

Friedrich A. Uehlein
Die Manifestation
des Selbstbewußtseins
im konkreten »Ich bin«

Endliches und Unendliches Ich
im Denken S. T. Coleridges



Friedrich A. Uehlein
Die Manifestation des Selbstbewußtseins
im konkreten „Ich bin“

FRIEDRICH A. UEHLEIN

Die Manifestation des Selbstbewußtseins
im konkreten „Ich bin“

Endliches und Unendliches Ich
im Denken S. T. Coleridges

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://portal.dnb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-0549-0

ISBN eBook: 978-3-7873-2752-2

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2003. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, so weit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

Das zu
Erfahrende, das zu
Verhandelnde heißt
ICH und ist
beim Messen des Menschen
ein Beispiel,
über demselben Versuch
von Toten gebaut.

Ernst Meister

INHALT

Vorwort	XI–XV
---------------	-------

Das Vorhaben eingeleitet. Die Themenstellung genannt, XI–XII · Anknüpfungspunkte in der Forschung, XII–XIII · Aufbau, Gliederung und Absicht. Dank, XIII–XV.

A. Selbstbewußtsein	1–52
---------------------------	------

I. Die Fragestellung	1–5
----------------------------	-----

Empirische Bewußtseinsinhalte und *tiefes, beständiges Fühlen*. Selbstbewußtsein keine ursprüngliche Gegebenheit, 1–2 · Und doch lässt sich nicht alles auf ursprüngliche Gegebenheiten und einzelne Perzeptionen zurückführen: tiefes, beständiges Fühlen und *das denkende Sein Ich*, 4–5.

II. Der Horizont	5–22
------------------------	------

Coleridges Verhältnis zu Schelling und zum Neuplatonismus, 5–7 · Das 12. und 13. Kapitel der *Biographia Literaria* ist keine bloße Zusammenstellung Schellingscher Gedanken, 7–9 · Die mechanische Philosophie und ihre Auffassung des Ich. Humes Theorie und ihre Ausführung beim frühen Husserl. Das Ich als Bündel, d.h. als kausal strukturierte Einheit von Teilen, 9–17 · *Ich/Wir*, der wiederkehrende Index jeder Perzeption, gilt als ein Problem der Grammatik, 11–13 · Abfolge, Übergang, Fluß der Bewußtseinsinhalte gehen aber aller inhaltlichen Verknüpfung zu einem Erfahrungszusammenhang vorauf, 13–17 · Weder die Erinnerung, noch eine gesetzliche Verknüpfung zwischen den Bewußtseinsinhalten kann die Einheit des Bewußtseins hervorbringen. Die Zeitlichkeit des Bewußtseins verkannt, 13–16 · Bewußtsein als reflexive Wahrnehmung. Das empirische Wissen hat eine beobachtende, verknüpfende, dauernde und einheitliche Instanz zu seiner Voraussetzung, 16–17 · Alfred Ayers Verbesserungsvorschlag. Identität des Ich und Identität des Leibes, 18–19 · Husserls Versuch, das Ich in objektivierender Reflexion zu erfassen, 19–21 · Die Bewußtseinseinheit Ich entgeht sich in einer Flucht reflektierender und nachgewahrender Akte und mit ihr geht alles Wissen von Akten und ihren Gegenständen unter, 21–22.

III. – <i>Ich bin</i> –	22–32
-------------------------------	-------

Der Akt der Selbstkonstruktion: Subjekt–Objekt. Das Ich ist spontan aus sich selbst ansetzendes, selbsttätiges Erzeugen. Wille, Freiheit und Notwendigkeit, 22–24 · Die erste Aporie des ursprünglichen Selbstbewußtseins. Wenn das Ich sich selbst konstruiert und sich als das Bestimmende weiß, bleibt es dann nicht unbestimmt? Läßt sich die Selbstgewissheit aufklären zu bestimmtem Selbstbewußtsein? 24–25 · Der Inhalt der Gewissheit *Ich bin*. Selbsttätige Erzeugung des eigenen Bewußt-Seins. Unmittelbare, ursprüngliche Wahrheit. Der Akt des Selbstbewußtseins und das selbstbewußte Sein sind eins, und der im Akt erzeugte *Gedanke*, *Ich bin* ist seine Manifestation, die Manifestation des Prinzips des Wissens, 25–26 · Subjekt und Prädikat des Satzes *Ich bin* sind identisch; diese Identität ist die Manifestation der Selbstproduktion des Prinzips, 26–28 · Aus der Selbstproduktion entsteht dem ursprünglichen Selbstbewußtsein eine zweite Aporie. Das Ich kommt durch den Akt, durch den es selbstbewußtes Sein ist, nicht in die Existenz, 28–30 · Es unterscheidet sich in sich selbst. Der Grund des Selbstbewußtseins

und der Grund der Existenz des sich frei erzeugenden selbstbewußten Seins treten auseinander: *I am – great eternal I AM*. Das Ich ist begründetes Prinzip, begründete Freiheit, 30–31 · Ein Nest voller Fragen. Das Selbstbewußtsein läßt sich weder als bloße Selbstbeziehung, noch als absolute Selbstbegründung fassen. Unterschied zu Schelling, 31–32.

IV. Die Selbstentfaltung des Prinzips 33–52

Das ursprüngliche Selbstbewußtsein, die intellektuelle Anschauung, ist die bewegende Kraft der Geschichte des Selbstbewußtseins, 33–34 · Anschauung und Reflexion. Reflexion ist Rückgang zu sich im Anderen. Die Gewißheit der Existenz von Dingen außer uns muß mit dem Wissen von uns selbst zusammenhängen. Weltwissen und bestimmtes Selbstbewußtsein 33–36 · Die grundlegende dynamische Bestimmung des Ich: es kann kein Objekt *sein*, es *wird* Objekt, indem es sich begrenzt, und es überschreitet seine jeweilige Begrenzung, 36–38 · Die im Akt der Selbstkonstruktion erzeugte Identität ist die ursprünglichste Vereinigung von Subjekt und Objekt, Unbegrenztem-Begrenzendem und Begrenztem. Das Prinzip des Wissens ist in sich Entgegenseitung und Vereinigung, antithetisch gespannte dynamische Identität, sich entwickelndes Prinzip, 38–40 · Die Gegensätze Subjekt und Objekt sind nur in einem unabsließbaren Prozeß zu vereinen. Das Ich ist, von Anfang an, vom Akt der Selbstkonstruktion an, diese Vereinigung. Weiterführende Differenzierung. Das Ich wird aufgefaßt als eine sich selbst entwickelnde Macht zweier entgegengesetzter und entgegenwirkender Kräfte. Selbstbegrenzung, Aktivität und Passivität, 40–44 · In der aktiven Verbindung von *activity* und *passive activeness* gewahrt das Ich seine eigene Begrenzung. Aber diese gewahrt die Gegenwart seiner selbst und sein gegenwärtiges Gewahren sind noch unmittelbar eins. Das einfach direkte Gewahren, die Einheit von Anschauung und Angeschautem ist die unerlässliche Bedingung alles Bewußtseins, 44–46 · *Visio visa*. In dem einfachen direkten Gewahren treten das Angeschaute, die Anschauung und der Anschauende auseinander: das Ich *empfindet* seinen eigenen Zustand. Indem das Ich seine wechselnden Zustände und sich in ihnen und durch sie hindurch dauernd empfindet, beginnt bestimmtes Bewußtsein, 46–48 · Die Empfindung und das in ihr Empfundene. Im eigenen zuständlichen Sein wird etwas gefunden, was selber keine Empfindung ist. Im selbstumgrenzten-empfänglichen und empfundenen-modifizierten eigenen Sein wird *etwas anderes* unterschieden 48–50 · Die Durchführung der Selbstentfaltung des Ich, in der zugleich die Welt entsteht, blieb ein Vorhaben, 50–52.

B. Endliches und Absolutes Ich 53–93

Coleridges Übersetzung von Schellings zweiter Anmerkung zur „Deduktion des Prinzips selbst“ im System des transzendentalen Idealismus, Ms. Egerton 2801, fol. 103. Das Ich ist die Aktivität des Selbstbewußtseins überhaupt und nicht nur Individuum. Coleridge unterscheidet sich von Schelling; er spricht jetzt zugleich vom absoluten Ich als dem *ewigen Akt* des Selbstbewußtseins, von dem das endliche Ich sich herleitet und begründet weiß, 53–55 · Der Anfang der Philosophie kann nichts anderes als die Wiederholung des spontanen Anfangs des Selbstbewußtseins sein: *Know Thyself!* 55–56 · Das Verhältnis von ursprünglichem Selbstbewußtsein, dem energischen Prinzip des Erlebens, Denkens und Handelns, und individuellem Ich, empirischem Ich und dem transzendentalen Subjekt (im Sinne Kants). Im *endlichen Ich* sind alle diese Gestaltzüge vereinigt, 56–61 · So steht dem endlichen Ich keiner dieser Gestaltzüge gegenüber, sondern sein Grund, das *absolute Ich*. Coleridges Text muß sozusagen auf zwei Ebenen gelesen werden. In der Figur konzentrischer Kreise und in der einfachen Kreisgestalt wird einerseits der Grund angedeutet, der, sich selbst begrenzend und das Begrenzte in sich begreifend, Individuelles sein läßt, und andererseits das endliche Ich verbildlicht, 61–66 · Das reine Selbstbewußtsein ist ein Akt, der Zeit allererst konstituiert; das empirische Bewußtsein dagegen entfaltet sich in Zeit und in der Sukzession seiner Vorstellungen.

Will das Ich sich fassen, so muß es das Ewige zu fassen suchen, das Eine vor der ursprünglichen Gegensetzung von Subjekt und Objekt, deren Vereinigung das Ich selber ist und *wird*, 66–67.

Ich und Zeit 67–89

Der ursprüngliche Akt, durch den und in dem das Subjekt-Objekt *ist*, fällt nicht in die Zeit. Zeit, die unzertrennbare Verflechtung von Gegenwert, unterschiedener Vergangenheit und ausstehendem „jetzt-dann“, kommt erst aus dem unzeitlichen Punkt seines freien Anfangs her. In diesem Punkt berührt das Ich die alles ineinsfassende Unendlichkeit des Absoluten: die ewige Selbstfindung, 67–70. Der unzeitliche Anfang des Subjekt-Objekt muß sich zeitlich entfalten. Die verschiedenen Gestalten seines Werdens und ihre je verschieden ausgeführte Zeitlichkeit. Anschauung oder unmittelbare Gegenwart, 70–71. Die Zeitlichkeit der Anschauung. Die Einheit von Dauer und Wechsel: Empfinden, 71–73. *Vergegenwärtigung* ist der Oberbegriff aller Akte und ihrer Erzeugungen. Empfinden, Haben der Empfindung und bewußte Wahrnehmung. Ding an sich, 73–75. Die Unterscheidung des „wirklichen Außen der materiellen Welt“. Der Leib als Wesenszug der individuellen Person. Sinnlichkeit und „das Gegebene“. Das Ich bezieht sich nicht hin und hinaus auf ein Äußeres, angeblich Vorgegebenes, 75–78. Die Horizonthaftigkeit und Zeitlichkeit des Wahrnehmens. Kontinuität, 78–81. Die „Zeitlichkeit“ realer Naturgegenstände, 81–82. Die Zeitlichkeit des Selbstbewußtseins wird zusammenfassend betrachtet: „der Akt des Bewußtseins ist identisch mit Zeit in ihrem Wesen gedacht“, 83–89. So wenig die Reflexion eine Zertrennung des kontinuierlichen Bewußtseins ist, so wenig zerteilt der Augenblick die Zeitlichkeit; er ist vielmehr *real in terseparation* der Kontinuität, 86–87. Zeit als subjektive Form der Anschauung, 87–88. Der Augenblick als Bild. In der Kontinuität und im Augenblick zeigt sich die Ewigkeit. Kontinuität und Gleichzeitigkeit – vollkommene Einheit und der Augenblick, 88–89.

Fit et facit, creat et creatur, 89–91. Die These, Coleridge habe die Philosophie zugunsten des christlichen Glaubens aufgegeben, 91–92. Transzentalphilosophie und „eine totale und ungeteilte Philosophie“, die den einzigen Anfang im *Ich bin* nicht verläßt, vielmehr in ihm sich begreifend erhebt zum absoluten Selbst, 92–93.

C. Trinität 94–131

Im Akt des ursprünglichen Selbstbewußtseins und in seinen Differenzierungsakten erzeugt das Ich, was nicht durch diese Erzeugung *ist*: Sein, 94. Das Sein an und für sich – der lautere Akt zu sein. Absolute Existenz und was sie nicht ist, 94–96. Die „Idee des Seins, des Seins in seinem Wesen“ ist keine Erscheinung und stammt nicht aus unserem eingeschränkten, empfindenden Dasein. Sie ist daher dem Verstand unbekannt. Was der Verstand ist und was er wirkt. Die Negation der absoluten Fülle; Sein als leere kategoriale Verallgemeinerung, 96–97. Die Vernunft ist die integrale Macht des Bewußtseins. Das vernünftige Ich weiß sich, in allen seinen Entwicklungen und ihren Produkten, eins mit dem erzeugten Ganzen. Die Betrachtung der Vernunft, 97–98. SEIN ist kategorial nicht faßbar. Seine Unsagbarkeit ist der Ausdruck seiner einfachen Fülle. Sageweisen: Negation affirmativer kategorialer Aussagen; Paradoxa; der identische Satz, 98–100. Identität und Andersheit sind „die Bedingung alles Bewußtseins“. Vielheit und Verschiedenheit. Bestimmen als Negation. Aber das Sein ist nicht Anderes gegenüber Anderem. Es besteht die Aufgabe, aus der eigenen Zweiheit das Eine Selbst zu denken; verschiedene Anläufe zur Lösung, 100–101. Der identische Satz wird gestreift, 101–102. Die Gefährdung des Endlichen durch ein pantheistisches Absolutes. Die Autonomie des Begründeten, 102–103. Das „Verhältnis“ des Unendlichen zum Endlichen. Abweisung der kategorialen Beziehung von Ursache und Wirkung. Die Negation der eigenen Andersheit, 104–106. Der Grund ist Grund in sich selbst und für sich selbst, 106–107. Das

Eine und Absolute. Coleridges Kritik an Schelling. Schelling habe Polarität in das Absolute hineingebracht, und er verwechsle die Synthesis des aporetischen, begründeten *Ich bin* mit der absoluten (trinitarischen) Synthesis des *Ich bin indem Ich bin*, 107–113 · Das Grundlose ist absolute Einheit. Einheit und abstrakt gesetzte Einzelheit (unity). Das Eine schließt Andersheit nicht aus. Der triadische Selbstaufschluß des Einen wird ange-deutet, 113–114 · *Ἐν* und *νοῦς* bei Plotin, 115–116 · Der polar gespannte Weg des Den-kens muß zur *stasis* werden. Der absolute Wille ist, was er sein will. Praesuppositio ab-soluta. Notwendigkeit in ihrem höchsten Sinn und Freiheit sind einander Definition, 117–119 · Der triadische Selbstaufschluß des Einen. Schöpfung, 119–131.

D. Coleridges Übersetzung der Seiten 374–376 von Schellings <i>System des transzendentalen Idealismus</i>	132–135
E. Literaturverzeichnis	137–140
F. Personenregister	141
G. Sachregister	142–143

VORWORT

„Ich war äußerst betroffen von der suggestiven Gestalt S. T. Coleridges – eine außerordentliche, bewunderungswürdige Gestalt – wie sie zu anschaulicher Darstellung reizt . . . Es gab einen Punkt beim Lesen, da war mir, als sähe ich eine kleine Geschichte – als erblickte ich flüchtig das mögliche Drama. Bestünde nicht ein solches Drama notwendig darin, daß jemand – für den manches auf dem Spiele steht – die *Verantwortung* auf sich nähme, sich so zu steigern, daß er ihn akzeptieren könnte als den, der er ist; er erkennt seinen seltenen, ungewöhnlichen, herrlichen, interessanten, seltsamen, ungeheuerlich vielsagenden Charakter, seine Laster und alles Übrige, samt den Unvollkommenheiten, die er an sich trägt, und hält sich doch frei von der Engherzigkeit, der Dummheit, dem Mangel an Einbildungskraft, ihn zu bekämpfen oder im einzelnen zu beklagen – nicht sehend, daß man für ihn zahlen muß, und daß er es am Ende doch glänzend wert ist.“

Was Henry James¹ hier von der imaginären Heroine eines möglichen Dramas oder Romans verlangt, kann der Verfasser einer philosophischen Arbeit kaum erfüllen. Vielleicht muß er es aber auch – auf seine Weise – nicht ganz sein lassen.

Den einen Genie, anderen eine große Begabung, die sich nicht zusammenfassen konnte, den dritten ein Dichter, der seine Kraft in abstrusem Denken vertat, den vierten ein Abschreiber, der überdies noch hatte original sein wollen, gerät Coleridge leicht aus aller Perspektive.

Nun hat Coleridge darauf bestanden, daß es in jeder seiner Schriften um eine Sache gehe und um die Prinzipien dieser Sache. – Dies gilt auch für die Dichtung; vielleicht sogar in der intensiven Weise, daß ein Gedicht (wird es nicht von der Rezeption getrennt und zum „Ding“ gemacht) mehr mit seiner Sache eins ist als ein theoretischer Text. Aber poetologische Fragen, Coleridges Dichtungstheorie und auch seine Dichtung bleiben in der vorliegenden Arbeit im Hintergrund, obgleich sie meinen Zugangspunkt zu ihm bildeten. – „Was immer auch der spezifische Gegenstand meiner Mitteilungen war“, so schreibt Coleridge in der Einleitung zum *Lay Sermon*², „und ob sie sich auf Kritik, Politik oder Religion bezogen, *Prinzipien*, ihre Unterordnung und Verknüpfung und ihre Anwendung in allen Gebieten unserer Neigungen, Pflichten, in der Lebensführung und der systematischen Anordnung dessen, was wir für wahr halten, machten den Inhalt meiner Begründung aus.“

¹ The Notebooks of Henry James, ed. by F. O. Matthiessen and Kenneth B. Murdoch, Oxford UP 1947, 152.

² LS 125f. Zur Zitierweise und den verwendeten Abkürzungen siehe unter Abschnitt „Literaturverzeichnis“ I, S. 137.

A. SELBSTBEWUSSTSEIN

I. Die Fragestellung

Im Frühjahr 1801 notiert S. T. Coleridge im Anschluß an zwei Verszeilen seines Freundes Wordsworth folgenden intensiven Gedankengang:

—and the deep power of Joy
We see into the *Life of Things*—

i.e.—By deep feeling we make our *Ideas dim*—& this is what we mean by our Life—ourselves. I think of the Wall—it is before me, a distinct Image—here. I necessarily think of the *Idea* & the Thinking I as two distinct & opposite Things. Now (let me) think of *myself*—of the thinking Being—the Idea becomes dim whatever it be—so dim that I know not what it is—but the Feeling is deep & steady—and this I call I—identifying the Perceiving & the Perceived—.

CN I 921

Das Gedicht¹, das Coleridge bewegte, evoziert eine Landschaft und spricht dann von der Gegenwart dieser erlebten Landschaft in der Erinnerung. Sie verwandelt zuweilen, in der gänzlich anderen Umgebung eines bedrängenden Lebens, das Empfinden des Erinnernden von sich und seiner gegenwärtigen Welt – „Während mit Augen ruhig geworden durch die Kraft / der Harmonie und die tiefe Kraft der Freude / wir in der Dinge Leben sehn.“

Coleridge legt das Gedicht nicht aus. Er schließt an das „tiefe Gefühl“ an, in dem die Landschaft da ist und wirkt, kraft des Gedichts. Das tiefe Gefühl bleibt nicht bei den einzelnen Bildern und Vorstellungen, den *single ideas* und *distinct images*, der Wahrnehmung. Sie sind im Gedicht immer schon in der Einheit der Landschaft vereint und nur in ihr da und bedeutsam. In der „seligen Empfindung“² der erinnerten Landschaft blickt das Auge nicht auf Einzelnes, sondern „in das Leben der Dinge“. Im tiefen Fühlen machen wir unsere einzelnen Vorstellungen (*ideas*) undeutlich, nicht aber weil wir sie in die Einheit ihrer jeweiligen „Landschaft“ vereinigten und so die in den Vorstellungen erfaßten Dinge in ihrem Leben erblickten. – Nach dem leichten Anschluß an die Verse des Freundes nimmt Coleridge eine andere Wendung im Denken. – Wir machen die jeweiligen, wechselnden Vorstellungen dunkel und empfinden unser eigenes Leben, erblicken uns selbst.

¹ *Lines written a few miles above Tintern Abbey*, on revisiting the banks of the Wye during a tour, July 13, 1798. Vers. 48ff.:

While with an eye made quiet by the power
Of harmony, and the deep power of joy,
We see into the life of things.

² Ebd. Vers 38: „that blessed mood“.

Nicht zufällig steht den *Ideas* und *distinct Images*, philosophisch aufgeladenen Begriffen, die die Denkungsart der Lockeschen-Humeschen Tradition ins Gedächtnis rufen, der philosophischen schwer greifbaren Begriffe des tiefen Fühlens gegenüber. Tiefes Fühlen, das scheint ein Akt zu sein, der nicht sofort im Wahrnehmen, Reflektieren und Assoziieren (*sensation, reflection, association*) aufgeht³. Coleridge bringt in dem Gedankengang, den die Notiz als Vollzug skizziert, etwas zum Vorschein, das in jener Denkungsart verborgen blieb.

Hume hat das Ich (*myself*) vollständig von seinen Wahrnehmungen und Vorstellungen abhängig gemacht. „Wir haben keinen Sinneseindruck [*impression*] vom Ich als von etwas Einfachem, Individuellem . . . Nie kann ich dieses Ich-Selbst wahrnehmen ohne eine oder mehrere Wahrnehmungen; noch kann ich je etwas wahrnehmen außer den Wahrnehmungen. Die Zusammensetzung der Wahrnehmungen also ist es, die das Ich konstituiert.“⁴ Wie aber vermöchte die Zusammensetzung (*composition*) der Wahrnehmungen etwas zu konstituieren? Sie ist die Mischung abfolgender Erscheinungen und verändert sich in den unaufhörlich wechselnden Lagen und Situationen⁵. Die Zusammensetzung ist selbst ein fortwährendes Verfließen (*perpetual flux*). Wie aber erscheinen die Wahrnehmungen, wie sind sie da in ihrem Verfließen, jede einzelne für sich – *all our distinct perceptions are distinct existences*⁶ – und in ihrer Zusammensetzung? Sie sind da in dem, was sie konstituieren, in dem, was selbst nicht da ist, sondern mit ihnen verfließt. Wer hielte dies fest und wäre es nur für die Dauer des Gedankens und des Satzes, der dieses vergehende Erscheinen denkt und sagt?⁷

³ Allerdings spricht auch Hume häufig vom Gefühl und Empfinden, und zwar im Zusammenhang mit der Überzeugung (*belief, assent*), die wir von der Wirklichkeit (*reality or existence*) einer Sinneswahrnehmung oder inneren Wahrnehmung haben. Der Wirklichkeitsgehalt einer Perzeption ist „nur ein besonderes Gefühl oder Empfinden“ (*Treatise of Human Nature*, S. 623), der „festere Halt“ (S. 626) – to believe any matter of fact (S. 623) – mit dem wir ein faktisch Vorgestelltes gegenüber einem nur Gedachten festhalten. Dieses Gefühl ist der Überzeugungsempfindung eines unmittelbaren Sinneseindruckes vergleichbar (S. 624). Hume meint mit *feeling* also eine die Wahrnehmung begleitende Empfindung, die den Realitätsgrad der Wahrnehmung ausmacht und an der Überzeugungsempfindung eines unmittelbaren Sinneseindruckes messbar ist, nicht aber einen *Akt* „by which we make our *Ideas* dim“.

⁴ *Treatise* S. 634f., vgl. *ebd.* I, IV, 6.

⁵ *Treatise* S. 252f.

⁶ *Treatise* S. 635f.

⁷ Es scheint ein müßiges Unterfangen zu sein, verständlich vielleicht gerade noch aus einem historisch-antiquarischen Interesse, Humes Meinung vom Ich (*myself*) und vom Denken zu wiederholen. In den vielfältigen Diskussionen über das Problem der Erfahrung und das Selbstverständnis des Erfahrenden, über *Body and Mind, Persons and their Experiences, The Analysis of Mind, Mind and Brain, Experience and the Outer World*, wie sie in der zeitgenössischen, insbesondere englischsprachigen Philosophie geführt werden, sind jedoch die Gedankengänge Humes und seiner Tradition ein Brennpunkt der Überlegungen, mag die philosophische Behandlung mehr sprach-analytisch-semanticisch oder pragmatisch-empirisch orientiert sein. Als Beispiel seien Alfred Ayers *Gifford Lectures* von 1972–73 angeführt. (Die Zitate sind der Ausgabe *The Central Questions of Philosophy*, Penguin Books 1976 entnommen.) „Ich habe bis jetzt behauptet, daß das Selbstbe-

wußtsein keine ursprüngliche Gegebenheit [*primitive datum*] ist, oder anders gesagt, daß die Erfahrungen des Beobachters nicht in sich selbst als seine eigenen gekennzeichnet sind. Sie sind als seine Erfahrungen ausgezeichnet und unterscheiden nur durch den Kontrast zur äußeren Welt und zu den Erfahrungen der Anderen, die auch in ihr leben“ (S. 112).

Dagegen ist einzuwenden, daß auf eine bloße Korrelation sich keine Unterscheidung gründen läßt. Die Erfahrung ist Erfahrung, insofern sie nicht äußere Welt ist; die Welt wiederum ist Welt, insofern sie nicht Erfahrung ist. Ebenso steht es mit der eigenen Erfahrung und der Erfahrung der Anderen. Nur durcheinander bestimmt, bleiben sie unbestimmt. Nichts ist unterschieden.

„Die Frage ist also, ob eine Bestimmtheit [*a quale*] durch ihre Relation zu anderen Bestimmtheiten zu einem Bestandteil der Erfahrung werden kann oder ob sie dies durch die Relation zu einem Subjekt werden muß, das sich dieser [Erfahrungs-]Elemente bewußt, und selbst von ihnen verschieden ist“ (S. 118). Die Bestandteile der Erfahrung scheinen eines aktiven Subjektes zu bedürfen, das sie identifiziert, denkend begreift, in Urteilen synthetisiert, und so allererst zu Erfahrungen macht. Was die expliziten Identifikationen und Urteile angeht, fährt Ayer in einer humeschen Wendung des Gedankens fort, „so kann man sie auffassen als das Vorkommen von Gedanken [*occurrence of thoughts*], die mit den fraglichen Erfahrungsstücken zugleich da und kontinuierlich verbunden sind. Sind sie nicht explizit, dann kann die Existenz eines entsprechenden Verhaltens . . . als Kriterium dafür dienen, daß sie – Identifikationen und Urteile – stillschweigend gemacht wurden“ (S. 118).

Reicht das explizite oder durch Verhalten angezeigte – sozusagen faktische – Vorkommen von Gedanken hin, Bestimmtheiten zu Erfahrungsdaten zu machen, dann ist das aktive, bewußte Sein, das diese Gedanken denkt, Erfahrungen macht, identifiziert und in Urteilen verbindet, scheinbar überflüssig. Allerdings, so räumt Ayer ein, müssen die expliziten Urteile auch als Zeichen für die vorkommenden Gedanken erkennbar sein, „und ich gestehe zu, daß es eine schwierige Frage ist, auf welche Weise diese Laute oder Anzeichen oder ihre mentalen Entsprechungen über sich selbst hinausdeuten können . . . Wenn wir ein aktives Subjekt mit ins Spiel bringen, dann müssen wir erklären, wie dieses es fertigbringt, einem Zeichen Bedeutung zu verleihen; und wenn wir sagen können, worin dieses Verleihen besteht, warum sollten wir dann nicht den Zeichen dieses Verleihen zuschreiben können, ohne die Annahme, daß es ihnen aus jener subjektiven Quelle zukam. [Wer sind die genannten „Wir“, die den Zeichen bedeutungsverleihende Kraft zusprechen, Subjekte oder selbst Zeichen?] Ich glaube, daß die Bedeutungskraft in Wirklichkeit darin besteht, daß ein Zeichen von einem anderen Zeichen interpretiert wird und daß die Äußerung [*utterance*] dieser Zeichen mit anderen Verhaltensformen verknüpft wird“ (S. 118). Was heißt „ein Zeichen interpretieren“? Wer interpretiert? Ein Zeichen das andere. – Und dieses andere? Ein anderes. – Wer äußert die Zeichen und verknüpft sie? Sind es die Zeichen selbst? oder sind es die (subjektlos) vorkommenden Gedanken? oder sind es die Bestimmtheiten, die durch jene vorkommenden Gedanken, welche nur in der *Anzeige* von Gedanken durch selbstinterpretierende Zeichen da sind, zu Bestandteilen „meiner Erfahrung“ werden sollen?

Heterozetesis: im Andersartigen, das die fragliche Sache nicht ist und worin sie nicht gründet, wird nach ihr gesucht. Coleridges Kennzeichnung der Philosophie Lockes (Notes 263) scheint auch für Alfred Ayers Überlegung nicht unzutreffend.

Für Hume bedarf die Erfahrung keines Subjekts als ihres Grundes, die subjektlosen Wahrnehmungen sollen vielmehr in ihrem Zusammenhang das Ich allererst hervorbringen. Dieses Grundmuster wiederholt sich, um eine Variation erweiter, bei Ayer. „. . . wir haben gesehen“, so faßt er den zitierten Gedankengang zusammen, „daß für die Etablierung der eigenen Selbstidentität das Vorkommen von Erfahrungen [*occurrence of experiences*], die in entsprechender Weise zum eigenen Leib und zueinander in Relation stehen, als hinreichend angesehen werden kann“ (S. 120f.).

Als Alternative zu seiner eigenen Heterozetesis führt Ayer Kants „transzendentales Ich“ an, das „außerhalb dieser raum-zeitlichen Welt steht“ und damit Erfahrung nicht begründen könne. Coleridges Lösung der Frage wird nicht ein *solches* „transzendentales Ich“ sein, sondern „the whole man“ und bleibt von Ayers Kritik an der zeitlosen Subjektivität und dem nicht-mundanen Ego unberührt.

Im tiefen Fühlen weiß ich – dieses Wissen bleibt noch aufzuklären –, daß ich nicht *Idea* bin, der ich *Ideas* habe, daß ich auch nicht die in jeder Vorstellung mitgegebene Vorstellung bin, daß ich es bin, der vorstellt, wahrnimmt, reflektiert und erinnert. „Ich denke⁸ die Wand – sie ist vor mir, ein deutliches (Vorstellungs-)Bild – hier. Ich denke die Vorstellung und das Denkende Ich notwendig als Zwei, als Verschiedene und Entgegengesetzte. Nun denke ich *mir selbst* – das denkende Sein – die Vorstellung, was immer sie sein mag, wird dunkel – so dunkel, daß ich nicht weiß, was sie ist – aber das Fühlen ist tief und beständig – und dies nenne ich *Ich* – und identifiziere dabei den Wahrnehmenden und das Wahrgenommene –.“

Das tiefe Fühlen sprengt den Bann jener Philosophie der Wahrnehmungen, Vorstellungen und Zusammensetzung von Vorstellungen, die alle ihre Inhalte gleich macht. „Nothing is present to me but particular perceptions.“⁹ Alles ist Wahrnehmung (*perception*), vergehendes Abbild von Wahrnehmungen (*copy; idea*), abgeblaßter Begriff des Abbilds (*fainter conception*) und begleitendes Überzeugungsgefühl (*belief; feeling*) von der Wirklichkeit jener Wahrnehmungen, Abbilder und Begriffe. „Es besteht keine Notwendigkeit für irgend eine Zweiheit [von Subjekt und Objekt], außer der Zweiheit oder Vielheit einzelner Erfahrungen.“¹⁰ Das tiefe Fühlen dagegen, jener nicht auch schon beschlagnahmte, fixierte Akt, sucht gerade einen Bewußtseinsinhalt aus der Gleichheit zu lösen.

Bedeutet aber *feeling* nicht eine derart beschränkte Weise des Bewußtseinslebens, „unseres Lebens – unserer selbst“, unseres „denkenden Seins“, daß sie, so für sich genommen, wohl vorkommen aber nicht einmal zum Bewußtsein kommen könnte, geschweige denn selbst etwas hervorbrächte, was sich von den *perceptions* und *ideas* abzuheben vermöchte?

Ungefähr gleichzeitig mit der zitierten Notiz schreibt Coleridge in einem Brief an Thomas Poole: „My opinion is this—that deep Thinking is attainable only by a man of deep feeling.“¹¹

Ist Denken auf das Assoziieren von Wahrnehmungen festgelegt und auf die passive Wahrnehmung ihrer Abfolge und ihrer Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung (Locke), ja ist das Denken selbst konstituiert von den abfolgenden, dahingehenden Wahrnehmungen, dann fehlt ihm die „Tiefe“, in den *Ideas* mehr als nur *Ideas* zu denken. „Tiefes Fühlen“ meint also nicht irgendeine beschränkte oder gar irrationale Gemütsbewegung, die gegen das Denken ausgespielt würde, sondern einen Akt, der dem restringierten Denken seine Tiefe zurückgewinnen soll. So war im Übergang der Begriff des Denkens gerade um des Denkens willen zu vermeiden. Im tiefen Fühlen, das ihm seine Tiefe zurückgibt, „identifiziert“ sich Denken als „Akt und Ener-

⁸ Coleridges Formulierung, so befremdlich sie anmutet, ist genau; sähe ich die Wand nur, nähme ich nur wahr, empfände ich nur, dann könnte ich dies hier vor mir nicht ‚Wand‘ nennen.

⁹ Hume, Treatise S. 634.

¹⁰ Ayer, Gifford Lectures, S. 120.

¹¹ CL II 709 vom 23. 3. 1801.

gie“¹², im Gegenzug gegen seine Entstellung zu einem passiven, reflexiven Sinn¹³ und dem wechselnden Zusammensein wechselnder Wahrnehmungen. Denken identifiziert sich selbst als „Denken im Unterschied von Gedanken“¹⁴ und entdeckt ineins damit, daß in seinen scheinbar gleichartigen Inhalten etwas gerade nicht Wahrnehmung, Vorstellung und Gedanke ist und als tiefes, ständiges Fühlen bleibt, mögen die Inhalte wechseln und undeutlich werden: das denkende Sein *Ich*.

II. Der Horizont

Der bis jetzt nur angedeutete Akt der Selbstidentifikation des Denkens ist der *grundlegende Akt* (“first productive act” BL I 172) von Coleridges Philosophie. In vielerlei Gestalten und Andeutungen hat er ihn durch sein Werk hin wiederholt und auf ihn verwiesen. Die ausführlichste, zugleich aber sehr problemreiche Darstellung, findet sich im XII. Kapitel der *Biographia Literaria*.

Was das *Ich* sei, ist bisher nur im Ansatz deutlich. – Es darf nicht sofort mit der *res cogitans* im Gegensatz zur *res extensa* gleichgesetzt werden, noch mit dem transzendentalen Ich Kants im Gegensatz zum empirischen Ich oder dem reinen Ego im Gegensatz zum mundanen. – So ist auch noch nicht deutlich, was seine Charakterisierung als des „grundlegenden Aktes“ bedeutet. Ist der Akt insofern grundlegend, daß er allem Erleben, Denken und Handeln lebenszeitlich vorhergebe? Sicher nicht. Ist er grundlegend, weil er als sich selbst einsichtiger *Anfang* voraussetzungslos in sich anfinge? Das ist vieldeutig. Vermag das Denken aber sich selbst zu identifizieren und somit etwas zu denken, das nicht *Idea* und *Thought* ist, sondern Sein, das eigene denkende Sein, dann muß die Auskunft über den Akt als grundlegenden und als Anfang, und über das denkende Sein *Ich* in der Entwicklung dieses Ansatzes selbst (und nicht jenseits des tiefen Fühlens in *Ideas*) gesucht werden.

Als Coleridge nach 1801¹⁵ auf die Philosophie Schellings stieß, fand er seine Gedanken in vielfacher Weise bestätigt. „In Schellings *Natur-Philosophie* und

¹² „ – identifying the Percipient and the Perceived“ CN I 921. Was ‘perceive’ hier spezifisch bedeutet, wird noch geklärt. Es ist jedenfalls keine äußere Sinnessperzeption gemeint. „ . . . *Thinking* as a pure act and energy, [. . .] *Thinking* als distinguished from *Thoughts*.“ CN I 923 vom 17. 3. 1801.

¹³ Im zitierten Brief an Poole schreibt Coleridge: “Mind in his [i.e. Newton’s and-by implication-Locke’s] system is always passive—a lazy Looker-on on an external World.” CL II 709.

¹⁴ Siehe Anm. 12.

¹⁵ Eine genauere Angabe ist mir nicht möglich. Weder in den Biographen (BL 1847, 311ff., Campbell, Hanson, Bate) noch in den philosophischen Büchern und der Literatur, die sich mit Coleridges Verhältnis zu Schelling beschäftigen (Shawcross in BL, Nidecker, Muirhead, Winkelmann, Wellek, Orsini, Gabriel Marcel, McFarland und Coburn in Phil. Lect.) ließ sich ein genauerer Hinweis finden. Auch Norman Frumans umfängliches Buch *Coleridge. The Damaged Archangel*, das mit großer Akribie alles mögliche Zitierte, Angespielte und Plagiatverdächtige in Coleridges Schriften zusammenträgt, half nicht weiter.

B. ENDLICHES UND ABSOLUTES ICH

Schelling endet im System des transzentalen Idealismus seine Erläuterungen zur „Deduktion des Prinzips selbst“ mit „Allgemeinen Anmerkungen“ zur ursprünglichen Duplicität des Ich und der ursprünglichen Identität in der Duplicität (= *perpetual duplicity; most original union*); ferner zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und individuellem und empirischen Ich und zur Realität des Ich.

Die dritte Anmerkung zeigt das Bestreben, das dem idealistischen Philosophieren aller Ausprägungen in Absetzung vom Kantischen gemeinsam ist: die Begründung der theoretischen und praktischen Philosophie und der Ästhetik aus einem Prinzip.¹ Coleridge stimmt diesem Ziel ausdrücklich zu. Das Selbstbewußtsein *Ich bin* ist auch das Prinzip vernünftiger Praxis und der poetischen Einbildungskraft.

Die vierte Anmerkung betont erneut Freiheit als Anfang des Philosophierens und als Ziel und Vollendung.

Coleridge hat in einer Übersetzung der zweiten Anmerkung das Verhältnis von absolutem und individuellem, endlichem Ich weiter präzisiert. Er übersetzt weitgehend wörtlich, verändert aber durch einige Hinzufügungen und durch verschieden gesetzte Bedeutungsakzente den Sinn in bedeutendem Maße. In der „Übersetzung“ zeigt sich deutlich seine Ablösung von Schelling, so wie er ihn kennen konnte.²

„Es ist eben daraus zu ersehen, daß im Begriff des Ich etwas Höheres als der bloße Ausdruck der *Individualität* liegt, daß es der Akt des *Selbstbewußtseyns überhaupt* ist, mit welchem gleichzeitig allerdings das Bewußtseyn der Individualität eintreten muß, der aber selbst nichts Individuelles enthält. – Nur von dem *Ich als Akt des Selbstbewußtseyns überhaupt* ist bis jetzt die Rede, und aus ihm erst muß alle Individualität abgeleitet werden.“ (Schelling, System, 374.) Der Akt des Selbstbewußtseins überhaupt ist die absolute Synthesis, in der alles für das Ich gesetzt ist (ebd. 395). Er kommt erst im individuellen Ich zum Bewußtsein und das Ich hat dann bereits zwei Epochen seiner unbewußten Geschichte und eine Reihe unbewußter Handlungen (ebd. 397) durchmessen und in sich aufgehoben. Es hat sich als produktive Anschauung und ineins damit die Materie erzeugt, ferner die Anschauungsformen (ebd. 470), die Kategorien und die Welt als Universum entwickelt, und schließlich die organische

¹ Vgl. Kant, KpV A 162.

² Die Frage nach seiner Abhängigkeit und der Plagiatsvorwurf können somit weiter geklärt werden. Da dieser Text aus Coleridges Nachlaß (Ms. Egerton 2801, fol. 103) bisher nur in G. N. G. Orsinis Buch, *Coleridge and German Idealism* (S. 210f.), veröffentlicht ist, füge ich ihn S. 132ff. bei, parallel mit dem Schellingschen „Original“. Das Manuskript stammt sicher aus dem Umkreis der *Biographia Literaria*. Die Jahreszahl 1812 findet sich als Wasserzeichen.

Natur und sich als organisches, leibhaftes Individuum hervorgebracht (ebd. 495). Diese Mittelglieder der absoluten Synthesis (ebd. 395) sind die Potenzen, die das Ich unbewußt, ursprünglich und notwendig durchlaufen hat (ebd. 397), bis es als Individuum zum erstenmal seiner selbst und seiner Tätigkeit undeutlich inne wird (ebd. 501). Erst in der „Selbstanschauung im freien Handeln“, in der Welt der Geschichte und des Rechts und schließlich in der Anschauung der *absoluten Identität* in der Kunst hat sich das Ich als vollendetes Selbstbewußtsein (ebd. 628). So tritt das „Selbstbewußtsein überhaupt“ erst gleichzeitig mit „dem Bewußtsein der Individualität“ in die Epoche seiner Bewußtheit und in die Evolution seiner freien Vollendung, ist aber Höheres und mehr als die Individualität. Es ist mehr als die bloße Potenz ‚Individuum‘, da die ganze Potenzreihe seiner unbewußten Vorgeschichte, und Höheres, da die Vollendung und, von der Vollendung aus in freier philosophischer Wiederholung (ebd. 397) gesehen, der Grund aller Potenzen und ihrer Entwicklungsgeschichte oder „das Seyn selbst“ (ebd. 376).

Coleridge übersetzt diese Stelle ins Englische und mit durchgängiger Konsequenz in seinen Gedankengang: “The conception, I, involves a far higher than the mere expression of Individuality – it is the act of Self-consciousness, genetically, absolutely, coinstantaneous with which the consciousness of Individuality will doubtless introduce itself, as its Shadow or Derivative, but which doth itself contain nothing Individual” (Egerton 1–5). Mit dem Begriff des Ich tritt zugleich das Bewußtsein der „individuellen Person“ (BL I 183,16) ein, nicht aber als erste Potenz seiner werdenden Bewußtheit. (Die Differenz zu Schelling wird unübersehbar.) Denn „wir sprechen nun vom Absoluten Ich – und dies ist nichts anderes als der ewige Akt des Selbstbewußtseins überhaupt – und von ihm, als seiner schöpferischen Quelle, muß alle Individualität abgeleitet werden“ (Egerton, 5–7). Die individuelle Person kommt mit dem Begriff des Ich zugleich zum Bewußtsein aus doppeltem Grund, der in dem zweifachen Sinne liegt, den Coleridge dem Begriff ‚derivative / to derive‘ gibt. Damit *Ich* überhaupt zum Begriff kommt, zum Begriff jetzt im Gedanken und Wort, muß das *individual self* bei sich sein: Prinzip des Wissens. So ist auch der Begriff jenes wahrhaften Seins, das durch seine Selbst-affirmation ist, ein vom autonomen Prinzip des Wissens *abhängiges Wissen* und nicht unmittelbar das selbstbewußte Sein des (begründeten) Prinzips. “I hold it to be true, that quicquid vere est, est per veram sui affirmationem . . . But it is a derivative, not an immediate truth” (BL 184 Anm.). Und trotzdem ist dies kein abhängiges Wissen von einem Anderen, sondern gänzlich unabtrennbar vom Akt des Selbstbewußtseins und seiner unmittelbaren Wahrheit. Denn das Prinzip des Wissens gründet in jenem nicht-anderen Ich (*Absolute I*), das es als seinen Grund und seine Quelle weiß in eben demselben Akt durch den es Selbstbewußtsein ist. Als Prinzip des Wissens *leitet es sich* zugleich aus dessen ewigem Selbstbegreifen her. “. . . from this [eternal Act of Self-consciousness], as from its creative source, all Individuality must be derived.” Auch für den Begriff des eigenen Grundes noch ist das Begründete transzendentales Prinzip und ist

doch dieses transzendentale Prinzip nur in ihm, seiner schöpferischen Quelle.

Den absoluten Akt der Selbstaaffirmation oder wie Coleridge an vorliegender Stelle sagt “the eternal Act of Self-consciousness in its universality” legt er aus als Selbstaufschluß des absolut Einen, Überseienden, in sein trinitarisches Leben, den Akt der Begründung – sein grundloses, nicht begründbares Gründen – als freie Schöpfung. Absolute Affirmation und Schöpfung sind vorerst nur angedeutete Problemtitel, die sich vom aporetischen Selbstbewußtsein her ergeben.

“We begin with the I Know Myself” (BL I 186,13). Dies ist der absolute Anfang des Selbstbewußtseins aus sich. Da er nur frei erzeugt werden kann, findet er seinen sprachlichen Ausdruck nicht in einem Lehrsatz (Aussagesatz), sondern im Postulat oder Imperativ. “The postulate of philosophy and at the same time the test of philosophic capacity is no other than the heaven-descended Know Thyself! (E coelo descendit, *Γνῶθι σεαυτόν*).”³ Der Inhalt des Postulats ist im Gegensatz zur kantischen Fassung des Begriffs kein regulatives Prinzip, das die Vernunft aufstellen muß, um einerseits die eigene Selbstübereinstimmung, andererseits die Unabschließbarkeit und durchgängige synthetische Einheit der empirischen Erfahrung zu garantieren, sondern die Realität des aporetischen Selbstbewußtseins. „Dieser Anfang ist zugleich praktisch und spekulativ. Denn da Philosophie weder ausschließlich eine Wissenschaft der Vernunft oder des Verstandes ist, noch eine Wissenschaft der Moral, vielmehr die Wissenschaft des SEINS im Ganzen, so kann ihr erster Grund weder nur spekulativ noch ausschließlich praktisch sein, sondern beides ineins.“⁴ Wir beginnen mit der Realität unseres aporetischen selbstbewußten Seins, „gehen aus vom Selbst“ und „verlieren . . . alles Selbst“, da wir unserer Selbsterzeugung immer schon voraus sind, und „finden alles Selbst“ am Ende des Aktes der Selbstkonstruktion im „absoluten Ich Bin“. Der imperativische Anfang der Philosophie beinhaltet somit zugleich, daß das endliche Ich (*finite I*) aus der Bedingtheit seines Selbstbewußtseins zum unbedingten Grund seiner selbst zurückgeht. “We begin with the I Know Myself, in order to end with the absolute I AM. We proceed from the Self, in order to lose and find all self in God.”⁵

³ BL I 173,32. Vgl. BL II 212: „*Γνῶθι σεαυτόν*: et Deum quantum licet, et in Deo omnia scibis.“ Das transzendentale Prinzip des Wissens ist damit in keiner Weise aufgehoben, vielmehr ist es für Coleridge zentrale Verbindung von transzendentalem Idealismus und platonischer Tradition angezeigt.

F I 509 Selbsterkennen und Empfinden, Wahrnehmen realer Objekte.

Selbsterkennen als Anfang der Philosophie bei Proklos, vgl. W. Beierwaltes, Proklos, 278ff.

⁴ BL I 173, 35–174,4. Vgl. Schellings dritte Anmerkung, System (1800), 376 und 370 h.

⁵ BL I 186,13. Eines der letzten Gedichte Coleridges trägt den Titel *Self-Knowledge*. Das Postulat der Philosophie steht ihm als Motto voran. John Beer hat in seiner Ausgabe der Gedichte angemerkt, Coleridge streiche mit diesem Gedicht durch, was er in der *Biographia Literaria* von der Maxime “Know Thyself” geschrieben habe (Coleridge, Poems, ed. by J. Beer, Everyman’s Library, London-New York 1974, 337). An der Stelle des Postulats und des spontanen Anfangs der Philosophie stünde somit dieses Gedicht:

„Noch weniger ist unter dem Ich als Prinzip das empirische (erfahrene) Ich zu verstehen, das Ich, das einem empirischen oder natürlichen Bewußtsein erscheint“ (Egerton, 8–9). Das Bewußtsein in seiner natürlichen Einstellung erfährt sich selbst nur undeutlich und sozusagen auf dem Rücken wechselnder Erfahrungen.⁶ Es hat immer nur das Ich dieser Erfahrungen, soweit sie kraft der Retention und Erinnerung gebündelt werden. Das im empirischen Bewußtsein vorkommende Ich ist nicht das energische Prinzip, das sich selbst

noch Anmerkung 5:

SELF-KNOWLEDGE

– E coelo descendit γνῶθι σεαυτόν. –

Juvenal, XI. 27.

Γνῶθι σεαυτόν and is this the prime
and heaven-sprung adage of the olden time!—
Say, canst thou make thyself?—Learn first that trade;—
Haply thou mayst know what thyself had made.
What hast thou, Man, that thou dar'st call thine own?—
What is there in thee, Man, that can be known?—
Dark fluxion, all unfixable by thought,
A phantom dim of past and future wrought,
Vain sister of the worm,—life, death, soul, clod—
Ignore thyself, and strive to know thy God!
[1832]

Eine genaue Interpretation, die achtsam verfährt und den Gedichttext nicht ohne weiteres in eine philosophisch allgemeine Aussage umsetzt, könnte zeigen, daß John Beer sich verlesen hat. Andeutungen müssen genügen.

In und durch den ursprünglichen Akt des Selbstbewußtseins begründet das Ich sich nicht selbst. „Say, canst thou make thyself?“ (Z. 3). Was ist im Menschen, das wßbar sei, in dem dunklen Fließen und Verschwimmen seiner Zeitlichkeit und Endlichkeit (Z. 6–9)? Das Denken findet keinen Anhalt. In ihm selbst (Z. 8) erscheint sich der Mensch als ein Gespenst, das Vergangenheit und Gegenwart zusammenwirken. So verkehrt Coleridge scheinbar das Postulat *Know Thyself: Ignore thyself* . . . (Z. 10). Da erweist sich in der energischen letzten Halbzeile, bei aller Differenz dieses Textes gegenüber dem philosophischen Postulat, der durchgehaltene, gemeinsame Sinn stärker als die scheinbare Verkehrung: . . . and strive to know thy God!

Gerade in seinem Eigensten, im ursprünglichen Akt des Selbstbewußtseins, auf der Spitze autonomen Selbstseins transzendierte das Ich in seinen Grund, das ewige ICH BIN. Dies die Evidenz des philosophischen Gedankens. Der ursprüngliche Akt verneint weder jenes dunkle Fließen des inneren Lebens, noch überspielt er die Zeitlichkeit; er enthält auch sie. Aus ihm stammt alles Erleben und Bewußtsein, auch jenes halb schmerzlich, halb grimmig (Z. 9) ausgedrückte Leiden an sich selbst. So ins Persönlichste gezogen und zu einer seiner existenziellen Gestalten bestimmt, verliert das ursprüngliche Selbstbewußtsein nicht seine Wahrheit. *Dejection* – das Thema eines der größten Gedichte und dieser distanzierteren wenigen Verse – ist ein schreckliches Erlebnis des autonomen Selbstseins und endet doch noch als Echo der Evidenz des philosophischen Gedankens.

‘We proceed from Self, in order to lose all self.’ Auf diesem Moment des ursprünglichen Aktes liegt das ganze Gewicht des erfahrenen, bestimmten Selbstbewußtseins jetzt: *Ignore thyself*; hält sich nicht dort, so wenig das aporetische Selbstbewußtsein in sich halten kann, “. . . and strive to know thy God”. Bei aller Differenz wiederholt das bestimmte Selbstbewußtsein jetzt in sich selbst und somit in seiner Gestalt und Färbung auch noch das Ende des ursprünglichen Selbstbewußtseins: “We begin with the I KNOW MYSELF, in order to end with the absolute I AM. We proceed from the SELF, in order to lose and find all self in GOD.” (BL I 186).

⁶ Vgl. oben S. 9.

unmittelbar weiß und daher alles Andere in seiner je verschiedenen Realität sich vermitteln kann, das sich selbst als Tätiges erfaßt, durch seine *active passivity* empfänglich macht und somit auch das Gegebene der Erfahrung sich erzeugt. Was das Ich ist – auch das Empfindende, Erfahrende – ist es durch seinen eigenen Akt. Das natürliche Bewußtsein dagegen erkennt nicht, daß es im Grunde Prinzip ist, es hat sich „nur als Erscheinung“⁷, oder deutlicher, es kommt in ihm selbst als Erscheinung vor. Und doch entgeht sich das Ich nicht selbst hinter seinen Erscheinungen ins Unkennbare, denn „das *reine* Bewußtsein“, das tätige, sich fortgehend bestimmende ursprüngliche Selbstbewußtsein, „auf verschiedene Art bestimmt, in Zustände versetzt und eingeschränkt, ergibt das empirische – das letztere ist von ersterem nur durch seine Schranken verschieden“ (Egerton, 10–11). Sie sind nicht getrennt und so das eine vor kommende erfahrbare Erscheinung, das andere ein unkennbares *An sich*⁸, sondern der Anfang und die differenzierten (*differentiated*) Gestalten der einen kontinuierlich sich durchhaltenden Selbstentwicklung.

Für Coleridge läßt sich somit präzise das Verhältnis von ursprünglichem Selbstbewußtsein, individuellem Ich, empirischem Ich und reinem Ich, als transzendentalem Subjekt im Sinne Kants, angeben. Die „individuelle Person“ ist die ursprünglichste Vereinigung des Positiven und Negativen, des Tä tigen und des Leidenden, d.h., das bestimmte *reine* Ich, das in ihm sich begrenzt hat und fortschreitend zu bestimmtem Selbstbewußtsein entwickelt. Seine Selbstbeschränkung ist aber bestimmte Einschränkung, in ihr entstehen alle Beschränkungen zugleich.⁹ Die individuelle Person ist somit immer auch empirisches, empfindendes, erfahrendes Ich, welches das Universum von einem bestimmten Punkt aus anschaut¹⁰ und sich als „proper I“ (R IV 408), „man as man“ (TT 171), als leibhafte Person unter Personen vorfindet.

Das Ich als Vehikel aller Begriffe oder bloße Form im Sinne Kants¹¹ wird aus seiner Formalität dynamisiert. Das *reine* Bewußtsein oder die transzendentale Apperzeption ist nicht mehr *nur* der bloße Einheitspunkt auf den sich alles Vorstellbare, Erfahrbare muß beziehen lassen. Die apriorisch gegebene, synthetische Einheit des Mannigfaltigen wird zu Macht (*Power*), die in ursprünglichster Vereinigung der Gegensätze sich objektiv zu sich selbst konstruiert hat und aus dieser ihrer synthetischen Einheit fortschreitend das Bewußtsein ihrer selbst und der Gegenstände erzeugt.

Für Kant ist das *reine* Ich absolute, aber bloß logische Einheit. Im Bewußtsein der ursprünglichen synthetischen Einheit hat das Ich die unmittelbare Gewißheit seines Daseins als eines Denkenden, aber es erkennt sich nicht. Wir setzen notwendigerweise im Denken ein Einfaches voraus, aber wir erkennen dieses Eine, das denkt, nicht.¹² Denn zum Erkennen gehören außer dem Gedanken von etwas Existierendem – mir dem logischen Einheitspunkt und

⁷ KrV B 156ff. ⁸ KrV B 156ff.

⁹ Vgl. Schelling, System (1800), 481f., 523, und Coleridges Schelling-Marginalie, Nedecker, S. 745.

¹⁰ Ebd. 484. ¹¹ KrV A 345f.; 348. ¹² KrV A 355; 401f.

transzentalen Subjekt – Anschauungen. Das transzendentale Subjekt ist aber nur ‚Denken überhaupt‘, das reine Ich nur die Form allen Bewußtseins, aber selbst nichts Bestimmtes.¹³ Zum Erkennen gehören (nun in Coleridges Worten) Anschauung, dauernde-wechselnde Anschauungen, Empfindungen, Modifikationen des eigenen Seins, Perzeptionen. Für Kant versperrt sich aber gerade hierdurch die Erkenntnis des Ich, denn es erkennt sich in seinen Erscheinungen nur, wie es bestimmt ist, hat sich nur so, wie es sich modifiziert erscheint. Das reine Ich, die ursprüngliche synthetische Einheit bleibt davon verschieden. Sie bleibt selber unbestimmt, da sie der Bezugspunkt, die oberste formale Voraussetzung fürs Bestimmen ist.

Gegenstand der Erkenntnis ist somit für Kant nicht das Bewußtsein des bestimmenden Selbst, sondern nur das Bewußtsein des bestimmbaren: das im empirischen Bewußtsein vorkommende Ich.¹⁴ Weder in den Erscheinungen (des inneren Sinns), durch die ich mich in bestimmter Weise habe, noch als das reine Ich, das eine transzendentale Subjekt, welches denkt, werde ich mir bewußt, „wie ich an mir selber bin“.¹⁵

Gibt es aber diese Erscheinungen nur, da sie durch die eigene passive Aktivität empfunden, dann unterschieden und identifiziert werden, empfindet sich das Ich, durch eigene Beschränkung empfänglich gemacht, selbst modifiziert und findet in sich das Modifizierende, von dem es sich unterscheidet, indem es sich auf es bezieht, dann sind jene Erscheinungen die eigenen Bestimmungen und es ist das Ich selber, das in allen Modifikationen als *das Bestimmende* sich selbst fortgehend bestimmt. Damit sind aber auch die Anschauungen nicht mehr bloße Erscheinungen, von denen das, „wie ich an mir selber bin“, sich *prinzipiell* unterscheiden ließe. (Sie sind vom Ich verschieden und mit ihm gleich, wie das sich herstellende Ganze und seine Momente; sie sind die endlich-begrenzten Objektivationen, in denen das nicht-objektive Tätige sich anschaut.) Ferner kann die synthetische Einheit der Apperzeption gerade nicht von den Anschauungen des eigenen modifizierten Seins getrennt werden zu deren bloß formalen Einheit. Die als Akt und Macht erfaßte ursprüngliche Einheit entfaltet sich selbst in ihren Anschauungen: sie ist das Ich selbst, wie es an und für sich – wendend – ist.

Es geht nicht darum, vom reinen Ich, abgesondert von seinen Gedanken, die seine Prädikate sind, einen Begriff zu bekommen. – Soweit würde Coleridge zustimmen. Dies war ja auch das absurde Verlangen Humes (und Ayers), aus dem die Unbegreiflichkeit und Entbehrllichkeit des Ich resultierte. – Wollen wir es aber durch seine Gedanken, seine Prädikate, bestimmen (fährt Kant fort), so drehen wir uns in einem beständigen Zirkel um es herum, „indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgendetwas von ihm zu urteilen.“¹⁶ Der Zirkel läßt sich vermeiden, oder besser, er entsteht

¹³ KrV A 405. ¹⁴ KrV A 402; B 430f. ¹⁵ KrV B 156.

¹⁶ KrV A 346. Vgl. die analoge Problemstellung von reinem Selbstbewußtsein und Kategorien, KrV B 422.

kaum in dieser Weise, wenn man das Ich nicht solcherart zum Objekt macht und sich gegenüberstellt: „Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = X.“ Wer sind jene „wir“, die so urteilen, und was ist das „Ich“, das sie beurteilen? Reden sie wirklich vom Ich, dem Nicht-Objektiven und damit auch von sich, so daß im Beurteilten zumindest ein Moment (und gar die höchste formale Bedingung) des Urteilenden selber gemeint ist?¹⁷

Nehmen wir dem Urteil den Schein einer falschen Objektivität, so daß jene „wir“ in der Beurteilung der transzentalen Apperzeption in der Tat von sich, den Urteilenden, reden, dann verschwindet der vermeintliche Zirkel: „wir müssen uns der Vorstellung *unseres Ich* jederzeit schon bedienen, um irgendetwas von ihm zu urteilen“. In jeder Bestimmung des Ich ist das Ich bereits vorausgesetzt: es ist das Bestimmende – sich selbst fortgehend in allen seinen Anschauungen, Empfindungen, Vorstellungen und Beurteilungen Bestimmende.

Coleridge hat, ähnlich Fichte und Schelling, die transzendentale Apperzeption offensichtlich in diesem dynamischen Sinne gelesen. „Das Prinzip des Wissens ist die Quelle aller einzelnen Akte der Vorstellung und des Begreifens und begleitet sie und ist ihre Form zugleich“ (BL I 186,1).

Coleridge nimmt Kants Bestimmungen der ursprünglichen Apperzeption auf und verändert sie in charakteristischer Weise. In der Vorstellung ‚Ich denke‘, welche die ursprüngliche Apperzeption hervorbringt, *begleitet* sie alle anderen Vorstellungen und alle Kategorien, und enthält sie die Form einer jeden Vorstellung und eines jeden Verstandesurteils.¹⁸ Das „Prinzip des Wissens“ dagegen ist „at once the source and accompanying form in all particular acts of intellect and perception“. Dies aber, so fährt Coleridge fort, „can be found only in the act and evolution of self-consciousness“ (BL I 186,3). Der Aktus der Spontaneität Ich denke¹⁹ ist zur „Quelle“ gesteigert, die aus sich hervorgeht und in allem, was sie hervorbringt, sich zum Selbstbewußtsein bringt. Auch ein kurzer, ziemlich unklarer Hinweis in der Biographia Literaria kann entsprechend verstanden werden. Die Schwierigkeiten, so schreibt Coleridge, die ihm das Kapitel über die ursprüngliche Apperzeption bereitete, „fand ich bald als Winke und Andeutungen, die sich auf Ideen bezogen, die Kant entweder zu äußern nicht klug fand oder zurückzustellen sich veranlaßt sah in einer reinen Analyse nicht der menschlichen Natur im Ganzen, sondern des spekulativen Intellekts alleine. Hier in dieser Analyse war er gezwungen auf dem Punkte der Reflexion oder des natürlichen Bewußtseins anzusetzen“ (BL I 99,20). Das natürliche, reflektierende Bewußtsein aber (und „spekula-

¹⁷ Ich verfolge diesen ‚sprachanalytischen‘ Aspekt nicht weiter. Die Untersuchung des Satzsubjektes (Ich/Wir) der KrV könnte aufschlußreich sein für die Frage, wer die Kritik der reinen Vernunft durchführt, oder was die Vernunft an und für sich sein muß, damit sie diese Kritik zu leisten vermag.

¹⁸ KrV A 126f.; B 160f., A 348; 382.

¹⁹ KrV B 130.

tiver Intellekt“ meint in diesem Context nichts anderes) analysiert alles in gegebene Erscheinungen und in die entsprechenden apriorischen Formen der Anschauung und des Begreifens der Erscheinungen zu Erfahrungen. Die Vernunft, wie sie in diesem Horizont zum Vorschein kommt, hat vornehmlich die Aufgabe, diese Ermöglichung der Erfahrung zu sichern durch Postuläte und regulative Prinzipien. Es ist nicht die Vernunft, die sich als „autonomer Wille“ (ebd.) entdeckt, als Freiheit und Geist weiß und das Unbedingte und Absolute in sich, nicht mehr nur im Horizont der Ermöglichung und Sicherung empirischer Erfahrung, intendiert.²⁰

Von Grund auf ist das empirische Bewußtsein reines Ich oder tätige transzendentale Apperzeption; wie käme es sonst aus der Versenkung in die Anschauung und Empfindung zur Distanzierung, zur Abstraktion vom eigenen Produkt und zur wie auch immer noch selbstlosen Erfahrung, in der das Ich ihm als Erscheinung vorkommt; wie könnte sonst sinnvollerweise die Anmuthung gestellt werden, es solle die intellektuelle Anschauung vollziehen²¹, oder in Coleridges Worten, dem Postulat *Nosce te ipsum* aus sich zu entsprechen und mitten in der Reihe seiner Erfahrungen, sich zugleich spontan auf diese und sich den Erfahrenden zurückzuwenden und so den Anfang der Selbstbewußtwerdung zu machen. Coleridge kontrastiert daher nie das im empirischen Bewußtsein vorkommende Ich mit dem transzentalen. Unbeschadet ihrer Differenz faßt er beide zusammen in ihrer gemeinsamen Gestalt, der *individuellen Person*²², die alle unbewußten Epochen und ihre spontanen, notwendigen Handlungen in sich hat und sich selbst als einzelnes Subjekt inmitten einer Welt realer Gegenstände reflektiert. Auch die transzendentale Formalität hat sie in sich, denn das Prinzip des Wissens ist die Quelle und Form aller einzelnen Akte der Vorstellung und des Begreifens. Damit ist der Begriff des “conditional finite I (which, as known in distinct consciousness by occasion of expe-

²⁰ Vgl. BL I 164ff. Die *Kritik der reinen Vernunft* trägt daher, Coleridges Auffassung zufolge, einen irreführenden Titel: “the main fault lies in the Title-page, which to the manifold advantage of the Work might be exchanged for—An Inquisition respecting the constitution and limits of the Human Understanding.” CL V 421 (8. 4. 1825).

Kants Philosophie ist Kritik und *beschränkt sich selbst* auf die kritische Neubegründung der Philosophie: “His purpose was a *καθαρικὸν ἔγγονον*. In order to effect this thoroughly, within in this he, by an act of choice, confined himself.” Schellingmarginalie BL I (1847), 302.

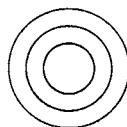
²¹ Schelling, System (1800), 376.

²² Individuelle Person meint den ganzen Menschen (*the whole man; human nature in toto* BL I 99). Ausgeschlossen ist dadurch die Verabsolutierung einer bestimmten Potenz des Geistes oder eines Charakterzuges innerhalb einer Potenz, insbesondere die Überspitzung und schließlich Hypostasierung des Verstandes (*understanding; speculative intellect* BL I 99) und der empirischen Erfahrung, ebenso die bornierte Individualität, die sich absperrt und sich für das Ganze setzt gegen das Andere, „das substanzlose isolierte Selbst, das vorbeigeht dahin wie Wasser“. Inqu. Spirit 94.

Im Gegensatz gegen diese schlechte Individualität vgl. das Verhältnis von Person und *homo generalis* R I 106: “to have the universal, which is potentially in each particular, opened out to him, the *homo generalis*, not as an abstraction from observation of a variety of men, but as the substance capable of endless modifications, of which his own personal existence was but one, and to use this one as the eye that beheld the other”. An Shakespeare beispielhaft gezeigt, gilt dieses Verhältnis von Personalität und Vereinzelung für jede individuelle Person.

rience, is called by Kant's followers the *empirical I*)”²³ deutlich gefaßt als die noch unreflektierte Gestalt des Erfahrungslebens, in dem das Ich nur vor kommt, und ist zugleich durchsichtig gemacht auf das Prinzip, das jenes, wenn auch verdeckt, von Grund auf ist. In der individuellen Person ist das Prinzip nicht mehr ein Vorkommnis, sondern *endliches Ich*, aporetisches Selbstbewußtsein im Prozeß seiner unabschließbaren Entwicklung. Dem endlichen Ich, sei es nun in verdeckter Gestalt als empirisches oder in selbstbewußter Gestalt als individuelle Person gefaßt, steht keiner seiner immanenten Gestaltzüge gegenüber, sondern das *absolute Ich*. “Here then we have . . . the distinction between the conditional finite I . . . and the absolute I AM, and likewise the dependence or rather the inherence of the former in the latter.”²⁴

„Das *reine* Bewußtsein auf verschiedene Weise bestimmt, bedingt und eingeschränkt, gibt das empirische – letzteres ist von ersterem nur durch seine Schranken verschieden – hebt die Schranken oder Umrißlinie des empirischen Ich auf und es bleibt das absolute Ich, illustriert durch konzentrische Kreise: –



“ (Egerton 10–14).

Der Text wird doppeldeutig. Nicht als ob die bisher gefundene Aussage nicht gälte, das individuelle, empirische Ich nicht die beschränkte dynamische Einheit der Apperzeption wäre. Diese Aussage gilt uneingeschränkt, darüber legt sich aber eine zweite Bedeutung. Coleridge nennt das ursprüngliche Selbstbewußtsein nie ‚absolutes Ich‘, auch nicht hier, wie der Fortgang deutlich zeigen wird. Durch die Unterscheidung im Ich veranlaßt, muß der Text in zweifacher Weise gelesen werden, in der Gleichheit und Differenz von endlichem und absolutem Ich. In dieser Doppeldeutigkeit (stricto sensu) thematisiert Coleridge das Ich als *begründetes Prinzip*.

Den Akt des Begründens, die Ableitung des Individuellen aus seiner schöpferischen Quelle, dem ewigen Akt der Selbstaffirmation²⁵, hat Coleridge unter dem Aspekt der Selbstumgrenzung bedacht.

Das Prinzip des Wissens hat nichts außer sich, was es nicht sich selbst erzeugte, für sich sein ließe und so zu etwas ihm Äußeren (*outer reality*) machte.

BL II 88: Individualität im Gegensatz zu *universal morals* und *universal reason*. CN III 4266: Die individuelle Person als *the whole man, his Heart, Senses, Common Sense, scientific Reason and free Will*. Omnia 353: “there is in the heart of all men a working principle—. . . of declaring his particular existence, and thus of singling out singularizing himself . . . there is in all men (idiocy of course excepted) a wish to remain the same and yet to be something else, and something more”. Vgl. Inqu. Spirit 53.

²³ BL I 184 Anm.

²⁴ BL I 184 Anm. Vgl. auch Coleridges Einführung der individuellen Person als aporetischem Selbstbewußtsein, das in seinen Grund transzendiert, BL I 183,13ff.

²⁵ Egerton Z. 6, 41.

C. TRINITÄT

Ohne den Akt, in dem es Subjekt wird, sich selbst objektiv zu sich selbst konstruierend, und Objekt wird, nur für sich und insofern es Subjekt ist, gäbe es kein Ich, Selbst, keinen Geist. In und durch dieses seinen Akt besteht das aktive Subjekt-Objekt oder freie selbstbewußte Sein. Zugespitzt ließe sich sagen: das Ich ist dieser Akt und seine Entfaltung (BL I 184f.).

Alle Realität, das eigene individuelle Personsein zusammen mit den anderen Personen, die gemeinsame Welt des Handelns, der Sittlichkeit und der Geschichte, und die gemeinsame Welt realer Dinge, stammt aus dem ursprünglichen Selbstbewußtsein.

In dem und durch den Akt erzeugt das Ich sich selbst und *ist* dieses sich selbst erzeugende bewußte Sein doch nicht aus sich. Seine Existenz und sein Sein, dieses tätige, in sich antithetische Subjekt-Objekt zu sein, erschafft es sich nicht selbst; es ist das begründete Prinzip, nicht das „absolute principium essendi“. Auch dies noch weiß es, unmittelbar im Bewußt-Sein *Ich bin*.

Was für das Ich ist, erzeugt es sich selbst. Es unterscheidet und bezieht jenes als reales Anderes, das nicht erst durch diese Erzeugung *ist*, durch die es bezogene und unterschiedene Realität ist.

Sowohl im Akt ursprünglichen Selbstbewußtseins, durch den es ist, was es ist, als auch in den (prekären, von möglichen falschen Identifikationen bedrohten) Differenzierungsakten, in denen ihm aus der Ungeschiedenheit seines empfindenden Daseins das reale Andere entsteht, erzeugt das Ich, was nicht durch diese Erzeugung ist: Sein.

Es könnte scheinen, als setze der Gedankengang jetzt endgültig Sein dem Denken voraus und zerstöre seinen eigenen Anfang, so als wäre dieses eigene Sein *Ich bin* nicht selber Denken und als gäbe es reales Anderes ohne daß es gedacht wäre. „Aber dieses da ist nicht erst durch mein Denken, sondern ist unabhängig von ihm, ist – paradox zugespitzt – selbst wenn ich es nicht gedacht hätte!“ Der Satz und was er meint sind Resultat und gerade Leistung des Denkens, das sich losreißt, von dem, was es erzeugt und so als reales Anderes unterscheidet – bis zur drohenden Selbstvergessenheit.

„Hast du je deinen Geist erhoben zur denkenden Betrachtung des SEINS an und für sich, als dem lauteren Akt zu sein? Hast du je bedachtsam zu dir gesagt ES IST! ob es ein Mensch war vor dir oder eine Blume oder ein Sandkorn? Kurz, ohne in diesem Augenblick Bezug zu nehmen auf die besondere Art oder Gestalt des Seins? . . . Die Worte schon, Es ist nichts! oder, Es gab eine Zeit, zu der nichts war! sind selbstwidersprüchlich. In uns ist etwas, was diese Aussage zurückweist mit solch klarem und unmittelbarem Licht, als erbrächte es den

Gegenbeweis im Rechtsbesitz seiner eigenen Ewigkeit. Nicht SEIN ist also unmöglich: SEIN unbegreiflich.“¹

IT IS meint kein Objekt, das dergestalt die Aufmerksamkeit ausfüllte, daß über ihm das *Ich bin*, das ihm zugrundeliegt, vergessen wäre. Es meint nicht die unbezweifelbare Tatsächlichkeit des Erfahrenen, mit dem die mechanische Philosophie sogar glaubt den Anfang machen zu können: es gibt Erfahrung. Noch bedeutet es jene höchste Überwältigung des Denkens, dem im Absoluten als der *unica substantia* ‘It Is’ alles untergeht, so daß es schließlich nicht mehr fassen kann, was es selbst ist, wie es zu diesem Gedanken kam, noch was jene Substanz ist. In jenem ‘It Is’ hat es nicht das Verhältnis zu sich selbst mitgedacht, und so scheint alles im Absoluten und das Absolute unterschiedslos im Vielen zu verschwinden: “Pantheistic Atheism” (TT 155). Coleridge hat Spinoza in dieser Richtung ausgelegt. “Did philosophy commence in an IT IS instead of an I AM, Spinoza would be altogether true.”²

Im vorstehenden Zusammenhang meint IT IS kein „absolutes Ding (substantia unica)“ oder gar die „Grundlegung eines philosophischen Systems“, in einem unendlichen, unabhängig seienden Objekt³, es meint überhaupt keine spezifisch andere Objektivität, die gegen das Subjekt-Objekt stünde oder das *Ich bin* in sich verschwinden ließe, sondern *Sein*, wie es im Denken erzeugt und gleichwohl als unabhängig von ihm erzeugt wird. Das reale Seiende, da jetzt vor dem Denkenden, ist nicht der Gegenstand, sondern der Ansatzpunkt zur “intuition of absolute existence” (F I 514). An seiner Realität soll das Sein sichtbar werden, als der „lautere Akt zu sein“.

„Bedachtsam in denkender Betrachtung“ intendiert, erscheint das SEIN als unbegreiflich und doch gerade nicht als Nichtiges: „nicht SEIN ist unmöglich“. Ist es kein bestimmtes umgrenztes Sein, weder ein objektives, noch das eigene nicht-objektive, sondern Sein (*absolute existence*), wie es dem ursprünglichen Akt des Selbstbewußtseins ‚voraus‘ ist und im realen Anderen als unabhängiges bezogen wird, SEIN jenseits des Gegensatzes von Subjekt-Objekt und anderem Objekt, so lässt es sich nur negativ formulieren. Unbegreiflichkeit und Unabdingbarkeit kennzeichnen gleichermaßen jene Anschauung und ihren begrifflichen Ausdruck.

¹ F I 514: “Hast thou ever raised thy mind to the consideration of EXISTENCE, in and by itself, as the mere act of existing? Hast thou ever said to thyself thoughtfully, IT IS! heedless in that moment, whether it were a man before thee, or a flower, or a grain of sand? Without reference, in short, to this or that particular mode or form of existence? . . . The very words, There is nothing! or, There was a time, when there was nothing! are self-contradictory. There is that within us which repels the proposition with as full and instantaneous light, as if it bore evidence against the fact in the right of its own eternity. Not TO BE, then, is impossible: TO BE, incomprehensible.”

² Coleridge im Gespräch mit Henry Crabb Robinson am 3. 11. 1812. Zu seiner schwankenden Auslegung Spinozas vgl. CN I 1500 n; TT 41f. (10. 3. 1827), 64 (30. 4. 1830), 155 (4. 4. 1832); Phil. Lect. 384ff. (enttäuschen!); BL I 99, 182, 245 Anm. und Mc Farland, *Coleridge and the Pantheist Tradition*.

³ BL I 182.

Die „Idee des Seins, des Seins in seinem Wesen“ (F I 514), ist keine Erscheinung, stammt nicht aus unserem eingeschränkten, empfindenden Dasein und seiner äußereren Sphäre, den „instruments of sensation“ (ebd.). Ebensowenig finden wir ihren „Ursprung und hinreichenden Grund in den Formen und der Wirkungsweise des Verstandes, dessen ganze Bedeutung und Funktion im Individualisieren liegt, im Umgrenzen und Differenzieren mittels Quantität, Qualität und Relation. Es wäre weiser, Substanz im Schattenbild als absolute Fülle in bloßer Negation zu suchen“ (F I 514f.).

Der Verstand bestimmt das im empfänglichen Dasein Empfundene. Er *differenziert* es aus der Ungeschiedenheit des Empfindens zur Erscheinung, grenzt es vom Empfindenden-Wahrnehmenden und schließlich von anderen Erscheinungen ab, indem er es kategorial erfaßt und somit *individualisiert* als dieses Einzelne da, das ich empfinde, das mir erscheint, das ich erfahren. Verstand ist „the faculty of the finite“⁴, jene Potenz des Ich, in der es das Empfundene als Individuelles, Begrenztes sich erzeugt. Sein Differenzieren ist Individualisieren, denn „er betrachtet die Einheit eines Dinges nur in seinen Grenzen“.⁵ (Die Differenzierung der Vernunft, als der integralen „Macht“ des Bewußtseins, erfaßt dagegen Subjekt und Objekt ineins aus ihrer „ursprünglichsten Vereinigung“ bis zu ihrer entfalteten Unterscheidung und völligen Vermittlung.) Indem der Verstand bestimmtes Einzelnes individualisiert und in seinen Grenzen festhält, *negiert* er das SEIN, denn dieses „kann auf keine Klasse von Erscheinungen oder von Einzeldingen bezogen werden, da es selbst keines von beiden ist: daher auch auf keine Fähigkeit, durch die jene allein aufgefaßt werden“ (F I 515). Der Verstand vermag nicht in ruhiger intensiver Betrachtung (F I 519) beim ES IST zu bleiben, sondern er muß alles, was für ihn ist, ihm als Gegebenes erscheint, umgrenzen und individualisieren, gemäß seinen Formen. Er negiert somit notwendigerweise die „Absolute Fülle“. Versucht er aber das Sein über seine Formen, die Kategorien, hinaus zu verallgemeinern, so entsteht ihm eine leere Abstraktion.⁶ „Sein“ wird ihm zum ärmsten aller seiner Begriffe, der, da er allen Erscheinungen gleichermaßen zukommt, nichts Bestimmtes mehr zu fassen scheint. So versieht sich der Verstand – „wird er

⁴ C 17th C 112: “The faculty of the finite is that, which reducing the confused impressions of sense to its own essential forms, to quantity, quality, relation & inclusively to the forms of actions, reaction, cause & effect, &c. &c, thus raises the material furnished by the senses & sensations into objects of reflection i.e. renders them capable of being reflected on, & thus makes experience possible. Without this faculty the man's representative power would be a delirium, a mere chaos of scudding-cloudage of shapes, and it is therefore most appropriately called the understanding or sub-stantive faculty. Our elder metaphysicians down to Hobbes inclusively, named it ontological exercise, likewise discourse, discursus discursio, from its mode of action as not staying along one object, but running as it were from this to that to abstract, generalize, classify &c.”

⁵ SM 69.

⁶ Vgl. die klassische Formulierung dieses Sachverhaltes: Porphyrios, Isagoge 2 b 5; Aristoteles, Metaph., 998 b 21ff., 1003 b 33.

für sich isoliert“⁷ – und nimmt den „lauteren Akt zu sein“ für das *ens communne*, für das äußerste Abstraktionsprodukt von dem, was ihm als konkret und real gilt, für die umfassendste, damit aber auch leerste kategoriale Verallgemeinerung. Der von den Negationen abstrahierte Verstandesbegriff ‚Sein‘ oder ‚es ist‘ enthält in der Tat nur noch den Inhalt seiner Bestimmungslosigkeit (paene nihil), seine angebliche Unbegreiflichkeit ist somit spielend leicht aufgelöst, seine Unabdingbarkeit besteht, ist aber trivial.

In freier vernünftiger Rekonstruktion begreift das Ich sich selbst von seinem unzeitlichen Anfang an bis zu seinem Personsein in der gemeinsamen Welt der Natur und der Geschichte. In allen seinen Entwicklungen und ihren Produkten weiß es sich als Prinzip und eins mit dem erzeugten Ganzen, gerade auch dann, wenn es das Sein, sein eigenes unvorgreifliches und das des realen Anderen affiniert. In diesem Wissen „besitzen wir uns selbst als eins mit dem Ganzen, und dies ist substanzielles Wissen“ (F I 520). Integriert in diesen Selbstbesitz sind die genuinen Vermögen des Ich in seiner individuellen Beschränktheit: Sinnlichkeit und Verstand.⁸ Gerade als Kräften des individuellen Daseins und seiner Erfahrungen – „our relative individuality, in all that each man calls exclusively himself“ (F I 515) – ist ihnen die Idee des Seins „ein Fremdes, von dem sie nichts wissen“.⁹

⁷ F I 521; SM 68: „It must not, however be overlooked, that this insulation of the understanding is our own act and deed. The man of healthful and undivided intellect uses his understanding in this state of abstraction only as a tool or organ.“

⁸ SM 69f.: „Reason without being either the *Sense*, the *Understanding* or the *Imagination* contains all three within itself, even as the mind contains its thoughts, and is present in and through them all.“

⁹ F I 515. Als individualisierendes und differenzierendes Bestimmen des Endlichen bringt der Verstand „Klarheit in die Fülle“ des endlichen Geistes und „bereitet vor die Vereinigung von Allem in Einem“ (F I 522). Für sich isoliert, gibt er seine Bestimmungen als das substantielle Wissen aus und „wir halten uns für abgetrennte Wesen und setzen die Natur in Gegensatz zum Geist, als Objekt gegen das Subjekt“ und die Dinge, als Dinge an sich unvermittelbar gegen das Denken (F I 520). Dies bedeutet keine Unterbewertung des Verstandes oder eine Verflüchtigung rationalen Begreifens in blinde Unmittelbarkeit. Coleridges umfängliche Manuskripte zur Logik (sie sind im Herbst 1981 zum erstenmal vollständig erschienen) und seine fortdauernden Bemühungen um den logischen Aufbau der Wissenschaften zeigen dies aufs deutlichste. In keinem dieser Gebiete kann der Verstand isoliert auftreten. Er ist *component part*, ein genuines Vermögen des sich entwickelnden Ich. Von seinem Anfang an ist das Subjekt-Objekt mehr als nur verständig, und so zeigt sich in der Grundlegung und dem Telos der Logik des Verstandes und in dem *mental initiative* alles Beobachtens, Experimentierens und deutlich in den Theorien und Hypothesen die tätige Vernunft, die sich das Erscheinende als *Reales* in seinen „lebendigen, konstitutiven Gesetzen“ zu erzeugen sucht (vgl. SM 23f.). Rationalität, gerade wenn dies auch nicht mehr die kategoriale Bestimmtheit des Einzelnen sein kann, bleibt der durchgängige Zug der unmöglichen Aufgabe, den Grund, in dem das Ich nur sein kann und jetzt ist, denkend zu vermitteln. Die Abwendung von jedem irrationalen (vermeintlichen) Schauen zeigt sich in den Ausdrucksformen der Negation, des Paradoxon und des identischen Satzes.

Die Faulheit des Denkens, die diesen aporetischen Gang mit verständigen Argumenten von sich weist, schlägt nach Coleridges Überzeugung zurück auf das Begreifen der Welt, das so zur bloßen unmittelbaren Empirie wird, wie in der mechanischen Philosophie, und zurück auf die Ethik und das Selbstverständnis des Individuum. So auf sein sinnlich-verständiges individuelles Dasein redu-

Die Betrachtung der Vernunft dagegen vermag im empfundenen, kategorial bestimmten Einzelnen auf dem IT IS zu verweilen, auf dem unbegreiflichen und unabdingbaren SEIN, das im eigenen unvorgreiflichen Sein und in der Erzeugung des Anderen, als den „Modeifikationen“, „Limitationen“ und „Negationen“ seiner Fülle erscheint.

Sowenig das SEIN aber Einzelnes oder Erscheinung von Einzelnen oder eine Modifikation des empfindlichen Individuum ist, sowein es zu einer Klasse von Einzelnen oder von Erscheinungen gehört, „ebenso wenig wagen wir es auf irgend eine Form der Abstraktion oder Verallgemeinerung zu beziehen: denn es hat weder Gleichgeordnetes noch Analoges! Es ist absolut eins, und daß es IST und ZU SEIN sich selbst affirmsiert, ist sein einziges Prädikat“ (F I 515). Unbegreiflich ist es, da es nicht kategorial faßbar ist.

Was dem Verstand zu verschwimmen droht, löst sich in der Betrachtung der Vernunft. Das kategorial Unfaßbare ist weder die äußerste logische Klasse (esse formale omnium), noch sinnloses Nichts. Seine Unsagbarkeit ist „*Ausdruck* (– der *Exponent*)“ seiner einfachen Fülle: *absolutely one – absolute fullness*.

Kategorial Bestimmtes ist seine Negation. Nur die Negation dieser Negation vermag auf es hinzudeuten. (Coleridge nennt dies „reine Spekulation“¹⁰ oder die Vereinigung aller unserer Tätigkeiten im intensiven Betrachten.¹¹) Somit war der bisherige Gedankengang bestimmt durch die Negation affirmativer kategorialer Aussagen. Adäquateren Ausdruck findet die Anschauung des absoluten Seins im Paradoxen oder der widersprüchlichen Einheit gegensätzlicher Verstandesbegriffe und schließlich im identischen Satz. Tritt so die Negation aus der Oberflächenstruktur immer mehr zurück – der identische Satz könnte als Affirmation erscheinen –, so ist sie im Sinn und der aporetischen Zuspitzung der Aussage nur um so stärker wirksam.

Die Idee des Seins ist „in ihrer eigenen Gestalt unbegreifbar. Denn *Begreifen* ist die Tätigkeit des Verstandes, die er nur ausüben kann an Gegenständen, die ihm unterstehen. Und doch muß alle Wahrheit, die als Sache der Reflexion fest bestimmt und *ausdrückbar* werden soll, zurückgeführt werden auf die Formen des Verstandes. Und hier haben wir [nach der Unbegreifbarkeit] einen

ziert, vermag es sich und das andere Ich nicht mehr als Freiheit und Prinzip (*free-agent, will*) zu begreifen. Der konstitutive Unterschied zwischen den Nicht-Objektiven und den Objekten verschwindet: durch beliebige Festsetzung läßt sich am Ende gar verfügen – hier erscheint der nicht-objektive Charakter, sich selbst unkennbar, nur noch als Verfügungsgewalt, wie sie freilich kein Objekt ausüben kann – *wer* als Person zu gelten habe oder *ab wann* er dies sei oder *nicht mehr sei*. „Der Mensch ist ein subtileres Tier, aber auch ein verfluchteres“ (TT 19; 3. 1. 1823 Anm.).

Das Verhältnis von Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft ist ein ständiges Thema Coleridges. Vgl. die Hauptstellen: SM Appendix C; F I Sect. II, Essay II; R IV 429ff. = Essay on Faith; LL 135ff. und die gute Zusammenstellung und teilweise Erstveröffentlichung C 17th C 112–118, 686–694. Muirhead S. 65ff. und Kap. III; Winkelmann S. 75ff.

¹⁰ F I 520 n 3.

¹¹ F I 519: „not without the union of all that is essential in all the functions of our spirit, not without an emotion tranquil from its very intensity, shall we worthily contemplate“.

zweiten Prüfstein und Ausweis einer so affirmierten Wahrheit [Idee]: sie kann aus der Formung des Verstandes nur in der Verhüllung zweier widersprüchlicher Begriffe hervorkommen, deren jeder teilweise wahr ist und deren Verbindung die Darstellung oder der Ausdruck (– der *Exponent*) einer Wahrheit wird, die jenseits des Begriffs und unausdrückbar ist.“¹² Das SEIN, SEIN in seinem Wesen, grenzloses SEIN, begreift seine eigenen Grenzen in seiner Ausbreitung und zieht sich selbst in seine eigenen erscheinenden Formen zusammen (F I 514).

„Der Verstand“, als das Vermögen für das Endliche-Kontrahierte, „,ist somit auf indirekte Weise und durch Negation Organ der Vernunft.“¹³ Cole-ridge führt diese dialektische „Logik der Ideen“¹⁴ auf Platon zurück. Die Disziplin des diskursiven Denkens durch allgemeine Logik führt zur Vertrautheit mit den eigentümlichen Kräften und Formen des Verstandes und bereitet vor auf „die Dialektik, wie sie Platon so hoch und geheimnisvoll preist als die Flügel der Philosophie, mit denen wir aufsteigen vom Bedingten zum Absoluten, von den subjektiven Formen unserer Menschlichkeit und ihren entsprechenden, abhängigen Gegenständen, von denen jeder das, was er ist, nicht durch eine immanente, ihm eigentümliche Natur ist, sondern infolge der Setzung des Anderen als seinem Gegensatz – von diesen steigen wir auf zum Dauernden, zum Ursprung und immer Ursprung Gebenden, zu dem, das weder Subjekt noch Objekt, da es die Wurzel und Identität beider ist.“¹⁵

Im identischen Satz schließlich werden nicht nur eine bestimmte Affirmation, eine Verallgemeinerung oder eine Klasse verneint, oder gegensätzliche Verstandesbegriffe zusammengewungen, vielmehr wird die Dimension der

¹² TT 64 (30. 4. 1830) Anm. = AR 223 Anm.: “This is the test and character of a truth so affirmed (–a truth of the reason, an Idea)–that in its own proper form it is *inconceivable*. For to *conceive*, is a function of the understanding, which can be exercised only on subjects subordinate thereto. And yet to the forms of the understanding all truth must be reduced, that is to be fixed as an object of reflection, and to be rendered *expressible*. And here we have a second test and sign of a truth so affirmed, that it can come forth out of the moulds of the understanding only in the disguise of two contradictory conceptions, each of which is partially true, and the conjunction of both conceptions becomes the representative or *expression* (–the *exponent*) of a truth *beyond* conception and *inexpressible*.”

Ebenso ist das Verhältnis von Idee und Verstandsbegriff dargestellt R III 314f.; R IV 394; LL 119, 131.

¹³ LL 119: “the understanding is indirectly and by negation the Organ of the Reason”.

¹⁴ TT 64 (30. 4. 1830) und LL 119.

¹⁵ LL 131. Es folgt ein Hinweis auf den Dialog „Parmenides“. Zur Platoninterpretation vgl. Phil. Lect. 157–166, 176; LS 172. Platon und Bacon M 37–51; F I 406f., 482f. Er liest Platon öfter mit neuplatonischen Augen sozusagen, wie die Cambridge Platonists vor ihm, obgleich ihm bestimmte Differenzen bewußt sind.

Platon und Aristoteles verkörpern ihm (wie Goethe) die zwei Hauptrichtungen der Philosophie. In bezug auf die Idee heißt das: “Whether Ideas are regulative only, according to Aristotle or Kant; or likewise *Constitutive*, and one with the power and Life of Nature, according to Plato and Plotinus (ἐν λόγῳ ζωὴ ἡν, καὶ ἡ ζωὴ ἡν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων) is the highest *problem* of Philosophy, and not part of its nomenclature” SM 114. Vgl. TT 99f. (2. 6. 1830); R III 31ff.; BL I 162f., Phil. Lect. 52–55.

Kategorialität negiert. Negiert wird die Dimension der Selbstentwicklung des Ich und seiner Objekte, die es sich erzeugt, die Dimension seiner unendlichen Endlichkeit und mit ihr die konstitutiven Züge seines Prozesses und Lebens, die letztlich aus der Grundlosigkeit und fortwährenden Zweiheit seines selbstbewußten Seins herrühren: seine Zeitlichkeit (*duration during succession*), die Begrenztheit (*finity*) und Gegensätzlichkeit (*opposition*) seiner unabgeschließbar fortgehenden Akte und ihrer Produkte. Diese Negation ist aber durchaus Tätigkeit des Ich, Denken in höchster Selbstbewußtheit, ja nichts anderes als der Versuch, dem im Selbstbewußtsein berührten Grund begreifend nahe zu kommen: „die Erhebung des Begreifens“ zu dem Einen, das dem ursprünglichen Gegensatz von Subjekt und Objekt, aus dessen Vereinigung das Ich sich selbsttätig hervorbringt, schon begründend zuvorgekommen ist. In seinem Anfang *Ich bin* will es den unmittelbar Berührten begreifen, sich, das *begründete Prinzip* begreifen kraft der *Negation seiner Andersheit*.

Das Sein ist nicht im Verhältnis zu seinen Modifikationen, Limitationen und Negationen bestimmt, es ist weder gleichgeordnet oder analog, noch verschieden, es ist weder individuell, noch allgemein. Die Dimension des Verstandes ist bestimmt durch „die Prinzipien von Identität und Andersheit“.¹⁶ Bestimmung oder Definition ist hier immer Negation des Anderen als Entgegengesetztem einerseits¹⁷ und Negation der einfachen Fülle andererseits. Selbst diese Prinzipien, welche „die Bedingung alles Bewußtseins“¹⁸, sind im Sein nicht mehr als Gegensätze zu denken, die zusammen Vielheit (*multeity*) und Verschiedenheit (*distinctity*¹⁹) konstituieren und somit das viele Endliche-Begrenzte. Das Sein ist nicht es selbst *und* anderes nicht, es ist nicht Anderes gegenüber Anderem, wie jedes Endliche-Gegensätzliche (*opposita*). Es hat nur ein Prädikat: „It is absolutely one.“ Noch diese Aussage könnte den Anschein erwecken, als bestünde eine Andersheit und Vielheit zwischen seinem Wesen – *BEING in its essence* – und dem Haben einer Qualität. Um es noch einiger zu sagen – in der Sprache, die als Organ des kategorialen „discursion of the mind“²⁰ sich sperrt – fügt Coleridge hinzu: „Wir wissen, daß das Sein sein eigenes Prädikat ist, Selbst-affirmation“ (F I 521). Es gibt sich dieses Prädikat im lauteren Akt zu sein und ist nichts anderes: „In eminence of Being it IS!“ (F I 515).

Ist das Sein aber eins ohne Andersheit, die es zu einem Gegensätzlichen machte, dann ist es „grenzloses SEIN“ (F I 514) oder „absolute Fülle“

¹⁶ LL 135: „I consider the syllogistic Logic as essentially empirical in respect of its Preconcepta et Presupposita – i.e. that it takes for granted the facts of Unity and Multeity, Singular and Plural, no less than the principles of Identity and Alterity.“

¹⁷ LL 131: jedes Bedingte ist „that which it is . . . in consequence of the position of the other as its opposite“.

BL I 182,15: „Each thing is what it is in consequence of some other thing.“

¹⁸ R II 44f.: „a principle which probably is the condition of all consciousness, . . . in short, the perception of identity and contrariety“.

¹⁹ Vgl. Anm. 16. Distinctity: C + S 118 n. 2. Zur Identität von Einheit und Verschiedenheit im SEIN vgl. unten S. 128ff.

²⁰ BL I 109; SM 69.

(F I 515). „Das einzige *Eine*, das rein und absolut EINE“²¹, es ist Es Selbst.

Nicht auf einmal kann das antithetische Ich denken und sagen, was jenes absolut Eine ihm ist, was sein Grund ist. (Eine vorschnelle Kritik möchte anmerken, es werde also nur um das Seiende willen und von ihm her als Grund gedacht. Dies läuft der Intention völlig zuwider. Aber kann das Denken sich einfach hin überspringen? Was denn erblickte es, überflöge es sich, das Prinzip des Wissens, jetzt auf dem höchsten Punkte seiner Selbstsuche? Ist nicht dies vielmehr seine unmögliche Aufgabe, in und aus seiner *Zweiheit* das *Eine selbst* zu denken? Die Aporie, auf die jene Kritik hinweist, ist bewußt.)

Coleridge hat das Selbe in verschiedenen Anläufen zu denken versucht: als TO BE oder *absolute existence*:

Ground oder *superessential Source of Being* (F I 515 n 3);
the purely and absolutely ONE (CN I, 1680), *the Prothesis or Unground* (CN III 4427);
the absolute Will oder absolute Selbstaffirmation, *the great eternal I AM*; und schließlich in der Engführung dieser Anläufe als *Unitrinus*,
“the Monas, the Dyas, the Trias, and the Tetractys are one” (CN III 4427).

Entsprechend geht auch uns der Gedanke, unzulänglicherweise, in verschiedene Gedankengänge auseinander, die gleichwohl alle das Selbe intendieren.

Das eine Prädikat, welches das Sein sich selbst gibt, selbst ist, findet adäquateren Ausdruck in dem einen identischen Satz, der – gegen seine Sprachlichkeit, gegen den diskursiven Charakter (*discursion*) seines grammatischen Baus und die Vielzahl seiner Wörter – keine Andersheit von Subjekt, Prädikat und Relationspartikeln mehr meint: “I am in that I am.” Diese einzige Prädikation bedarf aber gerade der Auslegung und der fortwährend neuen Hinführung (– das gilt beides gleich). Würden Andersheit und Vielheit des kategorial Bestimmten bloß außer acht gelassen, dann bliebe das eine Sein durch den – ignorierten – Gegensatz zum Vielen bestimmt. Nur in der intensiven Synthese und Aufhebung, in der Negation und Erhebung (so Coleridges Worte), kann es selbst einsichtig werden.

Der eine identische Satz nimmt in den verschiedenen Gedankengängen verschiedene Gestalt an und meint doch das Selbe: “it must be one with its own predicate, so far at least that all other nominal predicates must be modes and repetitions of itself” (BL I 181,20). In dem einen Prädikat sind „alle anderen enthalten, nicht als Teile, sondern als Manifestationen“ (F I 521).

Die unumgängliche „Rückführung“ des identischen Satzes „in die Formen des Verstandes“, soll das Sein überhaupt einsichtiger „Gegenstand der Reflexion und ausdrückbar werden“²², muß zugleich Negation dieser Rückführung, Negation der Andersheit und Vielheit sein. In den vielen Prädikaten soll

²¹ CN I 1680 mit ausdrücklicher Anknüpfung an den Platonismus: “the only One, the purely and absolutely ONE”.

²² Vgl. Anm. 12.

nichts als das eine einsichtig werden, in der vielen Sätzen der eine identische.

Die Rückführung in die Formen des Verstandes und die gegenläufige Negation und Aufhebung des Vielen entsprechen der Grundstruktur des antithetischen Ich, das auf seine Identität fortwährend aus ist durch das Viele hindurch. Was zunächst nur als Hindernis, angesichts des im Selbstbewußtsein berührten einen Grundes, erscheinen könnte, garantiert, daß das eine Prädikat nicht nur sinnlos wiederholt wird. Worin das Sein, die intensive Fülle alles Negierten, Ausdruck finden soll, würde sonst zur trivialen Identitätsaussage $A = A$, die für alles gilt.

Kein anderer Weg als durch die Vielheit, letztlich durch die fortwährende Zweiheit seines eigenen selbstbewußten Seins hindurch, bleibt dem transzendentalen Prinzip offen, seinem berührten Grund begreifend nahe zu kommen. Nur so kann es die unmögliche Aufgabe angehen, sich selbst von Grund auf zu fassen, ohne den Grund noch einmal begründen zu wollen und somit ihn als Bedingten und sich als radikal Grundloses zu verlieren.²³

Ist das Sein eins, es selbst, verschwindet dann nicht das Viele in ihm und wird zum bloßen Schein, zur Negation die nur noch eine Illusion anzeigt? (Allerdings: *wem* wäre dies bloßer Schein, Illusion, sozusagen bloß intentionaler Gegenstand?) „Not TO BE is impossible“, denn das Endliche-Viele, besteht es irgendwie in schattenhafter Wirklichkeit, ist durch Negation bestimmt und setzt IT IS voraus.

Coleridge gilt diese Gefährdung des Endlichen durch das Absolute als eine Seite des spinozistischen Pantheismus. Das Sein selbst ist nicht durch sein Verhältnis zum Vielen bestimmt. Wird aber nicht doch ein Verhältnis – der Begriff stehe nur aushilfsweise, ohne schon eine bestimmte kategoriale Relation zu meinen – faßbar, dann verschwindet das Endliche im fraglos sicheren Unendlichen oder, und dies ist die andere Seite, das Absolute geht auf und verliert sich im unendlich Vielen. Diese Gefährdung des Endlichen hat Coleridge kurz gestreift, bis zum Umschlagpunkt zugespitzt und bringt so die Frage nach dem Verhältnis einen Schritt voran.

„Der dialektische Intellekt kann aus eigener Kraftanstrengung nur bis zur allgemeinen Bejahung einer Höchsten Realität, eines *absoluten* Wesens führen.“

(*Dialectic Intellect* meint „das Licht der Vernunft, sofern es im Verstand wirkt“, auf „systematische Vereinigung oder Totalität“²⁴ dringt und notwendige oder allgemeine Schlüsse aus kontingenten und einzelnen Fakten zu ziehen erlaubt.²⁵ Es ist nicht die Vernunft in ihrer eigenen Sphäre²⁶, die den „ganzen Menschen“ umfaßt, die in der Wiederholung ihres Anfangs sich

²³ CN III 3878: “Absolute Truth is always a mystery, ex hypothesi: for if it be *absolute* truth, it can have no cause or condition—nothing a priori to it—.”

²⁴ C 17th C 691 u.ö.

²⁵ C 17th C 685.

²⁶ C 17th C 691, 693.

selbst als Freiheit, als Prinzip weiß²⁷ und „mit den ihr angemessenen Gegenständen identisch ist“. ²⁸ Dialektischer Intellekt, scientific faculty²⁹ oder “Reason in the lower Sphere of Understanding”³⁰ entspricht in etwa der regulativen Vernunft der *Kritik der reinen Vernunft*.)

„Hier kann er nicht weiter. Es ist ihm völlig unmöglich, Einsicht oder eine Überzeugung zu vermitteln in Bezug auf die Existenz oder Möglichkeit der Welt als unterschieden von Gott. Er sieht sich gezwungen, den Schöpfer mit der Masse seiner Geschöpfe zu identifizieren, richtiger gesagt, zu verwechseln, und, indem er den Knoten zerschlägt, den er aufzulösen nicht im Stande ist, die Realität alles begrenzten-endlichen Seins gänzlich zu verneinen, und dann vor seiner eigenen Unzufriedenheit, seinen eigenen aufsässigen Fragen Unterschlupf zu suchen in der erbärmlichen Ausflucht, daß doch von Nichtsen keine Lösung gefordert werden könne! – Bis Schmerz und Qual und Reue mit bitterem Spott und schwermütigem Lachen fragen: Sind wir denn wirklich NICHTSE? – Bis die Natur selbst durch jedes Organ der Sinnlichkeit fragt: Wie denn und woher erwarb dieses unfruchtbare und hartnäckige Nichts seine Vielzahl? Unde, quaeſo, haec Nihili in Nihila tam portentosa transnihilatio? Und was ist schließlich jener innerliche Spiegel, in dem und für den diese Nichtse zumindest ein relatives Sein haben?“³¹ Die Vernichtung des Begrenzten-Endlichen findet im selbstbewußten Sein ihren Umschlag. Der Spiegel, der sich selbst innerlich ist – *that inward Mirror* – affirms sein eigenes Sein und das der Anderen. Vermochte der eine Grund nur ansichtig zu werden, da das Ich (in seiner Grundlosigkeit doch) Prinzip des Wissens ist, so gilt es gerade jetzt die Autonomie des Begründeten festzuhalten, soll der Grund an und für sich eingesehen werden. Nicht nur in der vermeintlichen Vernichtung, schon in der Entmächtigung des eigenen begründeten Seins angesichts eines übermächtigen Absoluten, verschwindet der Grund ins Unkennbare. Der „lautere Akt zu sein“³² kann nicht so sein, daß wir nichts sind.³³

²⁷ C 17th C 686.

²⁸ C 17th C 687.

²⁹ C 17th C 688.

³⁰ C 17th C 691ff.

³¹ F 1522 n 1: “the dialectic Intellect by the exertion of its own power exclusively can lead us to a general affirmation of the Supreme Reality, of an *absolute* Being. But here it stops. It is utterly incapable of communicating insight or conviction concerning the existence or possibility of the World, as different from Deity, it finds itself constrained to identify, more truly to *confound*, the Creator with the Aggregate of his Creatures; and cutting the Knot, which it cannot untwist, to deny altogether the reality of all finite existence, and then to shelter itself from its own dissatisfaction, its own importunate Queries in the wretched Evasion that of Nothings no solution can be required! – Till haply Pain, and Anguish and Remorse with bitter scoff and moody laughter inquire: *Are we then indeed NOTHINGS?* – Till thro’ every organ of Sense Nature herself asks: How and whence did this sterile and pertinacious Nothing acquire its *plural* Number? *Unde, quaeſo, haec Nihili in NIHILA tam portentosa transnihilatio?* And lastly, what is that inward Mirror, in and for which these Nothings have at least a relative existence? –”

³² F 1 514: “EXISTENCE, in and by itself, as the mere act of existing.”

³³ Daß Coleridge die *ἐνέργεια αὐτόνομος* festgehalten hat als das durchgehende Prinzip auch seiner spekulativen Gedanken, wird in der Literatur gelegentlich übersehen. Coleridge wird dann bescheinigt, daß er die Philosophie zugunsten der Religion *aufgegeben* habe.