolle Zusammenhang*, der zwischen den verschiedenen Bestandteilen der Sphäre des Eigenen besteht, mit der οἰκείωσις so zusammenhängt, dass es diese ist, die die Basis für den hier in Frage stehenden *Sinn* schafft bzw. die Maßstäbe für den fraglichen sinnvollen Zusammenhang setzt. Entsprechendes gilt aber auch für die τῶν ἐκτὸς ἀντίληψις. Auch sie ist von ὄρμη, von Streben, genauer von selbstbezüglichem Streben d.h. von οἰκείωσις durchdrungen und hat mit einem gleichgültigen Verhalten nicht das Geringste zu tun. Und all das, was oben über den *sinnvollen Zusammenhang* zwischen der ἀντίληψις τῶν ἐκτὸς und der ἀντίληψις ἑαυτοῦ bzw. über das Netzwerk von Bezügen des Selbst ausgeführt wurde, welche den Gesamtbereich der *äußeren Wahrnehmung* durchziehen und strukturieren, ist entsprechend zu ergänzen. *Selbstbezüge* – das bedeutet in diesem Zusammenhang immer: Bezüge des *sich um sich selbst kümmernden* Selbst. Kurz: Alle *äußere Wahrnehmung* ist im Grunde genommen nichts anderes als *συντήρησις* in dem oben besprochenen Sinne. Eben deswegen ist sie durchgängig *selbstbezüglich* und hängt stets, wie gesagt, mit der ἀντίληψις ἑαυτοῦ aufs engste zusammen³⁷.

³⁷ Selbst wenn die Selbstwahrnehmung, wie Hierokles geltend zu machen versucht, eine Grundvoraussetzung der οἰκείωσις bildet und dieser insofern zugrundeliegt, selbst dann verhält es sich so, dass die durch Selbstwahrnehmung ermöglichte und hervorgerufene οἰκείωσις die Selbstwahrnehmung gleichsam *in Mitleidenschaft zieht*, so dass diese nichts weniger als einer gleichgültigen Kenntnissnahme seiner selbst und des Eigenen entspricht, sondern vielmehr von οἰκείωσις geprägt, ja durchdrungen ist. Es kommt aber noch etwas anderes hinzu. Denn nicht nur die ἀντίληψις ἑαυτοῦ ist es, die durch die οἰκείωσις durchdrungen ist. Entsprechendes gilt auch, wie soeben ausgeführt, für die ἀντίληψις τῶν ἐκτὸς. Und so kommt es, dass Hierokles nicht nur von einer οἰκείωσις εὐνοητικῆ (derjenigen nämlich, die *dem eigenen Wesen* gilt) spricht, sondern auch von der οἰκείωσις στερετικῆ (d. h. der οἰκείωσις *zu anderen Lebewesen*) und von der οἰκείωσις αἰρετικῆ (jener Art von οἰκείωσις,

die mit äußeren *Sachen* – τὰ ἐκτός χρήματα – zu tun hat). Es ist aber ohne weiteres klar, dass sowohl die οἰκείωσις στερηκτική als auch die οἰκείωσις αἰρετική sich dadurch auszeichnen, dass sie nicht mehr direkt auf das eigene Wesen, sondern vielmehr auf Gegenstände der *äußeren* Wahrnehmung (in dem hier in Frage stehenden Sinne) bezogen sind. Vgl. IX, 3-10: (...) ἡ μὲν πρὸς ἑαυτὸ εὐνοητική, στερηκτική δὲ ἡ συγγενική· καλεῖται γὰρ ἡ οἰκείωσις πολλοῖς ὀνόμασιν. ἡ δὲ πρὸς τὰ ἐκτός χρήματα αἰρετική, καθάπερ οὖν στερηκτικῶς μὲν καθόλου οἰκειοῦμεθα τοῖς τέκνοις, αἰρετικῶς δὲ τοῖς ἐκτός χρήμασιν, ὅπου καὶ τὸ ζῶον ἑαυτῷ μὲν εὐνοητικῶς, τοῖς δὲ πρὸς πῆρσιν τῆς συστάσεως συμμέρουσιν ἐκλεκτικῶς (...). Vgl. auch H. Diels/W. Schubart (Hrsg.), *Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet (Papyrus 9782)* nebst drei Bruchstücken philosophischen Inhalts (Pap. N.8; Pap. 9766.9659), Berlin 1905, G. Bastianini/D. N. Sedley (Hrsg.) *Commentarium in Platonis „Theaetetum“*, PBerol. Inv 9782, in: *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini*. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina. Parte III: Commentari, Firenze 1995, S. 227-562, VII, 26-VIII, 6, sowie Alexander von Aphrodisias, *De anima libri mantissa*, in: I. Bruns (Hrsg.), *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, Berlin 1887, S. 101-186, bes. 162. Es ist dies nicht der Ort, diese verschiedenen Begriffe und die ihnen entsprechenden Verzweigungen des οἰκείωσις-Phänomens sowie ihren Zusammenhang (geschweige denn das Verhältnis zwischen den genannten verschiedenen Darstellungen der hier in Frage stehenden stoischen Lehre) zu erörtern. Nur soviel sei in aller gebotenen Kürze vermerkt: a) Auch die ἀντιληψις τῶν ἐκτός ist von οἰκείωσις durchdrungen und besitzt ihrem Wesen nach den Charakter eines *nichtgleichgültigen Verhaltens*, mit der Folge, dass die entsprechenden wahrgenommenen Gegenstände (τὰ ἐκτός) ebenfalls einen *nichtgleichgültigen*, durch die οἰκείωσις geprägten Charakter aufweisen. Dabei verhält es sich so, dass die mit dem Horizont der Wahrnehmung koextensive οἰκείωσις bzw. die der οἰκείωσις entstammende Nichtgleichgültigkeit des Wahrgenommenen ihrer Intensität nach *variiert*, ja *stark* variiert (ἐπιπέυεται γὰρ καὶ ὄνεια ἡ οἰκείωσις, heißt es in dem *Commentarium in Platonis „Theaetetum“*, V, 22ff.). Vgl. z. B. auch das *Commentarium in Platonis „Theaetetum“*, V, 14ff., VI, 3ff., Stobaios, *Anthologium*, II, 7 (II, 120f.), Cicero, *De officiis*, I, xvii, 53ff., *Laelius*, V, 19, Alexander von Aphrodisias, *De anima libri mantissa*, 162. Der Gesamtbereich des nichtgleichgültigen Verhaltens eines Lebewesens und der ihm entsprechenden, jedem Wahrgenommenen innewohnenden Merkmale, die jedem Wahrgenommenen eine gewisse Stelle und Funktion innerhalb des Spannungsfeldes der οἰκείωσις, i. e. des Nichtgleichgültigen zuweisen, bildet einen *sehr komplexen Stufenbau*. Die konzentrischen Kreise des Fragments aus dem *Anthologium* des Stobaios versinnbildlichen, wie ausgeführt, die eigentümliche Struktur dieser Variation, welche somit nicht nur den Bereich der οἰκείωσις στερηκτική, sondern auch den der οἰκείωσις αἰρετική durchzieht und strukturiert. b) Der hier in Frage stehende Stufenbau hängt, wie aus dem Stobaiosfragment ebenfalls hervorgeht, mit dem Hauptgegensatz zwischen dem *Eigenen* und dem *Nichteigenen* (dem οἰκείον und dem ἄλλότριον) zusammen. Dieser Gegensatz betrifft aber nicht nur den Unterschied zwischen der ἀντιληψις ἑαυτοῦ und der ἀντιληψις τῶν ἐκτός, sondern auch eine *Art Abstufung des Eigenen* bzw. dessen, was mit dem Eigenen im Zusammenhang steht (d. h. eine Abstufung *innerhalb* der Sphäre des *Eigenen*) sowie eine *Art Abstufung des ἄλλότριον* (d. h. eine Abstufung *innerhalb* der Sphäre des *Nichteigenen*). Das Ganze bildet einen *fein- und breitgesicherten Stufenbau* des οἰκείον und des ἄλλότριον bzw. dessen, was dem Mittelpunkt des Eigenen ganz nahe oder weniger nahe, ganz entfernt oder weniger entfernt steht. Der fragliche Stufenbau erstreckt sich demnach von dem *Eigensten* (i. e. dem *Mittelpunkt*) und dem, was dem Mittelpunkt am nächsten liegt, über die *Peripherie der Sphäre des Eigenen* und den Teil der Sphäre des Nichteigenen, welcher an die Sphäre des Eigenen grenzt, bis hin zur *äußersten Peripherie* der Sphäre des Nichteigenen. c) Man darf aber auch nicht vergessen, dass in der stoischen Terminologie das Bedeutungsfeld von οἰκείον und ἄλλότριον (und insbesondere von οἰκείωσις und ἄλλοτριωσις) noch eine andere, sehr wichtige Bedeutung umfasst, die mit Grundphänomenen zu tun hat, ohne deren Mitberücksichtigung man die Struktur der von einem nichtgleichgültigen Verhalten geprägten ἀντιληψις ἑαυτοῦ und ἀντιληψις τῶν ἐκτός weitgehend verfehlt. Οἰκείωσις, οἰκειοῦσθαι u. dgl. bezeichnen nämlich das Grundphänomen der *Zuneigung*, während ἄλλοτριωσις, ἄλλοτριοῦσθαι u. dgl. das Grundphänomen der *Abneigung* nennen. M.a.W.: Das nichtgleichgültige Verhalten, von dem hier immer wieder die Rede war, ist sozusagen in diese *zwei Grunderscheinungen* gegliedert. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass sowohl die ἀντιληψις ἑαυτοῦ wie auch die ἀντιληψις τῶν ἐκτός – und d. h. sowohl der Bereich der οἰκείωσις εὐνοητική, als auch der der οἰκείωσις στερηκτική und der οἰκείωσις αἰρετική, kurz: das *gesamte Wahrnehmungsfeld* und *alles Wahrgenommene* – gleichsam *spannungsgeladen* und von ὄρμαι (von Neigungen, Strebungen oder Impulsen) durchdrungen sind. Die fraglichen Neigungen, Strebungen oder Impulse *sind aber zweierlei Art* und entsprechen entweder einem *positiven* Streben (dann handelt es sich um die mit der οἰκείωσις bzw. mit der εὐαρεσθησις und der *Zuneigung* zusammenhängenden ὄρμαι) oder einem *negativen*, mit *δυσαρεσθεῖν* und *Abneigung* zusammenhängenden Streben – so dass sie ganz im Gegenteil ἀφορμαι darstellen. Daraus folgt, dass auch das Wahrgenommene (sowohl im Bereich der ἀντιληψις ἑαυτοῦ wie auch im Bereich der ἀντιληψις τῶν ἐκτός) Gegenstand eines *positiven* oder *negativen* Strebens, d. h. also Korrelat einer οἰκείωσις oder einer ἄλλοτριωσις ist und als ein solches wahrgenommen wird. Es besteht allerdings noch eine dritte Möglichkeit, nämlich, dass es sozusagen im Zwischenbereich des *Weder-Noch* liegt und sich durch ein Merkmal auszeichnet, welches dem ἀρρεπῶς ἶσχεῖν – so VI, 46 – entspricht. Hierbei ist aber im Auge zu behalten, dass – wie aus dem Ausgeführten hervorgeht – die fraglichen ὄρμαι und ἀφορμαι bzw. die Art und Weise, wie das Wahrgenommene Gegenstand eines *positiven* oder *negativen* Strebens ist, *ihrer Intensität nach stark*

Als Fazit bleibt somit festzuhalten: Der Horizont der Wahrnehmung – die von dem Bezug zum gemeinsamen Zentralpunkt des Selbst zusammengehaltene, *das Selbst und seine Umgebung* umfassende *Alleinheit* – ist eine Alleinheit der συντήρησις, deren Charakter und Struktur das eigentümliche Gepräge der συντήρησις erkennen lässt.

Betrachtet man nun all diese Aspekte etwas näher, so findet man, dass Hierokles doch einen wichtigen Fingerzeig für die Beantwortung der Frage gibt, was die Sphäre des *Eigenen* zu einer solchen (bzw. was das Selbst zu einem solchen) macht. Denn, fragt man, wie das Selbst beschaffen ist, welches Hierokles zufolge die ausschlaggebende Rolle spielt, von der im Ausgeführten immer wieder die Rede war, so lautet die Antwort: Hierokles' Erörterungen in der ῥηϊκή στοιχειώσις heben letzten Endes zwei Grundpfeiler oder Grundbedingungen der

variieren und einen sehr komplexen Stufenbau *abgestufter ὅρμαι* und *abgestufter ὄφορμαι* bilden. Wichtig ist aber vor allen Dingen, dass die hier in Frage stehenden *Merkmale des Wahrgenommenen* (oder, wie man auch sagen kann: die Merkmale, die mit der Art und Weise zu tun haben, wie das Wahrgenommene Gegenstand eines *positiven* oder *negativen*, durch eine gewisse *Intensität* charakterisierten Strebens oder auch für *gleichgültig* gehalten wird) nicht nur irgendwie ins Gewicht fallen, sondern in der Tat zur *Grundbestimmung* alles Wahrgenommenen gehören, ja eigentlich *das Allerwesentlichste* an ihm darstellen. d) Schließlich ist festzuhalten, dass auch dem ganzen Gefüge der abgestuften ὅρμαι und ὄφορμαι (und der ihnen entsprechenden, jedem Wahrgenommenen als Gegenstand positiven oder negativen Strebens zukommenden Merkmale) der besagte Stufenbau des οἰκείου und des ἄλλοτριον zugrunde liegt. Denn das Selbst bildet den Mittelpunkt des Spannungsfeldes der ὅρμαι und ὄφορμαι. Das Selbst ist es, das sowohl für die Bestimmung dessen, was zum Gegenstand eines positiven oder negativen Strebens wird, als auch für die Bestimmung der Intensität des fraglichen positiven und negativen Strebens ausschlaggebend ist. Es zeigt sich also, dass auch das Spannungsfeld *positiven* und *negativen* Strebens – das Spannungsfeld der ὅρμαι und ὄφορμαι bzw. der ihnen entsprechenden Gegenstände der ἀντιληψις ἑαυτοῦ und der ἀντιληψις τῶν ἑκτός – *seinen Mittelpunkt im Selbst* hat. Und die Gesamtorganisation dieses Spannungsfeldes verrät *eine durchgehende Rückbezogenheit auf das Selbst*. Das *positive* Streben, das *Suchen* oder die ὅρμαι gelten vor allen Dingen dem, was für die *Selbsterhaltung* – oder, wie Hierokles sagt, πρὸς σωτηρίαν, πρὸς τὸ σωτήριον ἑαυτοῦ (VII, 46-47) – unentbehrlich, und auch dem, was der *Selbstförderung* zuträglich ist. Das *negative* Streben, das *Meiden*, die ὄφορμαι sind ganz im Gegenteil auf all das gerichtet, was dem *Selbst*, der *Selbsterhaltung* oder *Selbstförderung* *schadet*. Und die oben (Anm. 33) erörterte Grundstruktur gilt nicht nur für das Verhältnis zwischen dem οἰκείουσθαι ἑαυτῷ und dem οἰκείουσθαι τῇ ἑαυτοῦ σύστασι, sondern im Grunde genommen auch für das gesamte Spannungsfeld der οἰκείωσις bzw. der ἄλλοτριώσις und der sich daraus ergebenden ὅρμαι und ὄφορμαι: Das als Quellpunkt dienende positive Streben nach Selbsterhaltung und Selbstförderung (und sein Gegenstück, nämlich der *Drang, das Gegenteilige zu meiden*) *streckt gleichsam seine Fangarme ringsumher*, so dass aus diesem ursprünglichen, sich „verströmenden“ Kern selbstbezogenen positiven und negativen Strebens *abgeleitetes*, auf die σύστασις gerichtetes, positives und negatives *Streben* hervorquillt – welches abgeleitete Streben sich wiederum „verströmt“ und in *positives* und *negatives*, auf diese und jene Gegenstände der *äußeren* Wahrnehmung gerichtetes Streben mündet, indem diese Gegenstände sich zu der σύστασις (zu ihrer Erhaltung und Förderung – und somit zu dem Selbst: zur Selbsterhaltung und -förderung) auf diese oder jene Weise verhalten. Dieses abgeleitete Streben „verströmt“ sich aber auch und mündet wiederum in ein abgeleitetes, positives und negatives Streben sozusagen *vierter Ordnung*, welches sich auf Gegenstände der äußeren Wahrnehmung richtet, die sich zu denjenigen verhalten, die der Erhaltung oder Förderung der σύστασις zuträglich oder schädlich sind, usw. e) Und damit zeichnet sich die Gesamtstruktur der ἀντιληψις ἑαυτοῦ und der ἀντιληψις τῶν ἑκτός, sowie des ihnen entsprechenden „Wahrnehmungsfeldes“ ab: Eine Art *konzentrische Kreise* sowohl im Bereich des Eigenen und der οἰκείωσις εὐνοητική als auch im Bereich der Außendinge: der οἰκείωσις στερεκτική und der οἰκείωσις αἰρετική. Die konzentrischen Kreise der οἰκείωσις bzw. des *positiven* Strebens sind aber nicht die einzigen. Denn sie hängen stets mit konzentrischen Kreisen der ἄλλοτριώσις bzw. des *negativen* Strebens aufs Engste zusammen: die konzentrischen Kreise der ἄλλοτριώσις in der Sphäre des Eigenen und die konzentrischen Kreise dessen, was als *negatives Gegenstück* der οἰκείωσις στερεκτική und der οἰκείωσις αἰρετική entspricht. Hierbei ist schließlich noch hervorzuheben, dass diese verschiedenen konzentrischen Kreise (die der οἰκείωσις εὐνοητική, der οἰκείωσις στερεκτική und der οἰκείωσις αἰρετική, sowie die der ihnen entsprechenden *negativen Gegenstücke*) nicht voneinander unabhängig sind, sondern vielmehr um den gemeinsamen Mittelpunkt des Selbst kreisen und in dem gleichen Mittelpunkt des Selbst wurzeln – und zwar dergestalt, dass sie miteinander zusammenhängen bzw. ineinander verschachtelt sind und *ein einziges, allumfassendes Gesamtgefüge* bilden.

von ihm geschilderten Phänomene, nämlich das αἰσθάνεσθαι ἑαυτοῦ (die Selbstwahrnehmung) und das οἰκειοῦσθαι ἑαυτῷ hervor.

Man kann zwar einwenden, dass Hierokles zufolge das eine aus dem anderen fließt. Die Selbstwahrnehmung soll nämlich so geartet sein, dass sie *die οἰκειώσις, das nichtgleichgültige Verhalten zu sich selbst*, ja die „Leidenschaft des Selbst“ unweigerlich mit sich bringt³⁸. Und es hat demnach keinen Sinn, von zwei Bedingungen zu reden. Hierzu ist nun Folgendes anzumerken. 1. Bei näherem Hinsehen stellt sich heraus, dass Hierokles' Beschreibung der fraglichen Phänomene das Wesentliche verfehlt. Denn es gibt keine solche ununterbrochene Kontinuität zwischen Selbstwahrnehmung und οἰκειώσις. An und für sich wäre eine völlig gleichgültige Selbstwahrnehmung (die Selbstwahrnehmung eines „reinen Zuschauers“) durchaus denkbar. Und selbst wenn es zutrifft, dass in manchen Fällen die Selbstwahrnehmung mit der οἰκειώσις unauflöslich verbunden ist, selbst dann ist diese Tatsache nicht unbedingt darauf zurückzuführen, dass die οἰκειώσις jeder denkbaren Selbstwahrnehmung überhaupt unabdingbar innewohnen muss. Es soll vielmehr untersucht werden, *wie* die Selbstwahrnehmung beschaffen ist, die dem Wahrnehmenden jegliche Gleichgültigkeit sich selbst gegenüber radikal *verunmöglicht* und es dazu zwingt, sich von sich selbst berühren zu lassen und sich in dem besagten Sinne seinem eigenen Wesen zu widmen³⁹. 2. Wie dem auch sei, es bleibt die Tatsache bestehen, dass Hierokles die *mit οἰκειώσις verbundene* Selbstwahrnehmung als unerlässliche Bedingung der Verfassung des Selbst bzw. der Sphäre des Eigenen nennt, die ihm zufolge den Mittelpunkt des ganzen Horizonts der Wahrnehmung bildet. Und damit hebt er ohnehin *beide* Aspekte hervor.

Nun, was bedeutet dies? Es bedeutet, dass das Selbst, welches Hierokles zufolge den Mittelpunkt jeder Wahrnehmung darstellt und all den Phänomenen zugrunde liegt, von denen hier die Rede war, ein eigentümliches *Verhältnis zu sich selbst* voraussetzt, ohne welches

³⁸ Die Argumentation, die in der Kolumne VI, 27ff. entwickelt wird, soll dazu dienen, diese Grundthese plausibel zu machen. Die Grundthese wird VI, 50-53 folgendermaßen zusammengefasst: (...) ὅτι τὸ ζῶον, τὴν πρώτην αἰσθησιν ἑαυτοῦ λαβόν, εὐθύς ἄπεικωθη πρὸς ἑαυτὸ καὶ τὴν ἑαυτοῦ σύστασιν. Vgl. auch VII, 48-50: διὸ φαίνεται τὸ ζῶον ἅμα τῆ γενέσει αἰσθάνεσθαι τε αὐτοῦ καὶ οἰκειοῦσθαι ἑαυτῷ καὶ τῆ ἑαυτοῦ συστάσει. Hierokles vertritt also ganz entschieden das Primat oder den Vorrang der ἀντίληψις ἑαυτοῦ als Voraussetzung und Grundlage der οἰκειώσις. Vgl. etwa A. A. Long, „Hierocles on oikeiosis and Self-Perception“, *op. laud.*, S. 94ff (252ff), G. Badalamenti, „Ierocle Stoico e il concetto di συναισθησις“, *op. laud.*, S. 61, B. Inwood, „Hierocles: Theory and Argument in the Second Century A.D.“, *op. laud.*, bes. S. 155ff., 169ff.

³⁹ Wenn hier behauptet wird, dass eine *völlig gleichgültige* Selbstwahrnehmung (die Selbstwahrnehmung eines „reinen Zuschauers“) an und für sich denkbar wäre, so bedeutet dies zweierlei: zunächst einmal, dass Hierokles gar nicht gezeigt hat, dass eine solche *völlig gleichgültige* Selbstwahrnehmung (die Selbstwahrnehmung eines „reinen Zuschauers“) an und für sich unmöglich ist, und zum zweiten dass man von keinem Standpunkt weiß, von dem aus die Möglichkeit eines solchen „reinen Zuschauers“ und der ihm entsprechenden *völlig gleichgültigen* Selbstwahrnehmung *apodiktisch* ausgeschlossen werden könnte. Die Tatsache bleibt dennoch bestehen, dass jede uns bekannte Wahrnehmung mit Selbstwahrnehmung, ja mit einer *nichtgleichgültigen* Selbstwahrnehmung zusammenhängt, und zwar dergestalt, dass wir im Grunde genommen von einer *gleichgültigen* Wahrnehmung überhaupt keine Ahnung haben. Ja, es ist durchaus möglich, dass das *nichtgleichgültige* Verhalten (die οἰκειώσις als solche) das Bewusstsein in dem uns vertrauten Sinne konstituiert, so dass aller „Bewusstseinsinhalt“ von Grund auf οἰκειώσις-bezogen (ja, eben deswegen οἰκειώσις-bezogen ist, weil es die οἰκειώσις ist, die das Bewusstsein und alle seine „Inhalte“ gleichsam „anzündet“). Wie auch immer, die entscheidende Frage ist, man kann es nicht oft genug betonen: *Wie ist die Selbstwahrnehmung beschaffen, die dem Wahrnehmenden jegliche Gleichgültigkeit sich selbst gegenüber radikal verunmöglicht und es dazu zwingt, sich von sich selbst berühren zu lassen und sich in dem besagten Sinne seinem eigenen Wesen zu widmen?* Das ist die von Hierokles versäumte Frage nach dem Grundphänomen der οἰκειώσις.

es nicht in der Lage ist, die Funktionen auszuüben, die Hierokles ihm als Grundbedingung und Mittelpunkt der Wahrnehmung zuschreibt. Oder genauer: 1. Das Selbst, von dem Hierokles redet, zeichnet sich gerade dadurch aus, dass es sich insofern *zu sich selbst verhält*, als es seiner selbst gewahr oder inne wird. Ohne Selbstwahrnehmung gibt es im hierokleischen Sinne kein Selbst. 2. Das Selbst, von dem Hierokles redet, zeichnet sich aber auch dadurch aus, dass es sich noch in einem anderen Sinne *zu sich selbst verhält*, nämlich indem es *sich selbst zugetan* und um *sich selbst bemüht* ist. Ohne dieses *nichtgleichgültige* Verhalten zu sich selbst gibt es im hierokleischen Sinne kein Selbst.

Hierokles' Erörterung der hier besprochenen Phänomene läuft demnach darauf hinaus, dass das Selbst, welches in der Wahrnehmung sozusagen die Hauptrolle spielt, alles andere als eine selbstverständliche und automatische Folge des Prinzips der Identität darstellt, dem zufolge jedes Seiende mit sich selbst identisch ist. Hierokles' Ausführungen zeigen, dass, selbst zugegeben, dass dem Phänomen, welches den Mittelpunkt des Gesamthorizontes der Wahrnehmung bildet, die Identität im Sinne des bloßen εἶναι ὅπερ ἐστί (gerade-das-sein,-was-es-ist) zugrunde liegt, selbst dann die Identität eines vorhandenen Seienden mit sich selbst (sein εἶναι ὅπερ ἐστί) sozusagen noch einer Art *Nullgrad des Selbstseins* in dem hier in Frage stehenden Sinne – d. h. im Sinne dessen, was als Mittelpunkt der Wahrnehmung fungiert – gleichkommt.

Das Selbst, von dem Hierokles redet, bildet also ein ganz eigentümliches Phänomen. Es ist auf die Identität eines Vorhandenen mit sich selbst völlig unzurückführbar. Es setzt etwas Anderes voraus, und zwar dergestalt, dass dieses Andere in einem *Selbstverhältnis* oder Selbstbezug, nämlich in dem Selbstverhältnis oder Selbstbezug des εαυτοῦ αισθάνεσθαι und in dem Selbstverhältnis oder Selbstbezug des οικειοῦσθαι εαυτῷ – bzw. in dem Selbstverhältnis oder Selbstbezug eines εαυτοῦ αισθάνεσθαι, welches so geartet ist, dass es das οικειοῦσθαι εαυτῷ und die συντήρησις unweigerlich mit sich bringt, gründet. Oder anders gesagt: Das Selbst, von dem Hierokles redet, *ist Selbstbezug*. Es besitzt an und für sich schon einen *selbstbezüglichen, selbstreferentiellen* Charakter. Es ist ein sich durch ein eigentümliches Verhältnis oder einen eigentümlichen Bezug zu sich selbst *verselbstendes* Selbst, oder genauer: ein sich *selbstbezüglich zum Selbst Verselbstendes* (es sei mir erlaubt an dieser Stelle einen Ausdruck Goethes aus *Dichtung und Wahrheit* zu benutzen).⁴⁰

Dieser *ursprüngliche Selbstbezug* – das von Grund auf *durch einen Bezug konstituierte, in sich selbst selbstbezügliche*, dem αισθάνεσθαι εαυτοῦ und dem οικειοῦσθαι εαυτῷ *nicht vorhergehende*,

⁴⁰ J. W. v. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, II, 9, *J. W. von Goethe Werke* (Hamburger Ausgabe), München 1998, Bd. 9, S. 353. Es ist vor allen Dingen festzuhalten, dass das *Eigene* als solches (bzw. das *Selbst* als solches) etwas ist, was es im Bereich des bloß Vorhandenen *überhaupt nicht gibt*. Hier zeichnen sich zwei entgegengesetzte Blickrichtungen bzw. Auffassungen ab. Der ersten – nämlich der landläufigen, zunächst und zumeist herrschenden Auffassung – zufolge setzt das εαυτοῦ αισθάνεσθαι ein *ihm vorhergehendes* Selbst voraus, und zwar dergestalt, dass es dieses dem εαυτοῦ αισθάνεσθαι vorhergehende Selbst ist, welches mittels der ἀνίληψις εαυτοῦ in Erscheinung tritt und sozusagen ihren „Inhalt“ bildet. Kurz: Das εαυτοῦ αισθάνεσθαι richtet sich nach einem bereits „an sich seienden“ Selbst und beschränkt sich darauf, dieses bereits „an sich“ bestehende Selbst erscheinen zu lassen. Der zweiten Auffassung zufolge ist das Selbst bzw. die Sphäre des Eigenen ganz anders beschaffen: Das Selbst (bzw. die Sphäre des Eigenen) findet nur im Modus des „als-Selbst“ – eines erst durch das eigentümliche Phänomen des εαυτοῦ αισθάνεσθαι und des οικειοῦσθαι εαυτῷ zustande kommenden „als-Selbst-Empfindenwerdens“ – statt. Hierokles' Ausführungen zeichnen sich in dieser Hinsicht durch ihre Zweideutigkeit aus. Denn sie setzen allem Anschein nach die erste Auffassung voraus, durch die Art und Weise, wie sie die Rolle des εαυτοῦ αισθάνεσθαι und des οικειοῦσθαι εαυτῷ hervorheben, bahnen sie jedoch den Weg für die zweite Auffassung.

sondern vielmehr dem αἰσθάνεσθαι ἑαυτοῦ und dem οικειοῦσθαι ἑαυτῷ *entstammende Selbst* – ist es, welches das Gesamtnetz von *abgeleiteten Selbstbezügen* ermöglicht und gründet, von dem hier die Rede war. M. a. W.: Der ganze Bereich der weiter oben besprochenen Phänomene wurzelt in diesem Kern, und zwar so, dass es dieses ursprüngliche, durch Selbstbezug (den Selbstbezug des αἰσθάνεσθαι ἑαυτοῦ und den Selbstbezug des οικειοῦσθαι ἑαυτῷ) zustande kommende „Sich-Verselbsten“ ist, der die gesamte Sphäre sowohl des Eigenen als auch der äußeren Wahrnehmung eröffnet und durchpulst.

5- Bilanz und Ausblick

Das ist das Grundergebnis der hierokleischen Erörterung. Es ist allerdings kein *Endergebnis*. Es verhält sich vielmehr so, dass dieses Ergebnis die Beantwortung aller entscheidenden Fragen noch schuldig bleibt: Wie ist es um das αἰσθάνεσθαι ἑαυτοῦ und um das οικειοῦσθαι ἑαυτῷ bestellt? Wie hängt das eine mit dem anderen zusammen? Worin besteht das Selbst als solches? Wodurch zeichnet sich das ihm innewohnende, es konstituierende Selbstbezug aus? etc., etc. Hierokles hält aber an der Schwelle dieser Fragen inne und tut *als ob* alles im Grunde genommen *geklärt* und *erledigt* wäre. Er lässt somit seine Grundbegriffe und das Wesen der von ihm hervorgehobenen Phänomene im Grunde genommen *ungeklärt*. Wie er auch in einer anderen Hinsicht an der Schwelle der entscheidenden Fragen innehält, nämlich indem er voraussetzt, dass die von ihm dargestellten Phänomene und Strukturen für *alle* Lebewesen gelten, davon abgesehen, ob es sich um einfachere oder komplexere Lebewesen handelt. M. a. W.: Er setzt eine Art ununterbrochener *Kontinuität* und *Homogenität* zwischen allen Lebewesen in der ganzen *scala naturae* voraus, so dass die Grundstruktur der hier in Frage stehenden Phänomene in allen Fällen *die gleiche* ist, und sämtliche Unterschiede sowohl zwischen verschiedenen Lebewesen als auch in den verschiedenen Phasen der Entwicklung eines Lebewesens nur den Grad der *Deutlichkeit* des αἰσθάνεσθαι ἑαυτοῦ und des οικειοῦσθαι ἑαυτῷ betreffen. Es fragt sich aber, ob diese Grundannahme berechtigt ist. Es fragt sich, ob „Selbst“, „Selbstbezüge“, „Wahrnehmung“, „Selbstwahrnehmung“, „οικειώσεις“, etc. im Grunde genommen nicht *πολλαχῶς λεγόμενα* darstellen, so dass allein schon die Tatsache, dass man im Singular spricht und *Eindeutigkeit* bzw. eine Art *universeller Affinität* aller solcher Phänomene voraussetzt, irreführend, ja so irreführend ist, dass die *irreduzible* Komplexität vielleicht miteinander zusammenhängender, aber nichtsdestoweniger voneinander *stark abweichender* Ebenen durch eine solche alles über einen Kamm scherende und unter einen Hut bringende Erörterung gleichsam *verschüttet* wird.

Es braucht im übrigen kaum betont zu werden, wie sehr die Inangriffnahme solcher Grundfragen der Öffnung des Fasses der Pandora ähnelt⁴¹.

⁴¹ Hier muss man sich darauf beschränken, das Allerwesentlichste zusammenfassen: a) Hierokles setzt, wie ausgeführt, eine ununterbrochene Kontinuität und Homogenität zwischen allen Lebewesen voraus, so dass die Grundstrukturen der ἀντίληψις ἑαυτοῦ, der ἀντίληψις τῶν ἑκτός, der οικειώσεις, etc. *für alle* im gleichen Maße gelten. Dass es zwischen den einfacheren und den komplexeren Lebewesen erhebliche, ja *gewaltige Unterschiede* gibt, wird von Hierokles keineswegs ignoriert. Er vertritt aber allem Anschein nach die Auffassung, dass sämtliche derartige Unterschiede (und auch der Unterschied zwischen den verschiedenen Phasen in der Entwicklung eines „höheren

Lebewesens“) letzten Endes darauf zurückzuführen sind, dass die φαντασία sowohl ἀοριστώδης und συγκεχυμένη (ὄλοσχερῆ τῆ τυπώσει χρωμένῃ) als auch τρανῆς και διηκριβωμένη sein kann (vgl. vor allen Dingen VII, 51-61 und VIII, 1ff.). D. h.: Die ἀντίληψις εἰσαυτοῦ, die ἀντίληψις τῶν ἑκτός, die οἰκείωσις, etc. können in *verschiedenen Graden der Undeutlichkeit und Deutlichkeit* erfolgen, und die verschiedenen Grade der σύγχυσις (der „Verwirrung“) oder der διὰρθρωσις (der „Verdeutlichung“) der fraglichen ἀντίληψις und der οἰκείωσις sind es, die für alle solche Unterschiede hinsichtlich der Art und Weise verantwortlich sind, wie die Selbstwahrnehmung und das Selbst, die *äußere* Wahrnehmung und die οἰκείωσις bei den verschiedenen Lebewesen und in den verschiedenen Phasen der Entwicklung eines Lebewesens konstituiert sind. Vgl. beispielsweise H. Schenkl (Hrsg.), *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, Leipzig 1916, Ndr. Stuttgart 1965, II, 17 (1, 7, 13, 38), IV, 7, 38, Plutarch, *De communibus notitiis adversus Stoicos*, 1059b, Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, CXXI, 11ff., Seneca, *De ira*, I, iii, 7, Cicero, *Topica* 31, *Tusculanae* 4.53, und etwa A. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*. Untersuchungen zur stoischen Philosophie, Stuttgart 1890, S. 189, M. Pohlenz, *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Göttingen 1940, S. 82ff., Ders., *Die Stoa*. Geschichte einer geistigen Bewegung, Bd. 2, Göttingen 1949, S. 33, 164, J. Pinborg, „Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik“, *Classica et Mediaevalia* 23 (1962), S. 148-177, bes. 153f., V. Goldschmidt, *Le système stoicien et l'idée de temps*, Paris 1979, 4. Aufl., S. 161f., H. Tarrant, „Agreement and the Self-Evident in Philo of Larissa“, *Dionysius* 5 (1981), S. 66-97, M. Frede, „Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions“, in: M. Burnyeat (Hrsg.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley 1983, S. 65-93 (=M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford/Minneapolis 1987, S. 151-176), G. Badalamenti, „Jeroacle Stoico e il concetto di συναισθησις“, *op. laud.*, S. 53-97, bes. 73ff., G. Bastianini/A. A. Long, *op. laud.*, S. 444ff., T. Tieleman, *Galen and Chrysippus on the Soul: Argument and Refutation in the De Placitis II–III*, Leiden 1996, S. 178, 201f., 229f., 248, C. Brittain, *Philo of Larissa, The Last of the Academic Skeptics*, Oxford 2001, S. 122, C. Brittain, „Non-Rational Perception in the Stoics and Augustin“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22 (2002), S. 253-308, R. Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa*, *op. laud.*, S. 31f., 40, 298ff., H. Løkke, „The Stoics on Sense Perception“, in: S. Knuutila/P. Kärkkäinen (Hrsg.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Berlin 2008, S. 35-46.

b) Die Spannweite der hier in Frage stehenden Variation wird in der ἠθική στοιχειώσις nicht genau angegeben. Hierokles setzt aber anscheinend voraus, dass die fraglichen ἀντίληψις sogar *äußerst verworren oder undeutlich* sein können, bei aller Verworfenheit und Undeutlichkeit jedoch die Fähigkeit nicht verlieren, die Grundfunktionen auszuüben, die von ihm geschildert werden. Dies bedeutet aber, dass, selbst wenn die Frage nach dem Unterschied zwischen Bewusstem und Unbewusstem bei Hierokles nicht eigens gestellt wird, die in der ἠθική στοιχειώσις hervorgehobenen Grundstrukturen im Grunde genommen diesem Unterschied gegenüber *indifferent* sind. Das Bewusstsein setzt sozusagen nur das mit anderen Mitteln fort, was die unbewussten ἀντίληψις bzw. die unbewusste οἰκείωσις an und für sich bereits zustande bringen. Insofern spielt der Unterschied zwischen dem *Bewussten* und dem *Unbewussten* dieser Auffassung zufolge keine ausschlaggebende Rolle. c) Hierbei verhält es sich aber so, dass, selbst wenn die *bewussten* ἀντίληψις oder die *bewusste* οἰκείωσις nur eine *besondere, abgeleitete Abart* von Grundstrukturen des Lebens darstellen, welche an und für sich kein Bewusstsein (keine deutliche ἀντίληψις) erfordern, selbst dann die Werte, von der uns die fraglichen Grundstrukturen und die *unbewussten* ἀντίληψις bzw. die *unbewusste* οἰκείωσις vorgestellt werden, keine andere als das Bewusstsein ist, und zwar dergestalt, dass alle Vorstellung der genannten ἀντίληψις und der οἰκείωσις im Grunde genommen auf die *bewusste* Erfahrung der ἀντίληψις εἰσαυτοῦ, der ἀντίληψις τῶν ἑκτός und der οἰκείωσις zurückzuführen ist. d) Es ist fraglich, ob die Unterschiede zwischen den einfacheren und den komplexeren Lebewesen auf verschiedene Grade der σύγχυσις oder der διὰρθρωσις zurückzuführen sind. Aber selbst zugegeben, dass diese Grundvoraussetzung zutrifft, so zeichnet sich das Modell der σύγχυσις/διὰρθρωσις dadurch aus, dass es mit einem *ungeklärten, durchschnittlichen, undifferenzierten* und sozusagen „*eingeebneten*“ ἀντίληψις- und οἰκείωσις-Begriff (sowie mit einem *undifferenzierten* und „*eingeebneten*“ Selbstbegriff) operiert. Dieses Modell setzt sowohl einen *gemeinsamen Nenner* als auch *Unterschiede* zwischen den ἀντίληψις bzw. der οἰκείωσις, die ἀοριστώδεις και συγκεχυμένα, und denjenigen, die τρανῆς και διηκριβωμένα sind, voraus – *aber ohne genau zu bestimmen, worin dieser gemeinsame Nenner* (der Faden der Kontinuität) *und worin die Unterschiede eigentlich bestehen*. e) Dieses Manko hängt mit dem Folgenden aufs Engste zusammen. Bei dem Versuch, die „*einfacheren*“ ἀντίληψις bzw. die „*einfachere*“ οἰκείωσις der anderen Lebewesen zu begreifen, verfährt man, als ob ein völlig neutraler Standpunkt durch seine **reine „Durchsichtigkeit“** befähigt wäre, vom Komplexeren bzw. von der uns eigentümlichen, *deutlichen, bewussten* Erfahrung abzusehen und einen Einblick in die Beschaffenheit des „*Einfacheren*“ (nämlich der „*unbewussten*“, von der uns eigentümlichen abweichenden ἀντίληψις εἰσαυτοῦ, sowie der „*unbewussten*“, von der unsrigen abweichenden ἀντίληψις τῶν ἑκτός und der „*unbewussten*“, von der uns eigentümlichen abweichenden οἰκείωσις oder auch des unbewussten, von dem uns eigentümlichen abweichenden Selbst, etc.) zu gewinnen. Anders gesagt: Es wird vorausgesetzt, dass wir ohne weiteres in der Lage sind, die *Epigenesis* der uns eigentümlichen Bewusstseinsform gleichsam *rückgängig zu machen* und durch eine Art „*Abbau*“ dieser uns eigentümlichen Bewusstseinsform das, was der fraglichen Epigenesis vorhergeht, als etwas problemlos Zugängliches zu begreifen und

Die Art und Weise, wie die von Hierokles dargestellte stoische Lehre sich noch als anregend und produktiv erweisen kann, lässt sich demnach in Abwandlung eines Diktums von Goethe über Lichtenberg formulieren. Goethe schreibt nämlich in den *Maximen und Reflexionen*: „Lichtenbergs Schriften können wir uns als der wunderbarsten Wünschelrütte bedienen: wo er einen Spass macht, liegt ein Problem verborgen.“⁴² Der von Hierokles dargestellten stoischen Lehre kann man sich auch als einer wunderbaren Wünschelrütte bedienen. Denn wo Hierokles seine weitgehend dogmatischen Feststellungen macht und sie zu einem fertigen Lehrgebäude gestaltet, liegen Probleme verborgen – und zwar so, dass es die stoischen Lehrsätze selbst sind, die, wenn man sie unter die Lupe nimmt und auf ihre wirkliche Aussagekraft hin prüft, ungelöste Schwierigkeiten verraten und zeigen, wo bei näherem Hinschauen noch Widerstand zu finden, und die Sache längst nicht geklärt ist und in der Tat jeden Klärungsversuchs spottet. Durch die dogmatischen Ausführungen des Hierokles scheinen gleichsam die Adern dessen hindurch, was noch der Untersuchung harret, und man kann somit seine Lehrsätze in eine Art Landkarte noch ungelöster Fragen und Ausgangspunkte für ihre Diskussion ummünzen.

nachzuvollziehen. Bei näherem Hinschauen stellt sich jedoch heraus, dass der vermeintliche Einblick in die einfacheren ὀντιλήψεις, in die einfachere οἰκείωσις bzw. in das einfachere Selbst Gefahr läuft, letzten Endes nichts anderes als eine Art *sich verkennender Hineinprojektion* der uns eigentümlichen Bewusstseinsform (der uns eigentümlichen ὀντιλήψεις, οἰκείωσις, etc.) in die fraglichen einfacheren ὀντιλήψεις, οἰκείωσις und Selbst zu bilden – so dass unsere Vorstellung der einfacheren Arten der ὀντιλήψεις ἑαυτοῦ, der ὀντιλήψεις τῶν ἑκτός, der οἰκείωσις, des Selbst, der Selbstbezüge, etc., *ihrem Sinne nach* zwar den Rückgang auf das Elementare *voraussetzt* und einen solchen Rückgang *für vollzogen hält*, in der Tat aber *nicht von der Stelle kommt* – so dass sie im Grunde nichts anderes als das *uns Eigentümliche* vorstellt, von dem „Einfacheren“ überhaupt keine Ahnung hat und somit das, was sie zu begreifen beansprucht, *vollkommen verfehlt*. f) Es ist demnach durchaus möglich, dass die bei den anderen Lebewesen vorkommenden ὀντιλήψεις, etc. etwas ganz *Fremdes*, für uns *nicht Zugängliches* darstellen – jedenfalls etwas ganz Anderes als das, was irrlicherweise für eine adäquate Erfassung des in Frage Stehenden gehalten und mit ihm verwechselt wird. Dies bedeutet aber, dass der *gemeinsame* Begriff von ὀντιλήψεις, οἰκείωσις, Selbst, etc. möglicherweise schlichtweg *äquivok* (oder, wie gesagt, ein πολλαχῶς λεγόμενον) ist. Die hier in Frage stehende Äquivalenz zeichnet sich dadurch aus, dass die Reduktion dieser Äquivalenz im gewissen Sinne nur eine *einzig* Form von ὀντιλήψεις, οἰκείωσις, Selbst, etc. – nämlich *die uns vertraute* – zurücklässt, denn alle anderen bleiben vollkommen *unzugänglich* und besitzen den Charakter einer *Unbekannten*. g) Dies bedeutet wohlgemerkt nicht, dass die uns eigentümliche Bewusstseinsform – die uns eigentümlichen ὀντιλήψεις, die uns eigentümliche οἰκείωσις, etc. – nichts *Abgeleitetes*, und erst recht kein *Epiphänomen* darstellen. Denn diese Möglichkeit ist im Grunde genommen auch nicht auszuschließen. Es bedeutet nur, dass die fragliche Bewusstseinsform, wenn sie ein Epiphänomen bildet, nicht in der Lage ist, das, dessen Epiphänomen sie ist, adäquat zu erfassen und zu begreifen h) Die von Hierokles dargestellte Auffassung dieses Problemzusammenhangs sieht indessen von all diesen Fragen ab. Sie ist gerade dadurch charakterisiert, dass sie das ganze Gefüge dessen, was für ein jedes Lebewesen die selbstbezogene, durch οἰκείωσις geprägte Alleinheit seiner ὀντιλήψεις ἑαυτοῦ und seiner ὀντιλήψεις τῶν ἑκτός darstellt, *im Rahmen einer umgreifenden Allnatur*, nämlich der *vernünftigen, teleologischen Allnatur der Stoiker* verstanden wissen will – als ob sie in der Lage wäre, das Ganze von einer Warte aus zu betrachten, welche zugleich *all die verschiedenen selbstbezogenen Kreise der verschiedenen Lebewesen erfassen kann*. Mit den soeben genannten Fragen tut sich aber eine Perspektive auf, derzufolge auch das, was jeweils als *umgreifende Allnatur* vorgestellt wird, letztendlich *auf unsere Bewusstseinsform relativ* ist und nur die durch und durch *selbstbezogene, von οἰκείωσις geprägte* Alleinheit der ὀντιλήψεις ἑαυτοῦ und ὀντιλήψεις τῶν ἑκτός *eines jeden von uns darstellt*.

⁴² J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, 419, *J. W. von Goethe Werke* (Hamburger Ausgabe), München 1998, Bd. 12, S. 422 (auch: *Aus Makariens Archiv 97, Wilhelm Meisters Wanderjahre III, J. W. von Goethe Werke*, Bd. 8, S. 475).

(Página deixada propositadamente em branco)

SELF-REFERENCE IN FICHTE'S LATE *WISSENSCHAFTSLEHRE*

Fichte tried, as no other philosopher has done, to ground all philosophy upon the idea of reflection, with the utmost coherence. I will try to show here that reflection is both the main concept and content of the whole Science of Knowing, with special reference to the later expositions. In those texts, reflection is presented as a “law”¹ that regulates philosophy as a system. Fichte’s Science of Knowing is intended to be a systematic examination of reflection, an exploration of every conceptual direction opened up by reflection, in order to scrutinise all the consequences that this implies for thought. Reflection is the main concern and methodological instrument of Fichte’s thought, and can also help us understand what the late expositions of the Science of Knowing added to that first and most influential exposition, the *Foundations* of 1794/95

1. The Meaning of Reflection in Fichte’s transcendental philosophy

Within transcendental philosophy, reflection means basically an operation that, together with abstraction, conducts the mind in the process of constructing concepts. *Reflexio* or “Überlegung” means for Kant, as he states in his *Logic*, the act of pointing out the similarities which, together with the abstraction of differences, results in a general representation or concept. In this sense, “reflection” is a principle of recognition of identity and difference of characteristics or, as Fichte writes, a “concept, in its qualitative unity, is the essential sameness in the essential not-sameness”.² Reflection signifies the construction of concepts, and is thus the principle of continuity and unity of intellection that must accompany any apprehension of difference.

This binding of sameness and not-sameness is a necessary condition for the employment of concepts in general. As will be shown later, Fichte argues that this binding must be understood as an organic principle, which he describes as “vivacity” or “life”. Reflection can only be conceived as a property of an organized whole and thus, points to knowledge or

¹ J. G. Fichte, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie (hrsg. Von R. Lauth, E. Fuchs und H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962- [=GA]), vol. II/12, 264 (WL 1811).

² “[D]ie wesentliche Dieselbigkeit in der wesentlichen Nichtdieselbigkeit ist in ihrer qualitativen Einheit ein Begriff.” Fichte, Wissenschaftslehre (Hamburg, 1984 [= WL 1805]), 93.

knowing (as we should better translate “Wissen”) as an organized system which philosophy can accordingly expose as a science.

But Kant’s logical statement of *reflexio* as the grasping of the common characteristics of different beings in order to subsume them under a common concept, together with the abstraction of differences, cannot be itself understood without a reflective qualification. Fichte says, defining a basic feature of knowing, that it is “not unity of multiplicity, but unity of unity as such and multiplicity as such”.³ As is well known, such a qualification was not at all new when Fichte used it to characterize the faculty of synthetic unity, or apperception. This reflective definition of concept, with the double occurrence of “unity”, explains why the construction of concepts could be called “*reflexio*”.

Two conclusions may be drawn from this qualified use of a reflective difference. On the one hand, this basic use of identity and difference as concepts of comparison or reflection, as in Kant, implies that unity splits into different ‘types’ or levels. Fichte explicitly accounts for this hierarchical difference of levels resulting from unity and difference in terms of “reflections” (“Reflex”).⁴ Reflection introduces a difference of levels, in that one successively refers to the other. Reflection is always a step “higher” than the object of reflection. On the other hand, a key example of an essential property of reflection can be found in this qualification of unity and difference as unity of unity and difference: that is to say, as unity reflects and duplicates itself, one term of the relation must be at the same time the whole relation. This was the predicament and the speculative concept of the I in the first exposition of the Science of Knowing. As absolute, the I was simultaneously the whole reality and, as finite I, it was only a part, or half of reality. The difference between the I and the not-I was encompassed by the identity of the absolute I.

Moreover, reflection is always a kind of repetition or duplication, but not a simple one, as we shall see. The *Foundations* of 1794/95 remains a crucial text on this issue. “By [...a] new positing, relative to an original positing, [...the I] opens itself, if I may so put it, to an external influence; simply by this reiteration of positing, it concedes the possibility that there might also be something within it that is not actually posited by itself.”⁵ This text plays a key role in the future development of the doctrine. The duplication of knowing by reflection is a condition of any differentiation within itself. At stake, therefore, is Fichte’s conception of the unity of theoretical reason, insofar as the synthesis of thought with intuition is granted by the reflective character of the former. The positing of any representation, or “scheme”, as Fichte later puts it, depends upon knowing in some way duplicating or reiterating itself within itself. “Being as being” (“Seyn als Seyn”)⁶ is, according to Fichte, an expression of this duplication of knowing, which necessarily happens with any

³ “Nicht Einheit der Mannigfaltigkeit, sondern Einheit der Einheit als solcher, u. der Mannigfaltigkeit als solcher” (GA II/12, 209).

⁴ II/12, 250.

⁵ “[...] durch dieses neue, auf ein ursprüngliches Setzen sich beziehende Setzen öffnet es sich, daß ich so sage, der Einwirkung von aussen; es setzt lediglich durch diese Wiederholung des Setzens die Möglichkeit, daß auch etwas in ihm seyn könne, was nicht durch dasselbe selbst gesetzt seyn” (GA, I/2, 409).

⁶ II/12, 199.

representation of some being identical with itself. Reflective difference arises out of identity, as is shown in the first paragraphs of the *Foundations* of 1794/95.

According to the later texts, the law of reflection expresses itself in the particle “als”, or “as”. The “as” is the core of any representation of being in knowledge, but it also raises a significant problem about the reflective duplication of knowing itself. As is well known, reflective self-representation as a doubling of itself does not seem to be enough to understand how consciousness identifies itself as itself.

Self-knowledge of course raises the question of the circularity involved in knowing. This problem worried Fichte from his first writings as the *Eigene Meditationen über Elementarphilosophie* or the *Aenesidemus Rezension*.⁷ His general answer to this problem is that knowing, or the I, cannot be understood like a mirror that duplicates things, among which you can find knowing itself. The relation of knowing to its known object, or to itself, is not a relation between two beings at the same level, which has important consequences for Fichte’s theory. But neither can it be understood as a relation of mere representation. Representation must be understood as a result of other faculties underlying it. So the Science of Knowing does not describe knowing as representing itself – or any other thing – as an available thing before its eyes. In order to understand representation of itself and other things, the Science of Knowing analyses itself as a result of other underlying factors that cannot be thought in isolation. Fichte tries to understand circularity out of its origins, or genesis, and to show that the circle is unavoidable, and why.

Reflection is also understood as an examination of presuppositions. As Kant defines it, “transcendental reflection” is “the comparison of representations with the cognitive faculty to which it belongs, and by means of which I distinguish whether it is belonging to the pure understanding or to sensible intuition.”⁸ Transcendental reflection is thus simply to pay attention to the subjective activity presupposed in any given representation and to the conditions of its constitution. Fichte sees in transcendental reflection a double systematic determination. It means not only that epistemological presuppositions should be taken into account, but also that any object, and being itself, as schematized, is constituted by means of a specific activity.

The epistemological consequence of transcendental reflection according to Fichte is a permanent question that goes along with every argument in the Science of Knowing about the agreement between what is said and what is done in saying it. This is not a question of some moral agreement between an individual’s “actions” and “words”; rather, it is a self-referential procedure,⁹ the need for an objective agreement (which we could call ‘pragmatic’) between “saying” and “doing”, between language or meaning itself and its ‘pragmatic’ presuppositions. One key for Fichte’s procedure is that those ‘pragmatic’ presuppositions can always be translated again, or expressed in semantic terms (i.e. in terms of transcendental and phenomenological content). The presupposed “act” is a way of categorizing reality, a pure concept. As a methodological device, this quest for ‘pragmatic’ agreement through strict

⁷ Cf. II/3, 26.

⁸ KrV A 262, B 317 (trans. Norman Kemp Smith).

⁹ Cf. I. Thomas-Fogiel, Fichte. Réflexion et argumentation (Paris, 2004), 92-97: “L’auto-référence comme identité du “Tun” et du “Sagen”.

self-reference is hence, as it seems, one main source of content and argumentation in the Science of Knowing.

Any general definition of knowing is immediately subject to such a condition. “The proposition: *knowing in itself is such and such* is undoubtedly still knowing. Now either this latter knowing would be excluded from the predicate (you would forget yourself) and so objective knowing would obviously not be knowing in itself, but just knowing after *exclusion* of the subjective [knowing]; and the answer would be [...] false. Or this subjective knowing would be also *brought into the predicate* [...] and the factual form of subjectivity would remain [...] for any new reflection, that could do no better than repeat the same old game.”¹⁰ In this passage, the method of strict self-reflection shows that circularity expresses itself as an irreducible facticity in knowing. Knowing is always a fact, that can only be comprehended by a circular concept. How to understand this facticity is another question, as will be discussed below.

In another fundamental example, Fichte tries to show that Metaphysics, especially Spinosism, invites the philosopher to “think *being* absolutely in itself, as being”.¹¹ Strict self-reflection about what you *do* in acting by thinking in this way immediately shows that what you get is not “being in itself”, but just an image of it, a scheme of being, something that is not being, but external to being, so to speak. But this would contradict the metaphysical definition of being, which, according to Fichte, must include everything that in some sense *is*; that is to say, being is an exclusive totality, self-included and self-determined. In such a metaphysical definition of being, what is done is in contradiction with what is said.

Against his critic Schelling, Fichte uses a similar argument. He quotes the first paragraph of Schelling’s *Darstellung meines Systems*: “Reason is absolutely one and absolutely the same with itself”, and comments: “How is this proposition generally possible? In it, reason is comprehended [...] and compared to something else. This is a fact. Either the author is reason itself, and so reason is more than was indicated in the quoted paragraph; or he is outside reason, and so there is something outside it, [...] which would be surely difficult for him to explain.”¹²

As a general result of such arguments about what one *does* in thinking and saying, it is found that it is not rationally possible to construct a pure reflective theoretical understanding. That is, understanding cannot understand itself without being interrupted and in some sense shadowed by intuition, by what is called a *hiatus* in understanding. The critical separation between understanding and intuition rests on this result.

¹⁰ “Der Satz: das *Wissen an sich* ist das, ist ohne Zweifel selbst wieder ein Wissen. Entweder nun dieses letztere Wissen würde aus dem Prädikat weggelassen (man vergäße sich selbst) so wäre das objective Wissen offenbar nicht das Wissen *an sich*, sondern nur das Wissen, nach *Abzug* des subjectiven; und die Antwort würde, hierauf attendierend, offenbar falsch. Oder, dieses subjective Wissen würde *in das Prädikat mitgebracht* [...]: aber doch bliebe faktisch die *Form der Subjektivität* [...] selbst jeder neuen Reflexion, die nur das alte Spiel wiederholen könnte” (WL 1805, 9).

¹¹ “Denken Sie das *Seyn*, scheinlich an sich, als *Seyn*” (ib. 13).

¹² “Die Vft. ist schlechthin Eine u. schlechthin sich selbst gleich.’ [...] Wie ist dieser Satz überhaupt möglich: In ihm ist die Vft. *umfaßt* [...] u. verglichen mit einem andern. Dies ist Faktum. Entweder der Verf. ist selbst die Vft. - so ist sie mehr als das im ersten § angegebne; oder er ist ausser ihr, so ist etwas ausser ihr, [...] was er nicht leicht erklären dürfte” (II/12, 162).

However, those are still just limited results of this principle of transcendental reflection as pragmatically interpreted by Fichte. Such a reflection implies a foundational consequence as a general agreement between saying and doing. In Fichte's words, "if a philosophy does not mention itself, it must deny itself", "it is surely false".¹³ Thus, "a part of this system [the Science of Knowing] is its concept of itself".¹⁴ The Science must depict itself as a part of itself. Nevertheless, this part of itself cannot be understood as a small-scale mapping out of the whole included in it, as is found in living beings or some machines, because what is at stake is not just a stable structure, parallel to another, as its image, but the very relation of depicting, in Fichte's words, "Wissen in der That ertappt" ("knowing caught in the act"). The denial of the possibility of depicting the relation between representation and that which is represented will imply that reflection and images as mental content are inexistent or senseless. Conversely, the sense of image as appearance relies on this possibility of comparing being with image. How this meta-level of understanding is possible is a main question of the Science of Knowing.

There follow two conclusions: first, representation, image or some mind that thinks and intuits a world, cannot be understood without a self-grounding systematic philosophy. Image can only be understood within a self-foundationalist philosophical theory, because if knowing means some way of depicting being, a Science of Knowing must depict ultimately its own act of understanding. And this is the concept of a philosophy as system. If this reasoning is correct, there is no empirical solution for the problem of image, insofar as it constitutes a conceptual problem. The main difficulty is that a seemingly empirical question about some determinate being, namely knowing or image, necessarily implies reflection in its answer, that is to say, knowing of knowing. But knowing of knowing is no more a determinate being, something like a "thing", or a "something" at all, but precisely "reflection", whatever it is. Moreover, Fichte tries to show that reflection is not only a form of acting on the part of some actual or factually-determined living being or consciousness, but inevitably an epistemological matter. Ultimately, explanation must in some way explain itself.

Second conclusion: representing representation, knowing of knowing, must be based on a faculty that is not representative thought. As Fichte saw very early on, when he expressed his thoughts about Reinhold's *Elementarphilosophie*, it is impossible to represent representation by its own means, and representation must be based on something else. This something else that underpins representation is what Fichte after 1807 called "Vermögen" or "faculty". In 1804, in particular, he also called this faculty "life", given the obvious fact that only living beings can represent images, insofar as images depend on being understood *as* images. Some inanimate thing can be an image of another, but it cannot be an image *as* image, as Fichte states it. To be an image *as* image is to distinguish itself from its model, or "Urbild". In his *Foundations* of 1794/95, he called the faculty capable of making this image absolute "I". Although this was not altogether wrong, and has been in some way very productive, since it stressed that the whole question of philosophical science should be centred on reflection, it

¹³ "[...] erwägt sie [sc. die Philosophie] also ihrer selbst nicht, so muß sie sich läugnen"; "ist sicher falsch" (II/11, 302, 299).

¹⁴ "Ein Theil dieses Systems ist sein Begriff von sich selbst" (II/12, 151).

was nonetheless misleading as a name for a pre-reflective condition of reflection. It was indeed disputable to name absolute “I” something that, although constituting a condition for self-consciousness, explicitly has no self-consciousness.

I think it is in this context that the unusual employment of the term “faculty” (“Vermögen”), without determining clearly what the faculty is for, acquires its meaning. As was remarked above, the relation underlying the link between knowing and its known object cannot be understood basically as a relation between two different beings that are indifferently positioned alongside each other, as is typical of inanimate beings. Neither is the relation between knowing and being known comparable to the relations into which objective beings typically enter towards each other. The relation that underlies knowing or image must implicate some kind of activity or *interest*. It cannot be thought of merely as juxtaposition or lying indifferently side by side. For this reason Fichte uses concepts like “agility”, “life” or “vivacity”, “drive”, “effort” and “development”, but also “Hingabe” (perhaps “renouncing”, “surrender”), “check” (or “obstacle” – “Anstoß”), “breaking off” (“sich brechen an”)¹⁵, or “stopping” (“sich anhalten”) for the positive and the negative sides of the relation. It could be added that reflection is supported upon reference as an active relation to itself and its other. Fichte’s well known “I” and “not-I” are not at all the subject and its opposite, in the sense that they underlie knowing, but something that is projected or perhaps actively “under-projected”. This non-indifference is a basic feature of reflection, which makes it suitable to characterize subjectivity.

In order to further determine this non-indifference relation, how it grounds reflection and knowing, and what other problems it involves, I must return to the problem of circularity. This question can only be adequately broached by a correct entry into philosophy. As a comparative and historical remark, it should be noted that Hegel, for instance, favours the logical operator of “sublation” (“Aufhebung”) and negativity, while Fichte begins with positing (“setzen”) or positivity as a non-indifferent condition for any relation or differentiation to be established. If philosophy begins with negativity or indeterminate being, nothing at all is presupposed, so no circularity occurs. The main logical instrument for such a system is negativity, which determines itself as “sublation” (“Aufhebung”). For Fichte, on the other hand, negation is already an activity, or dependent on an absolute activity, characterised as a relation of non-indifference between what is posited and what is negated or denied. Using the concepts of the *Foundations* of 1794/95, the not-I can be posited only in relation to the absolute I. So being is to be understood as lack of activity, and only possible in relation to it.

Taken in isolation, negativity would be merely some undetermined activity, and it would not be possible to define it as negation or to distinguish it from the activity of positing. Negation is already a determination that can only be made against positivity, or absolute positing (“setzen schlechthin”). As negation, it is dependent of positing.

At every step and in every sense of knowing, either at the level of sensible intuition, intelligible seeing, epistemological or ethical level, the theory is defined by a drive to self-positing. Fichte’s thought begins with the act of self-positing, and circularity is not exactly avoided. Especially in his late period, the general sense of the exposition is to show both that the fact of seeing, knowledge, or phenomenon (“Erscheinung”) presupposes some faculty,

¹⁵ Cf. II/12, 218.

and that the defined faculty, if it develops or actualizes itself, necessarily generates the phenomena, the act of “seeing” and theoretical and practical knowing. The all-encompassing drive is towards an absolute possibility of reflection (“Reflexibilität”), which is ultimately the image that the Science makes of itself within itself. And this is the most fundamental drive, because it is the drive that aims to an ideal autonomy of knowing; thus, it grounds both the integral reflectibility of science and the autonomy of practical reason.

2. The logic of appearance

Knowing is defined in its basic features as a phenomenon that manifests itself as seeing. Phenomena have two main characteristics. *First*, any phenomenon to be seen as object is a negation of the absolute faculty, an interruption of it, and this interruption produces the reflection of the faculty. As has already been noted, this scheme of the faculty may be considered a deduction of the Kantian critical distinction of faculties between understanding, centred on apperception, and sensibility as pure passivity. So, as negation is dependent on position, passivity for Fichte is just a reduced grade of activity. Determination of the drive is negation, but negation is just an “alienation” (“Entäußerung” – in the early texts) or a “renouncing” or “surrender” (“Hingabe” – in the later expositions) of position or positing.

Fichte’s conception of transcendental idealism can be elucidated in this context. Transcendental idealism does not mean that real being is a product of mind or that being has its origin in man’s or absolute consciousness. It is just a science of knowing, and the subject, or the I, is mentioned in it as no more than a condition of knowing, insofar as it is impossible to think the relations involved in knowing without some kind of activity. Knowing and its conditions should be treated in philosophy. As regards nature and empirical matters, Fichte leaves it open either to the contingency of an infinite experience or to the empirical sciences. Transcendental idealism is based on the idea that knowing is not some being, or a thing, but its status is quite different, namely showing, appearance or phenomenon, and that appearance requires concepts that are not the same as those suitable for understanding being as a thing. Many concepts are needed to construct a transcendental theory of appearance, but for my purposes, we may stress the concepts of “faculty” and “as” (“Als”).

The activity of the faculty is senseless, and does not appear to any seeing without the “as”, that is to say, without reflection. But what is this pre-reflective activity? And why does reflection happen? It must be conceded that this pre-reflective activity cannot be an activity of any kind, but must be described as vivacity and also intuition, if these can be described as activities at all. And indeed, they cannot be otherwise described if not as activities that leads to reflection. Their status in the theory of reflectivity is merely the status of conditions leading to reflection. As Hegel rightly pointed out in his *Logic of Essence*, reflection presupposes itself. When you know something, you cannot get outside the phenomenon, nor can you get outside seeing and still see something in order to characterize it except by referring it to reflection, that is, as pre-reflective. The only way to characterise this activity is as pre-reflective, that is, as life or as intuition. The knowing and the phenomenon that is known form a totally coherent and complete system that cannot get outside itself, towards a thing-in-itself, as in Kant’s *Transcendental Aesthetics*. Outside it there are only its pre-conditions.

That is why Fichte's absolute in the Science of Knowledge, which he calls A, or Scheme 1 is already an image, not a being. Hopefully, the circularity of self-presupposition is here not a vicious one. As a "system of reflectibility", the complete system of appearance is self-including. I do not think circularity in this sense is a reason simply to dismiss Fichte's system. Knowing has its own laws to explain phenomena and itself, and the Science of Knowing hopes to get rid not of the circle itself, but of its vicious character by showing why the circle happens. A totally different solution would probably imply getting rid of reflection altogether. Anyhow, the Fichtean circle of reflection has a definite beginning, namely that knowing *should* ("Soll") know itself. The beginning is a "should-be" of the "as", according to the late Fichtean terminology.

The second question was why reflection happens. It occurs, according to Fichte, without a ground. He explains this in the following way: "the faculty may or may not actualize itself".¹⁶ There is no ground for the actualization of reflection. Such a ground would have to be transcendent and would no longer be critical or phenomenological. We can look at it in two ways: either as the utmost contingency, or as freedom. In any case, the act of reflection is not a consequence of anything else. It is a form, an *energeia*, which relies upon some pre-reflective activity, but does not follow on from it as from a complete ground. It is a condition, not a ground in some other sense. Either as freedom, or as sheer contingency, you cannot determine the happening of reflection by some principle alien to it. As was mentioned in response to the question concerning pre-reflective activity (the so-called "faculty") and in trying to avoid circularity, the beginning of the circle is that knowing "should" know itself. And reflection releases itself both from vicious circularity and senseless contingency because reflection "should be" or, in its own terms, there "should-be an as" ("soll des als").¹⁷ So, reflection is an expression of an act of freedom, and not of contingency. Since reflection can also be seen as a case of double negation, Fichte says that "once it is, it cannot not be" ("einmal seyend, kann nicht nicht seyn").¹⁸

Reflection rests thus upon facticity since the faculty may or may not actualize itself. Fichte's project is to demonstrate that if the faculty actualizes itself, than it must happen lawfully and in the form of the "as". "Thus, *in consequence of this* fact, the appearance itself becomes an absolutely real creative power *ex nihilo* and obtains a creative life of its own. The proof of this rests on the fact that it is *not* by virtue of the absolute itself that this appearance becomes a *creative power in its own right*, inasmuch as the absolute is responsible only for its own appearing, and by no means for the appearing of the appearance itself." ("Also – *zufolge des Faktum* ist die Erscheinung in sich selbst absolute reale Schöpferkraft eines neuen, durchaus aus Nichts, ein eigenes schöpferisches Leben. Der Beweis beruht darauf, daß es *dies nicht* durch das absolute ist, indem dieses nur bis zum Erscheinen dieses, keinesweges aber bis zum Erscheinen der Erscheinung selbst geht.")¹⁹ Such typical phrasing sums up much of the doctrine till this point, and allows us to go deeper into it. The text means that

¹⁶ "Cf. II/12, 182, etc. "Vollzieht es sich, oder vollzieht es sich nicht?"

¹⁷ Passim.

¹⁸ WL 1805, 40.

¹⁹ II/12, 178. I am very grateful to Prof. Daniel Breazeale for the translation of this passage.

appearance, which is pure facticity, because its factual or material happening cannot be deduced from any law, has its own internal laws, which are based on the I's own activity and conditions. These laws, according to Kant, are categories as modalities of apperception. But if we want to capture phenomenon in general in its normal sense, it must be considered as the appearance of an objective being or, generally speaking, as the appearance of a being objectively as it is in itself. So, as the quotation says, appearance, or phenomenon, must be understood as depicting being in itself. Although, if image is to be not just another being at the side of absolute being, the picture that it shows of being must have in itself the mark of the "as". As Fichte puts it, image is only image *as* image, it must be recognized *as* image in order to be a picture or an image of some 'transcendent' being (to speak with Husserl). "*As*" image means the reflection that image cannot dispense with. And since reflection, as seen above, is self-presupposing, image must include two elements: one that is given by being in itself (what happens in the so-called Scheme 1), and another that is absolutely freely posited by reflection (which is called Scheme 2). Fichte concludes that, if appearance exists as a fact, then this must - so to speak - organically merge being and image. And this fusion is called "seeing".

As a first essential feature, phenomenon is hence an interruption of the faculty by reflection. I have already pointed to the *second* essential feature of the phenomenon. Phenomenon must appear to itself, reflectively, as itself. But so long as it sees itself just as an image, it must understand itself as different and opposite to being. And it is essential to phenomenon that both hold together: its doubling itself in itself on the one hand, and its opposition to what is opposed to it, on the other. Knowing is never a simple duplication, but a duplication that reflects itself upon its other or offers a reflected difference. That is why Fichte always assumes five elements, that is, the reflective duplicity at the level of the seen object, which is already a privation of the absolute faculty, and the same duplicity at the level of free reflection. Together with the unified vision of the whole, it sums up five elements.

Since the expositions of the intermediate period, Fichte's somewhat strange disjunction of reflection into infinity and quintuplicity appears as a central element of knowing. Fichte's so-called "quintuplicity" is not totally clear, and it seems to admit different forms and expressions. In any case, it is grounded on the division of the I into real and ideal, a distinction that comes from the first exposition of the Science of Knowing.

Fivefoldness is grounded on reflexivity in such a way that the duplication of the I into reflecting and reflected implies another duplication into real and ideal. "In respect to their ideality, all things depend upon the I; but in regard to its reality, the I is itself dependent."²⁰ Real and ideal activity are two ways in which the I reflects itself in its relation to its other. The activity of the I is split up not only into reflecting and reflected, but also into sensible and intellectual activity. Ideal activity is a projection of the I beyond whatever is given as determinate being. Such a condition must be understood as a necessary condition of phenomenality in general. Since reflection is not deduced, but happens without a ground, a complete agreement between the faculty and its reflection is not possible. If the pre-reflective activity agreed entirely with reflection, there would be neither a real determination of the faculty

²⁰ "Alles ist seiner Idealität nach abhängig vom Ich, in Ansehung der Realität aber ist das Ich selbst abhängig" (GA, I/2, 412).

nor ideal activity. The empirical mobility of knowing would be paralysed. Philosophy, ethics and religion depend on the I freeing itself from the immediate intuition of the object and becomes conscious of itself as freely outlying images and as a free agent in space and time. The I is at the same time sensible and intelligible and, in both cases, it is also duplicated into objectivity and subjectivity. Roughly defined, quintuplicity or fivefoldness is a result of the double difference and unity between subjective, objective, sensible and intellectual (“übersinnlich”).

Besides fivefoldness, which is a static structure that reflects the difference of activities and balances underlying reflexivity, reflexivity also implies infinity. The relation that the I establishes in relation to its objective world in order for there to be knowledge presupposes an infinite faculty or activity.²¹ Since its first exposition, the Science of Knowing stresses that such an activity is “infinitely outreaching”,²² and so the I receives its determination only from this active relation by which it posits itself actively before its object. It means that the object is given as the limits of the I, but also that the I can transform its object, that it can change its “limits”. The so-called “infinity” is the indefinite potentiality of the I to appropriate the object and to act upon it. This indefinite living activity of the I will be understood as the scheme of temporality in knowing.²³ This infinity expresses itself as time with its everlasting “novelty”, the unpredictable character of the empirical scheme of the world presupposed by knowing, the moving scheme of the breaking-off of the faculty at its own facticity. Knowing depends on temporality, on the “development of the principle”, that is to say, of the development of the aforesaid faculty. By this development, the objective world is always new, empirical and a posteriori. In this paper, I will not go into the question of the constitution of space, which runs along somewhat similar lines.

It must be remarked that the deduction of temporality from the a priori conditions of knowing should not be understood as a metaphysical derivation of something existent (time) from another existing thing (the self), or as a psychological description, but only as the integration of the meaning of temporality into the conditions of a complete system of knowing as reflexivity.

Fichte claims that appearance is an organic unity in which each element cannot be understood without the other. Necessity holds here as a transcendental law to reflection. So, knowing understands its own law by a procedure involving reflecting upon presuppositions. Since knowing is thoroughly reflective, the law of reflection brings all the elements together in such a way that each one is itself but also its relation to the other; reflection finds itself in intuition, and intuition cannot be defined without reflecting itself. “Should-be” cannot be seen without a being where it can apply itself, and being cannot be seen without a “should-be” as the act that brings any being into knowing. Also Fichte’s so-called method of “genetic” seeing and understanding is derived from reflection, insofar as one thing is developed from the other by a movement of seeing.

²¹ GA, I/2, 358, 403; GA, II/12, 270.

²² GA, I/2, 369.

²³ GA, I/11, 353.

Another structural element of reflection, namely double negation, is here at work with the purpose of a theory of subjectivity. The self-reference of the I is well characterized by double negation as activity. The I does not define himself simply side-by-side with anything else, that is, with the not-I. As sheer absolute I, it has no meaning. Only as a presupposition to reflection can it become something determined. The I must characterize itself therefore as not-not-I, that is to say, by opposition to not-I. I cannot now discuss further if double negation, as a logical operation, leans upon the logic of reflection or conversely. Naturally, according to the Science of Knowing, the logic of reflection comes first.

Even though Fichte never claims to employ a dialectical method, he frequently uses contradiction as a way of exploring new aspects and discovering distinctions to be made in knowing. The main contradiction motivating the analysis is the status of image itself, which is given as a fact. Image must be considered to be a duplication of being, “a being outside being”.²⁴ Assuming that being is a general term to encompass all beings, image is not being, but something else, namely (as we saw at the beginning) being’s own reflection. It is being *as* being, or ultimately it must be understood as the self-exposition and self-understanding of being. Accordingly, if we read “existence” instead of “image”, “the absolute, in its existence, splits itself - into absolute existence, on the one hand (but then it no longer exists as absolute) and *as* absolute, on the other (but then it does not exist absolutely).”²⁵ The basic contradiction of assuming an image of being as a thing-in-itself expresses itself in the logic of reflection as the well-known distinction between objective and subjective genitive. *As* absolute it exists not absolutely as itself, but in an image, and as *absolute* it simply does not exist, it cannot be figured, but should be immediately the absolute itself, the absolute “in-itself” of the exposition of 1804. As Fichte states in his *Religionslehre* and again in the Science of Knowing of Königsberg 1807, “seeing stands in its own way”, it “makes itself turbid”.²⁶ Seeing is just a contradiction in itself, or at least a split in the sense of being. And that is why Fichte says that “through its existence, the absolute changes hopelessly its own inner essence.”²⁷ And that is the critical and existential meaning of the factual seeing of absolute being.

As I tried to show above, from its own perspective, reflection is necessary. Once posited, it cannot not-be, and it has therefore an autonomous life of its own. Knowing, as a general term, encompasses any content of consciousness, somewhat like phenomenological intentionality. It makes no sense to search for the causes of knowing in the known objects. Knowing is an autonomous totality, a condition of possibility of an infinite experience, and encompasses all theoretical and practical experience and knowledge. As was seen above, the reflexivity implied by knowing imposes upon it a circularity of sense that can be determined only negatively or by privation. Inasmuch as knowing comprehends everything, understanding it in one way or another does not change anything inside the objective world. Understanding it like the Science of Knowing, as a practical compound of images, reflections, forces or

²⁴ Passim.

²⁵ “Das absolute selbst in seinem Existiren zerschlägt sich: inabsolutes Existiren, und darin existirt es nicht als absolute; u. in Existiren *als* absolutes, u. sodann existirt es nicht absolute” (WL 1805, 108).

²⁶ “[...] immer verdeckt unser Sehen selbst uns den Gegenstand, und unser Auge selbst steht unserm Auge im Wege” (SW 5, 471). Cf. II/10, 112, WL 1807.

²⁷ “das absolute verändert durch das Existiren sein eignes inneres Wesen absolute, unwiederbringlich [...]” (WL 1805, 91).

thrusts, instead of as a world of things that just lies there implies not different facts or objects, but as Fichte often says, a new vision or an “enlarged vision”.²⁸

3. Fichte’s “absolute”

But we should still ask what Fichte’s “absolute” is. It is so far clear that “absolute” means the things-in-themselves beyond their appearing to us. It is an ideal of objectivity and truth that cannot be given up, especially in a world very realistically defined as a pre-reflective world of drive, action and image. Absolute in such a conception is the place where reflection ultimately breaks off. Fichte’s absolute is where knowing cannot reflect further, inasmuch as reflection means relating the object to our thought. As we shall see, reflection ultimately breaks off before what ethically should be. And it is so because there reason breaks off before itself under the form of the individual I.

It is a commonplace that reflection is opposed to life. Fichte’s absolute is doubtless pre-conscious life not yet made turbid through reflection. According to the terminology of the late Science of Knowledge, “schematizing causes the schematized to fade.” (“Im Schematisieren verblaßt das eigentl. Schematisirte”).²⁹ Furthermore “when reflection occurs, doubt appears. What shall we do then? How can we solve it?”³⁰ At this point in his 1810 exposition, Fichte criticises what he considers to be Schelling’s philosophical “trick”, that is, ceasing arbitrarily to reflect wherever he wants to find absolute reality. Fichte’s purpose, on the contrary, is to construct an integral “system of reflectibility” where only the complete self-elucidation of visibility will allow absolute being to be reached beyond all the conditions of appearance.

Absolute as being, in the sense of being-in-itself as the ground for objective truth, was, through the analysis of seeing, understood as the pre-reflective activity of knowing itself. But the activity that, as a “should be”, is the condition that allows the I to see the sensible activity itself *as* such, is another kind of activity. This is the intelligible activity, as a higher-level “should be”, that allows us to see intelligence as reason, that is to say, as autonomous. Fichte wants to show that this super-sensible “should be” is the ideal of total autonomy of rational life in relation to sensible activity, and in such a way that this autonomous activity of reason, absolute reflection of knowing about itself is the complete image of knowing. Only at this point, where the system of appearance is completed, can reflection come to an end. This end is or should be a complete self-reference of knowing. Nevertheless, the ceasing of reflection does not at all imply the ceasing of the activity of “should-be”. It is merely a “should-be” that posits the complete foundation of reason by itself as its goal. This is an epistemological goal, but, as a drive of autonomy of reason, is like a Kantian practical interest in morality.

However, in order to better understand where reflection legitimately comes to an end in the Science of Knowing, we should interpret Fichte’s statement that “knowing is God’s image”, which appeared at the head of every exposition from the late period. The very first scheme, absolutely original image (and that means the place where reflection absolutely

²⁸ II/12, II/13, 145.

²⁹ II/12, 184.

³⁰ *Ib.* 152.

breaks off) is equated with the divine, or God's image. Religion undoubtedly plays an important role in Fichte's thought, particularly after Iena, but already in some of the earlier works. But it would be a pity to spoil all those bold transcendental concepts that try to deal with pure appearance through philosophical reflection alone by simply making God the substantial non-phenomenological absolute ground for appearance. As I understand it, the late Science of Knowing may to some extent be considered as a commentary on Fichte's key statement from around 1798 concerning the "quarrel of atheism", which seems to divide his philosophical life into two different periods. "The moral order is the *divine* that we admit. [...] This living and acting moral order is God himself; we do not need another God and can grasp no other."³¹ Insofar as ethical order is, if not exactly God, his image, the statements of the following years (namely that knowing is God's image) seem to mean that the ultimate ground to knowing is ethical. Probably with regard to the possibilities for ambiguity in the expression granted by the aforesaid contradiction in image, Fichte writes, still in 1810, that "God does not exist; only his phenomenon exists."³² This returns the discussion to the level of critical and phenomenological thought. Absolute in this sense is the ethical drive towards the autonomy of reason as a faculty with its own laws, which should be understood as practical postulates and theoretical systematic ideas.

Continuing to read Fichte: "... alles *als* aber macht sich durch das Soll, durch das zum Gesez gewordne absolute Erscheinen Gottes" ("every *as* makes itself through the *should-be*, through the absolute appearing of God manifested as a law").³³ Such a law is a practical law of acting according to reason. The divine character of ethics is grounded on the freedom of autonomy of an intellectual drive that posits its own condition by a free ideal activity which comes to consciousness by the occasion of the sensible reflection of knowing.

Ethics is the link between the sensible and intellectual faculties that underlie knowing. At the level of the applied Science of Knowledge, Fichte's system of reflexivity becomes a theory of man according to which knowing and consciousness can only develop inside an ethical order. Thus, it would make little sense to speak about consciousness in a state of complete non-ethical relations. But this is a question that should be addressed to Fichte's ethics, philosophy of right and philosophy of history.

³¹ "[...] diese moralische Ordnung ist das *Göttliche*, das wir annehmen. [...] Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selber Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes, und können keinen anderen fassen" (GA I/5, 354.)

³² "Gott ist nicht da, sondern nur seine Erscheinung ist da" (GA II/11, 294).

³³ II/12, 224.

(Página deixada propositadamente em branco)

Patrick Grüneberg
Berlin

SELBSTBEZÜGLICHKEIT UND GELTUNG – EIN METHODENKRITISCHER BEITRAG ZUR BEWUSSTSEINSPHILOSOPHIE

Selbstbezüglichkeit ist ein in vielen Bereichen gebräuchlicher Begriff, um Systeme, Prozesse oder Strukturen zu bezeichnen, die sich auf sich selbst beziehen. Diesem Selbstbezug kommt dabei oft eine konstitutive Funktion zu. So führt der Selbstbezug des Subjekts zu Selbstbewusstsein, was für die Erkenntnistheorie von besonderem Interesse ist. Die reflexive Struktur des Bewusstseins fungiert im Rahmen der Transzendentalphilosophie und des Deutschen Idealismus als Bedingung sämtlicher Erkenntnis. Autopoietische Prozesse, mittels derer sich Lebewesen organisieren, werden in der Biologie ebenso als selbstbezüglich aufgefasst. In der formalen Logik und der Sprachphilosophie dienen selbstbezügliche Referenzen zur Klärung semantischer Antinomien. Im Folgenden steht der Zusammenhang zwischen Selbstbezüglichkeit und Geltung im Kontext philosophischer Bewusstseinstheorie in Zeutrum. Nun ist nicht unmittelbar klar, was unter einer explizit *philosophischen* Bewusstseinstheorie zu verstehen ist, da die Meinungen darüber, was Philosophie ist bzw. zu leisten imstande ist, weit auseinandergehen. Hier soll dafür argumentiert werden, dass es einen genuinen Bereich philosophischer Forschung gibt, nämlich den der Geltung.¹ Eine philosophische Bewusstseinstheorie würde sich dann beispielsweise von einer psychologischen darin unterscheiden, dass letztere die Geltung bestimmter Grundbegriffe ungefragt voraussetzt. Die epistemische Reflexion auf die in Anschlag gebrachten Grundbegriffe würde dementsgegen den damit einhergehenden Geltungsanspruch dieser Grundbegriffe allererst prüfen, bevor die eigentliche Bewusstseinstheorie formuliert würde. Letztlich hängt der Bereich der Geltung selbstverständlich mit den realwissenschaftlichen Erkenntnissen zusammen, so dass hier der

¹ Im naturalistischen Kontext, der hier einer grundbegrifflichen Analyse unterzogen wird, wird dieser Geltungsanspruch und damit die zentrale Aufgabe der Philosophie als Kohärenzanalyse der theoretischen Begriffe derjenigen Disziplinen verstanden, denen die Philosophie als begriffsklärendes und synoptisches Instrument beigegeben ist, allerdings ohne den dabei zugrundeliegenden Theorierahmen selbst in Frage zu stellen. Methodisch beruht dieser Philosophiebegriff auf der Antifundierungs-, Kontinuitäts- und Wissenschaftlichkeitsthese, die der Philosophie insgesamt keinen autonomen Erkenntnisanspruch zuerkennen; vgl. dazu Koppelberg, D.: „Was ist Naturalismus in der gegenwärtigen Philosophie“, in: Keil, G. - Schnädelbach, H. (Hrsg.), *Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Frankfurt a. M. 2000, S. 68-91, hier: S. 83 und Metzinger, T., *Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewußtseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation*, Paderborn 1999, S. 26.

Philosophie kein exklusiver Bereich zugesprochen wird. Es soll allerdings erwiesen werden, dass dieser Bereich der Geltung epistemologisch reflektiert werden muss, um eine gültige Bewusstseinstheorie zu formulieren. Indem die methodenkritische Analyse die jeweiligen Grundbegriffe auf ihre logisch-begriffliche Legitimation hin prüft, fungiert die Philosophie hier als kritischedisziplin, um theoretisch tragfähige Begriffe für eine konkrete Bewusstseinstheorie, welcher Provenienz auch immer, zu formulieren. Aber auch im Rahmen philosophischer Bewusstseinstheorie verbleibt man nicht bei dieser propädeutischen Prüfung der Grundbegriffe. Diese müssen sich letztlich in der Formulierung der eigentlichen Bewusstseinstheorie bewähren und gegebenenfalls spezifiziert werden, wobei ein modifizierter Grundbegriff dann auch wieder hinsichtlich seiner Geltung geprüft würde, um seine explanatorische Rolle sicherzustellen. So versteht sich das methodenkritische Verfahren als eine kontinuierliche epistemologische Reflexion, die die jeweilige Bewusstseinstheorie ständig begleitet.

Zur Explikation des Zusammenhangs von Geltung und Selbstbezüglichkeit dienen zwei Thesen, deren eine *ad absurdum* geführt wird, um damit die andere zu begründen. Die zu widerlegende These beruht auf einem naturalistischen Ansatz, nämlich der Selbstmodelltheorie (SMT) Thomas Metzingers. Die These lautet: *Das Bewusstsein als metamentale Repräsentation ist kausales Produkt des Gehirns.*² Damit ist zum einen der naturalistische Primat der Materie ausgesagt, d.h. die materielle bzw. biologische Wirklichkeit liegt dem Bewusstsein zugrunde, konstituiert selbiges. Da es sich beim Bewusstsein zum anderen um ein repräsentationales Gebilde handelt, lässt sich die Position der These als *repräsentativer Realmonismus* beschreiben: Die real existierende Natur bringt repräsentatives Bewusstsein hervor. Solche naturalistische Bewusstseinstheorie impliziert schließlich auch methodologisch einen Monismus, insofern die epistemologische Geltung dieser Art von Theorie auf einem erkenntnistheoretischen Realismus und somit auf der veranschlagten Realität der Natur beruht. Versteht man demgegenüber unter einer Wissenstheorie die oben angedeutete grundbegriffliche Analyse und insbesondere den damit implizierten Bereich philosophischer Geltung, dann lässt sich der repräsentative Realmonismus unter dem Motto „Bewusstseinstheorie ohne Wissenstheorie“ zusammenfassen, weil in epistemologischer Hinsicht kein eigenständiger Bereich logisch-begrifflicher Geltung angenommen wird. Selbstbezüglichkeit besteht in SMT nur auf der Ebene der neuronalen Instantiierung von Repräsentationen, insofern sich diese durch Metarepräsentationen auch wieder selbst abbilden bzw. modellieren.

Die *Gegenthese* umfasst hier mit Blick auf die *reductio ad absurdum* die Negation der These: *Das Bewusstsein ist nicht monokausales bzw. ausschließliches Produkt der Natur und damit irreduzibel selbstbezüglich.* Es ist keine vollständige naturalistische Objektivation des Bewusstseins möglich, weil auch schon eine solche Objektivation die Leistungen bzw. Vermögen des in Frage stehenden Objekts, hier des Bewusstseins, in Anspruch nimmt. Diese Leistungen geben keinen objektiven Blick auf den Gegenstand, d.h. die wissenslogischen Voraussetzungen steuern bereits auch schon die Konstituierung dessen, was wir unter dem realistischen Begriff der biologischen Wirklichkeit fassen. Kurz gesagt: „Keine Bewusstseinstheorie ohne Wissenstheorie“, d.h. die Reflexion auf die grundbegrifflichen Voraussetzungen ist notwendig, um gültige Aussagen über das Bewusstsein treffen zu können. Im Gegensatz

² Anstelle des Gehirns wird auch das gesamte zentrale Nervensystem als Produzent angeführt.

zum Realmonismus handelt es sich bei dieser kritischen Position um einen *transzendentalen Dualismus*, der die Form des Bewusstseins eigens reflektiert, um damit die Voraussetzungen zu klären, unter denen das Bewusstsein überhaupt thematisiert werden kann. Der wissenschaftliche Anteil umfasst diese transzendente Reflexion als eine reflexive Epistemologie mit einem eigenen, d.h. hier insbesondere nicht-empirischen Geltungsanspruch: Wissen basiert nicht ausschließlich auf der biologischen Wirklichkeit, sondern beruht auch auf einer gegenüber der Natur eigenständigen epistemischen „Sphäre“. Diese strukturell selbstbezügliche Sphäre wird in der folgenden Untersuchung herausgearbeitet und in ihrer Irreduzibilität erwiesen. Es wird sich zeigen, dass eine gültige Bewusstseinstheorie unter Berücksichtigung der Selbstbezüglichkeit des Bewusstseins möglich ist.

Zur Vorgehensweise

Ziel der folgenden Untersuchung ist der Erweis der Ungültigkeit der These. Die Kritik an SMT kann dabei grundsätzlich zwei Formen annehmen. Zum einen könnte faktisch gezeigt werden, dass SMT bzw. der naturalistische Repräsentationalismus nicht erklären kann, wie unser reflexiver Bezug zur empirisch gegebenen Realität möglich ist, d.h. nicht erklären kann, wie wir einen objektivierenden Begriff unserer selbst als natürlicher Wesen in einer vorfindlichen Natur bilden, diesen wissenschaftlich instrumentalisieren können und wie wir aufgrund dieses reflexiven Verhältnisses zu uns und der gegebenen Wirklichkeit zweckorientiert handeln können. Hier ist allerdings keine *faktische* Argumentation beabsichtigt, d.h. keine Kritik an naturalistischen Begriffen, die darauf basiert, deren Geltungsanspruch durch den Verweis auf die fehlende Erklärungskraft, die zur Klärung der genannten faktischen Bewusstseins-handlungen notwendig sind, einzuschränken. Stattdessen soll in logisch-begrifflicher Hinsicht eine Beweisführung erbracht werden: Wenn gezeigt werden kann, dass SMT bzw. der repräsentative Realmonismus prinzipiell an der Erklärung von Bewusstsein scheitern *müssen*,³ kann im Umkehrschluss aus dem Beweis der Unmöglichkeit des Gegenteils geschlossen werden, dass die Gegenthese gültig ist, nämlich dass das Bewusstsein und unser gesamtes Selbst- und Weltverhältnis genuin selbstbezüglich und damit naturalistisch irreduzibel sind. Das ist die Form des apagogischen (indirekten) Beweises bzw. der *reductio ad absurdum*. Die zu beweisende Aussage („Keine Bewusstseinstheorie ohne Wissenstheorie“ bzw. der transzendente Dualismus) wäre also durch den Nachweis der Unmöglichkeit ihres Gegenteils, d.h. dass realmonistische Grundbegriffe in Aporien bzw. zu Widersprüchen führen, erwiesen. Daraus resultiert folgende Gliederung:

- (1) Darstellung der These (SMT) anhand einer grundbegrifflichen Analyse: Bewusstsein ist Repräsentation bzw. das Produkt neuronaler Modellierung.
- (2) Vorbemerkungen zum Verfahren der methodenkritischen Analyse

³ Die hier zugrundegelegten Prinzipien sind der Satz des zureichenden Grundes, der Satz des Widerspruches sowie die Identität bei Nichtunterschiedenheit, gehören also dem Bereich der Logik an und konstituieren in begrifflicher Hinsicht die Möglichkeit, sinnvoll argumentieren zu können.

(3) Kritische Prüfung der Grundbegriffe: Die naturalistischen Grundbegriffe fallen dem Münchhausen-Trilemma anheim.

(4) Beweis der Gegenthese: Bewusstseinstheorie ohne Wissenstheorie ist ungültig.

(5) Das geltungstheoretische Problembewusstsein und die formale Selbstbezüglichkeit des Bewusstseins: Zusammenfassung und Ausblick

1. SMT: grundbegriffliche Analyse

Der Begriff der Repräsentation kommt seit jeher in den unterschiedlichsten Feldern der Philosophie zur Anwendung, man kann ihn durchaus zurecht als einen philosophischen Grundbegriff bezeichnen, der trotz der starken Diversifizierung wissenschaftlicher Philosophie eine durchgehende Prominenz behauptet.

Zum Zusammenhang von Repräsentation und Bewusstsein in der Philosophie des Geistes

SMT widmet sich zentral der Frage, wie unbewusste Ereignisse und Zustände durch eine repräsentationale Erfassung mental und somit bewusst werden können. Diese Frage resultiert aus dem Zusammenhang von Repräsentation und Bewusstsein, der in der Philosophie des Geistes nach Esken und Heckmann dahin gehend problematisiert wird, ob und inwiefern Bewusstsein einen univoken Sinn hat, d.h. für *systemische* und *subsystemische* Zustände, Ereignisse und Prozesse gleichermaßen gilt.

Zur Klärung dieser Frage dient die Unterscheidung zwischen Bewusstsein als *ursprüngliche* und als *metamentale* Repräsentation. Bewusstsein lässt sich im Sinne eines Merkmals zum einen als „Globalcharakteristikum eines wachen Handlungssystems“⁴ betrachten. Darunter fallen sensorische, kognitive, volitive sowie behaviorale Fähigkeiten, die nicht nur dispositional (im Sinne möglicher Handlungsweisen des Systems), sondern auch episodisch manifestiert sind. Die Wahrnehmung von Dingen und Ereignissen schließt wiederum die mentale Verarbeitung dieser Wahrnehmungen und auf Dinge bezogenen Gedanken selbst mit ein. Zum anderen lässt sich Bewusstsein aber auch „als Merkmal von subsystemischen Ereignissen, Prozessen und Zuständen“⁵ thematisieren. Als paradigmatischer Fall wird in diesem Zusammenhang gerne der Traum angeführt: Dieser stellt eine mentale Episode dar, die für den Träumenden während des Traums bewusst ist, aber andererseits nicht auf den Träumenden als Gesamtsystem zutrifft. Bewusstsein in diesem Sinne umfasst dann jeweils einzelne sensorische Zustände und Ereignisse, d.h. die verschiedenartigen Wahrnehmungen, propriozeptive Empfindungen, bildhafte Vorstellungen sowie bestimmte kognitive und volitive Zustände im Sinne manifester propositionaler Einstellungen, also propositionale Akte des Denkens, Urteilens, Meinens, Verstehens, Entscheidens, Beabsichtigens und Wollens

⁴ Esken, F. - Heckmann, D., „Generelle Einführung: Bewußtsein und Repräsentation. Bemerkungen über zwei Schlüsselbegriffe, ihre Ausdifferenzierung und ihren Zusammenhang“, in: Esken, F. - Heckmann, D. (Hrsg.), *Bewußtsein und Repräsentation*, Paderborn 1998, S. 11-49, hier: S. 15.

⁵ Esken/Heckmann 1998, S. 15.

sowie Prozesse des Deliberierens und Konkludierens und Emotionen, Gefühle, Stimmungen und Affekte.⁶

Bei so unterschiedlichen Phänomenen, die alle als Bewusstsein gelten, stellt sich natürlich die Frage nach dem gemeinsamen Merkmal dieser als bewusst bezeichneten Zustände und Vorgänge. Der gemeinsame Nenner ist die gängige Bestimmung von Bewusstsein als Erleben. Anknüpfend an das bekannte Theorem des „What is it like to be“ von T. Nagel⁷ ergeben sich hier drei Merkmale für das bewusste Erleben, die zugleich Subjektivität fundieren sollen:

- (a) Erlebnisse sind immer subjektiv, d.h. immer Erlebnisse *für* ein System;
- (b) Erlebnisse haben einen phänomenalen bzw. qualitativen Gehalt, ein Qualia;
- (c) Erlebnisse erlauben nicht die Unterscheidung zwischen *sein* und zu sein *scheinen*, d.h. die Erlebnisqualität hängt nicht davon ab, wie das Subjekt diese Erlebnisse bewertet.

Allerdings wirft diese Bestimmung von Bewusstsein als Erleben wiederum die Ausgangsfrage auf, da das Merkmal des Erlebens nur schwerlich auch für nicht-phänomenale Akte und schon gar nicht für subsystemische Zustände gelten kann. Besitzen etwa Akte des Meinens oder Fürwahrhaltens einen phänomenalen Gehalt? Generell ergibt sich das Problem, dass „[f]ür Perzeptionen und Propriozeptionen phänomenaler Gehalt und subjektive Erlebnisperspektive *essentielle* Merkmale [sind], während sie für propositionale Akte bestenfalls akzidentellen Charakter haben.“⁸ Die hieraus für eine Bestimmung des Bewusstseinsbegriffes entstehende Dispartheit stellt sich als eine Alternative dar: Entweder der hier bestimmte Bewusstseinsbegriff umfasst nur offenkundig phänomenale Akte, wie sensorische bzw. sinnlich-phänomenale Zustände, allerdings mit der Konsequenz, dass bewusste propositionale Akte dann nach einer anderen Bestimmung verlangen. Oder das phänomenalistische Kriterium des Erlebtwerdens muss verworfen werden, um doch noch einen univoken Sinn für phänomenale wie nicht-phänomenale und vor allem subsystemische Zustände formulieren zu können.

Zur Lösung dieser Schwierigkeit tritt die Repräsentation in zwei konkurrierenden Gestalten auf den Plan, nämlich als *ursprüngliche* und als *metamentale* Repräsentation. Beiden Varianten liegt das Theorem der Intentionalität des Bewusstseins zugrunde, nämlich dass Bewusstsein immer Bewusstsein *von* etwas ist. Der Repräsentations*gehalt* umfasst in einem solchen intentionalen Verhältnis die sinnlich wahrnehmbaren Dinge und Ereignisse, während das Repräsentations*vehikel* für die Bewusstwerdung dieses Gehaltes verantwortlich ist. Im Rahmen der Konzeption des Bewusstseins als *ursprüngliche* Repräsentation wird die zuvor festgestellte Dispartheit von phänomenalen Erlebnisinhalten und propositionalen Akten hinsichtlich des subjektiven Erlebnischarakters eingeholt, indem zwischen sensorischen und propositionalen Repräsentationen unterschieden wird. Durch diese Subsumierung aller Bewusstseinszustände unter den Begriff der Repräsentation fungieren *alle* subsystemischen Zustände und Ereignisse als Repräsentationen, weil sie dem Gesamtsystem etwas bewusst machen. Sensorische Repräsentationen gehen dabei auf sinnliche Erfahrung und die derart vermittelten phänomenalen Qualitäten, während propositionale Repräsentationen auf

⁶ Vgl. ebd.

⁷ Nagel, Th., „What is it like to be a bat?“, in: *Philosophical Review* 83 (1974), S. 435-450.

⁸ Esken/Heckmann 1998, S. 19.

propositionale Akte referieren. Damit gilt: „*Bewußtsein ist ursprüngliche Repräsentation_(b) und ursprüngliche Repräsentation ist Bewußtsein.*“⁹ Die mit den unterschiedlichen Repräsentationsgehalten (sinnlich-phänomenal bzw. propositional) auftretende notwendige Unterscheidung wird somit der internen Struktur des Repräsentationssystems übertragen, das dafür verschiedene Klassen von Repräsentationsvehikeln bereitstellen muss.

Die *metamentale* Repräsentation kehrt das Verhältnis zwischen den Ereignissen bzw. Zuständen und dem System um: Die gegebenen Ereignisse und Zustände sind dem System nicht deshalb bewusst, weil sie als ursprünglich immer schon repräsentational nur noch erlebt zu werden brauchen, sondern sie sind bewusst, weil das System sie durch repräsentationale Prozesse allererst repräsentational erfasst und damit bewusst macht. Diese repräsentationale Erfassung selbst ist allerdings unbewusst, während die Bewusstwerdung, also das phänomenale Erleben, durch eine weiteremetarepräsentationale Erfassung erfolgt, die ihrerseits auch unbewusst ist. Der entscheidende kritische Punkt an der Metarepräsentation liegt dabei in der Frage, wie unbewusste Ereignisse und Zustände durch eine metarepräsentationale Erfassung mental und somit bewusst werden können.

Bewusstsein durch Metarepräsentation: die Selbstmodelltheorie

SMT geht auf den modelltheoretischen Ansatz K. Craiks zurück, der mit der Hypothese, dass „das Gehirn mit analogen internen Modellen von Aspekten der Außenwelt [operiere]“¹⁰, maßgebende Vorarbeiten geliefert hat. Zur Beantwortung der entscheidenden Frage nach den Konstitutionsbedingungen für phänomenales Bewusstsein wird mit SMT eine Repräsentationsarchitektur geschaffen, innerhalb derer Bewusstsein bzw. Selbst- und Weltbezug durch eine metarepräsentationale Modellierung bereits vorliegender Repräsentate der Außenwelt und des repräsentierenden Wesens selbst erzeugt werden. Mentale Repräsentation stellt damit einen Vorgang dar, durch den der Kognition fähige Lebewesen bzw. Biosysteme innere Beschreibungen bzw. Abbildungen von einzelnen Bereichen der Wirklichkeit erzeugen. Für uns Menschen als ein solches Biosystem folgt daraus, dass „[d]ie Inhalte unseres Bewußtseins die Resultate einer von unseren Gehirnen erbrachten Repräsentationsleistung [sind], deren Mechanismus wir derzeit immer besser zu verstehen beginnen.“¹¹ Dabei rückt die *Mentalität* dieser Repräsentationen als der (zumindest für uns Menschen entscheidende) „Sonderfall biologischer Informationsverarbeitung“¹² in den Fokus der Untersuchung. Die als Zustände bestimmten Repräsentationen, die wir als mental bzw. als bewusst erleben, sind ihrerseits nämlich nur eine bestimmte Klasse von informationsverarbeitenden Zuständen überhaupt. Interne Systemzustände wie beispielsweise biologische Informationsverarbeitung (Steuerung des Herzschlages oder die Aktivität des Immunsystems) werden gerade dann mental, wenn

⁹ Ebd., S. 28.

¹⁰ Scholz, O.R., „Repräsentation, III. 19. und 20. Jh.“, in: Ritter, J. - Gründer, K. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt 1971, Band 8, Sp. 827-834, hier: Sp. 832. Siehe auch Craik, K., *The nature of explanation*, Cambridge 1943 sowie Johnson-Laird, P. N., *Mental models*, Cambridge 1983.

¹¹ Metzinger 1999, S. 47.

¹² Ebd., S. 47f.

sie Inhalt einer höherstufigen Repräsentation werden – und das gilt nicht für alle Zustände gleichermaßen. SMT widmet sich daher der Frage, wie *interne* Repräsentationen zu *mental*en Repräsentationen werden, d.h. „zu Prozessen, die *potentielle Inhalte subjektiven Bewußtseins* sind.“¹³

Mittels des Begriffs der Repräsentation ist Bewusstsein also grundlegend als eine Repräsentationsbeziehung zwischen einer gegebenen Wirklichkeit und dem repräsentierenden kognitiven System bestimmt, die insofern *mental* ist, als dass die Repräsentation selbst als *geistige* Entität verstanden wird. Diese Beziehung wird in SMT als eine systeminterne analoge Modellverarbeitung konzipiert. Die *formale* Struktur der mentalen Repräsentation ist folgendermaßen als dreistellige Relation bestimmt: $M_{\text{Rep}}(S, X, Y)$, will heißen: Der interne Zustand X repräsentiert einen Bereich der Welt Y für das System S. Repräsentation ist somit „ein Prozeß, der *für* ein System die innere Beschreibung eines *Repräsentandums* [das ist der Repräsentationsgehalt; P.G.] durch die Erzeugung eines als *Repräsentat* [das ist das Repräsentationsvehikel; P.G.] fungierenden Zustands leistet.“¹⁴ Das Repräsentandum bilden (in Bezug auf das System S) externe und interne Faktoren, Ereignisse oder Prozesse bzw. die „Sachverhalte der Welt“¹⁵ = Y. Mit der internen Repräsentation von Aspekten der Außenwelt wird ein Realitätsmodell konstituiert.

Weil die realisierten Datenstrukturen (X) selbst nicht phänomenal erlebt werden bzw. keine ursprünglichen Repräsentationen darstellen, bedarf es einer höherstufigen Repräsentation, d.h. einer *metamentalen* Repräsentation, um eine andere Repräsentation bewusst zu machen.¹⁶ Ausgehend von der repräsentationalen Modellierung der biologischen Wirklichkeit bzw. dem Realitätsmodell, das als solches noch nicht zu Bewusstsein führt, erzeugt das Lebewesen weiterhin ein Selbstrepräsentat. Dieses Selbstmodell wird durch das System „in das von ihm aktivierte Realitätsmodell ein[ge]bettet“¹⁷, so dass Subjektivität¹⁸ relational aus dem Zusammenhang von Realitäts- und Selbstmodell instantiiert wird. Selbstbewusstsein bzw. bewusstes subjektives Erleben seiner selbst resultiert schließlich aus solchen „Partitionen des Selbstmodells, die prinzipiell durch Metarepräsentationen zu Inhalten phänomenalen Bewusstseins werden können.“¹⁹ Das phänomenale Selbst bzw. das Subjekt innerer Erlebnisse ist dann „[d]erjenige Teil des mentalen Selbstmodells, der durch *Metarepräsentation* zum *aktuellen* Gehalt phänomenalen Bewußtseins wird.“²⁰ Subjektivität insgesamt wird somit bestimmt als eine spezifische Eigenschaft informationsverarbeitender Systeme, die ein Selbstmodell in ihr Realitätsmodell einbetten, also „Selbstmodellbesitzer“²¹ sind.

¹³ Ebd., S. 48.

¹⁴ Ebd., S. 51.

¹⁵ Ebd., S. 52.

¹⁶ Mit Blick auf mensiliches Bewusstsein, beziehe ich mich im Folgenden auch auf selbstbewusstsein, d. h. Bewusstsein im ganzen als ein welt- und selbstbezug. In seiner repräsentationalen genese des Bewusstseins, hält Metzinger auch nicht-zentriertes Bewusstsein, also die metarepräsentationale Erfassung von Elementen des Realitätsmodells ohne ein eingebettetes Selbstmodell für möglich; vgl. dazu die Bemerkungen zum aperspektivistischen Bewusstsein ohne Subjektivität, ebd. S. 264.

¹⁷ Ebd., S. 204.

¹⁸ bzn. ein selbstbezug und damit Metzinger zufolge eine Zentrierung des Bewusstseins.

¹⁹ Ebd., S. 159.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd., S. 205.

Neben der Repräsentation werde ich im Folgenden zwei weitere tragende Grundbegriffe naturalistischer Theoriebildung zur methodenkritischen Prüfung heranziehen. Das repräsentationale Welt- und letztlich auch das Selbstverhältnis beruhen in wirklichkeitskonstitutiver Hinsicht gemäß des Realmonismus auf einem erkenntnistheoretischen bzw. repräsentativen *Realismus*. Mit Blick auf die biologische Entstehung lassen sich Selbstmodelle, die nach dem heutigen Stand der Forschung nur Biosystemen zukommen, als „abstrakte Organe, die von solchen Systemen ausgebildet wurden und ihnen anscheinend einen Auslesevorteil ermöglicht haben“²², beschreiben, womit dem *Teleofunktionalismus* in handlungskonstitutiver Hinsicht eine tragende Funktion zukommt.

Realismus

Generell (also organismusunabhängig) gilt mit Blick auf die Funktionalität des Selbstmodells, dass „[z]um repräsentationalen Gehalt von Selbstmodellen eine bestimmte Teilmenge der durch das System erfaßbaren kausalen Eigenschaften der Welt [gehört], nämlich genau diejenigen kausalen Eigenschaften, die vom System sehr leicht, direkt und zuverlässig verändert werden können.“²³ SMT setzt diese Welt sowie deren kausale Eigenschaften inklusive deren Zugänglichkeit voraus und ist somit in epistemologischer Perspektive als *realistisch* zu beurteilen, d.h. dass ein ontologisch unabhängiges und zugleich epistemisch zugängliches Sein vorausgesetzt wird, wobei dieses Sein gemeinhin mit der Natur in einem biologischen Sinne identifiziert wird. Als Explanans des zu erklärenden phänomenalen Bewusstseins fungiert der biologisch-organische Körper des Organismus bzw. des Systems als dem Träger dieses Bewusstseins einschließlich der Umwelt. Die epistemische Zugänglichkeit liegt bereits in dem grundlegenden Repräsentationsverhältnis inbegriffen, mit dem gesetzt wird, *dass* eine repräsentationale Erfassung der gegebenen Wirklichkeit generell möglich ist. Als „innere Werkzeuge der Informationsverarbeitung“²⁴ erfüllen Selbstmodelle so die Aufgabe, „die relationale Struktur ihrer Gegenstände so vollständig wie möglich darzustellen.“²⁵ Damit wird die „Notwendigkeit eines grundsätzlichen ‚In-der-Welt-Seins‘“ vorausgesetzt d.h. „daß es subjektive Inhalte des Bewußtseins nur dann geben kann, wenn es auch objektive Inhalte gibt.“²⁶

Teleofunktionalismus

Neben der Bestimmung des konstitutiven Realitätsbezuges bildet die Konzeption der praktischen Handlungsfähigkeit des kognitiven Systems einen weiteren entscheidenden Bestandteil jeglicher Bewusstseinstheorie. Auch Handlungen werden durch Selbstmodelle

²² Ebd., S.159.

²³ Ebd., S. 160, Anm. 15.

²⁴ Ebd., S. 169.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., S. 207.

konstituiert, indem diese als Werkzeuge fungieren. Der Werkzeugcharakter des Selbstmodells beruht dabei auf einer evolutionären Ausrichtung. Mit Blick auf die „biologische Funktion“ als „Instrumente oder Waffen“²⁷ erfüllt ein Selbstmodell einen praktischen Zweck: es lässt das System zu einem Agenten werden. Im Gegensatz zu bis dato bekannten künstlichen Systemen, die keine (bzw. nur vom Programmierer vorgegebene) Interessen verfolgen, ist ein organisches System erst dann handlungsfähig, wenn mittels des teleologischen Zusatzkriteriums benannt werden kann, in welcher Hinsicht die realistisch-repräsentationale Erfassung der Wirklichkeit *relevant* ist, d.h. *welche* kausalen Eigenschaften das System für sich nutzen kann – und relevant ist dem Evolutionismus zufolge die Selbst- und Arterhaltung und damit die Auswahl entsprechender kausaler Zusammenhänge. Die repräsentationale Modellierung systemspezifischer Eigenschaften in Bezug auf kausale Verhältnisse in der Welt kann also nur mittels eines teleologischen Zusatzkriteriums zu einem handlungsfähigen System führen. Dem System werden auf diese Weise Absichten beigelegt, nach denen es handelt, ohne dass dafür ein handelndes Subjekt veranschlagt wird. Der Agent ist das System als Ganzes.²⁸ Gemäß des Teleofunktionalismus bezieht sich also jegliche Funktionalität der Selbstmodelle ausschließlich auf eine „optimale Verhaltenssteuerung relativ zu einer gegebenen Umwelt“²⁹, weil das menschliche Selbstmodell aus einem „'kognitiven Wettrüsten' auf unserem Planeten [...], das relativ zu der spezifischen biologischen Umwelt des Menschen auf diesem Planeten zu einer Optimierung von Funktionalität führte“³⁰, entstanden ist. So wird das menschliche Bewusstsein hinsichtlich seiner Praktikizität bzw. seines Handlungsvermögens mittels des Evolutionismus in den übergeordneten Zusammenhang der biologischen Evolution eingeordnet und insgesamt naturalisiert.³¹

2. Vorbemerkungen zur methodenkritischen Analyse

Es stellt sich mit Blick auf die epistemologische Geltungsfrage die kritische Notwendigkeit, das Vorgehen der Prüfung selbst zu klären, d.h. anzugeben, welche Geltungskriterien der Prüfung zugrunde liegen bzw. wie die Widersprüche, die zur *reductio ad absurdum* des Realmonismus führen, expliziert werden. Was für die empirischen Wissenschaften konstitutiv ist, muss dies nicht auch in gleichem Maße für einen epistemologisch basierten Diskurs sein, der vermeintliche Selbstverständlichkeiten methodisch hinterfragt. Während man sich im wissenschaftlichen Betrieb gemeinhin der jeweiligen disziplinären Grundbegriffe und Methoden bedient, stehen im Rahmen einer Methodenkritik die entsprechenden Grundbegriffe der Methoden bzw. Verfahrensweisen selbst auf dem Prüfstand. Mittels dieser Grundbegriffe können Hypothesen gebildet und somit Erklärungen für bestimmte

²⁷ Ebd.

²⁸ Vgl. dazu Metzinger 1999, S. 55 und S. 152ff.

²⁹ Ebd., S. 170.

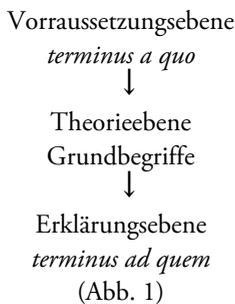
³⁰ Ebd., S. 170.

³¹ Vgl. zum Begriff des Teleofunktionalismus Sober, E.: „Putting the Function back into Functionalism“, in: Lycan, W.G. (Hrsg.), *Mind and Cognition. A Reader*, Cambridge (MA) und Oxford 1990, S. 97-106.

Phänomene formuliert werden. Die Frage nach der Geltung zielt auf die logisch-begriffliche Gültigkeit einer Theorie und damit auf diese Grundbegriffe ab. Der Bestand an Grundbegriffen, den eine Theorie umfasst, ist dabei aus zweierlei Gründen interessant: Das offensichtliche Interesse – auch für den jeweiligen Wissenschaftler – liegt im Erklärungswert der Grundbegriffe, also den Möglichkeiten, die diese bieten, die Struktur und Funktionalität bestimmter Phänomene bestimmen zu können (*Erklärungsebene*). Weniger offensichtlich ist die *Voraussetzungsebene* einer Theorie, die in jeder Erklärung insofern immer schon mitgegeben wird, als dass die epistemische Gültigkeit der verwendeten Grundbegriffe in Anspruch genommen wird, sobald eine Erklärung, aber auch schon eine Hypothese formuliert werden. Die Methode einer Theorie wird hier also anhand der Grundbegriffe kritisch untersucht.

Das methodenkritische Analyseschema im Überblick

Als Ausgangspunkt der Analyse dient die Unterscheidung zwischen der Voraussetzungs- und der Erklärungsebene der in Frage stehenden Theorie. Seine Gültigkeit verdankt ein Grundbegriff dabei seinem *terminus a quo* bzw. einem Gefüge mehrerer Begriffe, die zusammen den *terminus a quo* bilden. Die Erklärungsebene umfasst das Erklärungsziel bzw. den *terminus ad quem* (Abb. 1).³²



Die epistemische Gültigkeit eines Grundbegriffs wird gewährleistet durch den *terminus a quo*, indem dieser in Form logisch-begrifflicher Bedingungen der Möglichkeit des jeweiligen Grundbegriffs die selbigem zuerkannte Begründungsfunktion epistemologisch legitimiert, d.h. insbesondere ob der Gebrauch eines Grundbegriffes zu widersprüchlichen Konsequenzen führt. Damit handelt es sich im Verhältnis zwischen *terminus a quo* und Grundbegriff um ein epistemisches bzw. logisch-begriffliches Begründungsverhältnis, dem im Folgenden die Aufmerksamkeit gilt.

³² Traditionell bezeichnen diese Termini „in Erinnerung an eine Kette von syllogistischen Schlüssen den Ausgangs- bzw. Endpunkt eines schlüssigen Argumentationsprozesses“ (Lorenz, K., „Terminus“, in: Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart und Weimar 1996, Band 4, S. 234-236, hier: S. 236), wobei im Folgenden nicht eine einzelne formallogische Schlusskette, sondern der innertheoretische Zusammenhang des *terminus a quo* mit einem Grundbegriff zentral steht.

Das Verhältnis zwischen einem *terminus a quo* und dessen Grundbegriff zeigt, inwiefern die theoretische Gültigkeit der Grundbegriffe für die explanatorischen Zwecke der Theorie legitimiert ist. Die theoretische Geltungsfrage geht demnach der eigentlichen Erklärung des Explanandums logisch vorher, d.h. letztere rekurriert auf die Voraussetzungsebene. Das Verhältnis des *terminus a quo* zu einem Grundbegriff ist demnach ein deduktives, weil der Grundbegriff hinsichtlich seines gültigen Gebrauches mittels des klassischen Prinzips der zureichenden Begründung (bzw. dem Satz vom zureichenden Grund) eingeholt werden kann. Dieser logisch-begrifflichen Analyse kommt hier nun insofern ein methodologischer Status im Sinne einer Prüfungsfunktion zu, als dass mittels der logisch-deduktiven Analyse die Legitimationsgründe von Grundbegriffen expliziert werden können, ohne dass damit allerdings eine entsprechende Forderung nach einer Letztbegründung einhergehen muss. Diesem innertheoretischen Begründungsverhältnis drohen dabei dieselben „problematischen Alternativen“³³ wie jedem deduktiven Begründungsansatz auch:³⁴

(1) An erster Stelle steht dabei der unendliche Begründungsregress (*regressus ad infinitum*), „der durch die Notwendigkeit gegeben erscheint, in der Suche nach Gründen immer weiter zurückzugehen, der aber praktisch nicht durchführbar ist und daher keine sichere Grundlage liefert“³⁵. Dies wäre der Fall, wenn sich der *terminus a quo* als unzureichend herausstellt. Der Grundbegriff würde damit seiner Geltung nach aufgehoben und stets nach weiteren *termini a quo* verlangen, d.h. seinerseits zu einem zu erklärenden *terminus ad quem* werden.

(2) Der einzige Ausweg aus einem solchen Regress ist der logische Zirkel, „der dadurch entsteht, daß man im Begründungsverfahren auf Aussagen zurückgreift, die vorher schon als begründungsbedürftig aufgetreten waren“³⁶. Ein Begriff (oder Satz) wird so als seine eigene Begründungsbasis eingeführt. Nach dem obigen Schema hieße das, dass der Grundbegriff selbst oder ein aus diesem folgender Begriff, ein *terminus ad quem*, zugleich als *terminus a quo* fungiert.

(3) Dem Zirkel lässt sich dann am Ende nur noch mit dem dogmatischen Abbruch entkommen, „der zwar prinzipiell durchführbar erscheint, aber eine willkürliche Suspendierung des Prinzips der zureichenden Begründung involvieren würde“³⁷, der also insofern keine Begründung mehr liefert, als dass gegenüber einer Begründungsbasis „die Verabredung gelten soll, daß sie einer Begründung nicht bedarf.“³⁸ In diesem Fall einigt man sich auf einen Grundbegriff und legt diesem ungeachtet seines begründungstheoretischen Defizits epistemische Geltung bei.

³³ Mittelstraß, Jürgen, „Münchhausen-Trilemma“, in: Mittelstraß 1996, Band 2, S. 945-946, hier: S. 945.

³⁴ Vgl. dazu Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1991, S. 13-18.

³⁵ Ebd., S. 15.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd.

3. SMT revisited: methodenkritische Analyse der Grundbegriffe

Die in Abschnitt 1 aufgestellten Grundbegriffe werden im Folgenden der methodenkritischen Analyse unterzogen. Bewusstsein wird gemäß der These des repräsentativen Realmonismus bzw. SMT als *metamentale Repräsentation* konzipiert. Diese übergeordnete repräsentationale Struktur des Bewusstseins spezifiziert sich ihrerseits in zwei weitere Bestimmungsverhältnisse: Mit Blick auf den Weltbezug bürgt der erkenntnistheoretische (repräsentative) *Realismus* für die epistemische Gegebenheit der Welt sowie deren Zugänglichkeit, d.h. der Realismus übt hier eine wirklichkeitskonstituierende Funktion aus. Der *Teleofunktionalismus* wiederum schreibt dem System in praktischer Hinsicht inhärente innerweltliche Interessen (Fortpflanzung und Arterhaltung) zu und ermöglicht somit dessen Handlungsfähigkeit in der empirischen Welt.

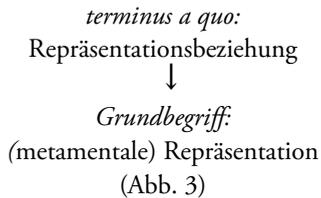
Daraus ergibt sich auf Basis des methodenkritischen Analyseschemas folgende Übersicht:

Voraussetzungsebene (terminus a quo)	Repräsentationalismus	Realismus	Teleofunktionalismus
Theorieebene: SMT – Grundbegriffe (repräsentativer Realmonismus)	(metamentale) Repräsentation	realistische Gegebenheit und Zugänglichkeit der Welt	evolutive Verhaltenssteuerung
Erklärungsebene (terminus ad quem)	Intentionale Beziehung Zum system und Zur Welt	repräsentationale r Gehalt	Handlungssteuerung
	phänomenales Selbst		

(Abb. 2)

Repräsentationalismus

Zur Erklärung der modelltheoretischen Architektur übt der Grundbegriff der (metamentalen) Repräsentation die Funktion aus, die Beziehung zwischen sinnlich aufgefasstem Gegenstand und dessen mentalem Gegebensein sowie die metarepräsentationale Erfassung zu ermöglichen. Sowohl die repräsentative Erfassung der Wirklichkeit bzw. die für das System zugänglichen Eigenschaften (Realitätsmodell) als auch die metamentale Selbstmodellbildung beruhen auf der *repräsentationalen* Gesamtarchitektur des Gehirns, wobei die spezifische (analoge) Repräsentationsbeziehung hier das entscheidende Glied zwischen System und Welt bildet. Gemäß des naturalistischen Begründungsdenkens beruht der SMT zugrundeliegende Repräsentationalismus auf dieser Repräsentationsbeziehung. Damit geht die theoretische Festlegung einher, dass dieser erkenntnistheoretische Zusammenhang, das repräsentationale Selbst- und Weltverhältnis des Systems, konstitutiv für das Bewusstsein ist. Der naturalistische Grundbegriff der (metamentalen) Repräsentation führt zwecks der Geltungsbegründung als *terminus a quo* die Repräsentationsbeziehung an. Folgendermaßen gestaltet sich daher der geltungstheoretische Diskurs in SMT (Abb. 3):



Die Begründung theoretischer Geltung obliegt nach dem methodenkritischen Analyseschema dem *terminus a quo*. Insofern gilt es jetzt, das Verhältnis zwischen diesem und dem Grundbegriff zu bestimmen: Stellt der *terminus a quo* eine zureichende Begründung für den Grundbegriff dar? Wie begegnet SMT der trilemmatischen Begründungsstruktur, also den begründungslogischen Gefahren des Regresses, des Zirkels und schließlich des Abbruches?

Ein infinites bzw. repräsentationaler Regress würde dann vorliegen, wenn zur Begründung der Repräsentation, also des epistemischen Verhältnisses von System und Welt eine weitere repräsentationale Ebene veranschlagt würde, wie zum Beispiel Sinnesdaten. Dieser Rekurs auf immer wieder vorgelagerte Repräsentationen wird nun durch den angegebenen *terminus a quo* vermieden, indem ebendiese Beziehung der gesamten selbstmodelltheoretischen Erklärung des Bewusstseins vorausgesetzt wird.³⁹ Damit ist zunächst dafür gesorgt, dass in der Erklärung des phänomenalen Selbst kein repräsentationaler Regress droht. Wie sieht es nun aber mit dem Zirkel aus, den Albert bereits als einzig möglichen Ausweg aus dem Regress aufgezeigt hat?

Der *terminus a quo* müsste eigentlich erklären, *wie* die (metamentale) Repräsentation möglich ist. Stattdessen aber führt der Repräsentationalismus als *terminus a quo* lediglich eine Analyse seines Grundbegriffes mit sich, womit in geltungstheoretischer Hinsicht nichts gewonnen wird, weil der zu erklärende Begriff, also die Repräsentationsbeziehung, im *terminus a quo* lediglich wiederholt wird. Zur Erklärung dieses Verhältnisses wird gerade diese Repräsentationsbeziehung selbst vorausgesetzt: Es wird vorausgesetzt, *dass* das System die Welt abbilden kann. SMT beschreibt dann lediglich, wie unter dieser Voraussetzung, nämlich durch metarepräsentationale Verarbeitung, phänomenales Bewusstsein entsteht. Damit wird aber gerade auf einen Begründungszusammenhang rekurriert (*terminus a quo*), der seinerseits eigentlich erklärt werden soll, nämlich wie ein solch gehaltvolles repräsentationales Verhältnis zwischen System und Welt allererst möglich ist. Um dem Begründungsregress zu entgehen, geht SMT also vom empirischen Sachverhalt der Repräsentation aus, während die geltungstheoretische Frage, wie Repräsentation selbst möglich ist, nicht mehr beantwortet wird, weil die modelltheoretische Erklärung der repräsentationalen System-Welt-Beziehung immer schon unter Voraussetzung derselben ausgeführt wird.⁴⁰

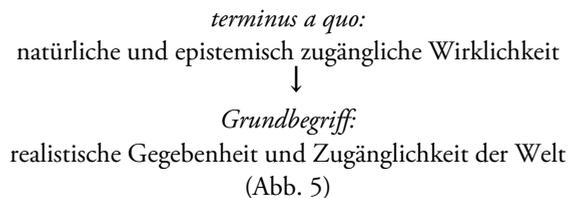
³⁹ Esken und Heckmann verhandeln diese Problemstellung als die Diskussion um ursprüngliche und metamentale Repräsentation (vgl. Abschnitt 1) und verbleiben damit innerhalb des repräsentationalistischen Gesamtrahmens, während mittels der grundbegrifflichen und methodenkritischen Analyse dieser Theorierahmen selbst thematisiert werden kann.

⁴⁰ Der gleiche Punkt lässt sich auch als *petitio principii* explizieren: Erklärt werden soll die psychologische Instantiierung von Bewusstseinserebnissen (insbesondere der phänomenalen Subjektivität). Allerdings sind die

Als erstes methodenkritisches Resultat lässt sich also festhalten, dass die Begründung bzw. genauer die geltungstheoretische Absicherung des Grundbegriffes der Repräsentation dem Zirkel anheimfällt. Der Begründungsdiskurs findet im Repräsentationalismus ein jähes Ende, indem dieser die Repräsentationsbeziehung faktisch, d.h. nicht weiter begründet, als gegeben und gültig festschreibt, was letztlich einem dogmatischen Abbruch gleichkommt.

Realismus

Die realistische Gegebenheit der Welt, die den Repräsentationen ihre objektive Basis verleiht, beruht auf dem realistischen Credo, dass „Existenz und Beschaffenheit der Welt unabhängig vom menschlichen Geist gegeben sind“⁴¹ sowie mittels wissenschaftlicher Methoden zugänglich sind. Dementsprechend fällt das methoden-kritische Analyseschema aus:



Wie bei jedem Grundbegriff stellt sich auch im Falle des Realismus zuerst die Frage, wie der infinite Regress vermieden kann. Dieser sähe so aus, dass zur Begründung der realistisch gegebenen phänomenalen Realität bzw. der empirischen Natur eine Realität höherer Ordnung vorausgesetzt werden müsste, die ihrerseits wiederum auf eine Realität noch höherer Ordnung rekurrieren würde, bis eine „letzte“ Realität, ausgewiesen wird. Dieses Problem wird gelöst, indem die natürliche (physikalisch-biologische) Wirklichkeit als eine solche letzte bzw. Realität höchster Ordnung, d.h. als objektive Realität gesetzt wird. Ein Blick auf den *terminus a quo* offenbart hier dann aber auch einen Zirkel: Die im Grundbegriff veranschlagte Welt ist auf der Voraussetzungsebene ihrer selbst vorausgesetzt, d.h. zur Begründung des objektiven Status der natürlichen Wirklichkeit dient nur der faktische (empirische) Rekurs auf dieselbe. Das ist jedoch geltungstheoretisch ungenügend, weil ein

Elemente der Erklärung insgesamt auch nur wieder Repräsentation. Damit entsteht die Frage, wie aus der Repräsentation heraus gehaltvolle Repräsentation begründet (und nicht nur naturwissenschaftlich erklärt) werden kann. Zur Begründung der Repräsentation dienen wiederum nur Repräsentationen, was auf eine *petitio* hinausläuft, da der Beweisgrund für die Repräsentation, also deren realistischer und damit Gehalt stiftender Bezug auf ein Gegebenes, ungerechtfertigterweise in eine Repräsentation (die des Gehirns) gelegt wird.

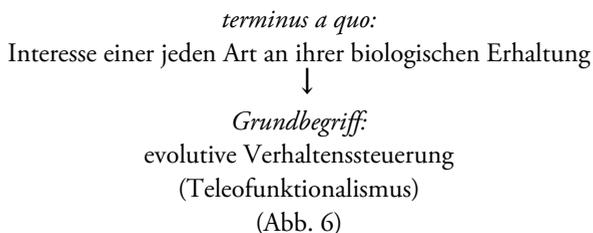
Oder aber als naturalistische *Subreption*: Erschlichen wird hier nämlich, dass reine Physis, die per definitionem nicht bewusst ist, Bewusstsein hervorbringt. Diese grundlegende methodische Schwierigkeit naturalistischer Bewusstseinstheorie hat auch schon Walshe treffend analysiert; vgl. dazu Walshe, F.M.R.: „The Neurophysiological Approach to the Problem of Consciousness“, in: Critchley, M. - O’Leary, J. - Jennett, B. (Hrsg.), *Scientific Foundations of Neurology*, London 1972, S. 181-189.

⁴¹ Abel, G., „Realismus, III. Analytische Philosophie“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 8, Sp. 162-169, hier: Sp. 163.

solcher faktischer Rekurs keine zureichende Begründung liefert, sondern formal gesehen nur eine analytische Wiederholung des im Grundbegriff konstatierten Sachverhalts darstellt. Hier führt der Realismus mit der epistemisch nicht mehr ausgewiesenen Festschreibung der natürlichen Welt als Welt höchster Ordnung sowohl in ontologischer als auch in epistemologischer Hinsicht realmonistisch in den dogmatischen Abbruch.

Teleofunktionalismus

Der Teleofunktionalismus bezieht seine objektive Geltung aus der Evolutionsbiologie, der zufolge der Sinn und Zweck aller Organismen ihre biologische Selbst- bzw. Arterhaltung ist.



Hier steht der Teleofunktionalismus hinsichtlich seines teleologischen Moments zentral.⁴² Die Funktion des teleologischen Moments liegt in der Angabe eines normativen Kriteriums zur handlungsermöglichenden Selektion von Repräsentaten, d.h. der Auswahl derjenigen Repräsentate, die dem System zur Arterhaltung relevante kausale Zusammenhänge der Welt zugänglich machen. Damit wird dem Organismus letztlich Handlungsfähigkeit im Sinne eines auf dessen Erhaltung hin ausgerichteten Wirkens in der empirischen Wirklichkeit ermöglicht, so dass der Organismus ein ethischer Agent wird. Der *terminus a quo* hätte unter anderem anzugeben, wieso das spezifische Interesse an biologischer Erhaltung den Zweck des Handelns bzw. das genannte teleologische Zusatzkriterium angibt. Die Begründung dieser Auswahl des Kriteriums entscheidet der Evolutionismus jedoch unter Verweis auf das biologische Leben und auf entsprechende biologische Theorien wie beispielsweise diejenige Darwins. Somit rekurriert der teleofunktionalistische Grundbegriff auf die empirischen handlungsfähigen Organismen, deren auf dem Zweck der Arterhaltung basierende Handlungsfähigkeit eigentlich erklärt werden sollte, als Bestimmung des *terminus a quo*. Da dieser aber nichts weiter enthält als eine Analyse seines Grundbegriffs, zeigt sich auch im Falle des Evolutionismus ein unzureichender, weil zirkulärer *terminus a quo*. Die letztlich programmatische Festschreibung des evolutiven Zusatzkriteriums führt den Teleofunktionalismus in geltungstheoretischer Perspektive in den dogmatischen Abbruch.

⁴² Die funktionale Realisierung von Bewusstsein kann hier ausgeklammert werden, insofern für die weitere Analyse das normative Moment der Zwecksetzung entscheidend ist.

4. Beweis der Gegenthese: Bewusstseinstheorie ohne Wissenstheorie ist ungültig

Mit den aufgezeigten geltungstheoretischen Inkonzinnitäten ist der erste Schritt der *reductio ad absurdum* der realmonistischen These abgeschlossen. Die trilemmatischen Grundbegriffe implizieren ihrerseits widersprüchlichen Aussagen, die SMT und damit die These *ad absurdum* führen.

Gehirnparadox

Das Gehirnparadox beruht auf einem repräsentationalen Dilemma. Einerseits tritt das Gehirn (bzw. der Organismus) als der Produzent von Repräsentationen auf. Andererseits verlangt aber der Realitäts-Modellcharakter unseres Bewusstseins, dass wir in diesem unseren Bewusstsein immer nur mit Modellen bzw. Selbstmodellen operieren⁴³ und so die vorausgesetzte objektive Wirklichkeit immer nur *als modellierte* Wirklichkeit im Bewusstsein haben. Auf den Widerspruch zwischen der Eigenschaft des Gehirns als Produzent von Repräsentaten und andererseits dessen ausschließlicher Zugänglichkeit mittels Repräsentationen wird in SMT nicht eigens reflektiert. Der Sache nach müsste man aus erkenntnistheoretischer Perspektive das neurowissenschaftlich erforschte Gehirn zunächst auch als Repräsentat thematisieren (was nicht ausschließt, dass es selbst auch Repräsentate, aber dann einer anderen Ordnung, hervorbringt). Seine Veranschlagung als der *ursprüngliche* Produzent von Repräsentation überhaupt und damit das naturalistisch postulierte Kausalverhältnis zwischen Welt und Bewusstsein kann aber letztlich nicht aufrecht erhalten werden, da der empirische Rahmen zur Erklärung von Bewusstsein (die natürliche Wirklichkeit) zugleich das konstituierte Bewusstsein bildet, in dem die Erklärung stattfindet. SMT zufolge müsste das Gehirn Ursache der Repräsentation und gleichzeitig Resultat der Repräsentation sein. Aus diesem ungelösten Widerspruch resultiert in geltungstheoretischer Hinsicht dahingehend eine Einschränkung des naturalistischen Erklärungsanspruches, dass die empirisch grundgelegte Wirklichkeit nicht in einem *ausschließlichen* Kausalverhältnis zum Bewusstsein stehen kann, da beide epistemisch gesehen immer gleichursprünglich gegeben sind.

Zweckaporie

Neben diesem repräsentationalen Dilemma resultieren auch aus dem Postulat biologischer Zwecksetzung dieselben strukturellen Schwierigkeiten, die mit dem Teleofunktionalismus als entfinalisierter Teleologie zusammenhängen und in eine begründungstheoretische Aporie führen. Während für die Handlungsfähigkeit ein normatives Selektionskriterium gefunden werden muss, dürfen im umfassenden naturalistischen Kontext nur nomologische Handlungen vorliegen, also solche, die vollständig im kausalen Gefüge der Welt bestimmt sind. So muss ein Handlungszweck formuliert werden, der aber eigentlich keiner sein darf, wenn die

⁴³ Man denke an den programmatischen Ausspruch Metzingers: „Werden wir nicht errechnet, so gibt es uns nicht.“ (Metzinger 1999, S. 284).

kognitiven Systeme diesen mit Notwendigkeit ausführen sollen. Wie schon die konstitutive Funktion des Gehirns widersprüchlich ist, scheitert auch die Begründung der praktischen Handlungsfähigkeit eines repräsentational fundierten Bewusstseins, weil dieses ohne einen Zweckbegriff bzw. ein normatives Kriterium nicht handlungsfähig wäre, die aber im naturalistischen Kontext kategorisch ausgeschlossen werden. Streng genommen dürfte das Problem, kausal relevante von kausal irrelevanten Zusammenhängen in der Wirklichkeit unterscheiden zu müssen, im naturalistischen Kontext gar nicht aufkommen, wenn man den Anspruch der Nomologizität ernst nehmen würde. Statt dessen schleicht sich aber die Notwendigkeit einer Zweck- bzw. Normsetzung ein, da ein entsprechendes Kriterium, das die genannte Selektion ermöglicht, explanatorisch notwendig ist. Der Naturalist kommt also um die Setzung eines normativen Kriteriums nicht umhin, das es seiner Theorie zufolge eigentlich gar nicht geben dürfte.

Die These des repräsentativen Realmonismus wird durch die grundbegrifflichen Aporien bzw. das Münchhausen-Trilemma und die daraus resultierenden Widersprüche *ad absurdum* geführt. Der postulierte epistemologische Primat der Natur muss damit zugunsten der Gegenthese aufgegeben werden: Das Bewusstsein ist nicht monokausales bzw. ausschließliches Produkt der Natur und damit auch irreduzibel selbstbezüglich sofern es in jedem Wirklichkeitsbezug epistemisch vorangesetzt werden muß. Bewusstseinstheorie verlangt daher notwendig nach einer epistemologischen Reflexion auf die Voraussetzungsebene, d.h. auf die Legitimationsbasis der Grundbegriffe.⁴⁴

5. Das geltungstheoretische Problembewusstsein und die Selbstbezüglichkeit des Bewusstseins

„aber dieses Bild hält sich durchaus nicht für ein Bild. [...] also [...], daß es nicht gebildet sein will.“⁴⁵

Die hier aufgewiesene irreduzible epistemische Selbstbezüglichkeit ist strukturell bedingt durch die *Gleichursprünglichkeit von Form und Inhalt*: Der *Inhalt* bzw. die Welt (also das, was das Subjekt im Bewusstsein vollzieht) ist gleichursprünglich mit der *Form* als der subjektiven (theoretischen wie praktischen) Gegebenheit dieser Welt gegeben. Zuzufolge der Form-Inhalt-Beziehung des Bewusstseins, d. h. ein real Gegebenes (Inhalt), zu dem das Subjekt in theoretischen Gegebenheits- und praktischen Handlungsweisen (Form) im Verhältnis steht, rekurren wir auf die objektive Wirklichkeit bzw. auf die naturwissenschaftlich und naturalistisch veranschlagte Natur notwendig in Form spezifischer phänomenaler,

⁴⁴ Damit soll nicht der gesamte Erklärungsanspruch naturalistischer Theorien bestritten werden. Ohne Zweifel ist es für eine gründliche Erforschung des Bewusstseins unumgänglich, auch die materialen Konstitutionsbedingungen einzubeziehen. Wie dies im Detail möglich ist, muss methodisch die Wissenschaftstheorie der Neurowissenschaften klären, d.h. deutlich machen, wie die neurowissenschaftlichen Erkenntnisse zu bewerten sind. Das kategorische Urteil der epistemischen Ungültigkeit verdankt sich hier zunächst dem Beweisgang der *reductio ad absurdum* und dient hier vornehmlich zur Kenntlichmachung der Notwendigkeit einer wissenstheoretischen Reflexion, die im naturalistischen Kontext als generell unmöglich veranschlagt wird, d.h. jegliche Geltungsfragen werden in den umfassenden naturalistischen Kontext eingeordnet, ohne diesen selbst zu thematisieren.

⁴⁵ Fichte, J.G., *Ueber das Verhältniß der Logik zur Philosophie oder Transcendentale Logik (Oktober bis Dezember 1812)*, Hamburg 1982, Blatt 34v.

kognitiver sowie voluntativer Gegebenheitsweisen. Wenn somit also als Ursache für diese Gegebenheitsweisen bzw. das Bewusstsein ausschließlich etwas angegeben werden kann, das nur mit diesem Bewusstsein selbst überhaupt als eine objektive Wirklichkeit gegeben ist, dann kann die biologische Wirklichkeit nicht mehr als letzte Ursache fungieren. Konkret heißt das: Da die empirische Wirklichkeit des Naturalisten bzw. die Natur uns Menschen auch nur durch das Bewusstsein gegeben ist, kann damit auch die Natur nur gemäß der Form des Bewusstseins repräsentiert werden und hängt somit ihrerseits auch von den Konstitutionsbedingungen des Bewusstseins ab.

Das geltungstheoretische Versäumnis der naturalistischen Erklärung von Bewusstsein liegt also darin, den für eine ursächliche Erklärung des Bewusstseins epistemisch ungenügenden Status des grundlegenden Repräsentationsverhältnisses inklusive des Realismus und Teleofunktionalismus bzw. die selbstbezügliche Form-Inhalt-Beziehung, der zufolge der phänomenale Wirklichkeitsbezug als ebenso konstitutiv wie die natürlichen Grundlagen zu veranschlagen ist, nicht zu berücksichtigen. Oder um das Anfangszitat dieses Abschnitts aufzugreifen: Hier geriert sich ein repräsentationaler Inhalt (in der Terminologie Fichtes ein Bild), seinen epistemischen Status zu überbeanspruchen und unabhängig von seiner repräsentationalen Form ein objektiv Wirkliches sein zu wollen, d.h. seine *repräsentationale* Gegebenheit geradeweg für eine *objektive* bzw. *reale* Gegebenheit hält. Es ist dabei nicht nötig, den offensichtlichen Anteil der biologischen Lebensgrundlage zu leugnen und in einen intelligiblen Monismus oder einseitigen Idealismus bzw. Subjektivismus zu verfallen. Die gesamte Problematik der Theoretisierung des Bewusstseins als einer selbstbezüglichen Struktur muss demgegenüber zunächst auf ein methodisch vorgängiges Niveau verlegt werden, d.h. es darf nicht von *einzelnen* Konstitutionsmomenten, wie dem Gehirn, der Natur oder einem geistigen Bezug ausgegangen werden, sondern es muss gezeigt werden, welchen Momenten welche konstitutive Funktion zukommt. Nach der kritischen Revision der naturalistischen Grundbegriffe stellt sich also die Notwendigkeit, die spezifische Form-Inhalt-Beziehung des Bewusstseins mit Blick auf die Geltung der Grundbegriffe methodisch zu verantworten.

Wissenstheorie: transzendentaler Dualismus

Die drei aus naturalistischer Sicht notwendigen Grundbegriffe der Repräsentationsbeziehung, der realen Gegebenheit der Welt und der evolutiven Verhaltenssteuerung fungieren nur auf Kosten einer theoretisch ungültigen Argumentation als exklusive konstitutive Kategorien. Die begrifflogische Analyse hat gezeigt, dass im Falle der Theoretisierung des Bewusstseins die zu erklärenden Bewusstseinsleistungen nur unter zeitgleicher Inanspruchnahme derselben erschließbar sind. Das Bewusstsein ist also insofern selbstbezüglich, als dass *sämtliche* Realität durch die Form desselben vermittelt ist, während wir mit Blick auf unsere natürliche Gegebenheit auch unserer materiellen Grundlagen sicher sein können. Die realmonistischen Grundbegriffe brauchen daher auch nicht *in toto* aufgegeben zu werden. Vielmehr muss der epistemische Status der biologischen Gegebenheit reflektiert und zu weiteren konstitutiven Momenten in Beziehung gesetzt werden. Nur zu oft werden die einzelnen Positionen begrifflicher Antagonisten wie Körper und Geist, Leib und Seele,

Begriff und Anschauung absolut gesetzt und eine entsprechende Reduktion häufig Zugunsten einer materialistischen Bestimmung gefordert.

Der wissenstheoretische Anteil in der Formulierung der These zielt auf die methodische Kontrolle dieser begriffslogischen Beziehungen mittels einer transzendentalen Reflexion bzw. einer reflexiven Epistemologie mit einem eigenem, d.h. hier insbesondere nicht-empirischem, Geltungsanspruch, der durch die *reductio* der These erwiesen ist. Er gründet selbst auf der strukturellen Form-Inhalt-Beziehung: Die Position des transzendentalen Dualismus besagt daher, dass neben der *explanatorischen* Reflexion auf den Untersuchungsgegenstand bzw. den Inhalt immer auch eine *epistemologische* Reflexion auf die Form der Untersuchung notwendig ist, der zufolge die Grundbegriffe geltungstheoretisch geprüft werden. Insofern formuliert die Gegenthese eine methodisch basierte Erwiderung auf die These, die zunächst nur explanatorische Aussagen über den Untersuchungsgegenstand macht. Diese methodische Transformation trägt der spezifischen selbstbezüglichen Struktur des Bewusstseins Rechnung, die sich nur berücksichtigen lässt, wenn man den epistemischen Bestimmungen des Bewusstseins prinzipiell ein eigenständiges Geltungsmoment zuerkennt und damit unter anderem auch die Gegebenheitsweise der als objektiv veranschlagten Realität epistemisch bestimmen kann. Die methodische Kontrolle besteht darin, die konstitutiven Geltungsmomente einer Bewusstseinstheorie, wie sie in den Grundbegriffen festgelegt werden, zu unterscheiden, um aus ihnen dann die Theorie bzw. die Erklärung des Bewusstseins zu formulieren. Es obliegt einer solchen reflexiven Bewusstseinstheorie letztlich die Aufgabe, den genaueren Zusammenhang der verschiedenen Geltungssphären, hier anhand der natürlichen und der intelligiblen gezeigt, im Detail zu bestimmen. Diese Aufgabe beinhaltet – *ex negativo* – die Vermeidung der repräsentationalistischen und teleofunktionalistischen Aporien. Die kritische Überprüfung realistischer Existenzunterstellungen, die Explikation aller Geltungsmomente sowie die explanatorische Instrumentalisierung der daraus folgenden Grundbegriffe werden unter Berücksichtigung der Form-Inhalt-Beziehung bzw. der irreduziblen Selbstbezüglichkeit in einer idealrealistischen Dialektik ausgeführt, die das reale Gegebenheitsmoment mit dem idealen Bezugsmoment, das als ebenso konstitutiv aufgewiesen wurde, vermittelt.⁴⁶

⁴⁶ Vgl. dazu vom Verfasser „Grundlagen und Voraussetzungen der Leib-Seele-/Körper-Geist-Dichotomie in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes“, in: Asmuth, C. (Hrsg.), *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld 2007, S. 23-40 und „Fichtes transzendentalphilosophische Methode und die Leib-Seele-/Körper-Geist-Dichotomie“, in: ebd., S. 90-106.

(Página deixada propositadamente em branco)

DIE SELBSTBEZÜGLICHKEIT DES DENKENS BEI ARISTOTELES

I. Einleitung

Unter den Selbstbezügen, die für die philosophische Theoriebildung von Interesse sind, dürfte das Selbstbewusstsein eine unangefochtene Spitzenstellung einnehmen. Nichts hat die Philosophen spätestens seit dem Ende des Mittelalters mehr beschäftigt als das Phänomen der Subjektivität und ihr Verhältnis zu der Welt der Objekte. Die Beziehung des Menschen zu seiner Welt wurde dabei primär epistemisch gedeutet. Die im Vordergrund stehenden Fragen waren also: Was kann ich wissen? Und wer bin ich, der ich dieses Wissen habe? Wie kann ich mich selbst wissen? Als Ahnvater dieser subjektzentrierten Philosophie wird gemeinhin Descartes genannt. Die Legitimität dieses historiographischen Allgemeinplatzes wurde zu Recht bestritten, zuerst von Walter Schulz in seinem Buch *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* (1957). Inzwischen liegen Untersuchungen zur Theorie der Subjektivität bei Nikolaus von Kues, Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg vor, die deutlich machen, dass es auch vor Descartes einen philosophischen Begriff vom Subjekt gab. Der entscheidende Terminus ist im Rahmen der scholastischen Philosophie *intellectus*, den wir gewöhnlich entweder mit Intellekt oder Geist übersetzen. Da der Begriff des Geistes jedoch zu den missverständlichsten und missbrauchtesten der Philosophiegeschichte gehört, möchte ich lieber vom Intellekt sprechen. In jüngerer Zeit hat insbesondere die sog. „Philosophie des Geistes“ für eine allzu weite Dehnung des Begriffes gesorgt. In der mittelalterlichen Philosophie ist der Begriff *intellectus* die Übersetzung des griechischen νοῦς. Das ist natürlich in erster Linie durch die Aristoteles-Rezeption begründet, die seit den Kommentaren Alberts des Großen in Blüte stand. Zu den wirkmächtigsten Schriften des Aristoteles zählt der Traktat *De anima*, in dem er seine Naturphilosophie der Seele entfaltet. Dieser Traktat enthält auch seine wichtigsten Äußerungen zum Intellekt. Die mittelalterlichen Theorien der Subjektivität gehen teils unmittelbar, teils durch neuplatonische Schriften vermittelt auf die aristotelische Intellekttheorie zurück. Man kann sich mithin fragen, ob es bei Aristoteles selbst auch schon eine Theorie der Subjektivität gibt.

Dass die antike Philosophie eine Theorie des Selbstbewusstseins kennt, wird von den meisten Fachgelehrten eher bezweifelt. Und gewiss darf man nicht erwarten, dass die in der Neuzeit auf den Begriff gebrachten Fragestellungen im Wortlaut etwa bei Aristoteles zu

finden sind. Die Frage muss also vielmehr lauten, ob die *Sache* des Selbstbewusstseins ihren Niederschlag in der Philosophie gefunden hat. Um – wenigstens im Ansatz – ein Antwort hierauf zu finden, wird man den Intellektbegriff bei Aristoteles untersuchen müssen. Auch gibt es Stellen in *De anima*, die auf eine Reflexivität des Sinnesvermögens hinweisen. Schließlich spricht Aristoteles dem Ersten Bewegter des Kosmos eine geistige Natur zu, die bekanntermaßen als νόησις νοήσεως, als ein Denken des Denkens, bezeichnet wird.

Um bei Aristoteles eine Theorie der Subjektivität rekonstruieren zu können, müssen wir in zwei Schritten vorgehen. Der erste Schritt muss erklären, in welchem Sinne Aristoteles sowohl beim Menschen als auch bei Gott von νοῦς sprechen kann. Denn wenn die Reflexivstruktur der νόησις νοήσεως etwas über das Bewusstsein des Menschen aussagen soll, obwohl sie den göttlichen Intellekt charakterisiert, muss zunächst plausibel gemacht werden, dass, aristotelisch gedacht, der Intellekt *als* Intellekt bei Gott und Mensch derselbe ist – auch wenn Aristoteles selbst diese Identifikation noch nicht explizit vollzieht. In einem zweiten und für unsere Frage wichtigeren Schritt gilt es, die Bedeutung des Ausdrucks νόησις νοήσεως zu erfassen. Hier werden wir die Frage nach dem Wesen und der Struktur der Subjektivität stellen müssen. Dabei werden wir sehen, dass Aristoteles eine Alternative zu dem neuzeitlichen Reflexionsmodell bieten kann.

II. Die Göttlichkeit des menschlichen Intellekts

Aristoteles entwickelt seine Psychologie als eine naturphilosophische Teildisziplin. Dabei geht er systematisch vor, indem er die Stufen organischen Lebens hinaufsteigt bis zum Menschen, genauer gesagt: indem er das für die jeweilige Stufe der *scala naturae* spezifische Seelenvermögen untersucht. An der Spitze dieser *scala* steht der Intellekt, durch den der Mensch artspezifisch ausgezeichnet ist. Die anderen Seelenvermögen sind entweder allen Lebewesen gemein (so das Nährvermögen) oder allen Tieren (die Sinnesvermögen). Die seelischen Leistungen eines Organismus bauen ebenso aufeinander auf wie die Teile des Organismus selbst. Jeder Lebensvollzug eines Körpers ist eine Aktivität der Seele, die ihrerseits zu diesem Vollzug in der Lage sein muss. Das ist der Sinn der Rede von Seelenvermögen oder – wie Aristoteles meistens sagt – Seelenteilen. Dabei achtet Aristoteles peinlich darauf, dass die Anzahl der Vermögen nicht unnötig vermehrt wird. So weist er beispielsweise dem Nährvermögen ebenfalls die Fähigkeit zur geschlechtlichen Zeugung zu, weil er einen engen physiologischen Zusammenhang zwischen Verdauung und Samenbildung sieht. Die wechselseitige Bezogenheit von Körper und Seele bedeutet nun, dass ein Organ nur dank eines es beseelenden und zu seiner eigentümlichen Leistung befähigenden Seelenvermögens arbeitet und dass umgekehrt jedes Seelenvermögen eine organische Grundlage haben muss. Die einzige Ausnahme hiervon ist der menschliche Intellekt. Er alleine von allen Seelenvermögen kommt Aristoteles zufolge ohne Organ aus. An diesem Punkt möchte ich in den Text von *De anima* einsteigen.

In Kapitel Γ 4 von *De anima* sagt Aristoteles, dass der Intellekt mit dem Körper nicht vermischt sein kann, weil er sonst gewisse aktuelle Eigenschaften annehmen müsste. Das ist aber unmöglich, weil er dem Wesen nach reine Potentialität ist. Außerdem müsste er ein

Organ haben wie das Sinnesvermögen. Aristoteles formuliert dies folgendermaßen: „Daher ist es auch nicht konsequent zu denken, dass sie [sc. die Vernunft] mit dem Körper vermischt sei; denn <dann> nähme sie wohl eine bestimmte Eigenschaft an, entweder kalt oder warm, oder sie hätte wohl auch ein [sc. körperliches] Organ, wie das Sinnesvermögen“.¹ Aristoteles betrachtet den Intellekt als von den Sinnesvermögen dadurch verschieden, dass er ohne unmittelbare Daten aus der Welt der sinnlichen Objekte auskommt.

Doch freilich gibt Aristoteles auch zu, dass er ohne die Einbildungskraft, die φαντασία, keine Objekte hätte. Die φαντασία aber hängt aufs engste mit den von den Sinnesvermögen empfangenen Daten zusammen. Insofern braucht das Denken eine sinnliche Quelle. Aber die Gehalte des Denkens selbst sind die νοητά, nicht die αισθητά. Doch sind erstere in letzteren enthalten. D.h. dass die intelligiblen Formen in den sinnlichen Formen verborgen sind und dass der Intellekt so beschaffen ist, dass er diese intelligiblen Formen aufnehmen kann. Dafür bedarf er nun keines Körperorgans. Wenn ein Seelenteil aber keinem Organ entspricht, dann gehört er auch nicht im engeren Sinne zur Entelechie des lebendigen Körpers.

Der Intellekt ist somit unkörperlich und der physischen Welt enthoben. Seine Leistung basiert zwar auf sinnlichen Daten, er ist jedoch um eine Instanz innerlicher als die Sinnesvermögen. Was ihn mit letzteren verbindet, ist seine rezepptive Potentialität. Diese Parallele steht ganz zu Beginn der Abhandlung über den Intellekt: „Wenn nämlich das Denken wie das Wahrnehmen ist, dann ist es wohl entweder eine Art von Erleiden von seiten des Denkgegenstandes oder <vielmehr> etwas anderes von der Art. Leidensunfähig muss es also sein, jedoch aufnahmefähig für die Form und der Möglichkeit nach eines von solcher Art [sc. wie die Form], aber nicht dieses [d.h. die Form in Wirklichkeit], und es muss sich auf gleiche Weise verhalten: wie das Sinnesvermögen zu den Sinnesgegenständen, so die Vernunft zu den Denkgegenständen“.²

Gäbe es nun aber nur diesen passiven Intellekt, der alles Intelligible werden kann, dann wäre *De anima* nicht anschlussfähig an *Metaphysik* Λ. Zum Glück hat Aristoteles mit dem fünften Kapitel des dritten Buches von *De anima* die Intellektlehre um das entscheidende Theorem erweitert: um die Lehre vom aktiven Intellekt. Der aktive Intellekt ist reine ἐνέργεια, ganz in dem Sinne, in dem der passive Intellekt reine δύναμις ist. Aktiver und passiver Intellekt sind die beiden Seiten einer substantiellen geistigen Einheit, von der nur die materiale Seite noch irgendwie vom Körper abhängig ist, weshalb sie auch mit ihm vergeht. Sie ist sterblich, und mit ihr sterben alle unsere Kenntnisse und Erfahrungen. Übrig von der ganzen leib-seelischen Einheit, die der Mensch ist, bleibt nur die unvergängliche Seite des aktiven Intellekts. Dieser ist ewig, und unvergänglich und abtrennbar vom Körper. Das meint Aristoteles, wenn er in *De anima* Γ 5 sagt: „Und diese Vernunft ist abtrennbar, leidensunfähig und unvermischt, weil sie ihrem Wesen nach Wirklichkeit ist“.³ Auch die

¹ διὸ οὐδὲ μείχθαι εὐλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποίος τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ἢ ψυχρὸς ἢ θερμὸς, ἢ κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αισθητικῷ (429a24–26).

² εἰ δὲ ἐστὶ τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αισθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον. ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αισθητικὸν πρὸς τὰ αισθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά (429a13–18).

³ καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὦν ἐνέργεια (430a17 f.).

Ewigkeit des aktiven Intellekts formuliert Aristoteles ganz unmissverständlich: „Nur wenn sie aber getrennt ist [sc. vom Körper], ist sie das, was sie ist, und nur dies ist unsterblich und ewig“.⁴ Dieser besondere Charakter des aktiven Intellekts berechtigt Aristoteles denn auch, ihn in *De anima* als „etwas Göttlicheres“⁵ zu bezeichnen. In *De generatione animalium* 736b27–29 (und 737a9 f.) spricht er vom νοῦς θύραθεν, d.h. davon, dass der Intellekt von außen in die Seele des Menschen eintritt. Mit der Lehre vom aktiven Intellekt verlässt Aristoteles das Gebiet der Naturphilosophie und vollzieht den Übergang zur Metaphysik. Der aktive Intellekt gehört im Gegensatz zu allen anderen Seelenvermögen nicht mehr in den Naturzusammenhang. Das ist der Sinn des Satzes im Eingangskapitel von *De partibus animalium*: „Denn auch ist nicht die ganze Seele Natur“⁶. Ganz besonders deutlich spricht Aristoteles im zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* davon, dass der menschliche Intellekt göttlich ist. Das Leben der theoretischen Schau übersteigt als Dauerzustand das menschliche Vermögen. Da der Mensch jedoch manchmal an der Schau teilhat, betont Aristoteles, dass dies nicht seiner menschlichen Natur zu verdanken ist, sondern dem Göttlichen in ihm: „Ein solches Leben [sc. der Schau] dürfte aber über das menschliche Vermögen hinausgehen; denn nicht insofern er Mensch ist, wird er so leben, sondern insofern es etwas Göttliches in ihm gibt“⁷. Es ist offenbar, dass er sich hier auf den aktiven Intellekt bezieht, der als einziges Vermögen des Menschen der theoretischen Schau fähig ist. Diese Interpretation wird durch eine weitere Bemerkung aus der *Ethik* gestützt: „Wenn also der Intellekt etwas Göttliches im Vergleich zum Menschen ist, dann ist auch ein Leben, das sich nach ihm richtet, göttlich im Vergleich zum menschlichen Leben“⁸.

Obleich Aristoteles viele Hinweise darauf gibt, dass der Intellekt, der als göttliches Wesen an der Spitze des Kosmos steht, wesensgleich ist mit dem menschlichen aktiven Intellekt, vollzieht er diese Identifikation doch nicht explizit. Erst Alexander von Aphrodisias tut dies. Ihm folgt ein Strang der arabischen und mittelalterlichen christlichen Tradition. Doch ich denke, dass diese Identifikation der Sache nach erforderlich ist. Nichts weist darauf hin, dass wir etwa eine vermeintlich christliche Vorsicht walten lassen müssen, die Grenzen des Geschöpflichen beim Menschen nicht zu überschreiten und Gott immer eine uneinholbare Überlegenheit zuzugestehen. Nichts gibt uns eine Handhabe, den menschlichen vom göttlichen Intellekt in seinem Wesen zu unterscheiden. Beide müssen wesensmäßig eines sein, wenn anders Intellekt in der Welt obwalten soll.

Es ist ja vielleicht gerade der etwas naive Glaube an die Vernünftigkeit der Welt und das Hingeordnetsein des Menschen auf diese kosmische Ordnung, der uns an der griechischen Philosophie fasziniert. Bei Aristoteles finden wir diesen Glauben jedenfalls noch sehr lebendig. Hierhin gehört auch der Umstand, dass die begriffliche Definition der Dinge mit

⁴ χωρισθείς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδιον (430a22 f.).

⁵ θεϊοτέρον τι (408b29).

⁶ οὐδὲ γὰρ πᾶσα ψυχὴ φύσις (641b9 f.).

⁷ ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἀνθρώπων· οὐ γὰρ ἢ ἀνθρώπος ἐστὶν οὕτω βιωσεται, ἀλλ' ἢ θεῖον τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει (1177b26–28).

⁸ εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἀνθρώπων, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπων βίον (1177b30 f.).

ihrer wesensmäßigen Sein zusammenfällt. Unsere menschliche Erkenntnis und das Wesen der Dinge sind ein- und dasselbe. Erst der Deutsche Idealismus hat die Rangfolge umgekehrt. Bei Aristoteles ist es noch so, dass die Dinge der Welt ihr Sein in unser Bewusstsein einleuchten und dadurch das Intelligible der Welt in unserer Seele Gestalt annimmt. Was liegt also näher, als auch im menschlichen Intellekt, der unser Innerstes ist, eine fundamentale Kongruenz, eine Wesensidentität mit dem höchsten kosmischen Prinzip anzunehmen?

Nachdem ich versucht habe, die Brücke zwischen der menschlichen Seele und Gott im Rahmen des aristotelischen Systems zu schlagen, komme ich zum zweiten Teil meines Referats, in dem ich die Struktur des menschlich-göttlichen Intellekts untersuche.

III. Die νόσις νοήσεως als Subjekt

Der Höhepunkt der aristotelischen *Metaphysik* ist die Gotteslehre des Buches Λ. Die *Metaphysik* als die Lehre vom Seienden mündet in das Prinzip des Seienden. Die *Metaphysica generalis* kulminiert in der *Metaphysica specialis*, der Theologie, wie Aristoteles sie selbst nennt.⁹ Als eigentlichste Bestimmung des Wesens Gottes stellt sich die νόσις νοήσεως, das Denken des Denkens heraus. Wie Aristoteles zu diesem Ausdruck kommt und was er damit meint, will ich nun versuchen, in möglichster Prägnanz darzulegen.

Es gibt im Buch Λ der *Metaphysik*, vor allem in den Kapiteln 7 und 9, zwei Hauptstränge der Argumentation. Der erste sucht nach einer Letztbegründung der Bewegung, der zweite stellt Gott, den Ersten Bewegter, als höchsten Intellekt dar. Das erste Argument nenne ich das ἐνέργεια-Argument, das zweite das νόσις-Argument.

Das ἐνέργεια-Argument steht vollkommen im Zusammenhang der aristotelischen Physik, deren Hauptthema die Bewegung ist. Im Gegensatz zu Platon ist Aristoteles sehr an einer Letztbegründung der Bewegung interessiert. Und auch wenn sie ihm letzten Endes nicht gelingt, so ist doch das Auffinden eines ersten Prinzips von Bewegung das Motiv, das ihn dazu führt, einen ersten Bewegter anzunehmen, der als Gott im Sinne einer natürlichen Theologie angesprochen werden kann.¹⁰ Entscheidend für das Argument ist die Notwendigkeit, einen Begründungsregress zu vermeiden. Denn alles, was bewegt ist, wird von anderem bewegt und kann nur eine mittlere Stellung in der Kette der Bewegungsvermittlung einnehmen. Es muss etwas geben, das zwar anderes bewegt, aber nicht wieder bewegt wird. Dies ist das *primum movens ipsum non motum*, der Erste Bewegter. Dieser Erste Bewegter bewegt nun die ewige Kreisbewegung der Fixsternsphäre, deren Bewegung so nah an die absolute Vollkommenheit Gottes herankommt, wie es für materiell Seiende nur möglich ist. Und doch braucht sie aus der Perspektive der aristotelischen Substanzontologie ein Substrat, das sich nicht bewegt und ebenfalls ewig ist. Eine solches Substrat kann nur eine ewige Substanz sein, die ihrerseits aus reiner Aktivität bestehen muss. Denn jede Passivität bzw. Potentialität würde den Bestand des Kosmos gefährden. Also ist der Erste Bewegter, der die Fixsternsphäre in Bewegung versetzt, reine ἐνέργεια. Diese Charakterisierung Gottes als eines Garanties der

⁹ In *Met.* E 1, 1026a29 und K 8, 1064b3.

¹⁰ Vgl. *Met.* 1072b25.

Beständigkeit der in Bewegung befindlichen Welt ist noch ganz physikalisch und äußerlich gedacht. Das νόησις-Argument dringt nun weiter vor, indem es die innere Verfasstheit dieses Gottes untersucht.

Gott als der Erste Bewegter bewegt ganz anders als alle anderen Bewegenden. Denn für die Übermittlung von Bewegung ist ein gewisser physischer Kontakt erforderlich. Dies kann für Gott nicht gelten. Er muss auf eine seiner Natur angemessene Weise bewegen. Aristoteles sagt, er bewege als Begehrtes und Gedachtes. Der ganz Kosmos strebt danach, dieses Streben Vollkommenheit der ἐνέργεια Gottes nachzuahmen. Er strebt also zu Gott hin, und dies versetzt alles in Bewegung. Das Begehrte ist aber ein als Begehrtes Erkanntes, d.h. die νόησις des Begehrten geht dem Begehren selbst als dessen Bedingung voraus. Somit ist Gott das höchste ἐρώμενον und das höchste νοητόν.

Wir Menschen haben mehr Lust am Tätigsein als am Untätigsein. Das gilt auch für Gott, dessen Lebensform die höchste im Kosmos ist. Er ist reine lustvolle Lebendigkeit und daher auch reine Tätigkeit. Was ist aber die höchste Form der Tätigkeit? Schon für uns Menschen ist dies das Denken, wie Aristoteles im zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* betont. Gott kann nun gar nichts anderes sein als Denken. Denn er hat keinen Körper und ist nicht in der Zeit. All dies würde Materialität oder doch zumindest Potentialität erfordern, die in ihm als *actus purus* nicht sein können. Seine Tätigkeit muss also reine νόησις sein; er selbst ist reiner νοῦς.

Es ist nun nur noch ein kleiner Schritt zur Etablierung des Wesens Gottes als νόησις νοήσεως. Denn wenn Gott einerseits als Gedachtes das Ziel der gesamten kosmischen Bewegung, andererseits seinem lebendigen Wesen nach selbst Denken ist, dann kann die Frage, was Gott eigentlich denkt, nur noch so beantwortet werden: Er denkt sich selbst, weil alle anderen Gegenstände des Denkens ihm selbst untergeordnet sind. Dächte Gott etwas anderes als sich selbst, dann wäre dieses Gedachte höherrangig (τιμιώτερον) als er selbst und er mithin nicht das höchste Denkbare. Also bleibt nur eine Lösung: Gott als lebendiger Intellekt ist das Denken seiner selbst, das Denken des Denkens — die νόησις νοήσεως.

Diese νόησις νοήσεως ist nun aber völlig inhaltsleer. Gott kann nicht *etwas* denken, denn jedes Gedachte impliziert eine gewisse Potentialität. So ist es nämlich bei uns Menschen: Der passive Intellekt ist das Gefäß für die intelligiblen Formen der Dinge der Welt. Insofern wir *etwas* denken, verhalten wir uns dem Gedachten gegenüber rezeptiv. Das ist bei Gott unmöglich. Er ist reine ἐνέργεια, ebenso wie unser aktiver Intellekt. Im Interesse des Arguments für eine Theorie der Subjektivität habe ich, über den Wortlaut des Aristoteles hinausgehend, den menschlichen aktiven Intellekt mit dem offenbar wesensgleichen göttlichen Intellekt identifiziert. Denn ein Wesen, das nur in reiner ἐνέργεια besteht, kann sich von einem anderen Wesen, das ebenfalls reine ἐνέργεια ist, zumindest dem Wesen nach nicht unterscheiden. Der Frage nach der Möglichkeit numerischer Verschiedenheit kann ich hier nicht nachgehen. Sie ist aber auch nicht erforderlich, da es hier nur um die Struktur der Subjektivität und nicht um die Anzahl der Subjekte geht.

Dieses Denken des Denkens kann nun nichts mit der von Aristoteles behaupteten Reflexivität der Sinnlichkeit und des Denkens als Begleiterscheinung zu tun haben, die sich

unmittelbar an die νόσις νοήσεως-Stelle anschließt.¹¹ Dort spricht er von einer Reflexivität ἐν παρέργῳ. Diese ist aber gerade von der göttlichen νόσις unterschieden. Im Gegensatz zu diesem begleitenden Selbstwissen bzw. –wahrnehmen ist das Selbstwissen Gottes ein direktes und ausschließliches. Es kann nicht *an* der Erkenntnis anderer Gegenstände stattfinden, sondern nur in seiner ganzen Reinheit.

Wenn die göttliche νόσις νοήσεως nun aber nicht das Denken von *etwas* ist, ist sie dann überhaupt eine Reflexivstruktur? Diese Frage führt uns nun zum zentralen Anliegen meines Referats. Die neuzeitlichen Versuche, Subjektivität als Selbstbewusstsein zu fassen, sind an der Objektivierungsstruktur des intentionalen Bewusstseins gescheitert. Denn ein Subjekt das sich selbst zu erfassen versucht, kann sich nur als Objekt seiner Denktätigkeit erfassen. Als Objekt ist es aber nicht mehr das Subjekt, *als* das es sich erfassen wollte. Am wenigsten gerät Kant in diese Regressgefahr. Seine transzendente Subjektivität ist klar vom empirischen Selbstbewusstsein unterschieden. Es ist die reine Bedingung subjektzugehöriger Denkgehalte. Diese Reinheit hat auch die aristotelische νόσις νοήσεως.

Ich gehe davon aus, dass die sprachliche Form dieses Ausdrucks ein Hinweis auf die Unmöglichkeit ist, Subjektivität von einem intentionalen Bewusstsein abzuleiten. Das Denken des Denkens ist also kein selbstobjektivierender Bewusstseinsakt, der sich selbst als Objekt in den Zusammenhang der Erfahrung einreicht, sondern die Abwesenheit von Intentionalität, ein Denken von *nichts* in einem so prägnanten Sinne, dass das Denken selbst in seiner Struktur hinterfragt wird. Gott ist zwar reine Aktualität und als diese reine Aktualität ein geistiger Vollzug. Aber die Abwesenheit jeder Potentialität in ihm deutet darauf hin, dass auch das fehlen muss, was wir als Gerichtetheit des Denkens anzunehmen gewohnt sind. Es bleibt ein Denken in einer Reinheit, die sich unserer Vorstellungskraft entzieht. Aber eben dadurch ist diese νόσις νοήσεως ein geeigneter Kandidat für eine Theorie der Subjektivität, die sich jedes Ballastes entledigen möchte, der ihr vom objektivierenden Bewusstsein aufoktroziert wird. Diese Subjektivität wäre ein wahrhaft reines Ich. Denn der Gedanke „Ich“ ist ja in der Tat völlig gehaltlos. Er offenbart die geistige Instanz, die die Grundbedingung dafür ist, dass wir uns Erfahrungen und Gedanken zuschreiben können. Der Gedanke „Ich“ ist bei sich, ohne zu sich zurückkehren zu müssen. Denn er ist niemals ausgegangen.

Ich merke, dass sich meine sprachlichen Formulierungen den Predigten Meister Eckharts annähern. Vielleicht ist dies das Zeichen, dass ich zum Ende kommen sollte — jedenfalls was die Subjektivität bei Aristoteles betrifft. Fortgesetzt wurde diese Theorie aber in der Tat in den Intellektspekulationen des Mittelalters, und von da aus sind die Traditionslinien zur Neuzeit recht gut bekannt. Was ich hoffe gezeigt zu haben, ist, dass Aristoteles zumindest ein legitimer Ausgangspunkt der Entwicklung der Selbstbewusstseinstheorien ist und dass sein Theorievorrat ein anderes Modell von Subjektivität als das der Neuzeit ermöglicht.

¹¹ *Met.* A 9, 1074b35 f.

(Página deixada propositadamente em branco)

Stefan Kübler
Tübingen

BEWUSSTER SELBSTBEZUG OHNE REGRESS

Obwohl Hume seinerzeit dafür sprach, dass man es anders sehen solle, glaube ich an die Richtigkeit eines empirischen Befunds: Ich kann nicht nur einen Gedanken haben, sondern auch mich selbst als den Denker eines Gedankens wahrnehmen. Um diesen Befund gegen Hume aufrecht zu erhalten, wird man sicherlich an einer Stelle etwas zur grundlegenden Einheit der einzelnen Wahrnehmungen dieses Ichs sagen müssen, die er bestritt. Das werde ich hier allerdings nicht direkt tun. Stattdessen geht es mir um ein anderes Problem. Die Ich-Wahrnehmung ist ja nicht eine Objektwahrnehmung wie jede andere. Wenn das Ich sich wahrnehmen soll, muss es auf sich selbst Bezug nehmen. Es ist schon kompliziert genug, zu erklären, wie ihm das gelingt. Schlimmer ist, dass es den Anschein hat, als könne ein Ich gar nicht auftreten vor der Reflexion auf sich selbst; als würde ein Ich erst entstehen durch das Bewusstsein von sich.

Sollte das stimmen, dann setzte sich die Verteidigung einer Möglichkeit zur Wahrnehmung des Ichs dem Vorwurf aus, etwas präsentieren zu wollen, das immer schon da sein muss, bevor es existiert. Es entsteht in diesem Fall ein intensiver Regress, den man ganz kurz so darstellen kann: Reflexion bedeutet, dass sich etwas auf sich selbst zurück wendet. Reflexion bringt daher nie mehr Gehalt ins Spiel, als man zu Beginn schon hatte. Und im speziellen Fall: Durch die Reflexion auf einen *mentalen Gehalt* springt kein Ich aus der Kiste. Es gibt keine Aussicht, wie man bei dem Versuch, sich selbst beim Denken eines Gedankens zuzuschauen, etwas anderes als immer nur den alten Gehalt des Gedankens zutage fördern kann.¹ Demnach hätte Hume recht: Wir finden immer nur Wahrnehmungen, nie ein Ich.

Damit die Intuition, dass man sich selbst im Denken zugänglich sei, angesichts dessen nicht als Illusion über Bord geht, muss man sich etwas einfallen lassen. Den Hinweis auf den intensiven Regress halte ich für richtig, Folgerungen daraus im Geist Humes aber für

¹ Ich spreche hier nur über den intensiven Regress: Bewusstsein scheint ein Resultat von Reflexion; und doch müsste man Bewusstsein immer schon haben, bevor man darauf reflektieren kann. Daneben gibt es den Vorwurf eines extensiven Regresses, der sich einstellt, wenn man die Grundannahme zugibt: ein mentaler Zustand könnte prinzipiell schon durch die Beleuchtung durch einen höherstufigen Zustand bewusst werden. Nun muss man aber erklären, warum der höherstufige Zustand bewusst sein kann. Wenn nun Beleuchtung durch einen höherstufigen Zustand notwendige Bedingung für Bewusstsein sein sollte, dann bräuchte man immer wieder einen höheren Zustand, und so würde die Kette nie enden.

falsch. Aussicht auf Erfolg könnte es haben, wenn man die Rolle der Reflexion bei der Präsentation des Ichs abschwächt: ein Ich entsteht zwar wohl erst mit dem Bewusstsein; jedoch vor dem thematischen Bewusstsein von sich selbst.

1. Zurückweisung höherstufiger Theorien des Bewusstseins

Das Argument vom Leerlauf der Reflexion – frühe Stimmen, die es vorbrachten, kamen von Husserl und Sartre – startet nun nicht bei Analysen des thematischen Bewusstseins eines Subjekts von sich selbst, sondern eine Ebene tiefer: bei der Analyse des einfachen Bewusstseins, bei der gewöhnlichen Wahrnehmung, die nicht aktuell von einem „ich denke“ begleitet wird. Wie wird der repräsentationale Gehalt z.B. eines roten Würfels zum Gehalt eines Bewusstseinszustandes? Hier ist eine sehr kurze Skizze der gemeinsamen Grundannahme von höherstufigen Theorien des Bewusstseins, gegen die sich das Regress-Argument dann wendet:

Beginnen wir mit der Annahme, dass es bewusste und unbewusste mentale Zustände gibt. Da ist nun die Wahrnehmung eines roten Würfels. Manchmal ist es eine bewusste Wahrnehmung, manchmal nicht. Ein Kandidat für das unbewusste Wahrnehmen eines roten Würfels wäre, dass er irgendwo an der Peripherie meines Gesichtsfeldes auftaucht ohne dass ich darauf achte. Oder auch – um nicht dazu einzuladen, die Peripherie des Gesichtsfelds mit der Peripherie des Bewusstseins gleichzusetzen – kann er zentral und scharf in meinem Blickfeld verortet sein, aber ich beschäftige mich gerade gar nicht mit dem was ich sehe, sondern löse z.B. ein kompliziertes theoretisches Problem oder achte auf ein Musikstück. In solchen Fällen sieht es so aus, als sollten wir sagen, ich repräsentiere den roten Würfel in meinem Gesichtsfeld, aber ich tue es unbewusst.

Was muss nun geschehen, damit sich ein Subjekt seiner mentalen Zustände auch zusätzlich bewusst wird? Nun, es richtet seine Aufmerksamkeit auf den Gehalt dieses Zustands: und jetzt nimmt es den roten Würfel bewusst wahr.

Ein Befürworter einer höherstufigen Theorie des Bewusstseins würde den Schritt, der da getan wird, etwa so beschreiben: Zunächst ist da eine Wahrnehmung – ein mentaler Zustand, eine Repräsentation – die nicht von Bewusstsein begleitet ist. Der Gehalt dieses Zustandes ist ein roter Würfel. Dann gibt es einen weiteren mentalen Zustand: sein Gehalt ist die Wahrnehmung des roten Würfels. Während die Wahrnehmung des roten Würfels alleine noch unbewusst war, ist die Wahrnehmung der Wahrnehmung des roten Würfels nun bewusst.

Hier ist dann das angesprochene Problem, dem dieser Ansatz postwendend ausgesetzt ist: Die Wahrnehmung des roten Würfels war ja zunächst unbewusst. Nun wird der Gehalt des unbewussten Zustands eingeschlossen in einen weiteren, höherstufigen Zustand, der für sich genommen auch nicht bewusst ist – der es nicht sein kann, denn schließlich soll das Bewusstsein ja erst erklärt werden aus dem Zusammenspiel beider Zustände. Wie kann aber der zweite Zustand den ersten ins Bewusstsein heben? Er war doch bestenfalls eine Wiederholung des ursprünglichen Gehalts.²

² „The phenomenologists [...] would be quite unconvinced by the claim that the relation between two otherwise nonconscious processes can make one of them conscious; they would find it quite unclear how a state without subjective or phenomenal qualities can be transformed into one with such qualities, that is, into an

Einige nehmen (mit den frühen Phänomenologen) an, dass es keinen Ausweg gibt und dass höherstufige Theorien des Bewusstseins nicht erfolgreich sein können. Die Wahrnehmung des roten Würfels erklärt sich nicht ausgehend von einem primären unbewussten Zustand; sondern der Würfel, wenn er wahrgenommen wird, ist der Erfahrung einfach gegeben. Wahrnehmungsinhalte haben keine Beleuchtung durch höherstufige Zustände nötig; sie präsentieren sich selbst. Dieser Vorschlag ist nicht unkontrovers, und er löst auch nicht alle Probleme. Das Eigentümliche an der Wahrnehmung kann sicher nicht schlicht auf Selbstpräsentation reduziert werden: Auch ein Kuckuck aus der Kuckucksuhr kann sich selbst präsentieren, und er ist darum doch kein Bewusstseinszustand. Dennoch möchte ich hier so viel zugestehen: nehmen wir an, eine Erklärung der Struktur der Wahrnehmung komme nicht darum herum, Selbstpräsentation mentaler Zustände zuzugestehen – was immer sich darüber hinaus sonst noch sagen lasse und sagen lassen muss. Man kann dieses Zugeständnis machen, um sich einen Standpunkt zu verschaffen, von dem aus die weiteren Probleme angegangen werden können. Denn selbst wenn wir Selbstpräsentation zugeben bleibt für das Bewusstsein eines Subjekts von sich selbst noch genug zu erklären übrig.

Wie kommen wir also von dem sich selbst präsentierenden Gehalt zum thematischen Bewusstsein von einem Subjekt? Man könnte an dieser Stelle dann doch liebäugeln mit einem höherstufigen Modell: Das Subjekt distanziert sich von der erlebten ursprünglichen Wahrnehmung und bringt so das Bewusstsein eines Ichs hervor.

Wer aber nun bezüglich der einfachen Wahrnehmung – des Gewahrseins eines roten Würfels – ein höherstufiges Modell abgelehnt hat, kann nicht ein ebensolches Modell für das Ich-Bewusstsein bemühen.

Denn geben wir zu, das Gewahrsein des roten Würfels sei gegen den Regress abgesichert durch den Umstand, dass der mentale Zustand sich selbst präsentiert. Wie nun, wenn wir wissen wollen, wie es zu der Beobachtung kommen kann, *dass ich* einen roten Würfel wahrnehme? Können wir ein Ich finden, wenn wir uns auf die Wahrnehmung eines roten Würfels konzentrieren? Nein: Wie sollten wir es auch in diesem Fall anstellen, um immer denselben unveränderten mentalen Gehalt herumzukommen – den guten alten roten Würfel?

Wenn das höherstufige Modell unfähig war, unsere Wahrnehmung (unser Gewahrsein) eines roten Würfels zu erklären, dann fährt es nicht besser mit der Wahrnehmung einer Wahrnehmung.

Das wird sich nicht glücklicher fügen, wenn wir nun einfach auch dem Ich erlauben, sich selbst zu präsentieren. Das Auftreten des Ichs wäre in diesem Fall nicht das Resultat einer Reflexion, es würde auf ganz eigenen Füßen stehen, unabhängig von einer einfacheren Objektwahrnehmung. Das mag eine vertretbare Überzeugung sein, aber das alleine hilft für das aktuelle Problem nicht viel. Zwar scheint absehbar: wenn sich das Ich wahrnehmen soll, dann muss es sich auf irgendeine Art selbst präsentieren. Andernfalls folgt der bekannte Regress.

Wie soll nun aber der Schritt gelingen von der Selbstpräsentation des mentalen Gehaltes (von einem roten Würfel) zur Zuschreibung des Gehalts an ein Subjekt? Doch nicht, indem sich nun obendrein das Ich selbst präsentiert. So bekommen wir kein Verhältnis zwischen der Selbstpräsentation des Ichs und der des roten Würfels zustande. Besser wäre es, wir könnten einen Weg finden, wie wir erklären, dass sich das Ich doch an der Wahrnehmung bemerkte; allerdings nicht in einer Reflexion auf sie.

experience with first personal givenness or *mineness*, by the mere relational addition of a meta-state having the first-order state as its intentional object.” (Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, Cambridge 2008, S. 25)

2. Minimale Willensakte als notwendige Bedingung für Bewusstsein

Das Problem des Regresses kommt also dann auf, wenn wir von der Auffassung ausgehen, das Ich präsentiere sich in einem Akt der Reflexion. Nun sind aber glücklicherweise die Aussichten gar nicht so schlecht, es bereits vorher zu finden. In der Tat, meine ich, finden wir es bereits in der einfachen Wahrnehmung.

Ich-los ist vielleicht der mentale Zustand bevor der rote Würfel ein Gegenstand des klaren Bewusstseins wird – wie das etwa für Dinge an der Peripherie des Gesichtsfeldes (aber nicht nur für sie) oft zutrifft. Allerdings ist es zweifelhaft, ob wir solche Fälle überhaupt als Beispiele für Bewusstsein werten sollten. Wir brauchen uns an dieser Stelle jedenfalls nicht mit ihnen zu beschäftigen, denn wer sagt, Wahrnehmungsinhalte präsentierten sich selbst und ohne Beleuchtung durch ein Subjekt, der ist ohnehin anspruchsvoller: er meint nicht die in ihrem Status zweifelhaften Gehalte, die ohne Aufmerksamkeit vorübergehen, sondern er legt sich fest auf eben die, die sich dem Bewusstsein *deutlich* präsentieren. Er meint alle die Gehalte, die nicht von einem „ich denke“ aktuell begleitet sind; unter ihnen sind aber eine ganze Reihe, die klar dem bewussten Erleben zuzuschlagen sind.

Und alle diese sind bereits nicht mehr anonym. Jeder klare Bewusstseinszustand gehört auch einem Subjekt an, das ihn sich zuschreibt – wenngleich nicht thematisch, sondern auf eine undistanzierte praktische Weise, aber doch eine Weise, die innerhalb des Bewusstseins und der Perspektive der ersten Person stattfindet. Das bestätigt sich, wie wir gleich sehen werden, an unserem Umgang mit solchen Wahrnehmungen.

Hier ist der Angelpunkt für die praktische Zuschreibung: Jede Wahrnehmung wird von einem mindestens minimalen Willensakt begleitet. Was reine phänomenale Gehalte an ein Subjekt binden könnte, wäre tatsächlich rätselhaft. Wie Willensakte binden ist dagegen schon anschaulicher.

Bevor ich weiter gehe, möchte ich eine etwas lose „Definition“ dessen voranstellen, was ich mit einem (minimalen) Willensakt meine:

Als (minimalen) Willensakt verstehe ich eine Bereitschaft zu Handeln, die phänomenaler Teil des Bewusstseinszustands ist. Eine phänomenale Qualität hat sie als (affektive) Bewertung des eigenen Zustands im Verhältnis zum Objekt. Dabei muss diese Bereitschaft aber nicht thematischer Teil des Bewusstseinszustands sein: Es genügt, dass sie – aufgrund der Rolle, die sie in diesem Bewusstseinszustand aktuell spielt – jederzeit zum Thema werden kann (eine Disposition dazu, unmittelbar thematisch zu werden, wenn die Umstände entsprechend sind).

Diese Fassung von „Willensakt“ ist ziemlich weit.³ Allerlei fällt darunter, was man sonst oft gerne vom Willen absetzt: Begierden, wenigstens einige Emotionen; und darf man in solchen Phänomenen wie dem beinahe teilnahmslosen Beobachten der ziehenden Wolken noch einen Willensakt suchen? Die Rechtfertigung liegt darin: Ich ziele auf die Behauptung ab, dass jedes Bewusstsein mit einer (minimalen) Bereitschaft zu Handeln verbunden ist. Entscheidend ist dabei, dass es sich um kausale Fähigkeiten innerhalb der phänomenalen

³ Sie ist damit Frankfurts „Willenakten erster Stufe“ sehr ähnlich: Harry Frankfurt, „Freedom of the Will and the Concept of a Person“, in ders., *The Importance of What We Care About*, Cambridge 2005.

Perspektive handelt. Ein Willensakt ist der typische Fall von mentaler Verursachung, und so liegt es nahe, darin den Oberbegriff für alle mentale Verursachung zu erkennen – jedenfalls für alle, die als Motivation wirkt und so auf Handlung ausgerichtet ist.⁴

Dieser (minimale) Willensakt ist Teil der phänomenalen Qualität des Bewusstseinszustandes, auch wenn er gerade nicht Thema des Bewusstseins ist.

Vergleiche:

„I believe that the avoidance of boredom is a very fundamental human urge. It is not a matter merely of distaste for a rather unpleasant state of consciousness. Being bored entails a reduction of attention; our responsiveness to conscious stimuli flattens out and shrinks; distinctions are not noticed and not made, so that the conscious field becomes increasingly homogenous. The general functioning of the mind diminishes. It is the essence of boredom that it involves an attenuation of psychic liveliness. Its tendency is to approach a complete cessation of significant differentiation within consciousness; and this homogenization is, at the limit, tantamount to the cessation of conscious experience altogether.”⁵

Frankfurt spricht von Langeweile, aber von Langeweile in einem so vollkommenen Sinn, dass damit nur noch etwas unserer gewöhnlichen Langeweile Analoges gemeint sein kann: Wer im gewöhnlichen Sinn gelangweilt ist, findet sich in einem unangenehmen Zustand. Soweit es geht, wird er versuchen, ihn zu vermeiden, und sei es nur, indem er von einem langweiligen Fernsehprogramm zum nächsten schaltet, um wenigstens etwas zu tun, während er die Hoffnung aufgegeben hat, überhaupt etwas Besseres zu finden. Vielleicht tut er auch tatsächlich gar nichts mehr, aber würde doch wohl gerne, wenn er nur wüsste, was. Das ist schlimm genug, aber die totale Langeweile, besser: das absolute Desinteresse, ist nicht schlimm, oder fühlt sich jedenfalls nicht so an: es ist gar nicht zu bemerken. Denn es schließt natürlich das Desinteresse an dem Zustand, in dem man sich befindet, ein.

Obwohl ich also mit Frankfurt einig bin, dass ein Zustand, in dem der Wille vollständig betäubt ist, kein bewusster Zustand sein kann, möchte ich sein Beispiel doch eher dazu hernehmen um anschaulich zu machen, in welchen Fällen man – vielleicht überraschenderweise – immer noch einen aktiven Willen beobachten kann. Langeweile ist ein solcher Fall. An ihr kann ich sogar gut verdeutlichen, was ich mit phänomenaler Qualität der Willenseinstellung meine. Langeweile ist bemerkbar, und sie hat eine phänomenale Qualität. Ihre phänomenale Qualität hat sie von der Willenseinstellung her, die sie sogar konstituiert. Obwohl es schwer ist, zu sagen, was für eine Willenseinstellung genau Langeweile konstituiert, wird man sagen können, dass es u.a. ein Bedürfnis nach Tätigkeit ist.

3. Reine phänomenale Zustände – anonyme Erfahrung?

Versuchen wir die Gegenprobe. Finden wir Wahrnehmungen ohne minimalen Willensakt, die dennoch bewusst sind? Hier wären Kandidaten dafür: Schmetterlinge haben Augen, und

⁴ Denn man kann vielleicht auch dafür sprechen, dass z.B. in der Erinnerung noch eine andere Weise mentaler Verursachung stattfindet. Etwa: „Ein Sinneseindruck verursacht eine Erinnerung.“

⁵ Harry Frankfurt, „On the Usefulness of Final Ends“, in: Ders., *Necessity, Freedom, and Love*, Cambridge 1999, S. 89.

sie können möglicherweise Farben unterscheiden; Schnecken können vielleicht riechen. Nehmen wir an, Schnecken und Schmetterlinge verfügen nicht über minimale Willensakte. Zusammen mit der Forderung, dass minimale Willensakte notwendige Bedingung für Bewusstsein seien, bekommen wir ein Resultat, das fasst paradox erscheinen wird: Schmetterlinge und Schnecken verfügen über phänomenale Zustände, sie haben aber kein Bewusstsein. Dieses Resultat möchte ich im Zweifelsfall verteidigen. Man könnte das angreifen, indem man darauf verweist, dass „phänomenal“ immer auch schon „bewusst“ impliziert. Das ist eine weit verbreitete Überzeugung, sie stellt uns aber vor Probleme, wenn wir erklären wollen, wie die Sinneseindrücke von Schnecken und Schmetterlingen mit unseren der Art nach kontinuierlich sein können. Gleiches gilt für mentale Zustände im menschlichen Geist, die völlig unbemerkt vorübergehen. Diese und die Repräsentationen von Schnecken und Schmetterlingen mögen wohl immer noch etwas anderes sein als die Repräsentation der Temperatur durch einen Thermostaten: Sie sind näher am Bewusstsein, aber dennoch kein Bewusstsein. Es ist eine Möglichkeit, diese Nähe auszudrücken, wenn man von phänomenalen Zuständen spricht, die nicht bewusst sind.

Ist das aber nicht widersprüchlich? Sind phänomenale Zustände nicht deswegen schon bewusst, weil sie sich „irgendwie anfühlen“? Fühlen sich denn reine phänomenale Zustände irgendwie an? Wenn in der Tat ein phänomenaler Zustand ein solcher Zustand ist, der sich „anföhlt“, dann fühlt er sich in der Regel *für ein Subjekt* irgendwie an. Dieses „Sich-Anfühlen“ hat aber wohl zwei Komponenten: einerseits gibt es ein „Sich-Anfühlen“ des Farbeindrucks, und damit von dieser Seite her eines Gehalts, der nicht vollständig durch eine Beschreibung darzustellen ist, sondern nur so, dass man zusätzlich auf eine sinnliche Qualität hinweist. Zweitens fühlt es sich auch irgendwie an, als Subjekt eine bestimmte Position dieser Qualität gegenüber zu haben, und auch das ist ein auf objektive Beschreibung nicht reduzierbares Ereignis. Farbeindruck und phänomenale Repräsentationen der eigenen Position fühlen sich für gewöhnlich *gemeinsam* irgendwie an. Beide Seiten haben Elemente, die nicht reduzierbar sind auf objektive Beschreibungen, sondern angefühlt werden müssen, um gehabt zu werden. Wenn von diesen Elementen aber eine Sorte die Chance haben sollte, sich *alleine* irgendwie anzufühlen, dann ist es nur die Erfahrung der eigenen Position. In (minimalen) Willensakten ist das Subjekt sich immer selbst mitgegeben; in reinen Farbeindrücken wäre nur die Außenwelt gegeben.

Es scheint im Prinzip nichts dagegen zu sprechen, Schnecken und Schmetterlingen ein voll ausgeprägtes phänomenales Wahrnehmungsvermögen für Gerüche und Farben zuzuschreiben. Hätten sie aber deswegen wirklich Bewusstsein? Ich neige dazu, es ihnen abzusprechen: sie sind völlig bewusstlos, und sie sind es insbesondere auch in Bezug auf Farben und Gerüche.

Nun will ich allerdings gar nicht soweit gehen, phänomenale Zustände, die nicht bewusst sind, offensiv zu behaupten. Wenn wir nun etwas über den Farbeindruck sagen wollen und dabei die Position, die das Subjekt ihm gegenüber hat, völlig außen vor lassen wollen – sollen wir diesen Farbeindruck dann einen *phänomenalen* Zustand nennen oder nicht? Vielleicht ist ein phänomenaler Zustand ohne Bewusstsein Unsinn – dann sind reine Farbeindrücke theoretische Konstrukte und keine phänomenalen Zustände.⁶ Vielleicht ist er

⁶ Das wäre dann der Fall, wenn sich nachweisen ließe, dass Farbeindruck und der sich auf ihn richtende minimale Willensakt letztendlich gar nicht ganz voneinander verschieden sind. Aber dieser Nachweis wird wohl kaum sicher zu führen sein.

kein Unsinn – dann sind reine Farbeindrücke zwar phänomenale Zustände, aber in völliger Bewusstlosigkeit.

Welche der beiden Alternativen zutrifft ist nicht entscheidend. Wichtig ist aber, was phänomenale Zustände wären, wenn sie ganz abgekoppelt vom Handeln vorkommen könnten – oder, mit anderen Worten, vorkommen könnten ohne einen (minimalen) Willensakt, der sich auf sie bezieht: Sie wären genau die Zustände, die Schmetterlinge und Schnecken haben können. Das heißt mit hoher Wahrscheinlichkeit: sie wären keine bewussten Zustände. Wichtig ist, dass es keine bloßen phänomenalen Zustände geben kann, die *allein dadurch*, dass sie phänomenalen Gehalt haben, auch tatsächlich bewusst sind. Auch einfache Wahrnehmungen sind demnach nicht zunächst anonym, um erst in der Reflexion von einem Subjekt angeeignet zu werden.

Um meinen Einsatz für diese These zu verstärken, will ich nun versuchen, die andere Seite darzustellen: Wir hatten klare Fälle von anonymen mentalen Zuständen, die sich als nicht bewusst herausstellten. Betrachten wir nun klare Fälle von Bewusstsein, die nicht als anonyme – Subjekt- oder Ich-lose – Bewusstseinszustände gelten dürfen; obwohl die Reflexion des Subjekts auf sie sehr weit zurück genommen ist.

Martin beschreibt solche Zustände mehr oder weniger alltäglicher Selbst-loser Erfahrung, um mit ihnen an die esoterische Selbst-lose Erfahrung („no-self experience“) heranzuführen:

„For instance, consider what your experience was like during periods of extreme concentration, such as when you were totally absorbed in working on an intellectual problem. Or consider what it was like at times when your activity was sensually overwhelming, say, during sex or swimming, or listening to music. Probably at some such times you were, as we say, totally lost in your activity.“⁷

Eine solche Erfahrung möchte er Selbst-los nennen, weil es kein „Beobachterselbst“ gibt, das während eines solchen Zustands der Versunkenheit auf diesen Zustand reflektiert. Der gewählte Name – „no-self Experience“ – weist allerdings in die falsche Richtung. Es ist zwar durchaus bemerkenswert, dass man sich darüber streiten kann, ob es treffender ist, dieses Phänomen zu beschreiben als „völliges Verloren-Sein“ oder als „völliges Bei-Sich-Sein“.⁸ Hier ist aber mein knappes Argument für das Zweite: Man wird es gar nicht gerne dulden, aus der entsprechenden Aktivität herausgerissen zu werden. Das bedeutet nichts anderes, als dass man sich das Erlebnis eindeutig angeeignet hat.

Aber verfolgen wir den Vorschlag der Ich-losen Erfahrung noch etwas weiter. Parfit möchte uns eine Welt entwerfen, die von Menschen bewohnt sind, die nicht über das Konzept „Ich“ verfügen. Wie sich herausstellt, kommt ihm dabei unter der Hand eine Welt heraus, die – Parfit selbst hat diese Wendung wohl nicht beabsichtigt – von geborenen Meditationsmeistern bewohnt ist:

„In place of the pronoun “I” these beings might have a special use of „*this*“ which referred to the sequence in which this use of “this” occurred. When one of us would say “I saw the Great Fire”, one of them would say: “*This* included a seeing of the fire” (...) They

⁷ Raymond Martin, *Self-Concern*, Cambridge 1998, S. 142f.

⁸ Vgl. Marya Schechtman, „Self-Expression and Self-Control“, in: *Ratio* 17 (2004)

also might have a special use of “here”, so that, instead of “I am angry” they would say “Anger has arisen *here*”.⁹

Nun ist ein solcher Zen-Planet zwar vielleicht denkbar. Zunächst einmal sollte aber schnell klar sein, dass die Weise, wie diese Wesen Erlebnisse haben, von unserer sehr verschieden ist. Sie ist in einem deutlich tieferen Sinn unterschieden, als Parfit zugestehen möchte:

„More exactly, since our concept of experience is the concept of an event that involves a subject, these imagined beings might not have *our* concept of an experience. But they might have a variant of this concept, and one that is similar enough to count as applying to the same part of reality.”¹⁰

Ähnlich unserem gewöhnlichen Erleben mag der Zustand ja durchaus sein. Aber gibt das Parfit wirklich die Erlaubnis, kein Wort darüber zu verlieren, welche Mühe es uns kosten würde, diese unpersönliche Perspektive durchzuhalten – sofern es nicht eine bloße Redeweise sein soll? Wenn Winnetou zu sich „Winnetou“ sagt oder der König „Wir“, dann sind das schlechte Belege dafür, dass sie auf das Konzept „Ich“ verzichten, wenn sie über ihre Erfahrungen sprechen. Wenn hinter der Redeweise eine entsprechende Einstellung stecken soll, dann ist es eine, die wir allenfalls mit viel Übung durchhalten könnten. *Wir* sind jedenfalls nicht die geborenen Zen-Meister.¹¹

Aber auch Parfits Gesellen sind es nicht. Hier ist ein Beispiel:

“In the mind of our imagined mountaineer, a few connected thoughts might be as follows: ‚Was it wisely decided *here* to make an attempt to the summit? Since a storm is coming, *this* may not have another chance. Should this include a crossing of that ridge of ice? The pain of the wind against *this* face hardly matters with a view like that.‘”¹²

In diese Sequenz hat Parfit einige Gedanken aufgenommen, die der Bergsteiger gar nicht haben dürfte. Wie soll er wissen, ob es eine kluge Entscheidung war, den Anstieg zu versuchen? Was wäre der Maßstab dafür? Wenn diese Entscheidung ein unpersönliches Ereignis sein soll – eines, das keinen Akteur verlangt -, dann kann es darum gehen, zu beurteilen, ob es vielleicht ein Unglück war, dass sie statt gefunden hat. Es ist aber nicht angemessen, das Eintreten oder Ausbleiben von Unglücken als „weise“ zu charakterisieren.

Wie soll der Bergsteiger aber außerdem wissen, ob der Schmerz im Gesicht von Bedeutung ist? Und wie soll er die Bedeutung des Schmerzes vergleichen mit der Bedeutung der Gefahr und beides gegeneinander aufwiegen? Es ist schon denkbar, dass man in einer bestimmten Situation ein Gefühl der Distanz zwischen den eigenen Erlebnissen und sich

⁹ Derek Parfit: „Experiences, Subjects, and Conceptual Schemes“, *Philosophical Topics*, 26:1/2 (1999), S. 229

¹⁰ ebd., S. 228

¹¹ Bemerkenswert ist nebenbei, dass Forman, der aus eigener Anschauung von Meditationserfahrungen berichtet, trotz einer inneren Distanz zu seiner Wahrnehmung der Außenwelt nicht nur immer noch von sich spricht, sondern sogar von seinem „wahren Selbst“, das sich in dieser Erfahrung zeigt. Vgl. Robert Forman: „What Does Mysticism Have to Teach Us About Consciousness?“ in: Ders. et al. (Hrsg.), *Models of the Self*, ohne Ort 2002. Wenn ich ihn richtig deute, würde er nicht sagen: „There is thinking (of *xy*) here“, sondern: „There is thinking within *me*“. Parfit muss nun nicht an Meditationspraxis denken, wenn er seine unpersönlichen Denker vorstellt. Aber wenn Meditationspraxis kein Beispiel ist für das, woran Parfit denkt – was wäre dann eins? Wenn wir trotz ernsthafter Bemühung keines finden, nährt das die Zweifel, dass man eins finden *kann*.

¹² Derek Parfit, „Experiences, Subjects, and Conceptual Schemes“, *Philosophical Topics*, 26:1/2 (1999), S. 229

selbst hat. Der Bergsteiger kann sich die Ereignisse (im Extremfall) etwa so repräsentieren wie einen Film, den er betrachtet. Er kann aber nicht über die Ereignisse urteilen, wenn er zu *allen* seinen Erlebnissen *immer* so steht, wie der Zuschauer zum Film. Insbesondere würde er dann nicht wissen können, was es heißt, zu handeln. (Zwar nimmt Parfit Handlungen in die Liste der Ereignisse auf, die dem Bergsteiger geschehen, aber gerade dadurch, dass die Handlung ihm nur geschieht, bekommt das Wort einen hohlen Klang.)

Wenn es nun aber möglich sein sollte, dass man sich zu seinen Erlebnissen immerhin manchmal so stellen kann, wie ein Zuschauer zum Film, ist auch damit noch nicht gezeigt, dass man sich dabei gar keine Erlebnisse als Subjekt zuschreibt: Man müsste zeigen, dass man sich die Position des Zuschauers gleichfalls nicht zuschreibt. Wenn der Bergsteiger das aber nicht tut, kann er wieder nicht überlegen, ob da eine weise Entscheidung stattgefunden hat. Das Urteil, ob etwas klug getan war, verlangt den Standpunkt eines Akteurs: Dieser Akteur muss sich nicht aktuell engagieren, aber er muss aktuell klar wissen, was es heißt, sich zu engagieren.

Der Monolog des Bergsteigers liefert also kein Beispiel für eine Sprache, in der von subjektiven Zuständen im unpersönlichen Modus gesprochen wird. Kann es eine solche Sprache aber geben? Kann es denn sein, dass ein Zuschauer eine Szene als weder interessant noch langweilig, weder angenehm noch unangenehm noch irgendetwas dergleichen empfindet? Meine Überzeugung ist: wenn er sie wirklich *sieht*, dann muss er zugleich damit eine Bewertung abgeben, die über den eigenen Standpunkt urteilt. Das Urteil umfasst mehr als die Auszeichnung eines Erlebnisses als hier und jetzt – es muss eine (minimale) Ausrichtung auf das eigene Handeln stattfinden (erfassbar an Fragen derart: Soll die Konfrontation mit dem Erlebnis beibehalten werden oder soll man der Situation aus dem Weg gehen? Ist das gerade wichtig? etc.). Wenn das geschieht, dann ist das aber nichts anderes, als die Zuschreibung des Erlebnisses an ein Subjekt – ganz gleich, ob der Sprecher eine peinliche Übung daraus macht, von seinen Erlebnissen immer im Passiv zu sprechen: „Hier wird gesehen, gedacht, gefürchtet“ etc.

4. Wahrnehmung des Ichs

Und wie nehmen wir das Ich nun wahr? Angenommen, es stimmt, dass ein Wahrnehmungsakt gar nicht möglich ist ohne eine engagierte Positionierung des Subjekts. Aber auch dann ist es doch ein Unterschied, diese Positionierung nur zu *haben* und sie obendrein zu *bemerken*. Oder am Beispiel: Es ist ein merklicher Unterschied zwischen der Wahrnehmung eines roten Würfels und dem thematischen Bewusstsein, dass ich einen roten Würfel wahrnehme. Der Schritt vom einen zum anderen ist nicht einfach eine Reflexion auf den Wahrnehmungsgehalt; sondern wenigstens auch eine Reflexion über die Position des Subjekts. Darauf zu reflektieren, was es heißt – oder „wie es sich anfühlt“ –, *dass ich einen roten Würfel beobachte*, verlangt mehr, oder eigentlich: etwas ganz anderes, als die Wahrnehmung mit einer Meta-Wahrnehmung zu umwickeln. Ist es denn überhaupt im echten Sinn eine Reflexion?

Vielleicht kommen wir noch ein Stück weiter, wenn wir uns genauer anschauen, wo das minimal willentliche Element in der Beobachtung des roten Würfels liegt. Man begegnet dem Würfel nicht mit Angst, man begehrt ihn nicht, man findet ihn weder schön noch anderweitig besonders, noch aufregend; er wird nur gesehen. Richtet man aber seine Aufmerksamkeit darauf, wie es ist, den Würfel zu betrachten, dann muss man ein Verständnis davon haben, wie es ist, etwas anderes zu tun. Fragt man sich, was das Besondere an einer Beobachtung ist, dann muss man die eigene Fähigkeit klar vor Augen haben, andere Beobachtungen zu machen oder ganz andere Dinge zu tun. Wenn es richtig ist (wie ich es glaube), dass die Reflexion auf ein Ich im Kern in einer Thematisierung der Tätigkeit des Ichs besteht, dann liegt es nahe zu vermuten, dass diese Fähigkeit eng zusammenhängt mit der Fähigkeit zu kontrafaktischem Denken. Was „weak first-person phenomena“ (mit Baker¹³ zu reden), von denen auch das Bewusstsein der Tiere geprägt ist, vom thematischen Nachdenken über die Tätigkeit des Ichs („strong first-person phenomena“) unterscheidet, wäre dann nicht eine gehobene Brechung der ursprünglichen Wahrnehmungsinhalte in einer Schleife, in der sich das Bewusstsein auf sich selbst richten muss. Es wäre eher ein Nachdenken über mögliche andere Umstände, denen man ausgesetzt sein könnte und – vor allem – denen man sich selbst aussetzen kann. Verfügt man über diese Fähigkeit, dann hat man, wie das Beispiel von Parfits Bergsteiger zeigt, auch damit zugleich bereits Selbstbewusstsein. Wie es sich anfühlt, in einer bestimmten Situation zu sein, vergegenwärtigt man sich dadurch, dass man sie mit anderen Situationen vergleicht. Damit erklimmt man aber nun keine höhere Bewusstseinsstufe mehr: Wenn jemand ganz in seine Lektüre versunken plötzlich in das alltägliche Leben zurück gerufen wird, besteht seine Überraschung alleine darin, *Umstände* wieder zu bemerken, die er vergessen hatte. Sie besteht nicht darin, ausgerechnet sich selbst zu finden und keinen anderen; ebenso wenig darin, plötzlich zu bemerken, dass er existiert.

¹³ Lynne Rudder Baker, *Persons and Bodies*, Cambridge 2000.

Andrea Lailach-Hennrich
Berlin

AN ARGUMENT FOR INTERSUBJECTIVE CONDITIONS OF SELF-CONSCIOUSNESS

In *Mind, Self, and Society* Mead explains his project by saying that a theory of mind cannot neglect the social nature of the mind if it is “to render an acceptable account of mind possible at all.”¹ How are we to understand that? Just what connection could there be between social society and an acceptable *explanation* of consciousness and self-consciousness? In this paper, I shall offer an argument that answers this question in the following way: In order to have self-consciousness, a subject must interact with other subjects in intersubjective ways. It is a necessary condition of the self-ascription of psychological properties that a subject is able to ascribe psychological properties to other subjects. In this formulation, the question of the social nature of the mind is a question about the intersubjective conditions of self-consciousness.

The question thus has a clear epistemological orientation. The postulation of intersubjective conditions reveals itself to be a possible way of dealing with the circularity problem of self-ascription that results from a solitary justification of the knowledge of one’s own mental states. Thus, if we intend to explain the mind adequately, as Mead demands, we must look at its intersubjectively conditioned nature.

The argument **SB_{IN}** runs:

1. A subject S only has self-consciousness when S can think of itself as itself.
2. S can only think of itself as itself when S has both concepts that could apply to *things* different from it, and concepts that could apply to *subjects* that are different from it.
3. S only has concepts that could apply to things and subjects that are different from it if S interacts with things and reciprocally interacts with subjects that are different from it.

Ergo:

1. If S has self-consciousness, then S has had contact with things and reciprocally interacts with subjects that are different from it.

¹ Mead, G. H., “Mind, Self, and Society”, Chicago: The University of Chicago Press 1967, p. 133.

The argument is logically valid. Its power to persuade thus depends on the plausibility of the particular premises. However, before these are investigated more closely, two ways of reading the argument should be distinguished.

The first way of reading the argument takes it to be one that challenges an *egoistic* perspective. According to this way of reading, the argument shows that the concept of oneself must be a *relational* concept. One cannot think of oneself without also having concepts of *some* other. Only in this way can the distinction be made between my self and others, a distinction that is fundamental for self-consciousness.² But for this distinction, it is not necessary to distinguish “*things* different from S” and “*individuals* different from S”.

It is only through the second way of reading the argument, however, that it turns into one for the intersubjectively conditioned nature of self-consciousness. This way of reading takes the further distinction between “*things* different from S” and “*subjects* distinguished from S” to be necessary. It takes it to be necessary for two reasons. First, S is only in a position to think of itself in contrast to other subjects if S has the concept of a psychological subject – in addition to those concepts that apply to *things* that are different from S. The second reason is one that concerns the definition of intersubjectivity. It is assumed that self-consciousness only has *intersubjective* conditions if it can be shown that *reciprocal interactions with other subjects* are necessary for a subject’s having a concept of itself.

Discussion of the Premises

In the following, I will show how the argument can be made plausible. The **first** premise contains the definition of the concept “self-consciousness”. A self-conscious subject can refer to itself *as itself*. Therefore it has a concept of itself. That means, more precisely, that the subject understands certain mental states as its own and considers itself as that which has mental states. The formulation “think of itself as itself” is supposed to rule out Castañeda-cases.³ Defenders of a non-conceptual self-consciousness, in particular, have argued against the definition contained in this premise. They claim that a subject already has self-consciousness when it has a perspective on its own experience. They point out that every phenomenal experience is characterized by a *subjective* perspective, and thus that there is always an *experiencing*, I that experiences sensations, emotions, and perceptions as its *own*. Insofar as one is ready to admit that, they claim, one should be willing to characterize this subjective perspective as a form of self-consciousness. But for such self-consciousness, a concept of oneself is not at all necessary. If one intends to defend this proposal, however, one is faced with the following problem: One has to explain how the specific structure of *reflexive* self-reference can be

² See also Baker: “... the first-person perspective is relational in a certain sense. One cannot think of oneself as oneself* without concepts of other things by means of which to distinguish things as being different from oneself (...). It is only over and against other things in the world that one stands as a subject with a first-person perspective.” L.R. Baker, “The First-Person Perspective: A Test for Naturalism”, *American Philosophical Quarterly*, 35, 1998, 327-346, p. 340.

³ Cf., H.-N. Castañeda, “»He«: A Study on the Logic of Self-consciousness, in: *Ratio*, Oxford 1966, 130-157, “Indicators and Quasi-indicators”, in: *American Philosophical Quarterly* 4, 1967, 121-158.

determined without recourse to conceptual competence on the part of the subject. That means one should be able to show that there can be *de se* beliefs that are not bound to the “as-structure”.

There is a chance of showing that if one accepts this there is something like an immediate, **identification-free** self-reference as the particular manner in which a subject is given to itself. The self-reference must be identification-free, because identification proceeds through predication, which is supposed to be ruled out in accordance with the pre-conditions of non-conceptual self-consciousness. However, it is hard to see how it could be determined at all *that* there is such an identification-free self-reference. The assumption of a special, subjective way of experiencing no longer helps here if this way of experiencing can only be revealed in form of a self-ascription. For in this case, the self-reference would be the content of a belief *de se*, which means that it could *not* be non-conceptual.

If one wants to avoid this objection, one must point to a particular kind of behavior that can be seen as sufficient reason for the ascription of self-consciousness. Bermúdez argues in this direction.⁴ For the assumption of a non-conceptual self-consciousness, he asserts, it is enough “to identify ways of behaving in pre- or non-linguistic life-forms, for whom inference to the best explanation makes necessary the ascription of states with non-conceptual first-person content”.⁵ What sorts of ways of behaving could these be? According to Bermúdez, they are those that show that (1) the subject acts on the basis of proprioceptive information, that (2) it can draw a boundary between self and not-self, and that (3) it experiences itself as someone that has reactive attitudes. These sorts of self-conscious ways of behaving are supposed to then be identifiable in the domain of social interactions in which pre-linguistic and non-linguistic subjects are involved. Within such social interactions, inference to the best explanation makes necessary the assumption “that such subjects could apply the relevant psychological categories to themselves and others”.⁶ There are two problems here. First, one requires a criterion of distinction for the application of the concepts “cooperation” and “social interaction” to social ways of behaving. It would be natural here to stipulate that interaction applies to a reciprocal intentional reference, while reserving the term “cooperation” for courses of behavior that are organized on an instinctual basis, for what reason whose explanation does not require the assumption of intentionality. One could argue then along with Mead that the only social behavior that is actually interactive in the required sense is communication between two subjects, because only communication guarantees reciprocity. And reciprocity means that a subject both acts intentionally and can relate the reactions of others back to its own action. The second problem with Bermúdez’s proposal becomes clear when one asks about the conditions for the application of psychological categories. Generality is one condition that should be fulfilled. In order for there to be generality, one must not only assume that the subject can use psychological categories in a *concrete* situation; one must assume that the subject could use the categories as well if the corresponding behavioral situation were *not* present. I don’t see how such generality can be attained without the possession of concepts.

⁴ J.L. Bermúdez, “The paradox of self-consciousness”, Cambridge Mass., 1998.

⁵ J.L. Bermúdez, “Nichtbegriffliche Selbsterfahrung und das Paradox des Selbstbewusstseins”, in: *Selbst und Gehirn*, hrsg. v. A. Newen u. K. Vogeley, Paderborn 2000, 79-99, S. 83.

⁶ Bermúdez, 2000, p. 91.

At this point, one might object that the line of argument sketched so far fails to do justice to the subjective perspective on experience. However, one can explain the subjective perspective on experience without ascribing the application of psychological categories to subjects. Baker has made an interesting proposal in this context. She distinguishes two steps of I-phenomena: weak and strong I-phenomena.⁷ We ascribe weak I-phenomena to creatures who manifest problem-solving behavior in *specific contexts* and act out of an I-centered standpoint. They just experience things from their own perspective, without however possessing a concept of themselves or having the capacity to recognize themselves as themselves. Thus, they do not apply psychological categories. With regard to strong I-phenomena, by contrast, the subject can not only *distinguish* between the first- and third-person perspective, it can also *conceptualize* them. That means it can understand itself as someone that has I-phenomena. Therefore it has a concept of itself. The generality that is bound up with conceptualization allows then for a neutralization of perspective and context-dependence. For that reason, beings which exhibit strong I-phenomena can apply psychological categories to themselves and other subjects. It thus suffices for the best explanation to ascribe weak I-phenomena to those beings who do not (yet) have a concept of themselves. The ascription of self-consciousness, then, goes with the ascription of strong I-phenomena, which implies that the subject can think of itself as itself.

The **second** premise contains the condition that is formulated by Strawson and Evans. According to this condition, a psychological predicate can only meaningfully be applied to oneself if it can also be used for the ascription of mental states to other subjects. The justification here is that only when this condition is fulfilled there is a guarantee that a psychological predicate has a meaning that transcends particular perspectives. Predicates that change their meaning according to the perspective of the ascription have several disadvantages. One disadvantage is that the behavior of other subjects could no longer be interpreted, at least not when psychological predicates are in play. That would have wide-ranging consequences for the understanding of other subjects, since indeed “intend” and “believe” are also psychological predicates. A further disadvantage is that mental states could no longer be unambiguously identified, because the criterion of identity for mental states would fall away. However, this criterion is supposed to hold to the same extent and intelligibly for every subject that intends to ascribe mental states to oneself and to others. In order to avoid these consequences, the following condition must be fulfilled:

“... it is a necessary condition of one’s ascribing states of consciousness, experience, to oneself, in the way one does, that one should also ascribe them, or be prepared to ascribe them, to others who are not oneself.”⁸

What is here initially assumed as a condition is that all predicates by which mental states are ascribed must have *one and the same* meaning. Strawson writes to that effect: “That means not less than it says. It means, for example, that the ascribing phrases are used in just the same sense when the subject is another as when the subject is oneself”.⁹ But the decisive point is the following. According to Strawson, in order for the condition mentioned to be fulfilled, there

⁷ Baker, 1998, p. 253.

⁸ P.F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959, p. 99.

⁹ *Ibid.*

must be a *correlation* between “the idea of a predicate (...) and that of a range of distinguishable individuals of which the predicate can be significantly, though not necessarily truly, affirmed.”¹⁰ Evans further specifies the relationship between the idea of a predicate and the idea of a range of distinguishable individuals with the concept of the Generality Constraint:

“That anyone who has a grasp of the concept of being F must be able to understand what it is for an arbitrary proposition of the form $\langle a \text{ is } F \rangle$ to be true (where a is an idea which he possesses of an object). The Generality Constraint requires us to see the thought that a is F as lying on the intersection of two series of thoughts: The thoughts that a is F, that a is G, that a is H, ..., on the one hand, and the thoughts that a is F, that b is F, that c is F, ..., on the other.”¹¹

Here we are dealing with the second series of thoughts mentioned by Evans. (The first has to do with the question of whether the use of “I” is immune to error through misidentification.) One can only possess the concept of being F if one knows what it means for other persons to be F. It becomes clear in this way how the *correlation* that Strawson requires is to be understood. The assumption of a series of individuals is a *necessary condition* for the meaningful application of psychological predicates. For it is only because of the fact that predicates are ascribable *to different persons* that the condition of general applicability is fulfilled. General applicability, in turn, is necessary in order to fix the content of psychological predicates. This is because it guarantees that the predicates do not change their meaning with every ascription. It follows from all this that the assumption of a series of distinguishable individuals, where each of whom could be the object of the ascription of mental predicates, is also required for the application of psychological predicates *to oneself*.

The **third** premise can then be argued for with the help of Mead’s theory of the self. In this connection, Mead pursues *two* connected strategies. One consists in arguing that a subject can only form *concepts* in the context of intersubjective processes of action. The reason for this is that the subject must be conscious of the *meaning* of the concepts in order to entertain them. Mead is thus looking for a behavior that can make possible *self-relatedness*. He assumes that this behavior must also be constitutive for self-consciousness. He ultimately finds the behavior he is looking for in the exchange of gestures, in particular, in the exchange of vocal gestures. A vocal gesture allows the subject to react to her own stimulus in the same manner that others do. Meaning can so be understood as the mutual response of the beings participating in the exchange of gestures. However, that does not yet answer the question of whether the vocal gesture has an *identical* meaning for *all* beings that are involved in the exchange. What is required for identical meaning is a condition that makes it possible for the subject to understand the communicative *intention* of the gesture. In addition, the interpretation must be reciprocal, since it is assumed that identical meaning is only present when the subjects are aware of the communicative intention of their respective other. According to Mead, a gesture possesses identical meaning only on the basis of a reactive adaptation, and this in turn is only possible if the speaker can place himself in the perspective of the hearer and anticipate his interpretation. With that, the condition that Mead is looking for is stated. It is the capacity for taking the perspectives of the other that guarantees the reciprocity of interpretive expectations

¹⁰ Ibid.

¹¹ G. Evans, “The Varieties of Reference”, Oxford 1996 (repr.), p. 209.

and makes possible an identical meaning of gestures. Without this capacity, the semantic expectations of other speakers could play no guiding and corrective role in fixing the meaning of one's own gesture. Speakers are thus conscious of the meaning of their gestures *only when they take the perspective of the other participant in communicative interactions.*

With that, the argument for the third premise could be considered to be finished. But Mead proceeds in another manner. He wants to show that self-consciousness, just like meaning, rests on the social behavior of the exchange of gestures. For this reason, I spoke of *two* related strategies. His theory of meaning and the conception of self-consciousness do not stand in a deductive relation to one another. Such a deductive relation implies that self-consciousness has intersubjective conditions only because the possession of the concept of the self presupposes a meaning with an intersubjective structure. Instead, what Mead says is that the capacity for taking the perspective of the other is the basis both for identical meaning *and* self-consciousness. Mead imagines the formation of a self-concept in the following manner: When a subject is confronted with other subjects, she is challenged to fix her own attitudes. That means she has to interpret them. For that, she includes in the interpretation both her own response to the other and the intentions of the other. Her own response works in turn on the other and possibly challenges it to modify its own requests. The analysis of one's own attitudes thus proceeds reciprocally. If there were no resistance or check through some other, however, a subject would have no opportunity to become conscious of her own subjective experiences. It is only through the push to analyze one's own attitudes that is elicited by the requests of the other that the subject becomes conscious of her own subjective experiences. It should be clear by now that this becoming-conscious cannot happen without conceptual competence. The self-relatedness that is necessary for self-consciousness can only occur in circumstances where creatures understand one another in reciprocal communicative intent, and they do so because they are in the possession of identical meanings.

Let's now summarize: The capacity for taking the perspective of the other is a presupposition both for the analysis of one's own attitudes as well as for meanings. From this it follows that, in order for a subject to be able to ascribe psychological properties to itself, it must be able to ascribe psychological properties to others, and to do that, it must stand in an interpretive – more precisely, a communicative – relation with others. Thus, even for the self-ascription of psychological properties, it is necessary that a subject interact in intersubjective ways with others. If the ascription takes place through mental predicates, the condition of the general applicability of predicates dictates that a psychological predicate can only be meaningfully applied to oneself if it is also used for the ascription of mental states to others.

With that, I have reached the end of my paper. I hope it has become clear how the argument for intersubjective conditions of self-consciousness can be defended. However, in closing, one question remains to be clarified: can the argument actually solve the circularity problem that results from a solitary justification of the knowledge of one's own mental states? I think that it can. As Mead has shown, the self-relatedness that is constitutive of self-consciousness can only be attained in circumstances in which other individuals provide the stimulus for becoming-conscious of one's own subjective experience, and that occurs in communicative interactions.

Quentin Landenne
Bruxelles

**REFLEXIVITÄT, PERSPEKTIVITÄT UND NORMATIVITÄT.
SYSTEMTHEORETISCHE ODER TRANSCENDENTALPRAGMATISCHE
SELBSTBEZÜGLICHKEIT?**

Das Ziel meines Vortrags ist es, die von Niklas Luhmanns Systemtheorie und von Karl Otto Apels transzendentaler Pragmatik entwickelten theoretischen Fassungen der Reflexivität und der Selbstbezüglichkeit zu diskutieren, indem ich die systematische Artikulation zwischen den Begriffen der Reflexivität, der Perspektivität und der Normativität innerhalb beider Theorien besonders hinterfrage. Um diese Artikulation zu erläutern, werde ich zuerst die Art und Weise darstellen, wie beide Autoren eine Moraltheorie bilden, d.h. wie sie den moralischen Standpunkt bestimmen, besonders dem meta-moralischen Standpunkt der Theorie der Moral selbst gegenüber. Luhmann und Apel haben diesbezüglich antithetische Positionen. Die Frage: „Ist eine Theorie der Moral moralfrei?“ führt dann zum allgemeiner epistemologischen Problem des reflexiven Verhältnisses zwischen einer Theorie und ihrem Gegenstandsbereich.

Bestimmte Gegenstandsbereiche, wie z.B. Geschichte, Gesellschaft oder Erkenntnis, können, ihrem wesentlich reflexiven Status nach, die Theorie davon in sich einbeziehen, indem diese Bereiche die notwendigen Bedingungen der Sinnkonstitution einer Theorie überhaupt bilden. Eine umfassende Sozialtheorie muss sich ja als sozialer Gegenstand reflektieren, ohne dabei ihren spezifischen Charakter als Theorie zu verlieren. Die empirische Theorie muss sich darüber hinaus auf eine Theorie der Reflexivität stützen, um die wechselseitige Kongruenz zwischen ihren beiden Polen, nämlich der Theorie und ihrem Gegenstandsbereich, zu sichern.

Die hier verteidigte Hypothese lautet: wenn zwei sozial eingerichtete Theorien der Reflexivität sich in einer epistemologischen Opposition entgegensetzen, wird der theoretische Vorrang nur von derjenigen Theorie behauptet, die sich selbst als Standpunkt innerhalb ihres Gegenstandsbereiches relativieren kann, ohne dabei sich selbst als vorrangigem Standpunkt bzw. als theoretischer Metaperspektive zu widersprechen. Dieser Hypothese nach muss sich die Auseinandersetzung mit den sozialen Theorien Luhmanns und Apels in der Synthese der Reflexivität und der Perspektivität entscheiden. Die These meiner Argumentation lautet, dass eine solche theoretische Synthese nur mittels der Kategorie der Normativität konsistenterweise möglich ist.

1) Kann eine Theorie der Moral eine moralfreie Theorie sein?

a) Luhmann: Die Reduktion der Moral auf ihre systemische Funktion

In verschiedenen Aufsätzen, die 2008 unter dem Titel *Die Moral der Gesellschaft* in einem posthumen Band veröffentlicht wurden, vertritt Luhmann die These einer wertfreien bzw. moralfreien Theorie der Moral. Er widerstreitet dem Argument, dass die Einsicht des Gültigkeitsgrunds von Normen oder Werten notwendigerweise eine Anerkennung dieser Gültigkeit voraussetzt, und zwar eine – positive oder negative – Stellungnahme demgegenüber impliziert. Das Erkenntnisinteresse des Systemtheoretikers geht im Gegenteil stets auf „die Faktizität der Moral und auf ihre Stellung im Variablengefüge gesellschaftlicher Systeme; wie der Moralist die Moral sich vorstelle, das sei nur ein Moment dieser Faktizität“¹.

Um einen von der Verschmelzung zwischen Normativität und Faktizität nicht infizierten Zugang zum Gegenstand „Moral“ zu ermöglichen, begreift Luhmann die Ethik als „Reflexionstheorie der Moral“, d.h. als Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung der Funktion des Moralcodes, indem er sich von anderen sozialen Codes (wie Wahrheit, Gerechtigkeit oder Macht) ausdifferenziert. Diese Ethik liefert der Moral eine Moraltheorie, in welcher sie ihre eigenen Probleme reflektieren kann². Die Moral in diesem Sinne kommt nicht wesentlich von einem normativen Sollensbegriff oder von kontrafaktischen Ansprüchen her. Moral ist eine Art systemische Kommunikation, die soziale Komplexität reduziert, indem sie das Problem der doppelten Kontingenz beantwortet. Das Problem der doppelten Kontingenz bedeutet, dass es unmöglich ist für zwei soziale Wesen, die sich als Ego und Alter voneinander differenzieren, das Verhalten des Anderen adäquat zu antizipieren. Ego kann das Verhalten von Alter nur mittels seines eigenen Interpretationscodes, also mittels einer für Alter fremden Selektionsweise deuten und vorsehen. Da Alter die fremde Umwelt von Ego bewohnt, erscheint das Verhalten von Alter als zufällig für Ego, als anders sein könnend. Dieses Kontingenzverhältnis ist verdoppelt, weil es von Ego und von Alter als wechselseitig erfasst wird³. Der Moralcode, der als Stabilisierung und Normalisierung der Erwartungen funktioniert, antwortet auf das Problem der doppelten Kontingenz zwischen Personen. Die Perspektiven von Ego und Alter sind durch die Selbstidentifikation des Egos zu seinem Alter als Alter Ego und durch ihre Kommunikation unter der Bedingung der *wechselseitigen Achtung* integriert⁴. Die spezifische Funktion des Moralcodes moderner Gesellschaften beruht denn auf der Differenzierung *Achtung/Missachtung*. Die systemtheoretische Perspektive behauptet also nicht nur, moralfrei und normativ neutral zu sein, sondern sie reduziert darüber hinaus die Normativität des moralischen Standpunkts und des Gegensatzes Achtung/Missachtung auf ihre gesellschaftliche Funktion als Komplexitäts- und Kontingenzreduktion.

¹ Niklas Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, Frankfurt 2008, S.56, 57.

² *Ibid.*, S.271, 281.

³ Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt 1987, S.148 ff.

⁴ *Ibid.*, S.100–102, 110.

b) *Transzendente Pragmatik: moralische Normativität und Performativität*

Der von Luhmann vorgenommenen strikten Trennung zwischen kognitiven Ansprüchen auf Wahrheit und praktischen Ansprüchen auf Normativität ist von J. Habermas und K.-O. Apel in ihrem Programm einer Theorie des kommunikativen Handelns und einer Diskursethik stark widersprochen worden. Die Diskursethik vertritt das Prinzip eines moralischen Kognitivismus, der die normative Richtigkeit als einen zur Wahrheit analogen Gültigkeitsanspruch betrachtet⁵. Die Normativität moralischer Normen ist hier zuerst von innen eingesehen, statt auf ihre soziale Funktion reduziert und objektiviert zu werden. Sie ist durch die konstitutive Normativität des Sprachhandelns rational begründet, d.h. sie kommt aus der Performativität der Sprache, kraft derer der Sprecher tut, was er sagt, gerade indem er es sagt. Diese Performativität erfordert eine Kongruenz des Tuns und des Sagens und der Sprecher verpflichtet sich seinen Gesprächspartnern gegenüber dazu, diese Kongruenz praktisch zu respektieren. Die Reflexion auf die konstitutiven Voraussetzungen des Diskurses offenbart eine Reihe kontrafaktischer Antizipationen und Gültigkeitsansprüche (auf Wahrheit, normative Richtigkeit, Wahrhaftigkeit), zu denen jeder Diskursteilnehmer sich *ipso facto* verpflichtet, da andernfalls der Diskurs sich in performativem Widerspruch zerstören würde. Auf der Basis dieser Sprachpragmatik und diesen kontrafaktischen universalen Voraussetzungen der Argumentation als reflexive Form des kommunikativen Handelns überhaupt⁶ erläutert die Diskursethik den moralischen Standpunkt. Sie erklärt den Sinn dieses moralischen Standpunktes mittels einer diskursiv-reflexiven Rekonstruktion der psychosozialen Dezentra-tionskompetenz bzw. „ideal role-taking“ und mittels der intersubjektiv prozeduralen Transformation des Universalisierungstests des Kantischen kategorischen Imperativs. Der moralische Standpunkt wird in ein intersubjektives Verfahren integriert, welches die Gültigkeit einer Norm überprüft, insofern diese bei allen Betroffenen eine allgemeine, vernünftig begründete und deshalb zwanglose Zustimmung gewinnen kann⁷.

Auf der gemeinsamen Basis der Diskursethik unternimmt die von Apel entwickelte transzendente Pragmatik eine reflexive Letztbegründung der praktischen Vernunft und, darüber hinaus, der Moral. Die nichthintergehbaren Voraussetzungen aller realen Diskurse und die kontrafaktische Antizipation einer idealen Kommunikationsgemeinschaft fungieren wie ein regulatives Ideal für die realen Kommunikationsgemeinschaften. Jedes Bestreiten der Notwendigkeit dieser Letztbegründung, sei es beim kritischen Rationalismus, dem Skeptizismus oder dem Relativismus, fällt in einen performativen Widerspruch, weil es pragmatisch voraussetzen muss, was es inhaltlich leugnet. Eine Moraltheorie kann für Apel normativ nicht neutral sein, weil die pragmatischen Voraussetzungen ihrer Argumentation die regulativen Prinzipien einer intersubjektiven Moral bilden, auch wenn die Moraltheorie selbst keine positive bzw. präskriptive Moral ist.

Die Bestimmung des normativen Sinnes eines moralischen Standpunkts in der Diskursethik steht im Gegensatz mit dem Moralbegriff der Systemtheorie. Die von Luhmann vorgenommene

⁵ Jürgen Habermas, *Erläuterung zur Diskursethik*, Frankfurt 1991, S.11.

⁶ *Ibid.*, S.61.

⁷ *Ibid.*, S.53, 54.

Reduktion der Moral auf ihre systemische Funktion relativiert die moralische Normativität zugunsten ihrer Faktizität und begreift die erste als zufällig, da sie durch funktionale Äquivalente (wie Recht oder Liebe) ersetzbar ist⁸. Diese Reduktion ist nicht auf den empirischen Bereich der soziologischen Beschreibung begrenzt, sondern sie beansprucht eine viel weitere epistemologische Tragweite und betrifft die Grundlage der Sozialtheorie selbst. Luhmann betrachtet allerdings die rationale Begründung einer allgemeinen Moral nicht nur als ein unnützlich Unternehmen, sondern auch als kontraproduktiv und paradox, da es die Moral fraglich macht, gerade indem es ihr Begründungsbedürfnis explizit zugibt. Was hier geleugnet wird, ist die Möglichkeit eines außergesellschaftlichen Standpunktes, der auf dem transzendentalen Begriff der Einen Vernunft für die Eine Moral beruhen würde. Für Luhmann gilt: „vielleicht geht es ohne Vernunft besser“; er reduziert ja den Vernunftbegriff auf seine schlichte anthropologische Funktion⁹.

Mit dieser funktionalistischen Reduktion der moralischen Normativität und der damit verbundenen naturalistischen Reduktion der Vernunft fällt die luhmannsche Theorie, so Apel, in einen performativen Widerspruch mit den von der Theorie selbst, als diskursivem und argumentativem Handeln, implizierten kontrafaktischen Voraussetzungen. Der Soziologe kann zwar die moralische Normativität seines Gegenstandsbereichs methodologisch einklammern und seine empirischen Analysen neutralisieren; aber eine Theorie, die die Universalität und die Notwendigkeit der Gültigkeitsansprüche auf Wahrheit oder normative Richtigkeit leugnet, widerspricht ihren eigenen pragmatischen Voraussetzungen.

Wie Luhmann betont, erscheinen die internen und externen Perspektiven auf die Moral als antithetisch und unvereinbar¹⁰; die eine kann zu der anderen artikuliert werden, nur insofern sie die andere als Derivat ihrer selbst reduziert. Systemtheorie und Transzendentalpragmatik können sich nicht als subkonträr miteinander arrangieren, als ob sie gleichzeitig aber auf verschiedenen epistemologischen Niveaus gültig sein können; sie sind in einem Kampf um den theoretischen Vorrang oder Primat engagiert, der weit über das spezifische Problem der Bestimmung des moralischen Standpunktes geht; dies erfordert ihre jeweilige Theorie der Reflexivität auseinanderzusetzen.

2) Reflexivität und Theorie der Perspektive : Luhmann *versus* Apel

In einem Kampf um den theoretischen Primat, so Luhmann, muss eine totalisierende Theorie die gegnerische theoretische Perspektive reduzieren und ihr einen abgeleiteten Status und eine objektivierende Explikation geben¹¹. Aber sie muss sich auch vor der Reduktionsstrategie des Gegners hüten, indem sie von sich selbst eine objektivierende Erklärung gibt, die reflexiv genug sein soll, um äußere Objektivierungen unnützlich zu machen. Paradoxerweise kann sich eine totalisierende Theorie gegen fremde Totalisierung

⁸ Niklas Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, Frankfurt 2008, S.101, 135.

⁹ Niklas Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, Frankfurt 2008, S.272, 281–283.

¹⁰ Niklas Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, Frankfurt 2008, S.282.

¹¹ Niklas Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, Frankfurt 2008, S.68 ff.

nur immunisieren, indem sie sich in ihren eigenen Gegenstandsbereich reflexiv einbezieht, d.h. indem sie sich selbst als Theorie relativiert¹². Die besondere Frage der moralischen bzw. normativen Implikationen einer Moraltheorie geht jetzt zum allgemeinen Problem des reflexiven Verhältnis einer Theorie mit ihrem Gegenstandsbereich über.

Setzen wir uns jetzt mit den von der Systemtheorie und der Transzendentalpragmatik entwickelten verschiedenen Begriffen der Reflexivität und der Selbstbezüglichkeit auseinander! Ihr gemeiner Ausgangspunkt liegt in dem Bruch mit der traditionellen Subjekt–Objekt Spaltung der Bewusstseins-philosophie¹³. Beide Theorien gehen von einer Subjekt–Objekt-Einheit aus, sei es das selbstreferentielle System oder die diskursive Reflexivität. Aber sie begreifen diese Subjekt–Objektivität durch zwei diametral entgegengesetzte Reflexivitätsmodelle.

Die Reflexivität der Systemtheorie ist eine *objektive* Subjekt–Objektivität: die Sozialtheorie muss sich ausgehend von ihrem Objekt selbst reflektieren. Sie ist die Autologie des sozialen Systems selbst. Luhmann vertritt zwar einen radikalen Konstruktivismus: verschiedene Begriffe bilden verschiedene Welten und die Beschreibung vollzieht das Beschriebene¹⁴. Aber dieser Konstruktivismus setzt eigentlich einen fundamentalen Naturalismus voraus, wonach selbstreferentielle Systeme im Allgemeinen und Gesellschaft als einziges Objekt sozialer Theorie im Besonderen das reale und quasi-biologische Subjekt ist, das diese Theorie erzeugt. Die soziologische Beschreibung ist nur ein relatives Moment der Autopoiesis, kraft derer das System sich identifiziert und sich von seiner Umwelt ausdifferenziert¹⁵. Nur retrospektiv kann sich die Systemreflexion als ein Ganzes selbst beschreiben; sie kommt immer zu spät, um die von ihren eigenen Operationen vergrößerte Weltkomplexität ganz zu fassen¹⁶. Die Finalität bzw. die Funktion der Systemreflexion beschränkt sich dann auf die Komplexitätsreduktion der Umwelt eines ausdifferenzierten Subsystems, ist also ein Selbsterhaltungsmittel dieses Subsystems.

Apels Diskurstheorie begründet ihr Reflexivitätsmodell auf einer *subjektiven* bzw. *intersubjektive* Subjekt–Objektivität: Reflexivität ist damit als ein wechselseitiges Subjekt-co-subjekt-verhältnis zu verstehen, das eine apriorische Bedingung der Argumentation um damit des als defizitäre Argumentationsweise begriffenen Denkes darstellt¹⁷. Die transzendente Argumentation rekonstruiert den subjektiven und objektiven Pol der Selbstreflexion performativer Sprechakte, nämlich das Sagen und das Gesagte, um zu bestimmen, wie das Gesagte mit dem Sagen übereinstimmen *soll*. Apel begreift ja die Performativität als ein transzendentalpragmatisch transformiertes Analogon des spekulativen Modells der Tathandlung Fichtes. Die reflexive Identität des Sagens und des Gesagten, als konstitutives Prinzip der Argumentation, ist zugleich als regulatives Prinzip und als Kohärenzpflicht für jeden

¹² *Ibid.*, S.59, 60; Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt 1987, S.653.

¹³ Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt 1987, S.595.

¹⁴ Niklas Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, Frankfurt 2008, S.270; Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1998, S.16, 33, 1128 ff.

¹⁵ Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1998, S.22, 34, 69.

¹⁶ Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt 1987, S.602.

¹⁷ Karl–Otto Apel, « Types of rationality To–Day: the continuum of Reason between Science and Ethics », in T.Geraets (ed.), *Rationality To–Day*, Ottawa 1979, p.307–350; p.329, 332.

Teilnehmer realer Diskussionen projiziert. Dieser Kohärenzpflicht nach erscheint die diskursive Reflexivität performativer Akte als eine wesentliche Normativitätsquelle. Die ideale Kommunikationsgemeinschaft ist ein moralisch regulatives Sollen für jede reale Kommunikationsgemeinschaft; dieses Sollen ist die kontrafaktische Projektion des transzendental konstitutiven Sollens der Argumentation oder der diskursiven Reflexion. Die transzendente Reflexion geht vom Gesagten zum Sagen, von der Tatsache zur Tathandlung bzw. zum Tun der Vernunft, ein Tun das sich im empirischen Bewusstsein durch das praktische Bild des *Sollens* offenbart. Apels Diskursethik leistet eine transzendente Rekonstruktion des moralischen Standpunktes: das konstitutive Sollen des transzendentalen Standpunktes wird daher ein regulatives und moralisches Sollen für jeden empirischen Diskursteilnehmer. Da der performative Widerspruch eine bestimmte Selbstentfremdung des Diskurses ist, ist die Finalität der transzendental-pragmatischen Reflexivität die *Emanzipation* als Selbstbefreiung des praktischen und normativen Potentiellen des kommunikativen Handelns.

Auf der Basis dieser Reflexivitätsmodelle entwickeln sowohl die Systemtheorie als auch die Transzendentalpragmatik eine Theorie der Perspektiven, die es ermöglicht, nicht nur die Komplexität und die Pluralität ihrer Gegenstandsbereiche zu rekonstruieren, sondern auch sich selbst als theoretische Perspektive in diesen Bereichen reflexiv einzubeziehen.

Luhmanns Theorie bildet einen Perspektivismus der selbstreferentiellen Systeme, nach dem die Einheit der verschiedenen sozialen Systeme nur innerhalb jedes ausdifferenzierten Subsystems zu fassen ist¹⁸. Indem sie ihre Gegenstände als differenzierte Systeme begrift, kann die Theorie auch ihre eigene differenzierte Selbstbezüglichkeit und darüber hinaus ihre perspektivische Relativität annehmen. Eine systemtheoretische soziologische Untersuchung „kann selbst nichts anderes sein als ein selbstreferentielles Sozialsystem, und zwar eines unter vielen, ein Subsystem eines Subsystems eines Subsystems der Gesellschaft“¹⁹. Eine Reflexionstheorie ist nur ein Moment der Autopoiesis, kraft derer das Subsystem sich erzeugt, indem es sich in seiner von seiner Umwelt differenzierten Identität reflektiert. Der Primat des autopoietischen Prozesses vor der theoretischen Reflexion führt mit sich den Verzicht des Apriorismus, die Ablehnung aller Absolutheit und aller Äußerlichkeit, Hierarchie oder Asymmetrie in der Beziehung zwischen Erkenntnis und Objekt²⁰. Die Systemtheorie, als Performanz des wissenschaftlichen Subsystems, relativiert sich ganz als Teil ihres Gegenstandsbereichs, wird nur eine Perspektive unter anderen, ohne ontologischen Primat oder epistemologischen Vorrang vor anderen subsystemischen Perspektiven.

Apels Transzendentalpragmatik entwickelt ihrerseits ihre Theorie der Perspektiven als Selbstdifferenzierung der praktischen Vernunft in verschiedene Rationalitätstypen bzw. Erkenntnisinteressen. Der Begriff „Erkenntnisinteresse“ wurde von Habermas auf einer Kantisch-Fichteschen Basis eingeführt. Er bezeichnet die Grundorientierungen, die den Forschungsprozess der empirischen Wissenschaften einrichten, den „quasi-transzendentalen“ Rahmen ihres Zugangs zur Wirklichkeit bilden und den Sinn ihrer Erkenntnisweisen und

¹⁸ Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt 1987, S.654.

¹⁹ *Ibid.*, S.660.

²⁰ *Ibid.*, S.647, 654, 656.

Methoden bestimmen. Die empirisch-analytischen Wissenschaften, besonders die Naturwissenschaften, die nomologische Erklärungen benutzen, haben ein instrumentales Erkenntnisinteresse an der technischen Manipulierung der Wirklichkeit. Hermeneutische bzw. Geistes- oder Humanwissenschaften verfolgen ein Interesse an Sinnverständigung und praktisch orientiertem wechselseitigen Verständnis. Ein drittes Erkenntnisinteresse ist Grund der Reflexion auf die spezifische Verbindung zwischen Erkenntnis und Interesse, auf die Identität der Vernunft und des Vernunftwillens; es ist ein Interesse zur Emanzipation, weil der Vollzug zur Reflexion sich als Emanzipationsbewegung weiß²¹. Dieses dritte Interesse charakterisiert unter anderen die Psychoanalyse, aber auch die kritische Sozialtheorie, in welcher die Diskursethik von Habermas und Apel anzusiedeln sind. Aus diesem emanzipatorischen Interesse sollen die Menschen als Objekte der Humanwissenschaften auch zugleich die Subjekte dieser Selbstreflexion werden²².

Die drei Erkenntnisinteressen sind von Apel transzendental rekonstruiert als Standpunkte einer Selbstdifferenzierung der praktischen Vernunft, als füreinander komplementäre und sich vermittelnde Momente derselben vernünftigen Aufgabe. Diese Rationalitätstypen sind also kognitiv autonome, transzendental rekonstruierte, normativ differenzierte und teleologisch orientierte Standpunkte.

Schluss

Der Kampf um den Vorrang der reflexionstheoretischen Perspektiven spielt sich dann wohl in Bezug auf die Kategorie der Normativität ab. Luhmanns Systemtheorie, blind für die Performativität der Sprache, löst alle normative Differenzierung zwischen dem Sein und dem Sollen auf und zerstört insofern die Grundlage einer möglichen und konsistenten Unterscheidung zwischen Ideologie und Ideologiekritik. Diese Ablehnung aller normativen Differenzierung kommt grundsätzlich von einer Naturalisierung der theoretischen Reflexivität her: indem sie sich völlig in ihrem Gegenstandsbereich relativiert, beseitigt die Theorie alle Asymmetrie zwischen dem empirischen und dem meta-empirischen Standpunkt und verliert dabei auf widersprüchliche Weise ihren theoretischen Primat. Dagegen bewahrt Apel die Asymmetrie zwischen dem transzendentalen Standpunkt und seinem Gegenstandsbereich, so gelingt es ihm gleichzeitig, die Perspektive der kritischen Diskurstheorie als ein bestimmtes Erkenntnisinteresse zu relativieren, das sich normativ von anderen praktisch begrenzten Erkenntnisinteressen unterscheidet. Es ist eben die transzendente Selbstreflexion der praktischen Vernunft, die sich in praktisch eingeordnete Standpunkte aufspaltet, und kraft dieser synthetischen Artikulation der Reflexivität und Perspektivität mittels der Normativitätskategorie kann sich die Diskurstheorie als Standpunkt innerhalb ihres Gegenstandsbereichs einbeziehen, ohne ihre transzendentaltheoretische Asymmetrie und ihren praktischen Primat als Vernunftinteresse zur reflexiven Emanzipation zu verlieren.

²¹ Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1968, S.240–246.

²² Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main 1973, Bd.2, S.146.

(Página deixada propositadamente em branco)

Nicolás F. Lori

*IBILI, Faculty of Medicine, University of Coimbra, Coimbra, Portugal.*¹

Paulo Jesus

Center of Philosophy, University of Lisbon, Lisbon, Portugal.

MATTER AND SELFHOOD IN KANT'S PHYSICS: A CONTEMPORARY REAPPRAISAL

1. Kant's search for unity

The son of Werner Heisenberg and nephew-in-law of Carl Friedrich von Weizsäcker, the neurobiologist Martin Heisenberg², who has worked extensively on the neurogenetics of *Drosophila*, has recently proposed that quantum physics and behavioral biology can solve the Kantian third antinomy in which Reason (*Vernunft*) appears to be hostage of an insurmountable conflict with itself concerning the contradictory coexistence of two types of causality, namely “causality in accordance with laws of nature” and “causality through freedom” (A444/B472 ff.)³. To be sure, the novelty of Heisenberg's proposal does not reside in the idea that the third antinomy is solvable, since for Kant the antinomy is nothing but an illusory contradiction that can be easily “dismantled” and avoided by distinguishing appearances or phenomena (mere representations) that are embedded in an empirically conditioned series in time and space from things in themselves whose intelligible being is situated outside any sensible conditions and enjoys total independence of all empirical laws. Thus, for him, if the Antinomy is truly understood, then its antinomic structure is dissolved. Indeed, Kant admits that both the realm of empirical causality, which guarantees the unity of experience, i.e. a necessary chain of time-determined occurrences, and the realm of intelligible causality, which constitutes the power of beginning an original action from oneself, can coexist effectively, although in different levels of reality as it were. Both models of causality are “true at the same time but in a different relation”.

By using this strategy of differentiation within cognitive functions, between what is determinable by another being (inside temporal relationships as a cause that is, *in indefinitum*, an effect of a *previous* cause) and self-determining (outside temporal constraints as a cause that produces itself *ab ovo*), Kant acknowledges the true effectiveness of the privileged but unknown level of being-in-itself whose key feature is spontaneity – the *thing* that appears in time and space but remains beyond its appearing. However, under a Kantian

¹ To whom mail should be addressed: nflori@fmed.uc.pt

² M. Heisenberg, “Is free will an illusion?”, in: *Nature*, vol. 459, 14 May 2009, p. 459-460.

³ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, transl. P. Guyer & A. Wood, New York 1998, p. 484-550.

angle, spontaneity amounts to self-determination (or a self-ruled power), not to indetermination. His determinist framework is absolutely strict and he concedes no room for any randomness or for a breaking of a fundamental state of law, even freedom is always conceived as the ability to generate lawfulness, and thereby to act according to one's own law of action. In a sense, the rationality and the legality of being are the first foundation and the first unquestionable assumption of Kant's critical philosophy, as if it were the *conditio sine qua non* or the ground-belief of any possible act of thinking and knowing in general. For, even if the "inner legislation" of noumena remains and must remain essentially unknown and unknowable, Kant cannot conceive any being whose behavior is "without reason". Despite his profound construal of spontaneity, Kant does not endorse any absolute form of unpredictability and incomputability, two of the strongest assumptions of contemporary science. Instead, he holds fast to a nomothetic system in such a way that the emergence of possibility and generativity is, perhaps paradoxically, anchored in inner or outer determination, which entails a form of necessity that, in the peculiar case of freedom, exhibits the efficacy of self-necessitating reasons. It follows that unpredictability should be reducible to the finitude of our understanding and invite us to "epistemic humility"⁴, whereas quantum physics envisages it rather as intrinsic to things and confronts us with an abyssal gap between the spontaneity of being and the traditional belief on its lawfulness or algorithmic regularity.

Moreover, under a Kantian view, freedom begins with the production and adoption of reasons or laws and this process in itself is not necessitated, it is rather a primal force of being. Freedom, nevertheless, opens up immediately a system of self-necessitation, since freedom is the self-gift of Reason, and therefore the suspension of Reason could never be free, but the surrender to the brute causality of lifeless or selfless nature. In fact, just as the antinomy of nature and freedom concerns two kinds of (fully determined) causality, so too the "illusory" antinomy of the faculty of judgment, which divides it between two opposing maxims, two regulative principles, that is, the maxim of mechanical laws and the maxim of teleological laws, is located within the general jurisdiction of determinism⁵. Kant declares non-intelligible the harmonization of these two forms of causality unless one postulates a supersensible being or level of being, *being-in-itself*, in which organizational ends and efficient causes are perfectly united in a manner that we, humans, have neither concepts nor images to represent it. This *transcendental postulation* of the systematic unity of both causalities in *being or nature* and of both maxims in *Reason*, unity which functions as the ultimate law and as the asymptotic goal for our rational action, is doubtlessly a necessary presupposition for the rationality of all human cognitive endeavor and for the possibility of knowledge⁶. So, in the last analysis, all Kantian dualistic ontological and epistemo-logical distinctions are to be resolved in the transcendental unity of a well articulated and all-encompassing *system*, where Reason spouses being and nature: "For the law of Reason to seek unity is necessary, since without it we would have no Reason, and without that, no coherent use of the

⁴ R. Langton, *Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford 1998.

⁵ I. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, tr. P. Guyer & E. Matthews, New York 2002, §. 69-70.

⁶ P. Guyer, "Kant's Principles of Reflecting Judgment", in: P. Guyer (Ed.), *Kant's Critique of the Power of Judgment. Critical Essays*, Lanham 2003, p. 1-61.

understanding, and, lacking that, no sufficient mark of empirical truth; thus in regard to the latter we simply have to presuppose the systematic unity of nature as objectively valid and necessary.⁷ The idea of system means chiefly an articulated whole. This entails a governing principle of organic wholeness translated into a formative and creative force (*Bildungstrieb* or *Erzeugungs-* and *Bildungskraft*), implying the ability of self-organization, that is to say, a strong self-contained reversibility or circularity between cause and effect, part and whole, and means and ends⁸. A “system” *stricto sensu* is an individual living being, whereas *the* “system” *lato sensu* comprise the whole history of life and even the whole cosmic nature, beyond the fracture that divides nature into matter and life.

In Kant’s works, the quest for unity, of which the *idea* of *system* constitutes the ultimate form, pervades all layers of nature from physics to metaphysics. Thus, in guise of a reconstructive account of Kant’s critical construal of *systematic unity*, let us recall that, according to the First Analogy of Experience (A182/B224 ff.)⁹, the unity of nature lies in the formal unity of experience, that is, the unity or oneness of time, represented by “the identity of the substratum in which alone all change has a thoroughgoing unity” (A186/B229). This means the sameness of a “persisting substance”: “the real in the appearance” or “the object itself”, “the substance (*phaenomenon*)”, which is the substratum for all time-determinations or the condition of all possible relations and transitions. Although this mode of time, which is “persistence” or “permanence”, could be considered a sort of absolute time that comprises all relative times, it cannot be perceived in itself by the inner sense, since in time alone one perceives nothing but succession, and consequently it requires the perception of bodies in space by external senses. But external senses can be affected only by movement, without which there is no knowledge at all of matter. Therefore, *Phoronomy*, as the physical study of *movability*, becomes the groundwork of physics (hence the first chapter of the *Metaphysical Foundations of Natural Science*¹⁰). The *a priori* unity of nature, disclosed by Phoronomy, is the unification of movement by an immovable absolute space that encompasses all movable relative spaces and makes movement intelligible; for it provides the movable with an ultimate and stable self-referential referent:

Since I have the enlarged, although still always material, space only in thought, and since nothing is known to me of the matter that designates it, I abstract from the latter, and it is therefore represented as a pure, nonempirical, and absolute space, with which I compare any empirical space, and in which I can represent the latter as movable (so that the enlarged space always counts as immovable).¹¹

A most difficult unanswered dilemma subsists regarding the physical function of the so-called “nothingness” of *absolute space*: is absolute space in Phoronomy a mere subjective form or is it rather a material but empty space? In other words, does its nothingness pertain

⁷ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. P. Guyer & A. Wood, New York 1998, p. 595.

⁸ I. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, tr. P. Guyer & E. Matthews, New York 2002, §. 64-66.

⁹ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. P. Guyer & A. Wood, New York 1998, p. 299ff.

¹⁰ I. Kant, “Metaphysical Foundations of Natural Science”, in: I. Kant, *Theoretical Philosophy after 1781*, tr. H. Allison, P. Heath, G. Hatfield & M. Friedman, Cambridge 2002, p. 194-208.

¹¹ I. Kant, “Metaphysical Foundations of Natural Science”, in: *Ibid.*, p. 195.

to an *ens imaginarium* or does that nothingness derive simply from the indeterminacy of its matter? Now, given that, in the *Metaphysical Foundations of Natural Science*, Kant identifies matter with motion and absolute space with a motionless infinite unity, space is then quite problematically severed from matter, as though they were qualitatively heterogeneous concepts – the unity of the first belonging to *logical universality* and that of the second to *physical universality*. As a result, the unity of natural science will oblige Kant to think of a stronger form of beingness that be able to replace “absolute time” by elevating matter from motion (in relative movable spaces) to self-motion (in all real space). It is understandable, as formulated in the *Opus Postumum*, that the passage from metaphysical principles to physics is achieved by the assumption of a *materia primitiva movens*, which fulfils thereby a self-foundational function as the auto-nomous ontological location of spontaneity. The logical absurdities resulting from the inaccurate notions of void space and separate atoms as well as those of absolute beginning/cessation and an isolated prime mover are avoided by the presupposition of a spatial continuum of formless but spontaneous matter furnishing material for all bodies and agitating them from within.

The proposition: “There are physical bodies” presupposes the proposition: “There is matter whose moving forces and motion precedes the generation of a body in time”. For this latter is only the formation of matter, and occurs of its own accord (*spontaneo*). This formation, however, which is to be initiated by matter itself, must have a first beginning – whose possibility is, indeed, incomprehensible, but whose originality (as self-activity) is not to be doubted. Thus there must exist a matter which, as internal, penetrates all bodies (as *onus*), and, at the same time, moves them continually (as *potential*). It amounts to a whole which (as a self-subsistent cosmic whole) is internally self-moving and serves as the basis of all other movable matter. [...]

There follows this *a priori* valid proposition [...]: “There exists a matter, distributed in the whole universe as a continuum, uniformly penetrating all bodies and filling [all spaces] (thus not subject to displacement). Be it called ether, or caloric, or whatever, it is no *hypothetical material* (for the purpose of explaining certain phenomena, and more or less obviously conjuring up causes for given effects); rather, it can be recognized, and postulated *a priori*, as an element [*Stück*] necessarily belonging to the transition from the metaphysical foundations of natural science to physics.”¹²

This primordially self-moving matter could be not only the ultimate warrant for the systematic unity (and autarky) of nature but also the potential physical correlate of the supersensible unity between life and matter. What is more, it might offer the crucial common element or power allowing a physical and metaphysical passage from matter to life. In the *Critique of the Power of Judgment* (1790), such *passage* is always declared incomprehensible. In this regard, even the most promising pages of the third Critique (§. 80-81¹³), in which Kant announces the possibility of *understanding nature* as a unified whole, following the metaphors of genealogy and archeology that imply a perfect commonality of origin, appeals to the supersensible instance of being-in-itself to reconcile the causality of motion with the

¹² I. Kant, *Opus Postumum*, tr. E. Förster & M. Rosen, Cambridge 1995, p. 68-70.

¹³ I. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, tr. P. Guyer & E. Matthews, New York 2002, p. 286 ff.

causality of generation (without envisaging a truly phenomenal or quasi-phenomenal state of affairs as a self-sufficient ground for both, like the “primordially self-moving matter” in the *Opus Postumum*). Remarkably enough, those paragraphs (§. 80-81) propose firstly that, through comparative anatomy and the analogical study of living forms, one can firmly assume an “effective universal kinship” tying them together, and suppose their generation from a “common original model” (*Urbild*) or “original mother” (*Urmutter*) – presaging Darwin’s “tree of life”. Secondly, the underlying principle of continuity among all living forms is applied to the generation of biological novelty, in such a consistent way that Kant considers schematically different types of generation (*generatio aequivoca versus univoca*, and *homonyma versus heteronyma*) and examines some defining features of the intra-, inter- and trans-specific generative solutions that will be worked out in detail by Lamarck¹⁴ and Darwin¹⁵. Thirdly, Kant extends the principle of continuity and communality from the various kingdoms of organic beings to the domain of lifeless matter, in an attempt to unify all expressions of finality and find out the location for the “first production of something containing ends in itself and being intelligible solely through those ends”. It is true that brute matter shows some morphogenetic “techniques” (as in the process of crystallization), which could give some hope for an entirely mechanic explanation of self-organized beings, but for Kant the first brute or chaotic matter should already contain all future potentialities or final dispositions of all natural beings. Hence the merging of mechanism with teleology would be postulated *ab initio*, without clarifying their relationship. In the horizon of biophysics, an “intelligent”, primal and all-pervading, substance – the “universal mother” – lies dormant until the awakening of final causes inside efficient causes. However, while the *idea* of a primordial organized finality increases our intelligibility of nature as teleodynamic system, this gain of intelligibility crosses (and must always cross to Kant) the bounds of our possible experience. Within the Kantian framework, there is no immediate empirical access to any kind of self-determined spontaneity, because this carries with itself a temporal discontinuity, a complete breaking of a fundamental condition of experience, that is, the necessary prior-posterior sufficient linkage of determination. Here, the self-referential cycle, through which Reason self-asserts itself, appears flagrantly embedded in both paradox and necessity: *in paradox* because ultimately it tends to be a mere monological return of Reason on itself and *in necessity* because there is no possible rationality without such self-cycling.

Now, the novel and provocative character of the above mentioned M. Heisenberg’s resolution – certainly the most tragic hubris for orthodox Kantians – of the well-known conflict of Reason with itself, concerning nature and freedom, and mechanism and teleology, lies in his implicit claim that the *phaenomenon/noumenon* and empirical/transcendental distinction is superfluous and that, consequently, the existence of “self-initiated actions” can be proved inside the world of sense, and can offer thereby an empirical demonstration for the possibility of transcendental freedom, a possibility that Kant considered object of metaphysical dispute and not susceptible to be properly proved. Unlike Kant, Heisenberg deals with metaphysics in the empirical field. From that risky and fruitful transgression it

¹⁴ J.-B. Lamarck, *Philosophie zoologique*, Paris 1809.

¹⁵ C. Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, London 1859.

follows that genuine self-active and self-referential processes seem then to be detectable in the unpredictability or incomputability of quantum particles and in the adaptive behavior of living beings (including unicellular beings). Human free will, the most sophisticated version of “selfhood” that we know, conjoining empirically efficacious spontaneity with rational self-reference, would be the highest manifestation of *undetermined* self-generated phenomena, not governed by inner laws but by *random self-motion*, although expressed in apparently regular patterns. Thus, the categories of incomputable possibility and free spontaneity (rather self-possibilitating than self-necessitating) should be recognized as the first ontological categories. Likewise, *phaenomena* should be regarded as if they were the overt behavior or the positive “realization”¹⁶ of *noumenal selves*, because there is nothing but multiple phenomenal expressions of spontaneous forces. If, with and against and beyond Kant, one takes into account the ontological import of contemporary science, it is perhaps high time for a methodological transcendental realism and for an ontological monism – articulated with multi-layered phenomenology. The present text intends to explore a kind of post-critical renewal of Kantian aporias in order to melt some of them in the air.

2. Revisiting Kant’s contradiction between free-will and nature

Kant’s contradiction consists in that all consequence has a reason, be it a determining reason, a sufficient reason or an efficient cause; and this contradicts the subjective experience and belief of freedom and spontaneous agency which is almost impossible to deny as my most intimate experience of acting. This contradiction could be battled by defending the non-existence of laws in nature; but to Kant the non-existence of laws in nature would transform all events in mere “strokes of luck”, which for him implies the death of natural science and the neglect of all Newtonian scientific achievements already known and universally acknowledged as true by the intellectual community of his time. For Kant, the most respectful concept in science is the concept of law, whereas those of random and chance were associated with the Atomism proposed by Epicurus¹⁷ and Lucretius¹⁸ which he considered to be atheistic absurdities.

So there is necessity/determinism and spontaneity in my *Self* as natural and moral being (that is as both *phaenomenon* and *noumenon*) and in organized beings that constitute “natural ends”. But, unless one proceeds to a distinction of levels of being, Kant declares non-intelligible (paradoxical or ungraspable) this coexistence of a double regime of causation: the regime of external causes in determinism and the regime of internal causes (self-caused beings) in spontaneous and teleological phenomena. Now, as far as self-reference is concerned, it seems to require a strong circularity of causes and effects within any system so that it can produce “selfhood”, which amounts to the performance of self-emergent and self-organized/

¹⁶ G. Buchdahl, *The Dynamics of Reason. Essays on the Structure of Kant’s Philosophy*, Oxford 1992.

¹⁷ Epicurus, “Letter to Menoeceus”, in *The Stoic and Epicurean Philosophers*, transl. by C. Bailey, ed. by W. Oates, New York 1940, p. 33.

¹⁸ Lucretius, *On the Nature of the Universe*, transl. by R. Melville, New York 1997, Book I, v. 419-422.

/organizing functions. For Kant, although they both exist, as it seems to be self-evident by empirical observation of living beings and by pure self-apperception of *my* volitional acts, one lacks a logical framework to harmonize them. However, if one admits only the reality of one of those causalities, then one suffers from a deep experiential illusion. From a logical and transcendental point of view, this is an unavoidable and unsolvable deadlock.

The establishment of Kant's contradiction includes in itself Kant's rational *idea* of a system. Our audacious purpose is to describe how contemporary scientific concepts of "system" – as logical and ontological unity – are capable of overcoming some of the difficulties that Kant considered to be insurmountable, and, through that overcoming, dissolve Kant's contradiction. In order to do that, let us begin by stating what Kant meant to be a system:

...the unity of the manifold cognitions under one idea. This is the rational concept of the form of a whole [*Form eines Ganzen*], insofar as through this the domain of the manifold as well as the position of the parts with respect to each other is determined *a priori*. The scientific rational concept thus contains the end and the form of the whole that is congruent with it. The unity of the end, to which all parts are related and in the idea of which they are also related to each other, allows the absence of any part to be noticed in our knowledge of the rest, and there can be no contingent addition or undetermined magnitude of perfection that does not have its boundaries determined *a priori*. The whole is therefore articulated (*articulatio*) and not heaped together (*coacervatio*); it can, to be sure, grow internally (*per intus susceptionem*) but not externally (*per appositionem*), like an animal body, whose growth does not add a limb but rather makes each limb stronger and fitter for its end without any alteration of proportion. (A832-833/B860-861)¹⁹

From this patently *a priori* construal of "system", whose weakness resides precisely in its hyper-formalist and hyper-logicist structure, one must emphasize the fact that Kant's regulative idea of the "form of a whole" implies the endorsement of a principle of entire computability within a system. For, wholeness signifies the overall unity of a common end, through which *a priori* determination is achieved, allowing an *a priori* deduction of any unknown part from its articulation with known ones. So, the metaphysical optimism of the idea of system is quite striking, but it accompanies a hard version of determinism, in that it posits the belief on a knowable "structure" (or topological invariance) of the system that once known makes everything else known within it, including the dynamic of its future growth, since it must follow an *a priori* law of proportion and qualitative sameness. Moreover, the full *a priori* determination of a whole constitutes a kind of *a priori* knowledge of its "perfection", that is to say, the logical completeness and self-contained coherence or consistency of a "fully-functioning animal body" as it were. Now, the fact that a real system must *also* inevitably comprise a certain degree of unforeseeable contingency, creativity and singularity is thus greatly overlooked by this *idea* of system, brazenly attached to "formal necessity" and to *epistemic transparency*. The remainder of our argument intends to explore this neglected dimension of creative opacity.

In fact, formal *a priori* necessity pervades all Kantian epistemology. To such an extent that the basis of Kant's "contradiction" is his perception that physics, as "theory of motion",

¹⁹ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. P. Guyer & A. Wood, New York 1998, p. 691.

and the process of generative spontaneity (most notably human free decision-making) are inexorably at odds, since “self-formation” is irreducible to a play of external locomotive forces. To understand Kant’s contradiction in the light of contemporary science, it is necessary to find a form of expressing the relationship between fundamental physics and decision-making neuroscience. These two fields of knowledge are so far apart in scale that we prefer to deal with Kant’s contradiction on each of the fields separately, by explaining how contemporary science confronts Kant’s contradiction, and only after that can we work on the juncture of these two fields. One is entitled to expect, we think, that once the two fields are joined, the contradiction dissolves itself. We start analyzing the relationship between Kant’s contradiction and contemporary science by examining the structure of contemporary physics. Kant opposes “blind necessity” (full mechanism and determinism) and “blind contingency” (full randomness), while contemporary science seems to strike a well-founded balance between those two extremes.

3. Kant’s contradiction and contemporary science

Due to the radical (transcendental) freedom proposed in Kant’s perspective, the Physics one needs to consider must be fundamental enough for such a radical freedom to be assessed as *phenomenally realizable* – which, for Kant, implies to cross the bounds of intelligibility.

Physics has not yet been able to deal with the integration of the quantum and relativistic behavior, hence the difficulty of accurately defining quantum gravity. We consider, therefore, the quantum behavior not at its more fundamental level, but rather at a level simplified enough in order to attain a clear understanding of its structure while still at a fundamental-enough level so that some degree of radical freedom can still be encountered. This level is the level of the information-based approach to quantum mechanics called *quantum Darwinism* by W. Zurek²⁰. Quantum Darwinism has very good capacity for describing the transition between the Newtonian/classical perspective and the Bohrian/quantum contemporary perspective.

Now, quantum Mechanics has several aspects that are relevant for the Kantian contradiction. Whereas in a “classical worldview” existence is objective and determinism is absolute, in quantum mechanics, by contrast, determinism and objectivity appear to be reduced. By classical mechanics we mean both Newtonian mechanics and Einsteinian relativistic mechanics as they are both completely objective and deterministic. Quantum mechanics’ time-evolution is described by Schrödinger equation, an extension of the Hamilton-Jacobi equation. The Hamilton-Jacobi equation is the wave representation of classical Newtonian mechanics, and it can be considered the mathematical realization of Spinoza’s attempt to describe Newtonian mechanics using Huygens’s wave dynamics. Given Spinoza’s influence on Kantian thought, it is not unrealistic to consider that Kant was also interested in the development of such an

²⁰ See W. H. Zurek, “Quantum Darwinism and Envariance”, *arXiv: quant-ph/0308163v1*, 28 August 2003; W. H. Zurek, “Probabilities from Entanglement, Born’s Rule $p_k = |\psi_k|^2$ ” in: *arXiv: quant-ph/0405161v2* 7 Feb 2005 (February 1 2008), and W. H. Zurek, “Relative States and the Environment. Einselection, Envariance, Quantum Darwinism, and Existential Interpretation”, in: *arXiv: quant-ph/0707.2832v1*, 19 Jul 2007 (February 3 2008).

approach. The Hamilton-Jacobi equation was first obtained in 1833, and so came too late to help Kant in reassessing Spinoza's physics. In this text, we use the Hamilton-Jacobi equation to detail the alterations to classical mechanics introduced by quantum mechanics.

Classical mechanics can be represented in Newtonian, Lagrangian, and Hamiltonian equivalent mathematical formalisms. In these three mechanisms the system is constituted by particles and it is necessary to explicitly use both the coordinates and velocities of those particles (momentum instead of velocities in the Hamiltonian formalism). It is possible to include waves (also called fields) in those formalisms, but the dynamical equations must always refer to particles. In the Hamilton-Jacobi formalism it is possible to use only waves; the system is represented by two functions, the Hamiltonian H and Hamilton's principal function S ; and it is possible to use only coordinates q and time t , with no explicit mentioning of either velocities or momentum.

The Hamiltonian H is equal to the energy of the system. Hamilton's principal function is the accumulated action from a fixed moment in the past until the present, where the action is simply the difference between the part of the system's energy associated to movement and the part of the energy of the system not associated to movement. The Hamilton-Jacobi equation states that: "the Hamiltonian H is equal to minus the explicit variation of Hamilton's principal function with time". The Hamiltonian in the Hamilton-Jacobi equation depends only on time t , the coordinates q , and the variation of Hamilton's principal function S with the coordinates q .

In quantum mechanics the systems are typically represented by a wave function ψ , which assigns a complex number to each coordinate q and time t . A complex number is the product of a positive number with a unit size complex number. A unit size complex number can always be represented by the sum of the cosine of an angle with the product of the sine of that same angle with the imaginary unit i . The imaginary unit has the properties that its square is equal to "-1", whereas the square of the more typical real numbers are never negative. Complex numbers were first proposed in 1545 by Cardano, the relationship between complex numbers and trigonometry was first obtained by Cotes in 1714, and the geometric significance of that relation was only discovered in 1799 by Wessel but published then only in Danish. The first widely read use of Wessel's results appeared in 1813, again too late for Kant to use it in his approaches to science.

In its coordinate representation form; the Schrödinger equation states that the action of the Hamiltonian on the wave-function equals the imaginary unit i multiplied by the variation of the wave-function with the physics-scaled time. The action of the non-movement part of the Hamiltonian on the wave function is simply a product, but the action of the movement part of the Hamiltonian on the wave-function replaces the wave-function by the mass-scaled double variation of the wave-function with the physics-scaled coordinates. The physics scaling is obtained through the multiplication by a constant called the reduced

Planck constant \hbar , and the mass-scaled alteration is simply the division by twice the mass m of the system.²¹

Schrödinger's equation is presently believed to be valid for all low velocity quantum mechanics, for high-velocity quantum mechanics the used equation is typically Dirac's equation which can be put in a Schrödinger-like form, but whose details are not relevant for the present argument. What is meant by low velocity is a velocity a lot lower than the speed of light in vacuum, and this is almost always the case so the discussion presented here is very general. If the wave-function is divided into its positive amplitude A and its angular phase ϕ , it is possible to obtain an Hamilton-Jacobi-like equation starting from the Schrödinger equation. The Hamilton-Jacobi-like equation becomes the Hamilton-Jacobi equation if we consider that the reduced Planck constant is almost equal to zero, and that the phase ϕ is equal to the physics-scaled Hamilton's principal function S . The obtained Hamilton-Jacobi equation does not depend on the positive amplitude A , which means that the classical mechanics dynamics depends almost exclusively on the variations of the wave-function's phase. This is related to the square of A being equal to the probability of occurrence of a system's state in quantum mechanics, which has no role in deterministic quantum mechanics. The conversion of a quantum system into an apparently classical system is hence strongly dependent on the relation between the phase and the amplitude of the wave-function.

In Kant's contradiction a conflict is proposed between the apparently deterministic physics and the apparently non-deterministic human free-will. For a free-will to be able to exist in a world governed by the laws of physics, it is Kant's perspective that the laws of physics have to be not completely deterministic. Quantum mechanics appears to have a certain non-deterministic character; we shall therefore focus on how the transition from classical to quantum mechanics occurs.

To study the transition between quantum and classical mechanics we will use quantum Darwinism. The advantage of quantum Darwinism over other approaches to quantum mechanics is that it does not have a postulate of the existence of a classical world as it occurs in the Copenhagen interpretation, thus allowing for a transition between quantum and classical that is a smooth quantitative transition rather than a sharp qualitative transition. The Copenhagen interpretation is for now the most widely used interpretation despite its several flaws that quantum Darwinism seeks to address. In quantum Darwinism all aspects of the universe are governed by the laws of quantum mechanics. As the name indicates, quantum Darwinism borrows considerably from the concept of natural selection first

²¹ The mathematical representation of the Hamilton-Jacobi equation is: $H\left(t, \mathbf{q}, \frac{\partial S}{\partial \mathbf{q}}\right) = -\frac{\partial S}{\partial t}$; and that of the

Schrödinger equation is:
$$H\left(\frac{t}{\hbar}, \frac{\mathbf{q}}{\hbar}, \psi, \frac{\partial \psi}{\partial \left[\frac{\mathbf{q}}{\hbar}\right]}\right) = i \frac{\partial \psi\left(\frac{t}{\hbar}, \frac{\mathbf{q}}{\hbar}\right)}{\partial \left[\frac{t}{\hbar}\right]}$$
 (or in a more typical but equivalent notation,

$$H\psi = i\hbar \frac{\partial \psi}{\partial t}.$$

proposed by Darwin in 1859. We will hence analyze quantum Darwinism and relate its structure to the requirements Kant makes about the existence of a system.

According to Zurek²², the foundations of quantum Darwinism are the following:

o. The universe consists of systems (the definition of system being that it is individually accessible to measurements).

i. The state of a system is represented by a vector in its vector space, with all vectors in that space having an inner product, the norm of a vector is the square root of the inner product of a vector with itself, and in all series where the norm of a vector joining two vectors goes to zero the two vectors become the same vector.

ii. The time change of a state vector is such that the inner product of a state vector is preserved, which is satisfied by a Schrödinger equation where the matrix representing the Hamiltonian has an imaginary component that is anti-symmetric (trivially true if the Hamiltonian matrix is real); which implies that the time evolution of the system is a unitary transformation.

iii. Immediate repetition of a measurement yields the same outcome.

From the statements *o-iii* two very relevant statements are obtained: the statements *iv* and *v* described further below. We first describe the obtaining of statement *iv*, and then proceed to describe the obtaining of statement *v*. Statement *o* establishes the existence of systems, let us consider system *S* surrounded by a set of systems that surround *S* and that we call ε . Henceforth, *S* will be called “the system” and ε will be called “the environment”. According to statement *iii*, there must be a set of states of the system that remains unaltered by the interaction with the environment, call it vector state set S_k . This interaction described in statement *iii* implements a measurement, so there must be an alteration of the environment leading to the environment being now represented by the vector state set ε_k . Due to statement *i*, the state of the system can be represented by a vector state; but due to statement *ii* the evolution of that state must preserve the inner product and thus also preserve the norm of the state. The joining of statements *o*, *i*, *ii*, and *iii* implies that the evolution of the state of the system must be such that it is capable of going from a state of not-linked to the environment to a state of being linked to the environment, without altering its norm.

The only way this evolution can happen is if the inner product between any of the vector states of the system that has an influence on the vector states of the environment is equal to zero, no matter how small the influence in the environment. This guarantees that the states of the system capable of leaving a print in the environment, no matter how small, will be orthogonal vector states (two non-zero vectors are orthogonal if, and only if, their inner product is equal to zero). The norm of the orthogonal vector states of the system can be made equal to one, but the clarification of the value of that norm will be assessed when discussing the obtaining of statement *v*. The interaction with the environment makes the states of the system that can transmit information into the environment be orthogonal, but

²² W. H. Zurek, “Relative States and the Environment. Einselection, Envariance, Quantum Darwinism, and Existential Interpretation”, in: *arXiv: 0707.2832v1*, 19 Jul 2007.

once the transmission of information about the system to the environment makes the vector states of the system be orthogonal, the vector states of the environment associated to the corresponding states of the system can themselves be orthogonal. In the case where the environment vector states are themselves orthogonal, the environment is said to have a perfect record of the system.

The orthogonality of the vector states capable of being measured in a certain environment strikes a balance between the interchangeability among states expressed in statements *i* and *ii* with the need for a certain state to be able to preserve its existence after measurement expressed in *iii*. The preservation of the information about the measurement in the environment in large enough quantities to be read by multiple observers after the measurement has occurred is what creates the illusion of state “objectivity” which is a characteristic of classical mechanics. The statement *iv* thus obtained is, then, as follows:

iv. The measurement outcome of a system is one of the orthogonal unit vector states of the measured observable.

Statement *iv* is equivalent to the collapse of the wave function postulated in the Copenhagen interpretation of quantum mechanics, except that it does not yet explain the actual collapse, it simply describes that the multiple vector states that can exist after a measurement are orthogonal amongst themselves. In the multiple universe interpretation, each of these orthogonal vector states exist in their corresponding universes, but this interpretation has strong problems involving arbitrary selection of the universe branches in the multi-verse set of universes. The quantum Darwinism interpretation is that the reality of the states is given by their capacity to transmit information about themselves, and that the transmission of that information extinguishes the states which do not succeed in transmitting that information. The successful transmission of information is the printing of the information about the system in the environment states. The Copenhagen interpretation considers that the quantum states are simply epistemic, and attributes an ontic existence only after the collapse of the wave-function. The perspective of quantum Darwinism is that both attributions are excessive. The states before the “collapse” have a certain ontic aspect to them as they are all what the system is before the measurement; and the state of the system after the measurement has a certain epistemic aspect to it as the system does not completely adopt its objective existence, but only does so in as much as it is capable of leaving prints about itself in the environment. The quantum vector states, Zurek explains, are always somewhat epistemic and somewhat ontic, and so he calls them *epi-ontic states*.

A fully known (also referred to as *pure*) entangled combination of system and environment can be described by a vector state where each component of the vector is the product of a system output state S_k with its corresponding environment output state \mathcal{E}_k . The coefficient associated to that product of output states is called the Schmidt coefficient and is a complex number as it typically happens in vector states. According to statement *o*, the universe consists of systems; statement *i* makes it explicit that the state vector is the representation of the system; and statement *ii* describes the change of the state vector of a system in a form that preserves the inner product. Combining the statements *o-iii* it is clear a transformation of a system must act on the vector space of that system to affect the system; the vector space

of a system larger than S which includes S is all that is needed and available to describe the state of the system S ; and the state of the system S , given the measurements already performed, is all that is needed and available to predict measurement results such as the probabilities of outcomes. The action of a transformation on system S cannot change the output states of either the system or the environment because they were obtained from the process described in statement *iv* and the transformation cannot change the amplitude of the coefficients because it must be a unitary transformation as described in statement *ii*. The same can be said of a transformation acting on the environment ε . This implies that for an entangled system-environment state an action on the system causes an angle shift on the phase of the Schmidt coefficient, and that angle shift can be compensated by an action on the environment. Regularity is an important part of Physics, and if a system is not altered by a certain occurrence the system is said to be invariant under that occurrence. In quantum Darwinism it is possible to describe a kind of invariance where a system is altered by a transformation, but where that alteration can be nullified by an action on the environment, without a further action of the system; and Zurek calls this an environment-assisted invariance, which in short form is called envariance.

If the entangled system-environment state is envariant under a certain transformation acting solely on S , then the state of the system S must be invariant under that transformation because the state of a system including S is all that is needed and available to describe the state of the system S . Therefore, in an entangled system-environment fully known state, the state of S (or of ε) is invariant under changes of the phase of the Schmidt coefficient associated to each outcome state. So the state of S can only depend on the amplitude of the Schmidt coefficients of the outcome state and the outcome state itself. The state of S does not need to be fully known. Decoherence (a.k.a. the collapse of the wave-function) is thus a selective loss of the relevance of phases for the state of S , hence a consequence of the onset of envariance, and it is a process that occurs gradually through time as opposed to the drastic change proposed in the Copenhagen interpretation of quantum mechanics.

If outcome states of a system-environment entangled system have the same Schmidt coefficient amplitude, then they are swappable. Because the output states of S and ε are perfectly correlated one to one, the probability for each of them must be equal. After two outcome states are swapped in S by a transformation not acting on ε their new probabilities must be the same as the probabilities of their new ε partners, but the ε states were not altered since the transformation did not affect ε . So the probabilities of the two S states must be unchanged by the swap, meaning that they must be identical. Thus, probabilities of envariantly swappable states are equal. When all countable N Schmidt coefficients have the same amplitude, the probability of the output states associated to each Schmidt coefficient is the same, and by normalization reasons it is equal to $1/N$. Associated to each Schmidt coefficient there is a system and an environment output state, which thus have a probability of $1/N$ of occurring when measured. So, we obtain from statements *o-iii* the statement *v* below:

v. Probability of finding the state K as the outcome in the measurement of a quantum system prepared in the state ψ is equal to the square of the amplitude of the inner product between the vector state representing state K and the vector state ψ .

The entanglement caused by the Darwinian selection of states that are capable of printing information about them in the environment, creates a loss of importance of the phases of the system which allows for the sum of the probabilities of measurement occurrences instead of the sum of vector states. This occurs because full knowledge about the entangled system-environment state implies complete ignorance about a part of the system and vice-versa. In sharp contrast with Kant, one can either know the whole or its parts but *not both*. The relevance of this relation between the whole and its parts in quantum Darwinism, makes it a relational interpretation of physics interactions. The relational nature of quantum Darwinism renders it easily compatible with the tenets of Einstein’s relativity although we did not analyze this in any detail in here.

Lori and Blin²³ made an analysis on how a mathematical axiomatic formalism that aimed at completeness rather than consistency (as it is typically done) would need to stop being a formal axiomatic system (FAS) to become a Darwinian axiomatic system (DAS). The axioms of an axiomatic system are complete if all statements expressed in the axiomatic system can be logically valuated given the logical value of the axiomatic system’s axioms, and are consistent if for no statement α can both α and not- α be provable from the axioms²⁴.

In Leibniz’s concept of law the initial number of forms of existence can be smaller than the number of final forms of existence allowed by the law. To describe Leibniz’s concept of law one could use the concepts of *enablement*, *alternative* and *message*. The *enablement* are the rules of inference, and the *alternative* are the inferred statements. The *message* has a double role, when the *message* leaves a system it causes the aspect of the *alternative* that is incompatible with the *message* to be extinguished, while the aspect of the *alternative* that is compatible with the *message* is maintained. When a *message* enters a system, it alters the way the *enablement* will affect the *alternative* (see Figure 1). The *message* is the mechanism by which extinction occurs.

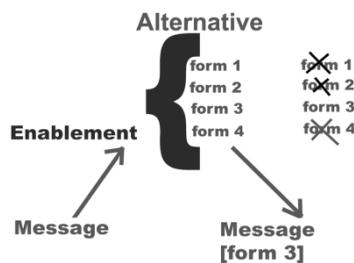


Figure 1: Structure of Leibniz’s approach interpreted using the concepts of *enablement*, *alternative* and *message*.

²³ N. F. Lori & A. Blin, “Application of Quantum Darwinism to Cosmic Inflation: an example of the limits imposed in Aristotelian logic by information-based approach to Gödel’s incompleteness”, in: Foundations of Science, Special issue on the First International Conference on the Evolution and Development of the Universe, 160-168, 2010.

²⁴ G. J. Chaitin, *Meta Math!: The Quest for Omega*, New York 2005.

For there to be no decoherence, one must look at the whole universe as the system, which would in this case be both deterministic and unmeasurable. If a partial system of the universe is measured, then the output states reveal only a portion of the state of the system but it is exactly that portion that is capable of leaving a print in the environment. The dynamics of the outputted measured values preserves the deterministic aspect of the evolution of the whole universe, and this selection of output state will make all other output states unable to influence the environment, becoming thus *de facto* extinct. The transition between the FAS of the whole universe which does not have the capacity to leave a print and the FAS of the printed outcome states requires a DAS of selection of which of the outputted states occurs. Given that the decoherence is never absolutely accomplished, and that systems are always a bit decohered (even maybe the whole universe), it is best to represent quantum Darwinism as an hybrid axiomatic system (HAS) combination of a FAS and a DAS²⁵.

Kant's contradiction is concerned with the apparent conflict between a deterministic physical world and the intimately felt and believed existence of human free-will. The contemporary approach to the felt/believed freedom of free-will is strongly grounded on Damasio's somatic model of consciousness approach to decision-making²⁶, which is strongly based in Spinoza's *conatus essendi*²⁷. This somatic model of consciousness perspective on feelings is that they are neuronal representations of emotions occurring in the body and that they affect the decision-making process by altering how options will be considered. Under this somatic model of consciousness, feelings are understood as being the result of pain vs. pleasure states of the cells constituting the body (primarily the gut) with pleasure representing homeostatic balance. An alternative to the somatic model of consciousness is one where the neuron's "pleasure" represents the validity of outcome predictions²⁸. These outcome predictions refer to outcomes that are not provided by the body, but are rather stored in the expressed part of the neuron's DNA²⁹.

Leibniz developed his law in an attempt to allow for compatibility between human free-will and the determinism of Newtonian physics. Contemporary neuro-science obtains that neurons represent the future actions of the perceived entities as if they could choose their actions, implying that perceived entities can be neuronally represented as agents with free-

²⁵ N. F. Lori & A. Blin, "Application of Quantum Darwinism to Cosmic Inflation: an example of the limits imposed in Aristotelian logic by information-based approach to Gödel's incompleteness", in: Foundations of Science, Special issue on the First International Conference on the Evolution and Development of the Universe, 160-168, 2010.

²⁶ A. Damasio, *The Feeling of What Happens*, New York 2000.

²⁷ See A. Damasio, *Looking for Spinoza*, New York 2003.

²⁸ M. D. Hauser, N. Chomsky, & W. T. Fitch, "The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve?", in: *Science*, 298, 1569-79, 2002; P. R. Montague & G. S. Berns, "Neural Economics and the Biological Substrates of Valuation", in: *Neuron*, 36, 265-84, 2002.

²⁹ E. R. Kandel, "The Molecular Biology of Memory Storage: A Dialogue Between Genes and Synapses", in: *Science*, 294, 1030-8, 2001; P. Greengard, "The Neurobiology of Slow Synaptic Transmission", in: *Science*, 294, 1024-30, 2006; A. J. Pocklington, M. Cumiskey, J. D. Armstrong & S. G. N. Grant, "The proteomes of neurotransmitter receptor complexes form modular networks with distributed functionality underlying plasticity and behaviour", in: *Molecular Systems Biology*. Doi: 10.1038/msb4100041, 2006; C. Badcock & B. Crespi, "Battle of the sexes may set the brain", in: *Nature* 454, August 28, 1054-1055, 2008.

will. This is not sufficient for the affirmation of free-will; it simply affirms the capacity for neurons to represent agents as if they had free-will (including oneself), which is an unchallenged assumption. The objective existence of free-will requires a detailed balance between physics and neuronal decision-making that is presented in a different work³⁰, and is outside the scope of this work.

Spinoza believed that the correct interpretation of physics was the wave-like approach proposed by Huygens. This choice by Spinoza is likely to have been motivated by his doing lens work for Huygens. Kant died in 1804 at a time where physics was still dominated by the particle-based approach to physics developed by Newton; for it was only after the 1830's that the wave-based approach developed by Huygens started gaining increasing importance. Both Newton and Huygens were deterministic, but both Spinoza and Leibniz understood the philosophical implications of a deterministic universe and tried to find ways around them. Spinoza proposed the *conatus essendi* to allow biological organisms to be non-caused generators of their actions, and Leibniz proposed the previously described alternative-generating generalization of Newton's determinism where God is able to intervene by selecting the best of multiple alternatives.

It was proposed here that the mathematically correct form of representing physics and neuronal decision-making is a HAS. In both the quantum and the neuronal case the DAS appears as the mechanism capable of making a transition between FAS levels with different alphabets and grammars. This would at first appear to indicate an opting for dualism, but the choice is neither for an FAS or a DAS but rather for an HAS where the mostly FAS preservation of the effects of internal representations are in continuing relationship with the mostly DAS pressure for the dissipation of internal representation conflicts in order to achieve an agreed external stable representation. No matter if the internal representations are a quantum vector state or expressed genes in the neurons; and if the external stable representation is a measured physical value or a human decision.

4. Conclusion

In Kant's contradiction either free-will is an illusion (which would transform man into an amoral being), or causal determinism is not absolute (which would in Kant's opinion make science void). We used axiomatic systems to represent both information-based quantum mechanics and the somatic approach to decision-making. Kant's contradiction combines both perspectives with the result being that they are found to be incompatible.

Now, there are two extreme forms of resolving Kant's contradiction. The first form is to conclude that free-will does not exist, and even *cannot* exist at all, as conclude both Damasio and Dennett. The second form is to choose a non-entangled, quasi-dualistic, approach where human decision-making is not definable by the laws of physics, and so the causal determinism

³⁰ N. F. Lori, "Relation between Contemporary Physics and Free-will: an Application of Quantum Existentialism", in: *Mind & Matter*, vol. 7 issue 1, 2009, p. 111-129.

of physics does not affect the existence of free-will. We propose an intermediary form already defended by Lori in a previous work³¹ that the information-based approach to quantum mechanics allows for a compatibilist approach; and we use the axiomatic system perspective of Gödel's incompleteness developed by Lori & Blin³² to more easily establish the link between quantum mechanics and human decision-making.

In Kant's perspective, it is not possible to find an intermediary form between the mentioned two forms. The reason for Kant's perceived impossibility is in our opinion twofold: i. Kant believed in Reason as the basis for his argument, and so he was stuck to a FAS-like approach; ii. Kant was aware of the possibility of a teleological perspective for physical dynamics, but he disagreed with Leibniz about both the ultimate validity and the usefulness of such approaches. It was incomprehensible for Kant how a teleological system (governed by *ideal causes*) might be fully compatible with a mechanical system (governed by *real causes*).

Our proposal is that in quantum Darwinism this interaction is possible because of the *transcendental randomness* ("transcendental" meaning here non-calculable or non-computable) of quantum events as expressed in the experimental breaking of Bell's inequality. A FAS is a logical process, and a DAS is a teleological process where the purpose is universal harmony between propositions. Logic and teleology are hence complementary aspects of axiomatic systems, which can only interact if intrinsic (at once noumenal and phenomenal) randomness exists. Kant did not believe it would be possible for true randomness to exist, but it does exist, as Leibniz expected.

The existence of true randomness allows for the analysis of the quantum systems as systems having true spontaneity: an inner degree of self-creative and self-formative power. Chaitin's information-based approach to Gödel's incompleteness theorems implies that self-referential axiomatic systems with finite amount of information cannot be both complete and consistent³³. An always effective FAS cannot be constrained by anything else, so for a FAS to be capable of interacting with a DAS it is necessary that the FAS is capable of non-causal inference (a.k.a. randomness).

Through this transition it is *possible* a certain degree of freedom that allows one to speak of freedom not only at a fundamental level but also at a level of freedom for a system, where it must be included the language that the system is able to interact with. The neurons are themselves constituted by molecules following the rules of quantum mechanics, and so, if those molecules have in themselves a Kantian noumenal spontaneity, then the ensemble of molecules might also have a Kantian ideal systematic unity. But for a molecular ensemble to have a Kantian *systemic selfhood* certain characteristics must be fulfilled. The ensemble would need to have oneness, wholeness and teleological unity that requires a kind of continuous self-referential loop; meaning that the system would need to be a DAS. The oneness expressed by the existence of an alphabet-grammar-axioms support system, which allows for

³¹ N. F. Lori, "Relation between Contemporary Physics and Free-will: an Application of Quantum Existentialism", in: *Mind & Matter*, vol. 7 issue 1, 2009, p. 111-129.

³² N. F. Lori & A. Blin, "Application of Quantum Darwinism to Cosmic Inflation: an example of the limits imposed in Aristotelian logic by information-based approach to Gödel's incompleteness", in: *Foundations of Science*, Special issue on the First International Conference on the Evolution and Development of the Universe, 160-168, 2010.

³³ G. J. Chaitin, *Meta Math!: The Quest for Omega*, New York 2005.

the capacity of the DAS to work as a unit. The freedom at the quantum level is transcendental/unconditioned, and so the freedom at the level of the neurons will carry some of that unconditionality³⁴; and hence the decision-making at the level of the neurons will be spontaneous. The self-referential spontaneity at the neuronal level, allowed by the specifics of quantum Darwinism, satisfies the necessary conditions for the *possibility* of free-will. Those necessary conditions might also be sufficient, provided that two characteristics be fulfilled: i. The propagation of randomness is enough for the action of the system to be free; ii. The system generates its own laws of self-development.

To sum up, from quantum mechanics to decision-making by neuronal ensembles there are several orders of magnitude of interactions; and analyzing how those interactions occur is still an open scientific question. In the meanwhile, we are further entitled by this work to reinforce our belief in ourselves as *selves*.

5. Future Work

A more thorough discussion of Kant's contradiction requires an analysis of how the self occurs or is perceived in any act of the human will. For Kant, freedom constitutes/is the production and adoption of reasons or laws, being the self a necessity for the possibility of reasons and laws. If humans have different available levels of self conceptualization, there will be a free-will for each of these levels. Meaning that in Kant's perspective free-will is not only about the attaining of the *maxima* for each of the self conceptual levels, but also about the attaining of an acceptable dialogue between the different *maxima*. The relative importance given to each of the maxima would be different for different societies, might even constitute the most essential of the societal differences.

A research direction we are pursuing on the relationship between human will and human self conceptualization consists on relating social emotions with Leibniz's law. The use of Leibniz's law would suggest that three negative feelings correspond to each positive feeling; with each negative feeling corresponding to failure of one of the three components (*enablement*, *alternative*, and *message*) of Leibniz's law in successfully predicting the outcome, while each positive feeling corresponds to a successful outcome prediction. Past and recent experimental evidence has lent support to the idea that different positive social feelings would be associated to differing levels of complexity of self-models³⁵. The consciousness levels proposed by Damasio were the proto-self, core self and extended self. Although it is not yet clear what is the relationship between the consciousness levels and the self-model used in perceiving the social feelings, our research direction is considering the possibility that the self-models proposed by Damasio can be further detailed by dividing the extended self into three components: auto-biography, historical-biography and universal-biography self levels. This separation of

³⁴ N. F. Lori, "Relation between Contemporary Physics and Free-will: an Application of Quantum Existentialism", in: *Mind & Matter*, vol. 7 issue 1, 2009, p. 111-129.

³⁵ A. Damasio, *Looking for Spinoza*, New York 2003; M. H. Immordino-Yang, A. McColl, H. Damasio & A. Damasio, "Neural correlates of admiration and compassion", in: *PNAS*, May12, vol. 106 (19), 2009, p. 8021-8026.

the extended self into three levels allows for a direct link between consciousness level and social feelings. The auto-biography self is based on permanent records of memorized core-self experiences and strongly overlaps with Damasio's concept of extended self (in Damasio's work the two names are used interchangeably, we are proposing a differentiation of the autobiographical and extended self concepts); the historical-biography self occurs through the inclusion of stories/histories not directly lived but that are felt to be connected with the person's ancestry; and the universal-biography self is an extension of the ancestry concept to the whole universe and even beyond.

The association between Table 1 and Damasio's social emotions is somewhat straightforward for the *successful* and *de-alternated* columns. For the *de-enabled* column, embarrassment corresponds to anxiousness (a combination of fear and tension) about the possibility of being surprised again in the future, and shame corresponds to anxiousness about the possibility of becoming an outcast in the future. In the *de-alternated* case, the dual role of emotions/feelings as describers of situations and as internal normative ethics enforcers is relevant³⁶. As for sympathy and compassion, they are pleasant internal normative ethics that aim at counteracting the occurrence of *de-messaged* feelings in others. Sympathy counteracts feelings of jealousy from others, by highlighting the existence of a certain degree of reciprocity at the level of autobiographical self. Compassion counteracts feelings of being abandoned by others, by emphasizing the existence of a certain degree of reciprocity at the level of historical-biography self. The close correlation between the feeling of hopelessness and depression³⁷, hopelessness expressing the feeling that the Universal provides no alternatives, makes depression the emotion/feeling associated with a *de-alternated* universal-biography self.

Consciousness level ↑ DAS parts →	<i>De-enabled</i>	<i>De-alternated</i>	<i>De-messaged</i>	<i>Successful</i>
Universal-biography self feelings	Guilt	Depression	Forsakenness	Awe
Historical-biography self feelings	Outcast	Contempt	Abandonment	Elevation
Auto-biography self feelings	Surprise	Anger	Jealousy	Pride
Core self feelings	Fear	Disgust	Sadness	Happiness
Proto-self feelings	Fatigue	Tension	Malaise	Well-being

Table 1: Relationship between constituents of Leibniz's concept of law, and human feelings.

Acknowledgment: N. F. Lori and P. Jesus were supported by FCT!

³⁶ E. Fehr & S. Gächter, "Cooperation and Punishment in Public Goods Experiments", in: *American Economic Review*, 90 (4), 980-94, 2000.

³⁷ L. Y. Abramson, G. I. Metalsky & L. B. Alloy, "The hopelessness theory of depression: Does the research test the theory?", in: L. Y. Abramson (Ed.), *Social cognition and clinical psychology: A synthesis* (pp. 33-65), New York 1988.

(Página deixada propositadamente em branco)

THE PHILOSOPHY OF NATURE OF GERMAN IDEALISM¹

At first sight it seems not only possible but also legitimate to connect the philosophy of nature of German idealism, particularly Schelling's philosophy of nature, with certain modern theories developed in the course of debates about self-organization and auto-poiesis, or, in another domain, about the evolution of the universe. That such relations are conceivable is testified by the several essays made: more than three decades ago, the north-American philosopher Joseph Esposito related Schelling's philosophy of nature with the «general system theory», formulated for the first time before the Second World War by Ludwig von Bertalanffy². In the same order of ideas we could also mention, in Germany, the work, a little more recent, of Wolfdietch Schmidt-Kowarzik³. Our observations in this paper will follow almost along the same line. Nevertheless, we should not forget a specificity of German idealism that must be kept in mind. The philosophy of nature, in the case of Schelling as in the case of Hegel, may well take its point of departure in the achievements of contemporary science, with the aim of joining them together in a convincing narrative of the phases of the evolution of natural processes; that's what happened in relation to Blumenberg's *Bildungstrieb*, in the case of Schelling, or to the theory of analytical functions of Lagrange, in the case of Hegel, to mention only two examples chosen almost at random. But as long as the transcendental motive is still present in both, Schelling and Hegel, such a philosophy of nature tries to understand philosophically the conditions of possibility of the natural processes themselves. And since the real issue are the natural processes – and not only, as it was the case with Kant, our knowledge about them – philosophy assumes the task of showing how they are possible, at the same time, as natural phenomena and as objects of a conscience that thinks them⁴. Besides, Schelling and Hegel have a peculiar and somewhat

¹ Along this paper, references to Schelling are from the *Sämtliche Werke* (SW), Stuttgart und Augsburg, J. G. Cotta, 1856-1861, and the *Historisch-Kritische Ausgabe* (HKA), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1975 and ff. References to Hegel's *Encyclopaedia* are from the *Sämtliche Werke* (herausgegeben von Hermann Glockner), repr. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1965.

² Joseph Esposito, *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, Lewisburg / London, Bucknell University Press / Associated University Press, 1977, pp. 98 and ff.

³ Wolfdietch Schmidt-Kowarzik, «*Von der wirklichen, von der seyenden Natur*», Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996

⁴ Idem, *Ibidem*, p. 168.

strange manner of considering the origine of some scientific concepts such as cause, force or law. Sometimes they don't appear to have for both of them any precise mathematical meaning, but only to have been engendered at some stage or other of the evolution of nature, such as the respective philosophical systems have reconstructed it.

Anyway, even if I am right, I think there is still much to learn in this idealistic conception of natural phenomena. One of the central ideas of the philosophy of nature of German idealism is that the world is a unity that sustains itself, does not require any outer foundation to explain its movements and the relation between its parts, and that the observer is engendered by the very same process that engenders the totality of phenomena he observes and each of them in particular. We can see it easily, for instance, in the way Schelling or Hegel deal with the concept of force, refusing to take force as a quasi-hidden agency and presenting it as something that manifests itself when the natural philosopher tries to describe the systematic articulations of the empirical results of science. In the case of Hegel, it has been already noted that on occasion he has an almost phenomenological notion of force, in the sense of Ernst Mach, and not a substantive one⁵. We will see all this, to begin with, in the analysis of the various theories about the existence of the material world; next, by an analysis of the concepts of life and self-organization. At last, we will see if some modifications in the above mentioned assumptions won't be necessary when we move from the natural world to the world of spirit and freedom.

The Material World

Concerning the problem of the existence of a material world as well as the problem that the investigation of the mode of being of this material world poses to the philosopher, Schelling says in his *Ideas towards a Philosophy of Nature* of 1797 they are both the outcome of an artificial separation between man and nature. Together they testify the fact that consciousness is outside the absolute (that does not know any separation) and, as Schelling puts it in 1796, in the *Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism*, poses something opposed to it. This assumption, as is well known, underlies the interpretation Schelling offers of the origin of the famous Kantian question «how are a priori judgments possible?»⁶ Attempting to explain the a priori synthesis, Kant was trying in vain to reunite intuition and concept, opposed by the above mentioned separation.

From the standpoint of the transcendental philosopher, in the *Critic of Pure Reason*, Schelling also argued, the philosophical consciousness could only be a kind of observer situated outside the system of the world, unable of plainly rendering account of his own origin and of his knowledge about this same world⁷, condemned to give only a canon of all its possible interpretations (whether idealistic, realistic, skeptical, or other). Kant's first *Critic* is the only

⁵ Cf. Gerd Buchdahl, «Hegel's philosophy of nature and the structure of science», in Robert Stern (ed.), *Hegel, Critical Assessments*, London and New York, Routledge, 1993, vol. IV, p.18

⁶ Cf. SW, I, p. 194 / HKA, I/3, p. 60.

⁷ Joseph Esposito, *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, p. 98.

work of its kind in the history of philosophy, as Schelling emphasizes, because it has no point of view of its own, since it legitimates them all⁸. In this perspective, the kantian book of 1781 would even have failed its main purpose, since it showed itself unable of offering a convincing refutation of dogmatism as the only alleged legitimate point of view; the *Critic* has only refuted what Schelling labels «dogmaticism», that is, an attitude towards knowledge that refuses to submit it to a previous investigation about its scope and limits. But Kant did not refute the real dogmatism that separates man and the outer world and opposes the latter to the former. In face of this situation, as we shall see later, a monism of the spinozistic kind will appear to Schelling as an acceptable alternative.

1. Kant doesn't approach directly the problem of the reality of the exterior world from an epistemological point of view; in the first *Critic*, he only defends the formal completeness of a categorial set of principles that would guarantee the possibility of the foundation of a metaphysics of nature. As to the universal validity of the Newtonian gravitational theory Kant is a little more cautious; in the § 38 of the *Prolegomena to any Future Metaphysics* he says that the coherence of the different components of the theory strongly support the hypothesis of its validity. But the central point, for Kant, is whether in the field of natural sciences we can talk of apodictic principles, as is the case with physics, or only from laws taken from experience, as in the case with chemistry or psychology⁹. About the kantian pretension of giving a metaphysical justification of those principles we will speak later.

2. Schelling in his *Ideas*, written in the year that followed the publication of the above mentioned *Philosophical Letters*, emphasizes the artificial character of the separation between consciousness and the outer world. That separation became only possible by reflection, and Schelling even thought it justified – after the immediate relation to nature was lost for humanity – by cognitive interests, so that at least a foundation could be given to the whole field of our scientific experience; but that separation should not be systematically kept, since the essence of man, the basis of his healthy relation with himself and with nature, is based not in reflection but in action¹⁰. Thus, for Schelling, if the separation from nature, that rendered possible the satisfaction of those interests, was an effect of human freedom, the reestablishment of unity should also be the consequence of freedom. The proclaimed impossibility of reestablishing the unity manifests only the predominance of a mechanistic way of thinking.

3. Hegel strongly criticizes Schelling's position in the Second Part of *The Encyclopedia of Philosophical Sciences*. Hegel remarks in the Addendum to § 246 that in order to know nature we must, on one side, capture it just in the way gives itself to us and, on the other, attribute to natural phenomena the determination of universality. But, the more there is of universality in our thought about things, the more they have lost their natural character and singularity. That's why the theoretical attitude contains in itself a contradiction, as long as it

⁸ Cfr. SW, I, p. 177 / HKA, I/3, p. 68.

⁹ Kant, *Metaphysische Anfangsgründe*, Vorrede, A V. Cf. Joseph Esposito, *Ibidem*, pp. 49-50. Esposito describes this situation, as viewed by Kant, with the following words: «His [sc. the chemist] knowledge of the physical events remained on the *sensory* level and never contained *a priori* laws that governed the processes of chemical interaction. It was futile for him to classify the compounds into *salts*, *earthes* or *calces*, as had been done extensively prior to the end of the eighteenth century, and still hope to achieve a universal scientific knowledge in this fashion.» (*op. cit.*, p. 50)

¹⁰ SW, II, p. 13 / HKA, I/5, p. 71.

seems to do what goes against its proclaimed goal. But we can't go beyond the opposition between objective and subjective by simply proclaiming the existence of a state of innocence, where man had not yet abandoned nature and would be acquainted with it as from inside.

4. In this constellation of authors, Fichte occupies a special place. As he himself will write to Schelling, in a letter dated from the 15th of November 1800¹¹, for the transcendental philosopher nature can only appear as something found, not according to laws that would be specific to it, but according to the laws of intelligence. These laws, whose origin is to be found in man as a being with a moral destination, and not in some kind of intelligibility proper to nature, allow us to qualify the latter as ideal-real. From the standpoint of the *Doctrine of Science* from 1794-95, the only that Schelling and Hegel had access to, it would be impossible to solve what Schelling once labelled «the riddle of the world», i.e., the existence of a productive activity that does not originate in the conscious I. The *Doctrine of Science* is still prisoner of what he also called the «magic circle of self-consciousness», that could be formulated, in fichtean terms, in the following manner: if we abstract from consciousness to speak of a nature outside consciousness, we still presuppose consciousness, since it is her that abstracts¹².

If we now pay some attention to the critics Hegel addresses to Schelling, we will easily verify that the former is not entirely fair to the latter. One must first remember the main purposes of Schelling's philosophy of nature in its initial form, that is, from 1797 to 1801. Schelling says that if we want to know what nature really is we must move back from nature as it manifests itself in the natural sciences, to nature as a productive activity. Natural science can at best attain the totalitay of natural phenomena, not nature itself as a self-productive subject. In other words, Schelling is interested in nature as a self-positing activity, as it could be named in the language inherited from Fichte¹³, i.e., nature as the activity that generates every phenomenon. An activity that precedes the observer at the moment in which he takes it as an object, since any observer, to say it in Schelling's own terms, can only be a potency of that very activity. That's what he says to Fichte in a letter of November 19th 1800¹⁴. Earlier, in 1797, in a series of essays published in Friedrich Niethammer's *Philosophisches Journal*, Schelling had said: «The outer world is there wide open before us» – the German word is *aufgeschlagen* – «so that we can find in it the history of our own spirit»¹⁵. Later on, in a polemic against Fichte, in the beginning of 1801, in the essay *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*, Schelling will say that the I that is an object for the *Doctrine of Science* shows itself as active and productive since the I that reflects (the philosopher's) takes account of it at the moment in which it is already identical with him. But this identity between the I that observes and the I that is observed was made possible only because the latter became = I; philosophy of nature is the study of the process of constitution of this equality, in other words, of the moments in which the I, struggling to attain consciousness, still produced without being conscious¹⁶. Now Schelling demands that

¹¹ Fichte, *Gesamtausgabe*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1973, Band III / 4, pp. 359 and ff.

¹² Fichte, *WL 1794-95*, SW, I, p. 97 / GA, I/2, p. 260.

¹³ Schmied-Kowarzik, *Ibidem*, p. 166.

¹⁴ Full text in Fichte, *Gesamtausgabe*, Band III / 4, pp. 362 and ff.

¹⁵ Schelling, SW, I, 383 / HKA, I/4, p. 110.

¹⁶ Schelling, SW, IV, p. 86.

in order to gain access to the knowledge of this unconscious productive activity we just retain the «pure objective element» of intellectual intuition, which means that this element should be disconnected from the philosophical subject that makes the intuition, in order that its result might be retained.

As a matter of fact, this unconscious subject, for Schelling, is an objective subject-object; he is a subject-object as long as the distinction between the first and the second, valid only at the level of representation, has no place in nature; he is objective, furthermore, because his self-production is not yet accompanied by consciousness. Some years before, in the *Ideas*, Schelling had used the expression «invisible spirit» to characterize this situation. The legitimacy of the use of the term spirit lies in the fact that matter, for Schelling, is no more than a certain number of interactions similar to those we experience in ourselves as spiritual beings. In 1799, in the *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, after having said that nature possesses an absolute reality, Schelling wrote at the margin of his own exemplar: «nature receives from itself its own reality – is her own product – it is a self-organized whole that continually organizes itself.»¹⁷

A lot of passages of Hegel, especially in the *Encyclopedia*, support almost the same ideas. But in them we always find that specific hegelian accent according to which things are never such as they are given to us, and human mind must make some violence upon them so that they are forced to say the truth. As Hegel himself once said, Isis's veil only vanishes in face of thought¹⁸. In some passages, directed against Schelling's philosophy of nature, above all in paragraphs 246 – 248 of the *Encyclopaedia*, Hegel criticizes the tendency to grant nature a divine character; to see her as a work of God means only seeing her as the «being-other» of the idea, i.e., as matter sustained by logical structures, and at the same time as a spatio-temporal reality whose being still doesn't correspond to its concept and, for that reason, still contains in its core an unsolved contradiction¹⁹. Inorganic bodies have figure, but not yet assimilation, as Hegel says in the § 359 of the *Encyclopaedia*; they have no needs, what negates them from the outside is not a positive determination of themselves, and they don't carry on their contradictions with themselves²⁰. For Hegel, of course, as well as for Schelling, nature is always movement and in it anyone can recognize, in an imperfect form, the most important characteristic of spirit, the unrest; but we can also recognize such a characteristic, says Hegel – and perhaps even more clearly –, in any contingent manifestation of the intelligence, or in a caprice of the imagination²¹. Life itself, in the biological sense of the term, cannot escape, says Hegel, to contingency and caprice, although life is the highest

¹⁷ SW, III, p. 17 / HKA, I/7, p. 276.

¹⁸ Hegel, *Encyclopaedia*, § 246 (Glockner, IX, p. 43).

¹⁹ Being and concept are only identical in living organisms. Only they deserve to be called subjects. As Hegel himself says in § 359 of the *Encyclopaedia*: «Only a living being feels *want*; because in nature only he is the *concept*, the unity of *himself* and of *his determinate opposite*. Where there is a *barrier*, she is a negation only to a *third*, to an exterior comparison. But the *barrier* is a want as long as in *someone* is present, at the same time, the *being ahead*, the *contradiction* as such is immanent and is put in it. *Such a one* that is capable of having in himself a contradiction and of *carrying* it on is the *subject*; this constitutes its *infinity*.» (Glockner, IX, p. 628.)

²⁰ Idem, *Ibidem*, § 359 (Glockner, IX, p. 628).

²¹ Idem, *Ibidem*, § 248 (Glockner, IX, p. 34).

product of nature's activity. In individual exteriority and vitality life encounters only other singularities; spiritual works, on the contrary, maintain a free relation with themselves.

I now turn to the problem of existence and of the relation between existences. An existence is something that, as Kant remarked, cannot be mathematically constructed by concepts, but that can only be, instead, the subject of a certain number of principles in order to be known. Kant is perfectly clear about this in the *Prolegomena to any Future Metaphysics*: we only know phenomena by means of the laws of their connections and will never penetrate so deep in their inner being as to know the particular essence of each one²². We know that matter, for Kant, is something that moves itself in space. But a piece of matter doesn't fill space without, at the same time, expelling from it another piece of matter. For Kant, where there is matter there is also some kind of action. And it's force that forbids the same portion of space from being occupied by two different quantities of matter; one repels the other, not because we cannot think of both at the same time at the same place, as Kant had already said in 1763, in the essay on the *Negative Magnitudes*, since a mere logical contradiction cannot regulate questions of fact, but thanks to the force present in each of those quantities. Thus, force, for Kant, can be an object of investigation in the transcendental part of the *Metaphysics of Nature* that occupies itself only with concepts that make possible nature in general, whose formal structure is constituted by the four groups of categories of the understanding, established by the *Critique of Pure Reason*. More precisely, the investigation of the nature of force, once the material content that fills the above mentioned structure is introduced – that is, matter in motion – takes place in dynamics, that deals with bodies in movement as long as they occupy a certain part of space and prevent other bodies from moving into it²³.

Attention should be paid to the employment, made by Schelling and Hegel, of the concepts of mechanics and dynamics, an employment that does not exactly correspond to the meaning of these terms in Kant or in our days, as can be easily proved if we open any elementary textbook of physics. Nowadays we don't oppose mechanics and dynamics, instead, the former encloses the latter, as one of its parts (the other being statics), both – statics and dynamics – opposed to kinematics (phoronomy, as Kant still calls it in 1786, in the *First Metaphysical Principals of Natural Science*), since the last studies only the movement of geometrical points in space, regardless of mass. (In mechanics, physics takes into account not the geometrical, but the material point, which we'll define as a quantity of matter that can nevertheless be very small. However, as long as there is matter, in the study of its movement we can't neglect the mass and, in consequence, the action of a force. Dynamics studies the movement of any system of material points, or bodies.) The opposition between mechanics and dynamics, frequent in Schelling and Hegel, constitutes, above all, a counter-position between an attitude regarding nature that admits the possibility of isolating phenomena in relatively independent causal chains, and another attitude that, in von Bertalanffy's language, we could call systemic, that

²² Kant, *Prolegomena*, A 111-113: «For we don't know nature but as the totality of phenomena, i.e., of representations within ourselves, and hence we can derive the law of its connections from the principles of their connection in ourselves, i.e., the conditions of the necessary unification in a conscienciosness, wich constitutes the possibility of experiance. (...) [The] *understanding doesn't derive its own (a priori) laws from nature, it prescribes them instead to it.*» Cf. Schmied-Kovarzik, *Ibidem*, p. 16.

²³ Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Zweites Hauptstück, A 31.

demands that any totality be analyzed according to the interaction between its constituent parts²⁴.

Throughout 1799 and 1800 Schelling elaborated the concept of dynamics that he had inherited from Kant, in its opposition to mechanics. All this work was, with great probability, due to the influence of Karl August Eschenmayer, an author whose influence was almost always present at the fundamental turning-points in Schelling's philosophy²⁵. As mechanicism, also called atomism, tells us what we could know about nature if it was the physicist who produced it, dynamics tells us how nature itself operates; so, dynamic's relation to physics is the same as the relation of transcendental philosophy to the philosophy that has anteceded it:

«The dynamical is for physics exactly the same as the transcendental is for philosophy, and to explain dynamically means is physics exactly the same as to explain transcendently means for philosophy. That a phenomenon is dynamically explained means that it will be explained precisely from the originary conditions of the construction of matter.»²⁶

This comparison however, enlarges the scope of transcendental philosophy in such a way that it anticipates its overcome, as it will eventually happen in 1801. Until then, Schelling can only go on defending the transcendental character of his explanation as long as he says that all dynamic movements have their last foundation in the subject; but since, from now on, such a subject is nature, all his explanation still retains a language– inherited from Fichte – in which it doesn't feel itself very comfortable.

Having clarified this issue, we still must underlie the fact that Schelling will retain from the Kantian notion of force a fundamental idea: force is basically a power of attraction and a power to repel, and, besides serving to explain why a certain portion of matter expels another portion from the same space – the classical Cartesian notion of impenetrability would also serve this purpose – it explains its subsistence in this same space, or the effort to stay there. In 1800, in a small but very important essay named *Allgemeine Deduktion der dynamischen Prozesse*, published in a magazine founded that same year (the *Zeitschrift für spekulative Physik*), Schelling will explain all this with enough clarity. If filled space – he says – that resists invasion (that is to say, repels) must be regarded as possessing a certain degree or intensity of force, then, to such a degree will also correspond the kind of cohesion its parts manifest. But to this idea of Kantian origin Schelling will join another that we won't find in Kant: matter – Schelling goes on – possesses a spiritual nature that manifests itself in the reciprocal behavior of its constituent forces in their relation to space²⁷; only it is a level of

²⁴ Ludwig von Bertalanffy, *General System Theory*, New York, Georg Braziller, 1968, p. 55. Obviously, the relation between a whole and its parts acquires, in the general system theory, a complexity that is absent in the philosophy of German Idealism. The reason for this lies, probably, in the mathematical model chosen to explain that relation, i.e., the non-linear differential equations, too much sophisticated for the mathematical knowledge available at the beginning of nineteenth century. Anyway, the distinction between von Bertalanffy's systematic and analytical procedures – this last one applicable to situations where the relation between parts is negligible (cf. *General System Theory*, p. 19) – was clearly formulated by Schelling and Hegel.

²⁵ The strong and permanent influence of Eschenmayer on the evolution of Schelling's philosophy – to whom Schelling even borrowed some of his most fundamental concepts of philosophy of nature, like the concept of potency – had already been noted by the contemporaries. See, for example, Johann Eduard Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig, 1834-1853, Band 6/II, pp. 276 and ff.

²⁶ Cf. Schelling, *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses*, § 63, SW, IV, pp. 75-76 / HKA, I/7, p. 364.

²⁷ *Allgemeine Deduktion*, §§ 30 e 31.

spiritual activity that contemplates itself in a state of equilibrium. That's a transitional state, anyway, because matter possesses an active potency that pushes her towards the dynamical process of the magnetic, electric and chemical phenomena, and, from this, to the organic process of progressive individuation²⁸.

In his appraisal of the Kantian concept of matter, in the *Science of Logic* and in the *Encyclopedia*, Hegel is deeply indebted to these ideas of Schelling²⁹. Hegel underlies the moment of singularization, or individuation, that corresponds to the repulsive force and the moment of continuity, that corresponds to the attractive force, ideas that were already present in Kant and without which Kant's own critic of impenetrability would remain unintelligible. But, although Hegel was willing to recognize that in Kant matter had been for the first time raised to the level of concept (as its determinations no longer belonged exclusively to the realm of experience³⁰), he nevertheless criticizes Kant for having taken those two forces as reflexive, that is to say, rigid determinations: in his characteristic reflexive way of thinking, says Hegel, Kant sees the action of those two forces first as empirical determinations of phenomena, since his point of departure is the perception of those determinations, then puts them as foundations of the phenomena, and finally in order to explain them acknowledges the action of fundamental forces that are supposed to produce those determinations. Kant's procedure is for Hegel essentially an analytical one, and not systematic (or constructive, as Kant calls it). Of course, what Hegel criticizes in Kant is a «metaphysical explanation» – I put it between quotation marks since it is not really metaphysical from Hegel's standpoint – to strongly tied with the empirical concepts of science.

Living Beings

In an organic totality, cause and effect are not entirely separable. It doesn't make any sense to speak of a part as the cause of an effect in another part. All the parts are interrelated and we can say that each of them affects the totality, and is affected by it. Every organic unity is governed by a *concept* that determines what the interaction between the parts and the interaction of the whole with its environment will be. (Very much like what von Bertalanffy has called «open systems».) Schelling will say that the organism is not just a form of individuation of matter like any other form, but precisely that form in which the effects don't loose themselves outside the organism but, reverting to it, give him a power and autonomy that any other product of nature doesn't have. The organism, Schelling will say in 1798, in *Von der Weltseele*, is a succession of causes and effects interrupted in its linear movement and, for that reason, permanently returning to itself³¹. The organism is also an *analogon* of freedom, since it is not only pure affirmation of itself (what the inorganic world already is), but a determination of that affirmation in particular directions. Perhaps, in the general system

²⁸ Schmied-Kowarzik, *Ibidem*, p. 167.

²⁹ Cf. *Encyclopaedia*, § 262 (Glockner, IX, pp. 93-97).

³⁰ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in *Werke*, Band 5, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, pp. 201-202.

³¹ Schelling, SW, II, pp. 348-349 / HKA, I/6, p. 69.

theorie's language, we could express this last characteristic as the *constitutive* aspect of organisms³². This means that we don't take in consideration only the number of parts of a whole, or the different species they belong to, but above all the kind of relations that obtain between them. We could then give the expression «the whole is more than the sum of parts» an explanation other than mystical, since it would mean that the characteristics of an organism are not explainable from the characteristics of isolated parts.

We can find similar assertions in Hegel. In the Addendum to § 344 of the *Encyclopedia* he says that organic beings possess internal differences, they are a unity in a multiplicity. But in animal organism we find a more accentuated difference than in plants between the substantial form and each one's particularity; that's why an animal has sensations. In other kinds of bodies, in crystals, for example, the process of individuation is much less developed. As a non living body, a crystal stays closed before the other crystals, his particular determination is independent of any influence coming from outside (it's a «closed system», in von Bertalanffy's language) and the surface of his body, Hegel says, is limited by the form³³. His individuality is not yet objective for itself, so that we should speak hear, more appropriately, in spite of the inner articulation of the constituent parts, of an absence of soul. In an organic body, on the contrary, the figure is already a subjective form and each of its parts is a manifestation of the whole. One could easily show that this assumption stems from Schelling and his interpretation of the meaning of individuation, as an essential element of the evolutionary process. Every individuation requires, for him, a particular principle that explains it, that is, individuation is not entirely deductible of the mere mechanism of causes and effects. Schelling had said in 1799:

«Since nature as an absolute productivity must be authentically thought as comprehended in an infinite evolution, the stability, the quietness of nature's products (of organic products, for instance) should not be represented as an absolute rest, but as an evolution with an infinitely slow acceleration, or with an absolute belatedness.»³⁴

Living systems are then unities of interaction. Schelling says, in 1799, in the *Einleitung zum Entwurf* that they exist *a priori*; just in the same way, our knowledge of them is also *a priori*, which means that, even if it begins with empirical observation, it expresses nevertheless the inner necessity peculiar to the thing known³⁵. Such an *a priori* character of living systems manifests itself in the fact that its parts have their origin in the whole, and not the other way round, and that each individual, in his singularity, is determined by the idea – what we would today perhaps call the internal structure – characteristic of the nature of the system to which it belongs. (We had to speak here of the strong influence of Kiemeyer and Blumenbach on Schelling's philosophy of nature³⁶.) With an infinitely greater complexity than in non

³² Ludwig von Bertalanffy, *op. cit.*, pp. 54-55.

³³ Hegel, *Enciclopèdia*, § 310, Zusatz (Glockner, IX, p. 268): «So, also the surface of the body is limited by the form; the body is closed in face of others and shows its specific determination in its quiet stability, without acting upon the outside.»

³⁴ Schelling, SW, III, p. 287 / HKA, I/8, p. 43.

³⁵ Schelling, SW, III, p. 279 / HKA, I/8, p. 36.

³⁶ From K. F. Kiemeyer (1765-1844) we should mention the lecture of 1793 intitled «On the relations of organic forces», where he proposes an hierarchy of three fundamental forces of animal life, sensibility, irritability and

living systems, life is nevertheless the result of the combinations of pre-existing elements, though life is above all an open system, in which the metabolism of living beings manifests itself in an indefinite number of exchanges between their own constitutive matter and the environment³⁷. This means that life has always to face an unlimited number of situations that could hardly have been foreseen. But this recurrent opportunity of new inventions, proper of a system organized according to what Von Neumann called the «self-restoring tendency» is visible in man in a super-accelerated rhythm, of which we cannot guarantee that an algorithm exists that would be able to express it.

For a living system, the environment that surrounds those interactions that allow the restoration of the organism is, in Humberto Maturana's terminology, its niche³⁸. Inside it, life has a circular character. It exists to realize the conditions that allow it to sustain itself. For Schelling, the whole nature— and not only living systems – contributes to the reproduction of its particular products in such a way that we only see that constant productivity, and never nature at rest³⁹. However, the fundamental opposition seems to be, for Schelling, not the one that exists between the inorganic and the organic, but that which exists between the first two potencies of nature (the first where predominates an antithesis between light and weight, the second characterized by the phenomena of electricity, magnetism and chemistry) and the third potency that begins with the appearance of man, consciousness and freedom⁴⁰. Frequently, organic and inorganic bodies, in Schelling, receive the same kind of explanation, in terms of its structural properties and functional relations⁴¹.

We can find the following definition of life, in *Von der Weltseele*: «The ground of life is contained in opposite principles; one of them (the positive) has to be looked for outside the individuals, the other (the negative) in the individual himself.»⁴² The equilibrium between the functioning of the two mentioned principles keeps the organism in life, so that this equilibrium could be called homeostatic. Schelling's position seems to be very close to the one of Maturana and Varela: like them, he says that all living systems are characterized by a certain kind of relations between its components that are very different from the kind of relations present in non-living beings, since those components have themselves a relational character. Therefore, we can reasonably postulate the existence of an organization that is common to all living beings – they are all relations of relations, although the particular way

reproduction, that largely influenced Schelling's view on those matters. (Cfr., for example, the above-mentioned essay of 1799, «General deduction of the dynamical process».) J. F. Blumenbach (1752-1840) was the creator of the concept of *Bildungstrieb* (formative instinct), that intended to prove that in the development of animal life systemic factors played a more important role than mere mechanical ones.

³⁷ About life as an open system, cf. von Bertalanffy, *op. cit.*, p. 55.

³⁸ Humberto Maturana, in Humberto Maturana and Artur Varela, *Autopoiesis and Cognition*, Dordrecht / Boston, London, D. Reidel Publishing Company, p. 9.

³⁹ Schelling, SW, III, p. 18 / HKA, I/7, p. 83: «Nature is absolutely active, since in each of its products lays an explicit development».

⁴⁰ Schmied-Kowarzik, *Ibidem*, p. 116.

⁴¹ Esposito, *op. cit.*, p. 99.

⁴² SW, II, p. 503 / HKA, I/6, p. 192.

in which they are carried may be different for each of them –, regardless of the class the organism may belong to⁴³.

Let us now imagine the following situation: in two different moments of time, T_1 e T_2 , the same organism O has two different appearances. (We suppose it was subjected to a transformation in result of the joint action of those two principles we mentioned earlier.) Our problem is to know how to guarantee the identity of this organism, that means, the possibility for us to recognize it as being always the same. Maturana and Varela speak of a continuous system of disorders and of compensation of these disorders. A living organism is described as a homeostatic machine (or as a static relational system) whose organization constitutes the only variable he has to keep constant⁴⁴. In this respect, Schelling speaks, concerning an individual body, of the existence of two kinds of equilibrium: the general equilibrium of the forces that constitute matter and his own determinate equilibrium. This second equilibrium, resulting from a synthesis between the first equilibrium and an «alien principle» that troubles it and awakens the life-force that was inactive in it, gives to every natural body not only the occasional character of his organization, but also the peculiarity of his figure⁴⁵. So, in an individual product is always visible the productivity that has constituted it, although provisionally refrained. But the fact that a body is fixed in his individuality doesn't mean that the general equilibrium of the forces can be indefinitely maintained. The opposition between the forces only acquired, for Schelling, new forms, and perhaps we could say that it has modalized itself (in the sense that Spinoza spoke of the finite modes of substance), manifesting itself in the continuous reproduction of the product.

Self-Organization

It's possible to make a list of the characteristics that allow us to call a being a «living being»: reproduction, heredity, growth, sensibility, etc. But what is the real extension of this list? To answer this question, we should, at first, be capable of answering the questions: «what's a living being?»; «what's the specific feature of all living beings, that differentiates them from the non-living?»⁴⁶ Although Schelling grants some specificity to living beings, one of his concerns, for example in *Von der Weltseele*, from 1798, is to show the existence of a continuity between the living – the organic – and the non living – the inorganic –, since

⁴³ Maturana e Varela, in Maturana and Varela, *Autopoiesis and Cognition*, ed. cit., p. 76. The authors recognize that this mode of thinking is not new, but strangely they call it «mechanicism». That's the very word Schelling's philosophy of the organism tries to avoid. Nevertheless, their definition of a «living machine» fits Schelling's definition of organism: «There are machines which maintain constant, or within a limited range of values, some of their variables. The way this is expressed in the organization of these machines must be such as to define the process as occurring completely within the boundaries of the machine which the very same organization specifies. Such machines are homeostatic machines and all feed-back is internal to them.» (p. 78)

⁴⁴ Idem, *Ibidem*, p. 79.

⁴⁵ Francesco Moiso, «Geometrische Notwendigkeit, Naturgesetz und Wirklichkeit. Ein Weg zur *Freiheitsschrift*», in H.-M. Baumgartner und Wilhelm Jacobs (Hrsg.), *Schellings Weg zur Freiheitsschrift, Legende und Wirklichkeit*, pp. 132-186, pp. 142 and ff.

⁴⁶ Maturana, in *Ibidem*, p. XIII,

both manifest the existence of a polarity between two forces of opposite direction⁴⁷. Besides, it's this identity of processes, in the organic and the inorganic world, that gives its legitimacy to a kind of foundation of nature that Schelling, until the end of the 18th century, still labels transcendental: in both worlds we notice the action of the forces of expansion and attraction, and that's what allows us to construct both of them from our faculty of intuition, where they also take place.

Maturana says that what is unique in the adaptation process of living beings – what makes them a structurally plastic unity – is the fact that in all of them the auto-poietical organization constitutes an invariant configuration of relations around which the selection of structural changes takes place, in the course of the history of the interactions with the environment⁴⁸. As long as we can speak about auto-poiesis in Schelling, it constitutes for him a permanent characteristic of all natural phenomena; it allows us to construct them immanently, without the help of a transcendental explanation of the fichtean kind. And in the *General Deduction of the Dynamical Process*, the independence of philosophy of nature from transcendental philosophy is openly proclaimed. In the language Schelling inherited from Fichte, auto-poiesis is labelled «subjectivity». That's why theoretical philosophy can speak of an I that produces in nature, in the same sense that practical philosophy speaks of an I that produces in history.

And so I come near to the last part of this paper, in which I intend to analyse the relevance of the notion of system in the fields of history and freedom. Schelling and Hegel's positions about this question are somewhat different, and Schelling's early conceptions are sometimes alien to what one might call the common sensibility of the main representatives of his generation. (Above all in his doctrine of the state.) They show nevertheless remarkable coherence along the philosopher's whole work, perhaps with the sole exception of the *Lectures on the Method of Academic Studies* from 1803. In these lectures, Schelling develops indeed an organic theory of the state, but in deep contrast with previous assumptions according to which the state is only an artificial mechanism and only society could be organically organized. As an example of those early conceptions, we could mention the brief and unfinished text published in 1796 named *New Deduction of Natural Law*, written a bit hastily as Schelling wanted to anticipate Fichte's book about the same theme, announced for the following year. Albeit its circumstantial character, it must retain our attention since it is the only text of Schelling exclusively dedicated to the realm of practical philosophy; it has also the merit of clarifying the theological-political *pathos* that emerges in certain of his books, published earlier or shortly after.

Schelling's philosophy of nature and Schelling's practical philosophy were always interconnected⁴⁹. How the world really is and how it should be for a moral being are not two entirely different questions from the standpoint of the spinozistic monism that pervades

⁴⁷ SW, II, pp. 350 and 569 / HKA, I/6, pp. 70 and 257. Schmied-Kowarzik, *Ibidem*, pp. 113-114.

⁴⁸ Maturana, in *Ibidem*, p. XXI.

⁴⁹ There are not many studies available about Schelling's practical philosophy and its connections with his general philosophy. The book from Alexander Hollerbach, *Der Rechtsgedanke bei Schelling*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1957, is still indispensable. More recently, cfr. Marc Maeschalck, *L'Anthropologie Politique et Religieuse de Schelling*, Paris /Leuven, J. Vrin / Éditions Peters, 1991.

Schelling's early writings; but only in so far, at least it seems to me, as this spinozism is (as we might say) corrected by a leibnizian standpoint: which means that the necessary world order has an ultimate moral ground. In the above-mentioned *Deduction*, Schelling argues that nature's power vanishes in front of the original power of the I as a moral reality, and, on the other side, that the I's activity (that means, my own activity as long as I am not only nature) only vanishes in front of the activity of other Is. Schelling tries to elaborate a theory of the ideal world, or a theory of freedom, in which she will be defined neither negatively only, as something which escapes determinism, nor in an indeterminate manner, as something of which no reason can be given. But to understand freedom – as philosophy of nature had done for natural phenomena – from the concept of self-organization means to go beyond the level of the individual to the level of the species. The human species is the real acting subject in history. Only for the species, action and the intuition of the results of action coincide. Where no identity between both obtains there is no freedom, only blind necessity.

But the claims, by another rational being, to a certain portion of space are if I also intend to occupy it an obstacle to my own activity. The activity of other rational beings, directed to the same objects my will directs itself to, transforms those rational beings in limits to my own activity. The consciousness of a limit is therefore the result of reciprocal-action between the different intelligent beings that constitute humanity as a species: the activity of an intelligent being directed towards an object forces another intelligence to go back to itself, as it recognizes the presence of an obstacle. Without other intelligences there would of course be no obstacles, but in such case the will would be blind and undistinguishable from a natural impulse; the individual, in such conditions, would not be, in fact, an intelligence. The juridical law and the state are necessary as long as they regulate the relations between conflicting wills. But they are not destined to subsist for ever. The community of the intelligent beings must learn to organize itself by reciprocal-action between its members. What Schelling calls the universal juridical constitution (*allgemeine Rechtsverfassung*), that human history shall produce, will give itself its own order.

(Página deixada propositadamente em branco)

Burkhard Nonnenmacher
München

ÜBER GEWISSEIT UND SELBSTBEZÜGLICHKEIT IN KANTS VERNUNFTGLAUBEN

Die folgenden Überlegungen beschäftigen sich mit dem in Kants Postulatenlehre entwickelten Begriff einer sogenannten „moralischen Gewissheit“¹ über die Gültigkeit bestimmter theoretischer Sätze. - Mit einem kurzen Überblick über einige in Kants Postulatenlehre enthaltene und innerhalb der Kant-Forschung diskutierte Probleme wird in ihrem ersten Teil auf den Sachverhalt fokussiert, dass Kants Postulatenlehre eine unter dem Leitfaden praktischen Interesses erfolgende Setzung theoretischer Sätze nicht nur namhaft machen will, sondern auch für sich in Anspruch nimmt, dieses Setzen selbst als ein klar bestimmtes Verhältnis von praktischem und theoretischem Vernunftgebrauch begreifen zu können. - Der zweite Teil der Überlegungen möchte dann der Frage nachgehen, was für ein Verhältnis zwischen theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch Kants Vernunftglauben konkret zu entwickeln beansprucht und dabei die These verfolgen, dass Kants „moralische Gewissheit“ als Selbstbezüglichkeitsstruktur zu interpretieren ist. - Im dritten und letzten Teil der Überlegungen soll zudem versucht werden, die zuvor zu Tage geförderte, innerhalb der Postulatenlehre virulente Selbstbezüglichkeitsstruktur näher zu bestimmen und kritisch zu reflektieren. Dabei werden auch einige in Kants Postulatenlehre enthaltene dialektische Probleme thematisiert. Ziel der Überlegungen wird es angesichts dieser Probleme vor allem sein, sich mit der Frage auseinanderzusetzen, mit welcher Methodologie Kant diese Schwierigkeiten zu lösen versucht und was das wiederum über den zuvor thematisierten, im Begriff der sogenannten „moralischen Gewissheit“ über die Gültigkeit bestimmter theoretischer Sätze enthaltenen Selbstbezüglichkeitsbegriff aussagt. Gewicht gelegt werden wird dabei nicht zuletzt auch auf die Frage, inwiefern in Kants Postulatenlehre nicht nur ein besonderes Lehrstück seiner praktischen Philosophie, sondern darüber hinaus auch ein die Architektonik des gesamten Kantischen Systems reflektierendes Lehrstück gesehen werden kann, das in besonderer Weise dazu geeignet ist, methodologische Differenzen zwischen Kants System und nachfolgenden Systemen der klassischen deutschen Philosophie offen zu legen.

¹ Kants Werke werden im Folgenden mit Band- und Seitenangabe nach der Akademie-Ausgabe (AA) zitiert (Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 2^{1910ff.}). Lediglich die *Kritik der reinen Vernunft* wird wie üblich nach der Paginierung der A- und B-Ausgabe zitiert. Vgl. AA Bd. III, S. B 857.

1.

1.1 Probleme in Kants Postulatenlehre

1. Kants Postulatenlehre nimmt ihren Ausgang vom Begriff des höchsten Guts. Dieser findet sich zu Beginn der Dialektik der *Kritik der praktischen Vernunft* darin bestimmt, „[d]aß Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu sein)“ gemäß der Analytik der zweiten Kritik, zwar „die *oberste Bedingung*“ von allem uns Wünschenswerten und somit „das *oberste Gut*“ sein muss. Nicht soll Tugend damit aber bereits „das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen“ sein. Vielmehr soll - so die zweite Kritik weiter - allererst „Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Werth der Person und deren Würdigkeit glücklich zu sein) ausgeteilt“ das „höchste Gut“ einer Welt sein, in der weder Glückseligkeit auf Tugend noch umgekehrt Tugend auf Glückseligkeit reduziert werden kann.² - Hiervon ausgehend beansprucht Kants Postulatenlehre darzulegen, dass es a) Voraussetzungen gibt, unter denen wir uns allein das höchste Gut als „Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten“³ denken können, und dass b) das Erfülltsein dieser Voraussetzungen in der Form theoretischer Sätze zu setzen „*unabtrennlich* zum *praktischen Interesse* der reinen Vernunft“⁴ gehört. - Ein „*Postulat* der reinen praktischen Vernunft“ nennt Kant vor diesem Hintergrund „einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz [...], sofern er einem *a priori* unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt“⁵.

2. Bereits die schlichte Frage, *wie* diese, in Kants allgemeiner Definition eines Postulats genannte „unzertrennliche Anhänglichkeit“ zu denken ist, führt nun auf Schwierigkeiten. Denn fragt man erstens, weshalb ein theoretischer Satz einem a priori gültigen praktischen Gesetze unzertrennlich anhängen *soll*, und fragt man zweitens, was der Fall *ist*, wenn ein theoretischer Satz einem a priori gültigen praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt, dann zeigt sich, dass Kants Antworten auf diese zum einen auf die moralische Motivation und zum anderen auf die theoretisch-systemische Deskription des Postulierens abzielenden Fragen in der Tat einigen Diskussionsbedarf hinsichtlich anderer zentraler Ergebnisse der Vernunftkritik mit sich bringen. Ein wichtiger Grund dafür ist, dass Kant den Gehalt seiner Postulatenlehre darüber expliziert, dass - so Kant - qua praktischem Postulieren gerade keine mit der Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* in Widerspruch stehende theoretische Existenz-Beweise geführt werden sollen⁶ und gleichwohl den Postulaten aber auch nicht nur der Charakter pragmatisch nützlicher Fiktionen⁷ zukommen soll, der überdies noch mit der Analytik der *Kritik der praktischen Vernunft* in Widerspruch stehen könnte⁸. Vielmehr soll -

² Vgl. AA Bd. V, S. 110ff.

³ AA Bd. V, S. 145.

⁴ AA Bd. V, S. 121.

⁵ AA Bd. V, S. 122.

⁶ Vgl. AA Bd. III, S. B 662 und AA Bd. V, S. 133ff.

⁷ Vgl. Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, München 4. Aufl. 1996, S. 249.

⁸ AA Bd. V, S. 125f.

so Kant weiter - den Postulaten ein die theoretische Vernunft erweiternder Charakter zukommen⁹, der allein aus Praxis begründet wiederum aber nur soweit dem Postulierten eine praktische Realität¹⁰ zuspricht, dass hiermit die zentralen Ergebnisse der Dialektik der ersten Kritik unversehrt bleiben können¹¹.

3. Eine kritische, ihren Sinn und Gehalt allererst in den Blick bringende Auseinandersetzung mit Kants Postulatenlehre hat ihren Fokus vor diesem Hintergrund vor allem auf zwei Probleme zu richten: Zum einen ist dies die Frage, inwiefern Kants Postulatenlehre in Rücksicht auf die Analytik der *Kritik der praktischen Vernunft* dazu in der Lage ist, die moralisch-praktische Notwendigkeit des Postulierens¹² so auseinanderzusetzen, dass dabei deutlich wird, inwiefern es nach Kant gerade nicht *zur*, sondern *aus* Sittlichkeit notwendig sein soll, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes zu postulieren¹³. Zum anderen ist dies die Frage, inwiefern Kants Postulatenlehre mit Blick auf die Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* dazu in der Lage ist, das „Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft“¹⁴ selbst zu *bestimmen*, sodass nachvollziehbar wird, was es heißen soll, „daß ich moralisch gewiß bin, daß ein Gott sei“¹⁵, *ohne* dass damit behauptet ist, dass „dem [theoretisch] Zweifelhäufigen bewiesen [wird], daß ein Gott sei“¹⁶.

4. Kant nimmt nun für sich in Anspruch, in der Tat eine Antwort auf beide Fragen gegeben zu haben und zwar dies in der Entwicklung seines von ihm sogenannten „reinen praktischen Vernunftglaubens“.¹⁷ - Für eine kritische Auseinandersetzung mit Kants Postulatenlehre, bedeutet das zunächst einmal konzedieren zu müssen, dass diese ihre Beweise für die unzertrennliche Anhänglichkeit bestimmter theoretischer Sätze an ein a priori unbedingt geltendes praktisches Gesetz nicht unabhängig von einem diesen Beweisen nachgeordneten Glaubensbegriff führen zu können behauptet, indem es nach Kant eben gerade dieser Glaubensbegriff erlauben soll, eine praktisch motivierte Artikulation bestimmter theoretischer Sätze so fassbar zu machen, dass hiermit in sinnvoller und klar umgrenzter Weise von *praktischen Beweisen* die Rede sein kann, ohne dass damit Inkonsistenzen mit dem übrigen kritischen Geschäft in Kauf genommen werden müssten. - Zweitens ist damit aber zugleich auch noch einmal unterstrichen, dass sich eine kritische Auseinandersetzung mit Kants Postulatenlehre keineswegs darauf beschränken kann, sich allein mit der Frage nach der praktischen Notwendigkeit der Postulatenlehre unter besonderer Ausrichtung auf Kants Begründung seines Begriffs des *höchsten Guts* zu beschäftigen. Vielmehr hat diese sich ebenso sehr mit der Frage auseinanderzusetzen, welches explikative Instrumentarium der Kantische Begriff eines praktischen Vernunftglaubens dafür bereitstellt, eine unter dem Leitfaden

⁹ AA Bd. V, S. 133.

¹⁰ Vgl. Günter Zöller, *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant*, Berlin 1984, S. 285.

¹¹ Vgl. AA Bd. V, S. 134-136.

¹² Vgl. AA Bd. V, S. 125.

¹³ Vgl. AA Bd. V, S. 451 Anm., sowie Bd. VI, S. 5.

¹⁴ Vgl. AA Bd. V, S. 142ff.

¹⁵ Vgl. AA Bd. III, S. B 857.

¹⁶ AA Bd. V, S. 450f. Anm.

¹⁷ Vgl. AA Bd. V, S. 146.

praktischen Interesses erfolgende Setzung theoretischer Sätze¹⁸ als ein klar bestimmtes Verhältnis von praktischem und theoretischem Vernunftgebrauch begreifen zu können¹⁹, denn allererst eine zusätzlich zur Reflexion der praktischen Notwendigkeit des Postulierens geführte Analyse der Kantschen Bestimmung dieses Verhältnisses kann deutlich machen, was es nach Kant heißen soll, dass ich moralisch gewiss bin, dass ein Gott ist²⁰, weil hier die Frage danach, wie und an welchem Ort Kants Postulatenlehre ihrem eigenem Verständnis nach operiert oder operieren können soll, eben nicht nur dahingehend beantwortet ist, dass es *aus* und nicht *zur* Sittlichkeit notwendig ist, das Dasein Gottes zu setzen²¹, sondern dabei vielmehr auch das Verhältnis des theoretischen und des praktischen Moments des Postulierens reflektiert und bestimmt in den Blick gebracht wird²².

Ganz in diesem Sinne möchte ich mich im Folgenden der Frage zuwenden, was für ein Verhältnis zwischen theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch Kants Vernunftglauben eigentlich konkret zu entwickeln beansprucht und dabei die These verfolgen, dass Kants innerhalb seiner Lehre eines praktischen Vernunftglaubens benannte „moralische Gewissheit“ als Selbstbezüglichkeitsstruktur zu interpretieren ist.

1.2 „Ein Zweck, welchen sich zu machen, schon sittliche Grundsätze voraussetzt.“²³

1. Bevor ich fortfahren kann, ist zunächst eine kurze Bemerkung zu machen zum Verhältnis zwischen der Frage nach der moralisch-praktischen Notwendigkeit des Postulierens auf der einen Seite und der Frage nach der Bestimmung des Verhältnisses zwischen theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch in Kants praktischem Vernunftglauben auf der anderen Seite.

Unmittelbar mag es scheinen, dass jede der beiden Fragen auf einen anderen Gegenstand gerichtet ist. Denn zielt die erste auf die Reflexion der praktischen Gründe für die gesetzte Möglichkeit des höchsten Guts und auf die Kohärenzfähigkeit dieser Gründe mit der Analytik der *Kritik der praktischen Vernunft*, so zielt die zweite Frage mit Blick auf Kants Lehre vom Primat des Praktischen²⁴ auf die Frage, inwiefern Kants Postulatenlehre vor dem Hintergrund der Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* dazu in der Lage ist, den theoretischen Status und die praktische Realität des Postulierens selbst zu bestimmen. - So richtig dies ist, so sehr gilt aber zugleich, dass die zweite Frage keineswegs isoliert von der ersten Frage zu behandeln ist, weil die Art der Beantwortung der Frage nach der praktischen Notwendigkeit des Postulierens bereits wichtige Vorentscheidungen für die Beantwortung der zweiten Frage trifft. - Deshalb werde ich jetzt auch kurz auf diese praktische Frage eingehen.

¹⁸ Vgl. AA Bd. III, S. B 833.

¹⁹ Vgl. Michael Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim 1978, S. 167ff.

²⁰ Vgl. AA Bd. III, S. B 857.

²¹ Vgl. AA Bd. V, S. 451 Anm.

²² Vgl. insbes. AA Bd. V, SS. 132-148.

²³ Vgl. AA Bd. VI, S. 5.

²⁴ Vgl. AA Bd. V, S. 119ff.

Im Unterschied zu sich ausführlicher mit dem Begriff der praktischen Motivation in Kants Postulatenlehre auseinandersetzen und diesbezüglich unterschiedliche Lösungsstrategien diskutierenden Untersuchungen²⁵, werde ich mich hier aber damit begnügen, nur einen kleinen Teilaspekt einer möglichen Antwortstrategie auf diese Frage zu skizzieren, um hiervon ausgehend dann meine eigentliche Fragestellung weiter zu entwickeln.

2. Wie oben bereits genannt, ergibt sich die wichtigste Konsistenzfrage, die im Hinblick auf die Analytik der *Kritik der praktischen Vernunft* an Kants Postulatenlehre zu richten ist, daraus, dass Kants zu Beginn von 1.1 zitierte Bestimmung des höchsten Guts im Sinne der Analytik der zweiten Kritik keinesfalls so verstanden werden darf, als wolle sie im Sinne einer sich für das Bedürfnis nach endlicher Glückseligkeit²⁶ *lohnenden* Sittlichkeit zusätzliche Stütztriebfedern für eine Befolgung des Sittengesetzes ins Feld führen. - Will sie dies nicht, was Kant ab der zweiten Kritik mit Nachdruck betont²⁷, stellt sich nämlich die Frage, wie sie dann zu verstehen ist, sodass klar wird, nicht nur *dass*, sondern *warum* es nach Kant nicht *zur*, sondern *durch* Sittlichkeit notwendig ist, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes zu setzen.

3. Um eine mögliche Strategie der Beantwortung dieser Frage zu skizzieren, möchte ich an dieser Stelle zunächst einmal kurz auf Kants *Metaphysik der Sitten* (1797) zu sprechen kommen, auch wenn diese den Versionen der Postulatenlehre der drei Kritiken (1781, 1788, 1790) und ihrer Rezeption in der *Religionsschrift* (1793) freilich erst später nachgefolgt ist.

In der *Tugendlehre* der *Metaphysik der Sitten* begegnet uns der Gedanke, dass gerade *aus* Sittlichkeit das einem jeden vernünftigen, aber endlichen Wesen aufgedrungene Problem seiner *natürlichen Bedürftigkeit*²⁸ zu berücksichtigen ist. Der § 10 der Tugendlehre, überschrieben „Vom Geize“, argumentiert in diesem Sinne zum Beispiel folgendermaßen: Der karge Geiz verletzt die Pflicht gegenüber sich selbst, weil er „Verengung [...] der Mittel des Wohlleben[s] unter das Maß des wahren Bedürfnisses“²⁹ ist. Denn dies bedeutet: „sklavische Unterwerfung seiner selbst unter die Glücksgüter, ihrer nicht Herr zu sein, welches Verletzung der Pflicht gegenüber sich selbst ist. Sie [diese Frugal-Unterwerfung, die nicht zu kontrollierende Affekte nach sich zieht, Vf.] ist der *Liberalität* (*liberalitas moralis*) der Denkungsart überhaupt [...], d.i. dem Prinzip der Unabhängigkeit von allem anderen, außer von dem Gesetz, entgegengesetzt, und Defraudation, die das Subject an sich selbst begehrt.“³⁰

Auf Kants Postulatenlehre von der *Metaphysik der Sitten* zurückblickend scheint mir dieser Gedanke deswegen interessant zu sein, weil sich hier deutlich zeigt, dass *aus* Sittlichkeit deren mögliche Negationen zu berücksichtigen gerade nicht damit gleichgesetzt werden kann, aus einem nicht-sittlichen Standpunkt heraus das Sittengesetz zu befolgen. Ganz in

²⁵ Vgl. Kaus Düsing, „Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie“, in: *Kant-Studien* Bd. 62, SS. 5–42, sowie Michael Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim 1978, S. 43ff.

²⁶ Vgl. AA Bd. V, S. 25.

²⁷ Vgl. in der *Kritik der praktischen Vernunft* AA Bd. V, S. 125f., in der *Kritik der Urteilskraft* AA Bd. V, S. 451 Anm. sowie in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* AA Bd. VI, S. 5.

²⁸ Vgl. AA Bd. V, S. 25.

²⁹ AA Bd. VI, S. 432.

³⁰ AA Bd. VI, S. 434.

diesem Sinne geht es im zitierten Paragraphen der Tugendlehre nämlich keinesfalls darum, heteronome Stütztriebfedern für eine Befolgung des Sittengesetzes ins Feld zu führen, sondern vielmehr geht es allein darum, aus Pflicht die Blockade der formalen Bestimmung des Willens durch materiale, endliche Bestimmungsgründe eben *dadurch* auszuräumen, dass die Grenzen bestimmt werden, innerhalb denen diesen materialen, sinnlichen Affektionen unserer Willkür sogar nachgegeben werden muss.

4. Zu fragen bleibt hiermit dann freilich, ob und gegebenenfalls wie eine sich technisch-praktischer³¹ Überlegungen bedienende Praxis im Näheren zu denken ist und inwieweit zweitens im Zuge solcher Überlegungen gerade die Befriedigung endlicher Bedürfnisse zur Verwirklichung des Sittengesetzes selbst werden kann. - Ganz gleich jedoch, wie schwierig diese unmittelbar an Kants *Metaphysik der Sitten* zu stellenden Fragen für sich genommen bereits sind, mir scheint, auch Kants Postulatenlehre kann es nicht umgehen, sich mit solchen Fragen auseinanderzusetzen. Denn in der Tat lässt sich das Muster einer sich im Dienste ihrer selbst ihres Andern bedienenden Praxis auch bereits innerhalb der Postulatenlehre erkennen.

Verwiesen sei hier nur auf die berühmte, auf Spinoza zielende Schlussbemerkung des § 87 der *Kritik der Urteilskraft*, wo es heißt, dass bei einem rechtschaffenen Manne, der sich dennoch moralisch verpflichtet fühlt, auch wenn er von der Realisierbarkeit des höchsten Guts theoretisch nicht überzeugt ist, eben diese theoretische Unsicherheit nicht ohne eine Schwächung gegenüber dem Gefühl der Achtung fürs Gesetz und hiermit nicht „ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch“ geschehen kann, weshalb eben daraus für jenen, der dies reflektiert und „dem Rufe seiner sittlichen inneren Bestimmung anhänglich bleiben“ will, gefolgert wird: „so muß er, welches er auch gar wohl thun kann, indem es an sich wenigstens nicht widersprechend ist, in praktischer Absicht, d.i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines *moralischen* Welturhebers, d.i. Gottes, annehmen.“³²

5. Hinsichtlich der Frage nach der praktischen Notwendigkeit des Postulierens möchte ich in meinen folgenden Überlegungen zur Frage nach der Bestimmung des Verhältnisses von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch innerhalb der Postulatenlehre vor diesem Hintergrund und gemäß Kants eigenen Beteuerungen davon ausgehen, dass diese aus dem Sittengesetz selbst dessen Kontextualisierung für endliche Vernunftwesen abzuleiten versucht. Das heißt ich versuche Kants Postulatenlehre so zu begreifen, dass mit ihr nicht nur äußerlich die Gültigkeit des Sittengesetzes für endliche Wesen gesichert wird, indem von einem Standpunkt C aus zum Zwecke der Gültigkeit von A ein B instantiiert wird. Vielmehr verstehe ich Kants Postulatenlehre so, dass aus der unbedingten Gültigkeit des Sittengesetzes auch die Notwendigkeit der Reflexion über ihre Realisierungsbedingungen in endlichen Vernunftwesen gefolgert wird, was dann zum Postulieren weiterer gültiger Urteile im Dienste dieser ersten Gültigkeit führend aber gerade nicht vergessen machen kann, dass eben diese Reflexionen selbst als wie auch immer dann im Näheren zu bestimmender Fall dieser ersten Gültigkeit zu begreifen sind. - Hiermit ist aber auch bereits zur Frage nach der innerhalb von Kants Postulatenlehre ausgesprochenen Verhältnisbestimmung von theoretischem

³¹ Zur Unterscheidung von „*moralisch-praktisch*“ und „*technisch-praktisch*“ vgl. AA Bd. V, S. 172.

³² AA Bd. V, S. 452f.

und praktischem Vernunftgebrauch überleitet und ich komme damit zum zweiten Teil meiner Überlegungen.

2.

2.1 Die Frage nach dem Fürwahrhalten aus einem Bedürfnis der reinen Vernunft

1. Nicht zu übersehen ist, dass wo in der Tugendlehre von der „Verengung seines eigenen Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maß des wahren eigenen Bedürfnisses“³³ die Rede ist, da ist hingegen in Kants Postulatenlehre von der Sinnhaftigkeit- oder Sinnlosigkeit der gesamten Welt die Rede³⁴, d.i. also von (endlichen) Totalitätsvorstellungen, womit klar ist, dass die Postulatenlehre die beschriebene Argumentationsstruktur der *Metaphysik der Sitten* von vornherein auf einer ganz anderen, theoretische Positionen betreffenden Ebene zu entfalten versucht. Nicht geht es der Postulatenlehre nämlich nur um die Frage, wie Praxis als sich anthropologischer Reflexionen bedienend sich in deren sittlichkeitsrelevanten Abschätzung Gebote und Verbote generieren kann, sondern vielmehr geht es ihr darum, bestimmte theoretische Unentschiedenheiten auf deren Zu- oder Abträglichkeit für die Realisierbarkeit von Sittlichkeit in endlichen Vernunftwesen zu bewerten³⁵, um daraus dann ebenfalls *aus Sittlichkeit* Schlüsse zu ziehen, die dann angesichts ihres theoretische Aussagen evozierenden Charakters aber nicht Ge- oder Verbote, sondern Postulate genannt werden.

2. Während sich mit 1.2 also bereits eine mögliche Lösung dafür abzeichnet, wie Kants Postulatenlehre so verstanden werden kann, dass sie gerade nicht darum bemüht ist, zusätzliche, heteronome Stütztriebfedern für die Befolgung des Sittengesetzes einzuführen, indem in der Tat *aus Sittlichkeit* deren mögliche Negationen zu berücksichtigen gerade nicht damit gleichgesetzt werden kann, aus einem nicht-sittlichen Standpunkt heraus das Sittengesetz zu befolgen, fangen die rücksichtlich Kants theoretischer Philosophie an seine Postulatenlehre zu stellenden Konsistenzfragen damit allererst an. - Zu fragen ist nämlich, was dieses Evozieren theoretischer Vorstellungen im Dienste der Praxis mit Blick auf die Erkenntniskritik der *Kritik der reinen Vernunft* eigentlich sein soll? Denn mag der qua Tugendlehre propagierte Kultivierungsgedanke auch als eine sich technisch-praktischer Überlegungen bedienende Praxis auseinandergelegt werden können, stößt die Frage nach der genaueren Bestimmbarkeit dieses Verhältnisses innerhalb der Postulatenlehre ja auf das zusätzliche Problem, bestimmen zu müssen, *wie* denn theoretische Sätze praktisch motiviert in dem Wissen darum für wahr gehalten werden können sollen, dass die theoretische Unsicherheit über deren Wahrheitsgehalt unvermeidlich einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nach sich zöge³⁶.

³³ Vgl. AA Bd. VI, S. 432.

³⁴ Vgl. Reinhard Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg 2007, S. 371.

³⁵ Vgl. hierzu besonders auch das Kapitel „Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite“ der *Kritik der reinen Vernunft*, AA Bd. III, SS. B 490-504.

³⁶ Vgl. hierzu abermals Kants Spinoza-Anmerkung in der *Kritik der Urteilskraft*, AA Bd. V, S. 452f.

2.2 Selbstvergewisserung und Selbstrealisierung

1. Eine wichtige, sich in diesem Zusammenhang stellende Frage besteht nun darin, ob solche im Dienste der Freiheit erscheinenden „Wahrheiten“ nur dann ihren Dienst erfüllen können, wenn in ihrer theoretischen Artikulation ihre praktische Motivation latent bleibt, oder ob der mit ihnen intendierte Zweck auch im Wissen um diesen erfüllt werden kann. Gefragt werden muss also, ob eine moralisch-praktisch motivierte, sich technisch-praktischer Überlegungen bedienende Argumentation für eine bestimmte theoretische Weltsicht nur dergestalt zur Tat schreiten kann, dass sie gleichsam blitzartig Dogmen für die Theorie aussendet, die ihre Nützlichkeit gerade darin entfalten, dass ihre Nützlichkeit nicht gewusst wird, - oder ob dieser Akt des Eingreifens der Praxis in die Theorie auch bewusst vollzogen werden kann, was offensichtlich die von der Postulatenlehre in ihrer Auseinandersetzung des Begriffs eines praktischen Vernunftglaubens intendierte Variante ist.

2. Wie aber könnte dieser Eingriff der Praxis in die Theorie aussehen? - Im Folgenden möchte ich die These verfolgen, dass Kants Postulatenlehre diese Frage damit beantwortet, dass sich qua praktischem Glauben die Praxis eine Ordnung der Welt darin „er-sehen“ soll³⁷, dass sich die Praxis im Sehen dieser Ordnung selbst sieht, eben weil sie dieses Sehen selbst - ganz im Sinne der in 1.2 erwähnten Spinoza-Anmerkung des § 87 der *Kritik der Urteilskraft* - als ein bestimmtes Moment ihrer Selbstrealisation begreift. - Meine These ist also, dass sich Praxis qua moralischem Vernunftglauben in der Projektion einer ihr gemäßen Weltordnung ihrer selbst *vergewissert*, indem sie dieses Projizieren als Moment ihrer *Selbstrealisation* begreift. - Im Hinblick auf das zweite Postulat gesprochen wäre das Dasein Gottes damit genau darin gesetzt und „gewiss“, dass begriffen wird, dass dieses *Setzen* nichts als eine bestimmte Art von *Selbstrealisation* bedeutet, eben indem reflektiert wird, dass diese Sätze gesetzt werden müssen, um nicht die Anhänglichkeit an den Ruf der sittlichen inneren Bestimmung durch theoretische Unentschiedenheiten schwächen zu lassen³⁸.

3. Geleitet zu sein scheint mir Kants Postulatenlehre somit von der Idee, dass die praktische Relevanz bestimmter theoretischer Sätze zu sehen und *am Ort der Praxis selbst*³⁹ zu erwägen, gleichbedeutend damit sein *soll*, diese theoretischen Sätze als *praktisch-wahre* Sätze zu setzen und zu begreifen.

4. Unter genau dieser Idee, so meine These weiter, ließe sich dann auch näher bestimmen, was denn diese unzertrennliche Anhänglichkeit theoretischer, als solcher aber nicht erweislicher Sätze an das praktische Gesetz eigentlich ist, die Kants allgemeine Definition dessen, was er unter einem Postulat versteht, nennt. Denn diese unzertrennliche Anhänglichkeit bestünde im Sinne der genannten Leitidee offenbar darin, dass die Reflexion der Zweckmäßigkeit einer bestimmten Weltsicht für die Praxis vom Standpunkt des Zwecks aus, respektive im Interesse der Praxis gesehen, gerade als die Einnahme dieser Weltsicht selbst verstanden werden muss.

³⁷ Vgl. Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, Ithaca 1970, S. 153ff.

³⁸ Vgl. abermals AA Bd. V, S. 452.

³⁹ Den Gedanken und die Formulierung, dass sich die Postulatenlehre mit „am Ort der Praxis“ erwogenen theoretischen Aussagen beschäftigt, verdanke ich Peter Reisinger. Vgl. hierzu auch ders., *Die logischen Voraussetzungen des Begriffs der Freiheit bei Kant und Hegel*, Frankfurt a. M. 1967.

5. Ihren Nukleus hätte die von Kant proklamierte unzertrennliche Anhänglichkeit bestimmter theoretischer Sätze an ein a priori unbedingt geltendes praktisches Gesetz damit aber offensichtlich in der die genannte Leitidee konkretisierenden Überzeugung, dass eine zunächst *nur reflektierte* praktische Relevanz einer bestimmten Weltsicht genau darin *praktisch wirksam* wird, dass diese Weltsicht selbst *als Gegebenheit vorgestellt* wird, d.i. gleichsam als theoretisch bejaht vorgestellt wird.

6. Gerade die Einnahme bestimmter *theoretischer* Vorstellungen würde qua Postulatenlehre damit also selbst zum ersten Vergewisserungspunkt und Begriff einer *am Ort der Praxis* begriffenen Zuträglichkeit bestimmter theoretischer Vorstellungen hinsichtlich der Realisierbarkeit der moralischen Gesinnung in endlichen Vernunftwesen.

Eben dieses schwierige Verhältnis von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch, so der erste Zielpunkt meiner Überlegungen, artikuliert und hat der praktische Vernunftglaube selbst zu begreifen. - Hiervon ausgehend möchte ich nun die skizzierte Struktur praktischen Glaubens bei Kant als Selbstverhältnis der Praxis näher bestimmen und dabei zeigen, dass Kants innerhalb seiner Postulatenlehre behauptete moralische Gewissheit über die Gültigkeit bestimmter theoretischer Sätze eine einen ganz bestimmten Begriff von Selbstbezüglichkeit thematisierende Struktur ist.

2.3 Vernunftglaube und praktischer Selbstbezug

1. Warum ist die moralische Gewissheit Kants nach den in 2.2 skizzierten Überlegungen als eine selbstbezügliche Struktur zu bezeichnen und vor allem *was* für eine selbstbezügliche Struktur benennt sie? - Ganz allgemein lässt sich diese Frage damit beantworten, dass mit Kants moralischer Gewissheit ein Sichrealisieren von Praxis in Theorie gedacht wird, das bedeutet, dass die Setzung von einem bestimmten theoretischen Satz in Einem a) als praktische Tat und b) als praktische Selbstvergewisserung verstanden werden muss. Denn Selbstbezüglichkeit ist damit dergestalt thematisiert, dass die Tat des Setzens bestimmter theoretischer Sätze als praktische Realisation mit der Reflexion dieser Tat zusammenfällt, nämlich im einfachen Setzen des theoretischen Satzes *im* Gewiss-sein um dessen Realisationsbedeutung für die Praxis.

2. Zusätzlich kann damit konstatiert werden, dass Kants moralische Gewissheit eine Struktur *prinzipieller* Selbstbezüglichkeit benennt, nämlich das Aufsichbezugnehmen eines Tuns, das von diesem Tun selbst gar nicht zu trennen ist.

3. Exakt in diesem Sinne wird m.E. auch erst die berühmte, dem Kanon-Kapitel der ersten Kritik entstammende Aussage Kants verständlich, die den Begriff des praktischen Glaubens als moralische Gewissheit mit dem Satz erläutert: „so muß ich nicht einmal sagen: *es ist* moralisch gewiß, daß ein Gott sei etc., sondern: *ich bin* moralisch gewiß etc. Das heißt: der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubüßen, eben so wenig besorge ich, daß mir der erste jemals entrissen werden könne.“⁴⁰ Denn diese Verwebt- oder Verwobenheit

⁴⁰ AA Bd. III, S. B 857.

besteht nach dem zuvor Gesagten eben genau darin, dass die assertorische Artikulation⁴¹ des theoretischen Satzes über die Existenz Gottes nichts als die praktische Tat ist, die a) das Setzen des theoretischen Satzes als ihre Realität setzt, b) *in diesem Verständnis* den einfachen theoretischen Satz setzt und c) damit in Einem dessen Inhalt und sich selbst als Praxis Wirklichkeit zu verleihen glaubt.⁴²

Was für ein Begriff von Selbstbezüglichkeit ist damit aber mit Kants entwickelter Struktur einer moralischen Gewissheit über die Geltung bestimmter theoretischer, als solcher aber nicht erweislicher Sätze, artikuliert? Ich komme hiermit zum dritten Schritt meiner Überlegungen.

3.

3.1 Gesetzter Glaube?

1. Nach dem in 2.2 und 2.3 Entwickelten ist Praxis im praktischen Glauben nicht nur in irgendeiner Weise *für sich*, indem sie an etwas Bestimmtes glaubt, denn Praxis *realisiert* sich zugleich in diesem Glauben in einer bestimmten Weise selbst. Ja, es gilt sogar, eben dass sich Praxis qua Glauben in bestimmter Weise selbst realisiert, dies ist allererst der Grund dafür, dass Praxis im Glauben in bestimmter Weise *für sich* sein kann.

2. Bereits in 2.3 wurde deutlich, dass Kants praktischer Vernunftglaube damit ein Selbstverhältnis der Praxis namhaft zu machen scheint, in dem sich ein Ansichsein und dessen Fürsichsein nicht voneinander trennen lassen. Beides ist vielmehr eins aus der Perspektive des am Ort der Praxis selbst im Wissen um die praktische Zuträglichkeit gesetzten theoretischen Satzes.

Noch deutlicher wird dies jedoch, vergegenwärtigt man sich zudem, dass gerade das *Wissen* um diese *Verwobenheit* von An- und Fürsichsein der Praxis im praktischen Glaubensakt selbst Voraussetzung dafür zu sein scheint, dass ich moralisch gewiss sein *kann* über die Gültigkeit theoretischer Sätze, wie etwa, dass ein Gott ist. Denn nach dem zuvor Gesagten besteht diese moralische Gewissheit ja gerade darin, einen theoretischen Satz darin als wahr zu begreifen, dass eben dies zu tun als Realisierung eines praktischen Bedürfnisses begriffen wird und in diesem Sinne in Einem a) einem theoretischen Satz und b) einer bestimmten praktischen Selbstrealisierung Wirklichkeit verliehen wird und in diesem Sinne qua Glaubensakt ein Ansichsein, das zugleich ein Fürsichsein, und umgekehrt ein Fürsichsein, das zugleich ein Ansichsein ist, *gesetzt* und *als praktisch wirklich geglaubt* wird.

3. Was lässt sich damit festhalten? - Indem das Eine als das Andere gedacht wird - d.i. eine praktische Realität als Artikulation einer theoretischen Aussage und umgekehrt die Artikulation einer theoretischen Aussage als eine praktische Realität -, indem diese Identität gedacht wird, soll moralische Gewissheit möglich sein. - Realität hat die moralische Gewissheit

⁴¹ Vgl. AA Bd. V, S. 4f.

⁴² Ganz in diesem Sinne betont auch Hans Blumenberg, dass „die Eigenart der praktischen Gewissheit“ darin besteht, dass sie „weder Gewissheit „vor“ noch „nach“ einem Akt, sondern nur Gewissheit „in“ und „mit“ einem Akt sein [kann]“. Vgl. hierzu ders., „Kant und die Frage nach dem gnädigen Gott“, in: *Studium Generale* Bd. 7, S. 560.

damit zunächst einmal darin, dass die Artikulation und Assertion eines theoretischen Satzes sich selbst als Glaubenswirklichkeit ausspricht, indem diese sich selbst als Einheit einer praktischen Selbstvergewisserung und Selbstrealisation begreift.

4. Zu fragen ist jedoch auch, ob die moralische Gewissheit im praktischen Glauben letztlich *nur* darin besteht, dass a) eine bestimmte theoretische Aussage als diese Einheit von An- und Fürsichsein der Praxis begriffen wird und b) eben dieses Begreifen im Setzen des einfachen theoretischen Satzes zugleich als die Realität dessen, die es ausspricht, gesetzt und geglaubt wird.

Dies würde nämlich bedeuten, dass auch die moralische Gewissheit des praktischen Vernunftglaubens letztlich nur so gut ist, wie diese Tat der Setzung dieser Identität von An- und Fürsichsein sich ihrer selbst sicher sein kann, d.i. ein Kriterium dafür hat, selbstreferentiell verwirklicht zu sein, wobei ich mit „selbstreferentiell verwirklicht zu sein“ hier meine, dass nicht nur *gemäß* den qua Kants Postulatenlehre entwickelten Verhältnissen ein performanter Akt allein theoretisch benannt wird, sondern dass dieser auch tatsächlich *praktisch wirklich* ist, wenn er *als* solcher gesetzt wird, womit er sozusagen sein Wahrheits-Kriterium an sich selbst haben müsste, etwa indem er gerade sein bloßes Gesetztsein als seine Wirklichkeit und An-und-fürsich-sein zu konstruieren begriffe⁴³, um eben hierin - sich seiner selbst sicher - ein *praktisch wirkliches Bedürfnis* zu sein und nicht nur eine Beschreibung desselben im Sinne einer bloß verstandenen, aber in ihrer willentlichen Verwirklichung nicht näher konkretisierten Logik von Kants Postulatenlehre.

5. Auf die Frage, inwieweit Kant dieses Gewissheits-Kriterium gerade nicht zur Verfügung stellen zu müssen meint, kann an dieser Stelle freilich nicht ausführlicher eingegangen werden. Deutlich gemacht werden soll hier nur, dass sich vor dem Hintergrund solcher Fragestellungen zeigt, dass Kants sogenannte moralische Gewissheit über die Gültigkeit bestimmter theoretischer Sätze eine Selbstbezüglichkeitsstruktur thematisiert, die selbst weitere Schwierigkeiten mit sich bringt, wenn man sie als praktisch wirkliche Struktur zu thematisieren und zu konkretisieren versucht. - Noch deutlicher wird dies im Folgenden.

3.2 Die Frage nach der Trennbarkeit von Theorie und Praxis

1. In 2.2 wurde herauszustellen versucht, dass qua Vernunftglauben die Praxis nicht etwas Anderes zu sich selbst sieht, sondern dass sie in ihrem *Sehen* eines theoretischen Sachverhalts sich selbst sieht. - Zusätzlich verkompliziert wird dieses Verhältnis nun jedoch durch den Umstand, dass die im Postulieren verfolgte Selbstrealisierung von Praxis nur dann gelingen kann, wenn die Praxis in ihrem Sehen eines theoretischen Sachverhalts gerade nicht nur sich selbst sieht, sondern vielmehr dieses tatsächlich als das Sehen eines theoretischen Sachverhalts begreift oder glaubt. Denn der Grund für die Statuierung bestimmter theoretischer Aussagen besteht mit 1.2 ja genau darin, dass damit der Reflexion der Abträglichkeit bestimmter theoretischer Unentschiedenheiten für die moralische Gesinnung

⁴³ Vgl. hierzu G.W.F. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968ff. (GW), Bd. 12, 12ff.

Rechnung getragen werden soll. Dies wird aber nur dann der Fall sein, wenn die im Dienste der Praxis statuierten theoretischen Aussagen nicht nur als praktisch nützlich sein sollende Fiktionen erscheinen, sondern vielmehr praktisch wirksam werden können, indem sie nicht nur als gesetzte, sondern als tatsächliche Sachverhalte geglaubt werden dürfen.

2. Berücksichtigt man das, muss damit der von Kant behauptete „Zuwachs“, den „die theoretische Erkenntniß der reinen Vernunft“⁴⁴ qua Postulatenlehre bekommen soll⁴⁵, genauer unter die Lupe genommen werden. Denn für das zuletzt genannte, zusätzliche Problem scheinen sich unmittelbar nur zwei Lösungen anzubieten: Entweder man setzt wirklich diese Erkenntniserweiterung. Oder aber man konzidiert schlicht, dass, auch wenn diese Erkenntniserweiterung selbst *nur* ein Postulat sein soll, gelten muss, dass der qua praktischem Glauben wirkliche Selbstbezug der Praxis nur dann praktisch wirksam wird, wenn der im Glauben wirkliche Selbstbezug sich selbst dergestalt sein Anderes ist, dass er sich selbst gerade nicht nur als praktischer, sondern als ein theoretische Ausmaße habender Akt begreift.

3. Beiden Lösungen hängt nun das Problem an, den Standpunkt rechtfertigen zu müssen, von dem aus sie beanspruchen, ihre Behauptungen machen zu können. Dabei ergibt sich folgendes Szenario: Versteht sich die erste Lösung als absoluter Standpunkt, so scheint dieser in seiner Genetik selbst nicht offengelegt werden zu können. Versteht sich die zweite, eine praktisch begründete Metaphysik verfolgende Lösung hingegen als nichts anderes als eine unter einem Primat des Praktischen durchexerzierte kritische Philosophie, dann ergibt sich hierbei aber auch ein Problem. Denn wenn im zweiten Fall die gesetzte Eigenständigkeit des theoretischen Inhalts allein im praktischen Interesse gründet, dann scheint dies in eine die Eigenständigkeit jeglicher Theorie ins Wanken bringende schlechtunendliche Dialektik zu führen, die unmittelbar keineswegs bereits als eine gelingende Artikulation der Aussage zu verstehen ist, dass „alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist“⁴⁶.

4. Zu fragen ist vor diesem Hintergrund, ob Kants Lehre „Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen“⁴⁷ innerhalb seiner Postulatenlehre überhaupt noch als ein nur bestimmte Probleme regeln sollendes Lehrstück erscheinen kann. Denn mit der zuletzt skizzierten Problematik geht es plötzlich ja nicht mehr *nur* um die Frage, ob praktische und theoretische Vernunft nur in einem bestimmten Widerstreit zwischen theoretischer Unentschiedenheit und praktischer Präferenz hinsichtlich der Gültigkeit bestimmter theoretischer Sätze a) einander koordiniert vorgestellt werden sollen, um damit einander widerstreitend zu bleiben, oder ob b) eben vielmehr im Sinne eines Primats des einen Vernunftgebrauchs über den anderen beide einander untergeordnet vorgestellt werden sollen. Nein, vielmehr scheinen sich nun in Berücksichtigung der praktischen Relevanz des „Zuwachs-Gedankens“ an die oben entwickelte Verwobenheit bestimmter theoretischer

⁴⁴ Vgl. AA Bd. V, S. 134.

⁴⁵ Das heißt der Zuwachs, „daß jene für sie sonst problematische (blos denkbare) Begriffe jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objecte zukommen, weil praktische Vernunft die Existenz derselben zur Möglichkeit ihres und zwar praktisch schlechthin notwendigen Objects, des höchsten Guts, unvermeidlich bedarf, und die theoretische dadurch berechtigt wird, sie vorauszusetzen“ (ebd.).

⁴⁶ AA Bd. V, S. 121.

⁴⁷ AA Bd. V, SS. 119-121.

Aussagen mit unserer moralischen Gesinnung größere Probleme anzuschließen, die plötzlich eine prinzipielle Trennbarkeit von Theorie und Praxis in Frage stellen. - Im Folgenden möchte ich nun eine thetische Annäherung an die Kantische Lösung dieser Problematik zu unternehmen versuchen.

3.3 Kants methodologisch reflektierte Trennung von Theorie und Praxis

1. Prinzipiell scheint mir Kant seine Antwort auf die in 3.2 skizzierte Problematik darin zu geben, dass seine Lehre vom Primat des Praktischen keineswegs auf eine *Unterwerfung* sondern vielmehr nur auf eine *Unterordnung*⁴⁸ des spekulativen unter den praktischen Vernunftgebrauch abzielt, die gerade nicht so zu verstehen ist, dass mit ihr die ganze eine Vernunft unmittelbar zu praktischer Vernunft wird, sondern die vielmehr „in Analogie zu einem *Rechtsverhältnis*“⁴⁹ zu denken ist, nachdem bereits die erste Kritik innerhalb der *Transzendentalen Methodenlehre* mit Nachdruck betont, dass die Vernunft „kein dictatorisches Ansehen hat“, sondern vielmehr jeder „Ausspruch [der sich selbst kritisierenden und ordnenden Vernunft, Vf.] jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein *veto* ohne Zurückhalten muß äußern können“⁵⁰.

Ganz in diesem Sinne scheint mir Kants Lehre vom Primat des Praktischen, wenn sie konkretisiert durch Kants Postulatenlehre a) eine *Einheit* von theoretischer und praktischer Vernunft in praktischer Rücksicht benennt, zugleich auch ebenso sehr b) eine *Trennung* von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch in theoretischer Rücksicht darin betonen zu wollen, dass sie bei aller *moralischen Notwendigkeit*⁵¹ des praktischen Glaubens zugleich auch eine *Freiwilligkeit*⁵² desselben attestiert, indem sie ihn nicht zur Pflicht, sondern lediglich zu einem praktischen *Bedürfnis*⁵³ erklärt.

2. Wie ist dieses Programm nun aber näher auszubuchstabieren, damit die in 3.2 an der Postulatenlehre vorstellig gewordene Verwobenheit von Theorie und Praxis⁵⁴ gerade nicht zu einer völligen Aufhebung aller Differenz zwischen Theorie und Praxis führt? - Mein Versuch einer thetischen Annäherung an die Beantwortung dieser Frage lautet wie folgt:

3. Kants wiederholte Betonung davon, dass qua moralischem Glauben von der Realisierung eines *objektiven Gebots* unter *subjektiven Bedingungen* die Rede ist⁵⁵, scheint unmittelbar betrachtet vor allem damit beschäftigt zu sein, im Sinne der Kritik des theoretischen Vernunftgebrauchs der *Kritik der reinen Vernunft* an einem Unterschied zwischen praktischem

⁴⁸ Vgl. AA Bd. V, S. 121.

⁴⁹ Vgl. Axel Hutter, *Das Interesse der Vernunft*, Hamburg 2003, S. 153f.

⁵⁰ Vgl. AA Bd. III S. B 766. Vgl. hierzu abermals Axel Hutter, a.a.O.

⁵¹ Vgl. AA Bd. V, S. 125.

⁵² Vgl. AA Bd. V, S. 146.

⁵³ Vgl. AA Bd. V, S. 125.

⁵⁴ Vgl. AA Bd. III S. B 857.

⁵⁵ Vgl. AA Bd. V, S. 145f.

und theoretischem Vernunftgebrauch dergestalt festzuhalten, dass qua Postulatenlehre eben nicht vergessen werden darf, dass nur in praktischer Absicht ventilerte theoretische Aussagen thematisiert werden.

In diesem Sinne lässt sich zunächst einmal folgender Unterschied festhalten, der durch die Formulierung eines unter subjektiven Bedingungen realisierten objektiven Gebots benannt wird: a) Das objektiv-Allgemeine, das nur unter einer subjektiven Bedingung wirklich gesetzt werden kann, erhebt diese subjektive Bedingung in den Stand der Allgemeingültigkeit selbst, wenn das objektiv Allgemeine an demjenigen Ort, an dem es nur unter subjektiven Bedingungen als wirklich gesetzt werden kann, als objektiv gültig und wirklich gesetzt wird. b) Eben diesen, die objektive Allgemeingültigkeit mit ihrer subjektiv-besonderen Bedingung zusammenschließenden Blickwinkel nimmt die Praxis als praktischer Vernunftglaube ein und „beweist“ in diesem Sinne die praktische Gültigkeit bestimmter theoretischer Sätze. c) Entgegen dieser in praktischer Rücksicht betonten Realität subjektiver Bedingungen des Setzens der Wirklichkeit von objektiv Gebotem kann ein theoretisch teilnahmsloser Blick auf die Dinge hingegen zwischen objektiv allgemein Gebotem einerseits und seiner subjektiv-besonderen Realisierungsbedingung andererseits unterscheiden. Eben damit ist für ihn das Allgemeine aber nicht schlechthin mit seiner besonderen Realisierung verknüpft, sondern nur von einem bestimmten Standpunkt aus und ebenso denkt Kants Lehre vom Primat des Praktischen qua Postulatenlehre zum Einen eine bestimmte, praktische Einheit von Theorie und Praxis und zum Anderen eine bestimmte, theoretische Differenz.

4. Unmittelbar ist das in 3.2 entwickelte dialektische Problem damit aber freilich noch immer nicht gelöst. Denn in dem im Interesse der Praxis stehenden „Zuwachs-Gedanken“ eine mögliche schlechtunendliche Dialektik erkennend beschäftigt dieses Problem ja nicht nur die Frage, nach einer Unterscheidbarkeit zwischen einer theoretischen Trennung und einer praktischen Einheit von Theorie und Praxis im zuletzt geschilderten Sinne, sondern vielmehr beschäftigt sich 3.2 bereits zusätzlich mit der Frage, was denn der Fall ist, wenn - angesichts einer im Interesse der Praxis zu setzenden Erkenntniserweiterung, die gerade darin ihre praktische Wirksamkeit entfalten soll, dass sie als nicht nur aus praktischen Gründen gesetzte Erkenntniserweiterung gesetzt wird - genau die Trennung zwischen theoretischer Trennung und praktischer Einheit selbst als im praktischen Interesse stehend reflektiert werden muss, i.e. also als eine praktische, unmittelbar widersprüchlich und vollkommen unbestimmt erscheinende *Einheit der Einheit und Trennung von Theorie und Praxis*.

5. Was also tun angesichts einer solchen potentiell schlechtunendlichen Dialektik? - Eine Antwort auf diese Frage hängt m.E. wesentlich davon ab, ob man sich dafür oder dagegen entscheidet, zu konstatieren, dass dieses gesamte dialektische Problem selbst ein allein im Kontext der praktischen Philosophie auftretendes Problem ist, das es lediglich verlangt, praktisch gelöst werden zu können, ohne dass damit diese Dialektik in die Fundamente dieses Systems selbst hineingetragen werden muss. Nämlich hineingetragen werden in dem Sinne, dass damit eine in sich dialektische Einheit des theoretischen und praktischen Gebrauchs der einen Vernunft zu ihrem eigenen Wesen würde.

Letzteres will Kants Lehre vom Primat des Praktischen nun ausdrücklich nicht, denn diese besteht ja nicht darin, eine prinzipielle Wesensbestimmung der Vernunft daraus zu ziehen, dass diese generell im Sinne einer sich der Theorie bedienenden Praxis bestimmt

wird⁵⁶, sondern vielmehr soll mit ihr ja nur *der Fall eines Widerstreits* zwischen spekulativem und praktischem Vernunftgebrauch im Sinne der Gerichtshofmetapher geregelt werden.⁵⁷ - Ist in diesem Sinne aber auch die in 3.2 skizzierte Dialektik nur ein sich für die Praxis stellendes Problem, das weder in konstitutiver Weise innerhalb der Kritik des theoretischen Vernunftgebrauchs zur Debatte steht, noch über den Gerichtshofgedanken hinaus eine systemarchitektonische Auswirkung in spekulativer Rücksicht haben muss, dann ist zu fragen, inwiefern nicht auch hier wieder die Lösung in Anschlag gebracht werden kann, dass eine theoretische Problematik dem praktischen Interesse untergeordnet wird, sodass in diesem Sinne geglaubt werden darf.

3.4 Die Struktur der moralischen Gewissheit in Kants Vernunftglauben

Als moralische Gewissheit über die Gültigkeit bestimmter theoretischer Sätze wäre Kants praktischer Glaube damit genau diejenige *Haltung*, in der sich die unter 2. entwickelte Verhältnisbestimmung von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch praktisch motiviert darin Wirklichkeit verleiht, dass sie allem theoretischen Zweifeln an sich selbst, auch und gerade im Sinne der oben skizzierten Dialektik, darin begegnet, dass sie einzig auf ihre praktische Intention abzielend sich schlicht nicht um die oben geschilderte Dialektik sorgt, indem sie ein praktisch motiviertes Zweifeln an allen theoretischen Zweifeln selbst als eine bestimmte Form von praktischer Realität begreift. Dies ganz im Sinne der Aussage, mit der der Abschnitt „Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft“ der zweiten Kritik endet: „Also ist dieses ein *Bedürfnis in schlechterdings notwendiger Absicht* und rechtfertigt seine Voraussetzung nicht bloß als erlaubte Hypothese, sondern als Postulat in praktischer Absicht; und zugestanden, daß das reine moralische Gesetz jedermann als Gebot (nicht als Klugheitsregel) unnachlässlich verbinde, darf der Rechtschaffene wohl sagen: ich will, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt auch außer der Naturverknüpfung noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch daß meine Dauer endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen *darf*, mein Urtheil unvermeidlich bestimmt, ohne auf Vernünftleien zu achten, so wenig ich auch darauf zu antworten oder ihnen scheinbarere entgegen zu stellen im Stande sein möchte.“⁵⁸

⁵⁶ Vgl. hierzu dann Johann Gottlieb Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, in: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1962ff., Bd. I 6, S. 265: „Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft.“

⁵⁷ Vgl. AA Bd. V, S. 121, Kant betont hier, dass von einer Unterordnung die Rede ist, die nur dann zum Tragen kommt, wenn eine Verbindung des spekulativen mit dem praktischen Vernunftgebrauch „notwendig“ ist. Notwendig nämlich im Sinne der oben ventilieren praktischen Notwendigkeit der Postulate.

⁵⁸ AA Bd. V, S. 143.

3.5 Der praktische Selbstbezüglichkeitsbegriff Kants

1. Die eigentlich interessante Frage scheint mir nun aber zu sein, *was* für einen Selbstbezüglichkeitsbegriff Kants moralische Gewissheit vor dem Hintergrund des Entwickelten eigentlich benennt? Meinen Versuch einer Antwort auf diese Frage möchte ich nun noch andeuten.

2. Nach dem zuletzt Gesagten, kann offenbar zur gesamten Postulatenlehre selbst eine praktische und eine davon unterschiedene theoretisch reflektierende Haltung eingenommen werden. Damit aber läßt sich in Kants Postulatenlehre im Blick auf die in 3.2 entwickelte Dialektik offensichtlich sehr wohl in klarer Weise eine Differenz zwischen theoretischem und praktischem Gebrauch der Vernunft aufrecht erhalten, sodass damit folgender Aussage Richard Kroners entgegengewirkt werden kann: „Der schwerste Einwurf aber, der sich gegen die ganze Konstruktion des Vernunftglaubens erheben läßt, ist der, daß in ihm theoretische und praktische Vernunft sich nicht zu einer klaren Einheit verbinden, sondern in trüber Weise vermischen und gegenseitig vertilgen.“⁵⁹ Denn eine Entgegnung auf diesen Vorwurf scheint schlicht darin bestehen zu können, dass auf folgenden Unterschied aufmerksam gemacht wird: - Es ist das Eine, wenn die in 3.2 entfaltete Dialektik im Sinne der mit 3.3 und 3.4 vorgeschlagenen Lösung allein mit praktischen Mitteln aufgehoben wird. D.h. also durch eine Regelung, die allein sagt, wer den Primat führt, ohne dass dabei der Versuch unternommen wird, den theoretischen Zweifel selbst mit einem theoretischen Argument zu beseitigen. - Ein Anderes ist es, wenn diese Dialektik im Sinne von 3.2 voll zur Geltung kommen darf.

3. Die Tatsache, dass die in 3.2 entfaltete Dialektik in Einem in theoretischer Rücksicht als Folge des Primats des Praktischen verstanden werden kann und in praktischer Rücksicht als Hindernis für denselben, scheint mir nun aber noch einmal auf einen weiteren, entscheidenden Punkt hinzudeuten. Nämlich darauf, dass im in 3.3 und 3.4 bereits angedeuteten Sinne auch der Begriff des Primats des Praktischen als praktischer Begriff möglicherweise gerade eine willentlich gesetzte Unbegreiflichkeit einschließen muss.

4. Sollte dies richtig sein, würde sich damit ganz im Sinne der Schlussanmerkung zur *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*⁶⁰ auch hinsichtlich Kants Lehre vom Primat des Praktischen die methodisch-grundlegende Überlegung aufdrängen, dass gerade die *theoretisch restringierte* Thematisierung des Primats des Praktischen als die *praktisch bestimmte* Thematisierung des Primats des Praktischen erscheinen muss.

5. Genau diese Überlegung wäre dann aber auch noch einmal ein wichtiger Punkt in der Frage nach dem Kants moralischer Gewissheit zugrundeliegenden Selbstbezüglichkeitsbegriff.

⁵⁹ Vgl. Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2. Aufl. Tübingen 1961, S. 206.

⁶⁰ Vgl. AA Bd. IV, S. 463: „Es ist also kein Tadel für unsere Deduction des obersten Principis der Moralität, sondern ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müßte, daß sie ein unbedingtes praktisches Gesetz (dergleichen der kategorische Imperativ sein muß) seiner absoluten Nothwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann; denn daß sie dieses nicht durch eine Bedingung, nämlich vermittelt irgend eines zum Grunde gelegten Interesse, thun will, kann ihr nicht verdacht werden, weil es alsdann kein moralisches, d.i. oberstes Gesetz der Freiheit sein würde. Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, gefordert werden kann.“

Denn nach dem im Vorausgegangenen Entwickelten scheint zu gelten, dass die moralische Gewissheit den Glauben an und in sich selbst, nämlich ein An-und-Fürsichsein von Praxis zu sein, nicht zuletzt gerade darin gesichert weiß, dass sie begreift, dass sie alle theoretischen Zweifel und Vernünftleien gegen sich im Sinne des in ihr wirklichen praktischen Interesses⁶¹ im Sinne eines *praktisch-bestimmt* verstandenen Primats des Praktischen von sich halten kann, darf und muss.

Vielleicht könnte man sogar soweit gehen, zu sagen, dass die Vollstruktur der moralischen Gewissheit nur zu begreifen ist, wenn sie als konkreter Ausdruck dieser zuletzt unter Verweis auf das Ende der *Grundlegung* angerissenen, die Architektonik des Kantschen Systems so grundlegend bestimmenden Idee eines *praktischen Begriffs von Selbstbezüglichkeit* verstanden wird. Denn in der Tat scheint zu gelten, dass ihre „am Ort der Praxis“ angestellten Reflexionen ihren „Ort“ und Vergewisserungspunkt letztlich gerade in diesem Selbstbezüglichkeitsbegriff zu finden haben. Denn „am Ort der Praxis zu denken“, heißt innerhalb der Postulatenlehre im Sinne des von ihr propagierten „moralisch consequenten Denkens“⁶² m.E. in letzter Konsequenz kurzum, genau diesen Begriff praktischer Selbstbezüglichkeit denken zu können und denken zu wollen.

3.6 Rückblick und Ausblick. Die Postulatenlehre auf dem Weg zum Absoluten⁶³

1. Gezeigt werden sollte in den vorausgegangenen Überlegungen vor allem, dass es das Eine ist, in Kants innerhalb seiner Lehre eines praktischen Vernunftglaubens thematisierten Struktur moralischer Gewissheit Selbstbezüglichkeitsprobleme auszumachen, um dann deren dialektische Weiterentfaltung zu verfolgen. - Etwas Anderes ist es, den Preis zu antizipieren, den dies haben könnte, nämlich den Primat des Praktischen in eine Dialektik zu überführen, die den zuletzt benannten praktischen Begriff davon, Selbstbezüglichkeitsprobleme zu thematisieren und zu behandeln, gerade aufgibt, - nämlich einen *praktischen Begriff von Selbstbezüglichkeit*, der interessanterweise gerade darin *bestimmt* zu sein scheint, inwieweit in einem unter dem Primat des Praktischen stehenden System Selbstbezüglichkeit theoretisch-dialektisch thematisiert wird und inwieweit gerade *nicht*.

2. Nicht ausgeschlossen zu sein scheint damit aber gerade die Möglichkeit des Versuchs, auch diesem Sachverhalt noch eine ebenso sehr praktische wie theoretische Wendung zu geben - sei es in einer noch direkt an Kants dritter Kritik orientierten Vereinigung von Bewusstem und Bewusstlosem in einer Philosophie der Geschichte, Natur und Kunst⁶⁴, oder sei es auch in einer dialektischen, mit dem System ihres Erscheinens in besonderer Bestimmtheit identisch konstruierten Idee⁶⁵ -, um gerade auch hiermit vielleicht noch den

⁶¹ Vgl. abermals AA Bd. V, S. 143.

⁶² Vgl. AA Bd. V, S. 451 Anm.

⁶³ Vgl. hierzu auch „Die Moralthologie auf dem Weg zum Absoluten“, in: Dieter Henrich, *Grundlegung aus dem Ich*, Frankfurt a. M. 2004, SS. 1467-1548.

⁶⁴ Vgl. F.W.J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, hrsg. von H. Brandt und P. Müller, Hamburg 1992, insbes. S. 283ff.

⁶⁵ Vgl. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 15, GW Bd. 20, S. 56.

Versuch einer Weiterentfaltung dessen zu unternehmen, was das sogenannte *Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus* auf der Schwelle zu den großen nachkantischen Systemen der klassischen deutschen Philosophie selbst als diese Schwelle ausspricht, nämlich dies: „Da die ganze Metaphysik künftig in die *Moral* fällt - wovon Kant mit seinen beiden praktischen Postulaten nur ein *Beispiel* gegeben, nichts *erschöpft* hat -, so wird diese Ethik nichts anderes als ein vollständiges System aller Ideen oder, was dasselbe ist, aller praktischen Postulate sein.“⁶⁶

⁶⁶ Vgl. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, zitiert nach G.W.F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, neu hrsg. auf Grundlage der von 1832–45 „durch einen Verein von Freunden des Verewigten“ edierten Werke unter Redaktion von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1986, Bd. 1, S. 234.

Edo Pivčević
Bristol

TURING MACHINE AS AN IDEA OF AN INTELLIGENCE WITHOUT CONSCIOUSNESS

I

A Turing machine represents a model of a serial step-by-step computational procedure for solving problems that can be expressed in digital terms. What is known as the Church-Turing thesis amounts to the claim that *any* computable function is computable by such a machine. Indeed there is a widely held view, shared, incidentally, by Turing himself, that computability by a Turing machine defines what ‘computable’ means. This view, though widely held, is nevertheless not uncontested, and in recent times in particular there has been a great deal of talk about the so-called ‘super-recursive algorithms’ which are claimed by some mathematicians to provide more efficient models for solving certain problems. However I do not propose to engage in this particular debate. What is relevant to my present purpose is that such criticism as is directed against Turing’s computational model is prompted mainly by the apparent inability of such a model to provide answers to certain questions arising specifically in connection with what is known as the ‘halting problem’ – the questions which, I shall argue, require a reference to a conscious agent.

But more on this later. As far as Alan Turing himself was concerned, he did not seem to have any doubts that intelligent reasoning in all its forms, essentially, represented certain algorithmic operations; in particular such as could be executed mechanically by what he called a ‘discrete state’ machine. In other words, he took what was in effect a reductionist view of consciousness. With intelligent activity being computational in nature, he seemed to think, consciousness, strictly speaking, was operationally redundant. This was surprising in a way, for, as we shall see presently, he himself had proved an important mathematical theorem, which appeared to undercut his own reductionist argument by showing in effect that there was a world of difference between the questions that can be *meaningfully asked* and the questions that can be *computationally answered*; a difference which presupposes a conscious activity of understanding.

2

Consider, first, his views on the computational nature of thought as set out in his paper *Computing Machinery and Intelligence* (1950), which has inspired a vast body of research into Artificial Intelligence.

To ask whether machines can ‘think’, and hence mimic human intelligence, as Turing points out, inevitably raises the problem of definition of ‘machine’ and ‘think’, and here the ordinary usage is not necessarily a reliable guide. The only way to make the question sufficiently precise, he argues, is to rephrase it in operational terms; more specifically, in terms of what he calls an ‘imitation game’. In his own version of the game (many alternative versions have been proposed since) two persons, a man and a woman, are interrogated via a teleprinter by a third player, who sits in a separate room and tries to determine from the answers given – some of which may be deliberately misleading – which of the other two belongs to what sex. Turing’s main thesis is that such rational substance as may be extracted from the question ‘Can machines think?’ can in this instance be expressed operationally by asking: ‘If one of the two players being quizzed is replaced by a sufficiently powerful digital computer, would the interrogator come to a wrong decision as often as before?’ An alternative, and somewhat simplified, version of the game involves an interrogator quizzing a computer and a human, both separated from the interrogator by a screen, in an attempt to establish which one is which. If, after prolonged questioning, the interrogator is unable to decide which of the two examinees is a machine and which is human then, Turing argued, there can be no valid reason for denying that machines are capable of the same kind of intelligence as we ourselves are.

The objective of the ‘imitation game’ was thus to demonstrate that the capacity for rational thought can to all intents and purposes be treated as a capacity for a specific computational manipulation of information. Once it is established – if it can be established – that operationally there is no essential difference between the capacity for reasoning and a computational manipulation of information any remaining hesitations one might have in accepting that machines can think can only be due to prejudice. What is more, one will have to concede that machines are in principle capable of performing any activities in which rational thinking processes play a part, such as setting up and evaluating hypotheses, drawing inferences from past experience, correcting their own mistakes, and generally adapting their behaviour to suit specific tasks.

3

Yet it may be questioned if the ‘imitation game’ really does show that the intellectual activity of the human brain can be defined purely ‘computationally’, i.e. in a mechanical fashion, without presupposing, or referring to, consciousness. Surely, it might be argued, the capacity we have of reflectively monitoring what we say, feel or do, not only influences the way we act but is a precondition of *understanding* of what is actually going on at the time. Even if the machine involved in the ‘imitation game’ produced correct answers on every

single occasion, there would still remain an important difference between its operations and the thinking processes of the human examinee, for such processes involve insight and understanding, and insight and understanding presuppose consciousness. But, then, how can thinking processes be literally compared to algorithmic operations performed by an automaton?

Turing's reply to this is that if the machine's *actual performance* matches that of a human being, the question of consciousness need not bother us unduly. As it happens, there is, he points out, something closely similar to the imitation game which has been around for a long time, namely *viva voce* examination. In such an examination the examinee's grasp of the acquired information is tested in the light of the answers he/she gives irrespective of what may or may not be going on 'inside their heads'. It is the actual performance that matters; all else is immaterial.

Still the uneasiness persists, and it is not altogether surprising that it should. The reason for such uneasiness was already articulated by Plato, who addressed this issue in his discussion of knowledge. What Plato was anxious to point out was that having knowledge, or being in possession of knowledge, in the *true* sense of the word, implies an understanding of what one claims to know. But if that was the case, he argued, knowledge could not be equated simply with correct opinion or belief, even though the difference between them may not be that important in practical terms. Thus a man who knows the way to Larissa and another man who merely has the correct opinion as to which route to take will both guide travellers successfully to their destination. Correct opinion is thus 'no less useful for action' than knowledge. Yet, insists his Socrates - they are *not* the same. What is more, although there were few things he (Socrates) would be inclined to claim he really knew, this was most definitely one of them.¹

Plato's point, in short, is that while one can guess, or, by various means be induced to accept, correct opinions or beliefs, one cannot be made to see that – let alone *understand the reasons why* – such opinions or beliefs are correct. True knowledge cannot be had without understanding, and understanding cannot be mechanically imparted; and hence, strictly speaking, not (not conclusively, at any rate) externally verified either, even though the conditions can be created, in particular by skilful instruction, where an insight hopefully might emerge. It is one thing to guess at the truth, Plato was in effect saying, and quite another to know it. Theoretically all of one's opinions could be correct opinions, but they would not count as genuine knowledge unless they were accompanied by understanding and insight, and neither of these are possible without consciousness.

If, however, consciousness is involved in 'knowing correct answers', then surely the functionalist theory of mind of the kind that Turing was advocating fails to give the full story. Now at this point, no doubt, the objection will again be raised that what matters in the end is not what goes on 'inside one's head' on some given occasion but whether, and how, it is possible to establish and maintain a successful exchange of information. What is important, it will be said, is whether the questions asked, or the answers given, are meaningful and contextually appropriate, even if the answers in the given case may not be correct.

¹ *Meno*, 98b

But that, of course, is precisely the problem. For how do we decide if the questions asked and the answers given are indeed meaningful and appropriate? A decision here clearly will depend a great deal on what goes on ‘inside our head’. Ordinary language abounds with concepts that are intelligible only with a reference to what goes on ‘inside our heads’. So either we shall have to devise an entirely different kind of language for transacting information, a language, that is, which has been systematically cleansed of any such references – in which case we shall have to confront the problem of justifying the loss of meaning involved in translations of ordinary language statements into such a reformed language – or else we shall have to abandon the reductionist policy and reconcile ourselves to what we instinctively know to be true, viz. that there is more to the use of language than can be mimicked by any computational manipulation of symbols. The point briefly is this: that if by some miracle a successful and sustained communication in terms of ordinary language concepts could be established with a computational mechanism then the conclusion would have to be not that the concept of consciousness is redundant but that the mechanism in question is *endowed with consciousness*.

4

Turing’s advocacy of what was in effect a reductionist computational theory of intelligent mental processes is even more remarkable, considering that an inspiration for much of his work came from a mathematician whose proof of the inescapable incompleteness of any (consistent) system which encompasses ordinary arithmetic is sometimes seen as having dealt a severe blow to the ambitions of any such theory, i.e. Kurt Gödel. It is true that Gödel’s proof from time to time has been subject of extravagant claims, implying, among other things, that algorithmic procedures were not necessarily involved in arriving at mathematical truth, and that some other mysterious, or at any rate as yet unidentified processes were here at work. Nevertheless, as we shall see, his result provided a useful reminder that there was a place for mathematical intuition, flowing in particular from an understanding – and hence involving *conscious awareness* – of what one is doing when engaging in the activity of computation. Turing, by contrast, came to pursue a completely opposite route, dismissing any ostensibly non-computational aspects of computational activity as irrelevant and incidental to intelligent thought.

I shall come to Gödel’s proof in moment. First, let us consider briefly a theorem which Turing proved in his paper ‘On computable numbers, with an application to the *Entscheidungsproblem*’ (1936)² and which, as I have already said, appears to run counter to the computational model of mind he subsequently came to espouse.

It was, incidentally, in this paper that he first introduced the concept of a universal computing machine (subsequently known as the universal Turing machine) – a kind of universal operating system capable of running any program, or computing any mathematical algorithm. He did this, interestingly enough, with the expressed purpose of showing that

² Reprinted in Stephen Hawking’s anthology of seminal mathematical papers *God Created the Integers* (2006).

there were limits to what could be achieved by mechanical computation. He wanted to prove, that is, that there could be no universal computational procedure whereby it might be established unequivocally with respect to any given algorithm (any number-generating computational device) if that algorithm, for any given input, will or will not successfully complete the operation and generate what is recognisably a ‘computable number’. ‘Computable numbers’, according to his definition, were ‘the real numbers whose expressions as a decimal are calculable by finite means’; more clearly, they were numbers whose decimal digits could be successively worked out by a finite number of elementary mathematical operations on a finite number of symbols. Thus e.g. the square root of two evidently satisfies this condition, even though its decimal expansion is non-periodic as well as infinite. By contrast, incomputable numbers by definition cannot be expressed (calculated) in this way. A central implication of Turing’s proof was that there could be no universal mechanical test for deciding in any given case if the relevant mathematical proposition ascribing a property to a certain number, or numbers, is or is not a theorem – i.e. whether it is provably true or false.

In simple words, the problem Turing addressed might be expressed thus: Is it possible to establish *mechanically* what can and what cannot be established *mechanically*? That this turns out to be impossible is of some considerable philosophical significance.

5

Let us look briefly at how he arrived at this result. Having defined what he called ‘computable numbers’, his next step was to consider the possibility of a mechanical procedure whereby all algorithms generative of such numbers might be listed in such a way that each of them could be assigned a unique identity tag, or a unique ‘description number’. The question, in short, was whether it was possible to *computably order* such algorithms? His reasoning owes a great deal to the so-called ‘diagonal procedure’ devised by G. Cantor, with a view to showing that there exist sets which are ‘non-denumerable’, i.e. which are greater than, and hence cannot be put into one-to-one correspondence with, the (‘countable’) set of natural numbers. What Cantor proved with the help of his ‘diagonal procedure’ was that the set of all real numbers (i.e. rationals + irrationals) in particular falls into this category, and therefore belongs to a higher order of infinity.

Suppose we try to list all real numbers between 0 and 1 by correlating them with the set of integers, thus:

1. 0. a_1, a_2, a_3, \dots
2. 0. b_1, b_2, b_3, \dots
3. 0. c_1, c_2, c_3, \dots

and so on

Then by picking out the sequence a_1, b_2, c_3, \dots which runs along the diagonal of the above list, and by suitably altering the respective digits as we go along, we can ensure that the resulting new sequence – i.e. the ‘diagonal number’ – will differ from any other number included in the list in *at least one place*. It follows that the set of all real numbers is not ‘listable’; i.e. there are more real numbers than there are integers.

Now in a similar way Turing proposes to show that the set of all 'computable numbers' (in the sense of his definition) is not recursively, or computationally, listable. His proof involves the following key steps. Consider again a universal ("Turing") machine capable of operating any algorithm. Assuming that all algorithms (all computational mechanisms, that is) could be listed numerically, then clearly each of them could be attached a unique 'description number', such that if a given 'description number' were to be inserted into such a machine the machine would dutifully start churning out the relevant sequence.

The question that now presents itself is this: Could there be an algorithm capable of producing a list of 'description numbers' of *all computable reals*? The answer to this, it turns out, is no, for (this was the essence of his proof) if such an algorithm existed it could be combined with a modified universal Turing machine to generate a 'diagonal number' which (as in Cantor's argument) has a 'description number' which is *not* in the list. In other words, there can be no mechanical procedure for sorting out 'description numbers' of algorithms which do from those which don't express computable numbers; end of story.

Why is all this important? In order to understand what is here at stake it might be helpful to recall some well-known views of Leibniz. Leibniz was firmly of the opinion that every problem, not just in mathematics but in all other disciplines too (except possibly in theology) could in principle be solved algorithmically, viz. by way of calculation, provided it was articulated in an appropriately reformed precise language (although, unlike Turing, he apparently did not draw from this any reductionist inferences with regard to consciousness). *Calculemus*, let us calculate, was his advice and his guiding principle. 'Thus I assert' – he wrote – 'that all truths can be demonstrated about things expressible in this [reformed] language with the addition of new concepts not yet expressed in it – all such truths, I say, can be demonstrated *solo calculo*, or solely by manipulation of characters according to certain form, without any labour of the imagination or effort of the mind, just as occurs in arithmetic and algebra.'³

Turing's proof, together with some other related results obtained by K. Gödel, A. Church and E. Post, in effect spells the end of this Leibnizian dream. What emerges is that there can be no universal computational decision procedure, no single universal inferential calculus – or what Leibniz called *calculus ratiocinator* – which might enable us to decide in any given case whether the relevant proposition is or is not a theorem.

And this of course leaves us with a problem of truth: for although there can be no universal computational decision procedure for determining which arithmetical propositions are and which are not provable, it is still meaningful to ask if a proposition whose truth value cannot be thus decided (i.e. decided by the available computational methods) might nevertheless be true? The problem, as I pointed out earlier, is that the range of what can be meaningfully asked, and consequently the range of what can be meaningfully asserted, does not literally reduce to what in any given instance can be computationally decided. But, then, the inevitable question is, how can a 'reductionist' computational model of mind be adequate?

³ Cf. E. Bodemann: *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*; quoted in Benson Mates, *The Philosophy of Leibniz* (New York - Oxford, 1986, p. 185n.) from where the above translation is taken.

Time has now come to take a closer look at Gödel's 'incompleteness proof', which towers in the background of all such reflections, and which is often said to have contributed more than any other piece of mathematical or philosophical reasoning towards exposing the essential defectiveness of the reductionist model of mind which Turing eventually embraced.

For Gödel the problem that initially presented itself was whether mathematics could be fully axiomatised, such that all its theorems, i.e. all mathematical truths, could be demonstrated, or 'derived', from a given (finite) set of axioms and definitions. Or to put it in another way, whether there is a consistent system with a clearly specifiable axiomatic base consisting of a finite number of premises, from which it can be unambiguously decided in any given case if the relevant mathematical expression is or is not a theorem. What Gödel conclusively showed was that this was a logical impossibility. It is sufficient for a formalised system to include the ordinary arithmetic of integers for it to remain irredeemably incomplete; in other words, it will always be possible by using the arithmetical resources available within such a system to construct perfectly valid theorems which, however, will not be formally demonstrable from its axioms. One might try to increase the power of such a system by adding new axioms to its axiomatic base, but, provided the system remains consistent, no matter how far its axiomatic base is expanded it will never be able to encompass the *entire range* of mathematical truth. In other words, there will always be true mathematical propositions which will remain just outside of what can be formally demonstrated in any given instance. On the assumption that such a system is consistent, it will necessarily be incomplete.

The assumption of consistency is vital, for in an inconsistent system anything can be proved. In short, what Gödel's incompleteness proof shows is that consistency is essentially incompatible with completeness, and *vice versa*. No formalised consistent system of general arithmetic can be complete, i.e. there will always be true mathematical propositions which will be formally undecidable from its axioms. At the same time, it is not possible to demonstrate the consistency of such a system (i.e. show that no contradictions flow from its premises) by relying on its resources alone. This did not mean that no proofs of consistency were possible, only that in this case no 'internal' proof of consistency could be provided.

Gödel's proof (as do many other mathematical proofs) exploits the idea of self-reference. Gödel has namely devised a method of representing meta-mathematical statements about arithmetical expressions in terms of arithmetical expressions themselves. This method of 'arithmetisation' of meta-mathematics involved assigning a unique number to every symbol or sequence of symbols in a formalised system of arithmetic, including statements to the effect that a given mathematical sentence can, or for that matter cannot, be derived from the given axioms, i.e. that it is, or is not, 'provable' (and hence *decidable*) within the system. What Gödel managed to show was that a perfectly valid sentence could be constructed within such a system which says *of itself* that it is not provable, i.e. that it does *not* follow from the axioms, but which by meta-mathematical reasoning can nevertheless be shown to be *true*. But if there are true sentences which cannot be derived, or demonstrated, within such a formalised system then such a system is *incomplete*. Moreover such a system is *essentially* incomplete, because, as we saw earlier, no matter how much its axiomatic base is

expanded it will always be possible to construct new true sentences which cannot be proved within it.

In short, we are once again forced to conclude that the range of what can be meaningfully asserted, and hence the scope of possible truth, does not reduce to what within a specified mechanical system (irrespective of how powerful such a system might be) can be algorithmically decided, and this has obvious implications for a theory of mind. Nevertheless certain important qualifications need to be added to this, as will become evident in a moment.

7

Inevitably this raises important questions about the nature of mathematical truth. What procedures should be followed in establishing mathematical truth, i.e. in deciding whether a given mathematical proposition is or is not a theorem? According to Alfred Tarski ‘a decision method must be like a recipe, which tells one what to do at each step so that *no intelligence* (my italics – E.P.) is required to follow it; and the method can be applied by anyone so long as he is able to read and follow directions’.⁴

Turing's view is no different. And yet, as Gödel's proof seems to show, it is not possible to settle the truth-value of *all* mathematical propositions computationally from a fixed number of axioms. In other words, there are limits to what can be computationally delivered on any given (finite) set of premises. The question of truth, it seems, raises issues which whilst not excluding computational activity nevertheless *transcend* the capacity of any specific algorithm, and can be settled only by a machine equipped with the kind of self-monitoring activity normally associated with consciousness. So either we give up the notion that mathematics is concerned with truth or we shall have to accept that consciousness is an essential ingredient in mathematical reasoning.

That mathematics is very much concerned with truth is the view of Roger Penrose, for whom the significance of Gödel's proof consists precisely in exposing a discrepancy between mathematical truth and computability (in the sense in which both Gödel and Turing employ the latter concept, i.e. step by step calculating procedure that can be mimicked by digital machines). ‘If thinking’ – writes Penrose – ‘is just carrying out a computation of some kind, then it might seem that we ought to be able to see this most clearly in our mathematical thinking. Yet, remarkably, the very reverse turns out to be the case. It is within mathematics that we find the clearest evidence that there must actually be something in our conscious processes that eludes computation.’⁵

This of course is the exact opposite of what Turing was suggesting in his 1950 paper (i.e. *Computing Machinery and Intelligence*), to which I referred earlier. If the intellectual activity of the human mind could be explained in computational terms, Penrose is in effect saying, then the universal Turing machine might indeed be an appropriate model to use; but if

⁴ ‘A Decision Model for Elementary Algebra and Geometry’, quoted in Raymond L. Wilder: *The Foundations of Mathematics*, 1958, p. 261

⁵ *Shadows of the Mind*, p. 64

Gödel's proof is correct, then it must be accepted that the human mind is capable of insights which exceed the capacity of any such machine.

The reason for this, Penrose claims, is quite simple. Consider the way we go about proving, by using e.g. a Turing machine, whether a given mathematical proposition is a theorem. We instruct the machine to execute a specific algorithm, i.e. a computational procedure, or program, which hopefully will give us a definitive answer. In fact, we may never be able to obtain an answer, for the process of computation conceivably may never stop. The proposition in question, namely, may be such that its proof, or disproof, for that matter, requires an infinite number of steps, or infinite number of computational operations. So the question is, how do we establish in the given instance whether the machine will terminate its operations at some stage or whether it will go on computing forever?

Suppose we wish to decide computationally if the proposition that no number is a sum of its factors is true, i.e. whether it is a theorem, and instruct the machine to perform an appropriate computation until it finds a counter-instance. After a few steps the machine will stop at number 6, which disproves the proposition, and the problem is resolved. But suppose we wish to test the proposition that any number can be represented as a sum of four square numbers, and instruct the machine to halt when it finds a counter-instance. In this case the machine will never come to a stop: we know this because there is a perfectly valid proof (by Lagrange) which shows that the proposition is indeed true. The machine, that is, will go on forever stolidly searching for counter-instances where we know from other sources that there could be none. The point briefly is that the machine does not know what it *cannot* do, i.e. it cannot identify the questions that cannot be computationally answered.

Now superficially it might seem that this could be remedied by attaching to the machine a special computational device, a sort of meta-algorithm, which would be able to perform just such a task, i.e. decide if and when the process of computation will terminate. But what kind of algorithm exactly might be able to perform this task and provide the proof we need? There is one well-tried and highly successful method of proving mathematical theorems, namely via mathematical induction. Briefly, mathematical induction is a procedure whereby it can be shown that a given property F which attaches to a specific number attaches to all numbers. It works like this: one first assumes that F attaches to the first number of the series, and then proceeds to show that *if* F attaches to any given number n , it also necessarily attaches to its immediate successor $n+1$, and therefore to *all* numbers in the series. Here, of course, it should be born in mind that unlike the inductive method employed in natural sciences, which allows only of probable inferences, mathematical induction, by contrast, is conclusive, and produces proofs which cannot be overturned.

Is this, then, the kind of decision mechanism that we are looking for? Might it be possible, that is, to use mathematical induction in order to resolve the 'halting problem', i.e. decide if in the given case the process of computation by a Turing machine will or will not come to a stop? Not so, claims Penrose, and this too follows from Gödel's proof. The point is that no computational rule or algorithmic procedure is involved in judging the truth of a sentence which says of itself that it is not provable within the system, whereas mathematical induction essentially reduces to a mechanical algorithm. In short, the kind of meta-mathematical insight that enables us to decide whether in the given case the machine will, or

will not terminate its operations, 'lies beyond anything that can be formalised as a set of rules'.⁶

Penrose's conclusion, accordingly, is that mind in certain fundamental respects is not computational, and consequently cannot be mimicked by a Turing machine. If ascertaining truth or falsity of a mathematical proposition were simply a matter of performing a particular computation then the Turing machine would be able to do the job splendidly. But a decision about truth or falsity, he argues, cannot be simply a matter of computation. It demands an understanding, and hence the awareness of what the computation is about, and the machine has no understanding of what it is doing. It has no wherewithal, as it were, to enable it to grasp the meaning of its own operations, and this 'says something very significant about the mental quality of understanding'.⁷

8

Yet one has to enter here some reservations. While it is certainly true that understanding requires consciousness it does not follow from this that understanding, therefore, is non-computational. To say that a decision about truth or falsity of mathematical propositions cannot be *simply* a matter of computation is one thing, but to claim that such a decision does not necessarily require, or presuppose computation is something quite different. The first does not entail the second. What Gödel's proof shows is *not* that there are mathematical theorems which can be established non-computationally, only that the grasp of the general import of such theorems presupposes consciousness. Gödel's proof, in a sense, can itself be executed by a Turing machine – what such a machine cannot prove is the generality of its conclusion, viz. that in *any and every* system containing ordinary arithmetic, provided such a system is consistent, it will be possible to construct formally undecidable but nevertheless true mathematical sentences. In other words, not all mathematical truths can be established from a single (finite) set of axioms. Nevertheless this does not testify to a 'non-computational' nature of mathematical reasoning; it only shows that to the extent to which a Turing-type mechanism lacks a self-referential device such as is normally associated with consciousness it lacks the capacity to draw *general inferences* from it its own operations.

This is the key point, and I will return to it presently. The fact is that Penrose's 'anti-computational' argument is itself based on an algorithm. Consider the method he relies on to underpin his conclusions, i.e. *reductio ad absurdum*. This method involves an attempt to demonstrate a proposition by showing that its negation produces a contradiction. The assumption, that is, is that in order to prove a proposition it is sufficient to show that its negation cannot be consistently entertained. This is a familiar logical device widely employed in classical mathematics.

Now although the *reductio* method of proof is a powerful tool in the mathematical armoury it is not viewed with favour by some mathematicians, mainly because the tendency

⁶ Ib. p. 72

⁷ Ib. p. 76

often is to use it to justify certain existential inferences about numbers, which cannot be corroborated in terms of what can actually be constructed, or is even constructible in principle. This is where mathematical constructivists part company with the platonistically inclined mathematicians (like Penrose) who take the view that mathematics is essentially about ‘discovering’ mathematical entities and theorems that are in a sense already *there* rather than bringing them into existence through the activity of ‘construction’, and who therefore have no hesitation in availing themselves of the *reductio* method of proof.

But without going into the details of the dispute between constructivism and Platonism, the question that may legitimately be asked is this: assuming that the computational procedures executed by a Turing machine are not sufficient to produce the kind of proofs we need, does this necessarily mean that we have to abandon the principle of ‘algorithmic’ reasoning altogether? Why cannot the *reductio ad absurdum* itself be treated as a kind of algorithm; a typically *conceptual* algorithm (and hence involving conscious processes), but an algorithm nonetheless? The point is that in all arguments, there are certain definitions to be observed, certain assumptions to be made and tested, certain rules of inference to be followed. Whilst none of this, admittedly, may literally be explicable in terms of purely mechanical manipulations of symbols, it certainly does *involve* operations with symbols, and in so far as such operations are conducted in accordance with certain rules, there is no reason why they cannot be conducted by a machine.

In the end, it seems, it will all depend on what we understand by ‘computation’ and ‘machine’. There is an automatic assumption underlying all reductionist arguments, which is that computations such as might be performed by a mechanism similar to a Turing machine are merely mechanical operations that do not need to involve consciousness. The machine is said to operate a given algorithm, or algorithms, ‘blindly’, i.e. without an awareness of what it is doing. But while all problem solving activity involve certain algorithmic operations it does not follow that all such operations, including the kind of logical reasoning involved in mathematical proofs, must therefore be reducible to a purely mechanical computation. That all algorithmic operations are reducible to mechanical computations reflects a specific view of algorithms. Algorithms, that is, are defined *literally* as the kind of rules that can be blindly executed by a Turing machine. But, as I have been trying to show, algorithmic reasoning, in as much as it involves manipulations of concepts, has a broader meaning, and there is every reason for supposing that such reasoning must involve consciousness. As a matter of fact, we know that such an ‘algorithmic’ machine does exist, namely our brain. So the main issue is not whether machines can think, but whether such things as insight and consciousness are in all cases *operationally redundant*, and it is enough to pose this question, it seems, in order to know the answer.

9

To sum up: the ‘computational’ approach is essentially reductionist. The key initial premise is that mental concepts are not descriptive of some mysterious mental states but have to do with certain kinds of operations involving transmission and processing of information.

In short, rather than talking in terms of ‘consciousness’ or ‘mind’ we should talk about intelligent behaviour; and such behaviour, which in various degrees is shared by all living beings, can in principle be successfully simulated and operationally tested by an algorithmic mechanism, as illustrated by Turing’s ‘imitation game’. Consciousness has no clearly identifiable function to perform in this process. If a machine can pass a Turing test it makes no difference if we can call it ‘conscious’.

By contrast the anti-computational position involves the claim that as long as mathematical reasoning aims at discovering mathematical truth it cannot be wholly computational. Such reasoning depends on understanding and insight, and understanding and insight are not explicable in computational terms. Since they typically involve conscious processes, it follows that consciousness cannot be interpreted simply as a by-product of computational activity either. Some philosophers take this to mean that consciousness is not only non-computational but cannot be explained in physical terms at all, while others (for example Penrose) take the view that although conscious phenomena cannot be simulated on a computer, no matter how powerful, they are nevertheless manifestations of certain physical (quantum) events in the brain, even though the resources of present day physics are inadequate to explain them.

Both the computational and the non-computational position can be supported by powerful arguments, and that of course is the problem; for if both are right, neither is. The point is that the issue cannot be resolved in terms in which it is phrased. What we should be asking is not whether mathematical understanding can or cannot be explained in terms of computation, but under what conditions that which mathematics does makes sense? What in particular makes concepts such as the concept of proof, or the concept of a theorem, intelligible?

In short, while it is in principle possible to perform any algorithmic operation ‘unthinkingly’, it is not possible to know ‘unthinkingly’ why such operations are valid or invalid, why certain moves are sound while others are logically disallowed. Such questions cannot be a matter for mathematics alone. There are many concepts that form an integral part of normal mathematical reasoning but which transcend the horizon of mathematics in the narrow sense of the word. The concept of truth is particularly troublesome – so much so, in fact, that some mathematicians have argued it is best left out of mathematics altogether; with ‘true’ in all cases being replaced by ‘derivable from certain (stipulated) axioms and definitions’. But even if this were possible – and platonistically inclined mathematicians hotly dispute that it is – this would still leave the problem of explaining the grounds of validity of mathematical propositions as well as the problem of clarifying a host of other ideas, including the distinction between that which is and that which isn’t computable, the distinction between what is computable and what must logically follow, etc. – all of which require for their clarification a recourse to extra-mathematical as well as mathematical resources. If, on the other hand, the concept of truth cannot be entirely dispensed with, then it soon becomes clear that, in addition, we shall need a whole battery of other concepts with which the concept of truth is analytically linked, and that a decision in a given case as to the correct or incorrect application of such concepts cannot be a matter of mechanical manipulation of symbols alone.

Kirill Postoutenko
Sankt-Petersburg / Konstanz

**SOCIAL IDENTITY AS A COMPLEMENTARITY OF
PERFORMANCE AND PROPOSITION
(THEORETICAL SYNTHESIS OF
REFLEXIVE AND INTERACTIVE IDENTITY)**

I. Parrot and Monsieur Jourdain: Obscurity of Social Identity and Necessity of Coordination between Self-Reflexivity and Code-Reference.

In Daniel Defoe's novel *The Life and Strange Suprising Adventures of Robinson Crusoe, of York, Mariner (1719)* there is a handful of touching passages which put the main message of the novel – hosanna to the moral and economical individualism – into question. Indeed, even such a courageous and enterprising survivor of a shipwreck as Robinson Crusoe may occasionally feel lonely and get sentimental. Before Robinson gets acquainted with another human being on an island, his choice of conversation partners is reduced to a parrot, able (as many parrots do) to imitate human speech. It is this humble creature that moves a stern and seasoned sailor to tears:

I was so dead asleep at first, being fatigued with rowing, for part of the day, and with walking the latter part, that I did not wake thoroughly; but dozing thought I dreamed that somebody spoke to me; but as the voice continued to repeat, 'Robin Crusoe, Robin Crusoe,' at last I began to wake more perfectly, and was at first dreadfully frightened, and started up in the utmost consternation; but no sooner were my eyes open, but I saw my Poll sitting on the top of the hedge; and immediately knew that it was he that spoke to me; for just in such bemoaning language I had used to talk to him and teach him; and he had learned it so perfectly that he would sit upon my finger, and lay his bill close to my face and cry, 'Poor Robin Crusoe! Where are you? Where have you been? How came you here?' and such things as I had taught him. However, even though I knew it was the parrot, and that indeed it could be nobody else, it was a good while before I could compose myself.¹

It comes as no surprise that Robinson Crusoe was relieved to hear parrot and not a human stranger waking him up: at home, domesticated alien is usually preferable to the unfamiliar conspecific. What seems to be more remarkable is the emotional outburst of the

¹ Daniel Defoe. *The Life and Strange Suprising Adventures of Robinson Crusoe* (1719). - Daniel Defoe. *The Novels*. Vol.1. London, 2008, p. 162.

pet owner who was perfectly aware that he was using his Poll as a dummy, a sort of natural recording device unable to decode human language. Why was Robinson so deeply touched?

It seems like Defoe's protagonist indulged in the illusion of conversation in which both sides, linguistically speaking, were "taking turns", i.e. paying attention to the other and constructing their sayings accordingly – something he sorely missed in his involuntary solitude. This illusion of understanding between a parrot and a man was created not only by the ability of a pet to replicate his owner's sayings - if that were the case, a tape recording of Robinson's voice would have produced a similar effect, which is unlikely. Rather, it was the actual presence of a being, endowed with a similar speech apparatus (vocal chords) and a manifested ability to use it in a way noticeable to humans ("singing") which provided a fertile ground for planting the idea of mutuality. A false syllogism worked: two simple ideas of Robinson - '*I understand what I say*' and '*I understand what the parrot says*' lead him to believe, if only for a moment, to the symmetrical pair of beliefs - '*The parrot understands what he says*' and '*The parrot understands what I say*'.

Astonishingly, all the four statements could be true if the criteria of mutuality is not strictly enforced. Indeed, the birds know that they sing, have a definite repertory of messages and use them purposefully (in response to their own needs or environmental circumstances).² This means that Pell was not only saying something in Robinson's language, but was simultaneously saying something in his own language; moreover, to the extent that he was able to perceive sounds produced by Robinson, the parrot could have had his own understanding of what the latter was saying to him. Robinson Crusoe, in his turn, understood his own speech addressed to Pell, and Pell's "words" addressed to him. The fact that a parrot and a man do have some sort of conversation is due to the circumstances that 1) both recognize communication as a specialized social practice based on distal interaction and reciprocity (the parrot learns and imitates Robinson's words using the same organs as his mentor does, and Robinson listens to Pell and sheds tears) and 2) both recognize themselves as subjects (stable and active participants) in this communication.³ But the fact that precludes the *real* communication between a man and a parrot is not the absence of self- and other-understanding in any of them but the lack of a social mechanism which would make these understandings comparable and couple them into a single interaction practice.

Let's adjust the content of the "conversation" to the article's topic and imagine that all Robinson was saying was '*I am Robinson Crusoe*' (in human language) and all his parrot was saying was '*I am Pell*' (also in human language). Surprisingly, the situation would not change much. In Robinson's statement we may detect two distinct meanings of 'I' - *self-reflexivity* (a stable and active agency producing *this saying here and now*) and *code-reference* ('a socially accepted form of referring to all such agencies *in this language*'). In Pell's saying,

² Lesley J. Rogers, Gisela Kaplan. *Songs, Roars and Rituals: Communication in Birds, Mammals and Other Animals*. Cambridge 2000, p. 72.

³ Stability and activity are understood here as two general properties of living systems – which are the organizational closeness and the ability to react to the environment (see, for instance: Erich Jantsch. *The Self-Organizing Universe*. Oxford, 1990, p. 29). In the current context "stability" and "activity" mean "being a separate living being" (at least for the duration of the conversation) and "being able to communicate".

in its turn, we may detect neither *self-reflexivity* nor *code-reference* although he is certainly capable of the first and - with some limitations – of the second.⁴ The fact that Pell mastered the words “I am Pell” in human language does not change the situation for him. Whereas Robinson, while hearing the parrot's phrase, confirms his own code competence (his use of the word 'I' is confirmed to be correct as it is shared by another living being) and may imagine having a meaningful exchange, the poor Pell has no chance of partaking in this pleasure because his actual reference to self is expressed in a code unknown to Robinson and unrelated to the phrase 'I am Pell' in human language; in this sense, his identity among humans is not social. One level up, this asymmetry is mockingly displayed in Moliere's comedy *The Bourgeois Gentlemen* (1670) where a conversation between Monsieur Jourdain, an aspiring member of high society, and his philosophical teacher occurs on two communicative levels ('French' as opposed to 'other languages' and 'prose' as opposed to 'poetry'), but the awareness of the second code is only available to the more educated member of exchange. Monsieur Jourdain is genuinely surprised to have spoken prose for almost half-a century without knowing it; Pell would be no less surprised to have spoken human language to Robinson.⁵

The (non-)dialogue between Robinson and his parrot points at the complex nature of social identity (*S*): a single word - 'I' - knits together two relations of a living being – one internal (*self-reflexivity* [*Sx*]) and one external (*code-reference* [*Sy*]).⁶ Immediacy of this connection is irreplaceable by a simple parallelism: it would be convenient to think that parrot's actual self-awareness and the words “I am a parrot” are somehow linked, but in reality the sound combination 'I' uttered by parrot does not match the hypothetical 'I' of his self-reflexivity (which is not 'I' at all, of course - parrots do not use symbols in communication). On the other hand, this immediacy does not overcome the mutual impenetrability of *self-reflexivity* and *code-reference*: in a statement “I am Robinson”, the reference to self as the actual speaking agency and the self-characterization by means of public discourse (such as the proper name 'Robinson') are distinctly apart from each other, although it is impossible to draw the line between one and another within the sentence. The nature of relations between two sides of social identity has been seen variously at different times and places, and the critical survey of those views (*II-IV*) could serve as an introduction to my own theoretical exposition of the problem (*V*).

⁴ See: W. John Smith. Communication in Birds. - Thomas Sebeok (ed.). *How Animals Communicate*. Bloomington, 1977, p. 545-574.

⁵ «Par ma foi ! il y a plus de quarante ans que je dis de la prose sans que j'en susse rien, et je vous suis le plus obligé du monde de m'avoir appris cela» ((Molière. *Le Bourgeois Gentilhomme* (1670) - . Molière. *Ceuvres complètes*. Tome VIII. Paris, 1970, p. 292).

⁶ This complexity alone discards the opposition between “personal” and “social” identity which is still in use in social sciences (see, for instance: Jean-Claude Deschamps, Thierry Devos. *Regarding the Relationships Between Social Identity and Personal Identity*. - Stephen Worchel, J. Francisco Morales, Dario Páez, (eds.). *Social Identity: International Perspectives*. London, 1998, p. 1-13).

II. Reductionist Models of Social Identity: Self-Reflexivity as Code-Reference and Vice Versa.

MOTTO: Social identity (S) is not a problem.

Structure of S:

$S = Sx + Sy$; $Sy \neq Sx = (non-S)x = Nx$; $S = Sx + Nx$.

Relation Between Self- and Code-Reflexivity:

Privative opposition (S vs. non-S).

Special Features: Reductionism

(either **Self-Reflexivity** [absolutization of *performativity*] or **Code-Reflexivity** [absolutization of *propositionality*]).

Problems:

Since **Self-** and **Code-Reflexivity** are not interrelated, Social Self is not social (reduction to **Self-Reflexivity**) or does not exist (reduction to **Code-Reflexivity**).

The structure of social identity outlined in the previous part ($S = Sx + Sy$) is open to different interpretations. In particular, the question of degree and nature of differentiation between *self-reflexivity* (Sx) and *code-reference* (Sy) has been hotly contested. In the most optimistic scenario, the dissimilarity between Sx and Sy is not seen as a problem that could cause their incomparability: despite the fact that two meanings of pronominal self-reference S are different ($Sx \neq Sy$), they could be accommodated within a single language x ($Sy \neq Sx = [non-S]x = Nx$) or y ($Sx \neq Sy = [non-S]y = Ny$) if one of the 'I'-s in question (Sx or Sy) is converted into the other-reference ($S = Sx + Nx \vee S = Sy + Ny$). In this case, the relation between *self-reflexivity* and *code-reference* loses its homonymical duplicity and turns into a privative opposition of 'I' and 'non-I' in which just one of the markers of social identity is reflexive and therefore expressed by first-personal pronoun singular, and the other belongs to the world of objects without any special preferences.

In metaphysics of consciousness, this distinction has been sometimes literally projected onto the internal structure of personal identity: Herbert Spenser, for instance, differentiates between *ego* (which curbs and melts together the weaker sensations), and *non-ego* (which grips scattered stronger sensations outside the personality core).⁷ In social studies, in contrast, this contrary opposition has been usually giving way to the contradictory distinction 'I' vs. 'Other': employed by Hegel in his signature fashion (the "Other" as a negative affirmation of identity),⁸ it was taken up by George Herbert Mead as a quantitative difference between two states of an individual – social innocence ('I') and the height of social competence in full possession of skills needed to play every role in society ("*generalized Other*").⁹ To interiorize this distinction, Mead also employed a second contradistinction

⁷ Herbert Spenser. *The Principles of Psychology* (1873). Chicago, 2000, p. 502.

⁸ Georg W. F. Hegel. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion (1821-1831)*. I. Frankfurt am Main, 1996, S. 273.

⁹ George Herbert Mead. 1927 Class Lectures in Social Psychology. - George Herbert Mead. *The Individual and the Social Self*. Chicago, 1982, p. 151; George Herbert Mead. *The Philosophy of the Present* (1930). Chicago an London, 1982, p. 87.

opposing the wildly anti-social 'I' – spontaneous, creative, immoral and potentially criminal - to the socially conscious 'me'. It is along these dual and trial gradations of *code-reference* that its utter dominance over social identity is discussed in French psychoanalysis and post-psychoanalytical thought. The structure of argument in the two most notable triangles of this kind is rather similar, albeit the details of gradations vary. Thus for Jacques Lacan the big 'Other' imprints in 'I' symbolic order (starting with language),¹⁰ whereas Emanuel Levinas grants to the even bigger, infinite 'Autre' the divine status defining the conditions of subjectivity *per se*.¹¹ The downward projection of this 'Other' onto individual being results in creation of its smaller variant ('other'). Here the differences between psychoanalysis and humanist theology come to surface. Lacan places his 'autre' in the mirror, real or imaginary, in front of developing 'I' which could only achieve social maturity through identification with its own reflection.¹² Levinas, in his turn, locates his finite version of 'other' next to 'I' in order to rescue it from solitary egoism: by communicating his Good to the neighbor, an individual fulfills the condition of his being-in-the-world.¹³ It is easy to notice that both thinkers question the relative autonomy of human self-awareness on grounds personally important to them but rather extraneous to the substance of the question: Lacan is set up to cleanse psychoanalysis from its solipsist undercurrent stemming from existentialism, and Levinas is concerned about the salvation of a human soul left to its own devices.¹⁴ This zeal perhaps explains the decisiveness with which *self-reflexivity* of social identity is effectively reduced to its *code-reference*.

No doubt Lacan and Levinas were not the first to describe social identity in a non-reflexive way.¹⁵ Indeed, their 'Autre' is a somewhat secularized form of Deity, and their

¹⁰ Jacques Lacan. *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre II. Moi dans la théorie de Freud est dans la technique de psychanalyse* (1954-1955). Paris, 1978, p. 275-288. The tradition of emphasizing a regulative role of symbolic system (speech or thought) in relation to the feebleness of the subject, which after Lacan flourished in post-structuralism, has a deep roots in French culture: «C'est faux de dire: Je pense : On devrait dire: On me pense» (Arthur Rimbaud. [A Letter to Georges Izambard from May 13, 1871] – Arthur Rimbaud. *Œuvres complètes. Tome 2*. Paris, 1972, p. 249). In this respect, Jacques Lacan is truer to French decadence as he is to the classical psycho-analysis where 'I' was all but passive, obedient, or helplessly irrational: in Freud's classical explication of the issue, 'Ich' mediated between the internal world of individual instincts and desires ('Es') and the socially structured world of individual ('Über-Ich') (Sigmund Freud. 'Das Ich und das Es' (1923). - Sigmund Freud. *Das Ich und Das Es. Metapsychologische Schriften*. Frankfurt am Main, 1992, S. 257, 267). Evidently, Freud gets quite close to the identity structure proposed by Mead, but turns around its distribution between its self- and other-referential traits – roughly speaking, 'I', Freud names 'Es' what Mead calls.

¹¹ Emmanuel Lévinas. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris, 1982, p. 121.

¹² Jacques Lacan. Le stade de miroir comme formateur de la fonction du Je (1949). - Jacques Lacan. *Écrits I*. Paris, 1966, p. 90.

¹³ Emanuel Levinas. *Totalité et infini*. Paris, 1961, p. 340-341.

¹⁴ See Lacan's explicit remark on that point: "cette philosophie ne la saisit malheureusement que dans les limites d'une self-suffisance de la conscience, qui, pour être inscrite dans ses prémisses, enchaîne aux méconnaissances constitutives du moi l'illusion d'autonomie où elle se confie. Jeu de l'esprit qui, pour se nourrir singulièrement d'emprunts à l'expérience analytique, culmine dans la prétention à assurer une psychanalyse existentielle (Jacques Lacan. *Op. cit.*, p. 96).

¹⁵ Luhmann calls this paradoxical form of self-identification 'other-description' (*Fremdbeschreibung*). Niklas Luhmann. *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt am Main, 2000, S.320

relation 'Other/'other' is the most popular form of identity expression in early philosophy.¹⁶ Thus in Parmenides' *The Way of Truth* the Goddess is the first ever to utter 'I'; what's left to humans is a mere reiteration of her reflexive statement which - as every repetition - cannot be reflexive.¹⁷ In fact, if defining social identity among humans consists of saying 'I am X' after the Goddess, then the only thing mortals need is the general social competence ('Goddess is the model for all humans') and a limited *code*-competence allowing for correct use of first-person statements in specific situations ('Goddess says 'I am X' to define *its* social identity → I can also use 'I am X' to define *my* social identity'); it is evident that the unique relation between a speaker and his saying 'I am X', which is at the core of reflexivity, plays here no role. (Later, St. Augustine managed to reclaim for humans the signifier of identity - in *Confessions*, the word 'I' is said to be uttered by a human - but this change was little more than cosmetic since the actual referent of 'I'-statement was God: in this case, the reflexivity of social identity was not ignored but explicitly denied).¹⁸ However, the elaborate, masterful externalizations of 'I' performed by Lacan and Levinas were particularly good at robbing social identity of every meaning and thus carrying their reductionism to *reductio ad absurdum*. If 'I' (*Sy*), 'me' (*N1y*) and 'other' (*N2y2*) are all subjects of references to the higher social order ('Other' (*N2y2*) expressed in the same language *y*), how then is the reflexivity of *S* expressed? It is apparent that *code-reference* for the purpose of self-identification is pointless precisely because it splits the person in question into two (if not three) and treats each piece as a full-blown being related to its sibling clones solely by means of social communication (common code *y*). This kind of bipolar disorder (for instance, Socratic "talking to self" in the place of "thinking", frequently practiced in Plato's mock dialogues) underscores the uselessness of the purely symbolic language for social identification purposes - otherwise we would have believed in Plato's bodily fission while reading his texts.¹⁹

* * *

It has been demonstrated that absolutization of *code-reference* in social identity destroys its core and wipes out its organizational closeness. The elimination of reflexivity in 'I' not only precipitates its breakdown into scattered social masks reflecting symbolic structure of society ($S = 'I' + 'me' + 'Other' + 'other' + \dots$), but also reduces every possible identity realization to a *proposition* linking *S* (as a subject) and its social function (as a predicate): in this sense, the correct way of tying the subject 'I' and the predicate '*philosopher*' together would be not 'I am philosopher' but 'I is philosopher'. It goes without saying that, expressed in this way,

¹⁶ The closer one gets to social reality, the lower is the level of 'Other': for Freud, there was no principal difference between Christ and a field marshal in this respect (Sigmund Freud. *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921). - Sigmund Freud. *Massenpsychologie und Ich-analyse. Zukunft einer Illusion*. Frankfurt am Main, 1993, S. 58), and in Parson's social systems theory the superego sinks to the level of a schoolteacher (Talcott Parsons. *Social Structure and Personality*. London, 1965, p. 141-142).

¹⁷ Manfred Riedel. 'Grund und Abgrund der Subjektivität'. - Ulrich Füllerborn, Manfred Engel (eds.). *Das neuzeitliche Ich in der Literatur des 18. und 20. Jahrhunderts*. München, 1988, S. 32-33.

¹⁸ Manfred Riedel. *Op. cit.*, S. 47.

¹⁹ See the relevant discussion: Norbert Wiley. *The Semiotic Self*. Chicago, 1994, p. 75.

social identity could not be seen as an agency, let alone a stable and active one: 'I' in sentences 'I is *psychoanalyst*' and 'I is *Jacques Lacan*' would be a non-reflexive symbol standing for '*human being*' as a category, and there would be no reason to suppose that the '*human being 1*' (who is a psychoanalyst) and the '*human being 2*' (who is Jacques Lacan) are the same person.²⁰ (Obviously, the same would be true for the relation of 'I' to other *code-references* pertaining to social identity such as sentences 'I is *a person in front of a mirror*' and '*other*' is '*reflection of a person in front of a mirror*').

Inversely, the absolutization of *self-reflexivity* would restore the unity of social identity by making the speaker a central part of each and every 'I'-utterance. With the *symbolic* (coded) content of 'I' no longer valid, its sole meaning would be the *indexical* (immediate) reference to the present speaker which produces the utterance in question. In such a case, the sentences 'I am *psychoanalyst*' / 'I am *Jacques Lacan*' / ... 'I am *Z*' would be much less *propositions* (coded descriptions) than *performances* (immediate indications) each time with one and only meaning - "*I am this*".²¹

Similar to the previously examined version of reductionism, the confinement of social identity to *self-reflexivity* is most often a product of polemical exaggeration. But the foundations of this one-sidedness are somewhat more solid than in the opposite case, because historical primacy and communicative inalienability of *self-reflexivity* in the meaning of 'I' have been suggested by linguists and semioticians since Antiquity. The view that in the development of all pronouns (including 'I'), *deixis* (*indexical*, immediate pointing at the speaker) preceded anaphora (*symbolic*, coded affinity of the first said or written 'I' with subsequent 'I's in the same utterance) has been already put forward by Apollonius Dyskolus, the patriarch of ancient Greek grammatical science. Already by the early 20th century this thesis was seen as confirmed - at least for the Indo-European languages - by such grammarians as Antoine Arnaud and Pierre Nicole, Wilhelm von Humboldt, Jakob Grimm and Karl Brugmann.²² In semiotics, the same idea on a broader scale was expressed much later by Charles Sanders Peirce who convincingly argued that every sign, even the one that looks like a pure symbol, contained a bit of indexicality.²³ As linguistic practice shows, genealogical data of Apollonius Dyscolus and semiotic laws of Peirce work hand in hand to ensure the priority of

²⁰ Norbert Elias calls such 'I'-sentences "third-person references" (Norbert Elias. *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt am Main, 1987, 254-255).

²¹ The term 'performativity' has a double meaning in modern social studies: here it is used not in aesthetic sense ('*performance*' as opposed to '*everyday activity*') but as a processual description of reality ('*performing an action*' as opposed to '*recording an action*').

²² See summaries: Ernst Cassirer. *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache* (1923). Darmstadt, 1997, S. 209-213; Louis Marin. *La Critique du discours sur la « Logique de Port-Royal » et les « Pensées » de Pascal*. Paris, 1975, p. 350; Manfred Consten. *Anaphorisch oder Deiktisch? Zu einem integrativen Modell domänengebundener Referenz*. Tübingen, 2004, S. 1-37.

²³ "An *Index* is a sign which refers to the Object that it denotes by virtue of being really affected by that Object. /.../ A *Symbol* is a sign which refers to the Object by virtue of a law, usually an association of general ideas, which operates to cause the Symbol to be interpreted as referring to that object. /.../ Now that that is being general has its being in the instances of what the symbol denotes, although we must here understand by "existent", existent in the possibly imaginary universe to which the symbol refers. The Symbol will indirectly, through the association or other law, be affected by those instances; and thus the Symbol will involve a sort of Index, although an *Index* of a peculiar kind" Charles S. Peirce. [Manuscript] (1902) – Charles S. Peirce. *Philosophical Writings*. New York, 1955, p. 102-103.

performance over *proposition* in social identity: whenever at a certain level of language there is an ambiguity of 'I' in relation to its denotate (the speaker), another linguistic level is instantly activated to ensure the primacy of *indexical* meaning as opposed to its *symbolic* backdrop. A good example would be the oral speech: the tone of 'I' "points" at a familiar speaker in the darkness, the intonation sets "I want" in direct speech apart from its indirect transmission ("He said: "I want..."), and the high tone of voice differentiates self-reference in nominative ('Ich bin') from genitive ('für Ich') in a Swiss dialect of German.²⁴

Given this remarkable functional ability of the word 'I' to always put at the forefront its indexical (*performative*) meaning at the expense of the symbolic (*propositional*) one, it comes as no surprise that the dominance of self-reflexivity in social identity has been sometimes seen as totality. In direct contrast to the reduction of the meaning of 'I' to *code-reference* described above, the totalization of *self-reflexivity* often followed the overestimation of autopoietic properties of social identity. A good example could be the revival of vitalism in the works of Hans Driesch: following both the ardent belief of early vitalists in the immanent development of an organism *ab ovo* and the corresponding neglect of environmental factors (such as interaction), the German biologist and philosopher was expectedly inclined to limit the content of 'I' to its self-knowledge which could be neither objectified nor accessed by others.²⁵ Driesch peppers Nietzschean pompous egocentric style with fashionable terminology of Bergson and Husserl, but his message points rather in the direction of radical anarchism, which major 19th century representative Max Stirner categorically denied the role of 'Other' in the formation of 'I', and insisted on the "self-made" social identity.²⁶

If the simplifications of Hans Driesch and Max Stirner were (at least in part) ideologically-driven and polemically charged, then many modern reductionist interpretations were provoked by the formidable task of differentiating *self-reflexivity* and *code-reference* within a single, non-contradictory definition of social identity. In this way, the self-referential traits of 'I' were often perceived as its sufficient characteristics: for example, in Peter Strawson's view, only one language user may ascribe to himself a certain state of consciousness without external observation, although he may use the latter if he pleases.²⁷ (Everything seems to be correct here except for modality: a social identity worthy of a name *should*, not *may*, employ the external criteria of self-description (*propositions*): precisely such social activity as "language use" would collapse if none of the meanings of 'I' were open to external observers). Sometimes the problem

²⁴ Karl Bühler. *Sprachtheorie* (1934). Stuttgart, 1999, S. 113; Elmar Seebold. *Das System der Personalpronomina in den frühgermanischen Sprache*. Göttingen, 1984, S. 112.

²⁵ "Ich weiss im Jetzt alles, was mein Selbst je hatte', - so haben wir gesagt. Nun eben diesen "alles" ist zugleich Ganzes, ist wenigstens den Bestandteilen einer vorgeschauten Ordnung zugeordnet, ob es schon ie vorgeschauten Ordnung nicht ganz erfüllt; denn das ordnungsmonistische Ideal bleibt ja "Ideal". /.../ War uns doch Ich das Einzige, das sich selbst schaut; weiss doch das Etwas-habende Ich um sein Ichwissen, (ohne dass darum das Ich als gewusstes im eigentlichen Sinne dezum Etwas, zum Reich der Gegenstände, der Objekte, gehörte" (Hans Driesch. *Wissen und Denken. Prolegomenon zu aller Philosophie*. Leipzig, 1919, S. 131).

²⁶ «Ich bin nur dadurch Ich, dass Ich Mich mache, d.h. dass nicht ein Anderer Mich macht, sondern Ich mein eigen Werk sein muss" (Max Stirner. *Der Einzige un sein Eigentum* (1845). Stuttgart, 1981, S. 256). Remarkably, this tradition still persists in psychology: Svend Brinkmann. *Identity as Self-Interpretation*. - *Theory and Psychology*, 2008 (18), No. 3, p. 404-422.

²⁷ Peter F. Strawson. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London, 1959, p. 134.

occurred when the semiotic mechanisms of this differentiation were ignored or suppressed in order to present the meaning of 'I' as unity: for example, in a socio-linguistic theory of Peter Mühlhäusler, Rom Harrè and Michael Freyne, which offered one of the most advanced sociological interpretations of pronominal self-reference up to date, the semiotic structure of social identity is characterized as "double indexality", although it seems obvious that the symbiosis of performance and proposition in 'I' is only possible due to the oscillation of its meaning between an index and a symbol.²⁸ In other cases the ascription of internal semantic coherence to markers of social identity is caused by the desire to create a consistent grammatical classification. For instance, in classical semantic theory, a pronoun (say, 'I') only "refers" to the specific object whereas a noun (say, 'linguist') "denotes" a class of objects. This contradistinction raised in the last decades a lot of questions: as it turns out 'I' undoubtedly does refer to the present speaker (as an indexical sign), but it also denotes the class of human beings (as a symbolic sign).²⁹ In this sense the assignment of the marker of social identity to a single grammatical category appears to be as improbable as a harmonization of its relation to the signified (speaker) or the unification of its function in social communication. Depending on the perspective, 'I' happens to be a pronoun or a noun, an index or a symbol, a performance or a proposition, and this duplicity cannot be eliminated entirely on any level: for any said or written 'I am N', its *nominal* (anaphoric) semantics ('I' referring to the speaker's 'I' in previous such proposition) makes no sense if not predated by the *pronominal* (deictic) one ('I' pointing at the speaker's body); its *symbolic* meaning ('I' as a socially acceptable form of individual self-reference) will remain a pure abstraction apart from its meaning as *index* ('I' as an actual reference to a physically present living being); and, lastly, its *performance* ('I' as an action performed by its referent's hand or mouth) will only partake in communication if complemented by a *proposition* ('I' as a subject which relation to predicate 'N' is perceived by all interaction participants similarly regardless of interactional setting).³⁰ To make things worse, the perspectival heterogeneity of pairs radiating from 'I' (pronoun – index – performance *vs.* noun – symbol – proposition) complicates the consolidation of oppositions into triads: the further outward one goes, the less possible it is to sustain a common *principium divisionis* for the pairs pronoun-noun, index-symbol and (especially) performance-proposition.³¹

²⁸ Peter Mühlhäusler, Rom Harrè, Michael Freyne. *Pronouns and People: The Linguistic Construction of Social and Personal Identity*. Oxford, 1990, p. 88, 93, 95, 97.

²⁹ See, for instance: Roland Hausser. *A New Treatment of Model in Context Theory. - Sull' Anaphora. Atti del Seminario Accademia della Crusca*. Firenze, 1981, p. 168.

³⁰ On the uniqueness of the word 'I' in this sense see: Roderick Chisholm. *The First Person: An Essay on Reference and Intentionality*. Minneapolis, 1981, p. 47; Ксения Майтинская. *Местоимения в языках разных систем*. М., 1969, с. 141; Anthony Kenny. *The First Person*. - Jenny Teichman, Cora Diamond (eds.) *Intention and Intentionality*. Sussex, 1979, p.13; (For the last opposition, see the exemplary case study of Cartesian *cogito ergo sum*: Jaakko Hintikka. 'Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?' - *The Philosophical Review*, Vol. 71, No. 1. (Jan., 1962), pp. 3-32; Jaakko Hintikka. 'Cogito, Ergo Sum as an Inference and a Performance'. - *The Philosophical Review*, Vol. 72, No. 4. (Oct., 1963), pp. 487-496).

³¹ Otto Jespersen tried to decouple semiotics from grammar entirely by trying to prove that not only a pronoun, but a noun as well could be an index: in his view, Jack referring to himself as 'Jack' would have the same social identity as Jack referring to himself as 'I' ((Otto Jespersen. *Language: Its Nature, Development and Origins*. London, 1922, p. 123). In my view, the Danish linguist overstated his case: the variety of social settings in which the use of Jack as a self-reflexive form is probable does not really go beyond two most typical scenarios - discursive

This multifaceted duplicity, it seems, dashes all the hopes for the unified “language of individuality” able to fully communicate one's self-reference to other living beings: at the turn of the 20th century, this frustration found a sublime form of mathematical abstraction which effectively put an end to the reductionist utopia of a single language of identity. The hope for an absolute individual expression fell apart because its *code-reference* was incompatible with *self-reflexivity*. In a similar way, the perfect language, free of lies and contradictions, had no place for self-referential constructions which would have compromised its consistency without proving its veracity: Bertrand Russell and Alfred Whitehead banned reflexive statements from their “pure mathematics” altogether, and Alfred Tarsky later stipulated that for every language x the truthfulness of its meanings could not be defined but in another language y .³²

Correspondingly, these findings proved the impossibility of defining the social meaning of anything (identity included) in a reductionist way ($S = Sx + Nx$). But failed attempts to express social identity in a single language, had fruitful implications. The view of social identity as antinomy did not break it up; on the contrary, it allowed for crucial refinement of its fundamental contradistinctions (described in *III*) and thus created presuppositions for the future synthesis (outlined in *IV*).

III. Social Identity as Antinomy: Negative Dialectics of Sub-Identities.

MOTTO: Social Identity (S) is a problem with no solution.

Structure of S:
 $S = Sx + Sy; Sy \neq Sx \neq Nx$.

Relation Between Self- and Code-Reference:
 Antinomy (Sx vs. Sy).

Special Features: Dualism
 (synthesis of Sub-Identities Sx and Sy is impossible).

Problems:
 Since *Self-Reflexivity* and *Code-Reference* are connected dogmatically, the unity of Social Self remains unexplained.

The conflict between the unconditional unity of social identity ($S = Sx + Sy$) and its unbridled heterogeneity ($Sy \neq Sx \neq Nx$) runs deeper than its obvious solutions. Unlike Zeno's apories, it's not a mere miscalculation or a logical mistake: as one could see in the previous part, any attempt to “normalize” S by clearly separating its one and only self-

incompetence (a child having troubles with using 'I' in communication) and intentional reduction of self-reflexivity due to semantic or pragmatic reasons ('As always, Jack will take care of everything'). It is hard to believe that the last expression, which simulates the perspective of the recipient in order to appeal to his conscience, is self-referential to the same degree as a habitual 'I will take care of everything'.

³² Bertrand Russell, Alfred Whitehead. *Principia Mathematica*. Vol.1 (1910). Cambridge, 1978, p. 61; Alfred Tarski. The Concept of Truth in Formalized Languages (1935) - Alfred Tarsky. *Logic, Semantics, Metamathematics*. Indianapolis, 1983, p. 265; Kurt Gödel. Über formal unentscheidbare Sätze der *Principia Mathematica* und verwandter Systeme I. - *Monatshefte für Mathematik und Physik* 38 (1931), S. 173-198.

referential part ('I') from many other-referential parts ('Other', 'other' etc.) backfires and puts into question the very integrity of S it was supposed to uphold. Nor is it an antinomy in the classical Kantian sense because, for the same reason of its irreducibility to a single language, social identity cannot be expressed as a simple contrary opposition ($S = Sx + Sy = Sx + \neg Sx$). If anything, the *S* tried out by Schelling and many others brings to mind the negative dialectics of Theodor Adorno, where the classical concept of a thing is opposed to its immediate givenness – a non-identical, absolute individuality which relates to observer by contacting, affecting, irritating him.³³ It is apparent that such a controversy, which, needless to say, resists reconciliation, contains the seeds of all the internal differentiations of identity discussed before: distal communication (*Symbol*) vs. immediate contact (*Index*), conceptual generality of a pronoun (*Noun*) vs. absolute individuality of its denotate (*Pronoun*), even notion (*proposition*) vs. action (*Performance*). However, for all his obvious differences with Kant, Adorno, too, readily admits insolvable contradictions into cognition, which makes his late doctrine a relevant philosophical framework for the discussion of social identity in this part.³⁴

If for that matter one looks at the discussion around 'I' in Kant's writings, one is struck by the intensity of antinomical thinking at work: the unity of self is stated as ferociously as its homogeneity denied. Responding to the imaginary claim that *homo sapiens* may not remain the same human being in all its states, Kant even loses his temper, calling the question of his imaginary adversary "incongruous": in his view, the formal (presentational) duplicity and contradictoriness of 'I' should not be taken for its material (content-based) doubleness.³⁵ This unequivocal message does not so much defend the unity of consciousness as it underscores the necessity of at least two languages (modes of presentation) for describing identity of a single person. Indeed, the interrelations between the respective facets of identity Sx and Sy , summarized below, appear to be relatively regular, but it does not mean that specific linguistic, semiotic and interactional properties of these languages x and y are always clear and straightforward.

As a part of speech, Sx (which is on various occasions called 'I of cogito', 'simple I', 'reflective I', 'I of pure thinking' and 'I of apperception') presents a mixture of various pronominal and nominal properties. Like a *noun*, it is interchangeable with nouns (like 'Thing') and non-reflexive pronouns (like 'He' or 'It');³⁶ similar to a *pronoun*, it combines (apart from one another) *code-reference* ('I' as a pure category, a general notion of self, an empty superficial form for the subject's thoughts, a simple understanding of 'I' in its relation to others which makes collective identity possible) and *self-reflexivity* ('I' being present in all the thoughts of the subject, identical to itself, reflective, never being a predicate of another subject).³⁷ As a sign, Sx appears to serve on

³³ See: Theodor W. Adorno. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main, 1966, S. 160-163.

³⁴ This also explains why Hegelian "positive dialectics" is so rarely invoked in this text. .

³⁵ Immanuel Kant. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). - Immanuel Kant. *Werkausgabe. Band 12*. Frankfurt am Main, 1995, S. 417 (hereafter referred to as *ApH*).

³⁶ Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft* (1781). - Immanuel Kant. *Werkausgabe. Band 4*. Frankfurt am Main, 1995, S. 344 (hereafter referred to as *KrV-2*). Hegel takes over this elimination of reflexivity in 'I', equating it at one point to 'it' (Georg W. F. Hegel *Wissenschaft der Logik. Band 1* (1812). Frankfurt am Main, 1986, S.489).

³⁷ Examples of *code-reference* of 'I' are taken from: Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft* (1781). - Immanuel Kant. *Werkausgabe. Band 3*. Frankfurt am Main, 1995, S. 138; 174 (hereafter referred to as *KrV-1*); *KrV-2*, S. 346, 362, 363, 367. For examples of *self-reflexivity* of 'I' see: *KrV-2*, S. 346, 363; *ApH*, S. 417, 427, 430.

most occasions as a *symbol*, being in this sense a formal, rational, abstract, discursive 'I' which concrete denotate is manifestly unimportant.³⁸ In this sense it may be perhaps called a symbol of a symbol, a sign of a second degree that creates a reflexive loop not by denoting its generalized human signified (*each and every speaker is able to say I*) but by referring to the pure grammatical category of first-person personal pronoun: at least, some hints of this emancipation are unmistakable in the *Critique of Pure Reason*. Some denotative properties of *Sx* listed by Kant (for instance, 'being homogeneous' or 'always having the same meaning') could be in principle attributed to both the *symbolical* and the *indexical* relation between the signified and the signified, but my guess is that Kant's implicit preference would be *symbol* since for him the homogeneity and stability of *Sx* is not an empirical given of immediate experience, but a product of apperception carried out by pre-established formal (coded) rules common for all.³⁹ Lastly, as a form of interaction, *Sx* is mostly *proposition*, being typically given a shape of a preformed proposition (*I am simple* / *I am a substance*), or – if occasionally referred to as activity (*I think*) – analyzed from the standpoint of its structure.⁴⁰ Still, this stiff construction is occasionally animated and portrayed as *performance of S*, albeit the one of an entirely intellectual (non-experiential) kind – such as “pure reflection” or “apperception”⁴¹.

The language *y* that constitutes the second part of the “formal doubleness of 'I'” in Kant's philosophy, is much more equivocal, elusive and reliant on its counterpart than the language *x*. Named in different cases as '*self-observation*', '*I of apprehension*', '*internal subject*', '*subject-in-itself*', '*I as I appear to myself*', '*subject of the inner*', it has uncertain contours, few stable properties and looks at times like a shadow of its alter ego, despite its multiple connotations of 'realness'.⁴² Indeed, in terms of grammar *Sy*, like a bindweed, depends on the elaborate structural framework of *x*. In particular, as a *noun* it often plays the role of a predicate to the subject *Sx* in formulations like '*object of thought*' or the exact negation of its well-structured ('homogeneous') opposite ('*givenness of heterogeneity*'), and as a *pronoun* it appears at times to be hermetically sealed in its reflexivity by the postfix *an-sich* ('*subject-in-itself*', '*I as an object-for-itself*', '*human being-in-itself*').⁴³ In semiotic terms, *Sy* gravitates towards being an *index* since it links 'I' to its denotate in the process of immediate (apparently visual) contact – Kant uses the terms '*empirical*', '*concrete*' and '*material*'.⁴⁴ Ironically, *Sy* has its most conspicuous presence in *S* as a form of interaction, namely *performance*, which is usually shown as directed towards the essence of social identity, be it '*perception*', '*observation*', '*apprehension*', '*internal experience of the material*', '*intuitive apperception*'.⁴⁵ It seems clear that the irrational, sensual nature of all these activities precludes their easy verbalization in terms of the 'perfect language' *Sx*. But this sad truth does not come as a surprise to Kant, and his ultimate overview of the relations between *Sx* and *Sy* mixes insight with sobriety.

³⁸ *KrV-2*, S. 363; *ApH*, S. 427, 430, 432.

³⁹ On homogeneity and semantic stability of *Sx* see *KrV-1*, 138; *KrV*, 346, 366; On apperception of 'I' see *KrV-1*, S. 138; *KrV-2*, S. 346, 397; *ApH* S. 430, 432.

⁴⁰ *KrV-2*, S. 366, 367, 384; *ApH*, S. 430.

⁴¹ *ApH* 417, S. 430.

⁴² *KrV-1*, S. 138, 151-152; *KrV-2*, S.346, 366.

⁴³ *KrV-2*, S. 363; *ApH*, S. 427.

⁴⁴ *KrV-2*, S. 359, 367; *ApH*, S. 417, 427, 430, 432.

⁴⁵ *KrV-1*, S. 151-152; *KrV-2*, S. 346, 359, 363; *ApH*, S. 43-432.

The alluring opacity of *Sy*, the manifest asymmetry between its boundless signified and the wanting signifier creates a second type of relation between the 'I of cogito' and the 'I of experience': parallel to being a kind of personal identity in its own right, the eloquent but vacuous *Sx* becomes a signified for the pregnant but mute *Sy*. But this attempted hierarchy between two facets of personal identity is seriously complicated from the start. On the one hand, the "real" perception of internal self, being sensible, does not really come to surface but in appearances incompatible with the rational, abstract meaning of *cogito*; on the other hand, the form of rational 'I' making judgments (including its unity) is developed in advance and cannot be influenced by experience produced by the intuitive 'I'. As a result, the human being *appears* to itself not the way it "really" *is* to itself, and Kant is cautious enough to stipulate that *Sx* does not "represent" *Sy* (as a *symbol*), but merely "refers" to it in a non-representational way (as an *index*).⁴⁶

This reservation is by no means a saving-face euphemism intended to keep *S* together at any price; rather, Kant's carefully weighed skepticism puts the discussion of systemic complexity within social identity on a new level. Similar to the old cog-wheels that occasionally idle, the unity of the rational and the empirical 'I' in Kantian philosophy sometimes falls apart and starts doubling its functions. As has been said before, *self-reflexivity* of *Sx* at times loses its touch with an empirical subject and starts spinning around its empty *code-reference*, endlessly refining its homogeneity (self-identity of thinking subject as a pure, increasingly impeccable logical form) and fine-tuning its operational properties (such as definition-giving or concept-forming in the process of cognition). In its turn, the *Sy*, which is also self-identical (i.e. empirically given to its bearer) but cannot communicate its substantiality outwards, begins an equally closed, if invisible, circuit of its infallible perceptual content.⁴⁷ At such unlucky moments, the representational duplicity of Kantian *S* fails: *Sx* has nothing but words, and *Sy* has everything but words.

Importantly, these centrifugal tendencies within *S* survived in neo-Kantianism (where such black holes as "thing in itself" were sealed up) and in analytic philosophy: for instance, such diverse thinkers as Rickert and Wittgenstein held 'I' to have something that could not be fully objectified.⁴⁸ What's more, they outlived critical philosophy in general: even in a pragmatist

⁴⁶ *KrV-2*, S. 205, 367.

⁴⁷ The long quotation illustrates the scale of the problem in Kant's own words: "Der Satz aber, ich denke, so fern er so viel sagt, als: ich existiere denkend, ist nicht bloss logische Funktion, sondern bestimmt das Subjekt (welches denn zugleich Objekt ist) in Ansehung der Existenz, und kann ohne den inneren Sinn nicht stattfinden, dessen Anschauung jederzeit das Objekt nicht als Ding an sich selbst, sondern bloß als Erscheinung an die Hand gibt. In ihm ist also schon nicht mehr bloße Spontaneität des Denkens, sondern auch Rezeptivität der Anschauung, d. i. das Denken meiner Selbst auf die empirische Anschauung eben desselben Subjekts angewandt. In dieser letzteren müsste den nun das denkende Selbst die Bedingungen des Gebrauchs seiner logischen Funktionen zu Kategorien der Substanz, der Ursache etc. suchen, um sich als Objekt an sich selbst nicht bloß durch das Ich zu bezeichnen, sondern auch die Art seines Daseins zu bestimmen, d. i. Sich als Noumenon zu erkennen, welches aber unmöglich ist, indem die innere empirische Anschauung sinnlich ist, und nichts als Data der Erscheinung an die Hand gibt, die dem Objekte des reinen Bewusstseins zur Kenntnis seiner abgesonderten Existenz nichts liefern, sondern bloß der Erfahrung zur Behufe dienen kann." (*KrV-2*, S. 360)

⁴⁸ See: "Es gibt etwas, das nicht Objekt ist: Ich bin. Das ist zweifellos, und das Wort "Ich" bedeutet in diesem Satz, den jeder versteht, nicht nur etwas, das auch Objekt werden kann" (Heinrich Rickert. *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Tübingen, 1928, S. 37). Wittgenstein's argument goes along the same lines (see summary: Wolfgang

epistemology of Donald Davidson there is a sharp break between the *code-reference* (a conceptual knowledge of self acquired in interpersonal communication, fallible but understandable to others) and *self-reflexivity* (a perceptual self-knowledge containing beliefs, wishes and fears, available to its owner only and generally infallible).⁴⁹ Davidson appropriately calls *S_x* 'the third-person authority' and *S_y* 'the first-person authority', hinting at the respective semantic properties of 'I' (being a *noun* vs. being a *pronoun*), but his examples are even more telling than his categorizations. Indeed, the possibility of translation between the language *y* ('I have a certain sensation on my skin') and the language *x* ('I have a sunburn') certainly exists, and amability to perform such translations is generally expected from a holder of a social identity, but the content of *S* would never depend on whether such a translation was exact, honest, instant or complete. Simply speaking, the sentence "I have a sunburn" will not identify any social identity unless complemented by the reflexive reference of its utterer to his state, but the form of this reflexivity it is profoundly unimportant: for a medical doctor (and society in general), an answer to the question "Is there a sunburned person in this room?" should not be clear, positive or informative (doctors know better) but should be reflexive (if someone is not alive in a way obvious to others, he cannot be an object of medicine, even if he uttered 'I am sunburned' a minute ago).⁵⁰ All in all, there is no opportunity to present the connection between *S_x* and *S_y* as the relation of two *propositions*, because the reflexive facet of social identity stubbornly resists definition in grammatical or logical terms, lurking in the depth of the word 'I' but refusing to partake in its verbal semantics.

* * *

But the revision of a "double-proposition-hypothesis" started already during Kant's lifetime: transcendental idealists (and later Hegel) set out to make the ruptures of 'I' more predictable and constructive by offering a positive teleology of 'I'-in-motion, which in practice meant increasing mobility, flexibility and coordination of the opposites within the conceptual system. The mobility growth was achieved by making *performance* a general *modus operandi* of both *S_x* and *S_y*: Fichte and Schelling were tireless in emphasizing the moving, in-becoming, tentative nature of self as a whole at all the moments of its existence.⁵¹ This universal (and

H. Schrader. 'Überlegungen zur sprachanalytischen und transzendentalphilosophischen Ich-Theorie'. - Klaus Hammacher (ed.). *Der transzendente Gedanke*. Hamburg, 1981, S. 112).

⁴⁹ Donald Davidson. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford, 2001, p. XVII, 34-35, 193. The consequences of this break for the social study of personal identity have been analyzed in formal sociology: Leopold von Wiese. *Die Philosophie der persönlichen Fürwörter*. Tübingen, 1965, S. 15.

⁵⁰ This social necessity correlates with the internal view of identity which combines a "general epistemic consciousness" expressed in *symbolic* terms and more available to the society than to its subject ("I am 180 centimeters tall") with the "immediate epistemic consciousness" ("I am in this state") open (due to the *indexical* meaning of the deictic term "this") to the speaker only (Ernst Tugendhat. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt am Main, 1979, S.27-28)

⁵¹ «Das Ich ist unaufhörlich im Werden, es gibt in ihm gar nichts dauerndes» (Johann Gottlieb Fichte. *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796). Hamburg, 1979, S. 28 (hereafter referred to as *GN*); «Ich ist nichts als Tätigkeit» (F.W.J. Schelling. *System des transzendentalen Idealismus* (1800). Hamburg, 1992, S.74 (hereafter referred to as *StI*). Compare Hegel's definition of 'I' in similar performative terms: "Jene erste Reflexion aus der Unmittelbarkeit ist das Sichunterscheiden des Subjekts von seiner Substanz oder der sich

positive) correlation between the meaning of S and its systemic development is manifest in Schelling formula “self = time thought of in action” and in a clear downgrading of *proposition* as a form of identity expression.⁵² The preference given to *performance* in the structure of S appears at different levels. At times it is relative: ‘*practical T*’, compared to its respective antecedents, has the upper hand in both doctrines, and performativity of ‘I’ serves as a marked pole of its internal oppositions such as ‘*acting*’ / ‘*acted upon*’ (Fichte), or ‘*observing*’ / ‘*being observed*’ (Schelling).⁵³ At other times it is absolute: the relation ‘*subject*’ / ‘*object*’ is described as procedure (rather than a proposition), and the concept of activity serves as a common ground rather than differential in Schelling’s oppositions ‘*limited activity*’ / ‘*activity that crossed the limit*’, or ‘*real activity*’ vs. ‘*ideal activity*’ or in Fichte’s opposition ‘*observing* / *self-observing*’.⁵⁴ More importantly, it allows for recasting the antinomy *Sx* / *Sy* into a dialectical contradiction and thus moves towards an even more systemic, dynamic, integrated view of social identity. For instance, the grammatical complexity of ‘I’ is presented in transcendental idealism in a much more balanced and convincing way than in earlier philosophies. The list of *nouns* – synonyms of ‘I’ in Fichte’s texts is much longer than in Kant’s writings (it includes *being*’, ‘*life*’, ‘*unity*’, ‘*immanence*’, ‘*reason*’, ‘*world*’ and even ‘*light*’ – a popular visual metaphor), but this breadth of *nominal* meaning does not threaten the *pronominal* semantics of S, because the opposition between *self-reflexivity* of ‘I’ and its *code-reference* is so centrally placed and firmly anchored in Fichte’s teleology of self that it cannot be knocked off balance by any formally admissible prolongation of this synonymic chain.⁵⁵ In reality, the relation between the ‘I’ *identical to itself* and the ‘I’ *non-identical to itself* both in Fichte and in Schelling is sealed by the fact that *Sx* and *Sy*, unavailable to each other, try hard to become one and fail – because in such a case the subject will cognize itself *in toto* as an object, complete its development and stop living (or “become a dead nature”, as Schelling puts it).⁵⁶ As the fulfillment of utopia destroys history and returns its agents to the original state of innocence, the full objectification of subject would bring S back to the impenetrable proto-existence of the ‘I-*in-itself*’, which deconstruction was a matter of honor for transcendental idealists.⁵⁷

The major contribution of Fichte and Schelling to the (future) theory of social identity was not limited to ‘performative turn’ or even explicit applications of their analyses to the world of human beings (particularly Fichte was prone to see his sophisticated ‘I’ as belonging to the “individual person of everyone” in society).⁵⁸ Rather, the most important breakthrough

entzweiende Begriff, das In sichgehen und werden des reinen Ich.” (Georg W. F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes* (1807). Frankfurt am Main, 1979, S. 588).

⁵² *StI*, S. 138.

⁵³ *GN*, S.1; *StI*, S. 72;

⁵⁴ *StI*, S. 89, 92; *GN*, S.1.

⁵⁵ Johann Gottlieb Fichte. *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*. Hamburg, 1986, S. 234, 239, 270 (hereafter referred to as *WL*).

⁵⁶ *StI*, S. 69.

⁵⁷ *StI*, S. 172; see also: Johann Gottlieb Fichte. *Die Bestimmung des Menschen* (1800). Hamburg, 2000, S. 80.

⁵⁸ Fichte, at any rate, saw in his ‘I’ more than just an empty *code-reference*, defining it at one occasion as an “individual person of everyone” (*WL*, S. 136). See also as a reverse definition of a person as a certain material ‘I’ (*GN*, S. 57). This makes a remarkable difference to Kant who ruled out the use of ‘I’ *in sensu latiori* (“The whole human with body and soul”) in his philosophy (see the survey: Tobias Rosefeldt. *Das logische Ich*. Berlin, 2000, S. 14).

was the recognition of the fact that no plausible relation between self-referential traits and intersubjective connotations in the meaning of 'I' may be expressed in less than two different languages. Unlike the armchair division of two representational modes within S in Kantian philosophy (which leaves the conceptual and representative dominance of *cogito* intact), the essence of social identity of transcendental idealists consists in an actual hovering (*Schweben*) over the incompatible perspectives of “limiting activity” of observing *S_x* and “limited activity” of observed *S_y* (Schelling), or - less-explicitly – between the 'I' of Absolute Reason and the 'I' of its subsequent objectification (Fichte).⁵⁹ In respect to this smart correlation between the shifting function of 'I' in S and the corresponding changes from *x* to *y* and back, Husserl's attempts to ascribe the free movement between *S_x* and *S_y* to a single, unchangeable, formally (grammatically) unified 'I'-agency seems to be a step back, and Adorno's wrath in this relation is not unfounded.⁶⁰

Nevertheless, the difficulties with translating the heritage of Fichte and Schelling into the language of sociology are apparent. The biggest problem, in my opinion, stems from the idealist presuppositions of their philosophies. If the human body, in order to exist, needs to be “ascribed to” (or “seen by”) 'I' and turns - as a result of this 'ascription' (or 'seeing') - to its 'seen', or 'representative' in the sensual world; if all action is attributed to the 'seeing' 'I' (or even 'absolutely formal' 'I') and the 'material' 'I', notwithstanding its grand name, remains an inert 'predicate of the logical subject', an externally 'closed articulated whole' (as Fichte implies), then the only form of *performance* available to humans is intellectual or spiritual activity.⁶¹ Such “performance” may in principle have an infinite number of steps in its asymptotic approximation to the absolute *self-reflexivity* (*I see that (I see that (I see that (I see...))))*), but it has very little relation to the social world where 'I' should be uttered, body should be seen and identity has to be recognized.⁶² True, in such a world, as Pierre Gassendi was able to demonstrate two and a half centuries before Fichte and Schelling, the relation between *S_x* and *S_y* in all its complexity is perfectly presentable on the level of immediate perception: 'I acting' and 'I acted upon', 'subject observing' and 'subject observed' cannot coincide simply because human eyes looking at their owner cannot see themselves in the moment of seeing.⁶³

⁵⁹ *StI*, S.89; *WL*, S. 278-279.

⁶⁰ “Die beiden zugleich vorhandenen Welten [the “natural” and the “arithmetical” one – K.P.] sind ausser Zusammenhang, abgesehen von ihrer Ichbeziehung, der gemäss ich frei meinen Blick und meine Akte in die eine und andere hineinlenken kann”. (Edmund Husserl. *Gesammelte Schriften*. Bd. 5. *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913). Hamburg, 1992, S. 60). It should be noted that the bulk of Adorno's criticism was directed against the later writings of Husserl (Theodor W. Adorno. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (1956). Frankfurt am Main, 1990. S. 226-229). However, one of his main doubts – that an abstractly defined 'I', cut off from senses and intellect, can unify consciousness – stands for this text as well: it is hard to understand is how 'I'-relation remains the same while its owner switches from one perspective to another and what in this case its meaning is except for the simplest *code-reference* (the homonymy of 'I's).

⁶¹ *GN*, S. 57.

⁶² See the formulaic description of this infinity: Luis Mateus Rocha. 'Eigenbehavior an Symbols'. - *Systems Research*, Vol. 13, No.3, p. 371. The decisive step from inner 'I' to its social incarnation is made by Hegel for whom the discussion of the unspoken pure 'I' makes no sense (Georg W. F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes* (1807). Frankfurt am Main, 1996, S. 376).

⁶³ This passage together with the highly valuable discussion is taken from Victor I. Stoichita's book (*Das selbstbewusste Bild. Vom Ursprung der Metamalerei*. München, 1998. S. 225). Centuries before Gassendi, François

And one could offer (as Gassendi did) - reflection in a mirror – as an empirical correlate to the indirect reconciliation of two perspectives of 'I' from the next-level standpoint, envisioned by transcendental idealists in the soaring heights. Lastly, one may even argue (as Gassendi did not, but Goethe did) that an infinite number of mirrors reflecting each other on both sides of the body could create an ascending linear teleology of ever-improving self-perception similar to the ones imagined in the realm of thought, feeling and imagination by Fichte and Schelling.⁶⁴

But that's where the parallelism stops. Although developmental psychology states that two levels of *self-reflexivity* ('I am smart because I can do many things') is a minimum expected from a mature adult, one mirror is usually enough for the purpose of self-recognition.⁶⁵ Even if the multilevel *performance* of 'I' described by Fichte and Schelling took place in the social world (*i.e.* were expressed verbally), it would be nothing but a pair of *propositions* within *Sx*, linked to each other both internally (as a *code-reference* of 'I'(1) and 'I'(2), based on the *symbolic* meaning of 'I' and borrowed (internalized) from the social communication), and externally (as a *self-reflexivity* of the speaker, expressed through the *indexical* meaning of 'I' but not available in these sentences). It seems therefore evident that the relations within the pair 'I'(1) and 'I'(2) are nothing but a very good one-dimensional (*i.e.* monolingual) representation of relations between two parts of *S*, which, as it is always the case with images, schemes and models, cannot serve as a real thing – the actual *performance* of social identity is just not there. So it turns out that double-*performance* reconstruction of the architecture of 'I' in the works of Fichte and Schelling, being extremely productive in details and (mostly negative) conclusions, has been a thinly veiled version of the double-*proposition* explication of *S* which has already been shown to be incompatible with the conditions of social world. Ultimately, there seems to be no way around theories that from the outset present social identity as a synthesis of performance and proposition. The problem of many of such theories is their tentativeness, generality and lack of dynamics which makes them an unfavorable contrast to the masterful designs of Fichte and Schelling.

* * *

The very possibility of internal heterogeneity within *S* that goes beyond the limits of language has often been acknowledged with some reluctance. It has been often suggested indirectly by ascribing such semiotic or pragmatic properties to *Sx* that *Sy* would be considered as standing outside of language: usually, the boundary would go between the hypertrophied communicability of one (imposed by society) and the extreme immediacy of the other (developed from within). The pragmatic criteria for this distinction were used, for

Villon played out the same problem in a narrative form: in his idiosyncratic *Ballade* (1450) each stanza consisting of monotonous boasting ("Je congnois bien mouches en let // Je congnois a la robe l'homme, // Je congnois le beau temps du let..." etc.) ends with the disarming suggestion: "Je congnois tout, *fors que moy mesmes*" (François Villon. *Cœuvres*. Moscou, 1984, p. 264)

⁶⁴ See J. W. Goethe. *Wiederholte Spiegelungen* (1823). - J. W. Goethe. *Sämtliche Werke*. Band 14. München, 1986, S. 64.

⁶⁵ The example is taken from: Andreas Demetriou. *Organization and Development of Self-Understanding and Self-regulation: Towards a General Theory*. Monique Boekaerts, Paul R. Pintrich, Moshe Zeidner (eds.). *Handbook of Self-Regulation*. San Diego, 2000, p. 232-233.

instance, by Henry Bergson who subdivided social identity into a '*superficial, reflective, symbolically represented, conventional* T' (common for many people) and '*fundamental, internal, real, concrete* T' (specific for just one human being): here the circumstantial properties of *Sy* - being original, unique for each person, not covered by the conventions of human communication - effectively push it on the brink of coded interaction, although the possibility of its being an *index* is not ruled out entirely.⁶⁶ This method of differentiating between *Sx* and *Sy* from the standpoint of codified social norms (language being one of them) has left its traces in early sociological theories of social identity: Georg Simmel, for instance, described the formation of societal 'T' as the gradual and uncertain rapprochement between the individual self (non-identifiable by others) and the objectively-formed subjectivity (ascribed to the individual).⁶⁷ Furthermore, the view of Bergson and Simmel has been advanced in the cultural anthropology of Jan Assman, where the '*individual* T' (original and irreducible, developed under the guidance of own body) is opposed to the '*personal* T' (summation of roles, properties and competences developed through the active and passive inclusion in social process).⁶⁸ In its turn, modern sociology has focused upon intranslatability between *Sx* and *Sy* in a more explicit way (in a sophisticated formulation of Thomas Luckmann, subjective meaning of action does not overlap with its objective meaninglessness).⁶⁹ Alas, in all generalist approaches to the problem it is observed from the bird's view, with the sight often glossing over those very issues that make the whole inquiry sensible.

In contrast, Ludwig Wittgenstein has declared the opposition between propositions and demonstratives to be the crux of philosophy: in principle, this distinction could be seen as an internal affair of language (*symbols* vs. *indexes*), but the philosopher specifically pointed out that 'showing', unlike 'expressing by a proposition', does not happen within language.⁷⁰ In the course of his checkered philosophical career Wittgenstein returned at least thrice to the meaning of 'T', each time presenting the contradistinction between *Sx* and *Sy* differently. The opposition between the "subjective" ('*I think, that X* / '*I hear Y*' / '*I have pain in my teeth*' / '*I try to lift my arm*' / '*I think that Z*') and the "objective" ('*My hand is broken*' / '*I have a dent on my head*' / '*The wind blows in my hair*') use of the first-person pronoun is the most "logocentric" version of S in Wittgenstein's works because to its reductionist and formalist traits: whereas the disparity between *Sx* and *Sy* is largely limited to a grammatical

⁶⁶ Henri Bergson. *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1888). Paris, 1997, p. 93-104.

⁶⁷ Herhard Simmel. Individualismus (1917). - Gerhard Simmel. *Gesamtausgabe. Band 13*. Frankfurt am Main, 2000., S. 300. Simmel is quite explicit in presenting his theory as a dialectic overcoming of the schism between "formal T" and "acting personality" inherent in Kant's philosophy (Georg Simmel. Kant und der Individualismus. - Georg Simmel. *Gesamtausgabe. Band 7*. Frankfurt am Main, 1995, S. 280).

⁶⁸ Jan Assmann. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München, 1997, S. 130-133.

⁶⁹ Thomas Luckmann. Persönliche Identität, soziale Rolle und Rollendistanz. - O. Marquard und K. Stierle (Hg.). *Identität: (Poetik und Hermeneutik. Bd. VIII)*. München, 1979, p. 306.

⁷⁰ «Now I'm afraid you haven't really got hold of my main contention to which the whole business of logical propositions is only corollary. The main point is the theory of what can be expressed by propositions, i.e., by language (and, which comes to the same thing, what can be thought) and what cannot be expressed by propositions, but only shown; which I believe is the cardinal problem of philosophy». (Ludwig Wittgenstein. [Letter to Bertrand Russell from August 8, 1919]. - Ludwig Wittgenstein. *Cambridge Letters*. Oxford, 1995, p. 124).

difference between demonstrative and possessive pronouns, the thinking *agens* (endowed with general (*symbolic?*) *code-reference* and infallible self-knowledge) is opposed to the observing *patiens* (characterized by individualized (*indexical?*) *self-reference* and fallibility).⁷¹

Abstracting from Wittgenstein's classification criteria, one could notice in his parallel rows of examples a noticeable tendency of opposing individual-driven actions (*I think' / I hear' / I try' / [I feel]*) to propositions pertaining to the same individual (which plays well with *infallibility / fallibility* difference), but this vaguely discernible contrast is a far cry from a full-blown opposition *performance / proposition*.

The next pair of utterances ('*Only I know what I can see*' vs. '*Only I know that I am color-blind*') seems to combine a heterogeneous pair of a dispositional modal judgment ('*I can see X*') and a proposition ('*I am color-blind*') with a second-order analytical presentation of *self-reflexivity* which, together with affirming its self-knowledge, denies - on the given occasion - its transparency to any other bearer of social identity (*I, and only I, know Y*).⁷² This isolationism fares well with Wittgenstein's occasional denials of *code-reference* in '*I*' (see above), but still makes a puzzling impression. The careful choice of examples, describing one and the same setting, seems to be ideally suited for contrasting the self-perception of '*I*' (a *performance* inaccessible to others directly) and its social categorization (a *proposition* defining social identity through a commonly accepted social *symbol*): this is why the radical self-referentiality of '*I*' feels much more in place in the first case than in the second. Again, the documentation on *S_x* and *S_y* seems to be making a stronger case for their unlikeness than the cursory interpretation of this data does.

It is the third, most exacting approach to doubleness of '*I*' that leads Wittgenstein to transgressing the boundaries of language (or, better to say, communication in general) and comprehend social identity as a unity of language and action: this time, the opposition between *S_x* and *S_y* is presented by a minimal pair ('*I observe pain*' vs. '*I feel pain*') which contributes to the meticulousness of analysis.⁷³ As in the previous case, Wittgenstein focuses on the difference of languages *x* and *y*, holding '*I observing X*' and '*I feeling X*' to be mutually untranslatable. As feeling and observation here are both sensual activities of the same subject, one may gather that their separation is based on the variance of immediacy (and intersubjectivity) in a self-referential process. In fact, *self-observation* of a pained subject is normally confined to *iconic* signs of secondary evidence (such as face expression or skin color), displayed in living world and open to all observers on the same terms (except for obvious disadvantages for the subject-perceiving-itself-as-object discussed on many occasions before). In contrast, *self-feeling* of a pained subject is transmitted through immediate contact between observed self (receptors) and observing self (spinal cord): whereas this immediacy necessarily presupposes the use of *indexical* signs (pain receptors being such), the process takes place within the body and cannot be called *self-reference* in a social sense. Accordingly, the minimal pair produces the maximal divergence between the disparate facets of *S*:

⁷¹ Ludwig Wittgenstein. *Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations" Generally Known as the Blue and Brown Books (1933-1934)*. Oxford, 1964, p. 35-36.

⁷² Ludwig Wittgenstein. 'Bemerkungen über die Farben' (1951). - Ludwig Wittgenstein. *Werkausgabe. Band 8*. Frankfurt am Main, 1989, S.30.

⁷³ *Ibidem*, S. 24.

whereas the sentence '*I observe pain*' does not even differentiate between self- and other reference and in this sense demonstrates the total conformity between its *self-reflexivity* and the *code-reference* of its meaning (one could effortlessly shift from '*I observe my pain*' to '*He observes my pain*'), the statement '*I feel pain*' excludes this conformity in principle: every attempt to connect its subject to its predicate in a non-reflexive way generates nonsense (*'I feel his pain'* is equally impossible as '*He feels my pain*').

And yet Wittgenstein tries to bridge the gap between the extremes of *S* in a second statement by asking himself how the meaning of '*I feel pain*' could be materialized and transmitted from the speaker to another inhabitant of a social world. His piercing (in all sense of the word) answer – to prick the second person with the nail that caused the pain of the first – solves problem only partially (pain sensitivity varies).⁷⁴ But it brings the discussion of social identity on a new level precisely by locating the core of social identity between word and action, *performance* and *proposition*. In its invisible extreme, the *self-reflexivity* of social identity is not social: the *indexical* relation between its receptors and its spinal cord is not available to anyone in a social world. However, this internal relation is projected outside as a pure activity of a closed, reasonably stable living system which hidden self-referentiality is taken for granted by others – otherwise the analogy sought by Wittgenstein simply would not take place.

Unlike Wittgenstein, his distant follower John Austin has never drawn in his analysis a clear line between words and actions: so it was only natural for him to treat at least some '*I*'-utterances as unities of performance and proposition. In a way, Austin's theoretical program was even more ambitious than Wittgenstein's: he was not only prepared to consider utterances immediately affecting social life on a par with propositions, but made them a centerpiece of his doctrine. On the other hand, Austin was reluctant to ban such phenomena from the sphere of linguistic analysis, and the result of this reluctance was the development of "speech acts theory", which greatly increased the attention to social factors of communication in the analysis of meaning. Even so, Austin's binary oppositions, unlike Wittgenstein's pairs, were initially aimed at clear-cut separation between worded actions and words proper: only the failure to achieve this delimitation, it seems, lead him to the idea of dialectical interplay of performative and propositional aspects in the semantics of each utterance (identifications included).

Remarkably, all Austin's examples of sentences "presenting certain actions" (as opposed to sentences that "could be true or false") are complex enough to disprove any simple demarcation of *performative* semantics of *S* from the *propositional* one.⁷⁵ The simplest examples ('*I bet you sixpence it will rain tomorrow*' / '*I give and bequest my watch to my brother*') shows first-person personal pronoun to be a junction of the general *indexical* reference to the speaker, and the commitment expressed in a specific form: the fact that the speaker is alive and well, suggested by his ability to utter '*I*', is sufficient to suppose his ability to act (for example make promises).⁷⁶ The somewhat trickier sentence ('*I name this ship the Queen*

⁷⁴ *Ibidem*, S. 24.

⁷⁵ John Austin. *How to Do Things With Words*. (William James Lectures delivered at Harvard University). Oxford, 1965, p. 5-6.

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 7-8.

Elisabeth) hints at a multilayer structure of propositional semantics of *S*, with the *code-reference* of '*I*' playing a critical role. In fact, unless someone's ambition to baptize ships, expressible in a proposition '*I am the person eligible to name ships*', is legitimized in a form of a symmetrical third-person reference ('*He is the person eligible to name ships*'), the action would not have *performative* semantics since there will be simply no interaction partners around to support this individual claim. Finally, it is the third and most convoluted example (the bride's positive answer at a wedding ceremony) that seems to cut to the core of the social identity. In this case, the connection between *code-reference* and *self-reflexivity* is even more complex than in the previous example. Since Austin did not insist on the specific wording of this speech act, having at some point discarded '*I do*' as situationally wrong but unable to correct the lectures' text), one may guess that the actual form of the utterance is paradoxically restricted to *any* affirmation indicating in a single swoop the presence of the actual speaker and the start of his action (dictated, it should be noted, by rigid interactional circumstances that basically leave no choice to the "actor"). The fact that this indication may do without direct ('*I*') or indirect (a corresponding predicate) *symbolic* self-reference, seems to identify the process of speaking as the main reflexive instance in identifications, whereas the role of pronoun as a sign is reduced to confirming symmetry of social identity on the levels of signified (my '*I*' = '*I*' of the interaction partner) or signifier (my '*I*' = your '*You*'), for which, as this example shows, no phenomenal presence is necessary.

Despite this strong suggestions of complementarity between *performance* and *proposition* in the structure of *S*, John Austin attempts at first to single out the specific group of performative utterances, which he further subdivides into '*explicit performatives*' executing action in unequivocal grammatical terms ('*I promise to come tomorrow*'), and '*implicit performatives*' where acting takes place only if the utterance is supported by appropriate intonation, attribute, or interaction context ('*I certainly come tomorrow*').⁷⁷ Yet he is forced to admit that contextual factors may counteract the verbal semantics of such utterances to the extent that makes the discrimination between '*performative*' and '*constative statements*' a hopeless task.⁷⁸ Hence in Austin's latter classification every speech act is a resultant force of '*locutionary*' (grammar), '*illocutionary*' (type of action) an '*perlocutionary*' (effect) tendencies, which, in turn, provokes redefinition of '*constatives*' and '*performatives*' as mere emphases in '*I*-utterances rather than their separate forms.⁷⁹ Confirming indivisibility of word and action in social identity, these results seem to provide a much better description of the examples chosen by Austin himself to present the gist of his theory. Having demonstrated complementarity of performance and proposition in '*I*' statements, Austin *eo ipso* completed synthesis of philosophical studies of self-reference and linguistic studies of first-person pronouns with the social theory of identity. Hence his arguments provide a good starting point for attempting a description of this complementarity.

⁷⁷ *Op. cit.*, p. 99-101.

⁷⁸ *Op. cit.*, p. 130.

⁷⁹ See Searle's succinct summary: "A man who says 'I (hereby) promise not only promises but says he does'" (John Searle. *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. New York, 1978, p.68).

IV. Social Identity as Paradox: Dialectics of Negative Sub-Identities.

MOTTO: Social identity (S) has a solution - albeit a problematic one.

Structure of S:

$Sy \neq Sx \neq Nx; S = Sx \vee Sy.$

Relation Between Self-Reflexivity and Code-Reference:

Complementarity ($Sx \vee Sy$).

Problems:

Impossibility to define Social Identity in a single utterance.

We have seen earlier that the idea of personal identity as a coin with two sides unavailable to each other directly and perhaps indescribable in a single language, has been developed and subsequently refined in French materialism, German transcendental idealism and British analytical philosophy before it was adapted to social sciences in speech acts theory. Still, the crucial question of how *S* maintains its unity and stability despite heterogeneity of its constitutive elements *Sx* and *Sy* has never been sufficiently answered. The most refined reconstructions, provided by Fichte and Schelling, restrict the duplicity of the subject to internal dialectics of its self-cognizing consciousness and treat individual's body as one of the predicates of the formal '*T*'. In this perspective, the most pressing issues pertaining to the semantics of '*T*' are out of view. On the one hand, the languages *x* and *y*, if not directly translatable, differ only in referring to *S* from the diametrically opposite (and therefore mutually predictable) grammatical standpoints ('*subject*' vs. '*object*'). On the other hand, *self-reflexivity*, detached from both spoken '*T*' and speaking body, and therefore no longer immediate and singular (*indexical*), becomes compatible with *code-reference*: absorbed by its anaphoric semantics, the first-person pronoun perpetuates the unstoppable growth of the meta-field of identity ('*I am (I am (I am...))*'), eroding its social footing with same speed as it appears to cancel out its subject-object differences on ever higher levels of self-consciousness.

In their turn, the models of personal identity proposed by Wittgenstein and Austin seem to reenact its existence in a social world (rather than model its immanent development): while the former brings the individual's body into play, presenting pre-social, intra-corporeal self-reference (human pain receptors to human brain) as a variation of immediate *self-reflection* of *S*, the latter puts individual in the midst of societal interaction, making him produce commitments on the basis of social norms. The obvious strength of both approaches lies in materialization of Schelling's concept of "soaring" '*T*' by exposing heterogeneity of *Sx* and *Sy* as a complementarity of *performance* and *proposition* informing social existence of personal identity. At the same time the details of this indivisible unity are not drawn in details, because Wittgenstein is more interested in differentiations and Austin a priori takes words for actions and entrusts their differentiation to the atomized social context.

However, the description of dichotomy that keeps the duality of *S* together cannot be somehow added *post factum* to the theory of social identity simply because in this case the meaning of '*T*' in social communication would remain an unsolvable contradiction. It is apparent that a simple turn-taking or even code-switching is not helpful: impossibility to

ascertain a stable modality and logical structure of the 'I'-utterance shows that on the threshold of performance and statement there is no such point of intersection from which both x and y could be deciphered.⁸⁰ If x is called "sign system" (as any language is), then y should be something irrelative to signs (without being an absolute negation of semiosis), and if y is called "activity", then x should be related to the individual irrespectively from his or her state (without necessarily playing the role of passive, unchangeable object).

The following table suggests a possible formalization of relations between S_x and S_y , with examples (underlined) following lemmas:

1. Social identity S can be expressed either by social performance S_y (*I am X*) or by social proposition S_x (*I is X*).

2. S_y expresses social identity by means of reflexive bodily activity including both semiotic (indexical self-pointing by gesture, voice or handwriting) and non-semiotic (deliberate movement) means. The person who says, gestures or otherwise signals 'I feel pain' appears as a single living being to himself and others.

3. S_x expresses social identity by means of intersubjectively coded communication (including symbols and icons). The person who says, gestures or otherwise signals 'I feel pain' is identified by himself and others as an individual ('I') whose state is characterized by words ('feel pain'), images (face expression of a pained person) or other kinds of signs used in everyday communication.

4. The meaning of S_y is always the same (*'This is here and now'*)⁸¹, but it is perceived differently by speaker and addressee. From the position of speaker, this meaning expresses organizational closeness of the autopoietic system, which stabilizes identity to prevent its dissipation (*self-reflexivity*). From the position of the addressee, this meaning expresses the living state (a specific kind of spatial and temporal unity and mobility) of a certain being which makes the latter a potential partner in communication.⁸² The person who says, gestures or otherwise signals 'I feel pain' communicates his presence to others, although his meaning of presence (being in some state) is different from his communication partner (being a separate unity).

⁸⁰ See: Heinz-Dieter Heckmann. 'Wer (oder was) Ich bin? Zur Deutung des intentionalen Selbstbezuges aus der Perspektive der ersten Person singularis'. In: Bertran Kienzle, Helmut Pape (eds). *Dimensionen der Selbst: Selbstbewusstsein, Reflexivität und die Bedingungen der Kommunikation*. Frankfurt am Main, 1991, p. 81; Harold Noonan. Identity and the First Person. - Cora Diamond (ed.). *Intention and Intentionality: Essays in Honor of Gertrude E. M. Anscombe*. Ithaca, 1979, p. 61; Norman Malcolm. Whether 'I' is a referring expression. - *Idem*, p. 19; Udo Tietz. *Grenzen der 'Wir': Eine Theorie der Gemeinschaft*. Frankfurt am Main, 2002, S. 212-213. See the same problem in linguistic perspective: George Lakoff. Sorry, I am Not Myself Today: The Metaphor System for Conceptualizing the Self. - Gilles Fauconnier, Eve Sweetser (eds.). *Spaces, worlds and Grammar*. Chicago, 1996, p. 51; Sidn Shoemaker. Self-Reference and Self-Awareness. - Quassim Cassam (ed.). *Self-Knowledge*. Oxford, 1994, p.81.

⁸¹ See: G. E. M. Anscombe. 'The First Person'. In: Samuel Guttenplan (ed.). *Mind and Language*. Oxford, 1975, p. 60; Helmut Plessner, *Der kategorische Konjunktiv: Ein versuch über die Leidenschaft* (1968). - Helmut Plessner. *Gesammelte Schriften*. Band VIII. Frankfurt am Main, 1983, S. 338-339;

⁸² On spatiotemporal unity as the external criterion of identity see: Ernst Tugendhat. *Op. cit.*, S. 77-78. The conflation of the speaker's and addressee perspectives in the meaning of S_y results in modern philosophy in the revival of Lockian view of "mental continuity" as a precondition for survival (see: David Lewis. *Survival and Identity*. - Amélie Oksenberg Rorty, (ed.). *The Identities of Persons*. Berkeley et al., 1976, p. 17).

5. The meaning of Sx is always a variable of its predicate 'X', but these fluctuations are perceived consensually by speaker and the addressee because both terms of the proposition are defined before the actual communicative exchange on the basis of valid intersubjective agreements (*code-reference*). In the utterance or gesture 'I am sick' 'I' stands for an individual conspecific (equal in interaction), and 'sick' stands for a certain attribute of such an individual that would appear equal to both communication participants.⁸³

6. Sy cannot multiply. In the utterance 'We are sick' there is only one meaning 'This is here and now' both for the speaker and for the addressee.⁸⁴

7. Sx can multiply both in its signifier and in its signified. The utterance 'We are sick' can have infinite number of meanings 'I is 'sick'. The sentence 'I think that I think that I think that...' may contain an infinite number of 'I is 'thinking that X' simple sentences.⁸⁵

8. Sy is a pure *performance* with no internal teleology (like grammatical subject-object segmentation, logical subject-predicate segmentation or simple narrative [*before/after*] linearity). Although Sx occurs in time, its (reflexive) meaning is simultaneous: the temporality of speech means 'being alive' and not 'proceeding from 'I' to its predicate'.

9. Sx is a pure *proposition* which meaning is determined by the logical (grammatical) following from subject to predicate/object. Although Sy has an indivisible meaning, it is determined by the progression from the coded reference to *agens* to the coded reference to *patiens*.

10. Sy negates its structure in existence. The meaning is communicated by the evolving activity (staying alive) of speaker, whereas its codified element (uttering 'I am alive') plays no semantic role.

11. Sx negates its existence in structure. The meaning is communicated by the words 'I feel well' whereas the changes occurring during pronouncing (or writing) this sentence play no semantic role.

12. Social identity S can never be Sx and Sy at the same time, but must necessarily be either one at a certain period of time, must begin with Sy and continue with Sx , and cannot be just one throughout the whole period of its existence. A living being that had never used 'I' in a coded proposition, has no social identity yet, but may have one in the future. 'I' in

⁸³ In this sense the third-person perspective, chosen by Frege, is unstructive: "Wenn er also sagt 'Ich bin verwundet worden', muss er das Ich in einem Sinne gebrauchen, der auch anderen fassbar ist, etwa in dem Sinne von 'derjenige, der in diesem Augenblicke zu mir spricht'" (Gottlob Frege. *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Der Gedanke*. (1918). - Gottlob Frege. *Kleine Schriften*. Hildesheim, 1990, S. 350.

⁸⁴ This seems to me a good argument for caution in postulating collective intentionality, 'we'-thinking etc.. (see the latest representative volume: Hans Bernhard Schmid, Katinka Schulte-Ostermann, Nikos Psarros (eds.). *Concepts of Sharedness: Essays on Collective Intentionality*. Heusenstamm bei Frankfurt, 2009).

⁸⁵ The homonymy of 'I' in such subordinating syntactic constructions in spite of its obvious semantic dissimilarity is an important linguistic mechanism of *code-reference* invoked by Hegel ('Ich, das Gleichnamige, stoße mich von mir selbst ab' – Georg W. F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes...*, S. 135). The contrast between the semantic growth of 'I' and its unchanging signifier is vividly portrayed by Dante who says to his noble forefather Cacciaguida 'voì mi levate sì ch'ì son più ch'io': the deliberate semantic contradiction ("I am more than I") is offset by the metaphor of spiritual upswing from the earthly individual 'I' to its sublime familial version (Dante Alighieri *La Divina Commedia* (1321). Milano, 1965, p. 151).

the text for which no performance could be ascertained has no social identity and will never have it.⁸⁶

At the end, it seems reasonable to try to briefly inscribe the presented outline of *social identity* into a larger social systematics. Heterogeneity and complementarity of *S* stem from its intermediate position in the hierarchy of dissipative systems: being squeezed between living organism and society, social identity should beware the independence of its owner together with enabling his participation in social interaction on reasonable terms. It seems like the first goal is achieved by the performativity of social identity which keeps its denotative contingency in check: the fact that the meaning of *S_y*, oscillating between two extreme communicative states ('*life*' and '*death*'), does not depend on the semiotic structure of *S*, turns *self-reflexivity* into a stronghold of individual existence in a social world. The second goal, in its turn, is fulfilled by the propositional structure of social norms, which allows for an abstract use of communicative means: as long as the meaning of '*I*' in a statement can be regulated independently of its concrete speaker in a specific speech act, the universality of a code will not be threatened by its individual users.⁸⁷ Last but not least, the asymmetry between *S_y* and *S_x* rules out the possibility of a fake social identity - with no footing in a natural world - such as "transcendental subject" of Husserl or a pseudo-collective 'We' of totalitarian ideologues. Seen in this perspective, the presented outline of social identity as a complementarity of performance and proposition may have practical applications in social history which, however, remain beyond the scope of this text.⁸⁸

⁸⁶ In some way this temporal hierarchy corresponds to the movement of Schelling's '*I*' from the sole pre-propositional self-consciousness to its coexistence with propositional double (see: Roswitha Staeger. "...*das Ich selbst ist die Zeit in Tätigkeit gedacht*". Marburg, 2007).

⁸⁷ This regulation of a social system through the symmetrical relations between the codified self-references, abstracted but not detached from their reflexive functions has been in part suggested by Helmut Plessner in the article cited above. It may answer the concerns of Luhmann's critics who lamented the absence of communicators in his theory of self-regulating social systems (see, for instance: Siegfried J. Schmidt. *Kognitive Autonomie und Soziale Orientierung: Konstruktivistische Bemerkungen zum Zusammenhang von Kognition, Kommunikation, Medien und Kultur*. Frankfurt am Main, 1994, S.78)

⁸⁸ See: Kirill Postoutenko. Between "I" and "We": Studying the Grammar of Social Identity in Europe (1900-1950). – *Journal of Language and Politics*, 2009, Vol.8 (2), 195-222.

(Página deixada propositadamente em branco)

Wibke Rogge
Berlin

**KORRESPONDENZEN MIT DER WIRKLICHKEIT.
HEGEL UND DELEUZE HINSICHTLICH
DER SITUATION DES SUBJEKTS IN SEINEN SYSTEMEN**

Die organische Kausalität des werdenden Selbstbewusstseins in Hegels *Phänomenologie des Geistes* kann auch als eine selbstreferentielle Struktur verstanden werden: Die strategische Teilung des Subjekts in verschiedene gedankliche Figuren führt zu einem Begriff des Selbstbewusstseins, der sich im wesentlichen dadurch auszeichnet, dass ein solches sich auf seine Gegenstände bezieht, indem es sich von ihnen unterscheidet. Schließlich wird damit ein Fremdbezug ermöglicht, für den das Hegelsche Subjekt das geschlossene System des sich entwickelnden Bewusstseins niemals verläßt. Hegel hat seinem Konzept des Geistes eine paradoxe, aber zugleich schlüssige Konstruktion zugrundegelegt, welche die Vorstellung systematischer Identität, als eine „sich-aus-sich“ und „durch-sich“ selbst hervorbringende, befördert. Selbstverhältnis meint bei Hegel immer schon Fremdverhältnis.

Dieser so ansprechenden und eleganten Variante synthetisierenden Denkens möchte ich die eher sperrige Möglichkeit des rhizomatischen Denkens von Gilles Deleuze gegenüberstellen. Deleuze versucht, gerade in Abgrenzung zu Hegel, eine Philosophie des Werdens zu formulieren, die nicht in eine Dialektik mündet, und somit ohne den üblichen Dualismus auskommt. Dabei steht das Erkennen, Produzieren und Bestehen lassen von Differenzen im Vordergrund. Nicht die Dialektik von Herr und Knecht, sondern die interne immanente Differenz bringt Veränderungen hervor. Das implizit Politische liegt in dem „Anti-Subjekt-Konzept“, mit dem er dem autonomen Subjekt der Aufklärung die Differenz und Vielheit entgegensetzt, die sich im Unwahrnehmbar-Werden begrifflich fassen läßt.

Begriffe sind für Deleuze nicht Ideen, im Hegelschen Sinne, die die reale Welt transzendieren und dadurch negieren, sie stehen vielmehr an der Bruchstelle zwischen den Gegenständen, die Veränderung und Durchdringung ermöglicht. Der Begriff stiftet somit neue Verbindungen zwischen den Dingen, indem er ihre virtuellen Unbestimmtheiten verknüpft. Ein solcher Begriff muss in einem positiven Sinne als produktiv verstanden werden. Anders als Hegel kennt Deleuze' Philosophie also keine Negation. Sie trägt die Züge reiner Affirmation der Verknüpfung des bisher Unverbundenen. Deleuze' Philosophie, welche in diesem Zusammenhang auch als Immanenzphilosophie zu verstehen ist, soll die Hegelsche Vorstellung des Subjekts als ein systemimmanentes „perpetuum mobile“ in Frage stellen.

Dem Problem der Selbstreferentialität hinsichtlich der nie zu entfliehenden subjektiven Perspektive als Erkenntnisquelle des endlichen Bewusstseins begegnen beide Denker auf sehr unterschiedliche Weise. Hegel kann das Subjekt seiner Zeit dem „Fluch der individuellen Identität“ durch seine Theorie des vermittelten Selbstbewusstseins als Prinzip seines Systems entheben. Deleuze möchte die Differenz radikaler denken und gerät damit in eine Aporie von Ich und Vor-Ich als Ausgangspunkt der Erkenntnis. Deleuze' Attacke gegen eine prästrukturierte Unantastbarkeit des Denkens macht seine Philosophie zwar interessant für den gegenwärtigen Diskurs, läßt ihn aber methodisch hinter den Hegelschen Begründungsansatz zurückfallen. In Absetzung zu diesem Subjektbegriff kann Hegels Modell neu gelesen und aktualisiert werden. Die Anschlussfähigkeit des spezifisch modernen Diskurses über das „Selbst“ und die theoriegeschichtliche Entwicklung des „Verschwinden des Subjekts“, darf in diesem Zusammenhang nicht aus dem Blick geraten. Denn streitbar ist gerade der Begriff des Subjekts, den Deleuze *aufgelöst* wissen will, wohingegen Hegel das Subjekt als *aufgehoben* expliziert hat. Methodisch verfahren beide Denker unterschiedlich haben aber m. E. den gleichen Status von Subjektivität vor Augen. Das Subjekt bringt sich selbst in die Negativität und ist damit seine Negativität, bzw. es beinhaltet seine eigene Negation *an-sich*. Das Sich-selbst-Befragen, das Sich-selbst-in-die-Negativität-Bringen evoziert bei Deleuze eine Aufhebung des Letztbegründungsanspruchs zugunsten einer Genealogie.

Dem Anfang der Wissenschaft der Logik gemäß ist bei Hegel das Sein zunächst das „unbestimmte Unmittelbare“¹. Es ist reiner Gedanke und damit Nichts. Sein und Nichts sind unmittelbar identisch. Es gibt, so könnte man sagen, zunächst keine Differenz. Diese aber zeigt sich im Werden und im Entstehen und Vergehen. Im übrigen ist der Begriff des unbestimmten Unmittelbaren eine Abstraktion vom Vermitteltsein alles Seienden, wie das in der Wesenslogik dargetan wird. Insofern muß man das Werden bei Hegel lesen als die Wahrheit des Seins und Nichts, wobei das Sein als aus dem Nichts herkommend verstanden ist und das Nichts aus dem Sein. Ist hier der Umschlag von Sein in Nichts und Nichts in Sein ein quasi unmittelbarer, so ändert sich das schon beim Dasein, wo vom Seienden aus, nämlich der einen Seite von Sein und Nichts die Gegensätzlichkeit von Sein und Nichts ins Spiel kommt. Das Nichts ist dann das je bestimmte Nichts im Verhältnis zu dem je bestimmten Sein als Dasein oder Etwas, von dem es herkommt. Dieser gesamte, man könnte sagen asymmetrische Duktus von Sein und Nichts geht über die Stufen der Seins-, der Wesens- und dann der Begriffslogik. Das Ende der Wesenslogik kulminiert im Begriff der Wirklichkeit, und sie führt über in die Logik des Begriffs. Wirklichkeit, das wird in der Rechtsphilosophie in irritierender Deutlichkeit ausgeführt, ist identisch mit Vernünftigkeit. Nur das Vernünftige ist wirklich und das Wirkliche vernünftig. Vernunft aber ist verknüpft mit der doppelten Gestalt des Begriffs als Begriff des Begriffs, dem Sich-selbst-Begreifen. Dieses Sich-selbst-Begreifen ist vorgestellt als die Bewegung des Begriffs, das Sich-von-sich-selbst-Entlassen des Begriffs und das Auf-sich-selbst-Zurückkommen des Begriffs. Es ist, und hierin sind allerdings alle Differenzformen unter dem Gesichtspunkt der Gegensätzlichkeit in die Identität aufgehoben, ein Kreis in Kreisen und repräsentiert in dieser Art eine Selbstgeschlossenheit. Damit generiert die Hegelsche Logik sich aus sich selbst. Sie geht

¹ Hegel 1986, 83.

nicht von einem zweifelsfreien Ersten aus, so, wie z. B. Descartes, der über den absoluten Zweifel die absolute Gewißheit im Ich-denke, der *res cogitans*, gegeben sah. Gerade auch die Hegelsche Logik - wie schon die *Phänomenologie des Geistes* - ist nicht nur Ausdruck des Zweifels, sondern der absoluten Verzweiflung an jedem festen Halt. Die Dialektik löst alle Positivitäten auf, gelangt aber selbst wieder, so im absoluten Wissen in der Phänomenologie und im Begriff der doppelten Identität in der Logik im Begriff der Idee zu einer zweiten Form von Positivität.

Die Problematik, die sich in der Hegelschen Logik zeigt, ist die Bestimmung der doppelten Negation als Affirmation. Im Affirmativen ist die Dialektik aufgehoben. Das Identische als doppelte Identität, als Identität der Identität und Nichtidentität, setzt die Identität als Aufhebung aller Gegensatzverhältnisse im absoluten Subjekt. Das Subjekt ist identisches Subjekt-Objekt als Subjekt. Beide befinden sich weder im „bloßen Gegensatz zueinander“, noch sind sie identisch im Sinne einer absoluten Subjektivität. Der Rekurs auf ein absolutes Subjekt stellt die Dialektik still. Er ist der geheime Positivismus der Hegelschen Philosophie.

Schon in der Differenzschrift von 1801 umreißt Hegel in Abgrenzung zu Fichte seine Methode anhand der Kategorien Reflexion und Spekulation: Die Reflexion muss, um einen für den Verstand gültigen Satz zu formulieren die Differenz, welche in der Identität des Absoluten und somit auch in der Vernunft vorhanden ist, ausdrücken. „Sie muß, was in der absoluten Identität eins ist, trennen und die Synthese und die Antithese, getrennt in zwei Sätzen, in einem die Identität, im anderen die Entzweiung, ausdrücken.“² Der Satz $A=A$, als der Satz der Identität, soll eine Relation aussagen. Er ist aber in seiner Eigenschaft identisch zu sein der reine Selbstbezug, welcher von allen Differenzen abstrahiert. Die Vernunft gebietet jedoch die Stellen der Relation unterschiedlich zu besetzen. Vernünftigerweise muss man annehmen, dass es neben der absoluten Identität auch eine absolute Differenz geben muss. Damit ist das eine A Subjekt und das andere Objekt. Der Satz ist nun $A=B$. Nur weil es diesen Satz gibt, kann es auch den ersten Satz, $A=A$ geben. $A=B$ drückt aus, das es eine Relation überhaupt gibt. Das Setzen der Differenz ist also nötig, um einen Begriff von Identität zu erhalten. Die Aussage des zweiten Satzes, $A=B$ ist also der Ausdruck der Vernunft durch den Verstand. Die Beziehung von Vernunft und Verstand umfasst im wesentlichen die Antinomie als Ausdruck der absoluten Identität. $A=A$ kann als die Tätigkeit des reinen abstrakten Denkens verstanden werden und $A=B$ als Nichtdenken. Beide Sätze bedingen sich gegenseitig: „Wenn man bloß auf das Formelle der Spekulation reflektiert und die Synthese des Wissens in analytischer Form festhält, so ist die Antinomie, der sich selbst aufhebende Widerspruch, der höchste formelle Ausdruck des Wissens und der Wahrheit.“³ Um aber ein „System der Realität der Erkenntnis“ zu erhalten, müssen die Sätze als das Ideale (in $A=A$) und die Materie ($A=B$) verstanden werden. Hegel beweist hiermit, das selbst eine derart schwache Synthese dieser beiden Sätze im Stande ist, die unendliche Fortführung der zirkulären Identität des $A=A$ aufzuheben. Es ist wichtig, für ein Grundverständnis Hegelscher Philosophie zu erkennen, dass selbst das dem Denken entgegengesetzte Nicht-Denken letztlich ein Gedachtes ist. Dieser Umstand begründet sich

² Hegel, 1981, S.39.

³ Ebd. S.41.

aus seiner Beziehung aufs Denken. Ein reines Nicht-Denken müsste die Beziehung zum Denken überhaupt entbehren, es müsste ihm nicht nur diametral entgegenstehen, sondern vielmehr jenseits des Jenseits also undenkbar sein. Die Entgegensetzung bedeutet also immer schon die Entgegensetzung *von* Etwas zu sein und damit eine Beziehung auf ein anderes, zumindest das andere seiner selbst, zu haben. Damit ist außerdem gesagt, dass es neben der abstrakten Realität des Denkens noch eine konkrete gibt, welche der „absolute Stoff des Denkens“ ist.

Es ist ihm wichtig zu betonen, dass die rein formale Erscheinung des Absoluten schon die Antinomie in sich birgt. Entgegen einer logisch-zentrierten Philosophie behauptet er den notwendigen Widerspruch in aller Abstraktion: „Einem solchen analytischen Wesen liegt das Bewußtsein nicht zugrunde, daß die rein formale Erscheinung des Absoluten der Widerspruch ist; ein Bewußtsein, das nur entstehen kann, wenn die Spekulation von der Vernunft und dem $A=A$, als absoluter Identität des Subjekts und Objekts, ausgeht.“⁴

Ohne die positive Seite des Wissens, die Anschauung⁵, wird die Antinomie im empirischen, bewussten Widerspruch vernichtet. Es soll aber der abstrakte Begriff und das konkrete Sein einer Sache im Wissen vereinigt sein. Es ist also ein transzendentes Wissen von Nöten um die Identität von Subjektivem und Objektivem ins Bewusstsein treten zu lassen. In der transzendentalen Anschauung sind also Sein und Intelligenz vereinigt und je nach Standpunkt, dem der Reflexion oder dem der Notwendigkeit, tritt mehr die Wissens- oder mehr die Seins-Seite hervor. Hiermit ist für Hegel der Ausgangspunkt allen Philosophierens beschrieben. Philosophieren ohne Anschauung ergeht sich in der endlosen oberflächlichen Betrachtung empirischer Entitäten. „In der transzendentalen Anschauung ist alle Entgegensetzung aufgehoben, aller Unterschied der Konstruktion des Universums durch und für die Intelligenz und seiner als ein Objektives angeschauten, unabhängig erscheinenden Organisation vernichtet. Das Produzieren des Bewußtseins dieser Identität ist die Spekulation, und weil Idealität und Realität in ihr eins ist, ist sie Anschauung.“⁶

In der, gemeinsam mit dem Psychoanalytiker Felix Guattari, verfaßten Schrift „Q'est-ce que la philosophie?“ von 1991 veranschlagt Deleuze philosophische Arbeit in erster Linie als Begriffsarbeit. Der Begriff muss dabei als unendlicher dynamischer Prozess verstanden werden, der im Denken der Philosophen stattfindet. Die innere Konsistenz eines Begriffs unterliegt Schwellen- und Werdensprozessen, die untereinander untrennbar miteinander verbunden sind. So ist ein Begriff immer wieder erneut zu hinterfragen, da seine geographischen, historischen, kulturellen, politischen Komponenten sich im stetigen Wandel befinden und insofern den Begriff neu prägen. Durch intensive Neuverknüpfung der Begriffskomponenten wird ein neuer Begriff erschaffen, der die instantane Verfassung des Gedachten aktuell erfasst. Der Begriff wird gewissermaßen aktualisiert. Er wird als Koinzidenz-, Kondensations- oder Akkumulationspunkt seiner eigenen Komponenten angesehen. Er durchwirkt seine Komponenten und ist als Denktakt, als Ereignis zu verstehen: „Der Begriff definiert sich durch *die Untrennbarkeit einer unendlichen Zahl von heterogenen Komponenten, die von einem absoluten Überflugs punkt mit unendlicher Geschwindigkeit durchlaufen werden.*“⁷ Er definiert

⁴ Ebd. S.42.

⁵ Es ist an dieser Stelle der veränderte Begriff der Anschauung beim späten Hegel zu beachten. (Anm. W.R.)

⁶ Ebd. S.44.

⁷ Deleuze/Guattari 1991, S.28.

sich durch seine Konsistenz, er besitzt keine Referenz: Der Begriff ist selbstreferentiell, er setzt sich selbst und setzt seinen Gegenstand gleichzeitig mit seiner Erschaffung.

Ein Begriff ist besser als der vorangehende, wenn er die Probleme seiner Zeit und ihre dazugehörigen Variationen und Resonanzen spürbar macht und ein Ereignis herbeiführt. Die bestehenden Begriffe der Philosophen früherer Zeiten haben demnach ihre Berechtigung allein schon durch ihr Bedürfnis nach Reaktivierung und ihre inspirative Kraft für die Erschaffung neuer Begriffe. Man folgt diesen Philosophen, indem man macht, was sie gemacht haben: Begriffe für Probleme erschaffen, die sich notwendigerweise ändern.

Der Begriff ist somit Selbsterkenntnis: er erkennt das reine Ereignis unabhängig von dem Sachverhalt in dem es sich ereignet. Und damit ist die Hauptaufgabe der Philosophie für ihn beschrieben: Ein Ereignis aus den Dingen freizusetzen, wenn sie Begriffe erschafft.

Da nun deutlich wurde, dass die Begriffe freischwebende, unverbundene Entitäten sind, bedarf es einer Ebene, auf der sich dieselben ansiedeln, in welcher sie sich ein Echo geben. Diese Ebene nennt Deleuze die Immanenzebene. Die Philosophie bietet ein unbegrenztes All-Eines als Schnittfläche für die Begriffe, mit welcher sie in Wechselwirkung stehen. Als Konstruktivismus besitzt die Philosophie zwei komplementäre Aspekte: Begriffe erschaffen und eine Ebene entwerfen. Die Geschwindigkeit des Denkens siedelt sich in diesem Milieu, welches sich unendlich in sich selbst bewegt, an. Deleuze spricht hier vom absoluten Horizont, „der von jedem Beobachter unabhängig ist und das Ereignis als Begriff von jedem Sachverhalt unabhängig macht, in dem es sich verwirklichte.“⁸

Jede Philosophie hängt von einer Anschauung ab, welche unaufhörlich entfaltet wird, die Immanenzebene muss also als vorphilosophisch angesehen werden. In ihr verweisen die Begriffe auf ein nicht-begriffliches Verständnis. Dabei existiert dieses „immer-schon“ nicht außerhalb sondern gerade innerhalb der Philosophie. Sie setzt sich dieses als ihre Bedingung voraus. „Das Nicht-Philosophische ist vielleicht tiefer im Zentrum der Philosophie als die Philosophie selbst und bedeutet, daß die Philosophie nicht hinlänglich auf bloß philosophische oder begriffliche Weise verstanden werden kann, sondern in ihrem Wesen sich auch an die Nicht-Philosophen wendet.“⁹ Die Philosophie impliziert demnach eine Voraussetzung, die sich zugleich von ihr unterscheidet und mit ihr aufs Engste verbunden ist. Ähnlich wie Hegels Anspruch der Spekulation sieht Deleuze das Problem der Philosophie gerade darin, dass sie eine Konsistenz erlangen muss, ohne das Unendliche zu verlieren, in welches das Denken eingebettet ist. Das All-Eine ist der Philosophie nicht entgegengesetzt, sondern ihr immanent. Oder anders: Die Immanenz ist dem Einen immanent. Das Transzendente liegt in der Immanenz selbst.

Das Ereignis ist auf der Immanenzebene vom Subjekt und dessen Individualität abgelöst. Wie eine Art radikaler Empirismus bieten sich auf ihr nur mögliche Welten als Begriffe und Andere als Ausdrücke möglicher Welten dar. „Das Ereignis bezieht nicht das Erleben auf ein transzendentes Subjekt=Ich, sondern bezieht sich im Gegenteil auf den immanenten Überflug eines subjektlosen Feldes; der Andere gibt einem anderen Ich keine Transzendenz zurück, sondern bringt jedes andere Ich auf die Immanenz des überflogenen

⁸ Ebd. S.43.

⁹ Ebd. S.49.

Feldes zurück.¹⁰ Das Subjekt wird damit definiert als nichts weiter, als eine Gewohnheit „ich“ zu sagen. „Es unterscheidet sich von der Erfahrung, sofern es nicht auf ein Objekt verweist und nicht einem Subjekt zugehört (empirische Vorstellung).“¹¹ Das transzendente Feld ist, so Deleuze, ein Prä-reflexiv des Bewußtseins, es ist der Zustand des Ichlosen Bewußtseins. Deleuze postuliert einen „transzendentalen Empirismus“ der sich aber fundamental vom rein affektiven unterscheidet. „Mangels Bewußtsein muß sich das transzendente Feld als eine reine Immanenzebene definieren, da es sich jeder Transzendenz des Subjekts wie des Objekts entzieht.“¹² Das In-sich-sein der Immanenz als Nicht-Subjekt und Nicht-Objekt sichert ihre Absolutheit. Deleuze verweist hier auf Fichte und definiert das transzendente Feld als ein Leben, das weder von einem Subjekt noch von einem Akt abhängt, sondern als ein „absolutes unmittelbares Bewußtsein, das selbst in seiner Tätigkeit nicht mehr auf ein Sein verweist, sondern sich fortwährend in einem Leben setzt.“¹³ Das „transzendente Feld“ wird für Deleuze zu einem Synonym der Identitätslosigkeit und Nichtindividualität. Es wird vielmehr als ein „Netz präindividueller Singularitäten“ aufgefaßt, als ein Vor-Nicht-Ich, „Ante-Ich“.

Die *Begriffsperson* ist nun diejenige, die bei der Erschaffung der Immanenzebene selbst eingreift. Auch sie gehört sowohl in die Ebene hinein, sowie sie von außen auf sie einwirkt. Damit ist eine dynamische Subjektlosigkeit formuliert, die das vormalige Subjekt als Tätigkeit betrachtet: „Ich bin nicht mehr ich, sondern die Fähigkeit des Denkens, sich zu sehen und sich quer durch eine Ebene zu entwickeln, die mich an mehreren Stellen durchquert.“¹⁴ Die Begriffsperson ist eben in erster Linie ein Werden und damit zwar Subjekt einer Philosophie, aber genau wie diese sich entwickelt und verändert und permanenter Neuschöpfung unterliegt, gilt dies auch für ihr Subjekt. Denken geschieht demnach immer vermittelt durch eine Begriffsperson. Es ist geschieden vom psychosozialen Typen, durch welchen es als Aussage zur Tätigkeit wird. Als Begriffsperson legt sie die Schauplätze des Denkens fest. Sie steht mit ihrem historischen Milieu in Verbindung, welches nur durch psycho-soziale Typen verkörpert werden kann. Der psycho-soziale Typus wandelt individuelle Erlebnisse in Ereignisse des Denkens um und macht sie damit zu Merkmalen einer Begriffsperson. Damit verweisen sie wechselseitig aufeinander, ohne je ineinander aufzugehen.

Begriffsperson und Immanenzebene setzen sich wechselseitig voraus. Die Begriffspersonen bilden die Gesichtspunkte, nach denen sich die Immanenzebenen unterscheiden oder annähern, aber auch die Bedingungen, unter denen jede Ebene von Begriffen derselben Gruppe erfüllt wird. Als unendlicher Akt bringt das Denken endliche Formen hervor. Diese Verschlungenheit bedingt die Vieldeutigkeit der Begriffe, Ebenen und Personen. Die Philosophie begegnet diesem Umstand mit drei Elementen: der prä-philosophischen Ebene, der Immanenzebene; den Pro-philosophischen Personen, die sie erfinden muss und den philosophischen Begriffen, welche es zu erschaffen gilt. Entwerfen, erfinden und erschaffen sind die philosophischen Tätigkeiten nach Deleuze.

¹⁰ Ebd. S.56.

¹¹ Ebd. S.66.

¹² Ebd. S.70.

¹³ Ebd. S.72.

¹⁴ Ebd. S.74.

Deleuze attackiert Hegels Konzeption der „Identität der Identität und Nichtidentität“ und entlarvt die Differenz dabei als allein auf das Identische reduziert. Die Reduktion der Differenz als bloße Modifikation des Systems, als nur negatives, antithetisches Prinzip, wie es Hegel, so Deleuze postuliert, vermag die Totalität des Systems nicht zu destruieren, noch zu aktualisieren. Der Differenz als bloß antithetisches Moment bleibt letztendlich das versagt, was die absolute Differenz zu leisten vermochte - die absolute Infragestellung der Totalität. Auch bei der noch so geschickt inszenierten Entgegensetzung eines Seins in sein Anderes, die das Sein als Anderssein qualifiziert, bleibt doch das Andere immer im Hegelschen Kreis gefangen und wird durch die positive Aufhebung des dialektischen Prozesses als bloßes Moment der Dialektik seiner alles destruierenden Macht beraubt.

Für Deleuze scheint die Überschreitung der Differenzen weiter zu gehen: Dem Wirklichen kann nicht mehr Realität zukommen als dem Möglichen, da das Wirkliche jeweils in der Vorwegnahme durch diese Vorstellung als Quasi-Übersetzung des Möglichen gedacht ist¹⁵. Dialektische Wirklichkeitsdeutungen reproduzieren somit eine bestimmte Ordnung oder auch Ideologie – im wahrsten Sinne des Wortes: Neues ist prinzipiell getilgt, da hier Differenz als der Grund von Neuem nach der dialektischen Arbeit nicht mehr existiert, aufgehoben wurde.

Es ist nicht die Denunziation einer bestimmten Philosophie, die Deleuze anstrebt, vielmehr etabliert er eine Strategie, die die Philosophie durch radikale Widersprüche in die Eigentlichkeit der Philosophie zurückbringt. Es geht also darum, etwas Einzigartiges, Bemerkenswertes, Dringendes mit den paradoxen philosophischen Aktivitäten zu entwickeln. Die Kontinuität der philosophischen Reflexion in die Unbeständigkeit der Offenheit hinzuführen, das Zirkuläre einer in sich gefangenen Immanenz zu destruieren, die das Andere, Fremde letztendlich in das Immer-selbe integriert und so die Philosophie zu einer bloßen Bestimmung des immer-schon Bestimmten und Gewußten degradiert, ist die von Deleuze angestrebte Intention. Die sukzessive Integration und Involvierung des Ungedachten als Konstituens der modernen Wirklichkeit defunktionalisiert und entmächtigt die absolute Kognition des „Ich-denke“ zugunsten eines permanent sich ereignenden, die Subjektivität in Frage Stellenden Außen. Das „Denken des Außen [...], das in der Selbstgegenwart des Denkens eine irreduzible Alterität und größtmögliche Entfernung zu sich selbst erkennt“¹⁶, wird zum Dekonstruktivum des Denkens, das diesen Anstoß nicht denken kann. Das „Denken des Außen“ ist die nicht einzunehmende Objektivität, die als absolute Macht mein eigenes Sein permanent relativiert und meine Entwürfe destruiert. „Das Außer-Philosophische wurzelt also tiefer im Inneren der Philosophie als die Philosophie selbst, und was nicht gedacht werden kann, dennoch zum Denken nötigt und einen Taumel ins Cogito eingeführt, ist Immanenz.“¹⁷ Die Anfänglichkeit des Ursprungs der Philosophie ist also faktisch nicht mehr von einem Unbedingten, unbewegten Beweger her zu denken, sondern immer schon durch die Differenz stigmatisiert. Die Philosophie tritt somit aus dem Rahmen metaphysischer Begründungszusammenhänge heraus und fungiert nunmehr als Kritik an

¹⁵ http://www.momo-berlin.de/Guenzel_Deleuze.html_ftn15

¹⁶ Ebd. S.81.

¹⁷ Ebd. S.77.

den Wertsetzungen. So kann denn auch Deleuze dezidiert formulieren: „Die Philosophie läßt sich nicht auf ihre Geschichte reduzieren, weil sich die Philosophie von dieser Geschichte stets losreißt, um neue Begriffe zu erschaffen, die wieder in Geschichte verfallen, aber nicht von ihr herkommen? Ohne die Geschichte bliebe das Werden unbestimmt, bedingungslos, aber das Werden ist nicht geschichtlich.“¹⁸

Auf diesen Desubjektivierungs- und Entindividualisierungsprozeß als reinem Destruktionsprozeß, müßte allerdings eine „Re-Konstruktion“ folgen. „Man muß auch die Individuationsweisen beschreiben, die es dem präindividuellen transzendentalen Feld erlauben, die Identität empirischer Individuen zu konstituieren.“¹⁹ Diese Rekonstruktion allerdings wird von Deleuze gelöst und endet im Deleuzeschen Desaster, das Ich aus dem Ante-Ich zu konstituieren, da das Ante-Ich auch Ich ist. Selbst die Verlagerung des Ante-Ich in ein Anti-Ich, mithin die absolute Destruktion der Identitäten endet in der Aporie, in der Schizophrenie. „Das Cogito entzieht sich der Alternative von Sinn und Unsinn, Vernunft und Wahnsinn. Es dekonstruiert die strikte Trennung zwischen Parano und Schizo, zwischen Ich und Anti-Ich und zwingt letztlich, den affirmativ-differentiellen Gebrauch der Synthesen - für den gilt: Ich ist ein anderer - zusammenzudenken mit ihrem negativ-identitären Gebrauch, der bewirkt, daß dieser andere immer noch Ich ist.“²⁰

Die Hauptaufgabe der *Philosophie* bleibt für Deleuze: Ein Ereignis aus den Dingen freizusetzen, wenn sie Begriffe erschafft. Die Aktualisierung und permanente Infragestellung philosophischer Systeme ist der ansprechende Tenor seiner philosophischen Forderung. Methodisch läßt er sich dennoch auf Winkelzüge ein, wenn er mit der Erschaffung einer Immanenzebene eine produktive Negativität als Anschauung etabliert welche die Philosophie begründen soll. Die Dinge existieren in dem was sie nicht sind, in dem was ihnen entgleitet, so Deleuze, damit kommt er Hegels Anfang in der Wissenschaft der Logik unfreiwillig nah.

Auch die gedankliche Bewegung – weg vom Subjekt – wird von Hegel zugunsten des Subjekt-Objekts vollzogen. Gerade Hegels, qua Anerkennung realisiertes Selbstbewusstsein bietet eine nicht-identifizierende Subjektstruktur auf, die sich in der Aktualisierung der Lebenswirklichkeit immer wieder aufs neue manifestiert. Letztlich bleibt es dabei: Methodisch ist ein Entweichen aus der subjektiven Perspektive nicht möglich, Selbstreferenz ist im Begründungsanspruch des Subjektbegriffs verankert. Allerdings kann ein ursprünglich durch Fremdbezug vermitteltes selbstbewusstes Subjekt die statische Identitätsstruktur hierarchischer Gesellschaftssysteme in Frage stellen, was einem nomadischen Subjekt des Chaos entgeht.

Nur indem das suchende, sich begründen wollende Ich, sich in diesen Systemen als modernes Ich begreift, als Ich des Scheiterns, als Ich der nachmetaphysischen Wirklichkeit, und sich als kritisches Denken in den Grund des tradierten Denkens denkt, um so das längst Vergangene zu aktualisieren, vermag es die Moderne und sich zu begreifen. Tatsächlich hält doch die wirkliche Gegenwart permanent neue Herausforderungen für das Denken bereit. Denn - und so möchte ich mit einem letzten Zitat von Deleuze schließen: „Die Kraft einer Philosophie wächst nicht mit ihrer logischen Kohärenz oder ihrem begrifflichen Reichtum, sie

¹⁸ Ebd. S.92.

¹⁹ Ebd. S.103.

²⁰ Ebd. S.110.

bemißt sich einzig daran, ob und in welchem Maße sie noch fähig ist, unserem aktuellen Denken neue Geschwindigkeiten zuzuführen, statt es in der Anschauung der ewigen Formen stillzustellen. Wichtiger als die Gedanken eines Philosophen ist die Bewegung seines Denkens, die wir als dasjenige erfahren, was uns zu denken gibt, was uns neue Seh- und Hörweisen ebenso wie neue Empfindungsweisen verschafft, indem sie das Denken in eine maximale Entfernung zu dem bringt, was es immer schon gedacht hat, also zu den Mächten des gesunden Menschenverstandes und des Gemeinssinns: sich im Denken fremd zu werden.”²¹

²¹ Ebd. S.152.

(Página deixada propositadamente em branco)

SELF-REFERENCE AND/VERSUS IMMANENCE

1. Self-reference and system theory

In the last decades, self-reference has become a concept used in relation to sociological and epistemological theories. From a historical point of view, self-reference is interpreted as the consequence of abandoning absolute and transcendent foundations. When they appeared to be questionable and inadequate in scientific contexts laying the claim to independent knowledge and to autonomously discoverable truth, the focus of cognitive activity and foundation shifted to consciousness. Heisenberg's discovery that the observer modifies the conditions of an experiment by means of his or her mere presence signified two, in some respect contradictory, consequences. It implies, on the one hand, the inability to exclude the influence of the subject from supposedly objective processes of scientific knowledge, and, on the other hand, the tendency to integrate the subject as a mere element partaking in the experiment, or, more extensively, in a system.

In the context of the development and the argumentation underpinning the system theory, which has been elaborated with particular accuracy by Niklas Luhmann, self-reference turns out to be a central and at the same time a consistently recurring component of that theory. Self-reference is understood as the capacity of the system to refer to itself. In relation to social organization, this is considered as evident, as the subject observing is also and unavoidably involved. But it also works in the context of scientific theory, progressively asking for a more exact investigation concerning the assumptions made and the correct use of concepts. The extension of this circular process, taking place in a conscious way as a consequence of developments in science and in view of the increasing complexity of world understanding, implies self-reference as an integrating part of the system concerned.

From this perspective, self-reference becomes a typical characteristic of systems and relates not only to consciousness, but also to the world of experience. It can be defined as an activity which accompanies the process of functioning and reproduction performed by every single system. As this implies an inner dynamic interrupting the simple linearity of development, and mirroring the system itself, it can be described as a circular structure. Nevertheless, this reflective circle is internalized: in the system theory, it is conceived of as a structure exclusively referring to the system concerned and developing in relation to it.¹ Since self-reference takes

¹ See: Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt 1984, p. 25.

shape as self-observation and self-description, it is susceptible of extension and enrichment. This is due to the fact that self-observation is understood as a single operation, while self-description implies an articulated analysis and elaboration (normally in a text)² of the structures, processes, and concepts involved.³ However, this happens only in reference to the system itself, avoiding every possibility of transcending it or, alternatively, of allowing external access. In doing so, self-reference acquires, in its higher form of reflection,⁴ the capacity to self-develop and self-produce, which guarantees a form of autonomy consisting of a controlling function within the system itself. On the other hand, self-reference operations turn out to be characterised by being *immanent* and *closed*. Immanence is produced by constantly and repeatedly recurring and referring to the system which generated it, inhibiting connections and the other forms of transfer or transition. The closed structure is achieved by creating a kind of impermeability to the external, taking shape as a closed circuit excluding outer influence. The reflection circle can develop a capacity to verify and also to supervise a reproduction of the system excluding external criticism, which can be connected with its immanent and closed feature. This makes for its exclusive reference, which increasingly implies acceptance, especially since self-reference is performed by individuals confronted with a system determining their modality of being as integral elements, and isolated from one another in their reflecting activity.

Self-reference develops in any context of *complexity* and contributes to increasing complexity itself. Complexity is conceived of as the result of a repeated process of differentiation, which accomplishes, through self-reference, a further level of separation and distinction. The increase of complexity is thereby performed on two levels: firstly, the level of self-observation and self-description, which is capable, as we have seen, of extension and enrichment, and secondly, the level of the system concerned, in which complexity implies not only a supervising instance, but also a possibility of optimisation and planning. Recognising complexity means giving up the claim to completeness and exhaustive results. «We want to call a quantity of related elements complex, if, on the strength of immanent restrictions concerning the capacity of interconnection, it is not possible any more to bind at any time every element with every other».⁵ As a consequence of this, a further distinction has to be made between simple complexity and complex complexity. A "simple complexity" would still admit the possibility of an exhaustive interconnection, while a "complex complexity" requires criteria of selection and self-reduction excluding or limiting one another and is therefore subjected to optional choice and contingency.⁶

As complexity is the product of increasing differentiation, which initially takes place through the distinction between system and environment, it also implies the renunciation of the acquisition of an all-embracing view. This derives firstly from the process of differentiation,

² Cf.: Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt/M., 1993, p. 498.

³ About the difference between observation and description, see: N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt 2000, p. 320.

⁴ For an analysis of reflection, see: Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, p. 617 ff.

⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁶ Cf. Niklas Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, 4th ed. Heidelberg 2008, p. 174.

which continually increases the number of levels and distinctions, and secondly, from the initial separation between system and environment, which is understood as a contrast between respectively self-organization and its absence. The differentiation process and the implementation of an asymmetry creates a series of discontinuities unable to be unified. Self-reference as an internalised component, changing from system to system, and converting into specialised knowledge, augments distances and deepens gaps.

From this perspective, the system theory criticizes all universalising conceptions of thinking which intend to provide general rules or principles working in all systems and allowing for interconnection. A specific criticism concerns Hegelian dialectics and the aprioristic transcendental method.

Hegelian dialectics is criticized from two points of view. Firstly, criticism concerns the procedure of development, which is considered as producing a continuity and linearity without interruptions. In doing so, dialectics is seen as a defective method which is unable to offer sufficient explanation about transitions, and transforms the different moments and spheres into a continuous and homogeneous succession. Secondly, criticism applies to the fundamental relationship between unity and difference. Dialectics is seen as stressing the unity of unity and difference by forgetting to take into account the difference of unity and difference (in other words, emphasising system and neglecting environment).⁷ This leads to a universal claim which is judged to be inadequate to complex complexity and its high grade of achieved (and achievable) differentiation.

With respect to transcendental conception, the system theory judgement is less negative. The method of reflexivity (entailing the possibility of a consciousness process) and reflection (making self-reference possible) is considered as a positive and necessary requirement. Also the idea of a priori principles is not completely denied. What is criticized is rather the extension of validity which transcendental theories intend to confer to a priori principles. Their claim to a universal realm of application does not correspond to the requirements of different and differentiated systems and is accomplished on to a general and abstract level.⁸ Thus, transcendental method is considered as a good model which nevertheless is falsely made absolute. It therefore fails to provide the diversification needed by self-referent processes of knowledge concerning different systems.

2. Luhmann's autopoietic systems

Luhmann's theory represents a highly sophisticated and elaborate analysis of the mechanisms of functioning concerning complex systems in a complex society. Without the pretension either of systematically reconstructing the articulate theoretical structure supporting his investigation, or of reproducing its conceptual richness, it is nevertheless possible to refer to some relevant issues which turn out to be decisive for the question of immanence.

Firstly, Luhmann explicitly acknowledges that his conception of self-reference concerning systems is derived from modern theories of consciousness. Nevertheless, thanks to this

⁷ See: Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, p. 607.

⁸ See for instance: Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1990, p. 99.

shifting, «the concept of self-reference (reflection, reflectivity) is released from its classical location in human consciousness or subject, and it is transferred to objective domains, that is, to real systems considered as objects of science».⁹ In doing so, self-reference is deprived of its subjective connotation, but not of its fundamental operation, resting on the capacity of systems to analyse their own conditions, to raise methodological questions, and in general to transfer scientific focus from facts (*what-questions*) to mechanisms and rules (*how-questions*).¹⁰ Following Luhmann, this speaks for the autonomous activity of systems connected with their capacity to analyse themselves and to understand their own conditions of possibility and of functioning.¹¹

Secondly, Luhmann does not deny a historical perspective, which is developed on at least two levels: firstly, on the level of social complexity, making for an increasing differentiation and creating a plurality of detached systems, and secondly, on the level of theoretical knowledge, choosing alternative concepts and distinctions. In particular, he stresses the transition from the articulation "whole/parts" to the distinction "system/environment". While the first was concerned with the unsolvable problem of conciliating identity and plurality aiming at a final comprehensive unity,¹² the second permits the making of differentiations without being concerned with unity. In addition, this makes it possible to create new systems or sub-systems in the course of time, which can reproduce internally the original separation and distinction from environment.

Through this analysis, which entails a diachronic survey and transfers the process of consciousness to social reality constituted in organizations and institutions, Luhmann emphasises the existence of autopoietic (self-building) systems. *Autopoiesis* means «that all unities which the system requires are produced by the system itself».¹³ In other words, systems produce themselves through their operations and progressively establish their structure by means of the processes enacted by those operations. As a consequence of this, we assist, within systems, the building of a circularity between structures and processes which reciprocally cooperate in shaping and consolidating themselves.¹⁴ At the same time, this grants internal development and dynamism.

On the one hand, the existence of autopoietic systems, which, according to Luhmann, are initially started by and founded on a basic differentiation between system and environment, guarantees a form of freedom in the sense of indetermination. As these systems are conceived of as emerging self-organizations without a strict causal determination, their self-building process produces a break of continuity, linearity, and immanence. Moreover, their capacity of self-production, concerning their operations and their structures, confirms their intrinsic dynamism and potential of evolution. They performatively deny any form of rigidity and immobility, in so far as their circularity is a constant source of self-production.

⁹ Ibid., p. 58.

¹⁰ Ibid., p. 98.

¹¹ See: Niklas Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Tübingen 1968, p. 120 ff.

¹² See: Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1997, Vol. II, p. 912 ff.

¹³ Niklas Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, p. 126.

¹⁴ See: Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, p. 50.

On the other hand, the autopoietic characterisation based on a circular processuality implies "closure".¹⁵ Autopoietic systems are closed systems: they are not directly influenced by the environment, as they are initially produced through a basic distinction and separation from it. Thanks to that exclusion, they are relatively autonomous, since the environment remains indetermined and unorganized in relation to them. The environment can therefore at most produce some irritations which stimulate, but do not necessarily cause, adaptations by the system concerned.¹⁶ However, it can be hypothesised that, in the long run, autopoietic systems turn out to be detached from comprehensive society (the "society of society").¹⁷ In addition, interconnections between systems also appear to become very difficult or nearly impossible.

According to Luhmann, autopoietic systems (for instance justice, politics, education, etc.) develop a form of self-knowledge which starts when the system organizes itself and progressively improves its capacity of self-observation and self-description. He distinguishes between two "orders" of self-description: the first one inquires into the differences which are operative within the system and into the mechanisms of functioning; the second one is concerned with the globality of the system, conceived of as a problematic unity looking for identity and self-definition. The two orders indirectly refer to the transcendental concepts of consciousness and self-consciousness, so that the self-description of the second order can be identified with the operation of reflection. Nevertheless, Luhmann denies any kind of subjectivity and traces self-description, as well as reflection, back to activities performed by the system itself. On their part, persons are not considered as independent systems, but only as reference elements within the system (at least from a sociological or epistemological point of view).¹⁸ This implies that they are thought to be influenced by the system, but conversely not able to influence the system itself.¹⁹

Self-descriptions are conceived of as cognitive activities which depict processes and structures and visualise mechanisms and procedures. As the name says, they are essentially descriptive operations connected with the system and its functioning. Nevertheless, especially the second order, constituted by reflection, allows a form of criticism which implies the possibility of correction and revision. However, criticism is also understood as an internal activity which is never capable of bringing the basic differentiation originating the system into question. In addition, criticism has to operate with the concepts concerning the system itself and therefore does not rely on alternative perspectives produced by other systems (for instance, economy cannot be taken into account in order to criticise politics, and vice versa). In doing so, criticism turns out to be only an internal operation of the system which confirms its closed and immanent status and maintains a capacity of adaptation only by means of the plurality of possible self-descriptions.

¹⁵ Cf. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, p. 60. For the connection between closure and complexity, see for instance: N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Vol. I, p. 68.

¹⁶ Cf. Niklas Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, p. 373.

¹⁷ The concept refers to Luhmann's work *Die Gesellschaft der Gesellschaft*.

¹⁸ See: Niklas Luhmann, "System und Absicht der Erziehung", in: N. Luhmann, K.E. Schorr, *Zwischen Absicht und Person*, Frankfurt/M. 1992, p. 121 ff.

¹⁹ Cf.: Niklas Luhmann, *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, Heidelberg 2005, p. 40.

Autopoietic systems have a further constitutive characteristic: they progressively reduce the importance of pursuing ends. Max Weber had insisted on the fact that formal rationality concerning modernity was based on means-ends procedures (that is, optimising means in order to reach ends). Luhmann, on the contrary, considers Weber's view centred too much on the perspective of human agency. Therefore, he argues that the main function of a system is not the pursuit of purposes, but the reproduction of the system itself. This change of perspective implies making the distinction between means and ends relative, since ends are transformed into means in order to maintain and reproduce the system concerned. That systems continue to pursue ends, is not under discussion. In this sense, they accomplish a reduction of complexity, diminish uncertainty and instability, and provide order.²⁰ Nevertheless, they focus less on reaching aims than on defining conditional programmes resting on the "if, then" scheme which is typical for norms.²¹

Focussing on reproduction means once more stressing the system as a closed entity and conceiving self-reference as consolidating a closed-circuit structure. To this respect, Luhmann states that the question at stake is not whether to integrate open and closed systems, but to explain how a self-referential closed system is able to produce openness. His solution is brought about by means of the distinction between *self-reference* and *hetero-reference* (in the case of economy, for example, by considering money as a self-referential component allowing for internal operations, but also for acquiring goods)²². Nevertheless, it can be argued that openness is achieved only in one direction (going from the system to the outside) and does not question the consistency of the system as such. The strict correspondence between self-reference and reproduction confirms the priority ascribed to systems as self-centred, closed, and immanent structures, which are able to reflect about their being and proceedings, but remain primarily concerned with their stability and self-preservation.

3. Self-reference and contemporary issues

System theory illustrates a widespread trend which characterises institutionalised structures of the contemporary world. Max Weber had already pointed out the tendency of organizations to develop their own forms of rationality performed by a system of autonomous rules. The example of bureaucracy was intended to show the progressive detachment of organization (and machinery) from the human subject who had originally brought it about. The apparatus is seen by Weber as developing its own process of functioning and reproduction "encaging" human life and dominating it.

This perspective corresponds to the creation of systems incorporating individuals as mere elements exclusively working within their frames. Furthermore, the description of these systems applies to their inclination to differentiation and production of closed and nearly non-communicative structures. The gap between institutions and citizens is the most

²⁰ See: Niklas Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied/Rh.-Berlin 1969, p. 41.

²¹ *Ibid.*, p. 130 ff.

²² See: Niklas Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, 3rd ed. Frankfurt/M. 1999, p. 16.

palpable piece of evidence for the existence of an autonomous course of development which increases distance, distrust, and misunderstanding. It responds to a self-made logic which is hardly explicable to the layman. But this lack of reciprocal comprehension also hinders connections among systems. It is not difficult to experience how different systems work in different ways and follow different laws. Discontinuance and dissimilarity burden their concrete possibilities of reciprocal understanding and cooperation. This unease affects people included in and working for one system even more directly when they are confronted with another context. It is nearly impossible to explain the peculiar logics of a system to people accustomed to dealing with other systems, and especially to make it appear sound and consistent. Moreover, it is possible to observe that people embedded in a specific system incline in course of time to develop personal strategies matching the order produced by the system and sometimes even enhancing it. In such a context, self-reference usually becomes a very limited form of consciousness immediately applying to the internal needs of the system. Control activity tends to restrict itself to supervising the continuity of functioning, and criticism is more concerned with discovering incongruences between means and ends, than with questioning the real value of ends.

A consequence of this is a fragmentation of human life and knowledge in different and nearly incommensurable segments, which mirror complexity in a multitude of highly organized, but unconnected systems existing separately near one another. The increasing specialisation of the modern world and the correspondent creation of new sectors sustain this tendency and require specialised roles in which individuals are progressively absorbed. Yet, a claim of unity is not to be excluded or overcome, and it is entered not only on the basis of a need for unification characterising personal existence, but also in order to answer to the new questions posed by global society, the planetary dimension of interaction, and universal or almost universal institutions.

One possibility could reside in the creation of a unifying, homogeneous *hypersystem*. Some tendencies are available in contemporary world, embodied by overlapping communication, interaction, and organization. Nevertheless, they contrast with the qualitative nature of the world, presenting a high level of specialisation, specification, and differentiation, which appears to resist against every form of oversimplification. The reduction of complexity, which is necessary all the same, cannot be performed by sacrificing every form of qualitative difference, plurality, and specificity. On the other hand, in the present condition, giving up unity would signify not only accepting the image of a fragmented world, but also failing to meet global challenges (politics, economy, environment) of our time. It has not necessarily to be a unity defined and structured once for all. This would not correspond to the intrinsic dynamism characterising modern life. It cannot even be represented by a simple articulation of identity and difference. Complexity, if it has to be considered as including a form of reflection overcoming simple empirical knowledge, is expected to introduce a structure articulated in different levels not immediately reducible from one to another. From this perspective, if we want to face complexity adequately, self-reference should be understood as a process entailing a plurality of levels and at the same time reconstituting a complex unity, or making it possible.

By following Hegel, for example, an alternative model of self-reference can be figured out, which is neither subjected nor limited to a specific system. It includes, as is made clear in the course of *Phenomenology*, different attitudes of the subject and different forms of being concerned which are in relation to various methods, forms, and objects of knowledge and intended as distinctive ways of understanding life. These different aspects and "moments" are constitutively related to one another and contribute to building the subject, focussing on the essential, epistemological as well as historical and cultural experiences made by the subject him- or herself. Using this procedure, self-reference is thus prevented from reduction to immanent reflection and from modelling the single subject on the reference system. The concatenation and interconnection of experiences and the consciousness of this process entail the emancipation of the subject from his or her dependence on a particular system and allow for the concrete possibility for the subject to articulate the world (and not only to be articulated by it). Although Hegel's hierarchical and exclusive order can be refuted, the search of a complex interconnection and organization of experience shows an effective way of dealing with complexity without being overwhelmed by its being. At the same time, as the subject concerned makes the experience of the encounter with another subject and relates to facts and occurrences which are shared with other subjects (for example religion or ethical life), he or she is also released from the internalisation and isolation which would affect a merely individual subject. Basing on these considerations, self-reference could be enriched and amplified in at least three directions:

- 1) as a capacity to articulate identity and otherness, unity and plurality, etc. as logical categories with a structuring function;
- 2) as a self-performing constitution of a plurality of levels opposing the reduction to linearity and one-dimensionality of simple difference;
- 3) as a dynamic relation developing and modifying itself, but maintaining the accompanying and connecting unitary function.

3.1 Logical articulation

If self-reference is taken as an articulate process, it permits us to become conscious of the relation between identity and otherness, unity and multiplicity, etc. in different forms and on different levels. Within the self, first of all, manifold functions and ways to relate to reality are implied which reveal, through the process of self-reference, a persistent activity allowing for unity and continuity. The relationship between identity and otherness is discovered and articulated especially by becoming conscious of the forms and ways connecting the self to reality. A specific function is also taken on by the body, which is seen as a part of reality, but at the same time is felt of as an integrating component of the self and is influenced in its concrete and palpable activity by feelings and thinking processes. The body allows us to perceive the problematic unity with mental activities and internal states, but nevertheless offers a clear pattern of a whole entity detached from the rest. To the conscious and auto-referring self, reality appears as structured, but modifiable, and this is the moment in which self-reference is clearly emancipated from a relation to dependence.

Identity and otherness, unity and difference become fundamental logical categories to organize the different moments, objects, and aspects of reality. Their manifold forms of relation indicate, in spite of selection and reduction, the possibility to create complex interconnections as well as a complex and stratified unity organizing them. The world of complexity has therefore to give up completeness, but not necessarily the capacity of conceiving of an articulate unity. Different logical relations can illustrate this stratification. The articulation between unity and plurality (or multicentricity), for example, emphasises a quantitative aspect having also a qualitative implication, as unity does not impede richness and variety and they do not imply disorder or unintelligibility. On the other hand, the articulation between the general and the particular operates an integration, showing how differences can be qualitatively significant beyond mere numerical distinction and can include a content which is relevant for the whole.

3.2 Plurality of levels

Through self-reference it can be made clear that there are multifarious ways to approach reality which require different modalities to organize and to structure the world. The reference to the same generic self, even if it concerns various faculties, capacities, and activities, guarantees the possibility of interconnected or overlapping forms of knowledge. This also corresponds to the needs of science, since specialised information often requires integration with other elements which can be only provided by investigations made in other fields. Therefore, if self-reference can provide some idea of unity, it is also possible to infer that some basic structures and categories of logic maintain a certain meaning and can help to organize the world in different phases and sectors of knowledge. In other words, it is thinkable to affirm that items like identity and otherness, unity and difference, individuality and plurality continue to play a universal role even in a scenery characterised by complexity. Nevertheless, it has to be conceded that there are different levels of application which cannot be reduced to a simple and continuous line. By referring to Hegel, logical structures and categories can be conceived of, which maintain their validity in different "moments" and spheres, but they reveal a specific capacity to show flexibility in relation to the specific level considered. Beyond Hegel, they can also be released from an implementation mirroring a vertical and hierarchical structure.

This change of perspective opens the way to a plural and therefore more complex range of interrelations, which are to be thought of as involving more (and not linear) levels. They can be performed only in the awareness that the model concerned cannot be rigidly applied to every field of science and experience, since each of them needs their own methods, concepts, and requirements. The recognition of the existence of a plurality of levels permits us to guarantee a certain autonomy (in the literal sense of self-legislation) of the single spheres, without completely sacrificing the possibility of unity. Linearity is broken, but not the return of some basic structures under other conditions and with some adjustments.

3.3 *The dynamic reconstitution of unity*

Self-reference can help to create a focus constituting unity, provided that it is able to reflect on itself by means of its internal complexity of articulation (that is, for instance, unity and multiplicity, or identity and otherness), conceived in a very dynamic way. In this sense, "*genetic*" and "*narrative*" models of (re-)construction play an irreplaceable complementary role. The genetic process consists of a procedure which seeks the logical-transcendental origin, so that unity can be comprehended as an articulating principle, while multiplicity, on its part, is unified through a common generating point or structure. On the other hand, the perspective of narration constructs the unity through life experience and the plurality of happenings, radically demonstrating the necessity of the historical development and of the presence of the other as well as of the interaction and dialogue with them. In this sense, interrelation turns out to be at the same time possible and unavoidable also from an a posteriori point of view which refers to common sets and shared experiences performed in the specificity of concrete life. Through these two processes, the dynamism of self-reference is assured. The genetic process demonstrates how facts can be traced back to the activity generating them. On the other hand, the narrative modality permits us to discover a dialectic relationship between permanence and change affecting the self as well as a productive interacting between the self and the other performed by dialogue and the interweaving of the points of view. Furthermore, the perspective of narration creates the capacity to recognise the commonly shared structures (social order, habits, language) and at the same time to perceive the discrepancies between individuals (misunderstanding, contrasting interpretations, the difference of attitudes and opinions).

In doing so, genetic-transcendental method and narrative process allow for reconstructing the unity from a perspective of differentiation. This unity is then a product of complexity and entails in its fundamental structures the articulation of qualitative and quantitative categories. These categories stress the irreducible richness of reality and plurality, and strive nevertheless after an interconnected unity mirroring complexity from the innermost of the self.

4. **Self-reference and immanence**

As a general theoretical undertaking, system theory can be considered as a comprehensive project aimed at "breaking" immanence. The idea of systems starting from a basic differentiation and of an asymmetrical duality between system and environment interrupts linear continuity, admits new and not exactly foreseeable constructive processes, and is compatible with a vision based on openness, difference, and plurality. Its philosophical counterpart is Hegel's speculative system, assumed as the most elaborate expression of the "project of modernity" aimed at (re)constituting a unity grounded on subjectivity. This project is rejected by system theory partly on the basis of the simplified assumption that dialectics only produces a linear continuity not contemplating distinct levels, and partly with the argument that the Hegelian

system turns out to be, at the end, a closed unity which appears to have reached a final stage (the much contested thesis of an "end of history").²³

System theory contrasts the immanence of a unifying "global" system with the conception of complexity, which depicts the condition of an extreme richness of possibilities (with Luhmann's words, variety and redundancy).²⁴ Thus, complexity is characterised by a constitutive impossibility of unification and reduction to a unified global entity. To be sure, systems achieve a reduction of complexity, but systems represent only limited and detached spheres in the world. In their basic operation of differentiation, they draw a border. They clearly distinguish between an inner and an outer side, and rest on strict criteria of inclusion and exclusion. In doing so, they radically oppose immanence, as there can be no unifying principle between each of them and the external, and there can be no unifying principle among them. Moreover, there is no predetermined hierarchy and no universal finality. Thus, system theory successfully avoids immanence as a global issue, even if this implies some difficulties concerning the interconnections among systems and the possibility of general views (and decisions).

However, immanence is reproduced on the level of the single systems. According to Luhmann's analysis, there are some structural conditions and mechanisms of systems which make for the strengthening of immanence. The status of self-reference and "closure" pertaining to autopoietic systems prevents an effective contact with the environment. When this contact takes place, it is subjected to the mechanism of re-entry, thus reproducing the differentiation between the system and the environment, and only making use of the concepts and the differences entailed in the system. In addition, the circularity between structures and processes actuated by self-referential systems provides for a progressive estrangement from environment, since the internal dynamism of the system strengthens its autonomous development. This is the reason why the development of the system does not necessarily imply an improvement, a progress, or an increasing capacity to adapt to the environment and to give appropriate answers.²⁵

Immanence is therefore seen as a direct consequence of self-reference residing in the internal development which does not authorise other (that is, external) forms of processuality. Nevertheless, this does not prevent systems from being able to give more or less adequate answers to the "irritations" of the environment. Their acting can be directed, for instance, to reform their own procedures and to improve and optimise their effectiveness, or, alternatively, can exclusively aim at assuring self-reproduction and self-legitimation. In the latter case, the system is mostly concerned with justifying its actions by covering its weak points or mistakes, and answers are often inconsistent and dictated by immediate need. Even a capacity for inventiveness is not to be excluded, since systems are released from pre-orientated finality. However, the exclusively internal procedure is a limiting factor to the range of alternatives and to the possibilities of innovation.

Are then self-reference and immanence unavoidably interconnected? Especially when considering the aspect of self-observation and self-description, it seems possible to find out

²³ Cf. for instance: Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Vol. II, p. 1142.

²⁴ See: Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Vol. I, p. 136.

²⁵ Cf.: Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, p. 552 f.

some issues which overcome immanence. With respect to the self-observation of the first order, which is mainly concerned with a form of self-knowledge performed by the system, the perspective of immanence prevails. This kind of knowledge is mainly concerned with defining what belongs to the system (procedure of inclusion) and what is external to it (procedure of exclusion). Also the description of the functionality of the system and of the mechanisms and structures entailed within it does not require a really external point of view. On this level, self-description can be exhaustively described as a parallel operation of the system providing for clarification of its basic norms and conditions and therefore for a form of "self-understanding".

The perspective changes nevertheless, if the self-observation of the second order is taken into account, implying a reflective process. To this respect, Luhmann oscillates. On the one hand, he affirms that the second order grants more freedom and that the observer "can see more".²⁶ On the other hand, reflection always entails for him a blind spot, and the observer is not enabled, during the process of observing, to observe him- or herself.²⁷ Thus, observation turns out to be exclusively concerned with its object. This opacity is even stressed, as the observer is not identified with a subject, but only stands in for an operation led by the system.

In spite of restrictions, however, self-reference produced by reflection seems to open the way to a further level not immediately reducible to the immanence of a system, even if one accepts Luhmann's prescription that the characterisations pertaining to the system have on principle to be accepted. This is even more feasible if reflection implies a form of self-distancing performed by the systems and by their observers, and if it is also able to deal with inputs and suggestions coming from other systems.

This could open the way to the possibility of considering the closure of systems in a more flexible way. It does not imply the complete abandonment of closure as a constituting factor, especially if this is conceived of as the operation of drawing a border and creating an internal order. Nevertheless, the tendency of autopoietic systems to self-organization and autonomy has not to be unavoidably taken as an absolute necessity. Closure could be considered as not totally incompatible with a certain permeability and capacity of interchange and interaction to be performed by systems. Also Luhmann admits to the possibility that systems can communicate with one another and does not exclude on principle the possibility of further interweaving between their structures or operations.²⁸ Closure and openness of systems do not necessarily need to be understood as one-way processes, whereby closure is considered as the precondition for allowing contact to the outside. On the contrary, closure and openness could be understood in a more dialectic way, finding a dynamic balance between self-reference and interrelation.

In particular, self-reference in the form of reflection should be considered as a constitutive self-distancing process operated in the system. This would allow for more critical activity and also permit us to selectively take into account solicitations coming from the environment

²⁶ Cf. Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, p. 97, 170 f.

²⁷ Cf. for instance: Niklas Luhmann, *Organisation und Entscheidung*, Opladen-Wiesbaden 2000, p. 129, 461, and *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Vol. I, p. 69.

²⁸ Cf. for instance: Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Vol. II, p. 748.

or from other systems (in order to make some examples, it could be referred to the problematic, but necessary interrelation between politics and economy, or between politics and ethics). This does not imply a hierarchy among the systems, since their interrelationship can also be seen in a flexible and modifiable way. However, it implies developing a capacity of articulation between closure and openness which is not completely extraneous to the logical concepts of unity and multiplicity, identity and difference, general and particular, which are extended on a plurality of non linearly reducible levels. Once more, this capacity cannot be exclusively ascribed to systems intrinsically orientated to reproduction, and seems to call for interconnections sustained by the will and activity of conscious and responsible subjects.

(Página deixada propositadamente em branco)

Michael Städtler
Münster/Hannover

**SELBSTREFERENZ STATT SUBJEKTIVITÄT?
PROBLEME UND FOLGEN VON LUHMANN'S
WISSENSCHAFTSKONSTRUKTION**

„Though this be madness, yet there is method in't.“
(Shakespeare, *Hamlet* II,2)

1) Reflexivität und Widerspruch

Der Ausdruck ‚Selbstreferenz‘ ist im 20. Jahrhundert unter anderem an die Stelle von Begriffen wie ‚Reflexion‘ oder ‚Selbstbewusstsein‘ gesetzt worden. Der Begriff Selbstreferenz ist dabei weiter, er umfasst neben dem Selbstbewusstsein auch Relationen, die nicht mit explizitem Bewusstsein von sich selbst begleitet sein müssen, wie Selbstgefühl oder Selbsterhaltung und andere mehr. Durch diese Zuordnung erfährt der philosophische Reflexionsbegriff eine Wandlung. Während nun einerseits der Versuch der Objektivierung von Subjektivität in intentionalen sprachlichen Ausdrücken zu unmittelbar reflexiven Formen zurückführte,¹ beansprucht andererseits Niklas Luhmann, durch die Übertragung reflexiver

¹ Grundsätzlich unterstellt der Ausdruck ‚Selbstreferenz‘ die Möglichkeit, reflexive und irreflexive Relationen gemeinsam abzuhandeln, denn ‚Referenz‘ bezeichnet die irreflexive Relation eines Referenten auf ein Referenzobjekt, ‚Selbstreferenz‘ dagegen bezeichnet die reflexive Relation, in der der Referent selbst zum Objekt seiner Referenz wird. Da auch diese Relation damit als Referenz gefasst wird, deren Reflexivität durch das Präfix ‚selbst‘ gleichsam addiert wird, erscheint schließlich Selbstreferenz als ein logischer Sonderfall von ‚Referenz überhaupt‘. – Das außerdem anzutreffende Wortmonstrum ‚Selbstreflexion‘ hat, über den Gehalt des Begriffs ‚Reflexion‘ hinaus, keinen Sinn. ‚Reflexion‘ selbst drückt gerade die dem vernünftigen Denken wesentliche Äquivokation aus, zugleich auf etwas und auf sich selbst sich zu beziehen. – Vgl. als Initiator der neueren Diskussion in der analytischen Philosophie Sydney Shoemaker, „Selbstbezug und Selbstbewusstsein“ (d.i. „Self-Reference and Self-Awareness“), in: Manfred Frank (Hrsg.), *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins*, Frankfurt am Main 1994. Shoemaker setzt die Möglichkeit der reflexiven Prädikation in einer ‚self-awareness‘ des Prädizierenden an. Ein neuerer Versuch, das Selbstbewusstseinsproblem der analytischen Philosophie – und gleichzeitig das der von Dieter Henrich begründeten Tradition – zu lösen, ist Gunnar Hindrichs, *Negatives Selbstbewusstsein. Überlegungen zu einer Theorie der Subjektivität in Auseinandersetzung mit Kants Lehre vom transzendentalen Ich*, Hürtgenwald 2002. Die Arbeit beginnt problematisierend mit der Behauptung, Selbstbewusstsein sei ein Sonderfall von (intentionalem, propositionalem) Bewusstsein; das Resultat wird dann zwar durch negative Operationen gewonnen, aber nicht konsequent als

Formen des Bewusstseins auf dessen Gegenstandsbereiche, also durch Subjektivierung der Objekte, sowohl Subjektivität wie Objektivität aufzulösen.

Der klassische logische Ort des Selbstbewusstseins ist die erkenntnistheoretische Reflexion, in der das formale Verhältnis der konstitutiven Momente wissenschaftlicher Erkenntnis thematisch ist. Allein diese Reflexion auf die Möglichkeit wirklicher Erkenntnisse führt das erkennende Subjekt in die antinomische Situation, zugleich Objekt zu sein, sowohl Grund als auch Begründetes zu sein, die eigene Identität nur als in sich unterschiedene denken zu können.² Dabei ist es diese Identität des Selbstbewusstseins, die als Bedingung der Identität der Erkenntnisse erschlossen wird. Das Selbstbewusstsein muss seine Einheit gegen den eigenen inneren Widerspruch als *Forderung* der Widerspruchsvermeidung festhalten, wenn es überhaupt etwas erkennen will. Ohne diesen grundsätzlichen Widerspruch im Selbstbewusstsein wäre wohl der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch gar nicht formulierbar. Wohlgemerkt: All dies – Widerspruch im Selbstbewusstsein und Forderung der Identität durch Widerspruchsvermeidung – kann erkenntnistheoretisch nicht als *Ursprung* von Wissenschaft in Anspruch genommen werden, aber es kann als deren Bedingungen erschlossen werden, wenn es Wissenschaft in Form systematisch verbundener sachhaltiger universaler Urteile schon gibt.

2) Probleme der Wissenschaftsvorstellung Niklas Luhmanns: Auflösung der Objektivität

Für Niklas Luhmann gehört es nun „zu den schlimmsten Eigenschaften unserer Sprache [...], die Prädikation auf Satzsubjekte zu erzwingen und so die Vorstellung zu suggerieren [...], daß es um ‚Dinge‘ gehe, denen irgendwelche Eigenschaften [...] zugeschrieben werden“³. Statt dessen sei in der Systemtheorie eben „nicht ein Gegenstand [...], sondern die Differenz von System und Umwelt“⁴ thematisch. Diese Differenz will Luhmann als Selbstkonstitution

Reflexionsbegriff behandelt. Der Grundfehler der gesamten Debatte ist die Grammatikalisierung von Selbstbewusstsein. Grammatische Reflexivität hat immer schon die Form von Urteilen, deren Formulierung Selbstbewusstsein schon voraussetzt. Shoemaker, wie viele andere, bemerkt diesen Vorrang, kann ihn aber auf der Ebene grammatischer Analyse nicht begründen. Dies hat Dieter Henrich einmal als „versachtliche Analyse der Sprache“ kritisiert: „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, in: *Subjektivität und Metaphysik*, hrsg. von Dieter Henrich und Hans Wagner, Frankfurt am Main 1966, S. 188. – Dass durch die Objektivierung des Selbstbewusstseins in dessen Reflexionsmodell das Selbstbewusstsein zu einem Sonderfall von Bewusstsein werde, vertritt auch Karen Gloy, „Der Begriff des Selbstbewusstseins bei Kant und Fichte“, in: Dietmar H. Heidemann (Hrsg.), *Probleme der Subjektivität in Geschichte und Gegenwart*, Stuttgart 2002, S. 127: Kant „importiert [...] die *intentio recta* in das Selbstbewusstsein, biegt sie zur *intentio obliqua* um und deklariert so das Selbstbewusstsein zu einem Sonderfall von Gegenstandsbewusstsein“. Da der Begriff des Selbstbewusstseins bei Kant ein ganz negativer, reflektierter ist, der eben kein Objekt bezeichnet, sondern bloß eine logische Funktion zu denken, trifft ihn *dieser* Vorwurf sicher nicht; er trifft wahrscheinlich nicht einmal Kants Konzept von *Selbsterkenntnis*, die sich ihr Objekt selbst in der reinen Anschauung geben soll.

² Vgl. Dieter Henrich, „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, a.a.O., S. 192. Henrich zeigt, dass Fichte für diesen Grundwiderspruch viele Formulierungen hat (vgl. S. 224, S. 213ff.).

³ Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main 1987, S. 115 und S. 595. Dieses Zitat weist Peter V. Zima zufolge Luhmann als postmodernen Denker aus. Vgl. *Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*, Tübingen 2000, S. 324, S. 326.

⁴ Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., S. 116.

des Gegenstandes verstehen, der sich durch Unterscheidung von anderem erst als er selbst konstituiert. Damit aber ist das, was der Gegenstand selbst wäre, aufgelöst in Relationalität ohne Relata: Die Relata sollen ja erst durch die Relation gesetzt werden.

Die – wie Luhmann es nennt – ‚Supertheorie‘ als Theorie davon, was Theorien seien, könne nun ganz unabhängig von *bestimmten* Theorien aufgebaut werden, weil schon die ‚Normaltheorien‘ – Luhmanns Ausdruck für Einzelwissenschaften – ihre Gegenstände nicht prinzipiell erklärten, sondern als reine Relationalität reformulierten, die als solche gehalten und deswegen scheinbar beliebig auszufüllen seien: In Unterscheidung zu *welcher* Negation seiner selbst der Gegenstand sich konstituiert, könne durch kein begründetes Kriterium vorab festgelegt werden. So könnten „nicht nur gegenstandsbezogene Theorien, sondern auch gegenstandskonstituierende Kriterien einander ablösen“⁵ und Wissenschaft „verzichtet [...] auf a priori geltende Prüfbedingungen für das, was Erkenntnis ist, und gibt [...] [diese] der historischen Relativierung preis“⁶. Die Systemtheorie ist somit eine Methode nicht zur Erkenntnis, sondern zur Konstruktion von Gegenständen. Da diese Methode ihren Gegenständen vorhergeht, ist sie selbst gegenstandslos, d.h. unbestimmt und kann daher zu gegensätzlichen Resultaten führen. Die ‚Supertheorien‘ betrachteten daher nicht, welche Theorie ihren Gegenstand richtig erkläre, sondern sie setzten ‚konkurrierende‘ Theorien deren gesellschaftlicher Funktion nach ins Verhältnis und fassten sie als funktionale Teilsysteme des sich selbst ausdifferenzierenden Wissenschaftssystems. Luhmann selbst zufolge kopiert dieses Verfahren formal das der Ideologiekritik, jedoch ohne Wahrheitsanspruch.⁷

„Supertheorien relationieren also Relationen zum Gegenstand.“⁸ Eine ‚Supertheorie‘ ist damit ein Verfahren, Relationen von Relationen zu bilden, „für das sie selbst die Kriterien beschafft“⁹. Die jeweilige Auswahl der Kriterien diene dazu, „die Position des Wissenschaftssystems in bezug auf andere Umweltausschnitte (etwa Wirtschaft, Politik, Motivation des wissenschaftlichen Personals) [zu] erhalten bzw. [zu] verbessern“¹⁰. *Was* zum Gegenstand gemacht wird und *wie* es zum Gegenstand gemacht wird, folgt dann nicht dem Zweck der Gegenstandserkenntnis, sondern wissenschaftsfremden Zwecken, zunächst der ökonomischen oder politischen Opportunität. Ins *Wissenschaftssystem* fällt dies allein deshalb noch, weil Luhmann unter diesem Titel *Wissenschaft* mit *Wissenschaftsbetrieb* verwechselt.¹¹ Das deutet das dritte Kriterium, die ‚Motivation des wissenschaftlichen Personals‘, an: Ist solche Motivation nötig, so hat dieses ‚Personal‘ entweder kein Interesse an wissenschaftlicher Arbeit, hat also den falschen Beruf ergriffen, oder es hat zwar wissenschaftliches Interesse, muss aber aus fachfremden Gründen dazu motiviert werden, dieses vorhandene wissenschaftliche Interesse fachfremden Zwecken unterzuordnen. Für die zweite Erklärung spricht Luhmanns

⁵ Niklas Luhmann, „Soziologie der Moral“, in: Ders., *Die Moral der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2008, S. 59

⁶ Niklas Luhmann, „Soziologie der Moral“, a.a.O., S. 60.

⁷ Niklas Luhmann, „Soziologie der Moral“, a.a.O., S. 68.

⁸ Niklas Luhmann, „Soziologie der Moral“, a.a.O., S. 74.

⁹ Niklas Luhmann, „Soziologie der Moral“, a.a.O., S. 74.

¹⁰ Niklas Luhmann, „Soziologie der Moral“, a.a.O., S. 75.

¹¹ Dass diese Verwechslung intendiert ist, führt Luhmann aus in: „Die Praxis der Theorie“, in: Ders., *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Opladen, 1970. Vgl. auch dens., *Soziale Systeme*, a.a.O., S. 655ff.

wissenschaftstheoretisches Vokabular, das sich von „Strategien“ über „Taktik“ und „Konkurrenzlagen“ oder „Theorie-Angebote“ mit „Gewinnmarge“ bis zum „verfeinerten Arrangierbewußtsein“ erstreckt.

Die aus der Verknüpfung von Wissenschaft, kontingenter Konstitution von Gegenständen und wissenschaftsfremden Konstitutionskriterien folgende ‚Konkurrenz‘ entgegengesetzter Theorien bedürfe nun um der Stabilität des Wissenschaftssystems willen der Kontrolle. Diese sollen eben ‚Supertheorien‘ leisten, die als selbstreferentielle Systeme auf Theorien referieren. Sie selbst seien dann bloß ein ‚Fall von Theorie‘, eben die Theorie von Theorien.¹² Der eminente Unterschied von Theorie und Gegenstand ist damit eingebnet. Erkenntnistheorie kann dagegen seit Platons *Charmides* wissen, dass sie keine wissenschaftliche Erkenntnis ist, dass ihr Gegenstand nicht mit den Gegenständen der Wissenschaften gleichrangig ist und dass sie folglich selbst nicht zu ihren Gegenständen gehört, sondern ihren Ort in der notwendig widerspruchsvollen Reflexion des erkennenden Subjekts hat. Den Widerspruch der erkenntnistheoretischen Reflexion überträgt Luhmann nun aber unter dem Titel der Selbstreferenz auf die Gegenstände der Wissenschaft: „Dabei wird der Begriff der Selbstreferenz (Reflexion, Reflexivität) von seinem klassischen Standort im menschlichen Bewußtsein oder im Subjekt gelöst und auf Gegenstandsbereiche, nämlich auf reale Systeme als Gegenstand der Wissenschaft übertragen.“¹³ Das Denken soll Gegenstände so konstituieren, als ob sie sich selbst erzeugten: „Damit gewinnt man zugleich eine gewisse Distanz zu den rein logischen Schwierigkeiten der Selbstreferenz. Diese bedeuten dann nur noch: daß es in der wirklichen Welt Systeme gibt, deren Beschreibung durch andere Systeme in diesen (!) zu unentscheidbaren logischen Widersprüchen führt.“¹⁴ Indem die Form des erkenntnis-

¹² Niklas Luhmann, „Soziologie der Moral“, a.a.O., S. 60.

¹³ Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., S. 58. Der Widerspruch findet sich grundsätzlich in der Auffassung, offene Systeme könnten nur aufgrund ihrer Geschlossenheit offen sein. Nur weil sie sich auf sich selbst bezögen, könnten sie sich auf anderes beziehen. Vgl. *Soziale Systeme*, a.a.O., S. 606 und S. 624. – Luhmann behauptet nun freilich, der Subjektbegriff sei seinerseits Resultat einer Übertragung der objektiven Selbstreferenz auf ein transzendental bestimmtes Bewusstsein. (Vgl. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., S. 606f. und dens., „Soziologie der Moral“, a.a.O., S. 92f. Diese ‚Überanstrengung‘ des Subjektbegriffs sei geschichtlich der Anlass für die Systemtheorie. Vgl. a.a.O., S. 87f.) Die Gegenbehauptung wäre nun eine trockene Versicherung gegen eine andere, wenn nicht der Begriff von Reflexion nur als Resultat erkenntnistheoretischer Reflexion möglich wäre und deswegen – worauf immer er Anwendung finden mag – außerhalb des Zusammenhangs erkenntnistheoretischer Reflexion sinnlos würde. Luhmanns Behauptung, dass es selbstreferentielle Systeme in der Realität gebe, beschwört die Ontologie, der sie abzuschwören vorgibt. Vgl. „Soziologie der Moral“, a.a.O., S. 93, S. 160. Die Welt erscheint schließlich, in kruder Travestie Kants, als Organismus, aus dem durch Projektion kausaler und logischer Formen nach Bedarf Gegenstände auszuschneiden wären. Vgl. *Soziale Systeme*, a.a.O., S. 648ff.

¹⁴ Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., S. 58. Ob es ‚in der wirklichen Welt‘ Systeme, selbstreferentielle Prozesse, gibt, darf bezweifelt werden. Was selbst auf sich selbst referiert, muss zunächst wohl mit Bewusstsein es selbst sein. Sonst sind es Naturprozesse, die so beschrieben werden können, als ob sie sich auf sich bezögen. Kant hat mit großen Problemen dafür argumentiert, dass man sie so beschreiben müsse; auch diese Probleme überspringt Luhmanns Behauptung im ontologischen Duktus noch. – Ein System ist erkenntnistheoretisch ein notwendiger Zusammenhang, der als Ganzer und in seinen Elementen aus *einem* begrifflichen Prinzip bestimmt und daher geschlossen ist. Das dürfte auf keinen der originären Gegenstände Luhmanns zutreffen; die Konstruktionen der operativen Geschlossenheit bei funktionaler Offenheit, der Anschlussfähigkeit, der Kopplungen usw. sprechen dafür. Luhmann verwendet einen spezifisch naturwissenschaftlichen, vor allem biologischen, Systembegriff, den er auf soziale Zusammenhänge anwendet. Er teilt damit eine Eigenschaft der langen Tradition des organischen Politikmodells: Es war immer schon falsch, wo Zwecke, nicht Funktionen wirken.

theoretischen Selbstbewusstseins auf Erkenntnisgegenstände übertragen wird, werden diese nicht etwa erkennbar, sondern *expressis verbis* unerkennbar. Sie erscheinen im Denken als Widersprüche. Umgekehrt soll diese vom Denken selbsterzeugte und in die Gegenstände projizierte Widersprüchlichkeit für den erkenntnistheoretischen Widerspruch im Selbstbewusstsein eintreten. Auf dieser Grundlage kann es der Theorie nicht mehr um Lösung des Widerspruchs gehen, sondern um „Zusatzvorkehrungen für Anschlußfähigkeit“¹⁵. In der Tat vertritt Luhmann, dass die Konstrukteure von ‚Supertheorien‘ sich beliebig für einen Systemgrundsatz entschieden, den sie dann durch Anschlussbestimmungen erst inhaltlich auffüllten.¹⁶ Damit kehrt Luhmann den Prozess erkenntnistheoretischer Reflexion um, ohne ihn zuvor beschränkt zu haben. Der Grundsatz müsse dafür nur eine Bedingung erfüllen, er muss die Form reiner Differenz haben. Da nun der absolute Unterschied direkt auf den absoluten Widerspruch führt, lässt sich an einen solchen Systemgrundsatz alles Beliebige anschließen; vor allem aber gewährt der Widerspruch im Grundsatz, dass dieser das angeschlossene ‚System‘ nicht durch Wahrheitsanspruch dominiert, sondern selbst durch dessen Inhalte bestimmbar bleibt, – also gar kein Grundsatz ist. Da Luhmann inkonsequent diesen gegenstandslosen Theoriebegriff auf bestimmte Gegenstände bezieht, dienen die weiteren Systemfunktionen dazu, auch miteinander inkohärente Dinge formal kohärent darstellbar zu machen, indem sie aufgrund ‚zeitlicher Kontingenz‘ beständig umarrangiert werden: Da sie so nie in ein logisch *bestimmtes* Verhältnis geraten, entsteht der Anschein, sie seien miteinander verträglich.

Damit ist ein Wissenschaftsbetrieb beschrieben, in dem alle Meinungen sich zueinander ins Verhältnis setzen können, weil sie nur erst aus diesem Verhältnis heraus sich selbst als Meinungen positionieren und dabei noch wechselnden Moden folgen. – Wenn nun Naturwissenschaft und Technologie all das, was Luhmann preisgibt, preisgäben, käme die materielle Reproduktion der Gesellschaft zum Erliegen.¹⁷ – Dass in den Geistes- und Gesellschaftswissenschaften dagegen solche Preisgabe überhaupt möglich ist, hat einen Grund, den Luhmann gesehen hat: „Auf den Normalebenen theoriegeleiteter Forschungsarbeit wird man erkenntnistheoretische Voraussetzungen und moralische Ansprüche nicht eigens reflektieren. Die operativen Entscheidungen, die man zu treffen hat, erfordern dies nicht.“¹⁸ Die Wissenschaften bedürfen der Erkenntnistheorie nicht, weil ihr Erkenntnisverfahren durch Formen des Denkens und der Gegenstände bestimmt wird.¹⁹ Umgekehrt setzen aber

¹⁵ Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., S. 59.

¹⁶ Vgl. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., S. 78. Diese Systembauweise, in der um einen vorausgesetzten inneren Grundsatz alle hinzutretenden äußeren Bestimmungen durch rein spekulative Anstrengung passend arrangiert werden, unterscheidet sich formal nicht von der Konstruktion paranoid-schizoider Wahnsysteme. Nur ist das pathologische Bewusstsein, selbst wenn es noch auf den Systembildungsprozess reflektiert, nicht mehr in der Lage, den Systemgrundsatz beliebig zu wechseln.

¹⁷ Der leichtfüßige Umgang mit Kausalität und Logik, den Luhmann für wissenschaftliche Realität hält, wird weder in Naturwissenschaft noch in Technologie praktiziert. Vgl. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., S. 634.

¹⁸ Niklas Luhmann, „Soziologie der Moral“, a.a.O., S. 57.

¹⁹ Übrigens bedarf auch die gesellschaftliche Wirklichkeit von Wissenschaft zur Vermittlung ihrer Positionen nicht der soziologischen ‚Supertheorie‘. Die realen Widersprüche werden durch gesellschaftliche oder politische Gewalt vermittelt. – Gewalt wird bei Luhmann kaum erwähnt. Vgl. Peter V. Zima, *Theorie des Subjekts*, a.a.O., S. 326 und S. 345.

Geistes- und Gesellschaftswissenschaften systematisch und existentiell voraus, dass eindeutig bestimmte wissenschaftliche Naturerkenntnis möglich und wirklich ist. Sonst wären Menschen nicht in der Lage, sich als selbstbewusste Subjekte vom Kontinuum der Naturkausalität zu unterscheiden. Der Versuch, diese Differenz von Mensch und Natur unter dem Titel selbstreferentieller Systeme wieder einzuziehen, kann die eigenen Voraussetzungen ignorieren, weil das Verhältniss von Naturerkenntnis und Selbsterkenntnis nicht reziprok ist. Die Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften schließt das Vergessen der materiellen Bedingungen von geisteswissenschaftlicher Erkenntnis ein, löst diese von der Vernunft und öffnet sie der freien Willkür.

3) Der erkenntnistheoretische Hintergrund: Modelle

Obwohl demnach wissenschaftliche Erkenntnis der erkenntnistheoretischen Reflexion nicht bedarf, ist diese doch nicht gegenstandslos, jedenfalls dann nicht, wenn sie sich als Reflexion schon bestimmter Erkenntnis weiß. Indem die Subjekte aus dem Verhältnis von Einheit und Unterschied im Selbstbewusstsein den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch gewinnen können, vermögen sie in grundsätzlicher Form Wissen von Meinungen zu unterscheiden. Der Begriff der Reflexivität des Subjekts wird so zur Grundlage kritischen Selbstbewusstseins. Die philosophische Bemühung allerdings, diese Grundlage kritischen Selbstbewusstseins ihrer logischen Form nach zu begreifen, führt prinzipiell die Tendenz zur Verselbständigung erkenntnistheoretischer Reflexion in absolute subjektlose Reflexivität mit sich.

a) Aristoteles

Schon Aristoteles²⁰ gelangt von der Frage, wie das Einzelne trotz Vielfalt und Veränderung bestimmt zu erkennen sei, zu der reflektierten Lösung, alle singulären Veränderungen im allgemeinen Begriff von Veränderlichkeit aufzuheben. Dieser sei zudem in sich so differenziert, dass die selbstbezügliche Veränderlichkeit ihre Selbstbeziehung gerade dadurch herstelle, dass sie von ihr Unterschiedenes derart in Veränderung versetze, dass dieses wieder seinen Impuls an den Ursprung zurückgebe. Damit ist der widersprüchliche Begriff eines *kinoun akineton*, eines unbewegt bewegenden Prinzips, gegeben, das als subjektlose reine Reflexivität gedacht werden kann.²¹ Die intelligible Bestimmung dieser Reflexion als *noōsis noōseōs* –

²⁰ Für eine detaillierte Untersuchung zu den hier nur angerissenen Reflexionstheorien bei Aristoteles, Thomas von Aquin und Hegel vgl. Michael Städtler, *Die Freiheit der Reflexion. Zum Zusammenhang der praktischen mit der theoretischen Philosophie bei Hegel, Thomas von Aquin und Aristoteles*, Berlin 2003.

²¹ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, Hamburg 1991, 1072 a: „Also war nicht eine unendliche Zeit Chaos oder Nacht, sondern immer dasselbe [...]. Wenn nun immer dasselbe im Kreislauf besteht, so muß etwas bleiben, das gleichmäßig in wirklicher Tätigkeit ist. Soll aber Entstehen und Vergehen vorhanden sein, so muß etwas anderes existieren, was in anderer und wieder anderer Weise wirklich tätig ist. Es muß also in der einen Weise in Beziehung auf sich selbst, in der

Denken des Denkens – weist sie sowohl als erkenntnistheoretische Reflexion als auch als reine Reflexivität aus.²²

b) Thomas von Aquin

Der Aristoteliker und Neuplatoniker Thomas von Aquin rekonstruiert die erkenntnistheoretische Reflexion im Zusammenhang der Trinitätslehre.²³ Sich selbst könne der Intellekt wohl erkennen, indem er sich selbst zum Objekt werde, aber dafür müsse er sich in sich unterscheiden. Dafür sei aber eine inhaltliche Bestimmung vorausgesetzt, die der Intellekt nicht aus sich selbst, sondern aus der Erkenntnis von ihm unterschiedener Gegenstände habe. Selbsterkenntnis sei daher nicht als absolute Reflexivität, sondern erst als relational vermittelte möglich. Aber diese relational aufgelöste Reflexion genüge nicht, denn jeder Mensch habe doch eine unmittelbare Kenntnis seiner selbst und höre nicht auf, er selbst zu sein, wenn er etwa schlafe. Diesen Grund im Bewusstsein, diese ursprüngliche Einsicht, nennt Thomas ‚habituelle Selbsterkenntnis‘, durch die jeder Intellekt wisse, *dass* er sei, auch ohne zu wissen, *was* er sei. Diese Unmittelbarkeit entziehe sich der Darstellung. Sie wird aber darstellbar an dem vom menschlichen Subjekt abgelösten Modell der trinitarischen Reflexivität Gottes.²⁴

Gott sei als Gott-Vater reine Selbstbeziehung, reine Wirklichkeit des Wissens seiner selbst. Diese absolute Reflexivität erfülle er durch Aussprechen oder Vorstellen seiner selbst in dem Sohn, der das Wort, also die bestimmte Vorstellung, Gottes selbst sei. Im Sohn schaue Gott sich selbst als von ihm unterschieden und dadurch bestimmt an. Die setzende Reflexion werde sich selbst durch sich selbst zur äußeren: „Indem nämlich Gott-Vater sich selbst denkt, empfängt er das Wort.“²⁵ Die Reflexivität im Sohn sei nun die gleiche wie die

anderen Weise in Beziehung auf anderes wirken, und dies also in Beziehung auf ein verschiedenes drittes oder auf das erste. Notwendig auf dies; denn dies ist wieder sich selbst wie jenem anderen Ursache der Bewegung.“

²² Einerseits wird die *noōsis noōseos* als ‚göttlich‘, d.h. nicht als personaler Gott, aber doch absolut bezeichnet, andererseits verweist dieser Ausdruck auf die Darstellung menschlicher Reflexivität in Aristoteles, *Über die Seele*, übers. von Horst Seidel, Hamburg 1995, Buch III, Kap. 5.

²³ Thomas entwickelt in *Quaestiones disputatae de Veritate*, übers. von Edith Stein, Louvain 1952, Bd. 1, *quaestio* X (*De Mente*) die Bestimmungen des menschlichen Erkenntnisvermögens von der Erkenntnis der materiellen Dinge über die Selbsterkenntnis bis zur Gotteserkenntnis. Dabei wird einerseits der menschliche Geist als trinitarisch in Verstand, Gedächtnis und Wille gegliedert entwickelt und andererseits der allgemeine Begriff göttlicher Trinität inhaltlich entfaltet. Die abschließende Behauptung der Unerkennbarkeit Gottes *in statu viae* folgt einer recht genauen Analyse dessen, *was* nicht erkennbar sei. – In der *Summa theologiae* werden beide Gegenstandsbereiche zwar räumlich getrennt abgehandelt, stehen aber in engem sachlichem Verhältnis.

²⁴ Zur Entwicklung dieses Problems von der Reflexion zum Grundreflex bei Fichte vgl. Dieter Henrich, „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, a.a.O., S. 226, Anm. 41. In Antizipation Fichtes könnte man sagen, in der Thomasischen Lösung des Unmittelbarkeitsproblems durch die Theorie göttlicher Reflexion sei diese als absolutes Sich-setzen, als Tathandlung Gottes zu denken. Fichte ist daher nicht der erste gewesen (vgl. a.a.O., S. 195), der dieses Problem erkannt hat und er ist es eben auch nicht gewesen, der gesehen hätte, dass absolutes Selbstbewusstsein zwar notwendiges Moment von Selbstbewusstsein ist, aber – paradox – nicht als absolutes darstellbar ist, ohne die Widersprüche der Reflexion positiv zu setzen.

²⁵ Thomas von Aquin, *Der Prolog des Johannisevangeliums*, übers. von Wolf-Ulrich Klünker, Stuttgart 1986, I.

im Vater, und doch seien beide asymmetrisch in Beziehung aufeinander, denn die Vaterschaft sei nicht die Sohnschaft. Vater und Sohn sind in ihrer Reflexion in sich identisch, so dass kein Polytheismus entsteht. Die mit der Identität der Relata drohende logische Implosion des relationalen Gottesbegriffs soll nun vermieden werden durch eine Differenz in den Relationen des Vaters zum Sohn und des Sohns zum Vater. Da beide in sich identisch sind, kann die Differenz der Relationen nicht in den Relata gründen, sondern nur in geheimnisvoller Weise in den Relationen selbst. So liege auch die Personalität letztlich paradoxerweise nicht in den Personen, sondern in ihren Relationen aufeinander: „Die Person nämlich bezeichnet die Beziehung als etwas, das in göttlicher Natur für sich bestehend ist [*relatio in se subsistens*].“²⁶ Das Wesen Gottes wird damit als Reflexion verstanden, die sich selbst absolut-relational auslegt, – und dadurch doch wieder bei sich bleibt. Allerdings sei Gott nicht bloß Selbsterkenntnis, sondern zugleich absolutes Wollen seiner selbst. Auch dieses Wollen erwirke von Ewigkeit die Erzeugung des Sohnes, weil Gott sich selbst nur wollen könne, wenn er bestimmtes Wissen von sich habe: Was man nicht kennt, kann man nicht erstreben. Weil übrigens dieses bestimmte Wissen und Wollen seiner selbst in sich zusammenbräche, konstituieren Vater und Sohn gemeinsam die sie verbindende Liebe zum heiligen Geist, der dritten absoluten Reflexionsgestalt, durch die die göttliche Reflexion als bestimmende in die Welt – die es dann auch geben muss – ausstrahlt.²⁷

c) G.W.F. Hegel

Die in diesem Reflexionsmodell liegende Koinzidenz von Subjektlosigkeit und Produktivität fasst Hegel schließlich rein logisch. Die Gegenstandslosigkeit der absoluten Reflexion, die Hegel aus dem Verhältnis von Wesentlichem und Unwesentlichem entwickelt, nötigt die Reflexion, die Bedingung ihrer Bestimmtheit selbst zu setzen. Da die setzende Reflexion aber aus sich selbst nichts als wieder sich selbst setzen kann, ergibt sich eine ‚äußere Reflexion‘ als notwendiges Moment bestimmter Reflexivität. Sie soll der reflektierenden Vermittlung die Unmittelbarkeit zuführen, aus deren Vereinigung dann Reflexion als bestimmende – Bestimmungen setzende – resultiere.

Die Assoziation erkenntnistheoretischer Reflexion weist Hegel ausdrücklich zurück: Es sei „weder von der Reflexion des Bewußtseyns, noch von der bestimmtern Reflexion des Verstandes, die das Besondere und Allgemeine zu ihren Bestimmungen hat, sondern von der

²⁶ Thomas von Aquin, *Summa theologiae. Die Deutsche Thomas-Ausgabe*, hrsg. von Dominikanern und Franziskanern Deutschlands und Österreichs, Salzburg u.a. 1933ff., I, 39, 1 c.

²⁷ Luhmanns gelegentliche philosophiegeschichtliche Ausflüge (vgl. z.B. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., S. 615) sollen die Bedeutung der Reflexion im Übergang zur Neuzeit im Rahmen seines an Durkheim anschließenden Konzeptes funktionaler Differenzierung, also als Funktion gesellschaftlicher Entwicklung erklären, die nicht durch Subjekte hervorgebracht sei. Mit etwas Arbeit am Gegenstand ließe sich zeigen, dass es in theoretischer wie in praktischer Hinsicht das subjektive Bewusstsein von objektiven Aporien ist, das die Entwicklungen bestimmt.

Reflexion überhaupt die Rede“²⁸. – Tatsächlich gewinnt die setzende Reflexion jene Äußerlichkeit allein aus Selbstunterscheidung, „sie bezieht sich auf sich als auf jenes ihr Nichtseyn“²⁹. Damit ist das Subjekt der Reflexion allein diese selbst; sie bleibt als setzende Reflexion auch das Subjekt der äußeren, durch die sie einmal überprüft, was wäre, wenn sie nicht absolut wäre. Da sie aber Subjekt dieses Experiments bleibt, ist es vorab schon entschieden.

Das Subjekt der begrifflichen Entwicklung in der Wissenschaft der Logik sind die Begriffe selbst, letztlich ist es der Begriff schlechthin, der sich in Form von Reflexionsbewegungen – Selbstunterscheidung und Selbstbeziehung – durch verschiedene kategoriale Gestalten zur absoluten Idee bewegt. Dem entspricht es, dass in der *Lehre vom Begriff*, dem eigentlichen Ort von Subjektivität in der *Logik*, Subjektivität und Objektivität als Momente des Begriffs ineinander aufgelöst werden. Subjektivität wird zu dem Moment, durch das der Begriff selbst zur Objektivität übergeht: „[...] Objectivität hat der Gegenstand somit im Begriffe, und dieser ist die Einheit des Selbstbewußtseyns, in der er aufgenommen worden; seine Objectivität oder der Begriff ist daher selbst nichts anderes als die Natur des Selbstbewußtseyns, hat keine anderen Momente oder Bestimmungen als das Ich selbst.“³⁰ Dass Hegel Objektivität auf das ‚Ich‘ zurückführt, weist aber nicht dessen Vorrang aus, denn Subjekt dieser Entwicklung ist wieder der Begriff selbst, der mittels seines subjektiven Momentes „sich selbst zur Sache [macht] und [...] dadurch das Verhältnis der Subjectivität und Aeusserlichkeit gegen sie“³¹ verliere. Der Begriff, analog der Reflexion, überwindet durch sein subjektives Moment seine Subjektivität. So soll der Begriff subjektlos in sich selbst sich vermitteln, bis er „durch die in ihm selbst gegründete Dialektik zur Realität so übergeht, daß er sie aus sich erzeugt“³², anstatt sie als gegebene zu begreifen. Die Aufhebung der Differenz von Begriff und Realität in der subjektlosen absoluten Reflexion der Idee führt auf Probleme, die sich an der von Hegel ausgeführten Idee des Staates demonstrieren lassen:

In dieser wird ein Kollektiv von Subjekten so organisiert gedacht, dass deren partikulare Interessen und Pflichten mit den Interessen und Aufgaben des Allgemeinen vollständig vermittelt seien. Der Staat wird damit zu einem System, das sich in den Beziehungen der zu seinen Momenten vermittelten Einzelnen immer auf sich selbst bezieht und durch diese Reflexion sich selbst erhält und weiter bestimmt, ohne dass in diesem Prozess noch selbständige Subjekte agierten. Bis hin zum Monarchen sind alle Gewalten und Institutionen

²⁸ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Lehre vom Wesen*, in: Ders., *Gesammelte Werke (GW)*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 11, Hamburg 1978, S. 254. Hier wäre mit Karen Gloy der idealistische Selbstbewusstseinsbegriff als ‚nicht-egologisch‘ von dem ‚egologischen Kants‘ zu unterscheiden: Prinzip der Philosophie ist nicht ein Ich, sondern eine Selbstbewegung, die, vor allem bei Fichte, noch den Titel ‚Ich‘ tragen kann. Vgl. Karen Gloy, „Der Begriff des Selbstbewußtseins bei Kant und Fichte“, a.a.O., S. 133ff., bes. S. 138. – Vgl. auch Otto Pöggeler, „Die Fehlstelle in Hegels Logik der Subjektivität“, in: Dietmar H. Heidemann (Hrsg.), *Probleme der Subjektivität in Geschichte und Gegenwart*, a.a.O., S. 269: „Da die Ausrichtung auf Gewißheit nicht verloren gehen darf, muß nach Kant ein ‚Ich denke‘ alle begriffliche Arbeit begleiten. Darf Hegels *Wissenschaft der Logik* aber den sich bewegenden Gedanken das Denken in seiner Selbstbezüglichkeit hervortreten lassen [...]?“

²⁹ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Lehre vom Wesen*, a.a.O., S. 253.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Lehre vom Begriff*, in: Ders., *Gesammelte Werke (GW)*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 12, Hamburg 1981, S. 18f.

³¹ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Lehre vom Begriff*, a.a.O., S. 30.

³² G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Lehre vom Begriff*, a.a.O., S. 25.

funktionelle Momente. Als solche sind sie austauschbar und gegen die Existenz der Idee gleichgültig: „Der schlechteste Staat, dessen Realität dem Begriffe am wenigsten entspricht, insofern er noch existiert, ist er noch Idee; die Individuen gehorchen noch einem Machthabenden Begriffe.“³³ Der kritische Einwand, der Staat solle aber seinem Begriff entsprechen, setzte voraus, dass dieser Begriff in relativer Unabhängigkeit zu den historischen Staaten seinen Ort in der Reflexion der Subjekte hätte und diesen als Maßstab der Kritik zur Verfügung stünde.

Die Entsubjektivierung der Reflexion folgt bei Hegel dem Zweck, den Begriff der Reflexivität als Reflexivität des Begriffs rein philosophisch konsequent zu Ende zu denken. Das noch aufklärerisch inspirierte kritische Potential des Begriffs, seine Idealität gegen die mangelhafte Realität zu richten, geht aber in dieser Konsequenz verloren, weil die philosophische Reflexion den spezifischen Boden ihrer Reflexivität, die Reflexion auf bestimmte Erkenntnis, verlässt.

4) Folgen der Wissenschaftsvorstellung Niklas Luhmanns: Auflösung der Subjektivität

Luhmann nimmt dieses widersprüchliche Resultat der Philosophiegeschichte als deren positives Ergebnis und zieht daraus die von allen bestimmten Bedingungen abstrahierte Vorstellung der Selbstreferenz, die noch den Unterschied von Subjekt und Objekt, der für Hegel trotz allem konstitutiv war, in substanz- und substratlose Relationen auflöst. Das dialektisch bestimmte Verhältnis beider wird zum abstrakt methodologischen Arrangement.³⁴ Zudem bewegt dieses Arrangement sich ganz von selbst. Subjektivität wird nicht sowohl aufgehoben als vielmehr zu einem „abstrakten Subjekt-Aktanten“³⁵ mythisiert. Das mag einen Grund darin haben, dass die ideologische Form gesellschaftlicher Erfahrung sich der Objektivität des Denkens nicht mehr ohne weiteres erschließt und dass die Subjekte dieses Denkens theoretisch wie praktisch widersprüchlichen Anforderungen ausgesetzt zu sein scheinen. Diese Anforderungen könnte selbstbewusstes Denken als Zumutungen zurückweisen. Luhmann zieht jedoch die Konsequenz, dass der Subjektbegriff überhaupt überfordert sei und gliedert das Denken in die ihm zugemuteten Bedingungen ein, indem er die Widersprüche, die doch nur dem Denken aufgehen können, als selbsterzeugte Objekte rekonstruiert.

Dieser Entsubjektivierung korrespondiert gesellschaftlich aber gerade das Phänomen fortschreitender Individualisierung: Seit langem ist die Tendenz zur Konzentration des Selbstbewusstseins auf individuelle Befindlichkeiten zu beobachten. Die Philosophie reflektiert dies zum Beispiel in Tugend- und Individualitätsethiken ebenso wie schon in der pragmatischen Analyse von Alltagserfahrungen, die in der Folge der teils alltagssprachlichen teils verwaltungsmäßigen Kritik der philosophischen Terminologie³⁶ an die Stelle politischer Theorie gesetzt wird.

³³ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Lehre vom Begriff*, a.a.O., S. 175f.

³⁴ Als „Selbst‘ der Selbstreferenz“ fungieren dann „Elemente, [...] Prozesse, [...] das System selbst“. Vgl. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., S. 606.

³⁵ Peter V. Zima, *Theorie des Subjekts*, a.a.O., S. 325.

³⁶ Dies kritisiert auch Henrich, „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, a.a.O., S. 229.

Auch Luhmann registriert die Tendenz, das Individuum zum „Letztentscheider in allen Angelegenheiten“, nach Maßgabe individueller „Meinung, [...] Interesse, [...] Anspruch, [...] Lust“³⁷ zu machen. Dem entspreche es, dass die Individuen zu keinem sozialen System dazugehörten und sich so über individualisierte Ansprüche entschädigten.³⁸ Die Individualisierung führe aber umgekehrt auf die Frage, „wie psychische Systeme [...] von Moment zu Moment, den ‚Strom‘ ihres ‚Bewußtseinslebens‘, so einrichten können, daß ihre Geschlossenheit mit einer Umwelt sozialer Systeme kompatibel ist“³⁹. Freiheit wird auf bloße Kontingenz reduziert⁴⁰ und Subjektivität auf den überlebenswichtigen Impuls, das Selbstbewusstsein in die Umgebungsbedingungen einzupassen. Individualität ist die funktionalisierte Gestalt⁴¹ von Subjektivität und schlägt daher gegen diese um: Die Subjektivität, die keinen allgemeinen Anspruch an die Sachen macht, sondern sich individuell und von Moment zu Moment in sie versenkt, gibt nicht ihnen seine Form, sondern fügt sich selbst in deren Gestalt ein. Faktisch schwimmt hier Subjektivität in einem stets beweglichen wechselseitigen Bestimmungsverhältnis von Individuum und äußeren Bedingungen. Insofern hätte Luhmann recht gehabt.

Nach Luhmanns Bild sind die Menschen für die Gesellschaft Umwelt,⁴² je eigene Systeme, die gegeneinander und gegen die Gesellschaft ‚opak‘⁴³ blieben. Der Differenzierungsprozess der Gesellschaft verlaufe in der Umwelt der Menschen. Deshalb könnten diese ihn nicht kontrollieren, seien aber derart funktional angeschlossen, dass sie als ‚psychisch internalisierte soziale Artefakte‘⁴⁴ gelten könnten und sich schließlich je selbst zur Umwelt werden, weil ihre soziale und ihre psychische Systemreferenz nicht mehr zur Deckung zu bringen seien. Aus dem Bild, dem, sobald es überhaupt etwas trifft, ein Zustand

³⁷ Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., S. S. 633.

³⁸ Vgl. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., S. 365.

³⁹ Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., S. 348.

⁴⁰ Vgl. Niklas Luhmann, „Soziologie der Moral“, a.a.O., S. 99f. und S. 118.

⁴¹ Vgl. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., S. 350.

⁴² Vgl. Niklas Luhmann, „Soziologie der Moral“, a.a.O., S. 82f., S. 97f.; Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., 191, S. 551f.

⁴³ Vgl. Niklas Luhmann, „Soziologie der Moral“, a.a.O., S. 98. Aufgabe von Gesellschaftstheorie wäre es nicht, den Verhältnissen einen opaken Schimmer zu verleihen; den haben sie ohnehin, seit die bestimmenden Formelemente von Gesellschaft unpersönlicher Art sind und aus der unmittelbaren Erfahrung erst rekonstruiert werden müssen. So reproduziert Luhmann in theoretischem Jargon das, was der unmittelbaren, der Erkenntnis fernsten, Erfahrung gegeben ist. – Dass derart opake Zustände zu Zweifeln an der Subjektivität Anlass geben können, hat Karen Gloy, „Der Begriff des Selbstbewußtseins bei Kant und Fichte“, a.a.O., S. 125, festgehalten: „Die [...] Hypostasierung und Verabsolutierung des Ich zum schlechthin unbedingten, absoluten Wesen mußte zwangsläufig zur Zielscheibe der Kritik werden angesichts der gegenwärtigen Erfahrung ökologischer, ökonomischer und politischer Krisen, die nicht nur die historische Bedingtheit und Abhängigkeit des Ich erkennen lassen, sondern auch seine Ausgeliefertheit an unkontrollierbar gewordene und nicht selten anonymisierte Prozesse.“ – Das gedoppelt Apodiktische „mußte zwangsläufig“ wäre freilich zum problematischen „konnte“ zu ermäßigen, denn auch die ‚Unkontrollierbarkeit‘ ist ein Schein, und was ‚ausgeliefert‘ ist, muss es geben. Wenngleich Subjektivität als absolute grundsätzlich erschüttert wurde, konnte doch kritisch an Subjektivität als Prinzip festgehalten werden; dies jedoch nicht ohne eine grundsätzliche gesellschaftstheoretische Erklärung jener ‚ökologischen, ökonomischen und politischen Krisen‘. Unabhängig von solcher Erklärung bleibt Subjektivität ein Euphemismus für Selbsttäuschung.

⁴⁴ Vgl. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., S. 551.

zerrütteten Selbstbewusstseins in Wirklichkeit entspricht, ließe sich eine *kritische* Theorie der Gesellschaft entwickeln. Diese wäre die theoretische Form intellektueller Selbstbehauptung, die ihrerseits Bedingung – wenngleich nicht Grund – auch des praktischen Festhaltens an Selbstbestimmung ist. Die gedankliche Anstrengung, Erfahrungen durch Vernunft zu beurteilen und so an der Identität des Selbstbewusstseins wenigstens kontrafaktisch festzuhalten, sich nicht irr machen zu lassen, bezeichnet Luhmann jedoch rundweg als ‚primitiv‘⁴⁵, weil sie die Realität nicht im Sinne von deren Funktionalität zu rekonstruieren vermöchte.⁴⁶ Die geforderte Rekonstruktion, in der das Individuum Luhmann zufolge seine Identität nur durch strategisches ‚Copieren‘⁴⁷ von Anderen bewahrt, wäre aber nicht der Zustand elaborierter Wissenschaft, sondern der der sinnlichen Gewissheit, wie sie erscheint, nachdem der Geist in sie zurückkehrt ist: In ihr ist nichts mehr wahr, aber dafür alles wirklich. „Daraus erheben kann er [der Geist; M.St.] sich nicht mehr, da er alle Widersprüche in sich zurückgenommen hat, bzw. sie dort, wo sie sich scheinbar doch zeigen, glücklich als *Vermittlung* erlebt. Das Bewußtsein weiß nichts mehr, hat aber alles, was es vergaß, als ein Ensemble von Zitaten und Paraphrasen in sich aufgehoben. Diese im wiedererreichten Anfang vollendete Schöpfungsgeschichte des menschlichen Geistes, wie er jetzt erscheint, kulminiert im definitiven Satz: ‚Im Anfang ist die Kopie.‘ So sehe ich das.“⁴⁸

⁴⁵ Vgl. Niklas Luhmann, „Soziologie der Moral“, a.a.O., S. 122.

⁴⁶ Funktionalität wird zum einzigen Maßstab der Theorie und ihres Gegenstandes. Vgl. Niklas Luhmann, „Soziologie der Moral“, a.a.O., S. 92. Rationalität ist bei Luhmann stets relative Systemrationalität, also fast ein Synonym für Funktionalität. Vgl. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., S. 645. – Vernünftige Reflexion könne schon deshalb nicht Maßstab sein, weil sie in der Gesellschaft wirkungslos sei, die allein durch Kommunikation über Kommunikation Reflexivität erzeuge; wohl könnten solche reflexiven Prozesse auch gesellschaftliche Strukturen ändern, so dass keineswegs der Fortbestand des Gleichen vorherzusagen sei. Allerdings sind die Zwecke, durch die Veränderungen bestimmt werden, nach Luhmann nie notwendig vernünftig, sondern immer durch Kommunikation erzeugt. Vgl. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., S. 610-612.

⁴⁷ Vgl. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., S. 366.

⁴⁸ Robert Menasse, *Phänomenologie der Entgeisterung. Geschichte des verschwindenden Wissens*, Frankfurt am Main 1995, S. 86f.

René Thun
Marburg

RICŒUR ON SELF-CONSTITUTION BY ALTERITY-EXPERIENCE. HERMENEUTICAL DIMENSIONS OF THE FRACTURED COGITO

Introduction

After deconstruction and critics of the Cartesian cogito and the crisis of the subject, the notion of the self plays an important role for theoretical philosophy as well as for practical philosophy. As philosophers like Michel Foucault, Bernard Williams or Charles Taylor make clear, the self is an important notion for explaining actions and practical beliefs; ascribing actions and beliefs presupposes an entity to which they can actually be ascribed, without such an entity the ascription would not make sense. When making such ascriptions, we – at least implicitly – claim that there somehow is a *reliable* entity existing in time. But there seems to be some trouble with the concept of the self and (personal) identity, since some philosophers like Derek Parfit¹ and – in certain regards – Gerson Reuter² maintain that under certain ontological constraints such an entity like a self with personal identity does not exist. The crucial question, I posit, is, whether we need an ontology (in a strong sense) of the self, and – if that should indeed be the case – which ontological approach is most suitable to describe a fundamental notion of our ethical praxis in a non-monistic manner and without strong metaphysical claims.

But why is the notion of the self so interesting for philosophers? It seems to be, because it is fundamental for reflecting praxis – but at the same time it is not definable by merely descriptive criteria. Authors like Searle maintain that the self is an irreducible notion.³ In his opinion, the self is not analyzable in terms of naturalistic notions only, for example the mapping of regions of the brain, because, to only mention one point, such a reductive

¹ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984, 210-17.

² Gerson Reuter, *Wem schreiben wir mentale Eigenschaften zu? Biologische Lebewesen als Subjekte von Erfahrungen*, in: W. Detel / A. Becker (Hrsg.): *Der natürliche Geist*, Berlin 2008, p. 65-96, p.83. At least he seems to consider the state of a person as a secondary matter of human life or it seems as if personal identity or personality would be an epiphenomenon. But we don't have to think about substances if we are talking about a person and an organism. Already Plessner used the term of double aspectivity to binding back the talk of substance as a matter of different vocabularies (H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1975).

³ John R Searle, *Rationality in Action*, Cambridge/Mass. 2001, p. 74.

perspective lacks the external reasons of actions done by a given person.⁴ A self, Searle maintains, is not only led by his inner reasons (I would prefer to say “causes”), but by norms recognized by a group of people, and this is an important moment in rationality. At first glance one could object that without a brain there would be neither self nor person; and this, obviously, would be absolutely correct. But the crucial point is not whether human beings are embedded in the material world – this is a given for reasons I will return to later – but rather the *vocabulary* which is necessary to explicate the notion of the self, since this seems to raise problems for a mere naturalistic reasoning. If the notion of the self should turn out not to be definable, there still is no reason to despair; Donald Davidson provides a clue to this question when he articulates his doubts about definitions concerning the concept of 'truth:' some notions are so elementary and simple that one just cannot find even simpler notion to analyze them.⁵ On the other hand, this does not mean that we could not bring forth some explicating remarks to a context or constellation of terms and concepts. Therefore, even if we cannot define the fundamental notion of the self, we can still formulate the aims and functions of this concept. But there seems to be a reason for problems concerning the possibility of an ontology of the self. The ontological problem results from a temptation, namely the temptation to find an apt *image* or *picture* or at least a *metaphor* for every notion or concept that describes a real entity - (maybe this is due to the ocular fixation on imaging in the modern sciences). In our case we can speak of an ontological metaphor, as Lakoff and Johnson point out.⁶ If we think about something which is not a *direct object* of experience, we begin to depict this experience or try to find an image for what we mean, when trying to verbalise our experience. Finally this means that there has to *correspond* an *entity* describable in a certain way with an extension in time and space. But this does not seem to be an apt way of thinking about the concept of the self - as I would like to show in the following.

If we are talking about something, we should explicate the reasons for our utterance, or at least we should investigate, if we can at least justify our concepts.⁷ In the case concerning the notion of the self we have no direct perceptive access. But this does not mean that the notion of the self is nonsensical or meaningless. A further aim of this paper is to show how we can approach to the notion of the self under a methodological point of view. The empirical or descriptive method seems to be useless here, because we cannot perceive the 'self' directly.⁸ What we can perceive are bodies, gestures and utterances, but no 'self.'⁹ My

⁴ Searle criticizes Williams for neglecting the importance of external reason for rational decision making.

⁵ In Davison's opinion the concept of 'truth' is not definable. See: Donald Davidson, *Über die Torheit des Versuchs die Wahrheit zu definieren*, in: M.Sandbothe (Hrsg.), *Wozu Wahrheit?*, Frankfurt 2005.

⁶ Lakoff and Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago 1980. This does not mean that the use of ontological metaphors would have no value. At least they have an orientating function in reasoning, but we have to treat them with care.

⁷ Here I cannot discuss the problems evolving when we reflect the relation between assertions and justification when regarding the truth-value of our believes. For a discussion of the relation of truth, assertion and justification see: Crispin Wright, *Truth and Objectivity*, Harvard 1992.

⁸ This obviously brings to mind Hume's critique of the concept of the 'I,' namely, that the I is not directly perceivable. But I do not follow Hume in the consequences he drew. I rather understand it as a concept related to function and activity, than as a substance or substantial entity.

suggestion is, that the notion of the self is rather an abductive than descriptive one, and this is reason enough to fundamentally rethink ontology. An ontology that is unable to integrate the function or form of executions is a worthless.

The merely descriptive approach is aporetic because – as I will show – the self is constituted by its manifold active references (as executions) to the world and other people and not merely by being. And there is no entity which is signified as a self but rather there is an entity to which we ascribe the attribute of having or embodying a self. The self, I suggest, is not an entity, but rather a function or activity of an entity. These are some general reflections about the concept of the self, inspired by the hermeneutics of the self as put forth by Ricoeur, most forcefully in his book *Oneself as Another*. Thus, I would like to bring his concept of the self into discussion.¹⁰

Some Conceptions of the 'Self'

To illustrate the relevance of Ricoeur's "hermeneutics of the self," it is helpful to refer to still other concepts. In current philosophies reformulating the subject, the notion of the self is already well established. There are different conceptions of the self, depending on their individual methodological presuppositions. Sometimes the synonymous use of the terms 'person' and 'self' leads to misinterpretation. And the question, if there exists a distinction on another but the level of semantics is well justified. Charles Taylor, for example, makes synonymous use of the two terms. In *Sources of the Self* he tries to describe the history of the underlying framework on which our concept of (personal) identity is developed.¹¹ This concept is fundamental for our ethics, because the question of identity asks for the *Who* of actions and the subject of practical (moral) beliefs.

To know who you are is to be orientated in a moral space, a space in which questions arise about what is good or bad, what is worth doing and what not, what has meaning and importance for you and what is trivial and secondary.¹²

This is the context in which the problem or question of the self does arise. In certain regards Charles Taylor makes use of the term 'self' in a strong sense, insofar he seems to identify the notion of the self with the notion of the person. A human being is essentially "a self or a person."¹³ But we can ask for a distinction not only concerning the syntax but also the extension of these terms. Taylor himself remains silent on this. The problem here is that the term *persona* does not seem to be suited to be used as a substitute for the term 'self,' since *persona* literally means *mask* or a *role* one is playing in public life.

⁹ I would like to remark that gestures (as well as utterances) are no given raw facts, because they presuppose a practice of understanding and therefore certain sets of semantics. As Ricoeur maintains, every gesture as a certain gesture implies a constitutive rule (and vocabulary). In this he seems to agree with Robert Brandom.

¹⁰ For a better understanding I did translate - or at least tried to translate - german quotations for the english speaking reader.

¹¹ Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge 1989.

¹² Ibid. p. 28.

¹³ Ibid. p. 33.

Above all, the person seems to be a form of living the *public life*. If we follow Kant, the notion of a person does not suggest any subjective dimension like desires or dreams, on the other hand the ethical law is necessary to guide our subjective motivational structure of acting. Rather, the notion of a person seems to encompass other notions like duty or moral actions.

This also seems to be the case in the writings of Harry Frankfurt, who is pointing out the self-mastering of our desires and wishes, becoming our action guiding will. A being, in this sense, is only a person, if it is capable of having volitions of second level, if it does not follow its drives and desires immediately, but if it reflects on and affirms or rejects its spontaneous wishes of the first level. A desire of the first level, for example, would be the desire to eat chocolate. But only if I ask myself, whether I really want to eat the chocolate, only if I reflect on my desires or wishes, only then have I volitions of the second level. Anyone unable to reach volitions of the second level does not count, in Frankfurt's opinion, as a person but as a wanton.¹⁴ I do not follow this path any further, because the problem of the freedom of will would go far beyond the scope of this paper. But these remarks should have made clear that the notion of personhood seems to be bound to the moral dimension and has deep normative implications. At least we can say that the self is a certain aspect of beings called persons, whereby the notion of a self would focus primarily on the subjective aspects. Hence we may suggest, that the difference between the notions of 'self' and 'person' is a difference concerning the emphasis of the subjective (private) and the public sphere.

John Searle reflects the concept of the self at the interface of theoretical and practical philosophy. He offers an approach to the notion of the self guided by theoretical presuppositions of the »Philosophy of mind«. So it is no wonder that Searle brings the notion of the self into the discussion on the relation between neurobiology and the freedom of the will.¹⁵ Thus, the problem of free will can only be a problem for a 'self,' a concept for which he gives a very simple definition: "Conscious activity plus conscious rationality = selfhood."¹⁶ Concerning the problem of a neurobiological foundation of the freedom of the will, he maintains, that a neurobiological approach, describing the neuronal processes of a rational entity, would simultaneously describe the self in a scientific manner.

If one would have a theory of brain processes, which explains how the brain generates the conscious field,¹⁷ together with the experience of acting, and if one would know how the brain generates thinking, in which the constraints of rationality are implemented as constitutive elements, one would get the self for free.¹⁸

But this concerns only the description of the self by means of neurobiology – founded on poor semantics. He remarks that this approach would only be able to solve the neurobiological problem of the self. And since he sets up constraints for a neurobiological approach only,¹⁹ he would be able to maintain that there is no additional metaphysical

¹⁴ Harry Frankfurt, *Freiheit und Selbstbestimmung*, Babara Guckes / Monika Betzler (Hrsg.), Berlin 2001.

¹⁵ John R. Searle, *Freiheit und Neurobiologie*, Frankfurt a.M. 2004.

¹⁶ Ibid. P. 54.

¹⁷ About this term see, John Searle, *Consciousness*, in: *Annu Rev. Neuroscience* (2000), Vol 23, p. 557-578, here: p. 572.

¹⁸ John Searle, (2004), p. 54-55.

¹⁹ Notice that Searle does not follow a reductionist approach to the self. Rather, neurobiology has to reconstruct the natural constraints of a self, which already presupposes a concept founded by another (phenomenological?) vocabulary.

entity inside the body, which we could call 'self.' The self is embodied by the brain and is realized by it. But no ontological reduction is possible.²⁰

Other authors maintain that the self is embodied in the body. Founded on this idea is the approach to the self with the body as its central term.²¹ This approach is already present in the writings by Nietzsche, who identifies the body with the self, whereby the body is not only the self but is also the "big reason" – the body knows what is right and what is wrong: "Behind your thoughts and feelings, my brother, is a mighty Lord, an unknown wise - he is called self. He lives in your body, he is your body."²²

It has to be mentioned, that in most theories the self is not reduced to the body, but the body is considered as a central notion in a theory of the self; and there is no reduction but an emphasis. Even Ricœur reflected in his earlier writings the body as an important notion. But the body cannot be the offspring of our self- and world relations.²³ Because these relations depend on the perspective of a self, grave problems would emerge in attempting to reason the notion of perspective or perspectivity in recurring to the body exclusively.

Halten wir vor allem dies fest: wenn wir mit dem Gegenstand beginnen und nicht mit dem Leib, wenn wir also vom Wahrgenommenen zum Wahrnehmenden zurücktasten, dann laufen wir nicht gefahr, von dem Ding in der Welt zu einem anderen Ding in der Welt, nämlich dem Leib als Gegenstand, wie ihn die Psycho-Physiologie von außen betrachtet und wissenschaftliche erkennt, weiterverwiesen zu werden.²⁴

[Let us first notice that by beginning with the object and not with the body, by moving from the percept to the perceiving, we do not risk being referred from the thing in the world to another thing in the world, by moving from the precept to the perceiving which would be the body-object such as psycho-physiology observes it from the outside and scientifically knows it. This body-object is still a precept.]

Therefore, the body can be described as just an aspect of the self. And the body is for example important in mediating between self and world, at least in so far as it describes the receptivity and finitude of the self.²⁵ But a strong recourse to the body would imply the danger for reflection on the relations between self and world. This approach to a notion of the self, guided by a philosophy of the body, suggests that there would be a primate of

²⁰ This is rather a report and not an argumentative discussion. Searle maintains that the self is causal but not ontological reducible to brain states, since the first person perspective of the self is not describable by terms of the observer's perspective. The simple point is this: the self is caused by brain states but is it not identical with brain states. There seems to be good evidence for his thesis because drugs causing certain effects on the brain, and thereby our way of thinking, and perceiving can be dramatically changed. But this does not imply that neurobiology is apt to give a well founded semantics of the self.

²¹ Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, Frankfurt a.M. 2001.

²² Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Nietzsche KSA Vol. 4, Colli and Montanari (ed.), Berlin/ New York 1980, p. 40.

²³ I would agree to the position maintaining that the body is the ontogenetic offspring of these relations. But this is not so relevant for a philosophical analysis, which is interested in avoiding a duplication of 'reality' and in pointing out systematic questions.

²⁴ Paul Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, Freiburg / München 1989 (1960), p. 39.

²⁵ This is also pointed out by Helmut Plessner in his "Stufen des Organischen und der Mensch," where he overcomes the Cartesian dualism. And instead of talking of dualism he suggests to speak of 'a double aspectivity.'

immediacy. And this would lead to methodological problems concerning naive realism, for example aesthetic realism, because immediacy would mean that aesthetic experience is a matter of mere causal relations. But we do not understand anything in aesthetic experience, if we do not apply concepts. I would suggest that we will not understand the role of the body exactly if we neglect or overlook the notion of mediation which takes place in language and other forms of symbolic exchanges, and by which the body can be reflected as a body. The 'body' itself is a result of (symbolic and cultural) mediation.

After this short survey of the different methodological approaches to the concept of the self, I would like to go on in explicating Ricœur's hermeneutics of the self. One important aspect in his hermeneutics of the self is the form of the constitutional constraint for the self, insofar as he presents an interaction theory. This means, that the experience of alterity is one constraint for the constitution of the self. Before I will go on explicating the forms of alterity experience and the notion of the self in the writings of Ricœur, I will make some general remarks on the relevance of alterity and / or otherness in Ricœur's writings.

Alterity and its meaning for a notion of the self in Ricœur's writings

Oneself as Another is not the first and only book in which Ricœur describes the self and the other as a dialectical relation.²⁶ It seems that Ricœur already had been working on the notion of the self and the experience of alterity in his earlier writings - at least implicitly. Already in his – also in anthropological regards interesting – *Fallible Man* he reflects the concept of a person as a synthesis of self and other. Namely in the last chapter of the book, "The Practical Synthesis," he explicates the synthesis of the self and the alterity / otherness. This synthesis can be regarded as a farewell to a monadic²⁷ conception of the self, as explicated, for example, in the writings of Nietzsche and Heidegger.²⁸

The monadic status of the self in the writings of Nietzsche depends upon the reduction of the self to the body (german: Leib / french: Chair), as mentioned above. The self, or what the body encompasses, is a plurality of different wills.²⁹ Although configured in a pluralistic manner, the self seems to be a private matter and is locatable in the body. Alterity, in form of other persons or symbols, plays hardly any role in Nietzsche's conception of the self. But Nietzsche's conception of the body as an important item for reflections about subjectivity is a notable influence for contemporary authors. Currently, Bernhard Waldenfels, who is one

²⁶ The predicate 'dialectical' means here a relation of at least two moments or notions constraining each other; the result is a kind of reciprocity or interdependency.

²⁷ It must be emphasized, that the predicate 'monadic' has nothing to do with the 'Monad' as it was coined by Leibniz.

²⁸ The reasons for calling Heidegger's theory as a monadic conception of the self, I will present later, when discussing Heidegger's concept of conscience.

²⁹ This interpretation results by the lecture of some relevant passages. In the aphorism „About the deniers of the body“ Nietzsche writes, that the body is "a plurality with one sense, one war and one peace, one herd and one shepherd" (Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, p. 39). And later in *Also sprach Zarathustra* Nietzsche mentions the plurality of the wills of the self and their dynamic under the term „Wille zur Macht“ (ibid. p. 146-49).

of the best known representatives of phenomenology, deals with the notion of the bodily self.³⁰ But this concept of the self is otherwise integrated into the broader context of a philosophy of “responsivity.”³¹ I view of the concept of responsivity, which seems to be akin to Ricœur’s notion of “mediation” as an anthropologically defining property of man, Waldenfels’ conception, as well as Ricœur’s, is a theory of interaction. For it is obvious that response can only happen if there is someone to whom I can give an answer or respond to (by means of words, looks or gestures).

In *Die Fehlbarkeit des Menschen* [Fallible Man] Ricœur reconstructs the process of recognition between entities as persons by other persons. The person is a certain ‘entity’ possessing certain abilities, or the term ‘person’ means the ability to mediate the own self – with all its subjective interests, preferences and so on – to the other in the mode of understanding. This can be regarded as an integration of different perspectives of the first person and the second person perspective, whereby the third person perspective is included. But there arises the problem concerning the status of the synthesis. What entitles us to speak about the synthesis of perspectives, since no stereoscopic view is possible, which would include the perspectives of two distinct persons? We cannot see through the eyes of the other. Since we cannot have or see the other’s perspective, we must introduce the synthesis of different perspectives on a different way. The perspective is not an object of direct experience as cheese or cherry trees are. But there is a rather pragmatic way to justify the introduction of the synthesis of different perspectives as an abductive notion.

The term of a person and the recognition of an entity as a person is founded in the experience of the other’s actions and speech-acts, or other acts of signification. In fact, this way of constituting the self (as a person) seems to be – at first glance – very similar to Heidegger’s approach of the term ‘being-with’ (Mit-sein), because it is based on reading or interpreting ‘behavior’ or conduct. The public is the sphere where the self (as a person) counts. An entity can only be a person, if it presupposes other persons.³²

Ricœur develops his theoretical model of the self and its interactions along the idea of ‘synthesis,’ which can be exemplified by the Kantian term of respect. The concept of respect is a synthesis of what Ricœur calls character and bliss. Character means, in this context, the perspective toward the humankind; it is the normative access to the world of things and persons. Ricœur also synonymously says field of motivations.³³ One may be sceptical about this conception, insofar as the practical synthesis comprises character and bliss. The question that arises is this: is the character itself not a kind of practical synthesis? Or: does the notion of respect presuppose a more fundamental couple of notions: the self and the other? And the problems grow more complex when we reflect the character as a synthesis of the affective and the practical perspective. How many syntheses do we have to consider? These objections

³⁰ Bernhard Waldenfels, (2001).

³¹ Ibid., p. 365. See also Kathrin Busch (ed.), *Philosophie der Responsivität. Festschrift für Bernhard Waldenfels*, München 2007.

³² This seems to be nearly a commonplace in the philosophy of person and authors like Charles Taylor maintain this too. See: Taylor 1989, p. 33-35.

³³ Ricœur (1989), p. 90.

are justified with regards to ontology. But Ricœur is interested in the more functional or pragmatic aspect of the synthesis because it describes the conditions of our practical relations like recognition and moral beliefs. Therefore we do not need to ask how the character is generated. Rather we want to know which terms are constitutive for the underlying structure of moral praxis.

What Ricœur calls “character” seems to already be a result of a synthesis because “my character” as Ricœur notes, “is not the contrary of this mankind, but the view on it from a certain place; a city-view from a certain point, a particular totality.”³⁴ And later he says: “the character is nothing but the tightened access to all values of all human beings across all cultures.”³⁵ Here we have a relation between the self and the other on a very abstract level. Ricœur does not give any clues or rather, he does not describe a praxis in which this relation could be explained. And sometimes it seems as if Ricœur would try to explain the public sphere of persons only by recurring to a particular self-consciousness. One problem consists in the mere active and circular manner of Ricœur’s description, since we do not know from where we can get some (abductive) evidence for the synthesis by experience.

But this suspicion can be rejected. In his *Symbolism of Evil*, Ricœur tries to explicate the practice of confessing. Sin and flaw are experienced in form of passivity or infection. The confession has the task of clearing up this confusing experience.

Die Erfahrung, die der Bußfertige eingesteht, ist eine blinde Erfahrung: sie liegt zugeschüttet unter der Emotion, der Furcht, der Angst; eben diese emotionale Note verlangt nach Objektivierung in diskursiver Rede: das Bekenntnis drückt die Emotion aus, drängt sie nach außen, die sich sonst über sie zuschliesse als ein Eindruck der Seele; die Sprache ist das Licht der Emotion; durch das Bekenntnis wird das Schuldbewusstsein in das Licht des Wortes gehoben; durch das Bekenntnis bleibt der Mensch Wort bis in die Erfahrung seiner Absurdität, seines Leidens, seiner Angst.³⁶

[The experience of which the penitent makes confession is a blind experience, still embedded in the matrix of emotion, fear, anguish. It is this emotional note that gives rise to objectification in discourse; the confession expresses, pushes to the outside, the emotion which without it would be shut up in itself, as an impression in the soul. Language is the light of the emotions. Through confession the consciousness of fault is brought into the light of speech; through confession man remains speech, even in the experience of his own absurdity, suffering, and anguish.]

Already this quotation shows how alterity and passivity are important aspects for a hermeneutic of the self. It is the symbolic dimension which is constitutive for self-understanding. Ricœur worked out this passive experience, rooted in symbolic processes, later in *Time and Narrative* and above all in *Oneself as Another*.

In the last chapter of *Das Selbst als ein Anderer* [Oneself as Another] Ricœur takes another way for making explicit the relation of self and otherness / alterity. It is the dialectical relation of selfhood and alterity or otherness.³⁷ The relation can be defined in two ways. We

³⁴ Ibid., S. 87.

³⁵ Ibid., S.99.

³⁶ Ricœur, *Symbolik des Bösen*, Freiburg / München 1971 (1960), p. 13-14.

³⁷ Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, Chapter 10.

can reflect this relation (1) as the recognition of the other as oneself or somebody (who-question), as for example a (feeling of) strong solidarity, and (2) as oneself as an other, by the transformation of ourselves through time. But, what is more important I think, is the question how this relation can be accounted for or reconstructed. Already in *Time and Narrative* Ricœur gives some advices on how to make explicit the relation of the self and the other, concerning the transformation of the horizon of the self in the domain of aesthetic experience.

Mimesis - A Stage of Mediating Experiences

With the threefold mimesis Ricœur offers an important model for aesthetic experience or the experience of art in relation to the processes of self-transformation, as described it in the first volume of *Zeit und Erzählung* ["Time and Narrative"].³⁸ In the third chapter he shows how the symbolic dimension, by the example of literature, can be constitutive of self-understanding as well as personal identity. The form of this threefold mimesis is as follows: We have certain values and habits in our praxis to evaluate situations or actions. When we read a book we can apply our normative believes and – maybe – transform them. Then, after reading the book, we can go into everyday life with the transformed or new configured norms or normative beliefs. And in the everyday world we may apply our newly configured believes again. In short, the world of persons is also a world of symbolic mediation, of works as a special kind of objects. Objects in this sense can be described as items with reference to personality or a world of persons, of selves, without maintaining that the understanding of the intentions of the author – who also is a self – is the aim of the work.

Recurring to Aristotle's *Poetics*, Ricœur emphasizes, that a fable is a mimesis of action. Under this commitment reading a narration presupposes two abilities: the ability of action understanding, what Ricœur calls practical understanding and the ability of narrative understanding.³⁹ The practical understanding presupposes three properties or dimensions of actions. Actions are analyzable in terms of structural, symbolic and temporal properties. In contrast to ordinary physical events, action understanding presupposes the competence to apply a semantic of action. This semantics of action can be thought of as a net of concepts. To understand an action as an action we must be able to apply concepts like aims or purposes, motives and the idea of an acting subject or actor.⁴⁰ And these conditions are necessary for talking about mimesis I. This term simply refers to our pre-understanding of acting as common to reader as well as to author. Mimesis I is the name of the vocabulary, concerning actions, which must be shared by author and reader and it deals already with the symbolic mediation of action. Due to this reasons Ricœur can maintain, that a work (of literature) exemplifies a world.⁴¹ And to understand such a work and its world we must - vide Taylor - be able to orientate us in it.

³⁸ Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Band I: *Zeit und historische Erzählung*, München 1988.

³⁹ Ricœur (1988), p. 92.

⁴⁰ Ibid. p 90-91.

⁴¹ This is also an important point in the fifth chapter of Ricœur's *Die lebendige Metapher*, Chapter 5., München 1986.

On this basis mimesis II is possible. This mimesis is the transformation of our common action understanding into fable or plot. It is the application of our already given vocabulary of action. Ricoeur emphasizes the importance of this stage of mimesis, because it has a mediating function.⁴² Mimesis II is the stage where events and actions are configured into a plot determining the sense of actions or events. It brings them into a story and thus makes them cohere. It is simply the world of the text. But this world is not given in a positivistic manner. The world of the text is no given item, as are, for example, the sensations of heat or of pressure. The world of the text has to be constituted by the act of reading. And therefore the act of reading is the interface between the world of a text and the world of a reader. Ricoeur makes his own use of mimesis. The term mimesis does not refer to a product or an entity. It is rather a label for a conscious act or an activity.⁴³ The act of reading is the transition from mimesis II to mimesis III, the last stage of mimesis.

In this regard he agrees with Ernst Cassirer, who also maintained the significance of the public space of representations and symbols. As an example Cassirer mentions language, in order to show that it is impossible to have a proper being without being “improper.”

Language is thus no means only an estrangement from our self; rather it is, similar to Art and every other “symbolic Form” a way to our self, it is productive in a sense that in virtue of it our I consciousness and self-consciousness can be constituted.⁴⁴

What Cassirer mentions but vaguely, is described here more precisely by Taylor, who considers language as the main medium of self-mediation.

My self-definition is understood as an answer to the question who I am. And this question finds its original sense in the interchange of speakers. I define Who I am by defining where I speak from, in the family tree, in social space, in the geography of social statuses and functions, in my intimate relations to the ones I love, and also crucially to the space moral and spiritual orientation within my most important defining relations are lived out.⁴⁵

The self, in this regard, seems to be an interface of the public and the private. When we are talking about the self, we also presuppose alterity, which is constitutive for the self already in reference to language as a constitutive moment of identity. And this signifies a kind of abyss, not only between Heidegger and Cassirer, but also between Heidegger and Ricoeur. At least I was unable to find a passage giving evidence that Heidegger explicates the “Mit-sein” under the aspect of self-constitution by communicated or objectivated sense. Although quoting Heidegger, Ricoeur is quite different in thinking about the notion of the self. One important point, by which the difference between Ricoeur and Heidegger can be determined more precisely, is the notion of conscience. Conscience is a faculty of the self, and it also plays an important role in a hermeneutics of the self. It also is an enrichment of the concept of the self by indicating the form of relations to world and other selves. While language and speaking of one's own identity is a conscious activity, the conscience seems to indicate the aspects of activity and passivity in self-constitution.

⁴² Ricoeur (1988), p. 105.

⁴³ Ricoeur insisted on this point, and for this reason he preferred the *mimēis* of Aristotle to the concept of *mimēsis* as it was defined by Plato. Ricoeur, *Zeit und Erzählung Bd. 1*, S. 59.

⁴⁴ Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Darmstadt 1994 (1942), S. 54.

⁴⁵ Taylor (1989), p. 35.

The Self and the Conscience

The self is the only known entity that is responsible for actions. In the final inquiry in *One Self as an Other* Ricœur explicates three modes of passive-experience constituting the self. Every one of those experiences is a typological example of alterity experience. These modes of passive-experience are the body, the conscience and the other. The motivation for Ricœur is to show that the subject or self is not the offspring of the self. And therefore he recognizes the three modes of passive-experience as constitutive of the self. I would also like clarify my point and to formulate my critique of Ricœur's conception. There is no question that the conscience is an important indicator for the dialectical relation between the self and the other, but my objection is motivated by a simple hermeneutical reflection.

I understand the point of Ricœur's disagreement with the self-glorifying attitude of the (illusionary) sovereign cogito very well and would subscribe to it. But what I cannot share is the emphasis of passivity in his conception. Hence the self gives the answer of the question of "who did this and this and to what end?" But can we explain the conscience by a mere passive experience of alterity? I think we cannot, above all when we try to tread the notion of alterity experience in the manner of hermeneutics. Conscience is not simply an entity inside the body, it is rather a dynamic application of recognized and internalized values. I would suggest to call this the field of normative directedness. Because we are beings with a history and make experiences, we are in a permanent process of modification, sedimentation, affirmation or negation of values and beliefs. This process can be exemplified by the threefold mimesis as described above. So our conscience is, at least in part, an act of interpretation. But interpretation must be at least a mediated form of passivity and activity. In sum the self is a result of interpretation - no interpretation, no self. Put differently: no self, no interpretation, because an important moment in interpreting is its application. But we will see how the conscience can be regarded as a place for passivity, when we will consider its affective dimension.

Were we to posit that the conscience has its source only within the self, we would be facing a formidable riddle. And what Heidegger calls the "call of conscience" in "Sein und Zeit" has no ground, because Heidegger introduces alterity by way of the anonymous "man" or by the "Gerede" (Gossip) in the mode of "Geworfenheit". For this reason, I would tend to say that Ricœur does not follow Heidegger's notion of conscience for explicating the relation of the self and the otherness / alterity. Despite the term "Fürsorge" (Care) it seems to me as if Heidegger has no place for constitutive alterity experience. His interpretation of alterity seems to neglect an important point in the selfness / otherness dialectic insofar as the conscience cannot be only founded in the "Dasein ruft im Gewissen sich selbst"⁴⁶. It seems that this call is something divine or mysterious. And Heidegger broadens his argument in order to refute the importance of the other for the self, when analyzing the "Mit-sein" (being-with). One interpretation of the self or the "Who" he doesn't accept is the following:

Im Sein mit und zu Anderen liegt demnach ein Seinsverhältnis von Dasein zu Dasein. Dieses Verhältnis, möchte man sagen, ist aber doch schon konstitutiv für das je eigene

⁴⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 275.

Dasein, das von ihm selbst ein Seinsverständnis hat und so sich zu Dasein verhält. Das Seinsverhältnis zu Anderen wird dann zur Projektion des eigenen Selbst zu sich selbst »in ein Anderes«. Der Andere ist die Dublette des Selbst.⁴⁷

[In being with and to others consists the being-relation of being-there to being-there. This relation, man would tend to say, is already constitutive for the own being-there, which has an understanding of its own being and has a being-relation to other being-there. The being-relation to the other becomes a projection of the proper self to itself »as another«. The other is the double of the self].

The talk of „Dublette“ seems to be a polemic decoy. There is no necessity to presuppose a doublette in claiming the important relevance of the other for the self. The other – I would maintain – is at least a responsive „Dasein“ reflecting and commenting our actions and narrations.

In Ricœur's opinion the case seems to be a little bit different. Although he takes the metaphor of the voice of conscience, as Heidegger describes it, he undertakes an important reinterpretation of Heidegger's position and makes clear the differences.

Dieser De-moralisierung des Gewissens möchte ich eine Auffassung entgegenstellen, die das „Phänomen der Aufforderung eng mit dem der Bezeugung verbindet. Das Aufgefordertsein würde dann - entsprechend der Metapher der Stimme - das dem Gewissensphänomen eigene Moment der Andersheit bilden. Die Stimme des Gewissens zu hören würde dann ein Aufgefordertsein durch den Anderen bedeuten.“⁴⁸

[Against this de-moralizing of conscience I want to argue by a model connecting the phenomenon of being-requested with witness. The being-requested would - adequate to the metaphor of voice - constitute the moment of otherness of the conscience phenomenon. To hear the voice of conscience would mean the being-requested by the other]

The significance of the other for the conscience can also be shown in the notion of »shame«. In Ricœur's philosophy of the self there seems to be a blind spot on which I will focus my attention. While working out the conscience as an experience of passivity he did not recognize shame as a radically passive experience and as one moment of conscience. Thus Ricœur did neglect the affective dimension of conscience.

Shame - the Affective Dimension of Conscience

The phenomenon of conscience is akin to the phenomenon of shame. But only a few authors are reflecting on the relation of conscience and shame. The feeling of shame presupposes that our conscience tells us that we have done something to someone we regret. Important is that the other has the function of reflecting my actions and attitudes. The *call* Heidegger writes about, I suggest, is not, as he maintains, simply the inner and proper self. Rather, we have to discuss the so called *call* with regard to interpersonal relations; by recurring to the self alone one cannot make a fundament for the notion of conscience.

⁴⁷ Ibid. p. 124.

⁴⁸ Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, p. 421.

Beside the phenomenological, there is a psychoanalytical approach to the problem of the self in regard to the constituting factor of alterity. Leaving the classical categories of psychoanalysis aside, there is an interesting characterisation of the self and the other/alterity, on which the psychoanalyst Günter Seidler focuses: "Ja, gerade der Vorgang der Verinnerlichung, die Umwandlung des Blickes des Gegenübers zur eigenen Funktion der Selbstwahrnehmung, -beobachtung und -beurteilung im Subjekt vermag in ihr ausgedrückt zu werden."⁴⁹

By this conceptualization⁵⁰ Seidler articulates his doubts toward the traditional psychoanalytical category »Trieb« (drive) which represents, in Seidler's opinion, a monadic self. The quality "monadic" means that the self is constituted without interaction or, another possibility, it can be in interaction but the self is already constituted by an entelechia. Seidler's approach is interesting not because I want to claim psychoanalysis as a viable method in this matter. Rather, Seidel's approach is interesting because of its affinity toward phenomenology. Seidel himself concedes this affinity towards phenomenology and emphasizes it by the title of the first chapter: "Scham und Schamerleben aus phänomenologischer Perspektive" [Shame and the experience of shame from a phenomenological perspective].

Shame is a phenomenon that necessarily brings the other into discussion. Shame is an affect, and Seidel maintains that it is an "interface affect"⁵¹ (Schnittstellen-Affekt). In his phenomenology of shame he makes a definitional commitment to its relevance for our investigation. He is asking about the place of shame, and he broadens or leaves the frame of identifying reference, which is the theoretical framework in Strawson's *Individuals* to make a meaningful reference to entities describable in terms of time and place. But the space Seidler intends is not the mathematical physical space; nor would he, if this were the case, speak of a wonder. May that as it may, defining the structural elements of »shame« he declares:

"Der Ort der Scham ist ein doppelter; sie ist als Einheit zwei-fach lokalisiert, im Subjekt, das aber mit seiner Ich-Haftigkeit im Prozessverlauf dieses Affektes unterschiedliche Positionen wechselnd besetzt."⁵²

[The place of shame is twofold, as a unity it exists in two places: within the subject, which is with it's I - ness during the process of this affect can fill out different positions.]

If we substitute "position" by "perspective" - as discussed above - we could resolve the space-metaphor or transform it into a more common one. This is a fundamental commitment for the subsequent Chapter where he reflects on the relation of self and other explicit. His talking about the double place of shame is not a pleading for wonders but it underlines the relational or dialogical aspect of the affect »shame«. Here he is talking about a permanent shifting of perspectives; the self-perspective and the observer-perspective. When we feel shame or are ashamed, we overtake the perspective of the observer. Shame results, for an example, by failing the observer's expectations; like in the classroom, where we (occasionally)

⁴⁹ Günter H Seidler, *Der Blick des Anderen. Eine Analyse der Scham*, Stuttgart 1995, S. 3.

⁵⁰ For Seidler's theory see also: Günther H Seidler, *Scham als Mittlerin zwischen Innen und Außen: Von der Objektbeziehungstheorie zur Alteritätstheorie*, in: R. Kühn, M. Raub, M. Titze (Hrsg.), *Scham - ein menschliches Gefühl*, Opladen 1997.

⁵¹ Seidler (1995), p. 4.

⁵² Ibid. p. 8.

have been ashamed being unable to solve a mathematical exercise on the blackboard. Or we are ashamed when we mistake a strange person for a friend, because we saw the person from behind.

I will make this point as short as possible. In the second chapter he makes a distinction between “echo” (Widerhall) and real relation (response). An echo is no response-act.⁵³ Seidler defines »response-act« as “internal reflexivity: Memory, knowledge of one-self-to-other (Wissen von Sich-selbst-beim-Anderen) as conscience, self-consciousness”⁵⁴. And understood in this way we can save autonomy. I will discuss this point with Bernard Williams. He represents a contrast to the position of Heidegger whose concept of alterity we could consider already.

There are obviously some remarkable similarities to the conception of shame like Bernard Williams’.⁵⁵ He is interested in shame as a moral term, as a basic concept of our moral life. Like Seidler he considers the phenomenon of shame as a kind of responsivity, whereby the view of the other is constitutive.

“Auch wenn sich die Scham und ihre Motivation in der einen oder anderen Weise immer auf den Blick des anderen bezieht, ist es wichtig, festzuhalten, dass für viel ihrer Operationen der imaginierte Blick eine imaginierten anderen ausreicht.”⁵⁶

[Even if shame and its motivation refers to the view of the other is it important to note that for many of its operation the view of an imagined other is sufficient.]

But why is the view of the other so important, what is so special about the view in the context of shame? Shame is not only the result of the other’s views, but it is the perceiving or imagining of the view of the other in a peculiar situation. Shame means a certain experience provoked by the other’s view.

“Die Grunderfahrung der Scham besteht darin, dass ich von den falschen Leuten in einer falschen und unangenehmen Lage auf unangemessene Weise gesehen werde. Diese Erfahrung ist direkt verbunden mit Nacktheit...”⁵⁷

[„The fundamental experience of shame consists in being seen by the wrong people in a wrong and uncomfortable situation in an inappropriate manner. This experience is connected directly with nudity.“]

At a first glance this seems to be a very good example for heteronomy, because our actions would happen only in virtue of the view of the other. Hence the decision is not determined by the actor’s own maxims and choices. But Williams maintains, that shame is a kind of moral emotion or feeling, which plays an important role for our autonomy. I don’t want to discuss the relation between shame and autonomy deeper, rather I want to pay attention the one important point concerning the concept of conscience as it is understood in the term of voice or „call“. Williams brings together the view, as discussed by Seidler and the voice, as mentioned by authors like Ricoeur, Heidegger and Kant. Not that Williams

⁵³ Seidler (1995), p. 88-89.

⁵⁴ Ibid. p. 89.

⁵⁵ Bernard Williams, *Scham, Schuld und Notwendigkeit*, Martin Hartmann (Transl.), Berlin 2000.

⁵⁶ Ibid., p. 98.

⁵⁷ Ibid., p. 91

would follow Kant or Heidegger, but to feel shame one has to internalize the voice of the social life or the other. The other - or the metaphor of the view of the other - is more precisely described by the values I already accepted.⁵⁸ Therefore we make a little interpretation of his notion of guilt. Guilt and Shame seem to build a pair of terms to describe the conscience essentially.

“Wenn wir unsere Scham verstehen, werden wir vielleicht auch unsere Schuld besser verstehen. Die Struktur der Scham enthält die Möglichkeit, die Schuld zu kontrollieren und von ihr zu lernen, weil wir durch sie ein Verständnis unserer ethischen Identität erhalten, durch das die Schuld einen Sinn erhält. Scham kann Schuld verstehen, aber Schuld kann sich nicht selbst verstehen.”⁵⁹

[If we understand our shame we will eventually understand our guilt better too. The structure of shame contains the possibility to control the guilt and to learn by it, because we obtain by this an understanding of our ethical identity, by shame guilt obtains it's sense. Shame can understand guilt, but guilt cannot understand itself.]

This account of »conscience« in the context of shame seems to be a true contribution to a conception of the conscience of the self. It is not only the cognitive access, which at least Heidegger maintains. For a hermeneutical approach Seidel's reflections on shame and conscience can be regarded as enrichment, because it points out the affective dimension of conscience founded in alterity experience.

Doing and being - is there an exclusive form of self-reference?

In this concluding section I want to make reference to the title. Self-reference is in question and I want to present a distinction made by Ricœur without reflecting the notion of self-reference at all. But what makes the difference between a self-referential system and a self-referential self? It may be that the self can be described as a system, but this does not mean that every self-referential system has a self. In a certain sense the self, as Nietzsche describes it, seems to be a self-referential system but in the typical manner of all self-less systems. This is due to the opacity of the self or the monadic character of the self. The self seems to be a system with a certain direction of interaction, namely a centripetal one. The same we can observe in other (naturalistic) system-theoretical approaches to the term self reference. Self reference is described in terms of nervous system and it's particular structures. From a hermeneutical standpoint this is not wrong, but it is only informative for the neuroscientific or cybernetic discourse. Even biologists like Humberto Maturana are admitting a double-existenz of structure determined systems (as man is). The double-existenz concerns the branch of state and the branche of interaction (language).⁶⁰ The latter is not describable in terms of neurophysiology.⁶¹ So, something is missed. The hermeneutical approach like

⁵⁸ Williams (2000), p. 99.

⁵⁹ Ibid., p. 109.

⁶⁰ Humberto Maturana, *Biologie der Realität*, Frankfurt a.M. 2000, p. 208.

⁶¹ Ibid., p. 206. He says that the higher human functions (language, love, abstract thinking) don't happen inside the brain.

Ricœur's offers the possibility of an important distinction concerning the term »self reference« and makes clear the difference between self-referential systems without self and a system (we call it man or person) able to be in relations not only in terms of recursivity but in responsivity. In Ricœur's concept there seems to be an oscillation between a centripetal and centrifugal direction of reference, or, in short, the reference is reciprocal. The self knows that it is a possible point of reference of other selves.

What is the most important point in Ricœur's conception of the self is the narrative identity in virtue of public representations (art, narrations). This form of identity is not a mere description of all the circumstances the self has been in nor is it a mere description of events or an already fixed identity. The crucial point is the activity of narrating oneself, the identity of a being (entity) is a result of a doing due to narration and acting. So, the self is just not *doing* "me" but it is *self-signifying* in face of other selves. Furthermore the self can be described as an activity of transforming and responding to practical beliefs and values. We cannot talk about persons or selves mere by ascription by others.⁶² The sphere of the self as a world of persons needs the ascription of each other as persons including the self-ascription as a person. Maybe someone would make the objection, that here is an inconsistency, because earlier in the text I maintained a difference between the notion of a person and the notion of a self. But with the notion of the self I intend to give the world of persons and their relations a broader perspective, comprising the narrative, the affective and the bodily dimension - but without reduction.

⁶² This point of reciprocal ascription seems to be neglected for example by Strawson, who only claims, that persons are entities to which we ascribe mental states. But the point of responsivity is missed. Taken in this sense, persons are not only entities to which we make ascriptions of mental states but make such ascriptions to each other - including self-ascription. And the reality of self-ascription for example is given in narratives.

CONCEPT AND FREEDOM: ON THE FORMS OF SELF-RELATION
(*SELBSTBEZIEHUNG*) IN HEGEL

In what sense can it be said that the concept or freedom are self-related? In an ordinary speech at least, it seems absurd to say that the concept, say of a thing, is related to itself. A cup of tea is a cup, but what else? Only in logic or in philosophy do concepts and things seem to be expressible as being 'themselves'. Furthermore, when the concept of freedom with its various negative and positive meanings is reflected upon, a kind of self-relation is indeed attributable to it. A self-relation, on the contrary, is in ordinary speech only attributable without difficulty to a speaker, one who uses such a self-reference to him- or herself. Problems arise in ordinary language and normal circumstances only in the speech of persons in certain functions. For example, when the king or president says or proclaims something, is he referring to himself as a person as such, or referring 'only' to his function?¹ Can a state or a company or a family, on the other hand, be said to be either self-related, e.g. in proclaiming laws, or self-referent, e.g. in engaging the whole in some action?

Perhaps none of these examples presents a self-relation as such. Is thinking in concepts such a self-relation? Or is that only the case for thinking about thinking? This may be so, but it should be argued that this kind of speech is not meaningless. Hegel's logic is just such a discussion, of a series of possible and perhaps real self-relations. Moreover, the concept and freedom are –for Hegel– the main topics of his overall doctrine of the concept². In Hegel's own terms at least, subjectivity as self-relation is acknowledged to have a fundamental role. With the concept or subjectivity, the whole doctrine of what may be conceived, becomes a self-relation of the concept to itself. It is for Hegel the realm of subjectivity and freedom. This point seems quite clear, but in fact it is a continual source of possible misunderstandings and questions. How can a concept be said to open the possibility of freedom, if the concept elaborates formal systems? What sense of freedom could be present? Is attributing freedom to a system, which is fully understandable in its own terms, convincing? Why can and must such a systematic self-relation be called free? This last

¹ See the theological problems with the Pope, who is only infallible when he speaks as magisterium, but who is quoted after every speech, as if he were infallible every week.

² G.W.F. Hegel, *Die subjektive Logik*, in: *Gesammelte Werke* (GW), ed. by the Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968ff., Bd. 12 (1981); this edition will be quoted by volume and side.

question will be the primary focus of this talk. The first problem, however, is that of the conceptual forms of self-relation, linked with self-reference.

In order to develop these problems in more detail, I will begin by considering self-consciousness, in which its specific, defining moment is its use of self-reference. Self-consciousness is an active self-relation (*Selbstbeziehung*) in its use (*Verwendung*) of self-reference as a performative act, in which there is an empty self-relation (1). I will then show how the connected problems of self-reference and ordinary reference are only resolved by and within spirit (2), which is a self-relation and self-knowing without explicit self-reference (3). Spirit is subjectivity, and only develops itself as a system of different moments integrated in and through the self-relation of self-knowledge (4). Spirit is not an individual entity; it has more complex systematic structures (5). None of them resolve the problem of precisely understanding and taking up the sense of self-relation together with its specific forms of non-ordinary self-reference. This leads to the notion of the Hegelian concept as self-relation, which resolves also the conceptual difficulties of self-connection (*Selbstverhältnis*) in its progress towards self and self-identity (6). This kind of subjectivity explains the formality of every system as a system of thought (7). Only the realisation and free actualisation the self-relation becomes for itself what it is, and the freedom of itself in itself and in all that could be other is the idea. (8) In fact, all of these –self-consciousness with its self-reference, spirit, the concept as well as the idea– are forms of self-relation, and all of them show themselves –in specific ways– to be free.

1. Self-consciousness in its Use of Self-reference

Let us start with a perhaps unproblematic notion of self-relation; anyone who uses a self-reference such as, ‘yes, I am’ or ‘I see ghosts’, is or has self-consciousness. Self-consciousness is namely the use of the concept of self, which appears in the possibility of using self-reference, ‘I’, in so far as self-consciousness attributes something only to itself, and in this attribution, as a use, appears as a self-relation³.

What precisely is the status of this self-reference as possible or appearing self-relation? Within this question, there is a more normal or even linguistic question and a more philosophical. The first may describe what is going on in a first-person use; the second asks for a kind of insight. In every case, self-reference has some specificity. There is the irreducibility of self-reference: ‘I am here.’ says something other than ‘De Vos is here.’, in as far as, of course, only I can use my self-reference in reference to myself⁴. Secondly, only an irrefutable and irreducible use of self-reference as such is possible. Furthermore, however, the use of self-reference seems to indicate self-consciousness; with that use, self-consciousness refers to itself.

The specificity of self-consciousness’ relation is a philosophical problem, for, after all, what is that ‘itself? It seems to be an empty reference, which is universal, namely, in so far

³ Self-relation is a relation, in which the relata are not only related one to the other, but in which the elements or the relata are only understood and constituted by the relation in such a way, that the elements are singularised cases (Fälle) of their own relation. There is also a mutual understanding and producing of both, elements and relation.

⁴ See H.-N.Castañeda, “‘He’: On the Logic of Self-Consciousness”, in: *Ratio* 8 (1966), 130-157.

as anybody might take it up, anyone who is able to perform this function. Even in this universality, it is only a basic (*unhintergebar*) reference without possible error in relation to itself. Does that also indicate a thing, which is referred to, or given in the speech act? As it is only in its use that self-consciousness appears to itself: 'I am I' is a practical, never a purely theoretical, self-consciousness.

With that use, the problem -in philosophy- is to know what kind of self-relation is given or known, in as far as this use does not refer to a specific object, but rather indicates a user, which is only present as such in its use. As opposed to objects, to which there may be a reference and have perhaps only an attributed self-relation, this use of a 'self' in self-reference reveals an abstract freedom, in as far as only the user may attribute with spontaneity 'I' or 'self' to itself. The use of it is something abstractly free, in as far as this use arrives with the use itself. Why it is that somebody can refer to that self, is resolved in the act, through which the free performance *relates itself to itself*, for which the use of self-reference may be said to be basic practical knowledge. In this determination, the reference indicates only the user, but is now seen not as pointing to something, but rather as an empty form of self-related knowledge (in its indicating use).

In such a use, self-reference is not an automaton, in as far as such a thing could never say 'I'; it could say *X*, or give third-person attributes, but can perhaps never learn, under what circumstances it should attribute only first-, second- or third-person attributions. The use of spontaneity cannot arise out of something like a program, but rather only out of nothing other as itself, or out of freedom. For instance, why should a chess-computer learn to say 'I', in as far as not it, but rather its engineer, is proud to have built a machine that has defeated of all the best human players? This counterexample indicates what the problem of self-consciousness or self-reference is, beyond the free use. It is not just the use of this reference in abstraction, but also the use of the concept of self relation, that causes problems for how that use is linked to other tasks (or uses). The question is also how self-referent self-relation can be linked to ordinary reference, or how, in more classical philosophical terminology, self-consciousness and consciousness may come together. This self-reference as such is only problematic, if and in so far as the structure of the self-relation in its use of self-reference is taken up in its relation to all of what is referred to, or the other way around.

2. The Relationship between Self-reference and Ordinary Reference

Not for selfconsciousness that identifies itself by self-reference, but in philosophy, it is necessary to explain the fact that, in as far as there is a unification of the empty uttering self-reference, it seems, at the same time, both to be and not to be a reference to the body of the user. The self-reference does not indicate the body, but rather a 'self', namely the use itself or the user perhaps, but such a use is not some thing (*etwas*) given. In as far as, in the concept of self-consciousness, there is a difference between body and myself or between self-reference and ordinary reference, in which the use is related to something other, the philosophical approach to 'self'-relation has to resolve this problem.⁵

⁵ This is not meant as a *substantial* difference between animal and mental selfhood; the first can, if necessary only be attributed, the latter is nothing (i.e. not a specific thing), but knowledge, so that it cannot be annihilated, in as far as

The form of being of the body is that of an animal, having a kind of living self-relation, without any self-reference, such that an animal body may indicate where it is, where its territory is, but without using something empty to say (and think) that it is itself in its use of self-reference.⁶ Life is also thought, not as a self without self, but as a purely possible self, which does not indicate itself and its position with a specific negative or universal relation.⁷ Such an attribution of the specific form is only an approach of philosophical knowing in which knowledge is transferred as not fully active, such that the self-reference may transform the self-indication into a form of universal empty 'I', or pure self-reference.

Because of this discrepancy between the only attributed and lived self-relation and the self-reference, it is impossible to remain with the I of self-reference as a final explanation. Self-reference indicates the bodily form of the 'empty' or (negative) self-consciousness, which claims to act itself and not as a body. Thus, the self-relation of self-consciousness cannot remain with itself alone, in as far as it remains active or uses nature in a negative way in as far as 'I', with its bodily voice, indicates its place or body). Between the two, there is a negation, in as far as nature (i.e. my body) does not explain my self-reference, where my self-reference is also situated in my body (or voice). 'I am I' as a full explication of self-reference needs, for Hegel, to resolve the problem of how I am my own body or brain, or how the use of self-reference and that of the reference (or life) and the 'I' of the conceptual self come together.⁸ If self-consciousness can be treated as an instance, where there is at the same time a self-relation (as in self-reference) and a reference (as in ordinary knowledge), and if the difference may be restated as a difference of form, between something that is at the same time something to be explained and something that explains on the one hand and something that is only to be explained on the other hand, then the discrepancy can be solved in a form of produced self-knowledge.

It is therefore only possible to connect both forms –life or body and freedom– if there is a specific self-relation (it is not an entity) that does not affirm abstract emptiness or negativity (of an irreducible use) as the essence of self-relation. It is the known shapes (*Gestalten*) of the struggle for life and recognition that negate the dualistic structure and antagonism, without annihilating the priority of the free self-consciousness⁹. These shapes exist for the sake of a philosophical progress or elevation from empirical self-consciousness,

self-reference is an irreducible use by the user itself; cfr. Michael Wolff, *Das Körper-Seele-Problem*. Frankfurt a.M. 1992; for another approach, T. Nagel, "What is it like to be a bat?" in: *The Philosophical Review* 83 (1974), 435-450.

⁶ With such a position, animal bodies are living their own organisation of their space/time structure, but without knowing that they *themselves* have in their self-indication a relation to itself *as* an own. Life has also, for Hegel, a form of subjectivity and is so 'for itself', in as far as it is organising space and time for its own drives and non-reflected motives; cfr. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, GW 13: 160 (§ 274).

⁷ The problem how life may attain and preserve its lived self-relation is not a further object of investigation; only the fact that there is a lived guarantee for a performance of such a potential self, is important.

⁸ All these forms are for Hegel *not ontological* ones, but rather are posited by (philosophically developed) self-consciousness, which is a form of conscious knowledge in as far as such a form has also to be explained, even if it is at the same moment used in the explication of 'itself' as a form of knowing. There is *neither* dualism of the material and the mental *nor* reduction of all the mental to the material (nor the other way around). This difficult state of affairs may said to be the rational and philosophical problem of the normal use of every-day self-consciousness.

⁹ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, GW 13: 203 (§ 358).

which is only related to itself in its abstraction (or in its abstract use) or to an universal, in as far as this has, with self-consciousness, the form of a beginning and permits the properties of 'strict' self-reference.

Such a universal self-consciousness and also reason are vitally important, in as far as the difference of consciousness, through which there is an opposition to consciousness, is overcome in a definite way (i.e. surpassed in every day life, and explained in philosophy). Through such a form, the integration is realised by a self-relation, which is able to attain a unity of the differences of related moments. However, it seems that this is attained at a cost: limited individuality must be given up, together with the opposition out of consciousness,¹⁰ if there is to be a reason in existence, which is spirit¹¹.

3. Spirit: Self-relation without an Articulated Self-reference?

Only spirit can achieve self-knowledge, or a self-relation in which self-reference and reference to an other can be structurally linked. From this moment on, the self-reference that is specific to self-consciousness, is transcended in view of a possible (Hegel would say more fundamental) self-relation: spirit. Spirit, however, is only the self-knowledge of such a form, starting with philosophical self-consciousness as a possible, empirical, irreducible use of self-reference, which remains an instantiation. Insofar as this spirit arises (philosophically speaking) out of the self-conscious individuals and it presents such individuals as its singularisation, spirit remains open to individuals, but is never submissive, or otherwise at the disposal of them as such.

This spirit is (and subsists) only in so far as all otherness or strangeness –either perceived or represented – is no longer a product of an individual knower, but rather in so far as they are its own production, of its own realisation of the different cases (*Fälle*) of spirit itself. Spirit exists, where it is and it is there, because we, individuals, all try together to know and act and because we try and realise our own emptiness (now as freedom) as a universally valid possibility of shaping in knowledge and action, and have all affirmed and realised¹². This

¹⁰ With this 'progression' or elevation there are many further impossibilities in a reflective use of 'self': There is no *self-observation*; what can be seen and recognised are things and perhaps actions, but not a self-referencing self; i.e. the voice can be heard, the meaning can be grasped, but there is no observable (theoretical) entity 'self', neither outer nor inner. Such a talk would be a relic of Cartesianism and dualism. In the same way, being-self (*Selbstsein*) is only an ontological version of other sciences (and even philosophy) in which the moment of individually indicated use of a supposed entity is isolated. Self-conservation (*Selbsthabe*) is a done return of some to its own proper individuality, but such a self can never be thought in a sense full way; such a concern about myself *alone* will be thought of by Hegel as 'the bad', in as far as it is or consists only for itself against its spiritual challenges. The further forms of egoism as self-related in this negative sense are further concrete forms of ethically bad self-concern, self-relatedness or self-interest as egoism, family-egoism or the egoism of groups (either within or as a nation).

¹¹ W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch*. Stuttgart-Weimar 2003, 351.

¹² For specific non-philosophical sciences, there may be given (or constructed) specific entities, individual selves (like individual members of the human species) as well as social roles and institutions for them, in which all seem to use different forms of self-reference. Spirit on the other hand is only a philosophical name and concept: neither in our ordinary life, nor in the sciences, there is *given* a spirit, in as far as such a concept, as well as that of (pure) self-consciousness, not is referring to a preconceived entity; such non-ordinary concepts are only produced

spirit is also the philosophical principle or the ground of explication, which nobody can avoid in his or her theoretical or practical claims about (self-)knowledge.¹³ Self-knowledge is therefore free, in so far as it builds up actively the forms of its freedom, as a self-relation not only related to itself; such a self-relation is every time contental, in as far as it brings together the different forms, either as consciousness and self-consciousness or as theoretical and practical knowledge of something other, within its *own* forms. In ordinary language, one could say that it's the self-related (or free) presupposition of all non-self related (practical) knowledge or, in other words, of our common basic framework in real (acting) existence.

This spirit is in its first form, as subjective spirit, neither a property nor a state of an individual subject, but rather a philosophical form, which is the guarantee for the universal validity of even our perceptions or intuitions; a validity that is needed and presupposed by a new form of experimentation for coming to an accepted belief. With subjective spirit, the specificity of the concept of spirit, to be at the same time known and to know, is in this way fulfilled¹⁴. The emptiness of nature (shown first by self-reference) has now come into its universal and arguable position in freedom, in as far as it is not further posited in opposition to nature, and nature as an object (*Gegenstand*) of intuiting, representing or thinking knowledge is taken up as the occasion of this shaping (*Gestalten*) and reproducing it with a specific spiritual meaning in action. Furthermore, that relation of knowing and the known, and of acting and action is, as self-knowledge, a form of self-relation.

It is important to note, however, that the 'self' or ownness (not inwardness) of self-consciousness is not annihilated, but rather fulfilled by the whole of spirit. Spirit itself is not an individual; therefore it does not use a self-reference, although a self-reference may be elaborated out of it. 'I am seeing or doing', is part of the phenomenal or empirical process, which is given with the philosophical concept of subjective spirit. For the process of knowing or acting, there can be isolated forms, which attribute (an also empirical 'proud') self-reference to themselves. Therefore, self-knowledge is not an automated program, already fulfilling itself when begun, even if there is no need to translate it again to the first-person. It is only self-related persons who are involved in the first possible free acting of spirit, in thinking and doing or who form the specific 'isolated' selves of self-knowing. It is just in the subjective spirits, who realise the spirituality of possible spirits as their own activity, that the relation of spirit to its own specificity appears.

or constituted with the use of that concept, linked in self-consciousness by self-reference. In the case of self-consciousness, the user ascribes to himself this conceptuality and is not mistaking himself with that ascription; in the case of pure consciousness, this concept is necessary to explain the use of I as (hidden) form of knowledge; in the case of spirit, it is a user, who is aware that he is claiming rationality and recognised awareness in its use, in such a way that he may take up that (philosophical) concept in view of philosophical elucidation. Cfr. also H.F. Fulda, *G.W.F.Hegel*. München 2003, 183-4.

¹³ Saying, 'I know or want p', or better, 'we know or want p' or 'Spirit knows or wants p' is a fulfilled act of true self-relation as knowing or doing, even if the following empirical fact known or project ('p') is false or unrealised.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, GW 13: 204-223 (§ 363 -399).

4. Spirit as Subjectivity and System

Spirit as such realises subjectivity, or, in other words, an own contental self-relation. Subjectivity is –and so may be defined as–an active unity or affirmation of different forms or moments, which reproduces the necessary conditions of its genesis (consciousness and self-consciousness) as the moments (both theoretical and practical) of its own production (i.e. being free in its moments). Spirit is thus the affirmation of its aspects, in as far as it is the sufficient ground for all of the previous stages, like soul, consciousness, self-consciousness and reason¹⁵. It is existent reason; it is (practical) self-knowledge; it is consciousness of its world and it is actively aware of its own world. Minimally, it takes up all these pre-forms into itself and contains and grasps them as itself. Subjectivity (therefore) is not a specific class of things, but rather an affirmative (self)-relation of specific thoughts, which are lived and (practically) understood in ordinary life as well as conceived of as such in philosophy. In the performance of these self-related thoughts, knowledges or actions, there is subjectivity, which never before grasps, produces or conceives of these determinations themselves. Thus, spirit seems to have, as its (theoretical) property or its (practical) essence, freedom. Subjectivity is a free activity positing itself (not against the other but with and within the other). -- In Hegelian terms, this ‘retaking yourself in these others’ is then also freedom.

With subjectivity, a system of different moments is in principle given (in spirit, not in self-consciousness), which may be described (in an abstract theoretical way) as functions. It is not self-reference, which indicates only an (empty) ownness (*Eigenheit*), that is systematic –that ownness is only an abstract or ideal form of subjectivity; it may be a specific form (even necessary as bare specificity), but it is not the structure of subjectivity. For in this structure, there is a minimal production of ownness in otherness, in as far as the world is discovered in language and thought and the realisation of spirit exists through the different instantiations of such activity. Self-reference, not able to link or relate itself to itself in a more than empty way, exists, but with spirit as subjectivity there is a (spiritual) *content*. The self-relation has related forms, which are there in their spirituality, only in as far as they perform a (singularisation of the) self-relation¹⁶.

Thus, spirit seems, already in its ‘subjective form’, to be a possible system¹⁷. This spirit is a production, which takes up and grasps its moments, the realisation of an initial system, whose parts or moments are taken into account under its own properly produced (law of) self-relation as free. It is just this affirmation (within a complex structure) that shows it is subjectivity and –very strangely, for normal understanding– subjectivity is not restricted to claiming its ownness only for itself, but, more important, also systematically presents itself in other forms as well. In the system, in its use of self-relations, there are more moments

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, GW 13: 205 (§ 363).

¹⁶ The empty self-relation has only its self-reference as its form, which makes abstraction of or is negatively linked with other relations. Self-reference is thereby not a singularisation of a previous self-relation, but the simple actual and expressed (produced) own self-relation itself.

¹⁷ A system is a totality, articulated on the basis of a principle for that articulation, and it is only self-related on the basis of that principle, which takes up the elements as itself. If the elements are *viewed* in their relation to one another (or to the –presupposed– principle), such a theoretical version is enough for (non-philosophical) science.

which are connected; and in its function as a system, this connection is to be found in the activity of affirming (i.e. unifying and in the act of bringing together) different forms. Every form of system is therefore shown to be a variety of self-relations, where all the different types of self-relations should be organized¹⁸. Therefore, there are further developments within the system, in so far as only one system of philosophy must be posited. The system is the form of a true philosophical grasping, insofar as reason (through its individual principles) and spirit are systematic. The notion 'spirit' also guarantees or realises what is (in transcendental philosophy) claimed for reason or I; that its very structure is the ground of the systematic unity of reality. Spirit is thus a knowing and productive system of spirit.

5. Complex Spirit

This subjectivity may seem to be a simple result; but it will elaborate itself into a more complex form, in which the principal systematicity of its own activity will be presented. Here, the full structure of systematic subjectivity is developed, in which the differences of the theory and practice of spirit are now posited in freedom, in as far as the attained level of subjectivity is not only asserted against other or simpler moments, but these moments are also elaborated for themselves.

With this elaboration of the forms of the system of spirit, the system of spirit demonstrates the following: it is not objectivity—without subjectivity or without freedom—that is posited, as if subjective spirit were a kind of foreign organisation of spirit that it is not nature, but only a second, produced nature. The forms of subjectivity are not purely observable (or calculable); all the different forms of system may provide the opportunity for further empirical research, and this empirical research is taken up, and elevated to the level of a conceptual structure, in philosophy.¹⁹ None of these 'systems' are loose or disconnected from one another (or autarkic), but they are related to one another and know through the philosophical notion of 'spirit', which is neither the simple human person nor the simple 'subjective' instantiation thereof.

In so far as they are conceived of as philosophical thoughts (even as singularised), all systems are conceptually built up around the notion of self-cognition and freedom. They are not built up by individuals, but by spirit, i.e. by the individual singularisation of the differentiated notion 'spirit', e.g. the family, or the state, in which persons build up a system, which is not in their power, but is its own proper subjectivity, grasping different persons. This subjectivity (or system) is not self-referent, but rather related to itself in all of its institutions, and thus self-related in as far it appears as a unity or affirmation in such institutions, recognised in philosophy as systematic forms of spirit.

¹⁸ In so far as, within subjective spirit, the moments are described as faculties or functions, there can be empirical research about soul, consciousness, self-consciousness, and references to things in terms of self-relation and self-reference; in their mutual link as forms of (produced) knowledge, they are taken up afterwards in philosophy.

¹⁹ If scientists propose that there is a system, they transfer a philosophical notion, in which reason or spirit is posited as a system, to theoretical research and *presuppose* the basic principle(s) in their empirical and theoretical claims; in this way, the systematic self-relation of elements within their system is attributed from 'the outside', by the scientists.

In all of these self-relations of spirit, there is no ordinary self-reference within the forms of the system under consideration. If there is a complex self-reference, there is a kind of place but not an instance that simply exists (e.g. the state). In complex spirit, there is also no direct or no ordinary self-reference.²⁰ In subjective spirit, the singularisations are in principle all subjective, but now, in complex spirit, the functions and roles are different.

No thing and nobody could truly say, "I'm the complex spirit", whether it be a state or the family, but persons can be taken up as functions within that system. Some persons can speak in the name of the state or the family, e.g. "Now I decide to make war (not love)". Some persons can even decide to reorganise such systems. A state contains individuals as its body, organised as an institutional possibility, in which the state appears, such that there is a more complex system or subjectivity of the state. In this case, the self-relation exists for everybody. "We are all (equal citizens) of the (democratic) state"; the self-reference is not a direct one, but rather an institutional one; (empirical) uses of self-reference within such institutions are not sufficient to have the knowledge and free possibility to act within or influence that institution. The self-relation, only to itself, of subjective spirit is a mistake about what is subjective in its exposition. Only one can subscribe to the laws, and proclaim war and peace, and so on. In such an act, the king may say "I am the state", such that there seems to be a self-reference of the king, but in fact this is only a function or role within the state itself.²¹ If the king decides (in the name of the state, which as an institution or complex spirit decides actually) to start a war, the self-reference is not localised within or necessarily linked to a specific body (e.g., in the formation of new states). This demonstrates the (empirical or sociological or political or juridical) problem of a kind of new emptiness, of every self-reference. The self-relation of the system is not an instance of self-consciousness, nor even of subjective spirit, but only of the institutional (or organisation or specific system of) spirit.

Systems such as states and even economic markets may be theoretically described as functional systems, but they are never automatons without subjectivity, in as far as, philosophically speaking, system and (now realised) subjectivity are linked. Even if they are in a sense not accessible by every person, there are systematic laws, such that a person can have insight and make changes. It is not that everybody is responsible for every act and must have enough insight; and in as far as there are rules that can be changed through discussion, it may seem that there are personal motives such that –even if they seem to be connected as or by invisible powers– the strict decisions of institutional forms (e.g. of laws) are open to reflective and personal deliberation and proclamation.²²

²⁰ Let's elucidate (negatively) with religion: in some religions of the Book, God Himself speaks with a reference to Himself. If somebody tries to speak in the name of his/her God, (s) he is only referring to an other voice, in which it is claimed that God shows His existence. Hegel will accept the significance of such a religious God, but His meaning is restricted to the self-relation of spirit, in which case there is no need for an explicit self-reference by voice, but only for the highest possible self-relation.

²¹ If the king would be captured, immediately someone else would take up his function, either as a regent or as a new king.

²² That complex spirit is neither the action of only one (patriarchal or dictatorial), nor the power of some against a great and enduring majority. And even if impersonal forces are there within that complexity, these are acting forces in which different people are contributing really. Even if our economic crisis is not foreseen (and in

With complex systems of spirit, which are not presented here *per se*, but only covered in principle by (or alluded to in) my remarks, there remains the problem of the (conceptual) self-relation or subjectivity itself. Spirit is said to be self-relation in the form of presenting or active self-knowledge, but what does that self-related grasping of moments mean? What can be conceptualised by self-relation in systems of spirit or self-knowing? To take a philosophical (Hegelian) approach: spirit is perhaps only an example of the concept. Grasped in its self-knowledge, based on (pure?) self-relation, spirit indicates (for Hegel) the concept, where earlier moments of that spirit as well as the presented moments of spirit come together. By establishing itself as a self-relation or subjectivity or system, spirit exemplifies such concepts, in such a way that empirical consideration may also be grasped as coming to indicate self-relation or system, although they are not argued as such in their thought, philosophical content. After trying to give some examples of specific self-relations, which are not logical, but spiritual, the problem now will be: if there must be a fundamental exposition of conceptual forms, as outlined in Hegel's science of logic, it is clear that spirit exemplifies those concepts but that only logic is able to establish the true essence or conception of these forms. Therefore, the logic of the concept itself must now be taken up.

6. The Logic of the Concept

Only concepts perform and thereby explain their own relation to themselves. The arguments for this position seem simple: the first argument may be negative; there is no reference (empty, concealed or non-ordinary) used in self-relation at the level of the concept, in as far as every reference suggests a difference between an entity and the appropriating, knowing or acting form. However, it must be explained what and how self-relation is to be conceived. Even spirit in its self-cognition is not able to function without any reference, in as far as spirit comes up out of an irreducible self-reference, or at least, from the point of view of normal consciousness or understanding, there remains the suggestion that there is an essential difference between subjective and objective forms of itself, which are (philosophically speaking) essential forms of itself. It is self-relation, not self-reference, which is at stake here.

The second, positive argument is even more simple, but the totality of implications thereof is vast and difficult. The concept builds up in principle only a concept, as a logical or formal relation (not reference) to itself.²³ But what is such a concept, and does it really explain anything? Why is that concept not an empty one? How is this to be explained?

The concept posits (at least, for Hegel) that "which is in and for itself," as itself; and that may be said of every (pure) concept²⁴. The concept is defined in this way as an absolute unity,

that sense not consciously produced), it is at least the product of actions of persons (in financial institutions), who have monopolised dubious forms of money-making, and are followed by lots of interested other people.

²³ For V. Hölsle between the features of logical concepts seems to belong also their self-reference (V. Hölsle, *Hegels System*, Bd. 1, Hamburg 1987, 72); logical concepts may be predicated to themselves, either in their totality or in some cases (Fälle), this, however, is not a self-reference, in which they are irrefutably referring to themselves, but only a predicative self-relation.

²⁴ Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, GW 12: 16 .

such that the 'in and for itself' is posited, as well as that of the position itself. Such a concept has some presuppositions. It cannot be conceived without previous moments. These moments may exist as real knowledge or, in Hegel's terms and conception, as 'being' and 'essence'.²⁵ Even starting with thoughts, the concept presupposes the act of elevation of philosophy from out of natural consciousness, such that this may be said to result from freedom. However, the reconstruction within logic demonstrates the ground of this (possible) freedom in the self-relation attained with the concept.²⁶ This means, for the purposes of our presentation, that there are no things such as natural ones, and not even those that know themselves sufficiently in negative relation to things, like spirit in its self-knowledge, but only a concept of the negative relation of being to itself as being and as reflection, which is then the explication of itself. Also, the concept is said to be the truth of substance, which is, in our account here, clearly the case for spirit. The fact that the concept relates to substance is specific to Hegel's manner of presenting the genesis of the pre-forms of the concept.

With the unity of substance, the last explication of what could 'be' and could 'be reflected' is given a necessity. Such necessity could have the meaning of an automaton, that only reproduces identity, but this explication of substance is only passive; if the forms of substance could relate to themselves, the relations of something that posits the other as itself are produced. For spirit, this is realised there, where every knowledge (even the natural one) is *produced* as conceptual knowledge, i.e. in philosophy. All forms are their (conceptual) cases in themselves, and are thus only the structure of the concept in itself as well as in its other.

The concept is free, as identity in and for itself, which takes over the necessity of moments of the substance, (even within spirit), but therefore, the concept is posited; and its position is a self-related one. Spirit has in itself not only moments of itself, but also the moment of nature as reworked and taken up into spirit, which is itself not fully self-relation before the conceptual endpoint of philosophy. The subject-matter of the concept is the cause of itself, or, in other words, it is the substance "liberated to that what it is in truth" (free for itself).²⁷ The relation of concept and freedom in that explication discusses the status of conceiving and freedom in just this logical, grounding sense. For, the concept is the realm of subjectivity *or* freedom. In the concept, the absolute negativity is posited and is positing itself; in this way, it is therefore freedom, which is the identity of the concept, being negative even against the negativity of reflection, which is an initially concealed difference, opposed to being. In the concept, the realm of freedom is thus opened, as the concept in its presentation is the truth of essence and the freedom of necessity.

The concept is related negatively to concepts that do not develop themselves, like substance, but which exist only in the (philosophical) exposition as forms of the concept. In claiming that they are not conceptual, and in trying to explain themselves, having knowledge within spirit or being reflecting as substance without the sufficient conceptual means, they are the

²⁵ Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, GW 12: 11.

²⁶ The concept is producing itself to its own ground. The previous forms, being and essence are taken up in their unity and truth in the concept; cfr. for the concern of Hegel's science of logic: H.F. Fulda, *G. W. F. Hegel*. München 2003, 101-123.

²⁷ Cfr. G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, GW 12: 16.

very negative distinctions within the concept itself. All of these negatively distinctive forms are (at least, for Hegel in his science of logic) elevated from out of ordinary understanding and treated in their pure use. And the use of these properties in (philosophy of) nature as well as in (that of) spirit is only a supplementary use of such conceptual means, which for Hegel follows the pure conceiving.

The concept is in this way *formal* subjectivity. Subjectivity is an affirmation and exposition of different forms or moments, which reproduce the necessary conditions of its genesis as moments of its own production. What appeared in spirit now takes on a radical form: there is no being at all, no reflection, and no entity, but only concepts, in and through (pure) thinking. Minimally, subjectivity takes them up into itself and contains them as itself, as well as conceiving them in and for itself. Subjectivity only exists if it is capable of taking up the moments as its own presupposed forms, and to recognise them as its own.²⁸ In this way, the concept reconstructs 'being' and 'substance' (and in a different way nature and even absolute spirit), and that is in terms of the (formal) concept, in as far as only concepts can grasp concepts. The concept, unlike spirit, does not conceive directly concepts of nature or of ordinary and complex spirit; it is rather concept in a strictly formal sense. Subjectivity is therefore not a specific class of things, but is rather a relation of specific thoughts, related to itself. In the performance of these thoughts, there exists a subjectivity, which never, prior to this moment, thinks or conceives of thoughts, just as spirit is self-knowing or free only in exposing itself in relation to the moments of itself. The structure of the concept constructs (i.e. reveals) or reconstructs every thing and reflection as a moment of an and, now, of the concept.

The concept must know and recognise the moments as forms of itself, and indeed as itself, and only by this act can something be conceived. The forms of conceiving the concept form the kernel of such (universal) concepts as subjectivity and system (as activity). In this way, the concept presents a formal doctrine, which produces and presents thinking and its forms or in its forms as formal subjectivity. This 'first' subjectivity may be specific, but it will not be the real subjectivity of the concept. There, its existence does not lack the concept (and that is shown also by spirit²⁹); the point therefore is that it is only the case if the concept is as a singularity,³⁰ in so far as the concept seems to be only a form or formal.

²⁸ Cfr. L. De Vos, 'Subjekt', in: P. Cobben e.o. (ed.), *Hegel-Lexikon*, Darmstadt 2006, 430-434.

²⁹ There are two important forms of self-relation, which are themselves grasped as subjectivity or system, spirit and the concept (or the idea). The difference between them, the (practical) self-knowledge of spirit on the one hand and the conceiving of the concept on the other point to the following: spirit is in its meaning and structure (non as a concept) available for everybody either in the sense of (subjective) thinking and affirming or -more certain- in the sense of objective acting in a (political) community. Spirit, however, is not accepted in every sense by normal understanding as a possible system. Only in and for philosophy, spirit as subjectivity is an or the system and also the or a concept; the explication and foundation thereof is given by the concept, which is as subjectivity the elaboration of the system and as system an activity of *pure* thinking (or even subjectivity as such). Spirit is thus for everybody and not only in philosophy the singularisation of a self-relation (as self-knowledge), which has to do with a fundamental active subjectivity.

³⁰ The German term '*Einzelheit*' is to be translated as 'singularity', in as far as Hegel distinguishes between the natural and living individuality (as case of a 'natural' genus) and singularity as only a specific form of the concept (Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, GW 12: 49).

In as far as the concept has to present its own moments, and this presentation is not a simple relation, but an affirmative self-relation, the concept needs its own moments, which are forms of negation, but now identified as its own negations³¹. In producing a self-relation, there is the affirmation of different moments as its own and in a possible presentation (minimally affirmed as a judgment, and better yet as a syllogism) such that the concept needs a negation within it, but is not restricted to the movement of negation to itself as negation. Moreover, the affirmation is an act of presenting forms as related to the full structure and therefore free, not a theoretically or abstractly observable necessity of the forms of negation.³² Every concept posits as its own universality its own (produced) conceptual structure. And this conceptual structure is an active form, such that the form as such may be theoretical, but the activity is a performance (or an act of freedom).

7. The Concept as Formal System

The structure of the concept or of subjectivity not only explains the system as such (or systematicity, what was shown in act, as formal), but also produces it for the first time as conceivable. Subjectivity grasps and posits moments. In this way, it presents itself in forms of itself in such a way that the differences are related, not to themselves, as in identity or substance, but to itself³³. This is first accomplished as an ideal form: i.e., the system of formal logic as forms of a system in which only the self-relation is spelled out (or which

³¹ The concept as subjective explains its own (conceptual) pre-forms of self-relation. These pre-forms are distinct of the concept, and also a real pre-shaping of subjectivity. Therewith, the concept takes up its difference with 'being'; the established difference with being shows the concept integrating difference (or negativity). The concept has also a difference relative to reflection, even to reflection as the negation of negation, in as far as the concept is an affirmation. The negation of essence going to itself would be sufficient, if there was no need to give a proposition (*Aussage*), with a form of affirmation; such a particularity of relating being and essence cannot be accomplished by one or both, but only in a next specific form.

³² With a historical allusion, even if Hegel seems to relate the concept with Kant's 'I think', the best minimal structure of Hegel's concept is the structure of the (Kantian) fact of reason.

³³ Subjectivity exists only against and with other forms, which are necessary for the notion of the concept, i.e. the actively conceiving conceptual moments; thus, subjectivity is the affirmation of a self-connection (*Selbstverhältnis*). If the concept in its simplicity is everything, then the other forms are only concepts (i.e. for philosophy, in its distance to normal understanding and after evaluating the ordinary forms of the use of concepts in ontology and reflexive understanding). From this moment on, all these forms can be interpreted in such a way that they are 'given' and 'found' concepts, as if they could simply be described, and before the attainment of the concept in its distinction, there are nevertheless also specific 'resulting' forms of self-connection (*Selbstverhältnis*). The philosophical position or claim is taken up, if they are all taken to be the necessary structure (the 'body') of the (free) activity of (free) conceiving. In the doctrine of 'being' (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, GW 11: 33 - 232), and of 'essence' (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, GW 11: 233-409) there is the preparation of fundamental necessary concepts to conceive of the determinations of subjectivity (or conceiving). How does it work in being? From the point of view that there could be a meaning and use of that concept, there is a doctrine about these forms, but not a real system. 'Something' as the (ontological) negation of negation is the beginning of the subject or of the formal version of the concept as existent. How in essence? Through the acceptance that 'being, which is no simple being' can be articulated. In minimal grasping something as identity with itself, there is the logical self-connexion of every logical determination. But even here is only a doctrine and partial systematical elaboration (with specific properties), but no system.

remains in the manner of a pure subjectivity). With such forms of the concept related to themselves alone, these forms are the logical elaboration of subjectivity in a systematic way.³⁴

The subjective concept is formally differentiated as universality, particularity and singularity. Only as singularity is the concept existent as concept. The problem for singularity lies in taking up the structure of the concept, which must derive, out of itself, a full simple structure, which is not present in non-formal concepts in the same way. If universality is the structure of systematicity, and its particularity is grasped as a particular case (*Fälle*), or if Particularity is as self and Universality is a further 'genus' posited with it, assuming a further systematisation, as if that kind of concept gives itself its own law, then there is a concept, presenting for itself both simple determinations, as determinations of the (formally realised) concept.³⁵ But this very structure was produced in grasping other moments in the emergence of the concept as subjectivity or self-relation. In this case, the concept shows itself in its formality. In showing how every concept is a form of the concept, the universality of the concept is linked (i.e. particularised) to itself, such that it is the same concept, which exists. Thus, singularity is the form of active self-relation³⁶. Or, in other words, every singular form can be 'thought' (by thinking) as being in a kind of self-relation or as a form of subjectivity. Thereby, only the specificity of the concept (which is in and for itself) is presented for itself (but not for itself alone).

If the singularity is only the specific self-relation of the concept, then this would indeed indicate only a formal existence. Singularity is the form of real self-relation, grasped as formal. But it is just through such a formal realisation that it is an existing case. There is a subjective form about which there may arise attributions out of the differentiated moments of the concept, such that it is a formal self-relation. From the moment that this singularity is taken as a subject of a judgment, it is reduced to a (theoretical) form of (or for) normal understanding and it is (for formal understanding) no longer free, but only (for philosophical conceiving) appearing as freedom. Here, there is the concept, as an articulation of itself, out of which follows a being only that *is* through the production (non-being) of being. Here, for the first time, there is a system of forms (a formal logic, but not as an isolated, separate discipline). But where are the further forms of 'the' system?³⁷

Can this 'thinking thought' develop itself without freedom, as if it were a computer program? *Only if* it were a mechanical necessity, *only if* it is conceived of as 'dialectics' in general, *as if* there were nothing but just the process from beginning to end, the elements of which are –in this case- only ever theoretical (or technical?) forms. Of course, this is not the case, insofar as its philosophical elaboration is performed in opposition to arguments and

³⁴ Can it be said that there is a self-reference? No, in as far as it is not the proposition itself that uses itself to indicate itself, as in the case of self-consciousness; nor as in the case of somebody who takes up the indirect, complex self-reference in cases like the state; such a proposition is only indicating the limit of sense full speech.

³⁵ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, GW 12: 49-52.

³⁶ See Kl. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn 1976.

³⁷ The resulting subject of judgment is also crucial; it is attained at the level of singularity, in such a way that some conceptual features may be articulated or attributed to that subject in view of the explication of what is conceived. This attribution shows the simple negative and positive self-relation of subject and attribution in judgments and in syllogisms, which relate all forms of the concept in their conceptual universality, particularity, and singularity to one another.

positions, such that the (singular) subject of judgment is not given, but is instead built up. In this building up, thinking is the exposed self-relation of freedom. This relation, however, is only a performative one, and so it is free. That concept, freedom, is indeed the performed or self-performing self-relation. If the concept would be understood only theoretically or formally (as the empty determination of an alien thing), then there would be no basic (practical) freedom in the performance of even the most minimal singularity.

The system as a totality (or structure), that seems to be closed, may attribute a systematic form to the doctrine of being or doctrine of essence, in as far as the first is formed through negation (attributed to essence) and essence is formed by a further negation (attributed to conceptual self-reflection). But a system, properly speaking, is only present if there is a new form that organises that content with a principle. Such a system exists in a formal sense in the full elaboration of formal subjectivity; that formal thinking is not related only to itself is seen in the position of formality or simple subjectivity. Even if it seems that there is no difference between concept and freedom, just in the manner of considering it, the concept will point to forms, which are in that case for itself alone if they are conceived without the proper activity of the singularity or subjectivity within it. (Conceptual) freedom is the very object of philosophy. And these two (i.e. concept and freedom) could be differentiated as the *difference between concept and idea*.

8. Realised and Self-Realising Self-relation without Self-reference: Objectivity and more

Because the concept is the use and elaboration of freedom, it may be the case, that singularity is posited in a non-formal way; self-relation is realised there, and through just such a formal realisation, it is also a case of an existing concept. Objectivity is the implication or that which is achieved in self-relation, only if it is not only formal.³⁸ That objectivity could be taken as a negative freedom or as a negative (not attributed out of itself, but posited) self-relation; it is other, in being really and not formally attributed. (It is just this that demonstrates the reproduction of the non-formal genesis of the concept).

The existing subjectivity, on the other hand, is the specification (as act) of other elements. If, then, there is a concept of self-relation and it is an (own) performance, and not only some formal concerned only it for itself (as formal), then a realised performance posits a relation to itself as not only formal. As the singularisation of such a relation, it is an affirmation, which is no longer merely formal. More specifically, even if the concept does not have the specific power of full realisation (as it is conceived of in ordinary understanding), it is the starting point of the search for realisation of what will follow, namely concerning its performance as such. If the concept or subjectivity is formal, it is attacked as empty or has a problem of its (possible) own emptiness, being only relation to itself. The performance of thinking by thinking, however, is not related to itself as itself, but to itself as an other.

³⁸ If conceiving is not a formal combination of elements which remain indefinite in thinking, it is rather a modal version of a content taken up and thereby reproduced as actual by its conceiving (as in spirit), so that the determination of the concept is in relation to such 'things' which seem only not themselves to be concepts.

The objectivity is also a realisation of the minimal form of an existing system of concepts, in as far as the system-thoughts emerge out of a formal exposition of subjectivity. Whereas subjectivity was earlier the formal concept of formal system, it is now posited as contingent, in so far as it has to show its ability to grasp or perform in relation to objectivity, which does not attribute to itself, but which 'realises' a non-formal self-relation. Objectivity is the case of the systematic position (i.e. the system of self-relation), without the possibility of even presenting a self-relation, in as far as self-relation is attributed to formal systems, but only in being attributed, as in a judgment. This singularity is a subsistence of (formal) systematicity, now in the form of objectivity.

The concept of objectivity is a system-thought, in which the content is no longer considered as a formal concept, but is existent to the exclusion of the formal concept. Only the formal concept may expose the relation to itself, whereas this 'objectivity' merely shows or posits its systematicity of being only related itself, without ever conceiving of that relation. After the 'realisation' of formal self-relation, 'objectivity' is taken up as a contental system, which does not present itself immediately as self-relation, but in which the centre as well as the goal (both conceivable self-related forms) may arise. This self-relation is also not out of itself in objectivity, and cannot be conceived of as such, where the self-relation is only a subsistent one.

In cases, however, where the subjectivity of the concept is posited as subjective in objectivity, it is structured as the performance of the concept, such that there is only that kind of performance with the activity. At this point, life, cognition and the absolute idea arise. All of them are true self-relation(s), in which the self-relation is presented as such, and in which the self-relation is the product or performance of the determination itself. In as far truth is congruence, i.e. prestation or performance.³⁹

Life, cognition and the absolute idea imply that in every shape of the idea itself, the activity of the concept or the activity of the singularisation of the concept is required⁴⁰. In life, the living animal has to live, to exist as a self-organisation (or a 'self-systematisation'), or to presuppose its concept in order to realise itself. Cognition, which is either theoretical or practical, must be presupposed as the conception of truth or be conceived of as law or as the action; it is the very performance itself—autonomy.

The last stage, the absolute idea as Method, is the freedom of the concept as moving and self-related form. But can such a method still even be called freedom? Is that kind of proper goal really free, or is it only the highest form of necessity as a presupposed genus, as presupposed thought, or a law or as a 'thinking thought', a definitive identity of form, only being itself in its givenness? It would be a mechanical necessity, as speculative dialectics is treated by its critics, if there were nothing but the process from beginning to end. But active and performative freedom realises itself neither as an other nor as an identity only with itself; it produces the concept under the rule of itself (as the essence) of itself; such an affirmation is the performance of its own proper concept which takes up all other moments, thereby liberating them in the concept. The self-relation of the absolute idea is not a (theoretical

³⁹ L. De Vos, 'Die Wahrheit der Idee', in: A.F. Koch e.o. (ed.), *Der Begriff als die Wahrheit*. Paderborn-München-Wien-Zürich 2003, 153-169.

⁴⁰ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, GW 12:173-253.

or descriptive) givenness, but a use of freedom to realise in freedom, that without which the method would never be attained, a personality, which is the active and therefore free self-relation in everything that could be conceived, or freedom as such⁴¹.

Conclusion

In my talk today, I have distinguished in general among four forms of self-relation. The empty but active one is called self-reference, the contental or systematic form is spirit, which is a self-relation in which the self-reference has become a self-knowing without an explicit self-reference. Such a system may be the system of knowledge or the systems of the realisation of spirit's ownness (or freedom). None of these forms, as such, explains the structure of self-relation itself. Instead, this is accomplished by the conceptual structure of the 'concept' itself. In as far as the subjectivity or activity of the concept is the exposition of its own proper forms, which are all concepts, self-relation is a system and every system is at least a formal self-relation (for philosophy or logic). This self-relation is therefore not a descriptive term, but presents itself in its own realisation(s). In realising itself, it is not an automaton which would reproduce only itself as itself in itself and which could not be a form of knowledge. Thus, this realisation shows and explains again that the concept is free and definitively free insofar as it is and has its highest form, the idea, which performs what the concept is, that is, a free activity directed towards itself or which is active and therefore free self-relation. To put this another way, in forms of freedom: self-relation is free as abstract in self-reference; it is contental in the forms of spirit; it is formal and systematic in the concept -not considered as merely formal-, and it presents its perfect free performance in the active congruence of the forms of the idea.

⁴¹ For the reason(s), why there is no automaton, cfr. H.F. Fulda, *G. W. F. Hegel*. München 2003, 123-126.

(Página deixada propositadamente em branco)

Manuel Zelger
München

DENKEN, DAS SICH (VON) SELBST DENKT EIN AUTOMATENTHEORETISCHER BLICK AUF FICHTES UND HEGELS SYSTEMKONZEPTION

Das Thema des Denkens, das nur sich selbst denkt, also dessen Tun darin besteht, dieses sein Tun sich zum gedachten Inhalt zu machen, möchte ich im Folgenden aus der verfremdenden – aber, wie ich hoffe – fruchtbaren Perspektive angehen, die der eines Ingenieurs gleicht. Angeregt durch die Behauptungen Fichtes und Hegels, dass die Wissenschaftslehre (W.L.) bzw. die Wissenschaft der Logik (W. d. L.) nicht von Leistungen der denkenden individuellen Subjekte abhängen, sondern sich von selbst machen, geht mein besonderes Interesse dahin, zu sehen, *wie* das sich denkende Denken zu konstruieren sei, so dass es in seinem Vollzug sich selbst zu seinem gedachten Inhalt macht und darin sich selbst generiert.¹ Den Anmarschweg über die Automatentheorie wähle ich deshalb, weil sie die Möglichkeit bietet, frei von selbstbewusstseins- und subjektivitätstheoretischen Vorannahmen diejenigen gedanklichen Operationen in den Blick zu bekommen, die es vermögen, ein sich selbst generierendes System zu konstruieren, oder besser gesagt sich konstruieren zu lassen. Als zu untersuchende Systeme habe ich nur die W. d. L. und die W.L., hier vor allem die Darstellungen von 1811 und 1812 im Blick. Als Prozessoren dieser Tätigkeit gelten dann nicht mehr die die W.L. oder die W. d. L. betreibenden Subjekte. Ihnen kommt nach Auskunft Fichtes und Hegels ein lediglich passiver zuschauender Status zu.²

Was dieses autonome Operieren der W.L. und der W. d. L. mit Automaten vergleichbar macht, ist zunächst einmal die abstrakte Eigenschaft, dass sie, nachdem sie ihren Betrieb aufgenommen haben, eine endliche Menge von Schritten in einer notwendigen Reihenfolge bis zum definiten Endschrift durchlaufen. Es sei hier bereits darauf aufmerksam gemacht, dass die Formulierung vom Durchlaufen verschiedener Schritte nur eine unzureichende

¹ "Automat" wird hier im ursprünglichen Sinne von "sich selbst bewegen" verstanden. Vgl. Oswald Wiener, Manuel Bonik, Robert Hödicke, *Eine elementare Einführung in die Theorie der Turing-Maschinen*, Wien – New York, 1998, S. 1.

² Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1812*, in: Lauth, Reinhard, u. a., J.-G.-Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. II/13, Stuttgart 2002, S. 46: „Die Einsicht macht sich selbst, und nur insofern ist sie richtig. Was sich nicht selbst macht, was irgend ein Ich hindenkt, ist falsch.“; Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in: Werke, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1986, § 41 Zusatz 1: "Die Denkformen müssen an und für sich betrachtet werden, sie sind der Gegenstand und die Tätigkeit des Gegenstandes selbst; sie selbst untersuchen sich...".

Beschreibung der Betriebsart besagter philosophischer Systeme ist. Für die Durchführung meiner Absicht, die W.L. und die W. d. L. als Automaten zu betrachten, kann diese Ungenauigkeit vorerst hingegenommen werden. In einem 1. Schritt möchte ich, so knapp als möglich, die Komponenten und Funktionsweisen endlicher Automaten präsentieren, um dann in den folgenden drei Schritten, die dann auf die herausgestellten wesentlichen Komponenten und Funktionen zurückgreifen, einen Vorschlag zu unterbreiten, wie Automaten konstruiert sein müssen, deren Betrieb sich als die Entwicklung der Systeme der W.L. und der W. d. L. verstehen lassen. Ein bereits hier vorwegzunehmendes, nicht zu unterschätzendes Ergebnis der Auseinandersetzung mit den Grundprinzipien der Automaten ist, dass sich das Prozessieren des sich selbst denkenden Denkens nicht mit Algorithmen rechnender Systeme in Einklang bringen und folglich sich auch nicht in den Rahmen einer mathematisierten Logik einspannen lässt.

Endliche Automaten³

Die leitende Konstruktionsidee für endliche Automaten besteht darin, dass sie während ihres Betriebes in eine endliche Anzahl von diskreten und immer in eindeutiger Weise aufeinander abfolgenden Zuständen versetzt werden. Während der Anfangszustand in der benannten endlichen Zustandsreihe bereits impliziert ist, bedarf die Festlegung des Endzustands weiterer Bestimmungen⁴. Festgelegt wird der Endzustand mittels einer weiteren Komponente endlicher Automaten. Der Zustandswechsel geschieht nämlich so, dass die Automaten erst in Abhängigkeit eines eingegebenen Datums in den Nachfolgezustand eintreten. Beschrieben werden kann ein solcher Zustandsübergang mittels einer zweistelligen Funktion, deren Argumente die Bezeichnung eines Zustandes und der Typ eines Eingabetokens sind, und die auf den Folgezustand als dem Wert der Funktion abgebildet werden. Der Endzustand ist dann dadurch ausgezeichnet, dass er keine Eingaben mehr entgegennimmt.⁵

³ Der Referenztext für die folgende Darstellung ist: John E. Hopcroft, Rajeev Motwani, Jeffrey D. Ullman, *Einführung in die Automatentheorie, Formale Sprachen und Komplexitätstheorie*, 2. Aufl. München 2002.

⁴ Die Theorie endlicher Automaten kennt mehrere akzeptierte Zustände. Für die automatentheoretische Sichtweise auf die Systeme der W.L. und der W. d. L. ist ein definitiver Endzustand von entscheidender Bedeutung. Die Konstitutivität eines einzigen Endzustands wird deshalb von den Turingmaschinen übernommen.

⁵ Um die Weise, wie die Übergangsfunktion den Zustandswechsel regelt, deutlich zu machen, sei ein kleiner Beispielautomat konstruiert. Er übernimmt eine für endliche Automaten übliche Aufgabe. Er soll keine weitere Eingabe mehr entgegennehmen, wenn eine Ziffer "0" gefolgt von einer Ziffer "1" eingegeben wurde. Durch die Übergangsfunktion: $\Phi(\text{Zustandsbezeichnung, Eingabetoken}) \rightarrow \text{Zustandsbezeichnung}$, die durch die folgende Tabelle:

Argument	Wert
<Z ₀ , 0>	Z ₁
<Z ₀ , 1>	Z ₀
<Z ₁ , 0>	Z ₁
<Z ₁ , 1>	Z ₂

definiert ist, wird der Automat vollständig bestimmt. Z₀ bezeichnet den Anfangs-, Z₂ den Endzustand. Da bei fortlaufender Eingabe einer Ziffer "1" die Ziffernfolge "01" nicht (ein)gegeben worden sein kann, verbleibt der Automat im Anfangszustand ($\Phi(Z_0, 1) = Z_0$) Hingegen ist bei einer Ziffer "0" die erste Bedingung für das Eintreten

Was Automaten der beschriebenen Art prinzipiell auszeichnet, ist ihr Prozessieren durch Zustandswechsel, der in Abhängigkeit von (Ein)Gegebenem in eindeutiger Weise erfolgt. Deswegen soll der Übergang von Zustand zu Zustand näher betrachtet werden. Damit der Automat in seinem Betrieb bei Eingabe eines Tokens in den Folgezustand findet, muss im Automaten die durch die Übergangsfunktion ausgedrückte Verknüpfung in einer vom Automaten vollziehbaren Weise niedergelegt sein. Da ein Zustand an sich selbst einzig dadurch bestimmt ist, eine Eingabe entgegennehmen zu können, muss er seine Qualifizierung als Vorgängerzustand für einen Folgezustand von außen erhalten. Dies geschieht dadurch, dass die Zustände in eine lineare *räumliche* Ordnung gebracht und darin jeweils als Vorgänger und Nachfolger verknüpft werden. Der Betrieb des Automaten ist dann so organisiert, dass bei Vorliegen einer Eingabe in einem bestimmten Zustand mittels einer Bewegung entlang der verknüpfenden Verbindung der Zustand aufgefunden wird, mit dem der Betrieb fortsetzbar ist. Die durch räumliches Nebeneinandergestellsein realisierte Verknüpfung eines Zustandes nach einer Eingabe mit seinem Folgezustand kann in den Reihen der die Übergangsfunktion Φ bestimmenden Tabelle in Anm. 5 direkt abgelesen werden.⁶ Außer dieser Verknüpfung, einer Einordnung in die Stellen eines Vorher und eines Nachher besitzen die Zustände keine intrinsischen Bestimmtheiten, die den Übergang zum Folgezustand aus diesen Bestimmtheiten notwendig machen würden. Die Zwangsläufigkeit, mit der der Automat bei Eingabe eines Tokens von einem Zustand genau zu einem Folgezustand fortschreitet, ist nichts anderes als der durch die Verknüpfungen festgelegte Weg entlang der mit Daten versehenen Zustände. Der Zwang resultiert daraus, dass der Weg einzig linear verläuft und keine Bifurkation zulässt. Die lineare Reihung ist der Zwang.

Die Verknüpfung der Zustände aber, die dem Automaten seinen streng determinierten Ablauf garantiert, ist selbst kein Resultat des Betriebs, sondern ihm in Form der räumlichen Stellenordnung vorgegeben. Gleichgültig wie reichhaltig das Alphabet, also die Vielfalt der eingebbaren Datentypen ist, oder wie viele Zustände verknüpft werden, der in nebeneinander geordnete Stellen quantifizierte Raum bleibt die identische Voraussetzung für jeden Automaten.

Die in der Automatentheorie abgehandelten Automaten hängen also von drei Voraussetzungen ab, die ihr Betrieb nicht garantieren kann: (1) der zur Stellenordnung quantifizierte Raum (der Laufzeitumgebung), (2) der Verknüpfung eines Paares - bestehend aus einer Zustandsbezeichnung und einem Typ von Eingabetoken - mit einem Nachfolgezustand (dem Programm) und (3) den Eingabetoken (den Daten). Dass die Zustandsverknüpfungen, die das Programm regelt, von der Laufzeitumgebung des in Leerstellen quantifizierten Raumes abhängen, ist bereits aus dem Vorhergehenden bekannt. Aber auch die Daten setzen den in Stellen quantifizierten Raum voraus. Die Möglichkeit des Programms den Übergang von einem Zustand zu seinem Nachfolgezustand aufgrund des Eingabetyps zu regeln, hat zur Voraussetzung, dass die Typen der Eingabetoken

des Endzustands erfüllt. Werden nun weiterhin Ziffern vom Typ "0" eingegeben, dann kann es nicht zum Eingegebensein der Folge "01" kommen, also der Automat auch nicht in den Endzustand eintreten ($\Phi(Z_1,0) = Z_1$). Erst mit der Eingabe einer Ziffer "1" im Zustand Z_1 kann der Endzustand eintreten ($\Phi(Z_1,1) = Z_2$).

⁶ Ob dieses räumliche Nebeneinander mittels der Positionierung von Vorgänger- und Folgezuständen in den Spalten einer Tabelle, an den Knoten eines Ablaufdiagramms oder in den Speicheradressen eines Computers realisiert wird, ist dabei gleichgültig.

unterschieden werden können. Typisiert sind die Eingabetokens durch ihre Figürlichkeit, also durch die Konstruktionsvorschrift geformter Flächen.⁷ Die Zustände, die bis auf den Endzustand dadurch ausgezeichnet sind, dass sie Eingaben entgegennehmen, müssen demnach selbst eine räumliche Komponente besitzen. Verarbeitet werden kann eine Eingabe nur dann, wenn sie im Automaten zu *stehen* kommt. Zustände können daher als Leerstellen aufgefasst werden, von denen aus, wenn in ihnen ein Token des im Alphabet erlaubten Typs zu stehen kommt, zu einer aufnahmebereiten Leerstelle fortgeschritten wird, sofern eben nicht der Endzustand erreicht ist.⁸

Was die Automaten der Automatentheorie also wesentlich charakterisiert, ist die Eigenschaft, dass ihr Prozessieren als Bewegung, als Fortschreiten im wörtlichen Sinne, als an den Raum gebundene extendierte Zeit verstanden werden muss. Die Raumstelle, die der Zustand ist, ist in ihrer Statik, Fixiertheit die Bedingung der Möglichkeit, dass zu einer ebenfalls fixierten Stelle fortgeschritten werden kann. Zudem garantiert sie, die Unterscheidbarkeit der eingegebenen Tokens als figurierte Flächen. Mit Hilfe der Tatsache, dass die Statik der Raumstellen aktuell nur genau eine Belegung zulässt, können die Zustände in eine eindeutige Reihenposition gebracht werden. Die erste für die Aufnahme einer Eingabe bereitgestellte Leerstelle des in Anm. 5 präsentierten Beispielautomaten ist deshalb die erste, weil sie bei Aufnahme einer "1" für die Aufnahme der Folgeingabe mit sich selbst verknüpft ist und bei Aufnahme einer "0" mit einer Leerstelle verknüpft ist, die bei Aufnahme einer "0" anders verknüpfen muss.

Der in Leerstellen quantifizierte Raum ist demnach die Grundvoraussetzung der beiden anderen Voraussetzungen, die man für endliche Automaten machen muss, damit sie sich als konstruierbar erweisen. Änderung, Entwicklung, der Wechsel der Zustände vom Anfangs- bis zum Endzustand manifestiert sich als Bewegung im Rahmen der für den Ablauf vorgegebenen Umgebung. Deren Eigenschaften, die vom Automaten nicht errechnet werden, garantieren den eindeutigen Fortgang der Prozesse aufgrund festgefügtter Bahnen in dem durch diese prägbaren, in Stellen quantifizierten Raum. Die Unverwechselbarkeit, Unaustauschbarkeit der Raumstellen, die die Statik des Raumes ausmachen, garantieren in ihrem Nebeneinander die Notwendigkeit des Fortschreitens im Betrieb des Automaten.

Die nun anzugehende automatentheoretisch angeleitete Betrachtung der Systeme der W.L. und der W. d. L. lässt sich von der Automatentheorie die Themen Anfang, Übergang

⁷ In den Automaten der elektronischen Datenverarbeitung wird diese Figürlichkeit durch das Muster geladener und nicht geladener Transistoren realisiert. Auf der physikalischen Ebene unterliegen der geladen/nicht-geladen-Disjunktion Grenzwerte, die nicht unterschritten bzw. überschritten werden dürfen.

⁸ Für den mit Hilfe von Stift und Papier ausführbaren Beispielautomaten aus Anm. 5 erkennt man dieses im Automaten Stehen auf einen Blick, wenn man die Zustände als durch Indizes typisierte Leerstellen interpretiert, die bei Befüllung mit einem bestimmten Token des Alphabets wiederum mit einer indizierten Leerstelle verknüpft werden. Die die Übergangsfunktion definierende Tabelle aus Anm. 5 stellt sich dann so dar:

$$\begin{array}{l} [0]_0 \rightarrow []_1 \\ [1]_0 \rightarrow []_0 \\ [0]_1 \rightarrow []_1 \\ [1]_1 \rightarrow []_2 \end{array}$$

Der Endzustand nimmt keine Eingabe mehr an und besitzt deshalb auch keine auszufüllende Leerstelle, obwohl er als Ende der durchlaufenen Zustände räumlich ausgezeichnet ist.

und Ende vorgeben. Auf nachweisende Zitate wird im Folgenden größtenteils verzichtet, da es auf die systematische Problemstellung ankommt, von der allerdings angenommen wird, dass sie auch die Fichtes und Hegels war.

Der Anfang

Bei der Konstruktion der von der Automatentheorie beschriebenen Automaten stellt sich der Anfang des Prozessierens nach dem bisher Gesagten als trivial dar. Bereits das diesen Automaten unterliegende Konzept des sequentiellen Abarbeitens der im Programm vorgeschriebenen Stationen erzwingt einen Anfang und ein Ende.

Die besondere Herausforderung für die Konstruktion von Automaten, die die Systementwicklung der W.L. oder der W. d. L. modellieren soll, besteht darin, dass eine Umgebung, in der Programm und Leerstellen für Daten zur Verfügung stehen, nicht vorausgesetzt werden darf. Es muss darauf verzichtet werden, die Stationen vorab in eine solche Reihenfolge zu bringen, dass die potentiellen, datenabhängigen Abläufe gesichert sind, bevor der Automat de facto anläuft. Die bisher beschriebenen Automaten sind konstitutiv darauf angewiesen, dass sie in Form des Programms und in Form des Repertoires der Typen einzugebender Daten vorliegen und im Lauf des Betriebs diese Form auch nicht mehr ändern können. Diese starre, mit sich identisch bleibende Form, in der sich der Automat während der Abarbeitung des Programms bewegt, verdankt er seinem *environment*, dem Raum. Der Automat wird zu einem bestimmten Automaten dadurch, dass in dem zu Stellen quantifizierten Raum die Verknüpfung der Daten-anehmenden Leerstellen in Abhängigkeit der dort zu stehen kommenden Figuren oder Muster von außen eingeschrieben werden. Den Betrieb aufnehmen und fortsetzen kann der Automat auch nur dann, wenn ihm die Daten ein- bzw. vorgegeben werden. Der Anfang wird folglich durch eine Aktion getätigt, die nicht aus dem Lauf des Automaten selbst stammt.

Die Herausforderung anzunehmen, einen Automaten zu konstruieren, der seinem Betrieb nicht vorausliegt, also der Forderung aller nicht dogmatisch verfahrenen Philosophie nachzukommen, keine für das System konstitutive Bestimmtheit anzuerkennen, die nicht im System selbst erzeugt ist, ist nur dann möglich – so meine These –, wenn man sich von der Raumbindung und der mit ihr verbundenen starren Identität radikal befreit. Man muss, um mit Spinoza zu sprechen, vom Attribut der *extensio* auf das der *cogitatio* umschalten. Identität und Raum hängen deshalb so eng zusammen, weil in eine Raumstelle nur eintreten kann, was vorher an einer anderen Stelle war. Die Daten selbst werden im Lauf des Automatenbetriebs nicht verändert, sondern nur deren Stellung im Raum. Sie bleiben so, wie sie unmittelbar gegeben sind. Die Unverwechselbarkeit des räumlich Vereinzelteten beruht darauf, dass dasjenige, was an der einen Stelle ist, nicht zugleich an einer anderen Stelle präsentiert werden kann. Es kann von anderem auseinander gehalten werden. Etwas und Anderes sind voneinander abgegrenzt und der Wechsel von einem zum anderen ist durch das Kreuzen der Grenze markiert, womit ausgeschlossen wird, dass es zur Verwechslung kommt.⁹

⁹ Mit den Begriffen "Kreuzen", "Grenze" und "Markieren" ist bewusst auf George Spencer Brown, *Laws of Form*, New York 1979, angespielt. Hier ist die Rückführbarkeit alles Rechnens auf Bewegung in besonders radikaler Form vollzogen.

Aus dem bisher Ausgeführten lassen sich bereits Konsequenzen ziehen, wie nach dem Wechsel in die Umgebung des Denkens die dort operierenden Automaten nicht konstruiert werden dürfen, sollen sie die Anforderung des voraussetzungslosen bzw. umgebungsfreien Anfangs erfüllen. Es kann ein solcher Automat nicht so konstruiert werden, dass er als fix bestimmtes *subiectum* seinen Operationen unterlegt wird. Die letztgültige Basis des so Vorgegebenen sind belegte Raumstellen, auf die indexikalisch verwiesen wird.¹⁰ Dieses Vorliegende würde den Anspruch auf Voraussetzungslosigkeit und die Selbstbestimmung des Systems bereits im Ansatz konterkarieren.

Zudem darf das gedankliche Operieren nicht so begriffen werden, dass von Gedanke zu Gedanke nach einer ihnen äußerlichen Regel fortgeschritten wird. Die Gedanken liegen nicht als Vereinzelte, z. B. per Schrift räumlich extendierte Sätze, vor, um dann durch ihnen äußerliche Verknüpfungen in einen linearen Ableitungszusammenhang gebracht zu werden. Die Operationen im Bereich des reinen Denkens als der Raumbindung radikal entzogenem sind – und das mag überraschen – kein Fortschreiten von Prämissen zu Konklusionen nach ihnen äußerlichen Regeln der Schlusslehre. Nicht nur die über Hinzufügen, Austauschen und Wegnehmen von Zeichenketten fungierenden Kalküle des natürlichen Schließens manifestieren sich als Bewegung von an Raumstellen Vorgegebenem, sondern auch in dem auf Aristoteles zurückgehenden Syllogismus kommt durch die Stellung der Terme in den Prämissen und die Fixierung von Subjekt und Prädikat in Raumstellen die Notwendigkeit des Schließens zustande.¹¹ Die Schlüsse operieren also auf Vorgegebenem, das in seiner räumlichen Position zwar geändert werden kann, aber gerade deshalb seine fixe Identität erhält. Die den größeren, mittleren und kleineren Term determinierenden Begriffe bleiben in der Schlussfigur dieselben. Auch die in die Schlüsse als Prämissen eingehenden Urteile erscheinen in der formallogischen Darstellung: "S ist P" als durch Raumstellen identifizierbare. In der Verkettung des vorgegebenen Subjektausdrucks mit dem vorgegebenen Prädikatausdruck mittels der Kopula wird die Prädikation als Operationsmodus *identifizierbar*.

Ein Bestimmtes liegt dann als logisches Subjekt bereits vor und das Prädikat, das hierfür auch schon fertig vorliegt, wird dann als eine weitere Bestimmtheit an es *herangetragen*. Da die formale Logik ihre Beschreibung der *cogitatio* an die *extensio* bindet, ist sie ungeeignet, der Konstruktion des voraussetzungslos operierenden Automaten Hilfestellung zu leisten.

Mit dem Verzicht auf Vorgegebenes stellt sich der Konstruktion des voraussetzungslos und umgebungsfrei operierenden Automaten ein zusätzliches Problem. Da die Operationalität im raumbundenen Vorgegebenen sich immer als Bewegung ausprägt, ermöglicht sie es,

¹⁰ Für die Festlegung des in Anm. 5 beschriebenen Beispielautomaten werden die Zustände und Daten als Mengen angegeben, indem auf deren Elemente gezeigt wird, die innerhalb der geschweiften Klammern zu stehen kommen:

Alphabet $A := \{0, 1\}$

Zustände $Z := \{Z_0, Z_1, Z_2\}$.

Das Zeichen " := " muss demnach so verstanden werden, dass es besagt: Dort stehen die Typen des Alphabets bzw. die Bezeichnungen der Zustände.

¹¹ Fichte und Hegel haben sich explizit dagegen ausgesprochen, dass die formale Logik einen adäquaten Zugang zu den Operationen der *cogitatio* anzubieten vermag. Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder Transcendentale Logik*, Hamburg 1982, passim; Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Hauptwerke in sechs Bänden, Bd. 3, Hamburg 1999, S. 36.

selbst wieder als räumlich dargestellt und dadurch als Bestimmtes identifiziert werden zu können. An der darstellenden bzw. regelnden Funktion des Programms für das Prozessieren des in Anm. 5 dargestellten Beispielautomaten kann der Bezug des Nebeneinanders im Programm auf das Nacheinander im Programmablauf exemplifiziert werden. Der Betrieb des Automaten bei der anfänglichen Eingabe einer "0", zeitlich gefolgt von der einer weiteren "0" und der einer "1" kann nach der in Anm. 8 verwendeten Programmnotation dann wie folgt dargestellt werden:

$$[0]_0 \rightarrow [0]_1 \rightarrow [1]_1 \rightarrow []_2$$

Die Gerichtetheit des Pfeils, der *zwischen* den Bezeichnungen der Zustände *steht*, bewirkt, dass das Nacheinander des Operierens durch das Nebeneinander der Raumstellen identifiziert und wie jetzt geschehend zum Gegenstand von Prädikationen gemacht werden kann. Erkennen kann man hieraus auch, wie die tabellarische Programmnotation den Ablauf des Programms regelt. Die Beschreibung des Ablaufs zeigt, dass die einzelnen Schritte nichts anderes sind als der Vollzug einzelner Tabellenzeilen.

In der Satzform "S ist P" liegt ein vergleichbarer Fall vor, wie durch Nebeneinanderstellung ein Prozess – hier das Bestimmtwerden des Subjekts durch das Prädikat identifizierbar ist.

Insofern stellt sich der Konstruktion des voraussetzungslos operierenden Automaten die Aufgabe, dass dessen Operieren zu beschreiben bzw. zu regeln ist, ohne sich der Umgebung des in Stellen quantifizierbaren Raumes bedienen zu können. In der *cogitatio* muss Tätigkeit zu erfassen und regeln sein, die nicht Bewegung ist. Die Erfassung bzw. Regelung kann dem zu konstruierenden Automaten nicht wie bei den beschriebenen Zustandsautomaten in Form des als Nacheinander fassbaren Nebeneinanders vorgegeben werden. Die Auszeichnung eines Anfangs z. B. mit Hilfe des Urteils "x ist der Anfang von y" bezöge sich auf ein bestimmtes Vorgegebenes, das mittels des Nebeneinanders im Urteilsausdruck als Nacheinander verstanden werden kann: Dem Anfang folgt das, für das er Anfang ist.

Für die Konstruktion des voraussetzungslos operierenden Automaten der *cogitatio* heißt das, dass nichts als sein Anfang zu konstatieren ist, da dies nur mittels Prädikation geschehen könnte, aber 1.) Urteile im Subjektausdruck auf Vorgegebenes rekurren, und 2.) sie selbst nicht das sind, worüber sie urteilen, also im *environment* des intendierten Automaten zu platieren wären. In dem Moment, in dem etwas als Anfang bestimmt ist, stellt sich das Urteil außerhalb des durch es beurteilten Sachverhalts.

Die einzige Konsequenz, die aus dem zu den Problemen der Konstruktion eines voraussetzungslosen Beginns Ausgeführten gezogen werden kann, ist, mit nichts Bestimmtem zu beginnen und somit überhaupt auf einen *als* solchen zu bestimmenden Anfang zu verzichten. Was wie Resignation aussieht, ist die Inbetriebnahme der von der *extensio* befreiten *cogitatio*. Wird auf Bestimmtes verzichtet, so steht nichts zur Verfügung mit dem etwas – im wahrsten Sinne des Wortes – anzufangen wäre. Würde diese absolute Unbestimmtheit aber *als* Anfang bestimmt werden, so wäre sie zum Bestimmten gemacht worden, das dieser seiner Bestimmung vorgegeben ist. Die Aufgabe, einen Automaten zu konstruieren, der umgebungsfrei operiert, kann also dahingehend spezifiziert werden, dass anzugeben sei, *wie* das Unbestimmte *als* nicht Bestimmtes gefasst werden kann. Die Frage nach dem *Wie* ist in automatentheoretischer Perspektive die Frage nach dem Verfahren, nach dem Programm.

Will man das anzugebende Verfahren als Prädikation modellieren, so stellt sich die Bauweise des Begriffs "unbestimmt" in den Weg. Seine Bedeutung ist, nicht als Prädikat verwendet werden zu können, da es die Funktion des Prädikats im Urteil ist, auf etwas bezogen zu sein, das der Bestimmung durch das Prädikat vorgegeben ist.¹² Das Unbestimmte als nicht bestimmt, also adäquat, zu erfassen, ist demnach einzig möglich, wenn gar nicht geurteilt wird, also nicht erfasst wird. Nicht zu bestimmen, ist nicht dasselbe wie präzisieren, dass etwas nicht bestimmt ist. Auch das negative Präzisieren das Absprechen eines Prädikats unterstellt Vorgegebenes, das dem Prädikat nicht subsumiert, dem das Prädikat abgesprochen wird.

Deshalb darf das Erfassen durch Nicht-Erfassen nicht so ausgeführt werden, nicht so gedacht werden, dass man die Aussage, das Unbestimmte *sei* nicht erfassbar, für dieses Erfassen ausgibt. Wie unschwer zu erkennen ist, dominiert hier erneut die Urteilsform, obwohl sie doch außer Geltung gesetzt werden soll. Das Unbestimmte steht nicht als Datum einem Programm zur Verfügung, das jedes Prädikat in Bezug auf dieses Datum als unzutreffend qualifiziert.

Das Unbestimmte *ist* nichts anderes als das Programm, das in Ermangelung eines Ausgangszustands (eines der Prädikation zur Bestimmung Vorgegebenen) und eines Folgezustands (des Bestimmtheits durch das Prädikat) in der Leere des Nicht-Präzisierens, Nicht-Bestimmens besteht. In der Aussage, dass das Unbestimmte das Programm *sei*, das nicht bestimmt, findet aber wiederum eine Prädikation statt.

Dem darin getätigten Rekurs auf ein Vorgegebenes kommt man nur dann aus, wenn die Aussage nichts aussagt und somit selbst nur nichtssagender Leerlauf ist. Das Nicht-Bestimmen kann als umgebungsfrei, sprich absolut, operierendes keiner Prädikation unterworfen werden. Nicht-Bestimmen sagt eben nichts aus. Unbestimmtes im Sinne von Nicht-Bestimmen kann somit nicht identifizierbares Eines sein, das durch die Bestimmtheit "Nicht-Bestimmen" bestimmbar wäre. "Nicht-Bestimmen" ist Nicht-Bestimmtheit, bestimmt nichts und ist somit nur die Leere des Nicht-Bestimmens selbst. Das absolute Nicht von allem Bestimmen, Identifizierbaren ist selbst nicht zu identifizieren und vernichtet seine Identität als Gegenüber zu allem Bestimmten im Moment seines Operativwerdens. In der Vernichtung seiner Identifizierbarkeit macht sich das Nicht-Bestimmen erst, da es hiermit sich dem auf Vorgegebenes gerichteten identifizierenden Zugriff entzieht und somit selbständig seine Unbestimmtheit ausführt. Das Nicht-Bestimmen *ist* operativ, indem es das "ist" annihiliert, zum Nicht-Bestimmen macht. Das Programm ist seiner Ausführung nicht als geschriebenes vorgegeben, sondern macht sich in seiner Ausführung selbst, indem es einzig ausführt, diese seine (Be)Schreibung als nichtsagend auszuzeichnen.

Wenn die Befreiung von der Bindung an den Identifizierung erlaubenden Raum zugleich auch Befreiung von der Urteilsform bedeutet, dann stellt sich die Frage, wieso das Nicht-Bestimmen überhaupt als *coGITatio*, als Denken firmieren kann. Die Frage soll beantwortet

¹² Auch hierin vollzieht sich die Befreiung von der Raumbindung, denn die Beziehbarkeit des Prädikats auf Vorgegebenes wird in einer langen Tradition darin gesehen, dass der Bereich des Vorgegebenen aufgeteilt wird in diejenigen, die unter den vom Prädikat ausgedrückten Begriff fallen, und diejenigen, die nicht darunter fallen. Dass Begriffsverhältnisse somit durch Konstellationen von begrenzten Flächen (z. B.: Venn-Diagrammen) darstellbar sind, nimmt nicht Wunder. Um nicht nur auf den augenscheinlichen Fall der Verbindung der Prädikatenlogik mit Mengenlehre zu verweisen, sei als ein weiterer Beleg auf die Jäsche-Logik verwiesen: Immanuel Kant, *Logik*, Immanuel Kant Werkausgabe, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 6, Frankfurt a. M. 1977, S. 534 und S. 539.

werden, indem gezeigt wird, dass Denken, das sich selbst denkt, um das Denken von Unbestimmtem gar nicht herkommt und somit in den zuvor ausgeführten Prozess gezogen wird.

Wenn man einer langen Tradition folgend davon ausgeht, dass Denken, die *cogitatio*, in Betrieb Prädizieren ist, dann stellt sich die Frage, ob die Prädikate, die dem Prädizieren selbst als Gegenstand, als logisches Subjekt Genommenes zugesprochen werden können, einzig durch die mittels Raumgebundenheit identifizierbare Satzform "S ist P." vermittelt sind. Dann wäre Denken des Denkens nichts anderes als Denken geradehin, fremdreferentielles Denken. Dass die Prädikation als Gegenstand der Prädikation nicht in der Konkatenation eines Subjektausdrucks mit einem Prädikatausdruck, ihrer Satzform aufgeht, sieht man schon daran, dass Urteile auch über das in Urteilen Gemeinte, ihre semantische Dimension gefällt werden können. Die Eigenschaft des Urteils, sich auf einen Sachverhalt zu beziehen, ist keine, die unmittelbar den Ausdrücken zukommt, die das Urteil ausdrücken. Was die Bestimmtheit ist, die zugesprochen wird, und was das ist, dem sie zugesprochen wird, kann aus dem Ausdrucksgefüge entnommen werden. Was hingegen das Sein im So-Bestimmtheit des zu Bestimmenden ausmacht, kann nicht im Gefüge von Subjekt und Prädikat untergebracht werden. Wollte man formulieren, in dem Urteil "Die Rose ist rot." sei gemeint, dass die Rose von der Bestimmtheit "rot" aber auch von der Bestimmtheit "Sein" sei (!), so nimmt man erneut Sein in Anspruch, das nicht in der Bestimmtheit "Sein" gemeint sein kann. Das Bestimmtheit oder Nicht-Bestimmtheit durch das Prädikat "Sein" ist nicht mittels des Prädikats "Sein" ausgesagbar. Zu sagen, die Rose sei Seiendes, sagt nicht mehr aus als: "die Rose ist ...". Darin verbleibt aber das, was das "ist" ist, was es zur Bestimmtheit der Rose beiträgt, *unbestimmt*. Das in Urteilen gemeinte Sein des durch Subjekt und Prädikat ausgedrückten Sachverhalts kann also mittels Prädikation keine Bestimmtheit verliehen werden. Während also auf die copulative Funktion der Kopula in der *extensio* der Satzform ohne weiteres mittels Prädikation Bezug genommen werden kann, entzieht sich die ontologische Funktion diesem Zugriff. Ein Satz der Form "Ist ist X.", wobei für "X" jedes Prädikat eintreten kann, offenbart diesen Entzug in augenscheinlicher Weise, wenn "Ist" in der ontologischen Funktion verstanden wird.¹³ Ein wesentliches Konstituens des Urteils kann also in dem bloß als Verhältnis von Subjekt und Prädikat konzipierten und über die Satzform identifizierbaren Urteil nicht aufgefasst werden. Wenn Fassen aber selbst nur die Feststellung ist, dass das mittels des Subjekts Identifizierte durch

¹³ Zur Unterscheidung von "copulativer" und "ontologischer" Funktion vgl.: Bruno Baron von Freytag-Löringhoff, *Logik, Ihr System und ihr Verhältnis zur Logistik*, Stuttgart 1966, S. 60. An den aus der Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis bekannten Slogan: "Sein ist kein Prädikat." darf hier zurecht erinnert werden. Ein Blick auf die Debatten um den Begriff der Wahrheit belehrt darüber, dass die prädikative Unbestimmbarkeit des Seins nicht nur ein Problem aus dem Gebiet der Metaphysik ist. Gleichgültig welcher Theorie der Wahrheit man anhängt, jeder stellt sich das Problem, wie das gefasst werden kann, worauf sich ein Urteil bezieht und das *so sein* kann, wie das Urteil sagt oder nicht. Das "So" ist nur fassbar in Abhängigkeit von Subjekt und Prädikat des Urteils. Das "Sein" bereitet die benannten Schwierigkeiten. In der von den meisten Wahrheitstheorien anerkannten Konvention: "p' ist wahr gdw p" wird auf der rechten Seite des Bikonditionals die ontologische Funktion der Kopula in Anspruch genommen, ohne dass die Konvention deren Bestimmtheit in prädikativer Form auszudrücken vermag. Die Bestimmtheit, dass der in p gemeinte Sachverhalt eine Tatsache ist, ist in der ontologischen Funktion der Kopula schon gemeint und bleibt als zusätzliche Bestimmtheit insofern leer.

die vom Prädikat ausgedrückte Bestimmtheit bestimmt ist, kann das Sein nur als nicht fassbar bzw. nicht bestimmbar konzipiert werden.

Denken, das sich selbst denkt, indem es seine Vollzugsform, das Prädizieren *generell* thematisiert, entdeckt darin, dass es sich selbst nicht so vorgegeben ist, wie das letztendlich deiktisch Aufweisbare und über Raumstellen Identifizierbare. Wie gezeigt, führt diese Entdeckung zu der Aufgabe, das Unbestimmte als nichts Bestimmtes zu konstruieren. Hierfür muss das Denken in einen Operationsmodus umschalten, der sich nicht als Verkettung von jeweils in sich abgeschlossenen und damit identifizierbaren Prädikationen ausweisen lässt.

Bevor der von der Theorie endlicher Automaten unserer Untersuchung vorgegebene Aspekt des Übergangs betrachtet wird, seien noch einige Bemerkungen über den Bezug des Vorgetragenen zur W.L. und zur W. d. L. eingeschoben. Die Sich-Konstruktion des Unbestimmten im Leerlauf des Nicht-Bestimmens, der dieses nur ausführt, wenn er die darin zugleich auftretende Bestimmtheit "Nicht-Bestimmen" *eodem actu* entleert, also leerlaufen lässt, lehnt sich eng an den Anfang der W. d. L. an. Etwas anders verhält es sich mit der W.L. Die Ausgangslage scheint mir dieselbe zu sein: Das Sein¹⁴, das zumindest in den Wissenschaftslehren von 1811 und 1812 den Ausgangspunkt des systematischen Gedankengangs bildet, wird als reines In-Sich, Von-Sich, Aus-Sich beschrieben, zu dem es kein Außerhalb, kein *environment* gibt, in dem diese Beschreibung platziert werden könnte. Mit dieser ihm inhärierenden Umgebungsfreiheit ist der Begriff des In-Sichs ein geeigneter Kandidat, voraussetzungslos zu operieren, sofern er sich kohärent ausführen, denken lässt. Gleich der Ausgangslage der W. d. L. stellt sich das Problem von woher dem Sein die Bestimmtheit zugesprochen wird, ein reines In-Sich zu sein, zu dem es kein Außerhalb gibt. Wie bereits oben¹⁵ ausgeführt ist das Urteil nicht der in ihm intendierte Sachverhalt. Insofern muss dem Urteil ein Sein außerhalb des Seins zugesprochen werden. Damit ist aber das In-Sich, indem es ausgesprochen wird, gerade dementiert. "Indem gesagt wird; es sey nichts ausser ihm, ist etwas, eben dieses Sagen, ausser ihm."¹⁶

Die W.L. konzentriert ihre Darstellung des Ausgangsproblems der Systemgenese zwar nicht auf das der Prädikation inhärierende Verhältnis einer Bestimmtheit zum vorgegebenen Bestimmten, aber man kann das Ausgangsproblem problemlos auf die Prädikation übertragen. Das Sagen ist eine Aussage über das Sein, die das Sein so bestimmt, dass ihm keine Bestimmtheit zugesprochen werden kann, da diese immer den Ort der Intention verlangt, der nicht der des intendierten Sachverhalts ist. Es stellt sich also das Problem, wie das allem Bestimmen Entzogene als ein solches zu bestimmen sei.

So weit die gemeinsame Ausgangslage. Während aber die W. d. L. einzig das in der Bestimmtheit, unbestimmt zu sein, angelegte Programm ausführt, das in nichts anderem besteht, als dem Leerlauf des Nicht-Bestimmens, das seine Bestimmtheit, nämlich Nicht-

¹⁴ Es fällt auf, dass sowohl die W.L. als auch die W. d. L. die Ausgangskonstellation ihrer Systementwicklung als "Sein" bezeichnen. Der Ausdruck steht zunächst einmal bei beiden für das dem Bereich des durch Bestimmtheiten Bestimmten und Vermittelten, if Entzogene.

¹⁵ Vgl. oben S. 371.

¹⁶ Johann Gottlieb Fichte, *Wissenschaftslehre 1812*, S. 52.

Bestimmen zu sein, selbst noch als nicht bestimmend ausweist und sie somit als nichts bestimmen könnende Bestimmtheit leerlaufen lässt, verteilt die W.L. das Sein und das *environment* seiner urteilsförmigen Bestimmtheit auf zwei absolut getrennte Sphären. Diese sind einzig so aufeinander bezogen, dass von der einen nicht in die andere zu kommen ist und die eine durch die andere keine Modifikation erfahren kann. Weder kann in der Erscheinung, der Sphäre, der auch das begriffliche Bestimmen angehört, etwas sein, noch kann im Sein etwas erscheinen. Erscheinung ist nicht, Erscheinung erscheint nur. Da das Abgetrenntsein, das In-Sich-Sein immer eine Bestimmtheit ist, die eine im Urteil ausgesagte ist, bleibt die Sphäre des Urteilsunabhängigen für die W.L. zunächst einmal hypothetisch. Dass das Sein als in Prädikationen bestimmtes erscheint, nimmt die W.L. als Faktum, als Vorgegebenes hin.

Ähnlich wie die W. d. L. fragt die W.L. danach, wie die Sphäre des begrifflichen Bestimmens beschaffen sein muss, damit im Urteilen nicht immer schon das verfehlt wird, was außerhalb jedes Urteilens liegt. Im Gegensatz zur W. d. L. bleibt die Ausgangsbestimmtheit aber, das In-Sich - wenn auch hypothetisch - bestehen. Dass das, als von jedem Meinens unabhängig seiend, Gemeinte von Gnaden des Meinens sein kann, verdankt sich dem Ausgang, der das Sein *als* das allem Meinens Entzogene identifiziert und es so der Urteilsstruktur unterwirft. Die im Urteil getätigte Identifikation meint zwar Unabhängigkeit, kann für sie aber nicht eintreten. Diesem Ungenügen des Urteils, in dem sich das Denken in der *intentio recta* natürlicher Weise immer schon vorfindet und aus dem es sich in der *cogitatio* als reinem Denken durch eine "künstliche" Konstruktion erst befreien muss, begegnet die W.L. nicht durch Verzicht auf das Urteilen, sondern indem sie aufzuzeigen unternimmt, dass die mit seinem Begriff gegebene Hypothetizität des In-Sich selbst das In-Sich zur Voraussetzung hat. Dieses Urteil, so soll demonstriert werden, ist nur möglich, weil das In-Sich *seine* eine Erscheinung außer sich hat. Das, was dem In-Sich als äußere Umgebung vorgegeben zu sein schien, zeigt sich als vom In-Sich Abhängiges. Wenn die W.L. auch die Bestimmtheit ihres Ausgangs, aller Bestimmtheit entzogen zu sein, nicht diesem Gesetz selbst unterstellt, indem sie am identifizierenden Urteilsvollzug festhält, so kann sie nicht dem Ausgangszustand der im *environment* des Raums operierenden endlichen Automaten gleichgesetzt werden. Allein schon aufgrund der Hypothetizität darf das Sein nicht als Ausgang des im Fortgang der W.L. Folgenden angesehen werden. Wie bei Behandlung des Übergangs zu zeigen sein wird, verfährt die W.L. nicht als lineare Ableitung aus am Anfang *stehenden* Grundsätzen. Es ist ja durchaus offen, ob das Urteil, dass das Sein der Sphäre des Urteilens entzogen sei, zur Bedingung seiner Möglichkeit hat, dass Erscheinung einzig Erscheinung des Seins ist.

Nachdem die Behandlung des Anfangsproblems für die nur im Bereich der *cogitatio* operierenden Automaten bereits die Auflösung des Anfangs als einer Null bzw. Eins in einer der Zahlenreihe nachgebildeten Sequenzreihe verdeutlicht hat, lässt sich if erahnen, dass auch das Konzept des Übergangs nicht das bleiben kann, was es bei den in der *extensio* operierenden Automaten ist.

Der Übergang

Die Systeme der W.L. und der W. d. L. teilen mit den von der Automatentheorie beschriebenen Automaten, dass nach dem Beginn die Fortsetzung auf notwendige Weise erfolgt. Doch kann die Notwendigkeit des Übergangs nicht durch den Zwang modelliert werden, von einer bestimmten Entität aus eine Verknüpfung zu einer eindeutig bestimmten Folge-Entität herzustellen, wie das in den automatentheoretisch gefassten Automaten der Fall war. D. h., dass auch das Anschlussproblem für die umgebungsfrei und damit voraussetzungslos operierenden Automaten des reinen Denkens nicht durch das auf den Raum als seine Umgebung angewiesene Bewegungsmodell gelöst werden kann. In ihrem Vorausgesetztsein werden dort die Entitäten nämlich in ihrer Identität durch die verknüpfende Operation überhaupt nicht berührt. Es ändert nichts an einer bestimmten Leerstelle, von wo aus und wie oft sie im Betrieb des Automaten angesteuert wird. Sie ist durch die Raumstruktur ein für alle Mal identifiziert.

Vergegenwärtigt man sich die Ausführung des Programms des Nicht-Bestimmens, das einzig darin besteht, die Bestimmtheit "Nicht-Bestimmen" als leer und nichts sagend zu behandeln, und sie so gerade zu realisieren, dann lässt sich bereits erahnen, dass in dem so gearteten Prozessieren nichts Fixes gefunden werden kann, von dem aus ein als different identifizierbarer Folgezustand erreichbar wäre.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass sich der Leerlauf des Nicht-Bestimmens nur um den Preis *als* Anfang der *cogitatio* auszeichnen, also als ein Nullpunkt festlegen lässt, dass der Automat still gestellt und damit die *cogitatio* abgebrochen wird. Auch die Sequenzierung, *erst* das Nicht-Bestimmen *als* adäquaten Operationsmodus des Unbestimmten zu konstruieren und *dann* diese Konstruktion des Als wiederum als inadäquat abzuweisen, bedient sich *auseinanderzuhaltender* Bestimmtheiten.

Nun ist zuzugestehen, dass im Vollzug der *cogitatio*, damit über sie überhaupt Aussagen getroffen werden können, wie es geschieht, wenn die Bestimmtheit "Nicht-Bestimmen" *als* nichts sagend behandelt wird, die Bestimmtheiten "nichts sagend" oder "nichts bedeutend" Bedeutung erlangen. Um dieser im Leerlauf immer wieder entstehenden Bedeutung willen, der gemäß keine Bedeutung auftreten darf, muss der Vollzug aber *zugleich* die Nichtigkeit, das Verschwinden der Bedeutung in Bedeutungslosigkeit, des Gesagten im Nichtssagenden sein. Unvermeidlich *entsteht* im Namhaftmachen dieses Verschwindens die Bestimmtheit des Nichtsagenden, Bedeutungslosen, Nicht-Bestimmenden erneut, um in Exekution ihres Programms zu verschwinden.

Dass das Entstehen und Verschwinden von Bestimmtheit im Leerlauf nicht als sukzessiv eintretende Zustände der von Raumbindung befreiten *cogitatio* konstruiert werden können, dafür sorgt die nicht außer Kraft gesetzte Programmatik des Nicht-Bestimmens selbst. Das Nicht-Bestimmen exekutiert sich nur in diesem Entstehen und Verschwinden. Auch das identifizierende Auseinanderhalten der Bestimmtheiten "Entstehen" und "Verschwinden" findet im laufenden Nicht-Bestimmen keinen Halt, da in der Ausführung des Nicht-Bestimmens das Entstehen zugleich das Verschwinden ist wie das Verschwinden das Entstehen. Die im Vollzug des Nicht-Bestimmens als nicht(s) Bestimmen wiederum entstandenen Bestimmtheiten müssen nach ihrer eigenen Programmatik nun selbst wieder verschwinden.

In einer vergleichenden, äußerlich identifizierenden Betrachtung kann man formulieren, dass die Begriffe in der *cogitatio* einem solchen Bauplan folgen, dass sie als Programme sich selbst als Daten realisieren. Erst indem die im Vollzug des Nicht-Bestimmens als nicht(s) Bestimmen entstandenen Bestimmtheiten "Entstehen" und "Verschwinden" selbst verschwinden, haben sie sich als nicht Vorgegebene realisiert.

Die in der nur auf sich operierenden *cogitatio* generierte Zeitlichkeit ist keine linear fortschreitende, über durchlaufene, auseinanderzuhaltende Zustände zählbare, sondern das Kontinuum des *nunc stans* in dem Entstehen zugleich Verschwinden bedeutet, was zugleich aber wieder Entstehen meint.

Insofern ist es dem Leerlauf des als reines Denken operierenden Automaten auch unangemessen, Übergänge als von einem Vorgänger- zu einem Nachfolgerzustand fortschreitende auszuweisen. Es gibt keinen konstaterbaren Fortschritt an Bestimmtheit, da das reine Denken, wie gesagt, keine fixierbaren Zustände besitzt, die das *Feststellen*(!) von (Fort)schritten erlauben würde. Das Gerichtetsein von... zu..., das selbst den Zirkel, die Schleife noch auszeichnet, ist im *nunc stans* des Entstehens, das zugleich Verschwinden ist, das zugleich Entstehen ist, ..., nicht zu verorten.

Hegel und auch Fichte weisen deshalb auch konsequenterweise darauf hin, dass es die W. d. L. bzw. die W.L. eigentlich nur mit einer Bestimmtheit, einem Begriff zu tun haben¹⁷, so dass das ganze System nur in der einen laufenden Begriffsoperation sich macht und sich hat. Da es ihm an einer Laufzeitumgebung fehlt, kann es nicht verlassene Zustände als wieder erreichbare in der als Speichermedium genutzten Umgebung hinter sich festhalten. Das macht die Absolutheit des reinen Denkens aus, dass es vollständig umgebungsfrei zu operieren hat. Auch die extensionslose Zeit verweigert eine Ordnung des Vorher und Nachher, in der sich Bestimmtheiten fixieren lassen. Die Momente des Entstehens und Verschwindens, die das nur auf sich selbst operierende Denken durchläuft, sind auch im zeitlichen Sinne als Momente zu nehmen. Im Moment des Entstehens ist Verschwinden und umgekehrt. Die Redeweise, dass aus dem leerlaufenden Betrieb des Nicht-Bestimmens die Bestimmtheiten "Entstehen" und "Verschwinden" entwickelt werden, ist keine, die in der Exekution des Nicht-Bestimmens entsteht, weil darin ein identifizierender Rückgriff auf das *als* Ausgang bestimmte Nicht-Bestimmen erfolgen würde. Der Automat des reinen Denkens, so wie er hier konstruiert wurde, lässt sich als fortschreitender nur unangemessen beschreiben. Da er zustandslos ist, *ist* er streng genommen gar nichts. Genau als das realisiert ihn aber sein eigener Betrieb. Dem *nunc stans*, der Ewigkeit eignet es, dass darin keine zeitlichen Streckungen eingetragen werden können.

Bevor das dritte von der Theorie der Zustandsautomaten vorgegebene Thema, das eindeutige Ende, behandelt wird, welches sich in Anbetracht dessen dringlich stellt, dass im *nunc stans* des Nicht-Bestimmens sich kein Haltepunkt fixieren lässt, soll auf die Besonderheiten des Gedankenfortschritts in der W.L. eingegangen werden. Da sich die Behandlung des

¹⁷ Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Wissenschaftslehre* 1812, S. 47: "Die W.-L. ist das schlechthin sich selbst machende apriorische Bild des Wissens in seiner absoluten Einheit und Gesetzmässigkeit: mithin auch *Eins*"; Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Wissenschaft der Logik*, S. 39: "Ausserdem aber muß die *Notwendigkeit* des Zusammenhangs und die immanente Entstehung der Unterschiede sich in der Abhandlung der Sache selbst vorfinden, denn sie fällt in die Fortbestimmung des Begriffs".

Voraussetzungslosen, Umgebungsfreien in der W.L. von der der W. d. L unterscheidet, steht zu erwarten, dass ihr Vollzug, die Exekution der darin angelegten Programmatik sich anders gestaltet, als das Kontinuum, in dem Entstehen und Verschwinden in eins fallen und somit mit ihrem Entstehen sogleich wieder verschwinden. Die Systementwicklung der W.L. gewinnt ihren Antrieb daraus, dass es nicht bei dem Widerspruch bleiben darf, das, zu dem es keine Umgebung gibt, sei *als* solches nur, weil es eine Umgebung gibt, aus der heraus seine Bestimmtheit ausgesagt wird. Dass das Gesetz des verbotenen Widerspruchs vorausgesetzt werden kann, ist Folge des qua Urteilsform als Jenseits aller gedanklichen Bestimmungen *identifizierten* In-Sichs. Der Widerspruch kann deshalb *festgestellt* werden, weil das, dem die Bestimmtheit, kein Außerhalb zu haben, zugesprochen wird, *dasselbe* ist wie das, dem die Bestimmtheit zugesprochen wird, ein Außerhalb zu benötigen, damit es *als* das bestimmt werden kann, das kein Außerhalb hat. Der Fortschritt in der Systementwicklung der W.L. wird dadurch erzielt, dass eine Konstellation gefunden wird, die den Widerspruch löst. Indem allem in der Sphäre des Bestimmens Bestimmten Sein abgesprochen werden muss, kann diese auch nicht außerhalb des absoluten In-Sich Seinsstatus beanspruchen. Das, was in der Sphäre des Bestimmens bestimmt ist, entspricht nichts in der Sphäre des Seins. Es ist nur im und vom Bild Gebildetes:¹⁸ Da aber das Programm des Begriffs "Bestimmen" fordert, dass das Bestimmen in Relation zu nicht aus dem Bestimmen stammenden Bestimmten steht, kann das Dilemma nur dann gelöst werden, wenn sich zeigen ließe, dass das nur in seiner eigenen Sphäre *sich* bestimmende Bestimmen dies nur ist, wenn es Bild des Seins ist. Kann die W-L dieses Zeigen als das Sichbestimmen des Bestimmens in seiner eigene Sphäre ausweisen, so wäre die Bestimmtheit des absoluten In-Sich gerechtfertigt, ohne das ein Übergriff in seine Sphäre nötig wäre. Zum Einen wäre die Hypothesizität in Kategorizität überführt, zum Anderen die absolute Trennung der Sphären aufrechterhalten.

Die Systementwicklung der W.L. geht konkret nun so vor, dass, ausgehend von dem widersprüchlichen Erscheinungsbegriff, dass die Erscheinung zum Einen von ihr Unabhängiges voraussetzt, das in ihr zur Erscheinung kommt, und zum Anderen keinen Durchgriff auf eine Sphäre außerhalb erlaubt, da nur die Erscheinung erscheinen kann, dieser Erscheinungsbegriff auf beiden widersprechenden Seiten Fortbestimmungen erfährt, die in *einem* konsistenten Erscheinungsbegriff enden *sollen*. Ob dieser erreichbar ist kann nur der Fortgang erweisen.

Den Fortgang der Systementwicklung machen also die Fortbestimmungen des Erscheinungs- bzw. Bildbegriffs aus. Da die W.L. auch Begriffe als Bilder auffasst, kann gesagt werden, der Bildbegriff bilde sich darin selbst aus. Ähnlich dem Vorgehen der W. d. L. wird der Begriff dem Gesetz, dem Programm unterworfen, das er selbst ist. Der Begriff "Erscheinung" der die Bestimmtheit "In-Sich" außerhalb des von ihr Bestimmten ermöglicht, muss als solcher erscheinen können, soll nicht das Gesetz verletzt werden, dass alles Bestimmte, mithin Abgrenzbare und eines Äußeren Bedürftige aus der erscheinenden Erscheinung sein muss. Jede Lösung dieses begrifflichen Konstruktionsproblems muss wiederum als Fortbestimmung

¹⁸ Zu beachten ist, dass die Termini "Bilden" und "Bild" in der W.L. weiter gefasst sind, als in dem hier thematischen Zusammenhang begrifflichen Bestimmens. Andererseits ermöglicht nur reines Denken die Exekution begrifflicher Programme an Begriffen, und das, was man in Ausführung eines begrifflichen Programms tut, wieder unter Begriffe zu bringen. Im "Fortschreiten" der hier interessierenden Systeme ist nur das von Interesse.

des Erscheinungsbegriffs also als Erscheinung der Erscheinung erscheinen. Somit werden Aussagen über die Erscheinung als Erscheinungsformen der Erscheinung selbst aussagbar und müssen konsistent sein mit den vorhergehenden Erscheinungsformen. Da man es in der gesamten W.L. mit Begriffen zu tun hat – der Ausgangspunkt wird ja faktisch beim Begriff des In-Sich genommen und nicht beim In-Sich selbst – darf man auch formulieren, dass die W.L. sicherstellen will, dass die gedachten Bestimmtheiten (Objekt) auch bestimmend sind für das Denken, das diese Bestimmtheiten denkt (Subjekt). Angestrebt wird also wie in der W. d. L. ein Konstrukt, dessen Bestimmungen nicht von außen an es herangetragen werden, sondern *als* im Betrieb des Konstrukts entstehend auszuzeichnen sind.

Im Gegensatz zur W. d. L., deren Betrieb aufgrund des radikalen Verzichts auf vorgegebene Bestände im nicht identifizierenden Leerlauf des *nunc stans* aufgeht, lässt die W.L. den Begriff des Absoluten, der die Konstruktionsaufgabe eines von allem Vorgegebenen Abgelösten inhaltlich ja erfüllt, in Form eines vorgefundenen Faktum *bestehen*. Wenn auch in der W.L. die Fortbestimmung des Erscheinungsbegriffs nicht auf ein von außen vorgegebenes Programm zurückgreift, das als Leitfaden dient, so hat sie im fixierten Begriff des Absoluten, der etwas in der Sphäre der Erscheinung ist, doch ein Maß, mit dem alle sich ergebenden Bestimmungen der Erscheinung sich widerspruchlos zusammenbringen lassen müssen. Die Aufhebung der Widersprüche geschieht dadurch, dass sich die widersprechenden Bestimmtheiten nicht mehr auf die eine Erscheinung beziehen, sondern nur auf unterschiedlichen Stufen, in denen sich die Erscheinung selbst erscheint¹⁹ und die nebeneinander Bestand haben. Die nebeneinander bestehenden Teilbestimmtheiten bedürfen dann eines neu bestimmten Einheitsbegriffs der Erscheinung, in dem sie zusammen bestehen können.

Mit dem im Ausgang *fixierten* Begriff des Absoluten übernimmt die W.L. auch das Operieren in Prädikationen, in dem sich das Denken als fremdreferentiell orientiertes immer schon vorgegeben ist.²⁰ Der Fortgang der W.L. über zu lösende Widersprüche bedarf der Prädikation geradezu, da sich ausschließende Bestimmtheiten nur dann zum Verschwinden gebracht werden müssen, wenn sie auf ein identisches Bestimmtes zutreffen sollen. Zwar kann die Konsistenzanforderung nichts zur Genese der Bestimmtheiten der Erscheinung beitragen, aber sie gibt ein Kriterium ab, wann die Fortbestimmung der Erscheinung ihren Endzustand erreicht hat. Das geschieht dann, wenn sich die Erscheinung konsistent als Erscheinung des Absoluten bestimmen lässt, obwohl das, was erscheint, nur die Erscheinung selbst ist. Wenn jedes Bild als Fortbestimmung des Bildes des Absoluten erwiesen werden kann und das in der W.L. vollzogene Denken selbst als Bilden von Bildern auszuweisen ist, dann ist die Selbstabbildung des einen und einzigen Bildes, nämlich das des Absoluten, vollendet. Der Automat, der die W.L. ist, kann anhalten, weil er seine eigene Bestimmtheit als Output seines Betriebes ausgeworfen hat. Seine Bestimmtheit ist dem Automaten folglich nicht von außen vorgegeben, sondern Resultat seines eigenen Operierens. Das Faktum, dass

¹⁹ Sehr deutlich ist die Disjunktion der Ebenen, auf die die widersprechenden Bestimmtheiten verteilt werden am Schema-Konzept der W.L. abzulesen. Ein Schema repräsentiert die Form in der das Erscheinen der Erscheinung rein begrifflich gefasst wird: seiende Erscheinung, Erscheinung der Erscheinung, Erscheinung der Erscheinung als Erscheinung der Erscheinung.

²⁰ Fichte formuliert Dreh- und Angelpunkte der Entfaltung der W.L. häufig als Sätze. Vgl. z. B. Johann Gottlieb Fichte, *Wissenschaftslehre 1812*, S. 58: "Ist der absolut bejahende Satz der W.L."

die Erscheinung da sein muss, damit sie sich als Erscheinung des Absoluten, welches sie nicht selbst ist, bestimmen kann, bleibt allerdings dem Vollzug der W.L. vorgegeben. Die Bestimmtheit der Erscheinung, die *eine* unmittelbare Erscheinung des Absoluten zu sein, besagt zwar, dass jede Bestimmtheit, die auftreten kann und somit alles, dem Dasein zugesprochen werden kann, auf die eine Erscheinung muss rückföhrbar sein, aber sie selbst kann nur erscheinen, weil Erscheinung faktisch immer schon im Vollzug ist. Letztendlich bleibt also in der Entwicklung der W.L. der für den Anfang konstatierte Restbestand²¹ an Vorgegebenheit auch am Ende in der untülgbaren Faktizität bestehen. Bei aller Betonung von Selbstreferenz liegt der W.L. letztendlich das sich im Verhältnis von Bild und Sein aussprechende Konzept von Fremdreferenz zugrunde. Davon tangiert wird selbst noch die Fassung der Selbstreferenz, die als Sichabbildung eines bereits seienden Bildes verstanden wird.

Während in der W.L. über den als Norm für die Unabhängigkeit von Vorgegebenem fungierenden Begriff des Absoluten ein Kriterium *festgelegt* ist, bei dem der Lauf des Automaten ein Ende finden kann, kann in der W. d. L. auf ein solches Kriterium nicht zurückgegriffen werden.

Das Ende

Der Betriebsmodus der W. d. L., indem er jenseits der sich in der Bestimmung eines bestimmt Vorgegebenen abschließenden Prädikation operiert, kann nämlich überhaupt keine identifizierbare und somit sich identisch durchhaltende Bestimmtheit zur Verfügung stellen. Dem *modus operandi* der W. d. L., der sich dem radikalen Verzicht auf irgendeine Vorgegebenheit verdankt, ist zu eigen, dass Bestimmtheiten nicht zu identifizieren sind, da sie und das, was sie nicht sind, nicht auseinandergehalten werden können. Wie sich in den ersten Drehungen²² des Automaten gezeigt hat, gehen die Bestimmtheiten jeweils in ihrem Gegenbegriff auf: Bestimmtheit ist einzig Unbestimmtheit, Entstehen ist einzig Verschwinden. Das Ineinanderaufgehen bedarf zwar genauso des momentanen Unterschieds, weil ansonsten das Gegen des Gegenbegriffs gar nicht möglich wäre. Dieses Moment auftretender Bestimmtheit ist aber so lange zum Verschwinden verurteilt, wie die gegeneinander Gesonderten ineinander aufgehen.

Da bereits die soeben getätigte Beschreibung des Beginns der W. d. L. keine vom automatischen Vollzug angefertigte ist, müssen auch die folgenden Überlegungen zu einem möglichen Ende in die inadäquate Theorie gerechnet werden, die den Betrieb des Automaten als etwas Vorgegebenes, Identifizierbares nimmt. Der Verbrauch immer neuer nur momentan auftauchender Bestimmtheiten, die ihren Bestimmtheitscharakter dadurch verlieren, dass das, was sie bestimmen, ihr Gegenteil ist, wäre nur dann zu beenden, wenn die für das

²¹ Vgl. oben, S. 375.

²² Die Ausdrucksweise "erste Drehung" ist sowohl von der Verwendung des Zahlausdrucks als auch von dem als Merkmal von Bewegung genutzten Ausdruck "Drehung" her keine im Vollzug der *cogitatio* entstehende Bestimmtheit. Da aber die Erwägungen zum möglichen Haltepunkt des Betriebs der W. d. L. ihr auch nicht zuzurechnen sind, muss dieser Ausdruck genügen, um auf das Gemeinte zu verweisen.

Bestimmtheit erforderliche Sonderung, nicht durch eine neu auftretende Bestimmtheit ausgeführt wird, sondern die eine ungesonderte Einheit, in der die eine Bestimmtheit zugleich Bestimmtheit ihrer Negation und somit von absolut unspezifischer Allgemeinheit ist, *eodem actu* die eine Besonderung ist, die der einen Einheit Bestimmtheit verleiht. Darin wäre die eine Einheit ein durch sich selbst bestimmtes, wäre Einzelnes, das nicht auf den ihm vorgegebenen Raum als *principium individuationis* angewiesen ist. In ihrer Vereinzelung wäre die einzig durch sich bestimmte Einheit auch Einziges.

Aufgrund des "Ausgangs" mittels der Befreiung von jeder vorgegebenen Bestimmtheit gelänge die Konstruktion einer Selbstbeziehung, die nicht damit zu kämpfen hätte, von einem bereits Vorliegenden ausgehen zu müssen, das seine Bestimmtheit dann eben nicht aus der Selbstbeziehung erhält, sondern sie bereits besitzt, um dann von außen die weitere Bestimmtheit zugesprochen zu bekommen, dass sie sie aus sich hätte.²³ Voraussetzung für eine umgebungsfreie nur sich aus sich machende Selbstbeziehung, ist das Operieren der *cogitatio* jenseits aller Positivität, in der Leere der absoluten Negativität, die die Positionierung der Negation (des Nichts) gegenüber der Position (dem Sein) selbst noch für nichtig erklärt.

Was die Systeme der W.L. und der W. d. L. bei aller Verschiedenheit auszeichnet, ist ihr Vertrauen in den reinen, nicht auf empirisch Vorgegebenes bezogenen Begriff. Beide trauen ihm zu, aus sich zu entfalten, was er ist. Was Denken ist, kann sich nur im Vollzug dieses Denkens selbst erweisen. Autonom operieren kann ein solches Denken nur, wenn es Begriffe findet, die nur auf sich applikabel sind. Während die W.L. diesen Begriff in "Bild" findet, ist dies für die W. d. L. die Leere des Unbestimmten, die absolut gesetzte Negation.

²³ M. E. kommt es aufgrund des Festhaltens an den im Zusprechen des Prädikats sich abschließenden und fixierenden Prädikationen in der W.L. dazu, dass Selbstbeziehung zwar z. B. mittels des Prädikats "Sich-Erscheinung" gemeint ist, aber dann im Betrieb nicht konstruiert werden kann. Es liegt ein qua logisches Subjekt identifiziertes Einzelnes vor, dessen agierender Selbstbezug, aber nicht die beschreibende Prädikation selbst ist. Selbst wenn das Urteil "Die Erscheinung erscheint sich." als das qualifiziert wird, worin die Erscheinung sich erscheint, bricht die Differenz von fixiert Vorliegendem und hinzutretendem Prädikat wieder auf: Die Erscheinung *ist* sich-erscheinend als Erscheinung, die sich-erscheinend ist. Insofern bleiben Programmausführung und –beschreibung auf getrennten Ebenen und werden nur in der satzförmigen Beschreibung, die Programmbeschreibung sei Opus der Exekution des Programms, extern zusammengebracht.

(Página deixada propositadamente em branco)

Günter Zöllner
Munich

AUTOCRACY.
THE PSYCHO-POLITICS OF SELF-RULE IN PLATO AND KANT¹

"Now the phrase "master of himself" is an absurdity, is it not?
For he who is master of himself would also be subject to himself,
and he who is subject to himself would be master."²

"He was accustomed to calling his upper and lower faculties
of the soul the Upper House and Lower House,
and very often the former passed a bill that the latter rejected."³

The paper contrasts and compares the theory of the self in Plato and Kant by examining the systematic use of political conceptuality for the structuring of ethical discourse in the works of both philosophers. The focus is on the complex set-up of the practical self as the arena for competing orientations and claims. The first half of the paper explores Plato's reliance on the constitution of the ideal city state for the analogous composition of the soul in the *Republic*. Special attention is devoted to the relational structure of the soul and the linkage function of "high-spiritedness" (θυμός) in the threefold arrangement of the soul's basic functions. The second half of the paper presents the basic outline of Kant's mature theory of practical subjectivity, chiefly contained in the extensive three sets of introductions of his late main work in practical philosophy, *The Metaphysics of Morals*.⁴ The analyses focus

¹ A German version of this paper has appeared under the title "Autokratie. Die Psycho-Politik der Selbstherrschaft bei Platon und Kant" in: *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens*, ed. Hubertus Busche and Anton Schmitt, Würzburg 2010, pp. 351-377.

² Plato, *Republic*, 430e; tr. Paul Shorey, in: *The Collected Dialogues of Plato. Including the Letters*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns, Princeton 1961, p. 672.

³ Georg Christoph Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, ed. Wolfgang Promies, 4 vols. and a volume of commentary, Munich 1967-74, vol. 1, p. 65 (*Sudelbücher/Waste Books*, B 67).

⁴ *Kant's gesammelte Schriften*, edited by the Prussian Academy of Sciences (vol. 1-22), the German Academy of Sciences in Berlin (vol. 23) and German Academy of Sciences in Göttingen (from vol. 24), Berlin, later Berlin,

on the key concepts drawn from modern political philosophy that inform Kant's understanding and presentation of the relational structure of the practical self, with special attention devoted to the originally political concepts of autonomy and autocracy. The point of pairing Plato and Kant in an account of the practical self-relation is not a substantial comparison of particular political and ethical doctrines but a functional comparison of the formative role of political thought for the conception of selfhood in both philosophers. Plato and Kant emerge, each in his own way, as proponents of a comprehensive practical philosophy that does not sever the theory and practice of ethics from that of law and politics.

1. The Soul and the City

Philosophical discussions of the structure and status of selfhood often focus on the *cognitive* self and center on the form and function of *theoretical* self-consciousness. This also holds for much of historically-informed and -inflected work on the self in Kant and his idealist successors, especially Fichte and Hegel. In particular, work on Kant's theory of subjectivity typically has focused on the nature of non-empirical, "pure" self-consciousness or transcendental apperception, on the distinction between self-consciousness (*Selbstbewußtsein*) and self-knowledge (*Selbsterkenntnis*), and on the difference between the noumenal and the phenomenal self. By contrast, comparatively little attention has been paid to the constitution of *practical* subjectivity in Kant. Yet much of the terminology and conceptuality that serves to demarcate and designate issues of selfhood in philosophy, including those concerning the theoretical self, originate in the sphere of human practical relations and their treatment in practical philosophy. The very language of "activity" (*Tätigkeit*), "action" (*Handlung*), "act" (*actus*), drawn on by Kant and his successors to identify and characterize the nature of the self in general and that of the theoretical or cognitive self in particular, stems from the sphere of human practical relations. In Fichte the previously somewhat clandestine presence of specifically practical features in the generic constitution of subjectivity even turns into an outright primacy of the practical.⁵

But the use of practical references in the Kantian and post-Kantian discourse on the self is not limited to matters of language and terminology. Rather it informs and structures the very development of modern theories of selfhood. To be sure, the central concern of much of modern philosophy from Descartes to Kant and after with epistemological issues concerning certainty and objectivity has led to a predominant focus on the self as the subject of knowledge and the object of knowledge claims. But the self also figures prominently in modern legal, political and ethical thought on the status of the individual and its relation to civil society and the state. Accordingly, comprehensive accounts of selfhood in the modern

New York 1900ff.) , vol. 6, pp. 211-228, 229-242 and 379-413; Immanuel Kant, *Practical Philosophy*, tr. and ed. Mary J. Gregor. General Introduction by Allen Wood, Cambridge 1996, pp. 370—385, 386-397 and 512-540.

⁵ On the Kantian antecedents of Fichte's doctrine of the primacy of the practical, see Günter Zöllner, "Am Anfang war ... die Tat. Der Primat des Praktischen und das Faktum der reinen Vernunft in der Philosophie Kants," in: *Am Anfang war.... Ursprungsfiguren und Anfangskonstruktionen der Moderne*, ed. Inka Mülder-Bach and Eckhard Schumacher, Munich 2008, pp. 91-105.

period tend to address the self in its complete array of functions.⁶ In particular, such accounts of the integral self grant prominence to the appetitive, desiring or willing functions of the mind and consider the subordinate role of cognition with regard to volition and feeling.

The integration of theoretical selfhood into the larger context of originally and primarily practical selfhood can serve as a welcome corrective to the focus on knowledge and self-knowledge in much of modern thought. In particular, the reconsideration of the practical nature of the self reconnects modern thinking about the self with the long-standing tradition of practical philosophy that treats the soul (ψυχή, *anima*) or the mind (νοῦς, *mens*) of the self as the subject of action, and of rationally conditioned action at that. It also serves to recall that the pre-modern and early-modern antecedents of high-modern conceptions of selfhood did not share the latter's preoccupation with epistemological issues and its narrow focus on the individual self. The practical self – the self of the tradition of practical philosophy – is a social self, embedded in relations with other such beings and considered with regard to the social nature of the individual.

To be sure, the derivative status of the individual self and the primacy of the social self goes back to a pre-modern, ancient understanding of the facts and values of human life that underwent significant revision and critique in the modern period, in part prepared by the Christian teaching of the absolute worth of every human being. Accordingly, the limited conceptions of human equality to be found in the ancient world – conceptions that tie equality not to humanity as such but to social and civil status – have been widened to encompass, ideally, all human beings, regardless of class, race and gender.⁷ Moreover, the modern basic conviction of the unconditional, absolute worth of the human individual – a conviction with religious origins and of political consequences – has engendered a cultivation of singular, personal *individuality* at the expense of plural, interpersonal *sociality*. The political manifestation of this modernist tendency is the individualist conception of freedom as freedom of choice or liberty.

Yet the modern universalization of selfhood to *all* human beings and its concomitant particularization for *every* human being still remains largely committed to the concept of the self bequeathed by ancient philosophy. In particular, the view of the self as a composite of different and even divergent functions, capacities or faculties harks back to the practical philosophy of the ancients and its division of the soul into specifically different "species" (εἶδη) or "kinds" (γένη) that make the self – or the soul – the site of complex distinctions and interrelations. While the composite nature of the self is also a hallmark of the theoretical self, such as when the latter is viewed as divided into sense perception and thought (αἴσθησις and νόσις), it is chiefly the practical self in its ancient and modern guises that presents the possibly or actually conflicted nature of selfhood, turning the self or soul into the arena for

⁶ See, e.g., Jerome B. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge 1998.

⁷ A chief document of the modern, progressivist historiography of moral and political thought is Fichte's posthumously published public lecture course on matters of "applied philosophy" ("*angewendete Philosophie*") from 1813, the so-called "*Saatslehre*" (Doctrine of the State). See J. G. *Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. Reinhard Lauth and others, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff., series II, vol. 16 (in preparation) and *Fichtes Werke*, ed. Immanuel Hermann Fichte, 11 vols, Berlin 1971, vol. 4, pp. 366-600.

inner strife over influence and preponderance between such opposed functions as insight and desire, cognition and volition, reason and inclination.

The ancient thinking about the complexly constituted self that is still effective even in its later, specifically modern transformations not only concerns the inner articulation of the self into constituent functions, faculties or moments. Modern thinking about the self is also still marked by the ancients' ways of presenting and representing the dynamic and outright dramatic forms of interaction between the constituent elements of the self. The ancient heritage underlying modern accounts of the dynamics of selfhood centers around the psycho-political analogy between the order of the soul and the political order. In particular, classical Greek philosophy envisions the constitution of the soul and the relationship between its constituents on the model of the city state (πόλις) and its inner constitution (πολιτεία). The chief example of the classical view of the soul as the "city state within us" (πόλις ἐν ἡμῖν) is Plato's *Republic*. The extended comparison of the psychic and politic orders in Plato has an explicitly stated cognitive function: the macroscopic constitution of the just body politic serves to scrutinize the microscopic constitution of the just soul. Examining the larger political order of the city state, which presents itself comparatively easily to the philosophical observer, proves an indirect but effective means for investigating the less easily detectable order of the soul.

But the Platonic analogy between the soul and the city state extends well beyond the cognitive dimension of treating the political order as the magnifying glass for the psychic order. The analogy also and most importantly transports the normative dimension of Plato's political philosophy into the account of the inner city that is the soul. This leads to an outright politization of the soul in which specifically political concepts and structures are brought to bear on the assessment of the soul. In transferring the articulation and integration of the city state onto the articulation and composition of the soul, Plato's *Republic* not only models the faculties of the soul after the classes of the city state. It also imports the political discourse of power (κράτος) and force (βία) into the quest for knowledge and wisdom in ethical matters.

Plato's psycho-political analogy is of tremendous historical and systematic significance. For its main point is not the subsequent comparative elucidation of previously identified and distinguished entities. Prior to Plato there was no philosophical ethics as a separate area of investigation and as a body of doctrines that could be subject to further elucidation by means of a comparison with philosophical thought about the city state.⁸ By drawing on the city state as the model for the soul, both in a descriptive and a prescriptive mode, Plato in effect defines ethics in terms of political philosophy and sets the course for future thought about the structures and norms of the ethical self.

But Plato's psycho-political analogy goes even farther. Not only does he define an entire emerging discipline, viz., ethics, in essentially political terms. He even can be regarded as defining or at least redefining the very subject matter of ethics as such, by placing the soul at the center of ethical thought and treating it as the complexly composed core of human existence the manifold structure of which is the basis for internal strife (στάσις) – politically

⁸ The contemporary ethical work by Democritus has been only preserved fragmentarily. See Demokrit, *Fragmente zur Ethik*. Griechisch/Deutsch, ed. and transl. by Gred Ibscher. Stuttgart 1996.

speaking: of civil warfare – between competing forces in one and same being. In marked contrast to the external regulation of human conduct through the influence of divine powers and the operation of societal norms in earlier Greek thinking, Plato locates the source of conduct in each human being and identifies the soul both as the source of conflicting demands and as the site for their confrontation and resolution.

With the move from a foreign-governed to a self-governed self Plato continues the ethical revolution of his teacher, Socrates, who had traced deliberation and decision in matters of conduct to an autonomously functioning guiding principle of acting deep inside (*δαιμόνιον*). But Plato goes beyond Socrates in articulating and hence pluralizing the soul so as to make its structure and functioning match the human experience of inner opposition and strife as well as that of deliberation and decision. Viewed in this historical perspective, Plato's resorting to distinctly political terms to capture the newly found sense of internally conflicted selfhood has to be viewed as overturning earlier, socially defined modes of selfhood and as an important step in the direction of a conception of self-determined selfhood.

By basing his ethical thought on the structural specifics of life in the *polis*, Plato has linked the allied discovery (or invention) of the inner self and of philosophical ethics to a political order that replaced comparatively stable tribal traditions and conventional rules of conduct with a deliberately chosen and intentionally maintained form of social regulation and governance that is itself prone to inner conflict and self-induced change. Considering the deep structural and functional affinities between the Greek city state and the soul in Plato, one even may assume that the former gave rise to the latter, the experience of political strife and its resolution, or lack thereof, leading not so much to the discovery as to the very invention or formation of a mode of selfhood the inner constitution of which closely matches that of the surrounding life, or rather strife, in the *polis*. What initially might have seemed like a mere analogy employed by Plato to illustrate the nature of the soul by comparing it to a city state, thus turns out to attest to the common origin of political and ethical thinking and hence to point to a deeper unity of the two in what subsequently, in Aristotle, was to be identified as human social action (*πρᾶξις*). For in spite of the separate presentation of ethics and politics in his exoteric writings, Aristotle follows Plato's lead in considering ethics part of politics and the governance of human conduct an essentially political affair.⁹

2. The Middle Class of the Soul

In their narrative construction of the ideal city state in Plato's dialogue about the optimal political constitution Socrates and his interlocutors soon come to recognize the need for a warrior cast or a class designed to assure the territorial needs of the rising *polis*.¹⁰ The characteristic property of the guardians (*φύλακες*) is their "zeal" or "high-spiritedness" (*θυμός*) that makes them fearless and invincible. The guardian class is subsequently differentiated into the large number of "helpers" (*ἐπικούροι*) and the small number of "rulers" (*ἄρχοντες*) that command them. The complete city state thus comprises three classes or estates with specifically

⁹ See *Nic. Eth.* 1093a-b, 1094b, *Pol.* 1323a-b.

¹⁰ *Rep.* 373d-374d.

different tasks for assuring the survival and flourishing of the *polis*: the large populace of peasants (γεωργοί) and workers (δημιουργοί), on one side, the small number of rulers on the other side, and in between the guardian-helpers.

In order to justify and maintain the political arrangement of the three estates, Socrates – or rather Plato – offers the "noble lie" (ψεύδος γενναῖος)¹¹ or "tale" (μῦθος)¹² to be told to everyone, including the rulers,¹³ according to which the different classes are based on the different innate admixtures of metals provided to each of them by the shaping deity. The rulers are said to have gold, the guardian-helpers silver and the general populace iron added to their souls.¹⁴

In the next major step of the argument Socrates (or rather, Plato) traces the possibility and actuality of the entirely good city state to the maintenance of wisdom (σοφία), courage (ἀνδρεία) and soberness (σωφροσύνη) as well as justice (δικαιοσύνη).¹⁵ Each of the first three virtues (ἀρεταί) can be correlated with one of the three political estates. In particular, the specific perfection of the rulers is to be wise in their governance of the *polis*, that of the guardian-helpers to be courageous in their defense of the city state and that of the general populace to be sober and moderate in its pursuit of material goods. But the virtues also apply to the city as a whole and, beyond that, to each individual citizen in the city state, especially to the free citizens (ἐλεύθεροι). Finally, justice is singled out as the comprehensive virtue that assures the well-ordered course of daily life in the city as a whole and in each of its constituent classes. In the new city (νέα πόλις) so ideally portrayed the better and stronger in it can be said to prevail over the worse and weaker in it, so that the city as whole is its own master (κρεῖττον αὐτοῦ).¹⁶

After the ideal city state has been established and populated the investigation turns from the *polis* and its three estates to each and every human being (ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων), and specifically from political justice to justice in the human individual.¹⁷ The differentiation of the entire *polis* into three differently natured parts in it (τριπτά γένη φύσεων) leads Socrates to expect, analogously, these same species (εἶδη) in the soul of the individual human beings (ιδιώται).¹⁸ Hence the investigation turns to whether or not there are these same three species are to be found in the human soul. The very presence of those three kinds or species in the soul is quickly established. Socrates poses the rhetorical question from where else the three species and modes of conduct (εἶδη τε καὶ ἥθη) could have arisen in the *polis*, if not from their prior presence in its constituent members.¹⁹ He goes on to cite as evidence for the psychic

¹¹ 414b-c; see also 382d, 389b.

¹² 415a.

¹³ See 413b-c, d.

¹⁴ 415a-d.

¹⁵ 428a-434d.

¹⁶ 431b.

¹⁷ 434d.

¹⁸ 435b, 435d.

¹⁹ 435e.

origin of those political features the prevalence of one or the other trait in political communities depending on the prevailing inclination of the citizenry. The examples given from ethno-psychology include the high-spiritedness (θυμοειδής) of the Northern people, the love of learning (φιλομαθής) of the Ionic Greeks and the affinity for money (φιλοχρήματων) in the Phoenicians and Egyptians.²⁰

While the presence of the three types in the human soul is comparatively easy to ascertain, it is much more demanding and also quite urgent, according to Socrates, to establish whether in exercising each of the three different modes of conduct the soul acts as a whole (ὅλη ἡ ψυχή) or only with one of the three respective features of the soul. This seemingly harmless and inconsequential question is in reality a crucial query about the nature of the soul – with potentially far reaching consequences for the latter's status as an immaterial entity different from the body and not subject to the latter's natural course of growth and decay.

Notoriously, Plato himself had sought to establish elsewhere, chiefly in the *Phaedo*, the immortality of the soul on the basis of its indivisibility, arguing that what is composed of parts can and indeed must disintegrate, while only true, simple unity is immune to change. Plato seems mindful of these considerations when he consistently avoids the language of part and whole to address the complexly structured nature of the soul and rather resorts to the less mereologically committal language of "kinds" (γένη) and "species" (εἶδη) to designate the articulation of the soul. Quite a few translators of Plato have been less diligent in their talk of the "parts of the soul."

In order to ascertain whether it is the entire soul that is involved in a given action or comportment or only one of its constituent features or elements, Socrates – or rather Plato – resorts to the principle of contradiction, which allows to detect difference in what initially may seem undifferentiated:

It is obvious that the same thing will never do or suffer opposites in the same respect in relation to the same thing and at the same time. So that if ever we find these contradictions in the functions of the mind we shall know that it was not the same thing functioning but a plurality.²¹

In a first step of the investigation two features of the inner πόλις that is the soul are distinguished from each other, viz., the desires (ἐπιθυμῖαι) along with wishing and willing (ἐθέλειν, βούλεσθαι), constituting the soul of the one who desires (ἐπιθυμοῦντος ψυχή), and that which thinks in the soul (λογιστικὸν ... τῆς ψυχῆς).²² Socrates points to circumstances in which one may be thirsty or hungry and yet not give into one's desire, arguing that this points a dual presence in the soul; in the soul there is both something which commands to drink or eat and something that prevents this from happening. The latter is operative through thinking (λογισμός), the former occurs through passions (παθήματα) or even illnesses (νοσήματα).²³

Now the argument goes as follows. Since there cannot be the same thing operating in opposite directions in the same regard at the same time – according to the previously accepted principle of (non-)contradiction –, it must be something twofold (διπλά) and different from

²⁰ 435e-436a.

²¹ 436b-c. *The Collected Dialogues of Plato*, p. 678.

²² 437b-c and 439d.

²³ 439c-d.

each other (ἔτερα) by means of which the soul thinks and by means of which the soul desires.²⁴ The logical relation of opposition between that which is desirous (ἐπιθυμητικόν) and that which thinks (λογιστικόν) is also conveyed through the negative characterization of the former in terms of the latter. The desirous one is also the unthinking one (ἀλογιστικόν).²⁵

So far two species (δύο ... εἶδη)²⁶ have been identified as inherent in the soul. Based on the analogy with the *polis*, a third kind is to be expected that would correspond to the primary disposition of the guardians. The question arises whether high-spiritedness (θυμός) is this further elementary function of the soul and to which of the two previously distinguished ones it might be akin (ὁμοφυές).²⁷ One of the interlocutors surmises an affinity of θυμός to what is desirous. Socrates responds by retelling a story designed to show the allegiance of θυμός as the third, intermediary function of the soul to the thinking function and its opposition (ethico-political as well as logical) to the function of desiring:

... I once heard a story which I believe, that Leontius son of Aglaion, on his way up from the Piraeus under the outer side of the northern wall, becoming aware of dead bodies that lay at the place of public execution at the same time felt a desire to see them and a repugnance and aversion, and that for a time he resisted and veiled his head, but overpowered in despite of all by his desire, with wide staring eyes he rushed up to the corpses and cried, There, ye wretches, take your fill of the spectacle.²⁸

The story as told by Socrates offers a scenario for demonstrating that zeal (ὄργη) may at times engage in warfare (πολεμεῖν) with the desires (ἐπιθυμῖαι).²⁹ In the uprising (στασιάζειν) of desires and reflection against each other, θυμός functions as the ally of reason. Socrates and his interlocutors also believe to have found that θυμός will never side with the desires against reason, unless spoiled by bad upbringing (κακή τροφή).³⁰

Yet the difference and even opposition between high-spiritedness and desire does not yet establish the threefold constitution of the soul and its exact compositional correspondence to the city state. To that end it has to be shown that θυμός is also functionally different from that which is reasonable. According to Socrates, θυμός, in spite of all its affinity to the rational in the soul, is specifically different from what is rational in the soul, with the consequence that the two are not to be identified. As evidence that θυμός is different in kind from the rational Socrates cites the presence of θυμός in children that have not yet acquired reason, in those human being who never will acquire it, and even in animals, which are arational by nature. All such cases prove the difference and even the possible opposition between reflecting on the better or worse (τὸ ἀναλογισάμενον περὶ τοῦ βελτιονός τε καὶ χείρονος), from thoughtless, unreflective zeal (τὸ ἀλογίστως θυμόμενον).³¹

²⁴ 439d.

²⁵ 439d.

²⁶ 439e.

²⁷ 349e.

²⁸ 439e-440a.

²⁹ 440a.

³⁰ 440b and 441a.

³¹ 441b-c.

With the threefold constitution of the soul established, Socrates and his interlocutors proceed to identify justice in the individual human being on the analogy with justice in the city state. Psychic justice consists for the rational in the soul to rule (ἄρχειν) and care for the soul in its entirety; for the high-spirited soul element to be subservient or obedient (ὑπήκοος) and allied (ξύμμαχος);³² and for the appetitive element to be held in check by both of them so as to prevent it from subjugating the other two and upsetting the life of them all.³³ In a straight transfer of political imagery, Socrates describes bringing about justice with regard to the soul as bringing the elements of the soul into a natural relation of ruling and being ruled by each other (κατὰ φύσιν ... κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων).³⁴ By contrast, injustice consists in the upheaval of the natural quasi-political order of the soul through strife (τῆς ψυχῆς στάσις) and the uprising of one part (μέρος³⁵) against the whole of the soul.³⁶ In such internal, civil warfare the specifically different functions of soul turn into factions that fight each other for the control of the destabilized soul.

3. The Autonomy of the Will

Turning from Plato's normative psycho-politics to Kant's practical philosophy might seem a move to a completely different and even opposed philosophical account of the relations that constitute the self. To begin with, Plato is not a major reference in Kant's thinking about the constitution of the practical self. (And neither is Aristotle.) The ancient background for Kant's ethics is Stoicism and hence an individualistic ethics rather than the integration of ethics into a larger, essentially political conception of worthy human life to be found in Plato (and in Aristotle). Kant's reception of Plato's *Republic* seems limited to the latter's function as a paradigm for the regulative function of a "concept of reason" (*Vernunftbegriff*) or "idea" (*Idee*), i.e., an infinitely removed but orienting as well as motivating "arch-image" (*Urbild*) after which finite human endeavors are to strive without ever reaching it.³⁷ With respect to practical ideas, such as "the Platonic Republic" (*die platonische Republik*), the striving is itself practical or a matter of human action. By contrast, speculative ideas, chiefly those of the soul, the world as a whole and God, are the object of infinite striving in cognitive approximation through the acquisition of ever more extensive and intensive knowledge.³⁸

³² 441e.

³³ 442a-b.

³⁴ 444d-e.

³⁵ It is a telling circumstance that Plato employs the partitive designation for the articulation of the soul, "part," which otherwise he is careful to avoid, for the description of the deficient state in which one element of the soul has torn loose from its integration into the whole of the soul and rendered itself independent.

³⁶ 444a-b. See also 440e (ψυχῆς στάσις).

³⁷ See B 370-377/A 316-320.

³⁸ On the possible transmission of Plato's theory of forms to Kant through Moses Mendelssohn's dialogue, *Phaedo, or the Immortality of the Soul*, see Klaus Reich, *Kant und die Ethik der Griechen*, Tübingen 1935. On the general significance of ancient philosophical theories for the development of Kant's critical philosophy, see Ulrike

Moreover, Kant's political and legal philosophy seems entirely unrelated to the ideal or real accounts of life in the city state to be found in Plato (and Aristotle). The historical context of Kant's political and legal philosophy is the sovereign territorial state of the modern era. Its theoretical background are the realist and idealist accounts of the nature of statehood in Machiavelli and Hobbes and in Locke and Rousseau and especially the modern tradition of praeter-positive, "natural law" (*Naturrecht*) or "law of reason" (*Vernunftrecht*).

Most importantly, at the center of Kant's practical philosophy lies a conception of freedom as the capacity for absolutely spontaneous inner and outer action that is alien to the ancient world in general and to Plato's (and Aristotle's) outlook on the human being in particular. In ancient, Greek and Roman philosophy human thinking and acting is considered an integral part of the world's natural order and even consists, to large extent, in discovering and heeding the cosmic order. Even the philosopher's vision of the Forms in Plato, the life of quasi-divine contemplation in Aristotle or the self-sufficient life of the wise one in stoicism does not depart from the natural order but represents supreme modes of conforming to it.

By contrast, Kant's practical philosophy is grounded in a conception of freedom as anti-nature. The prerequisite for this radical reversal in the relation between the human being and nature is a changed understanding of nature and of the place of the human being in it. The scientific revolution of the early modern period had replaced the teleological cosmology of the ancients, chiefly preserved and passed down in Aristotle's *Physics*, with the mechanistic image of a world made up of matter and governed by universal laws that lend themselves to mathematical representation. Modern philosophers from Descartes through Leibniz to Kant contributed to the philosophical foundations of the new scientific worldview and sought to address its implications and consequences for a specifically modern understanding of human existence. In assigning the natural world, consisting of objects in place and time that stand under universal laws of nature, to the domain of "appearances" (*Erscheinungen*), Kant intentionally had left vacant the realm of the things as they are in themselves (*Dinge an sich*, *Dinge an sich selbst*). While entirely inaccessible to theoretical cognition (*Wissen*), which is constitutively limited to the (scientific) knowledge of spatio-temporal appearances, the intelligible or noumenal world (*Noumena*, *mundus intelligibilis*) provided a conceptual space for the mere thought – as opposed to the determinate, intuitively warranted knowledge – of non-natural or free beings and their dynamic interactions in terms of substantiality, causality and reciprocity. Kant went on to argue that the rational concept of absolutely unconditioned causation or "cosmological freedom" (*kosmologische Freiheit*), which remained a merely regulative idea in the sphere of theoretical cognition, assumed a reality of its own as the practically real idea – as "practical freedom" (*praktische Freiheit*) – in the sphere of human moral agency.³⁹

A further feature of Kant's radical reconceptualization of nature and freedom in the aftermath of the scientific revolution is the correlation of the newly established supra-natural freedom, which defines the human being in opposition to natural determination, with laws of its own, different from the laws of nature accounted for by modern natural philosophy and discovered by experimental physics. The strict character of the newly found or discovered

Santozki, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken*, Berlin/New York 2006.

³⁹ See A 532/B 560-A 537/B 565 and A 801f./B 829f.

"laws of freedom" (*Gesetze der Freiheit*) resembles the universal and necessary validity of the laws of nature. But on Kant's account, the laws governing freedom are unlike the laws governing nature in that the latter are followed unfailingly and automatically, while the former are followed only contingently. To be sure, that the laws of freedom are followed only contingently and due to further conditions on the part of the beings following them (human beings), for Kant, is compatible with the unconditional status of these very laws as necessarily valid norms of human conduct. Laws of freedom have validity even if they happen not to be valued. In fact, the modal difference between the laws of freedom being valid strictly necessarily and their being followed only contingently is indicative of the complex constitution of the practical self in Kant's mature moral philosophy.

Like Plato before him, Kant resorts to political conceptuality to cast and characterize the specifics of the structure of the practical self. While Plato's account of the inner human being takes recourse to the city state as the human being writ large (*μακροάνθρωπος*), Kant's theory of practical subjectivity is conceived under the formative influence of modern political thought. In particular, Kant casts the constitution of the practical self and its relation to the laws of freedom in terms of the political powers that constitute the modern state and of the origination and efficacy of its laws. On Kant's account, the practical self stands to the laws of freedom in a twofold relation that can be expressed by the juridico-political distinction between the giving-out and the carrying-out of laws, i.e., of legislation and execution. The distinction goes back to Montesquieu's influential analyses of the origin and function of political laws in relation to the powers (*pouvoirs*) that constitute the state in *The Spirit of the Laws*.⁴⁰ Montesquieu's historically informed reflections on the formative interrelations between law and politics subsequently were reshaped into a normative account of the contractual origin and quasi-democratic exercise of state power in Rousseau's *On the Social Contract*, in which legislative and executive authority (*puissance législative*, *puissance exécutive*) were distinguished from each other and related to each other as will (*volonté*) and power (*pouvoir*).⁴¹

Kant, drawing on Rousseau, distinguishes in the individual self – more precisely, in the practical individual self – the sovereign that gives the law and the subject that is to follow it. In Rousseau's theory of the sovereignty of the people the same political body that has the power to issue laws, viz., the people, is also the political body to which they are addressed. Analogously, in Kant the practical self is both the sovereign lawgiver and the subject of obedience with respect to the laws of freedom. Kant also follows Rousseau's political philosophy in identifying the capacity involved in the act of legislation. In Rousseau this is

⁴⁰ See Montesquieu, *De l'esprit des lois*, ed. Robert Derathé, 2 vols., Paris 1973, vol. 1, p. 168 (Book XI, Chapter VI). Montesquieu here characterizes jurisdiction as a kind of executive power, viz., as the executive power regarding matters that depend on civil law (*droit civil*), as opposed to the executive power regarding matters that depend on public law (*droit des gens*).

⁴¹ See Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, ed. Pierre Burgelin. Paris 1966, p. 97 (Book III, Chpt. 1).

the will, more precisely the legislative will or the "general will" (*volonté générale*).⁴² In Kant the practical laws are issued by the will, more precisely by the "pure will" (*reiner Wille*).⁴³

Kant also takes over the political term for the sovereignty of the lawgiving will, "autonomy" (*Autonomie*), from political discourse into moral philosophy.⁴⁴ And he retains the apersonal, institutional understanding of the term, "autonomy." In Kant's practical philosophy autonomy in the strict, technical sense of independent legislative authority does not pertain to the practical self as such but only to the will as the faculty of lawgiving, in contradistinction from those functions, capacities or faculties due to which the self-given law is – or is not – being followed. Accordingly, the will in its legislative capacity as pure will – as morally pure and purely moral will – strictly and properly speaking is not free. Nor is it unfree.⁴⁵ Rather it is to be considered as the source of the laws of freedom or of those laws that govern the free exercise of the practical capacities and capabilities of the self.

Accordingly, Kant distinguishes between the legislative "will" (*Wille*) and the executive "faculty of choice" (*Willkür*), of which only the latter can be considered free in beings like us (human beings), who are capable of rational, reason-based conduct on the basis of deliberative choice.⁴⁶ By contrast, non-rational finite beings or brutes may operate on the basis of choice between competing instincts or impulses. But the choice is internally necessitated – by laws of nature – and does not involve a "faculty of free choice" (*freie Willkür*).⁴⁷ Moreover, beings like us, capable of free choice, are not only able to freely choose their conduct on the basis of practical reasoning – or reasoning about reasons for action in general. They are also able to act specifically on the basis of laws of freedom alone, unaided by further considerations and reasons. Kant terms the capability of finite rational beings to act not only on the basis of reasons of all kinds but specifically and exclusively on the basis of reason alone "pure practical reason" (*reine praktische Vernunft*).⁴⁸ Moreover, on Kant's quasi-political account of the matter, pure practical reason is both the legislative authority and the executive authority in establishing the laws of freedom.

The basic type underlying the manifold laws of freedom countenanced by Kant is that of the lawfulness of pure practical reason as such, which consists in the sheer form of universality. Laws of freedom realize freedom by restricting the latter to the formal condition of universality.

⁴² See Rousseau, *Du Contrat Social*, p. 54 (Book I, Chpt. 7.), pp. 63f. (Book II, Chpt. 1.).

⁴³ See Kant, *Practical Philosophy*, p. 46; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 4, p. 390 (*Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Preface); see also Kant, *Practical Philosophy*, p. 164; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 5, p. 30 (*Critique of Practical Reason*).

⁴⁴ See Kant, *Practical Philosophy*, p. 89; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 4, p. 440 (*Groundwork of the Metaphysics of Morals*).

⁴⁵ See Kant, *Practical Philosophy*, p. 380; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 226 (*The Metaphysics of Morals*).

⁴⁶ See Kant, *Practical Philosophy*, pp. 375, 380f.; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, pp. 213f., 226f. (*The Metaphysics of Morals*).

⁴⁷ See Kant, *Practical Philosophy*, p. 375; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, pp. 213f. (*The Metaphysics of Morals*). See also *Critique of Pure Reason*, A 801f./B 829f.

⁴⁸ See Kant, *Practical Philosophy*, p. 45; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 4, p. 389 (*Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Preface); see also Kant, *Practical Philosophy*, pp. 139, 164; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 5, pp. 3, 30 (*Critique of Practical Reason*).

In subordinating the free exercise of willing to an order of conduct, laws of freedom substitute "wild" freedom with "ordered freedom" (*geordnete Freiheit*).⁴⁹ Kant employs the traditional term "morals" (*Sitten*) – corresponding to the Latin *mores* (customs) – to designate the ordered character of human conduct. But the plural form taken over from tradition should not be taken to indicate an ultimate plurality of orders regulating human conduct depending on time and place. Rather Kant unites the plural rules of conduct under the conception of a single, original "law of morals" (*Sittengesetz*) or "moral law" (*moralisches Gesetz*).⁵⁰

The plurality of laws of freedom recognized by Kant, then, is not a manifestation of a pluralistic conception of competing morals but results from the further specification of the single "law of morals" that posits the form of rational universality as such into plural, contentually specific laws of conduct. Moreover, the content and hence the plurality of moral laws do not originate in pure practical reason *per se*, which is essentially limited to the presentation and imposition of mere rational form (universality) to possible or actual principles of conduct that may originate outside and independent of reason proper. Kant terms such principles of conduct that govern the conduct of individuals prior to the formal supreme law of morals "maxims," resorting to the traditional term for maximally comprehensive rules of conduct.⁵¹ Strictly speaking, then, the autonomy of the will, conceived by Kant along the political lines of legislation in the state, is limited to the meta-principle that the conduct according to maxims has to be susceptible to take on the form of universal legislation. Moral conduct, however individually determined by given maxims, is to satisfy the minimal formal condition that the given maxims can be the object of universal legislation.

Having cast the origin and status of the moral law in terms of the political institution of state legislation, Kant goes on to characterize the status of the moral law with respect to the human being by means of another feature of modern political theory and practice, the bicameral system of legislation, in which different bodies cooperate or compete in the drafting and passing of laws. Kant views the practical self as constituted by two basically different modes for determining its conduct. The generic "faculty of desire" (*Begehrungsvermögen*), by means of which "representations" (*Vorstellungen*) operate as grounds for action, is divided into a "lower" and "higher" faculty of desire (*unteres Begehrungsvermögen, oberes Begehrungsvermögen*).⁵² While the higher faculty of desire is susceptible of purely rational grounds for action, the lower faculty of desire has its grounds for action provided by non-rational, sensory factors.

In view of the fact that in rational practical beings like us (humans) the sensory grounds for action do not by themselves constitute a sufficient reason for action but are subject to

⁴⁹ *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 19, p. 276 (*Reflexionen zur Moralphilosophie*, No. 7202); see also Wolfgang Kersting, *Wohleordnete Freiheit*. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Frankfurt/M. 1993.

⁵⁰ See Kant, *Practical Philosophy*, pp. 171, 173; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 4, pp. 38, 41 (*Critique of Practical Reason*).

⁵¹ See Kant, *Practical Philosophy*, 160; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 4, p. 27 (*Critique of Practical Reason*).

⁵² See Kant, *Practical Philosophy*, p. 144 note; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 4, p. 9 note (*Critique of Practical Reason*); Kant, *Practical Philosophy*, pp. 373-376; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, pp. 211-214 (*The Metaphysics of Morals*); Immanuel Kant, *The Critique of Judgement*, transl. James Creed Meredith. Oxford 1988, p. 16; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 5, p. 178.

approval – or disapproval – by the "faculty of free choice" (*freie Willkür*), the determining grounds of the lower faculty of desire are to be considered as "inclinations" (*Neigungen*). Their influence inclines the practical self without necessitating it. The "faculty of choice" (*Willkür*) can be called "free" insofar as it is independent from internal necessitation by prevailing desires.⁵³ Yet while such desires do not necessitate the faculty of choice, they still influence and "affect" (*affizieren*) it and thereby may make it decline with respect to the moral law.

Just as the faculty of free choice is not necessarily determined by desires, it does not necessarily follow the moral law either. In order to be able to prevail over competing inclinations as the sufficient determining ground of the will, the moral law as issued by legislative will has to present itself to the finite rational being as commanding adherence, and as unconditionally commanding it at that. The moral law appears under the quasi-political guise of an executive order instructing the practical self to follow it under all circumstances. The possible universality of maxims implied by the moral law thus takes on the outward form of the categorical imperative to act on those and only on those maxims that are susceptible to universal legislation.⁵⁴

Kant explains the intensional difference between the moral law and the categorical imperative in extensional terms: the moral law holds for all finite rational practical beings, including being like us (humans) but also morally perfect beings, if there are any, while the categorical imperative pertains only to those finite rational practical beings that are subject to inclinations contrary to the requirements of the moral law and that hence are inclined, although not necessitated, not to follow it.

Given the unconditional commanding character that the moral law takes on under conditions of finite, sensorily affected practical rationality, the categorical imperative functions not only as the principle for the cognition of how the human being is to conduct itself (*principium dijudicationis*). It also operates as the principle for the recognition, or acknowledgment, of such conduct and insofar serves to motivate the execution of the moral law (*principium executionis*).⁵⁵ Modally speaking, the "necessity" (*Notwendigkeit*) of the moral law takes on the further character of a "necessitation" (*Nötigung*)⁵⁶ that represents what is practically necessary but may not occur due to countervailing and prevailing inclinations as required and commanded by the moral law or as "duty" (*Pflicht*).⁵⁷

⁵³ See *Critique of Pure Reason*, A 801f./B 829f.

⁵⁴ See Kant, *Practical Philosophy*, pp. 67-72; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 4, pp. 414-419 (*Groundwork of the Metaphysics of Morals*); Kant, *Practical Philosophy*, pp. 153f.; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 5, pp. 19-21 (*Critique of Practical Reason*).

⁵⁵ See Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, transl. Louis Infield, Indianapolis/Cambridge 1963, p. 36; Immanuel Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hg. von Werner Stark. Berlin/New York 2004, pp. 55f.

⁵⁶ Kant, *Practical Philosophy*, p. 165; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 5, p. 32 (*Critique of Practical Reason*).

⁵⁷ See Kant, *Practical Philosophy*, pp. 52, 55; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 4, pp. 397, 400 (*Groundwork of the Metaphysics of Morals*).

4. The Autocracy of the Self

In Plato's *Republic* what later came to be differentiated terminologically as ethics (ἠθικῆ) and political science (πολιτικῆ) found a unitary treatment attesting to the thoroughly political character of ethics in classical ancient thought, prior to the depolitization and privatization of ethics in Hellenistic Greece as well as Republican and Imperial Rome. Even Aristotle, who introduced the disciplinary distinction of practical philosophy into ethics, politics and economics, treats ethics as an integral part of a comprehensively conceived study of political matters and has the *Nicomachean Ethics* lead over into the wider field of things political.⁵⁸ The unitary conception of practical philosophy in Plato (and Aristotle) finds a late modified continuation in Kant, for whom "practical philosophy" (*praktische Philosophie*) coincides with "moral philosophy" (*Moralphilosophie*), at the exclusion of economics and other fields of technical knowledge that put theoretical cognition to practical use without relying on genuinely practical principles, which involve laws of freedom rather than laws of nature.⁵⁹

In a manner reminiscent of the ancient divide of practical philosophy into politics and ethics Kant distinguishes "right" (*Recht*) and "ethics" (*Ethik*) as the two parts of practical philosophy. Yet unlike Plato and Aristotle, who had limited a priori knowledge to the natural and supernatural objects of theoretical philosophy (τὰ φυσικά, τὰ μετὰ τὰ φυσικά), Kant maintains the susceptibility and even the need of practical philosophy to specify a body of non-empirical practical knowledge.⁶⁰ The latter takes the form of a priori principles of law and ethics or of "the metaphysics of morals in two parts" (*Die Metaphysik der Sitten in zwei Teilen*), consisting of "Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right" (*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*) and "Metaphysical First Principles of the Doctrine of Virtue" (*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*).⁶¹

The unity of practical philosophy, and specifically that of the two-part metaphysics of morals, is assured by the shared function of the categorical imperative as the supreme principle of law and ethics. A further generic feature of practical philosophy, regardless of the difference between law and ethics, is its concern with a "legislation" (*Gesetzgebung*)⁶² that involves laws of freedom or laws that make possible the realization of freedom. The specific difference between juridical and ethical legislation comes in through the parallel distinctions between "inner" and "outer actions" (*innere, äußere Handlungen*)⁶³ and between that legislation which makes only the action itself a duty and that legislation which, in addition to making the action a duty, also makes the action being a duty the motivating force ("incentive", *Triebfeder*) for the action. The former legislation, which refrains from motivational prescriptions, is juridical

⁵⁸ *Nik. Eth.* 1180a-1181b.

⁵⁹ See Kant, *The Critique of Judgement*, p. 8; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 5, p. 171; Kant, *Practical Philosophy*, p. 372; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, pp. 217f. (*The Metaphysics of Morals*).

⁶⁰ See Kant, *Practical Philosophy*, pp. 371-373; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, pp. 214-218 (*The Metaphysics of Morals*).

⁶¹ Kant, *Practical Philosophy*, pp. 365, 509f.; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, pp. 205f., 375-377 (*The Metaphysics of Morals*).

⁶² Kant, *Practical Philosophy*, p. 383; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 218 (*The Metaphysics of Morals*).

⁶³ *Ibid.*

and involves all those and only those obligation ("duties"; *Pflichten*) that can be legislated externally, through one or more persons or an institution imposing their legislative will on others, typically the subjects of a political community or state. By contrast, the legislation that cannot be external and does not involve the imposition of someone else's will is "ethical" (*ethisch*).⁶⁴

In drawing on the conceptuality of legislation and executive will for the entire sphere of the practical laws, under inclusion of the specifically ethical laws of freedom, Kant extends the usage of juridico-political concepts deep into the sphere of ethics. To be sure, the originally juridical or political concepts undergo specific modifications when carried over from law to ethics. Yet they retain sufficient features from their antecedent or underlying signification to import a juridico-political basic element into Kant's ethical discourse in the second part of the *Metaphysics of Morals*.

Most importantly, Kant takes over the juridico-political notion of "constraint" (*Zwang*) – and specifically the "constraint [...] of the faculty of free choice through law" (*Zwang [...] der freien Willkür durchs Gesetz*) – from law and politics into ethics.⁶⁵ The term expands on the generic characterization of moral obligation involving a "necessitation" (*Nötigung*) by introducing the juridico-political term for the legal and political measures taken to assure the effectiveness of legislation. In the sphere of law and politics the common, generic feature of practical legislation, viz., the law-based and law-governed constraint of free choice, occurs as "external constraint" (*äußerer Zwang*) or "constraint through someone else" (*Zwang durch einen Anderen*).⁶⁶

By contrast, the constraint involved in the sphere of ethics is internal. It does not involve someone else exercising the constraint. Rather the constraint is exercised by the very being that undergoes the constraint. Ethical constraint is "self-constraint" (*Selbstzwang*).⁶⁷ More precisely, the constraint peculiar to ethical obligation or ethical duty is "free self-constraint" (*freier Selbstzwang*),⁶⁸ as opposed to the unfree self-constraint involved in one's faculty of free choice being constrained by a law of nature. The latter is the case when one "natural inclination" (*Naturneigung*)⁶⁹ endeavors to constrain another one. By contrast, in the case of free self-constraint the constraint on the faculty of free choice is not exercised by competing inclinations but through "pure practical reason" as the legislative will power that is able to constrain the influence of inclinations internally.⁷⁰

⁶⁴ Kant, *Practical Philosophy*, pp. 383-385; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, pp. 218-221 (*The Metaphysics of Morals*).

⁶⁵ Kant, *Practical Philosophy*, p. 512; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 379 (*The Metaphysics of Morals*) (translation modified).

⁶⁶ Kant, *Practical Philosophy*, pp. 512, 526, 525; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, pp. 379, 396 and 394 (*The Metaphysics of Morals*) (translation modified).

⁶⁷ Kant, *Practical Philosophy*, pp. 512f., 525f.; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, pp. 379-381, 394, 396 (*The Metaphysics of Morals*).

⁶⁸ Kant, *Practical Philosophy*, pp. 515, 525; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, pp. 383, 395 (*The Metaphysics of Morals*).

⁶⁹ Kant, *Practical Philosophy*, p. 525; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 394 (*The Metaphysics of Morals*).

⁷⁰ Kant, *Practical Philosophy*, p. 526; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 396 (*The Metaphysics of Morals*).

But ethical self-constraint not only is negatively free, due to the absence of naturally based inclinations. Ethical self-constraint also can be considered free in the positive sense insofar as it is exercised in accordance with laws of freedom, which serve to realize freedom collectively by restricting it distributively. In the paradigm case of the external constraint exercised by juridical laws of freedom legal constraint makes possible "outer freedom" (*äußere Freiheit*)⁷¹ by limiting everyone's freedom through the concept of everyone else's freedom. In the parallel case of the internal constraint exercised onto oneself, the constraint exercised by ethical laws renders possible "inner freedom" (*innere Freiheit*)⁷² by limiting the influence of inclinations through the concept of the autonomy of the will. Based on the general consideration that the very possibility of intersubjective (juridical) or intrasubjective (ethical) freedom requires constraint through laws that realize freedom by restricting it, Kant measures the intensional magnitude of freedom in terms of the kind of constraint by law involved and states: "Self-Constraint is the highest degree of freedom (...)." ⁷³

Kant marks the difference between the generic "autonomy of practical reason" (*Autonomie der praktischen Vernunft*),⁷⁴ which holds throughout the domain of practical philosophy insofar as reason is the ground for the validity of the laws of freedom, and the specific legislation involved in ethics by resorting to the politically inflected term, "autocracy" (*Autokratie*),⁷⁵ to designate the latter. In the autocratic regimen of ethics, the autonomous legislation of the ethical laws goes together with the consciousness of one's ability or faculty (*Vermögen*) to prevail over those of one's inclinations that run counter to the law. Kant does not claim an immediate awareness of this faculty or ability as such but grounds the mediated, inferential consciousness of it in one's immediate awareness of the ethical categorical imperative.⁷⁶

By resorting to the originally political concept of autocracy Kant has chosen a term that conveys the unity of legislative and executive power in one and the same being. As Kant himself puts it: in the free self-constraint involved in ethical obligation and ethical duties one's own legislative reason "constitutes itself into a power *executing* the law" (*sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst constituirt*).⁷⁷ Kant designates the autocratic self-empowerment of legislative will to executive will in ethical matters with the traditional term, "virtue" (*Tugend*), for the "moral strength of the will" (*moralische Stärke des Willens*).⁷⁸ He continues the use of concepts of political rule for the constitution of the ethical self, when he identifies virtue with the command "to bring all one's faculties and inclinations under

⁷¹ Kant, *Practical Philosophy*, pp. 513, 526, 534; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, pp. 380, 396, 406 (*The Metaphysics of Morals*).

⁷² Kant, *Practical Philosophy*, pp. 526, 533f., 536; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, pp. 396, 405f., 408 (*The Metaphysics of Morals*).

⁷³ *Kant's gesammelte Schriften*, pp. 28,1, p. 100 (*Metaphysik Herder*): "Der Selbstzwang ist der höchste Grad der Freiheit (...)."

⁷⁴ Kant, *Practical Philosophy*, 515; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 383 (*The Metaphysics of Morals*).

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ See *ibid.*

⁷⁷ Kant, *Practical Philosophy*, p. 533; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 405 (*The Metaphysics of Morals*) (translation modified) (emphasis in the original).

⁷⁸ *Ibid.*

one's (reason's) power" (*seine Vermögen und Neigungen unter seine [der Vernunft] Gewalt zu bringen*) or the "rule over oneself" (*Herrschaft über sich selbst*).⁷⁹ In particular, Kant names a twofold requirement for ethical autocracy: with respect to one's "affects" (*Affekten*), which constitute possible distractions from ethical obligation and ethical duties through feeling, one is to be "master of oneself" (*seiner selbst [...] Meister*); with respect to one's "passions" (*Leidenschaften*), which constitute possible distractions from ethical obligation and ethical duties through desires, one is to be "commander over oneself" (*über sich selbst Herr zu sein*).⁸⁰ In drawing on the political analogy involved, one might add that the point of self-mastery and self-command in ethical matters is not the extirpation of the affects and desires but their governance – just as the point of political rule, according to classical political thought, is not the abolition of the ruled but their control.

According to Kant, the self-constraint involved in ethical conduct exhibits a further feature that attests to the particularly conflicted nature of the practical self. For one, there is the *free* self-constraint exercised by pure practical reason or pure will on the faculty of free choice aimed at overriding the countervailing inclination. Due to the persisting "resistance of their inclination" (*Widerstand ihrer Neigung*), human beings, even when following the "moral law" (*moralisches Gesetz*), do so "*reluctantly*" (*ungern*).⁸¹ That is exactly why there needs to be constraint on the part of the legislative will in the first place. But, on Kant's assessment, there is also a constraint in the opposite direction involved in ethical conduct – a constraint that is not exercised against inclinations resisting ethical or free self-constraint but in support of the purely ethical determination of the will against those inclinations that were able to prevail over free, ethical self-constraint.⁸²

The reluctance with which human beings obey the commands of the moral law, if they do so, has its exact counterpart in the reluctance with which they disobey those very commands, if they do so. According to Kant, ethical transgression does not occur triumphantly or even contently and out of complete conviction but reluctantly and in cognition as well as recognition of the wrongdoing involved. Hence the practical self is caught in the middle of two types of constraint that necessitate it from within and therefore represent different types of self-constraint. Moreover, the two forms of self-constraint are opposites of each other, each of them operating on the "faculty of free choice" (*Willkür*) in opposed directions: one constraining the resistance on the part of the inclinations against compliance with the law, the other constraining the prevailing of the inclinations toward non-compliance with the law.

Kant himself characterizes the peculiar position of the doubly reluctant practical self – a self that is reluctantly ethical as well as reluctantly unethical – as one of "mutually opposed self-constraint" (*wechselseitig entgegengesetzte[r] Selbstzwang*) and places the internally

⁷⁹ Kant, *Practical Philosophy*, p. 536; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 408 (*The Metaphysics of Morals*) (translation modified).

⁸⁰ Kant, *Practical Philosophy*, p. 535; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 407 (*The Metaphysics of Morals*) (translation modified) (emphases in the original).

⁸¹ Kant, *Practical Philosophy*, pp. 512f., 512 note; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, pp. 379f. and 379f. note (*The Metaphysics of Morals*) (translation modified) (emphasis in the original).

⁸² See Kant, *Practical Philosophy*, p. 512 note; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, pp. 379f. note (*The Metaphysics of Morals*).

conflicted self at the "crossroads" (*Scheideweg[e]*) between "virtue and voluptitude" (*Tugend und Wohl lust*).⁸³ But while being structurally akin, the free self-constraint and the unfree self-constraint⁸⁴ that in their oppositional reciprocity make up the human condition are functionally asymmetrical and do not simply cancel each other out in a relation of equipollence. Kant cites the "phenomenon" (*Phänomen*) that the human being at the crossroads shows "more propensity to listen to inclination than to the law" (*mehr Hang [...] der Neigung als dem Gesetz Gehör zu geben*).⁸⁵ Kant here refers to an anthropological fact that he considers empirically confirmed but not susceptible of explanation. For any explanation of the phenomenon of anti-morality would involve its derivation from a cause according to laws of nature. But such naturalist explanation would contradict the assumed or presupposed freedom of our "faculty of choice" (*Willkür*), an assumption or presupposition made on strictly moral grounds and independent of the factual evidence of prevailing immorality.

Like Plato's innerly conflicted one-man *polis*, Kant's inner republic of strife faces the threat of contradiction and logical self-destruction. Moreover, like Plato, Kant resorts to an internal distinction of the self that allows assigning the opposed forms of self-constraints that the self exercises as much as undergoes to specifically different functions of practical subjectivity. In particular, Kant attributes the reluctance to obey the moral law to the status of human beings as "rational *beings of nature*" (*vernünftige Naturwesen*), who subordinate their rationality to extra- or even irrational desires.⁸⁶ By contrast, he traces the reluctance to disobey the moral law to the status of human beings as "*moral beings*" (*moralische Wesen*). In the latter capacity, the human being is not subject to natural laws but must be regarded – and has to regard itself – as a "*free (moral) being*" (*freies (moralisches) Wesen*): as free from outer as well as inner natural constraint and as free to undergo rational self-constraint based on the "*humanity in his own person*" (*Menschheit in seiner eigenen Person*).⁸⁷ The term "humanity" is here to be taken not extensionally, as including all human beings, but intensionally, as excluding those traits in human beings that stem from the "*animality of the human being*" (*Thierheit des Menschen*).⁸⁸

Kant further expands on the dual composition of the practical self by contrasting the "*human animal*" (*Thiermensch*) and the "*rational human being*" (*Vernunftmensch*).⁸⁹ In the former

⁸³ Ibid. (translation modified).

⁸⁴ Kant himself does not use the term, "unfree self-constraint."

⁸⁵ Ibid. (translation modified).

⁸⁶ On the difference between a "rational being" (*vernünftiges Wesen*) and a "being of reason" (*Vernunftwesen*), see Kant, *Practical Philosophy*, p. 544; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 418 (*The Metaphysics of Morals*) (translation modified) (emphasis in the original).

⁸⁷ Kant, *Practical Philosophy*, pp. 512f., 512 note; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, pp. 379f. and 379f. note (*The Metaphysics of Morals*). See also the related distinction between "*homo noumenon*" and "*homo phaenomenon*" in Kant, *Practical Philosophy*, pp. 544, 547; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, pp. 418 and 423 (*The Metaphysics of Morals*) (emphases in the original).

⁸⁸ Kant, *Practical Philosophy*, p. 545; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 420 (translation modified) (emphasis in the original).

⁸⁹ Kant, *Practical Philosophy*, p. 557; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 435 (*The Metaphysics of Morals*) (emphases in the original).

capacity, the human being is not just an animal but an "animal endowed with reason" (*mit Vernunft begabtes Thier*) capable of rationally informed conduct.⁹⁰ In the latter capacity, the human being is a "rational being" (*vernünftiges Wesen*) capable of conduct determined solely and entirely by reason.⁹¹

Also like Plato Kant resists dissolving the complex and conflicted constitution of the self into the compatibilist coexistence of distinct parts in an encompassing whole. Terms such as "humanity" and "animality", along with artificial coinages such as "human being as animal being" and "human being as rational being," manifest an attempt at a functional differentiation of the (practical) self. In line with this understanding Kant does not consider the presence of animality in the human being a case of partial inclusion but resorts to the unusual prepositional locution "the animal *about* the human being" (*[das] Thier[es] am Menschen*).⁹² Rather than partitioning the human being, Kant undertakes a functional differentiation by attributing to the human being, in a practical regard, a "twofold personality" (*zweifache Persönlichkeit*).⁹³

According to Kant, the numerically identical human being ("*numero idem*") functions in a twofold way and is insofar different in kind ("*specie diversus*"), viz., as a "subject of the moral legislation that originates in the concept of freedom" (*Subjekt der moralischen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden Gesetzgebung*) and as a "sensory human being endowed with reason" (*der mit Vernunft begabte Sinnenmensch*).⁹⁴ The specific difference in the functioning of human practical subjectivity is attributable to the "faculties of the human being (the higher and lower ones)" (*der Fakultäten des Menschen [der oberen und unteren]*).⁹⁵ In thinking the concept of human being "not in one and the same sense" (*nicht in einem und demselben Sinn*) but as involving a dual sense of subjectivity, Kant links his moral philosophy, in particular his ethics, to the "distinction between the things as objects of experience from those same things as things in themselves" (*Unterscheidung der Dinge, als Gegenstände der Erfahrung, von eben denselben, als Dingen an sich selbst*)⁹⁶ undertaken in the *Critique of Pure Reason*. The "critical distinction" (*kritische Unterscheidung*)⁹⁷ makes a practical reappearance as the distinction, with respect to one and the same human being, between the internally free human being ("*homo noumenon*") and the causally determined as well as determining human being ("*homo phaenomenon*").⁹⁸ As in Plato, practical philosophy in Kant draws on first philosophy, just as in Plato as well as Kant ethics draws on politics and law.

⁹⁰ Kant, *Practical Philosophy*, p. 575; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 456 (*The Metaphysics of Morals*).

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Kant, *Practical Philosophy*, 566; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 445 (*The Metaphysics of Morals*) (translation modified) (my emphasis).

⁹³ Kant, *Practical Philosophy*, p. 560f. note; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 439 note (*The Metaphysics of Morals*) (translation modified).

⁹⁴ *Ibid.* (translation modified).

⁹⁵ *Ibid.* (translation modified).

⁹⁶ *Critique of Pure Reason*, B XXVII.

⁹⁷ *Critique of Pure Reason*, B XXVIII.

⁹⁸ Kant, *Practical Philosophy*, p. 544; *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 418 (*The Metaphysics of Morals*).

(Página deixada propositadamente em branco)

Série
Documentos

•

Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press

2010

