

Philosophie des deutschen Idealismus

Claus-Artur Scheier

Meiner



Claus-Artur Scheier

**Philosophie des
deutschen Idealismus**

Vorträge und Aufsätze

Meiner

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 978-3-7873-4487-1

ISBN eBook 978-3-7873-4488-8

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2025. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt
auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es
nicht §§ 53, 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: mittelstadt 21, Vogts-
burg-Burkheim. Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim. Gedruckt auf
alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlорfrei
gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Vorwort	7
Unendlichkeit: Von Cusanus zu Hegel	9
I. Das Jahrhundert Rousseaus	21
Vernunft und Gegenvernunft? Aufklärung, Romantik und Globalisierung	23
Zum logischen Grund des neuzeitlichen Humanismus	30
Rousseaus Supplement und das dramatische Prinzip der Aufklärung	37
Synthesis a priori – Zur ersten Philosophie zwischen 1781 und 1817	49
Die Zeit der Spontaneität. Zu Kants Lehre von der transzendentalen Funktion der Einbildungskraft.	64
II. Idealismus und Frühromantik	87
Die Struktur der Reflexion im § 1 von Fichtes <i>Grundlage</i> (1794) ...	89
Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus und Hegels Differenzschrift	110
Die Frühromantik als Kultur der Reflexion	118
Die Bedeutung der Naturphilosophie im deutschen Idealismus ..	133
Entzweiung als Bildung des Zeitalters – Hegel und Rousseau im kulturphilosophischen Kontext	145
III. Peripetien der Kunst	161
Schiller – Architekt der transzendentalen Tragödie	163
Kants dritte Antinomie und die Genese des tragischen Gedankens: Schelling 1795–1809	194

Schellings Angst und der Klassizismus	211
Offenbarung im Untergang – Zum geschichtlichen Ort der Ästhetik K. W. F. Solgers	224
Der Begriff der Farbe und die Farbe des Begriffs in Hegels Ästhetik	241
IV. Natur und Geschichte	249
Natur – vor und nach der industriellen Revolution (mit einem Blick auf Hegel)	251
Das wissende Werden – zur Geschichte in Hegels Phänomenologie des Geistes	257
Die Sprache und das Wort in Hegels Phänomenologie des Geistes	268
Gestalten des Todes in Hegels Phänomenologie des Geistes	278
Die Negation im Dasein. Zum systematischen Ort eines methodischen Terminus in Hegels Wissenschaft der Logik	287
V. Idealismus und Moderne	305
Die Zeit der Seynsfuge – Zu Heideggers Interesse an Schellings Freiheitsschrift	307
Schelling – Denker der Differenz	320
Schellings Modernität: Abgrund und Grenze	334
Hegels Nihilismus – Zur Matrix der Moderne	348
Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit – Hegel und die Zukunft	359
Anmerkungen	373
Siglen und Abkürzungen	410
Literatur	413
Namenregister	437
Nachweise	443

Vorwort

Der deutsche Idealismus bleibt aktuell, weil das moderne Denken sich immer neu zu legitimieren genötigt ist im Abstoß vom Schein der Persistenz vormaliger Metaphysik. Im Licht der fortschreitenden Transformationen ihrer eignen Geschichte erscheint der Moderne auch ihre Vorgeschichte in immer anderer Gestalt. Das produktive Paradigma der klassischen Metaphysik war das Handwerk noch als Manufaktur, die industrielle Revolution war nicht minder eine Revolution der Denkart bis in die Logik. Wohl vermochte die transzendentale Reflexion auf die Verfassung der anthropologisierten Vernunft des 18. Jahrhunderts auch den leibniz-wolffschen Rationalismus der Schulphilosophie ad acta zu legen, aber Kant selbst hatte sein kritisches Gebäude noch einmal errichtet auf dem klassischen Fundament des Schlusses – seit Platon und Aristoteles die logische Struktur der Letztbegründung. Das grundstürzend Neue waren die synthetischen Urteile a priori, ihrer Verfassung nach Schlüsse, deren Bedingungen, die synthetisierenden Mitten, über die Verstandesbegriffe hinaus Ideen sind. Ihre transzendental provozierte Dialektik führt auf Paralogismen, Antinomien und das absolute Paradox unendlicher Produktivität. Die Auflösung leistet die reflektierende Synthesis der Verstandeseinheiten zur Vernunftseinheit als progressive Systematisierung kraft der regulativen Maßgabe der Ideen. Für seine dritte Kritik jedoch ließ Kant sich nicht leiten von der dritten Idee, dem poietischen Ideal – bedacht auf den Primat der praktischen Vernunft konnte er hier nur ein den Vernunftschluß vorbereitendes Verfahren zugrunde legen, die noch nicht bestimmende, lediglich reflektierende Urteilskraft. Als Erkenntnisvermögen bleibt sie der Sache freilich äußerlich, ist nicht deren eigne Bewegung. Fichtes Ich hingegen, die absolute Synthesis nicht länger praktisch von Wille und Tat, sondern poietisch von Handlung und Tat, setzt alles Nicht-Ich als Produkt, Kontraktion, seiner eignen Reflexion in sich, die ihre antinomische Struktur ins Unendliche erneuert. Als Sehnen ist diese progressive Erneuerung die Bedingung der Mög-

lichkeit der frühromantischen Universalpoesie, als die die reflektierende Urteilskraft die bestimmende Urteilskraft immerfort aufzehrt und damit die Struktur des Vernunftschlusses planiert, des logischen Kerns der klassischen Metaphysik. Sobald diese Planierung nun nicht mehr als zurückgebunden erscheint an das unendlich poetische Subjekt Fichtescher Provenienz, sich nicht mehr zeigt als dessen eigne Bewegung, sich vielmehr ihm gegenüber erweist als selbständige logische Struktur, ist die klassische Logik im ganzen abgelöst von der modernen Logik der Funktion, deren unmittelbare Rekonstruktion der *conditio humana*, abzulesen an Schopenhauers wie Feuerbachs Kritik des deutschen Idealismus, diesem nurmehr den Status spekulativen Unsinns zuzubilligen wußte. Der deutsche Idealismus, genommen nicht als Schule, sondern als Ereignis, ist mithin die geschichtliche Bruchzone, in der sich das logische Urteil zum Satz, der Schluß zu funktionalen Sequenzen horizontalisiert.

Die hier thematisch gesammelten sechsundzwanzig Vorträge und Aufsätze sind aus verschiedenen Anlässen und Anregungen entstanden zwischen 1982 und 2023 – Jahrzehnte der den deutschen Idealismus kritisch-editorisch erschließenden Werkausgaben, namentlich Fichtes, Hegels, Hölderlins, Schellings, Schleiermachers und Schlegels. Die vertiefende Kenntnis der Texte und ihrer Kontexte führte unabsehbar zu Spezialisierungen, die die philosophiehistorische Forschung merklich immunisierten gegenüber den innovativen Interventionen der primär zeitgenössischen Philosophie – exegetische wie projektierende Optionen tendierten jedoch gleichermaßen dazu, den gemeinsamen Horizont zu invisibilisieren, das beide geschichtlich legitimierende Motiv des deutschen Idealismus im Kontext des europäischen Denkens im ganzen. Wie triftig erweisen sich Nietzsches, Heideggers oder Derridas Konzepte dieser Geschichte als Dekadenzprozeß, zunehmende Seinsvergessenheit oder *clôture* des Sich-sprechen-hören-Wollens? Als geschichtsphilosophische Sondierungen zugleich ihrer eignen Gegenwart stellen die Vorträge und Aufsätze derlei funktionale Retrojektionen infrage. Seit der frühen Neuzeit (und grundgelegt schon im Denken der frühen griechischen Poleis) ist die europäische Philosophie eine progressive Theorie der Freiheit, deren wir uns wohl vergewissern müssen, um in der globalen Krise der Demokratie Rede zu stehen, wer wir sind und was wir nicht bereit sein können, uns nehmen zu lassen.

Unendlichkeit: Von Cusanus zu Hegel

Nachdenklicherweise begleitet und bestimmt der Gedanke des Seins als Unendlichkeit das europäische Denken seit seinem Anfang. Nachdenklicherweise, weil er als Korrelat des Begriffs des endlichen, begrenzten – des definiten und *definierten* Seins konstitutiv ist für den *Begriff* und so für den europäischen Begriff der Wissenschaft überhaupt, im weiteren auch für den europäischen Begriff der Technik. Zuletzt sind noch Heideggers *ontologische Differenz* und Derridas *différance* Erben des alten Unendlichkeitsbegriffs.

Zuerst begegnet er bei Anaximander: Das *ápeiron* ist der Ursprung des in alle Ewigkeit immer neu entstehenden und vergehenden (orphischen) Ur-Eis, wie die Griechen denn überhaupt keinen absoluten Weltanfang und Weltende angenommen haben, sondern eine in der Zeit unendliche Schwingung des Entstehens und Vergehens nach dem alten Modell des Kreislaufs der Jahre. So hatten sie die (seit Parmenides deutlich werdende) Tendenz, die Unendlichkeit *privativ* zu denken als ein bloßes Fehlen von Grenze (*péras*), woraus sich dann im Produktionsdenken Platons und Aristoteles' der Begriff der *Materie* als des bloß Bestimmhbaren entwickelte. Gleichwohl wird schon bei Anaxagoras ein zweiter, positiver, gerade gegen den Begriff der Endlichkeit zu denkender Begriff der Unendlichkeit deutlich, nämlich der eines durch keinen Entzug (*stérésis, privatio*) getrübten In- und Fürsichseins. »Alles Übrige hat teil an allem«, sagt Anaxagoras, »die Vernunft aber ist Unendliches (*ápeiron*) und Selbstbestimmtes (*aytokratés*) und mit keiner Sache vermischt, sondern allein sie selbst für sich selbst (*mónos aytòs epéôtytoy*)«.¹ Aristoteles seinerseits bezeugt, daß dieser Gedanke seinen Gottesbegriff bestimmt, und Kant übersetzt nur Aristoteles' *nóesis tês noêseôs*, wenn er im Kapitel von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft in der ersten *Kritik* bemerkt, die reine Vernunft sei »in der Tat mit nichts als sich selbst beschäftigt« (KrV 708).

Aber auch, wenn Plotin so gut Platonisch wie Aristotelisch der Hypostase der Vernunft (*noys*) als dem *aiôn* ein unendliches Leben (*zôê áidios*) zuspricht,² findet der Begriff einer nicht-privativen Unendlichkeit kein sonderliches Interesse, er ist gewissermaßen immer schon aufgefangen von der Theologie mit ihren drei Wegen, der *via affirmativa*, der *via negativa* und der *via eminentiae* angesichts einer strikt als endlich gedachten Welt, wie sie im Paradiso von Dantes *Divina Commedia* noch einmal in ihrer Schönheit und Kleinheit ineins zu vollkommener Anschauung (*cognitio intuitiva*) gebracht wird. Und doch ist trotz der Verwandtschaft mit Ciceros *Somnium Scipionis* für diese Anschauung eigentlich alles schon anders. Denn die *Divina Commedia* bringt das ungeheuer Neue, das versammelte Wissen der Hochscholastik zu beziehen auf Ein Subjekt und seinen »Augpunkt«, das *epische Ich* »Dante«. Noch einmal hundert Jahre, und Brunelleschi (*1377) erfindet zusammen mit Masaccio die optische Zentralperspektive als die *Konstruktion der angeschauten Unendlichkeit*, denn eine ganze Welt der Anschauung vermag sich in infinitesimaler Verkleinerung auf ihren »Fluchtpunkt« hin zu versammeln – da trat Nikolaus von Kues bereits in sein zweites Lebensjahrzehnt.

Hier hat, auch wenn man etwas hilflos von »Spätmittelalter« spricht, eine neue Epoche des Denkens begonnen, nicht nur des philosophischen Denkens, sondern des Denkens überhaupt bis in die alltäglichen Techniken hinein: Die ersten Räderuhren, mit denen Dante seine Himmelsmechanik vergleicht, entstanden gegen Ende des 13. Jahrhunderts.³ Das *mythische* Konzept der Welt war die Höhle, und Platons Höhlengleichnis steht insofern in einer langen Tradition. Aber das Licht, in das der von seinen Fesseln Befreite tritt, ist wiederum das Licht einer Höhle, allerdings einer von der Vernunft gebauten – und die Moderne hat sich seit der industriellen Revolution erneut in einer Welt-Höhle angesiedelt, denn in markanter Unterscheidung vom neuzeitlichen Denken konzipiert die moderne Kosmologie das »All«, die alten *pánta*, nicht mehr als aktuale Unendlichkeit. *Einmal* aber war die europäische Menschheit, und nur sie, aus der Welthöhle hinausgetreten in einen positiv unendlichen Kosmos, dessen schrittweise und vor allem: mathematische Erschließung wir mit den Namen Kopernikus, Kepler, Galilei und Newton verbinden, aber auch mit den Namen von Philosophen

wie Giordano Bruno, Descartes, Spinoza, Leibniz und Kant – wer akzeptierte nach 1600 überhaupt noch einen endlichen, den ptolemäischen Kosmos? Der erste große Name in der Reihe der Unendlichkeits-Theoretiker, darüber besteht Einigkeit unter den Gelehrten, ist Nikolaus von Kues. Wie konnte es zu dieser »Revolution der Denkart« (KrV XI f.) kommen?

Sie war die Frucht der analytischen Durchdringung dessen, was das Denken des Hochmittelalters, konfrontiert mit »Aristoteles«, die natürliche Vernunft nannte, die *ratio naturalis*. Maßgeblich bestimmt hatte sie auf der Schwelle, aber auch erst auf der Schwelle zum *neuzeitlich* zu nennenden Denken die epochale, namentlich von Thomas von Aquin geleistete Synthese der neuplatonisch-christlichen Tradition mit dem (arabischen) Aristotelismus. Gefährdet allerdings vom Widerstand des christlichen Traditionalismus erhält die natürliche Vernunft bei Thomas ihren bestimmten und hinfert unabdingbaren Ort in der Theologie. Aber Thomas konnte in der Tat nicht voraussehen, daß seine Versöhnung von *lumen gratiae* und *lumen naturale* Quell einer Jahrhunderte währenden Unruhe werden würde. Denn gerade seiner Natürlichkeit wegen, dieser Unruhe eines neuen (im Rückblick in der Tat als ein undeduzierbar geschichtliches Faktum zu nehmenden) Interesses an der wahrnehmbaren Welt, konnte sich das natürliche Licht der Vernunft nicht dabei beruhigen, bloße und gleichsam nur verschwindende Vorgabe für das Licht der Gnade zu sein: *Wem* wird diese Gnade? war die Frage, die auch die *Divina Commedia* bewegt, und mit ihr machte sich die natürliche Vernunft, an sich selbst zweifelnd, auf die Suche nach ihrem eigenen Prinzip.

Kaum aber daß sie dieser eigensten Tendenz folgt – tastend noch und verwechselbar bei Meister Eckhart und Duns Scotus, entschieden und auf eine neue Logik der Repräsentation setzend bei Wilhelm von Ockham –, wird ihr sogleich nichts fragwürdiger als die *Sacra doctrina* in ihrem wissenschaftlichen Anspruch. Diesen nämlich gründen die Thomasischen *Summen* auf eine *ratio naturalis*, die noch gar kein eignes Innen hat, sondern heiter gewissermaßen wie die zeitgenössische Vagantenlyrik nach außen gekehrt ist, reines Bewußtsein, und sich zum Licht der Offenbarung verhält wie der Stoff zur Form, indem »der Glaube die natürliche Erkenntnis voraussetzt wie die Gnade die Natur und die Vollendung das Vollendbare«.⁴ Das

liegt daran, daß »unsre natürliche Erkenntnis ihr Prinzip an der Wahrnehmung hat. Sie vermag daher nur so weit zu kommen, wie sie vom Wahrnehmbaren geleitet bleibt«.⁵

Wohl war es Thomas lieb, daß die natürliche Vernunft manches vom Einen Gott weiß, denn das zog sie, wie die *Quinque viae* dartun,⁶ alles aus der *wahrgenommenen* Natur, aber es waren keine Glaubensartikel, nur deren Präambeln.⁷ Wer jedoch den Versuch wagte, nicht nur den Einen, sondern gar den dreifaltigen Gott in der natürlichen Vernunft aufzusuchen – kein Geringerer als Augustinus schien ja den Weg gewiesen zu haben –,⁸ der handelte dem Glauben gleich zwiefach zuwider, indem dies nämlich dessen Würde abträglich war und außerdem der Mission schadete.⁹ Thomas kann sich auf Augustinus selbst berufen: Denn zwar finden wir ein Bild (*imago*) der Trinität in unsrem Geist (*mens*), aber der Abstand zwischen Urbild und Abbild ist derart, daß wir das Abbild »mehr sehen als glauben« und das Urbild »mehr glauben als sehen«.¹⁰ Dies vorsichtige »mehr ... als« (*potius*) bezeugt auf kleinstem Raum, wie weit Thomas' *Sacra doctrina* der natürlichen Vernunft entgegengekommen war; aber dies glückliche Beieinander mußte auch die wechselseitige Kenntnis voneinander fördern und nötigte *beide* Seiten, in sich zu gehen. Vermutlich ist es nicht zuviel gesagt, daß beide, die *Innigkeit* des neuzeitlichen Glaubens überhaupt (Luther, Ignatius, Pascal ...) und die methodisch ihrer selbst bewußte *Genauigkeit* der neuzeitlichen Wissenschaft (Galilei, Newton, Lavoisier ...), Zwillingssfrüchte nicht zuletzt des geschichtlichen Augenblicks jener Thomasischen Konjunktion waren.

Im ganzen kann man sagen, daß die *Neuzeit* das Spannungsverhältnis von Wissen und Glauben austrägt oder daß der Glaube zu einem *Bewußtsein von sich als Glaube* kommt, wie es auch die Epoche der Gründung der drei großen Buchreligionen nicht kannte: Nach der politischen Seite sind die »Glaubenskriege« charakteristisch neuzeitlich, und nach der theologie- und philosophiegeschichtlichen Seite ist zu sehen, daß sich seit dem Ende des 13. Jahrhunderts Wissen und Glauben bereits auf dem erworbenen Grund und Boden der natürlichen Vernunft selbst ins Verhältnis setzten, exemplarisch bei Wilhelm von Ockham: »Die Glaubensartikel sind weder Beweisgründe noch -schlüsse noch (auch nur) wahrscheinlich, weil sie allen oder der Mehrheit oder den Weisesten (maxime

sapientibus) als falsch erscheinen. Und dies, indem unter den Weisen die Weltweisen (pro sapientibus mundi) verstanden werden, die sich ausschließlich an die natürliche Vernunft halten (innitentibus rationi naturali).«¹¹ In der Theologie freilich hält Ockham Glauben und Wissen zusammen: »Alle dem Erdenpilger zur Erlangung der ewigen Seligkeit nötigen Wahrheiten sind theologisch«, aber darum nicht schon Glaubensartikel, denn »manche natürlicherweise bekannten oder erkennbaren Wahrheiten sind theologisch, wie daß Gott ist, daß Gott weise, gut ist usw., da sie für das Heil nötig sind; manche hingegen sind auf übernatürliche Weise (supernaturaliter) erkennbar, wie daß Gott dreifaltig ist, inkarniert und dgl.«¹² Thomas hätte es nicht bestritten, und doch ist das Verhältnis von natürlicher und übernatürlicher Wahrheit insofern ein anderes geworden, als die natürliche Vernunft nicht länger die Bestimmung einer bloßen *Vorgabe* für den Glauben hat.

Was zuvor keinem Denker welcher Tradition auch immer in den Sinn gekommen wäre: Es war hinfert möglich geworden, »sich ausschließlich (praecise) an die natürliche Vernunft zu halten«, und offensichtlich war mit Ockhams Logik der Supposition die *Sacra doctrina* nicht mehr zu verteidigen. Wie der Glaube in sich ging und schließlich an der Möglichkeit seiner scholastischen Selbstvergewisserung schlechthin verzweifelte,¹³ ging ebenso die natürliche Vernunft in sich und entdeckte die Begriffe überhaupt als das reine Eigentum des menschlichen Geists: »Der Begriff ist eine Hinsicht (intentio) oder Eindruck der Seele (passio animae), die natürlicherweise etwas bezeichnet oder mitbezeichnet, von Natur Teil eines geistigen Urteils ist und von Natur (immer) für dasselbe steht (pro eodem nata supponere)«.¹⁴ Denn die Erkenntnis »Ich denke« (ego intelligo) leuchtet mir unmittelbar ein, und »unsre Vernunft erkennt in ihrer gegenwärtigen Verfassung nicht nur jenes Wahrnehmbare, sondern im besonderen und anschaulich (in particulari et intuitive) gewisse Vernunftgegenstände (aliqua intelligibilia), die ganz und gar nicht unter die Wahrnehmung fallen.«¹⁵ Das natürliche *Bewußtsein* ist mithin bei Ockham zum *Selbstbewußtsein* gediehen.

Für die Anschauung überhaupt, sinnlich oder nicht, hat diese Emanzipation der natürlichen Vernunft die (bereits cartesische) Folge, daß sie unabhängig wird von der Existenz ihres Gegenstands (potest esse de re non existente)¹⁶ – Descartes wird ja von

der ausgedehnten *Sache* deren Vorstellung als bloß ausgedehnten *Etwas* unterscheiden und den Beweis der Übereinkunft des klar und deutlich Vorgestellten (quid) mit der Sache (res), oder der bloß vorgestellten mit der wirklichen Realität (realitas objectiva vs. realitas actualis s. formalis) über den Gottesbeweis der dritten Meditation führen,¹⁷ der seinerseits die unabdingbare Voraussetzung des ontologischen Gottesbeweises der fünften Meditation ist. Einer solchen Voraussetzung entbehrt der Beweis bei Anselm, und es war konsequent von Thomas, ihn nicht anzuerkennen:¹⁸ Er war die Eine Schwalbe des Aristoteles, die noch keinen Sommer macht, weil sie in einer natürlichen Vernunft, die ihr Prinzip an der Wahrnehmung hat und noch nicht in sich selbst, keinen Ort sich einzunisten findet. Auch bei Ockham findet sie ihn noch nicht, indem dessen Vernunft sich zwar selbstständig gemacht hat und onto-theo-logisch bereits *toto coelo* von der Thomasischen verschieden ist; aber bis die natürliche Vernunft zum *Prinzip* ihrer Selbstständigkeit – nicht das quasi-augustinische *ego intelligo*, sondern das methodische *ego cogito* – durchgedrungen ist, muß ihr aufgegangen sein, daß sie zu diesem Prinzip – Descartes erreicht es bekanntlich über die Hypothese des *genius malignus* – allein im Licht der Unendlichkeit gelangt, dessen sie abermals bedarf, wenn dies Prinzip wirklich *Prinzip*, *Anfang*, und nicht bloßer Punkt bleiben soll. Dies Licht ist die *idea Dei s. substantiae infinitae*, und der es zuerst aufgehen sah, war Nikolaus von Kues.

Wenn diese dreihundert Jahre, die man immerhin spätes Mittelalter nennen mag, die hohe Zeit der natürlichen Theologie sind – aber sie sind auch die Zeit der Renaissance und ihres Humanismus, der Reformation und Gegenreformation –, dann ist nicht zu vergessen, daß Glauben und Wissen, die *ratio naturalis* dieser Theologien und die sie beseelende *fides*, das Subjekt ihres Logos nicht am Augustinischen *Christus Iudex* und auch nicht mehr am Thomasischen *Christus Salvator* haben, sondern am *Spiritus Christi* und so, formelhaft gesagt, nicht mehr an der zweiten, sondern an der *dritten* göttlichen Person, am *Geist – Christus ostensor*, sagt Nikolaus.¹⁹ Gott hier ist nicht mehr nur, wie seit alters und außerhalb des Christentums, als über uns oder, wie im bisherigen christlichen Denken, als bei uns (Jesus Christus), sondern als *in uns* gedacht²⁰ – und das ist der theologische Ursprung des neuzeitlichen Unendlichkeitsbe-

griffs. Meister Eckhart hatte diesen Ursprung bereits als »das Sein« *erfahren*, aber erst an Ockhams neuer Logik der Repräsentation (*suppositio*) hat er seine geschichtliche Bedingung der Möglichkeit als *Begriff*.

Ockham nämlich hatte von der Theologie an sich (*theologia in se*) die Theologie für uns (*theologia nostra*) unterschieden und im Widmungsschreiben seiner Logik angezeigt, daß diese, ganz neuzeitlich, als Werkzeug allen Wissens fortschreitender Verbeserung fähig sei: »Denn die Logik ist das für alle Künste geeignete Werkzeug, ohne das man keiner Wissenschaft vollkommen inne sein kann und das sich nicht wie die materiellen Werkzeuge durch häufigen Gebrauch abnutzt, sondern durch fleißige Übung jeder beliebigen andern Wissenschaft ununterbrochenen Zuwachs erhält (*continuum recipit incrementum*).«²¹ Auf diese Weise muß mit der Logik notwendig auch unsre Theologie wachsen und wird der ansichsegenden Theologie immer ähnlicher werden: unbeschadet des unendlichen Abstands zwischen beiden also ins Unendliche, *asymptotisch*. Das ist bei Ockham, wenn man so sagen darf, erst nur konstelliert, aber anderthalb Jahrhunderte später, bei Nikolaus, ist diese infinitesimale Dynamik zur Signatur der natürlichen Theologie geworden:

Wenn ein beliebig vollkommenes Bild nicht noch vollkommener und dem Vorbild ähnlicher (*conformior*) sein kann, ist es niemals so vollkommen wie ein unvollkommenes Bild mit dem Vermögen, sich dem unerreichbaren Vorbild grenzenlos immer ähnlicher zu machen (*plus et plus sine limitatione*) – darin nämlich bildet es nach Weise und Vermögen des Bilds die Unendlichkeit nach – so hat jeder Geist [...] von Gott, daß er nach seinem Vermögen das vollkommene und lebendige Bild der unendlichen Kunst ist (*artis infinitae perfecta et viva imago*). Darum ist er dreifaltig und einer und hat die Macht, die Weisheit und beider Verbindung (*utriusque nexum*) so, wie ein vollkommenes Bild der Kunst, insofern er sich nämlich, einmal angestoßen (*excitata*), dem Vorbild immer ähnlicher machen kann.«²²

Die natürliche Vernunft ist menschlicher Geist als Subjekt, das seine Selbständigkeit daran hat, nicht wie die Natur ein Werk der Entwicklung (*explicatio*) des unendlichen Geists Gottes zu sein, sondern dessen ebenfalls dreifältiges Bild (*imago*). Da es als solches, als reines Bild von ..., sein Prinzip nicht an ihm selbst, sondern am

Vorbild (exemplar) hat, ist es nicht Wissen und Wissenschaft, sondern beehrte Unwissenheit (*docta ignorantia*), die ihre Belehrung auch nicht länger von einer *doctrina* empfangen kann, sondern allein noch aus dem Glauben (*sola fide*).²³ Und dessen Repräsentant ist nicht der (scholastische) Gottesgelehrte, sondern der Laie, gesetzt nur, er sei *christförmig*.²⁴

Von hier aus lässt sich nun in der Tat eine Linie ziehen bis zu Kant und dem ihm verpflichteten deutschen Idealismus. In der Kritik der praktischen Vernunft stellt Kant die Frage, welches der der Pflicht »würdige Ursprung« sei, und antwortet:

Es ist nichts anders als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört» (KpV 154 f.).

Kant unterscheidet mithin *Person* und *Persönlichkeit*:²⁵ »Die Idee des moralischen Gesetzes allein«, heißt es in der Religionsschrift von 1793, »kann man nicht füglich eine *Anlage* für die *Persönlichkeit* nennen; sie ist die Persönlichkeit selbst« als »die Idee der Menschheit ganz intellektuell betrachtet« (Rel. 18 f.). Das nun, »was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Ratschlusses, und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die *Menschheit* (das vernünftige Weltwesen überhaupt) *in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit* [...]. Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch »ist in ihm von Ewigkeit her«; die Idee desselben geht von seinem Wesen aus; er ist sofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborner Sohn« (ebd. 73 f.). »Eben darum aber«, fährt Kant fort, »weil wir von ihr [sc. dieser Idee] nicht die Urheber sind, sondern sie in dem Menschen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich sein können, kann man besser sagen: daß jenes Urbild vom Himmel zu uns *herabgekommen* sei, daß es die Menschheit angenommen habe« (ebd. B 74).

Man wird, auf das epochale Verhältnis aufmerksam geworden, von Meister Eckhart (*ca. 1260), Dante (*1265), Duns Scotus (*1266), aber auch von Giotto (*ca. 1266) wie ohnehin von Wilhelm von

Ockham (*1285) sehr genau sagen können, wie die jeweilige Rückung ihres Gedankens die neuzeitliche Epoche eröffnet, aber man wird auch noch beim Scholastiker Ockham darüber streiten können, inwiefern es sich hier, wenn man so will, um eine vorneuzeitliche Inkubationsphase handelt. Bei Nikolaus ist das nicht mehr möglich. Denn zwar ist in der *Docta ignorantia* noch nicht das *methodische Prinzip* der Neuzeit gedacht, das erst mit dem cartesischen *Cogito* in die Welt tritt (und allerdings – anders als nachmals das phänomenologische *Cogito* des 20. Jahrhunderts – den Cusanischen Gedanken der Unendlichkeit voraussetzt), aber das *sachliche Prinzip* ist da in seinen drei Grundbestimmungen: 1. aktuale oder absolute Unendlichkeit, 2. deren absolute Dynamik und 3. deren Infinitesimalität. Nikolaus' Einzigartigkeit ist die, der erste Unendlichkeitstheoretiker der neueren Denkgeschichte zu sein, und konsequenterweise ist er auch der erste, der in unmittelbarer Nachbarschaft zu den Theoretikern der Zentralperspektive (der mathematischen Repräsentation der sichtbaren Welt) die von der antiken wie mittelalterlichen so prinzipiell verschiedene *infinitesimale* (Differential- und Integral-) Mathematik skizziert hat, die im 17. Jahrhundert dann Newton und Leibniz begründen werden.

Nikolaus denkt also nicht mehr wie früher immer, wenn von der Unendlichkeit Gottes die Rede war, von der Endlichkeit (der Welt bzw. der menschlichen Vernunft) her auf die Unendlichkeit hin, sondern *von der Unendlichkeit her*. So wird ihm die Schöpfung zu einer unendlichen Ausfaltung oder *Entwicklung* (*explicatio*) des göttlichen Geistes (*mens divina*), womit bereits der neuzeitliche, spätestens seit Descartes konstitutive Gedanke der *creatio continua* gefaßt ist. Für das neuzeitliche Prinzip des Geistes ist nun bedeutsam, daß der endliche oder menschliche Geist (*mens humana*) als »Bild« oder endliche Parallele des göttlichen Geistes seinerseits die Bewegung einer unendlichen Entwicklung vollzieht: Beide Unendlichkeiten unterscheiden sich nurmehr darin, daß das göttliche Sein zugleich absolut vollkommen ist (Gott als *coincidentia oppositorum* – auch von Bewegung und Ruhe), während das menschliche Sein im *unendlichen Progrès* der Vervollkommnung bleibt (das 18. Jahrhundert wird dann den Terminus »*perfectibilité*« prägen).²⁶ Während sich näher der göttliche Geist *real entwickelt* als die Welt, entwickelt sich der menschliche Geist *ideal*, d.h. er re-präsentiert

(*supponit* hätte Ockham gesagt) die Welt und sich selbst in *reinen Verhältnissen* – logisch-mathematisch. Und wie des unendlichen Progresses wegen diese Verhältnisse ihrerseits *infinitesimal* sein müssen, zeigt Nikolaus bereits im ersten Buch *De docta ignorantia* in einnehmendster Anschaulichkeit. Als diese unerschöpfliche Kraft infinitesimaler Näherung an den unendlichen Geist ist der endliche der Ursprung »von Grenze und Maß aller Dinge«,²⁷ nämlich der mathematischen Beziehungen, die ihrer unantastbaren Gewißheit wegen²⁸ von unserm Geist so genau gewußt werden wie von der göttlichen Wissenschaft das Reale, angesichts dessen *wir es allerdings nur zu »Mutmaßungen« (conjecturae) bringen*. Kant wird dann behaupten, »daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist«,²⁹ eine Mathematik aus »metaphysischen Anfangsgründen«, wie Nikolaus zuerst sie gelehrt hat: die unantastbare Gewißheit (*incorruptibilis certitudo*), die seine *docta ignorantia* trägt, ist eine mathematische.

So ist diese *mens* Selbstbewußtsein, »ein lebendiges Maß, das, indem es anderes mißt, zu seiner eignen Fülle gelangt«.³⁰ Und eben so ist der *logische* Grund des sich in seiner *mathematischen* Welt repräsentierenden Geistes die Dreifaltigkeit. Nikolaus beschreibt sie in vielerlei Gestalten, wobei die dritte göttliche Person, der Geist, bezeichnenderweise stets die Bestimmung des *nexus*, der reinen Beziehung hat.³¹ Als *imago* der göttlichen Dreifaltigkeit ist der menschliche Geist wie schon bei Augustinus Spiegel, aber nun auch Spiegel der Welt wie Spiegel seiner selbst, was nachgerade wörtlich Leibniz' unendliche Spiegelwelt der Monaden vorwegnimmt. Bei Leibniz ist die Welt gedacht als das Integral aller endlichen Monaden und so zugleich als das Integral all ihrer monadischen Spiegelungen oder Perspektiven (Monadologie § 57). Jede Monade ist ein »Augpunkt« (point de veue), dem sich das ganze Universum zentralperspektivisch darstellt. Die Welt ist so das Integral aller, alle übrigen wie, im Fall des *esprit*, sich selbst spiegelnden Spiegel, reine Innerlichkeit, die keiner »Fenster« bedarf (§ 7). Nikolaus' Zeitgenosse Leon Battista Alberti hatte das Wesen der zentralperspektivischen Malerei in einer neuen Deutung des Narziß-Mythos umschrieben: »Was ist denn die Malerei anderes als die Umarmung jener Oberfläche des Quells durch die Kunst?«³² Der Quell ist der göttliche Geist (*mens*

divina), seine Oberfläche ist die entfaltete Welt (Nikolaus' *explicatio Dei*), Narziß ist die Malerei stellvertretend für den menschlichen Geist (*mens humana*), und die Malerei ist als die »Blüte der Künste« (*flos artium*) das Spiegelbild der Welt und spiegelt sich zugleich selbst in ihr. In Nikolaus' *De filiatione Dei* heißt es: »Es sei also ein höchster Widerschein unseres Ursprungs (altissima resplendentia principii nostri)«,

worin Gott selbst erscheine und der ebenste, unbegrenzte und vollkommenste fleckenlose Spiegel der Wahrheit (*veritatis speculum*) sei, und es seien alle Geschöpfe beschränktere (*contractiora*) und auf verschiedene Weise gekrümmte Spiegel, von denen die vernünftigen Naturen lebendige, klarere und ebenere Spiegel seien, und diese, da sie lebendig und vernünftig und frei sind, seien begreiflicherweise so schaffen, daß sie sich selbst entkräumen (*incurvare*), begradigen und reinigen können.³³

Überhaupt sind der Leibnizsche und der Cusanische Gedanke Nächstverwandte, oder anders gesagt hat Leibniz, dieser unvergleichliche Kenner der Scholastik wie des ganzen frühneuzeitlichen Denkens, den methodischen Rationalismus des 17. Jahrhunderts derart mit Tradition gesättigt, daß er auch theologisch wieder auf der Höhe des Cusaners ist. Auf dem Weg dahin wäre hier freilich noch etwas zu sagen über den großen Nikolaus-Leser Giordano Bruno. Denn er war es, der den Cusanischen Grundgedanken der unendlichen Entwicklung fortgetrieben hat zum Begriff des unendlichen *Raums* – und sein Begriff der lebendigen oder genauer geistigen »Materie« ist die Konsequenz von Nikolaus' Tilgung des aristotelisch-neuplatonischen Materiebegriffs. Denn bis zu Nikolaus war die Materie immer ein Äußerstes und Letztes der Formung, selbst nurmehr Spur von Form (*informe prope nihil*),³⁴ aber bei Nikolaus koinzidiert sie als *possibilitas absoluta* in Gott selbst mit dessen *necessitas absoluta*, und damit ist die neuplatonische Welt-*Linie* – dies Sich-*fast*-Verlieren der göttlichen Schöpfung ins Nichts – gerundet (reflektiert) in die göttliche Unendlichkeit. Bei Leibniz sind Raum und Zeit dann nur noch »Phänomene«: *phaenomena vera*.³⁵

Wenig verwunderlich also, daß das Schema der Leibnizschen Vernunft dem der Cusanischen so ähnlich ist. Und es ist dies Schema, in das sich zuletzt Kants transzendentale Erkenntnis und

ihre Ausfaltung im deutschen Idealismus einschreiben. Und darum liest sich auch Hegels Erörterung der Unendlichkeit in der Seinslogik (namentlich in der zweiten Ausgabe von 1832) als der denk-würdigste Kommentar zu Nikolaus' Grundgedanken. In Kürze so:

Diese Bestimmung des wahrhaft Unendlichen kann nicht in die [...] Formel einer *Einheit* des Endlichen und Unendlichen gefaßt werden; die *Einheit* ist abstracte bewegungslose Selbstselbstgleichheit, und die Momente sind ebenso als unbewegte Seyende. Das Unendliche aber ist, wie seine beiden Momente, vielmehr wesentlich nur als *Werden*, aber das nun in seinen Momenten *weiter bestimmte Werden*. [...] / Dieses Unendliche als In-sich-Zurückgekehrte Seyn, Beziehung seiner auf sich selbst, ist *Seyn* aber nicht bestimmungsloses, abstractes Seyn, denn es ist gesetzt als negirend die Negation; es ist somit auch *Daseyn*, denn es enthält die Negation überhaupt, sogleich mit der Bestimmtheit. Es *ist*, und *ist da*, present, gegenwärtig. (GW 21,136)

Nachdem Kant den Begriff des *menschlichen* Geistes als den der Person und den Begriff des Geistes *Christi* als den der Persönlichkeit gedacht hatte, nimmt Hegel beide Begriffe am Schluß seiner Logik wieder auf und denkt den Begriff der Unendlichkeit in ihrer höchsten Gestalt als die »absolute Idee«: »Alles Uebrige ist Irrthum, Trübheit, Meynung, Streben, Willkür und Vergänglichkeit; die absolute Idee allein ist *Seyn*, unvergängliches *Leben*, *sich wissende Wahrheit*, und ist *alle Wahrheit*.« (GW 12,236) In dieser Gestalt hatte zuerst Nikolaus von Kues die Unendlichkeit gedacht. Hegel wußte es nicht, aber beide schufen uns in ihrer jeweiligen Erfahrung des Seins eine Nachbarschaft von Gegenwart, an der wir uns orientieren können.³⁶

I.

DAS JAHRHUNDERT ROUSSEAUS

Vernunft und Gegenvernunft? Aufklärung, Romantik und Globalisierung

»Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.« So der berühmte Anfang von Kants *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* aus dem Jahr 1784. Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung* bringt in ihrem Exkurs zu de Sade¹ sozusagen im Vorbeigehen ein Problem zum Vorschein, das die Moderne mit Kants Bestimmung der Aufklärung hat – haben muß. Es ist einerseits die Rede, der Mensch *bediene* sich seines Verstandes, anderseits die Forderung, sich seines Verstandes ohne Leitung *eines anderen* zu bedienen: das Problem der von Horkheimer so genannten *instrumentellen Vernunft* und ihrer *abstrakten Identität mit sich*.

Mutatis mutandis hat die im Buch skizzierte Phänomenologie der Geschichte der europäischen Vernunft eine unübersehbare Nähe zu Heideggers Konzept der Metaphysik als »rechnendes Denken«, dessen Fortschritt von den Vorsokratikern an ein Geschick der »Seinsvergessenheit« oder »Ver-wahr-losung« sei, die gleichsam ihren Offenbarungseid leistet in den technisch produzierten Katastrophen der beiden Weltkriege und des Nationalsozialismus. »Der Name ›die Technik‹ ist hier so wesentlich verstanden, daß er sich in seiner Bedeutung deckt mit dem Titel: die vollendete Metaphysik.« (VA 80) Und: »Die Verwüstung der Erde beginnt als gewollter, aber in seinem Wesen nicht gewußter und auch nicht wißbarer Prozeß zu der Zeit, da das Wesen der Wahrheit sich als Gewißheit umgrenzt, in der zuerst das menschliche Vorstellen und Herstellen seiner selbst sicher wird. Hegel begreift diesen Augenblick der Geschichte der Metaphysik als denjenigen, in dem das absolute Selbstbewußtsein zum Prinzip des Denkens wird« (ebd. 99).

Dies ist der geschichtliche Augenblick der Aufklärung, die im siebzehnten Jahrhundert, dem *siecle des lumières*, beginnt und im achtzehnten Jahrhundert triumphiert, das Kant, gut neuzeitlich,

zwar ein Zeitalter der Aufklärung nennt, nicht aber ein aufgeklärtes Zeitalter.² Er faßt dabei einen langwährenden, wo nicht unendlichen Progreß des Sich-Aufklärens ins Auge unter der Voraussetzung der (unendlichen) Perfektibilität des Menschengeschlechts – ein Lieblingsgedanke des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts³ – und legt den Nachkommenden dadurch nahe, die Linie in der Tat kontinuierlich weiterzuziehen durch das neunzehnte ins zwanzigste Jahrhundert. Die Diagnosen Horkheimers und Adornos: Dialektik der Aufklärung; und Heideggers: Un-Wesen des Ge-Stells, drängen sich von daher geradezu auf. Die unbefangene, oft genug bejahend beantwortete Frage ist dann die: Da ihr sie an ihren Früchten erkennen sollt – ist Auschwitz die Frucht der Aufklärung oder gar des europäischen Begriffs von Vernunft überhaupt?

Will man dem Namen der Vernunft den Hof positiver Konnotationen lassen, der ihn seit alters wie im alltäglichen Sprachgebrauch umgibt, stellt sich immerhin noch die Frage, ob diese geplauderte Vernunft nicht allerdings die Dialektik an ihr habe, ständig in eine Gegen-Vernunft umzuschlagen? *Póthen tà kakà* – Woher das Böse? – wurde spätestens von Plotin im dritten nachchristlichen Jahrhundert explizit als philosophische Frage behandelt.⁴ Wie beschaffen wäre dann die exemplarisch mit Kant namhaft gemachte Vernunft, wenn sie mitten im Zeitalter der Aufklärung – fünf Jahre trennen Kants Schrift vom Beginn der französischen Revolution – deren »terreur« und die kollateralen Phantasien des Marquis de Sade gebiert (de Sade ist nur 16 Jahre jünger als Kant)? Ist Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* bloß die helle, die »offizielle« Seite der *Philosophie dans le boudoir ou Les instituteurs libertins*?

Freilich kann man den Begriff der Aufklärung, der im frühen 18. Jahrhundert geprägt wurde, enger oder weiter fassen und etwa sagen, (1) der sich gegen den alten Mythos wendende Logos des frühen griechischen Denkens sei bereits Aufklärung gewesen: Wissenschaft – und Philosophie schuf Begriff und Sache – sei allemal Aufklärung (daß sie »mißbraucht« werden könne, und sogar von den Wissenschaftlern selber, war erst eine Erfahrung des neunzehnten und vor allem des zwanzigsten Jahrhunderts). Oder man kann (2) von der »sophistischen Aufklärung« sprechen, die zum ersten Mal die »Spekulation« abschnitt um der Begrenzung des Verstandes auf die Angelegenheiten der ökonomisch-politischen Praxis

willen.⁵ Zuletzt wäre Aufklärung dann allemal der *rappel à l'ordre* des sogenannten gesunden Menschenverstands, der eifersüchtig darauf bedacht ist, aus allem und jedem seinen Nutzen zu schlagen (diese eher schäbige Seite der Aufklärung hat vor allem Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* seziert)⁶. Ferner kann man die Aufklärung (3) als den Kampf gegen den theologisch-politischen (feudalen) Mythos von Spätantike und Mittelalter verstehen und so das gesamte prononciert neuzeitliche Denken seit der Renaissance mit Aufklärung gleichsetzen. Oder (4) sagen, daß die eigentliche Aufklärung, die im achtzehnten Jahrhundert erst nur ein Vorspiel gehabt habe, mit der Ausbildung der positiven Wissenschaften seit dem neunzehnten Jahrhundert zusammenfalle – wenn jemand aufgeklärt sei, dann doch die Nutznießer der (post)industriellen Gesellschaften: Wir. Man kann dagegen (5) aber auch, wie dies Kardinal Ratzinger vor einiger Zeit den Lesern der F.A.Z. ansann, behaupten, die wahre Aufklärung sei immer schon die Lehre der römischen Kirche gewesen, oder wahlweise, wie der protestantische Theologe Jüngel, die Luthersche Theologie.⁷

Es ist daher wohl ratsamer, die Kirche im Dorf zu lassen und die Aufklärung da, wo sie entstanden ist, tätig war und bedacht wurde, im ausgehenden siebzehnten und im achtzehnten Jahrhundert, im »Jahrhundert der Aufklärung«. Dies Jahrhundert sieht mit der sich vollendenden Emanzipation des Bürgertums zugleich die Vollendung der neuzeitlichen (»frühkapitalistischen«) Manufaktur und in den achtziger Jahren die Erfindung des Motors durch James Watt und die Gründung der Chemie als strenge Wissenschaft durch Lavoisier – Bedingungen der alsbald einsetzenden industriellen Revolution, deren wissenschaftliches Korrelat die positiven Wissenschaften (um hier nur an Darwin zu erinnern) und deren philosophisches das moderne Denken ist (hier seien Feuerbach, Marx und Nietzsche genannt), das sich weniger noch als die zeitgenössischen Wissenschaften abhängig weiß von einer »ersten Philosophie« oder Metaphysik, ein Denken, das sogar einer anderen Logik folgt als das klassische, nämlich nicht mehr der schließenden Logik der *Copula*, sondern der serialisierenden Logik der *Funktion*. Wollte man hier von Aufklärung sprechen, dann gehorchten sie und ihr Begriff jedenfalls dieser anderen Logik, die auch die Syntax der *Dialektik der Aufklärung* vorzeichnet, das funktionale *Tertium non datur*. Kom-

plementär dazu ist das neunzehnte Jahrhundert – seine Musik bringt es zu Gehör – das »romantische« Jahrhundert, wobei man wieder gut daran tut, diese Romantik, die in der Literatur mit Byron, Leopardi, Lamartine, Eichendorff begann, von der Frühromantik zu unterscheiden, deren bedeutendster philosophischer Exponent Schelling war, wie Friedrich Schlegel et al. ein Erbe der klassischen (oder Kantischen) Aufklärung, die er trotz aller Romantizismen nicht verriet.

Wie steht es nun mit dem achtzehnten Jahrhundert selbst? Es war seiner eignen Diagnose zufolge das Jahrhundert der »Zerrissenheit« – darüber dürfen weder Rokoko noch Klassizismus hinweg täuschen: Philosophie, Literatur, bildende Kunst, Musik und noch die Theologie der Zeit waren allesamt Gestalten der Heilung dieses Risses, Gestalten der »Versöhnung« (Hegel), der wir den Anspruch der Legitimität nicht absprechen können (wer wollte auch etwa Mozarts Musik den Anspruch legitimer Schönheit absprechen? Das tat nicht einmal Richard Wagner, der Mozart im allgemeinen für unverantwortlich verspielt hielt). Denn ihre Semantik bildete sich noch gemäß der alten Syntax, der Logik der Copula, und entfaltete sich demzufolge innerhalb der Grenzen jenes Vernunftbegriffs, der zuerst den Griechen im Namen *noys* aufgegangen war und den Kant in die Formel vom »Vermögen der Prinzipien« faßte.⁸ Das achtzehnte Jahrhundert dachte, handelte und schuf noch onttheologisch, auch wo dieser geschichtliche Grund-der-Aufklärung nicht eigens entfaltet wird.

Man muß nicht über Worte streiten, aber im Blick auf die differenzierte Begrifflichkeit Kants und seiner Nachfolger, der sogenannten deutschen Idealisten, ist es in der Tat mißlich – und enthält ein Vorurteil, das sich nach mehr als einem halben Jahrhundert abgenutzt hat –, von instrumenteller *Vernunft* zu sprechen. Das mit Kant gedachte Vermögen der Prinzipien ist weder instrumentell noch instrumentalisierbar. Denn diese Vernunft hat eben mit den Prinzipien zu tun, und auch, wenn wir die *principia*, die *archaí*, nicht länger Aristotelisch für die *ewigen Anfänge* der Natur und des Wissens nehmen, sondern ihrer als *geschichtlicher* Gestalten inne geworden sind, erweisen sie sich als unverfügbar. Kant gab ihnen darum den Platonischen Ehrennamen der Ideen. Aber wieder nach Kants Einsicht ist der *Verstand*, das Vermögen der (Natur-)Begriffe, sehr wohl instrumentalisierbar (»technisch«, wie er selber sagt)⁹ –

und dies erweist sich allerdings schon im achtzehnten Jahrhundert und ist die Bedingung der Möglichkeit jener »Zerrissenheit«, nämlich in Verstand und Empfindung. Das achtzehnte Jahrhundert war ja, gerade als das Jahrhundert der Aufklärung, das der Empfindsamkeit – nicht nur in der Gestalt Voltaires ist beides untrennbar –, und wir verstehen beides noch nicht gut genug, solange wir in dem, was damals »Empfindung« hieß, nicht eine Gestalt der Vernunft selbst, nämlich die ihrer absoluten *Unmittelbarkeit* erkennen.

Nachdem David Hume mit Erfolg den Kausalitätsbegriff der deduktiven Wissens-Systeme des siebzehnten Jahrhunderts kritisiert hatte, mit dem sie standen und fielen – Kausalität, tat er dar, ist nurmehr ein Glaube (*belief*) und eine Denkgewohnheit (*custom*) –, war das Wahrheits- und Verbindlichkeitskriterium des Urteils nicht länger das (schon von Nikolaus von Kues gedachte) Ineinsfallen der Gegensätze (von Urteils-Subjekt und Prädikat) in der ersten Ursache, der unendlichen Substanz Gott, sondern die gesellschaftlich konstituierte Erfahrung innerhalb einer Geschichte des Menschen-geschlechts, deren Lehren wir in der gesellig-ästhetischen Erziehung zur Vorurteilslosigkeit zu beherzigen lernen.¹⁰ Dies Vertrauen auf die *synthetisierende Kraft der Geschichte* oder auf die Zeit, die die Wahrheit an den Tag bringt (ein Topos der Renaissance),¹¹ erwies sich aber für Rousseau als ein seinerseits grundloser *belief*, gegen den er mit unversöhnlichem Blick auf den korrupten Zustand der zeitgenössischen Gesellschaft die Lehre vom Abfall des Menschen von seiner ursprünglichen Natur ins Feld führt. Rousseaus *retour à la nature*¹² ging darauf, eben diejenige Geschichte zu desavouieren, die für den Philosophen und Historiker Hume der letzte Grund der Wahrheit aller Urteile war. Einerseits war damit nun deren Kriterium – das Vernunft-Gefühl als Prüfstein des Verstandes – wirklich in die sittliche Natur des *Einzelnen* versenkt (Nietzsche konnte das nachmals, als diese Sittlichkeit bereits repressiv geworden war, Rousseau nicht verzeihen und nannte ihn die »Moral-Tarantel«¹³), andererseits war damit der synthetisierende Verstand zugleich auch von seiner selber zur abstrakten Verstandes-Gestalt ausgezehrten Vernunft abgesprengt und wird *verfügbar* – instrumentell.

Hier kommt zweierlei zum Vorschein. (1) Das Urteil der Wirklichkeit – und das ist das Urteil, auf das es geschichtlich ankommt – ist bei Leibniz ein *an sich*, nämlich in Gott, identisches Urteil,

während bei Hume seine Seiten *in der Wirklichkeit selbst* ursprünglich zusammengehören. Der Ruck, der mit Rousseau durch das achtzehnte Jahrhundert geht, bricht dies Verhältnis wesentlicher Gleichheit auf. Was ursprünglich war und sein soll, ist das unmittelbar mit sich identische Subjekt, und jegliches Prädikat, mithin die Differenz selbst, hat ihm gegenüber nurmehr die Bedeutung des Supplements:¹⁴ Subjekt und Prädikat sind *ursprünglich nichtidentisch*, die Wirklichkeit ist an und für sich selbst *zerrissen*, das Bewußtsein in jeder seiner Synthesen notwendig *unglücklich*. D.h. daß das empfindende Subjekt vor dem Verstand *zugleich auch* nichts mehr gilt – und genau dies setzt die französische Revolution ins Werk, mit Hegel gesprochen, als ›die absolute Freiheit und den Schrecken‹ der ›Furie des Verschwindens‹.¹⁵ Und *weil* vor diesem Verstand das empfindende Subjekt nichts mehr gilt, weil dieser Verstand *absolut* geworden ist, ohne – anders als die Vernunft, das Vermögen der Prinzipien – das Absolute zu sein, muß er sich, aller Prinzipien ledig, um sich den Schein des Absoluten zu geben, selber supplementieren, d.h. er muß *sich verkehren* – pervertieren: So gehören der *naive* Schrecken der französischen Revolution und der *perfide* Marquis de Sade zusammen.

Es gibt mithin in der Aufklärung keine Vernunft und Gegen-Vernunft, wohl aber die Vernunft und den ihr *entfremdeten Verstand*. Immer bleiben die geschichtlichen Werke des Schreckens und der Perversion in den beiden folgenden Jahrhunderten extrem verständig, sind nach Maßgabe des jeweiligen Stands der Produktionsmittel *durchrationalisiert* (darin ist Heidegger ebensowohl wie Horkheimer und Adorno recht zu geben) – und gerade darum von aller Vernunft verlassen. Aber das neunte Jahrzehnt jenes Jahrhunderts der Aufklärung, das den ersten Motor, die Chemie als Wissenschaft, den freien Flug der Montgolfière und den Sturm auf die Bastille sah, war (2) auch das Jahrzehnt der Erscheinung von Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Denn erst indem der Verstand sich vollständig von der Vernunft getrennt und in seiner Selbstabsolution verkehrt hat, kann, und muß, die Vernunft aus ihrem geschichtlichen Versenktein in die Empfindung wieder zu sich kommen als zu ihrem eignen Verstand. Das ist das Geheimnis von Kants Einsicht, daß die reine Vernunft »in der Tat mit nichts als sich selbst beschäftigt« sei (KrV 708): keineswegs als abstrakte Identität-mit-sich, sondern

als das Sein-bei-den-Prinzipien oder Ab-Solutheit gegenüber dem sich endlos selber supplementierenden Verstand. Die Urteile, die diese hiermit über sich selbst aufgeklärte Vernunft hervorbringt und deren differente Termini weder bloß, mit Hume, geschichtlich verbunden noch, mit Leibniz, in der ersten Ursache miteinander identisch sind und die doch nicht länger den Charakter des Supplements haben, sind die *synthetischen Urteile a priori*, in deren geschichtlichem Horizont die Projekte und Systeme des Idealismus und der Frühromantik das neuzeitliche Denken und mit ihm die Metaphysik überhaupt vollenden.

Und dann? Diese Vollendung ist das reine Zurücktreten aus der schon vom instrumentellen Verstand durchdrungenen Wirklichkeit. *Schien* er eben noch absolut zu sein, *wird* er jetzt wirklich total. Aber er ist dann auch nicht mehr der Verstand im neuzeitlichen Sinn, l'entendement, the human understanding, sondern, industriell geworden, die technokratische Ratio, Heideggers »rechnendes Denken«, die von Horkheimer um ihrer Totalität und ihres Totalitarismus willen so genannte »instrumentelle Vernunft«. Deren jüngste Funktionalisierung der Welt trägt den Namen Globalisierung. Auch in dieser Gestalt muß die Ratio sich immerzu supplementieren, d. h. als autonom *simulieren*.¹⁶ Denn sie *ist* nicht autonom, sondern verstellt nur ihr Gehören-in ... einen Ort oder genauer Un-Ort, den Heidegger die »ontologische Differenz«, Derrida die »différance« genannt hat.

Dadurch wird die Globalisierung an ihr selber zweideutig. Das ökonomisch-technokratische Unheil ist nur eine ihrer Seiten. Von ihr führt kein Weg zurück zu Kants Vermögen der Prinzipien. Denn die Zeit der metaphysischen Vernunft ist durch den Fortgang der industriellen und dann der medialen Moderne zu einem unwiderstehlich Vergangenen geworden. Gleichwohl hat jener Ort oder Un-Ort eine eigne Gestalt der vormaligen Vernunft für sich, gleichsam eine neue Metamorphose der Vernunft: das Andere und den Anderen.¹⁷ Von ihm her vermag sich heute das Un-Wesen nicht der Ratio oder der technischen Ratio, die wie eh und je Vernunft-Gestalten sind, sondern der *technokratischen* Ratio aufzuklären, die Heidegger die »Machenschaft« genannt hat. Unsre Aufgabe ist immer noch so beschaffen, wie Nietzsche sie in der Vorrede zu *Jenseits von Gut und Böse* formulierte: *das Wachsein selbst*,¹⁸ die moderne Erbin der Aufklärung.

Zum logischen Grund des neuzeitlichen Humanismus

Seinen produktiven Tendenzen nach ist das Denken des sogenannten Spätmittelalters, auch noch in seinen konservativ-scholastischen Spielarten, bereits neuzeitlich, so daß hier äußerstensfalls, mit einem Terminus Oswald Spenglers,¹ von einer historischen Pseudomorphose zu sprechen wäre. Wird man den Humanismus als Denktradition also wohl durch das Mittelalter hindurch bis zu Cicero und dessen hellenistischen Quellen zurückverfolgen können, schreibt er sich doch, seit Dante, einer Logik ein, deren eigentlich neuzeitliche Gestalt schon Ockham und Cusanus bezeugen. Im Blick auf »die antischolastische Polemik der Humanisten [...] zeigt sich, daß sie nicht die nominalistische Grundlage der Spätscholastik überhaupt in Frage stellt, sondern lediglich der von den sogenannten Terministen aus ihr gezogenen Konsequenz gilt, Philosophie und Wissenschaften ohne Reflexion ihres Realitätsbezuges allein unter dem Gesichtspunkt logisch-begrifflicher Eindeutigkeit und Widerspruchsfreiheit zu betreiben.« So scheint sich »das Denken und Tun der Humanisten als Option für die *notitia intuitiva*, für die unmittelbar gegebene Erfahrung der Realität und gegen einen Rückzug auf eine rein konzeptionelle Wissenschaft verstehen zu lassen, als Versuch, dem Denken auf der Grundlage der Erfahrung einen neuen Zugang zur Realität zu eröffnen und Philosophie und Wissenschaft wiederum zu einem Instrument der Auseinandersetzung mit der Welt, zur *ars vitae*, zu machen.«²

Solch anschauliche Erkenntnis und Lebenskunst bewährt sich noch und zumal als die nachscholastische Alternative zur neuzeitlichen Metaphysik überhaupt, eine in der Tat europäische Perspektive, deren Prinzip Baltasar Gracián 1648 als *Agudeza y arte de ingenio* formuliert. Wie Descartes sucht Gracián die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis im *ingenium* auf, bestimmt dieses aber nicht als *res cogitans*, sondern gerade als die vom *mos geometricus* marginalisierte *imaginatio*, der mit dieser Zentrierung allerdings