Luigzigner Schriften

Eine Sammlung philosophischer Texte

3. Ausgabe

Leipzig, Juni 2020

Zum Geleit

Liebe Lesende,

wir schreiben den Juni 2020 und es fühlt sich an wie eine Zeit, von der noch geredet werden wird. Dann jedenfalls, wenn wir uns besinnen und Glück haben, sodass wir eines Tages wieder dicht beisammensitzen, uns dieser Monate des Umbruchs erinnernd. Sind das zu drastische Worte? Die Redaktion ist sich uneins.
Als wir mit der Arbeit an dieser Ausgabe begannen – erstmals in einer offenen Redaktionsrunde – da trafen wir uns in Kneipen und es war kein Problem, wenn immer noch ein Stuhl mehr und dann noch einer herangezogen wurde, während die Kerzen herunterbrannten. Spürten wir damals schon etwas heraufgrummeln? Spüren wir es jetzt oder sind wir mittendrin? Was bedeutet die eingebrochene Unsicherheit, die viele lang schon bestehende Fragen an die Oberfläche schwemmt und Raum böte, endlich Dinge zu verändern? Sind die Philosophen gefragt, herauszufinden, wie wir weiter miteinander leben wollen? Oder sollten wir alle mutig Nachdenkende, Träumende, Handelnde sein, die es wagen, schädliche Gewohnheiten abzulegen und einander vertrauen ohne anzuklagen?
Es ist der erste sehr heiße Tag im Juni, ein Gewitter ist angekündigt und in einem Zimmer weit über der Stadt, wo die Schriften ihren letzten Schliff erhalten, spricht man über die Liebe. Gedeiht sie in einem Geist, der sich ihr zuliebe von allem zu lösen bereit ist, was er in sich an Regungen spürt, die nicht liebend sind? Wie können wir liebend handeln in der Abwehr berechnender Attitüden? Und müssen wir erst zu grübeln aufhören, um in der Liebe zu sein? Es ist ein schöner Abend und der Raum ist voller Tatendrang und Hoffnung.
Diese möchten wir durch die dritte Ausgabe der Leipziger Schriften mit Ihnen teilen. Sie ist eine Aufsatzsammlung zu den Themen Geist und Liebe, die sich nun ins Licht der Cafés und Lesesäle und anderer wieder geöffneter Orte traut, obwohl sie weiß, dass die Themen in ihrem Innern ziemlich groß und vielleicht größer sind, als sie sie erfassen kann. Aber wo sollten wir anfangen, wenn nicht beim Grundlegenden?
Allen ehrenamtlichen Künstlern und Philosophinnen, technischen Bastlern und finanziellen Förderern danken wir herzlichst.

Frohen Mutes
Ihr Leipziger-Schriften-Team

Inhaltsverzeichnis

Wort zur dritten Ausgabe 5

I. GEIST 6

Jonas Held im Gespräch: *Philosophie des Geistes?* 8
Jana Baum: *Der Begriff des Geistes nach Gilbert Ryle* 14
Pirmin Stekeler-Weithofer: *Phänomenologie des Geistes als spekulatives Selbstbewusstsein* 19
Matthias Gaudron: *Vernünftig, lebendig, allmächtig: Gott als Geist bei Thomas von Aquin* 27
León Antonio Heim: *Transformative Theorien* 32
Alexej Licharew: *Anthropologie und Geist bei Scheler* 37
Konrad Lindner: *Logik der Freiheit - Pirmin Stekeler holt Hegel ins Heute* 30

II. LIEBE 42

Anna Oswald: *Einleitende Überlegungen* 50
Nico Sebastian Musa: *Liebe als Zugang zur Weisheit* 51
Jakob Kümmerer: *Zum Liebesbegriff bei Marx* 55
Carmina Röger: *Vom Traum des Wir.* 61
Markus Schmidt: *Amor - das Ideal der romantischen Liebe* 62
Anna Heidelk: *Verweilen bei einem Freund Die Liebe Teresa von Avilas* 71

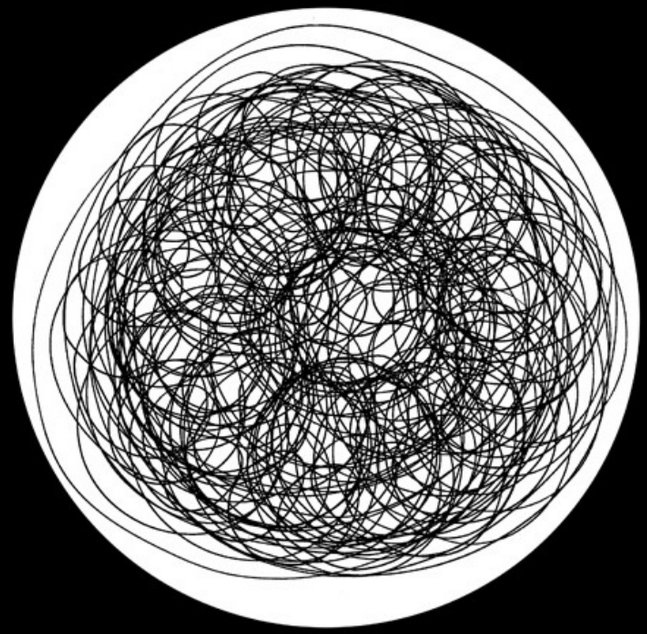
Wie das Treiben weitergeht 77

Wort zur dritten Ausgabe

„**Geisterbahn.** Was ist das eigentlich? Etwa der Flur einer Bibliothek, von dem aus es zu den Regalreihen abgeht?“

In den vergangenen Ausgaben war es uns immer ein Anliegen gewesen, sowohl ein Thema zu wählen, das man zur theoretischen Philosophie zählen kann und eines, das in die praktische Philosophie fällt. Vom Thema ‚Natur‘ in der ersten Ausgabe sind wir nun zum Thema ‚Geist‘ fortgeschritten[1]. In dieser Ausgabe ist der Unterschied zwischen Theoretischem und Praktischem möglicherweise bereits aufgelöst. Aber wenn sich theoretische Erkenntnis mit dem beschäftigt, was ist, dann könnte man sagen, dass, wenn das, was ist, Geist ist, der Geist auch Gegenstand der theoretischen Philosophie sein muss.
Nun aber, was bezeichnet das Wort ‚Geist‘ überhaupt? Wir kennen im Deutschen so mancherlei Variationen, die mit der philosophischen Rede von Geist sehr viel bis sehr wenig zu tun haben, oder gar einen möglichen Kategorienfehler widerspiegeln. Diese Variationen gehen vom Zeitgeist über Redewendungen wie „Da scheiden sich die Geister“ bis hin zum Gespenst. In der Philosophie wiederum begegnen wir einem anderen Phänomen, und zwar, dass die Rede von Geist als eine Art „Verschleierung“ auftritt, als ein Zauberwort, bei dem wir stehen bleiben und aufhören zu erklären. ‚Geist‘ aber ist ein Wort bei dem wir philosophisch nicht aufhören dürfen, sondern anfangen müssen.
Unsere Ausgabe fällt gewiss an vielerlei Stellen ebenfalls in einen solch mysteriös anmutenden Sprech: Indem wir aber das Thema setzen, möchten wir herzlich zu einem Diskurs der „Entschleierung“ einladen. Die Beiträge sind sehr verschieden, werfen diesmal aber auch einen kleinen Blick auf das Institutsgeschehen der Philosophie an der Universität Leipzig. Passend zur Emeritierung von Prof. Pirmin Stekeler-Weithofer, haben wir nicht nur einen Beitrag von ihm selbst in unsere Sammlung mitaufnehmen dürfen, sondern auch einen Beitrag erhalten, der sich eigens der Bedeutung seines philosophischen Wirkens widmet.
Und zur praktischen Philosophie? Nun ja, wir dachten uns, wenn wir schon einmal bei den vermutlich größten Worten und Themen sind, dann kann im Praktischen unser Thema nur die Liebe sein. Und wer hätte es gedacht: Wir haben unter den Philosophierenden sogar Mutige gefunden, die für uns dazu geschrieben haben und uns somit einladen, mit ihnen gemeinsam darüber nachzudenken.
Und so, wie es bisher galt, so gilt auch für diese Ausgabe: Wir setzen nur das erste und nicht das letzte Wort. Streiten Sie mit!

1 Der Fortschritt von ‚Natur‘ zu ‚Geist‘ ist möglicherweise ein Fortschritt zu einem Gegensatz, der Ersterem eine neue Bedeutung geben könnte. Dies ist jedoch ein Thema für sich, vielleicht auch das Thema schlechthin, sowohl des menschlichen Lebens als auch der Philosophie gleichermaßen.



Gift

»Die Erkenntnis des Geistes ist die konkreteste, darum höchste und schwerste.«

G. W. F. Hegel

Jonas Held im Gespräch:

Philosophie des Geistes?

Im Rahmen dessen, dass Thema unserer dritten Ausgabe der Begriff des Geistes ist, interessiert es uns, was denn genau unter einer ‚Philosophie des Geistes' verstanden wird. Es wird ja ein Bereich der Philosophie so genannt. Was bezeichnet der überhaupt? Was für einen Gegenstand hat die Philosophie des Geistes?

Diese Frage ist meines Erachtens gar nicht so leicht zu beantworten. Die Philosophie des Geistes wird vielfach als Teildisziplin der theoretischen Philosophie verstanden. Schaut man sich die vielen Einführungsbücher zu dem Thema an, so bekommt man leicht den Eindruck, dass die Philosophie des Geistes primär das Leib-Seele-Problem zu ihrem Gegenstand hat. Dies war zumindest mein Eindruck, als ich als Student solche Bücher gelesen habe. Zumeist beginnen solche Einführungen mit Descartes und dem Substanzdualismus. Da der Substanzdualismus mit offensichtlichen Problemen konfrontiert ist, wird er lediglich als historische Randnotiz besprochen. Danach werden ausführlich unterschiedliche Ansätze diskutiert, die zeigen sollen, dass geistige Zustände nicht substantiell verschieden sind von körperlichen Zuständen, zum Beispiel Identitätstheorie, Funktionalismus oder Supervenienztheorie. Damit wird meines Erachtens aber die Philosophie des Geistes nicht nur sehr eng auf ein spezifisches Problem beschränkt, sondern auch mit einer bestimmte Debatte gleichgesetzt, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts innerhalb der analytischen Philosophie geführt wurde. Es muss jedoch gesagt werden, dass sehr viele Philosophinnen und Philosophen auch ein weiteres Verständnis davon haben, was Philosophie des Geistes sei, als das eben skizzierte. Wir können darauf vielleicht gleich noch zu sprechen kommen.

Also das heißt, Philosophie des Geistes wird als bloßes Randgebiet bzw. als ein Teilbereich verstanden?

Ja, genau. Zumindest Teilgebiet, nicht Randgebiet, denn die Philosophie des Geistes ist gerade in der analytischen Philosophie sehr wichtig. Wir können aber gerne auch gleich zu einer Kritik an einem solch engen Verständnis der Philosophie des Geistes übergehen (lacht). Es ist meines Erachtens vor allem deshalb problematisch, die Philosophie des Geistes zu stark auf das Leib-Seele-Problem zu beschränken, weil damit die primäre Frage, was es für uns bedeutet, geistige – d.h. denkende und fühlende – Wesen zu sein, etwas in den Hintergrund gerät. Um aber überhaupt zu verstehen, ob und wie die Frage nach dem Zusammenhang von Geist und Körper sinnvoll gestellt werden kann, müssen wir zuerst danach fragen, was wir unter Geist genau verstehen. Reflektieren wir auf uns selbst als geistige Wesen, so sind damit etwa die Fragen verbunden, wie wir fähig sind, Urteile zu fällen oder Schlüsse zu vollziehen. Aber auch, was es für uns bedeutet, Überzeugungen, Gefühle und Emotionen zu haben. Verstehen wir die Philosophie des Geistes in diesem Sinne als die Frage, was es für uns

Titel: Urbeath

bedeutet, über einen Geist zu verfügen, so ist sie nicht mehr mit einer bestimmten Debatte innerhalb der theoretischen Philosophie gleichzusetzen, sondern mit einer philosophischen Reflexion auf uns selbst, die es schon so lange gibt, wie es Philosophie gibt. Die Philosophie des Geistes ist dann auch mehr als eine bloße Teildisziplin oder sie ist zumindest intrinsisch mit anderen Teildisziplinen verbunden. Um zum Beispiel verstehen zu können, was es für uns bedeutet, Überzeugungen zu haben, müssen wir etwa auch die erkenntnistheoretische Rolle von Überzeugungen und deren sprachlichen Ausdruck in Betracht ziehen. Darüber hinaus spielt sicher auch die Rolle von Überzeugungen für unser Handeln sowie die soziale Dimension von Überzeugungen eine Rolle usw. Die Philosophie des Geistes hat es damit also auch mit Fragen zu tun, die in der Erkenntnistheorie, der Sprachphilosophie, der Handlungstheorie oder der Sozialphilosophie gestellt werden. Eine zu starke Arbeitsteilung scheint in der Philosophie grundsätzlich nicht möglich. Aber auch ein weites Verständnis der Philosophie des Geistes lässt noch sehr unterschiedliche Konzeptionen davon zu, was Geist letztlich sei. Ob unter Geist beispielsweise bestimmte Fähigkeiten und Vermögen verstanden werden oder ob Geist, etwas zugespitzt formuliert, dasjenige bezeichnet, was in unserem Kopf vor sich geht, eine Ansammlung von Zuständen und Prozessen.

Ist so eine Betrachtungsweise vielleicht in gewisser Weise sozusagen eine von außerhalb des Denkens oder des Geistes? Dass man drei Dinge hätte: Ich, diejenige, die untersucht, und dasjenige, was untersucht wird, „mentale Zustände", und dann will man die auch noch irgendwie mit dem Körperlichen zusammenbringen?

Doch, dem würde ich zustimmen. Es gibt sicherlich zwei sehr unterschiedliche Methoden oder Herangehensweise an das Thema, je nachdem, wie viel Gewicht wir der Tatsache beimessen, dass wir nicht einfach aus unserem Denken hinaussteigen und es von außen betrachten können. Problematisch scheint mir vor allem, wenn der Bereich des Geistigen objektiviert und unter Geist ein bestimmter Bereich der Wirklichkeit begriffen wird. Vor diesem Hintergrund verkommt das Leib-Seele-Problem dann zu der Frage, wie zwei Bereiche der Wirklichkeit – Entitäten mit mentalen Eigenschaften, im Gegensatz zu solchen mit körperlichen Eigenschaften – sich zueinander verhalten. Das Leib-Seele- Problem derart zu formulieren, ist meines Erachtens nicht sinnvoll. Eine ganz andere Perspektive auf das Geistige findet sich etwa bei Immanuel Kant. Für Kant ist unser Geist nicht einfach ein weiterer Bereich der Wirklichkeit, sondern wir verstehen erst durch eine Reflexion auf geistige Akte wie Urteilen und Schließen, was Wirklichkeit ist und was es bedeutet, diese zu erfassen. Eine solche Reflexion ist für Kant zudem wesentlich Selbst-Reflexion, Kant nimmt den Gedanken sehr ernst, dass wir nicht einfach aus unserem Denken hinaustreten können. Es ist aber wichtig anzumerken, dass dies gerade nicht bedeutet, dass jeder Einzelne durch eine Form der inneren Wahrnehmung einen besonderen epistemischen Zugang zu seinem eigenen Geist hätte. Dies anzunehmen, würde wiederum bedeuten, den Bereich des Geistigen zu objektivieren. Methodisch bedeutet es aber, dass die Philosophie des Geistes die erstpersonale Perspektive, d.h. die Perspektive des denkenden und fühlenden Subjekts, ernst nehmen muss.

»Einen Geist zu haben bedeutet für Ryle nicht das Vorliegen bestimmter mentaler Zustände oder Ereignisse, sondern es bezeichnet eine bestimmte Art des Könnens.«

Dabei muss ich sogleich an Hegel denken, bei dem Geist unter anderem auch genau diese Art der logischen Selbstbeziehung beschreibt, wenn er zum Beispiel schreibt: „In dem sich selbst erkennenden Geiste [ist] das Hervorgebrachte eins und dasselbe mit dem Hervorbringenden.", und deswegen könne der Zweck einer Philosophie des Geistes nur der sein, „den Begriff [des Geistes] in die Erkenntnis des Geistes wieder einzuführen".

Wenn ich denn verstehe, was Hegel hier sagt, so scheint mir das tatsächlich mit dem zuvor Gesagten zusammenzuhängen, obwohl Hegel einen noch weiteren und möglicherweise auch interessanteren Begriff des Geistes hat, als denjenigen, über den wir bisher gesprochen haben. Ich kenne mich mit Hegel aber leider nicht wirklich aus (lacht) und würde daher lieber noch kurz etwas zu Philosophinnen und Philosophen des 20. Jahrhunderts wie Elisabeth Anscombe oder Gilbert Ryle sagen, die meines Erachtens einen wichtigen und kritischen Beitrag zur Philosophie des Geistes geliefert haben, der jedoch manchmal etwas zu wenig gewürdigt wird. Ryle würde vielleicht nicht von ‚dem Geist' im Singular sprechen, sondern von unterschiedlichen geistigen Fähigkeiten, über die eine Person verfügen kann. Einen Geist zu haben, bedeutet für Ryle nicht das Vorliegen bestimmter mentaler Zustände oder Ereignisse, sondern es bezeichnet eine bestimmte Art des Könnens, zum Beispiel die Fähigkeit, Begriffe anzuwenden oder Urteile zu fällen. Vor dem Hintergrund dieser Bestimmung des Geistigen glaubt Ryle, bestimmte Probleme der Philosophie des Geistes als Scheinprobleme entlarven zu können, etwa die Frage, wie ein geistiges Ereignis ein körperliches Ereignis (eine Handlung) verursachen kann. In ihren Überlegungen zum absichtlichen Handeln kommt auch Anscombe zu ähnlichen Ergebnissen. Ryle und Anscombe sind beide von Ludwig Wittgenstein und dessen grammatischen Untersuchungen geistiger Ausdrücke beeinflusst. Laut Wittgenstein geht es nicht darum, die Probleme der Philosophie des Geistes zu beantworten, sondern darum zu untersuchen, welche Annahmen uns dazu verleiten, zu glauben, dass es sich dabei um echte Probleme handelt. Seine Methode ist dabei nicht nur negativ. Meines Erachtens ist Wittgenstein durchaus bemüht, durch eine Reflexion auf die Sprache und die Weise, wie Urteile, Überzeugungen, Gefühle usw. in der Sprache ausgedrückt werden, zu einem tieferen Verständnis des Geistigen zu gelangen. Ich glaube, dass seine kritische Methode gerade heute und mit Bezug auf ein eher eingeschränktes Verständnis der Philosophie des Geistes, wie ich es oben beschrieben habe, noch immer von großer Relevanz ist.

Das ist in der Tat eine spannende Kritik an einer gewissen Philosophie des Geistes. Was siehst du hauptsächlich kritisch daran?

Ich kann dies vielleicht an einem Beispiel, mit dem ich mich in meiner Dissertation beschäftigt habe, etwas verdeutlichen. Es handelt sich dabei um die Frage, wie wir den Vollzug einer Schlussfolgerung erklären. In der gegenwärtigen Debatte wird

darunter zumeist ein bestimmter mentaler Prozess verstanden: Ein mentales Ereignis (das Akzeptieren der Prämissen) verursacht ein weiteres mentales Ereignis (das Akzeptieren der Konklusion). Es wird dann danach gefragt, welche weiteren Bedingungen erfüllt sein müssen, damit ein derartiger Prozess als Schlussfolgerung ausgezeichnet und von anderen geistigen Prozessen, zum Beispiel assoziativen Prozessen, abgegrenzt werden kann. Problematisch an diesem Vorgehen ist etwa, dass damit bereits vorausgesetzt ist, dass Schlussfolgerung und Assoziation etwas miteinander teilen, in beiden Fällen wird ein mentales Ereignis durch ein anderes verursacht, die Schlussfolgerung ist lediglich komplexer oder anspruchsvoller als die Assoziation. Kant oder auch Gottlob Frege waren da ganz anderer Meinung. Beide Philosophen glauben, dass die Verbindung von Urteilen im Schluss von ganz anderer Art ist, als eine assoziative Verbindung von Vorstellungen. Was mich an dieser Debatte jedoch grundlegend stört, ist, dass im Nachdenken über die Schlussfolgerung bereits bestimmte Begriffe wie ‚mentaler Prozess' oder auch ein bestimmtes Konzept der Verursachung schlicht vorausgesetzt werden. Meines Erachtens geht es aber umgekehrt gerade darum, dass wir durch eine Reflexion auf die Frage, was eine Schlussfolgerung sei, überhaupt erst etwas darüber in Erfahrung bringen, um was für eine Art geistigen Vollzug es sich dabei handelt. Liest man heute Texte zur Philosophie des Geistes, so werden technische Ausdrücke wie ‚mentaler Zustand', ‚mentales Ereignis' und ‚mentaler Prozess' fast schon inflationär verwendet. Ich bin nicht dagegen, dass solche Ausdrücke verwendet werden. Mir scheint jedoch wichtig, dass solche Ausdrücke durch eine Reflexion auf geistige Vollzüge gewonnen werden und nicht quasi von Außen an eine Untersuchung des Geistigen herangetragen werden. Ich finde es zudem spannend, dass die oben genannten Autoren, Wittgenstein und Ryle, in ihren Untersuchungen des Geistes ohne die Verwendung solcher Ausdrücke auskommen.

Nun doch zu Hegel?

Auch wenn ich oben versucht habe, einem sehr eingeschränkten Verständnis der Philosophie des Geistes, das sich hauptsächlich mit dem Leib-Seele-Problem beschäftigt, ein weiteres Verständnis entgegenzusetzen, so ist der damit gewonnene Begriff des Geistigen noch immer viel enger als Hegels Begriff des Geistes. Hegels objektiver Geist umfasst etwa die Sphäre des Rechts, der Sittlichkeit und des Staates. Wir sehen damit, dass hier ein wesentlich anderer Begriff des Geistes am Werk ist. Versteht man unter Philosophie des Geistes diejenige Disziplin, die im Englischen als ‚Philosophy of Mind' bezeichnet wird, so sollte man, wie Prof. Stekeler-Weithofer mir mal gesagt hat, das Englische ‚mind' besser mit dem deutschen Ausdruck ‚Gemüt' als mit dem Ausdruck ‚Geist' übersetzen. Der Ausdruck Geist hat in der deutschsprachigen philosophischen Tradition eine viel weitere Bedeutung, als das, was im Englischen mit dem Ausdruck ‚mind' bezeichnet wird. Da ich, wie gesagt, leider viel zu wenig von Hegel verstehe, will ich mich besser nicht aufs Glatteis wagen und Hegels Begriff des Geistes hier zu erklären versuchen. Dazu bin ich schlicht nicht in der Lage. Es scheint mir aber richtig zu sagen, wie in der Frage zu Hegel, der ich weiter oben ausgewichen bin, bereits angedeutet wurde, dass Hegel mehr als jeder andere die Selbst-Reflexion des Geistes auf sich selbst, d.h. auf seinen eigenen Begriff, ernstgenommen und am weitesten vorangetrieben hat.

Interview: Anna Oswald.
Endredaktion: Nico Sebastian Musa.

»Die formale, nicht ihrerseits historisierbare Invariante der Genese von Fiktionen ist der Geist als das menschliche Vermögen der Selbstbildfähigkeit. Der Mensch lebt sein Leben im Licht einer Vorstellung davon, wer oder was er ist.«

– *M. Gabriel*

»Die Substanz des Geistes ist die Freiheit, d. h. das Nichtabhängigsein von einem Anderen, das Sichaufsichselbstbeziehen.«

»[...] die wirkliche Freiheit ist also nicht etwas unmittelbar im Geiste Seiendes, sondern etwas durch seine Tätigkeit Hervorzubringendes.«

– *G. W. F. Hegel*

Der Begriff des Geistes nach Gilbert Ryle

von Jana Baum

Was heißt es wirklich, vom Geist oder geistigen Tätigkeiten zu sprechen? Und wie verhalten sich die Geistesbegriffe zueinander und zu allem anderen? Eine mögliche Antwort auf diese Fragen findet man bei Gilbert Ryle.

Ryle möchte in *Der Begriff des Geistes* den „altehrwürdigen Gegensatz zwischen Materie und Geist“ (Ryle 1969, 23) auflösen, den er als „Descartes Mythos“ oder als „das Dogma vom Geist in der Maschine“ bezeichnet. Gemeint ist die von Philosophinnen und Philosophen wie auch in der Gesellschaft verbreitete Unterscheidung zwischen Geist[1], dem psychischen Innenleben, und Körper, dem physischen Außenleben. Nach Ryle ist „[d]er Glaube an den polaren Gegensatz zwischen Geist und Materie […] der Glaube daran, daß sie Ausdrücke desselben logischen Typs sind“ (Ryle 1969, 23).

Und genau das versucht er zu widerlegen – er sagt, dass bei der Verwendung von bestimmten Begriffen zur Beschreibung des Geistigen gegen die Regeln der Logik verstoßen werde. Entsprechend möchte er die „Logik der Geistestätigkeitsbegriffe richtigstellen“ (Ryle 1969, 14). So ist von Anfang an klarzustellen, dass er nicht einfach den Begriff ‚Geist‘ aufgreift und definiert. Viel eher betrachtet er, was man mit dem Begriff ‚Geist‘ meint, das sind z. B. geistige Tätigkeiten, und ordnet diese neu ein. So heißen die Kapitel seines Werkes u. a. „Können und Wissen“, „Der Wille“, „“Die Vorstellung“, „Der Verstand“ etc. Ryle analysiert diese Geistesbegriffe und zeigt auf, dass sie sich nicht mithilfe des Gegensatzpaares ‚Geist und Körper‘ erklären lassen. Specht nennt Ryles Vorgehen eine „sprachanalytischen Entmythologisierung des Geistes“ (Specht 2005, 297).

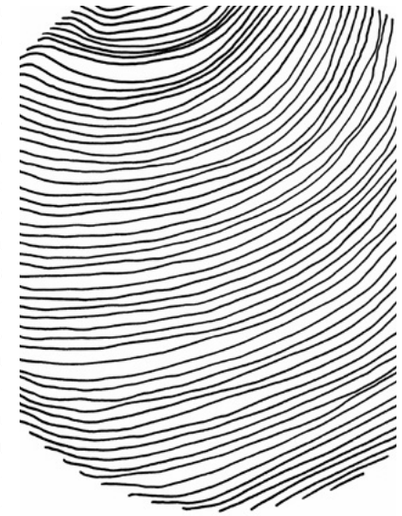
»Der Geist ist kein merkwürdiger Ort.«

Nachfolgend stelle ich Ryles Argumentation gegen den Dualismus von Geist und Körper und eine darauf basierende Position des Intellektualismus zur Erklärung geistigen Handelns vor. Danach werde ich am Beispiel der Begriffe „Können und Wissen“ zeigen, wie er Geistestätigkeitsbegriffe stattdessen auslegt und einordnet.

1 Genau genommen, handelt es sich in Ryles Auseinandersetzung um den englischen Begriff „mind“. Der vorliegende Artikel bedient sich der deutschen Übersetzung von „The concept of mind“, und übersetzt „mind“ somit mit „Geist“. Diese Übersetzung ist jedoch mit Vorsicht zu betrachten, da Konsens in der Literatur ist, dass die Begriffe nicht deckungsgleich sind – auch wenn keine Einigkeit darüber herrscht, inwiefern sie sich unterscheiden. Der Unterschied der beiden Begriffe wird nicht Thema dieses Artikels sein.

Die Kategorienverwechslung und der endlose Regress

Der Dualismus von Körper und Geist besagt, dass Körper physikalischen Naturgesetzen unterliegen und sich in Zeit und Raum treffen. Der Geist hingegen konstituiert sich nicht im Raum, die Geister der Menschen treffen deshalb nicht direkt aufeinander, und sind unabhängig von Naturgesetzen. Man kann somit nur vermuten, dass „in“ den anderen Körpern auch ein Geist steckt. Entsprechend führen wir alle in unserem Innern „[…] das Leben eines Robinson Crusoe des Geistes […]“ (Ryle 1969, 10). Ryle schildert folgendes Problem bei der Unterscheidung von Geist und Körper: Galileos mechanische Theorien brachten ein umfangreiches Vokabular zur Erklärung von Körper, Bewegung und Raum mit sich. Man versuchte jedoch auch damit, den Geist zu beschreiben, was offensichtlich nicht gelang, denn „Beschreibungen geistiger Tätigkeiten mußten mit Hilfe barer Verneinungen der besonderen Körperbeschreibungen vorgenommen werden; sie sind nicht im Raum, sie sind nicht Bewegungen […] Ein Geist ist nicht ein Stückchen Uhrwerk, es ist nur ein Stückchen Nichtuhrwerk“ (Ryle 1969, 19). Geht man davon aus, dass der Geist nicht den determinierenden Naturgesetzen unterliegt und entsprechend nicht Natur ist, gelingt es nicht, ihn mit physikalischem Vokabular zu beschreiben. Grund dafür ist nach Ryle, dass Geist und Körper nicht zur selben Kategorie gehören. Der „Mythos vom Geist in der Maschine“ beruht nach ihm auf einer „Kategorienverwechslung“ (Ryle 1969, 17). Ein Beispiel von Ryle für eine Kategorienverwechslung ist, dass eine Person nach Amerika reist, um eine Universität zu besichtigen. Da die Universität kein einheitlicher Gebäudekomplex ist, werden ihr in der ganzen Stadt unterschiedliche Lehrsäle, Bibliotheken etc. gezeigt. Am Ende fragt die Person, ob sie nun auch noch die Universität sehen könne. Der Fehler ist, dass sie die Universität in dieselbe Kategorie wie ihre Einzelteile eingeordnet hat. Entsprechend wusste sie nicht, dass sie die Universität bereits gesehen hatte. Den Geist und den Körper als polares Gegensatzpaar anzusehen, also in dieselbe Kategorie einzuordnen, ist nach Ryle falsch.



Ausgehend von der Kategorienverwechslung attackiert Ryle eine intellektualistische Position[2], die intellegintes Handeln basierend auf dem Dualismus von Körper und Geist erklärt.

Nach Ryle verortet der Intellektualismus Tätigkeiten wie zum Beispiel intelligentes Handeln im Geist (und nicht im Körper). Damit eine Handlung intelligent ist, muss man in Gedanken dabei sein und bestimm-

2 Ryle wurde von u. a. Jason Stanley (vgl. Stanley 2011, 14) vorgeworfen, dass es die Art und Weise, wie er den Intellektualismus beschreibt, nicht gebe und sein Gegner somit ein „straw man“ – eine Vogelscheuche – sei. Michael Kremer weist diesen Vorwurf in seinem Aufsatz „Ryle's „Intellectualist Legend“ in Historical Context“ zurück, indem er einige Intellektualisten identifiziert, die Ryle gelesen hat und auf die er, ohne sie direkt zu benennen, höchstwahrscheinlich eingegangen ist (vgl. Kremer 2017).

te Regeln oder auch Kriterien erfüllen. Beispielsweise ruft ein Koch die Rezepte vor sein inneres Auge, bevor bzw. während er kocht. Intelligentes Handeln beginnt also mit einer intellektuellen Handlung im Kopf[3], und wird dann vom Körper ausgeführt. „Es ist zuerst ein bißchen Theorie und dann ein bißchen Praxis“ (Ryle 1969, 32). Ryles grundliegender Einwand ist folgender: „Das Erwägen von Sätzen ist selbst eine Tätigkeit, die mehr oder weniger intelligent, mehr oder weniger dumm ausgeführt werden kann“ (Ryle 1969, 34). So kann man zum Beispiel bestimmte Regeln falsch aufrufen. Möchte der Koch ein Brot backen, reicht es nicht, sich an irgendein Rezept zu erinnern, das er mal gelernt hat. Es kommt darauf an, dass es ein Rezept für Brot ist und dass er sich korrekt daran erinnert. Der intellektuellen Handlung des Rezept-Aufrufens muss also eine weitere intellektuelle Handlung vorausgehen, die dafür sorgt, dass man es innerlich richtig abruft. Also muss man, bevor man eine Handlung intelligent ausführt, intelligent darüber nachdenken und davor intelligent darüber nachdenken, wie man darüber nachdenkt. Das bezeichnet Ryle als endlosen Regress und folgert: „Der Regreß ist unendlich, und das macht die Theorie absurd, nach der eine Handlung nur dann intelligent sein kann, wenn sie von einer vorhergehenden intellektuellen Handlung gelenkt wird“ (Ryle 1969, 35).

3 Mit „im Kopf“ ist allgemeinsprachlich „im Geist“ oder „in Gedanken“ gemeint. Da ist also eine Stimme, die das Rezept aufsagt oder das Bild des Rezeptes in unserem Kopf – und nicht in unseren Füßen. Was heißt im Kopf? Ist der Geist also unser Gehirn? Fall ja, dann wäre er den Naturgesetzen unterlegen und womöglich unfrei. Falls nein, dann ist er von anderer Qualität, hat aber eine Verbindung zu unserem Körper, sodass er ihn zum Handeln anstößt. Wie kann das sein? Wirft diese vermeintliche Erklärung und Verortung des Geistigen nicht mehr Fragen auf, als sie löst? Ryle würde sagen: Ja! Er warnt deshalb vor dieser „irreführende[n] Metapher“ (Ryle 1969, 47) sowie vor dem dazugehörigen Ausdruck „im Geiste“.

Können und Wissen

Und weiter sagt er: „Vernünftige Handlungen unterscheiden sich von unvernünftigen nicht durch ihre Herkunft, sondern durch ihre Ausführung, und das trifft nicht weniger auf intellektuelle als auf praktische Handlungen zu“ (ebd.). Vernünftiges Handeln gehört nach Ryle zu den Geistestätigkeitsbegriffen, die wir unter „Intelligenz“ zusammenfassen (Ryle 1969, 27). So beschreiben wir intelligente Tätigkeiten als u. a. „klug, vernünftig, sorgfältig, […] logisch, witzig, aufmerksam, kritisch […]“ (ebd.). Wie in obigem Zitat deutlich wird, ist es nicht entscheidend für die Intelligenz einer Handlung, dass es eine geistige Ursache gibt, die den Körper in Gang setzt. Es kommt nur auf die Art und Weise an, wie gehandelt wird – nämlich: intelligent oder nicht –, und dabei ist es egal, ob die Handlung nur eine gedankliche ist oder eine öffentlich ausgeführte.

Diesen Sachverhalt verdeutlicht Ryle mit der Unterscheidung von *Können* und *Wissen*[4]. Mit Wissen meint er das Wissen um propositionale Sätze, also, dass man weiß, dass etwas der Fall ist. Es geht um Regeln, Kriterien oder Theorien, die man kennt. Können hingegen meint, fähig zu sein, bestimmte Dinge zu tun – und zwar nicht irgendwie, sondern richtig (vgl. Ryle 1969, 31). In diesem Fall beschreibt man das Können einer Person als intelligent. Wichtig dafür ist außerdem, dass die Person für ihr Können in gewisser Weise verantwortlich ist und nicht wie beispielsweise ein Tier im Zirkus dressiert ist. Während das Tier im Zirkus seine Tricks immer gleich macht, also bestimmten Kriterien entspricht, wendet die Person, die etwas kann, die Kriterien und Regeln an. Das bedeutet, dass sie ihnen nicht nur

4 Im Englischen spricht er von *knowledge how* für Können und von *knowledge that* für Wissen.

entspricht, sondern das eigene Handeln reflektiert und gegebenenfalls verbessert und anpasst. „Jemandes Handeln wird als sorgfältig oder gekonnt bezeichnet, wenn er fähig ist, in seinem Vorgehen Fehler zu entdecken und auszumerzen […] er wendet Kriterien an, indem er kritisch vorgeht d. h. versucht, was er tut, richtig zu tun“ (ebd.).

Während Wissen meint, bestimmte Regeln zu kennen, heißt Können, sie korrekt anzuwenden. Die korrekte Anwendung von Regeln ist zwar eine hinreichende Bedingung für Können, aber keine notwendige. Während der Intellektualismus die Intelligenz im Wissen verortet, möchte Ryle mit dem Begriff Können zeigen, dass es kein Wissen braucht, um intelligent zu sein. Beispielsweise kann eine Person sehr schlagfertig und humorvoll sein, sodass man ihr Intelligenz zuschreibt. Dabei bezieht sie sich weder auf bestimmte Regeln des Humorvoll-Seins, noch könnte sie welche aufstellen. Was intelligente Handlungen hingegen bestimmt, sind Fähigkeiten, Fertigkeiten, Anlagen und Neigungen (vgl. Ryle 1969, 54). Das bedeutet auch, dass eine Person eine intelligente Handlung nicht wirklich ausführen muss, um sie zu können. Der Satz ‚Person X kann Fahrrad fahren‘, bedeutet nicht, dass sie gerade wirklich Fahrrad fährt. Nur weil beispielsweise gerade kein Fahrrad da ist, heißt das nicht, dass diese Person das entsprechende Können nicht besitzt. Und wenn sie dann Fahrrad fährt, ruft sie gedanklich wahrscheinlich keine Regeln des Fahrradfahrens auf. Sie fährt einfach – gut oder schlecht. Wenn sie gut fährt, ist das Können. Über intelligentes Handeln bzw. Können fasst Ryle zusammen: „Die Frage ist nicht, ob sich gewisse gespenstische Vorgänge ereignet haben oder nicht, sondern ob gewisse ‚könnte‘- oder ‚würde‘-Sätze und gewisse andere Einzelanwendungen von ihnen wahr oder falsch sind“ (Ryle 1969, 55f).

»Während Wissen meint, bestimmte Regeln zu kennen, heißt Können, sie korrekt anzuwenden.«

Entgegen der Theorie von Geist und Körper als Gegenpole sagt Ryle zusammengefasst: Der Geist ist kein „merkwürdiger Ort“ (Ryle 1969, 47) oder die okkulte Ursache für intelligente Handlungen, sondern die Art und Weise, wie Handlungen (gedanklich oder körperlich) ausgeführt werden. Die These „Wissen von Regeln ist Intelligenz.“ verstößt ihm zufolge gegen die Logik der Geistesbegriffe. Man kann nämlich sowohl auf unintelligente Weise Regeln kennen[5], als auch intelligent handeln, ohne jedwede Regeln zu kennen. Wissen heißt nicht zwangsläufig Können, und Können wiederrum gib es auch ohne Wissen. Intelligenz hängt viel eher von den Fähigkeiten einer Person ab. Es kommt nicht darauf an, dass die Person die Handlung wirklich ausführt, sondern darauf, dass sie es könnte. Und wenn sie die Handlung ausführt, ist nicht entscheidend, dass sie sich dabei in Gedanken auf Regeln oder Theorien beruft. „[…] etwas wirksam tun heißt nicht: zwei Dinge tun. Es heißt: ein Ding auf eine bestimmte Weise tun (Ryle 1969, 59).

5 Beispielsweise indem man sie falsch kennt oder gar nicht weiß, was sie bedeuten, und entsprechend nicht fähig ist, sie anzuwenden.

Literatur

Kremer (2017): Ryle`s „Intellectualist Legend“ in Historical Context. In: Journal for the History of Analytical Philosophy. Volume 5, Number 5.

Ryle, Gilbert (1969): Der Begriff des Geistes. Stuttgart: Reclam.

Specht, E. K. (2005): Ryles sprachanalytische Entmythologisierung des Geistes. Kant-Studien: Bd. 46. Berlin.

Stanley (2011): Know How. Oxford: Oxford University Press.

Phänomenologie des Geistes
als spekulatives Selbstbewusstsein

von Pirmin Stekeler-Weithofer

1. Hegels Ausdruck „Phänomenologie des Geistes“ ist Überschrift seines (ersten) Meisterwerks. Als solche ist sie bis heute noch nicht voll in ihrer verdichtenden Bedeutung verstanden. Ursprünglich hatte Hegel als Themenbezeichnung „Wissenschaft vom erscheinenden Bewusstsein“ vorgesehen. Damit scheint klarer als im endgültigen Buchtitel ausgedrückt zu sein, dass es sich um eine kanonische Darstellung von Wissen über die äußeren Formen und damit die reale Konstitution des Begreifens und Beherrschens geistiger Inhalte – samt deren Verfassung selbst – handelt. Denn Bewusstsein ist Wissen von etwas in der Welt. Selbstbewusstsein ist nicht, wie im Deutschen, Entschlossenheit als Charakterzug oder auch Selbstgewahrsein wie im kolloquialen Gebrauch des englischen „self-consciousness“. Es ist Wissen vom Wissen, Können und Handeln. Wie der aristotelische Ausdruck „noesis tes noeseos“ enthält es das Wissen um die Bestimmung der Inhalte gerade auch von Intentionen.[1] Die Grundlage allen Selbstbewusstseins sieht Hegel freilich schon in der Abfolge von animalischer Begierde und Befriedigungsempfindungen.

Der Ausdruck „Phänomenologie“ verweist nun lange vor Husserl und Heidegger zunächst auf eine Logik der Erscheinungen. Von zentraler Bedeutung ist dabei der ‚wesenslogische‘ Satz, dass das Wesen (etwa des Geistes oder dann auch Gottes) das Gesamt seiner Erscheinungen ist. Mit Hilfe von Nominalisierungen und metaphorischen Sätzen artikulieren wir grobe Allgemeinaussagen über derartige ‚Dinge‘. Teilthemen einer *Logik der Reflexionsbegriffe des Geistigen* sind auf der subjektiven Seite Empfindung, Wahrnehmung, Verstand, Vernunft; auf der objektiven Seite kooperative Praxisformen und Institutionen, wie sie in ihren besonderen Konkretisierungen von den Sozial- und Geschichtswissenschaften, also den Geisteswissenschaften kanonisch dargestellt werden. Der absolute Geist ist dann der selbstbewusste Vollzug gemeinsamen Lebens, besonders in gemeinsamen Feiern der Religion und Kunst, mit Philosophie als sinnkritischer Kommentierung.

2. Hegels *Phänomenologie des Geistes* ist also keine *Entwicklungsgeschichte* des Geistes. Es handelt sich nicht um einen – mehr oder weniger tragischen, jedenfalls dramatischen – *Bildungs-* oder *Erziehungsroman* der Menschheit, wie sich das etwa Alexandre Kojève mit Georg Lukács und Karl Marx und viele andere denken, womit sie Hegel in eine Tradition setzen, wie sie von Lessing zu Schiller und Herder, nicht von Kant zu Hegel führt. Wir finden

1 Auch für Ludwig Wittgenstein ist die Entwicklung von Selbstbewusstsein nicht nur Aufgabe von Philosophie, sondern entscheidet über die ‚Größe‘ der Persönlichkeit oder ‚Fülle‘ der Person: „Je weniger sich Einer selbst kennt und versteht um so weniger groß ist er, wie groß auch sein Talent sein mag. Darum sind unsere Wissenschaftler nicht groß. Darum sind Freud, Spengler, Kraus, Einstein nicht groß.“ Vermischte Bemerkungen 1946, in: Werkausgabe (Suhrkamp), Band 8, p. 516.

in dem Werk aber auch keine Begründung von Thesen zur Psychophysik, eher eine (sinn)kritische Beurteilung naheliegender, aber zumeist irreführender ‚Theorien' (der Entwicklung) des menschlichen Geistes und unseres Wissens. Dies geschieht auf der hohen, ‚spekulativen', Ebene der Reflexion auf das Ideale und Schematische sowohl unserer weltbezogenen Begriffe als auch aller Reflexionsbegriffe.[2] Eine ‚Naturalisierung' der Erkenntnistheorie oder des Geistes, wie sie der formale Logiker W. V. O. Quine vorschlägt, ist schon deswegen irreführend, weil es sich um (meta-)metastufige Kommentare unseres Könnens handelt, nicht um Erklärungen eines beobachtbaren Verhaltens.

Zwar ist ein subjektiver Geltungsanspruch im Einzelfall ähnlich fallibel wie die Ausführung eines Könnens, das immer auch aus irgendwelchen kontingenten Ursachen schiefgehen kann. Und doch steht der Normalfall häufig so klar und deutlich im Kontrast zu seinen determinierten Negationen wie die 1 als Ziffer und dann auch als Zahl zu allen anderen Ziffern und Zahlen. Vor dem Hintergrund dieser ‚schwäbischen' Ablehnung jeder überschwänglichen Sophistik spricht Hegel nicht ohne leise Ironie von einem „sich selbst vollbringenden Skeptizismus". Dabei spielt er – auf eine für ihn typische Weise – mit der Ambivalenz des Ausdrucks „vollbringen", der ja bedeutet: „etwas erfolgreich tun". Der Erfolg einer performativen Skepsis im Sinn eines genauen Beobachtens der äußeren Formen, eben das meint ja das griechische Wort „skopein", besteht nämlich gerade in einer nicht dogmatischen, sondern phänomenologisch-dialektischen *Aufhebung* jedes Skeptizismus.

Unsere Reden über empirische Instantiierungen von Typen hier und jetzt oder dort und dann enthalten nun längst schon generisch-allgemeine und dabei partiell immer schon analogische Sprachformen. Erst recht figurativ sind nominale Ausdrücke und Sätze der Reflexionsebene, auf der wir über Arten, Typen und Begriffe sprechen und dann in noch höhergestuften Reflexionen über Formen und Momente des Geistes. Während wir schon im Reden über die manifeste empirische Welt allgemeine Inhalte und geistige Fähigkeiten präsupponieren, werden diese auf den verschiedenen Reflexionsebenen zu thematischen, nicht etwa ontischen, Gegenständen. Sogar schon dann, wenn wir eine Subsumtion einer Sache oder eines Gegenstandes unter einen Begriff beurteilen, bewegen wir uns auf einer Meta- oder gar Meta-Meta-Ebene. Daher sagt Hegel, dass Kant in der dritten Kritik, der Kritik der Urteilskraft, wahrhaft spekulativ denkt. Denn reflektierende Urteilskraft, die von einem Beispiel zu einem allgemeinen Begriff als Einheit von Unterscheidung, Ausdruck und generischer Normalfallinferenz übergeht, gehört schon zur freien Vernunft. Als solche überschreitet sie den Verstand als das bloße Vermögen der schematischen Anwendung schon gesetzter und erlernter Regeln, Sätze und Begriffe.

»Bewusstsein ist Wissen von etwas in der Welt.«

3. Im ersten Kapitel der *Phänomenologie* steht nun der Ausdruck „sinnliche Gewissheit" mal objektartig für meine oder deine Gewissheit, mal für die ‚epistemologische' Position, nach welcher alles Wissen auf sinnlicher Gewissheit ‚aufbaue', so also, als wären die eigentlichen Bezugsgegenstände unseres Aussagens über die Welt ‚zunächst' so etwas wie Sinnesdaten oder unmittelbar aufzeigbare ‚Phänomene'. Man kann diese ‚Position' „Sinnesdatenempirismus" nennen oder auch „subjektiven Idealismus" im Sinne der Weltansicht George Berkeleys und seiner Formel „esse est percipi (posse)". Es gibt aber gar keine Sinnesdaten als Bezugsgegenstände, es gibt nur sinnlich (und begrifflich) vermittelte Unterscheidungen und die (abstrakten) Unterschiede, welche gemeinsame Unterscheidungen (Unterscheidbarkeiten) möglich machen. Dabei setzt jedes Zeigen (samt der indexikalischen der deiktischen Wörter wie „dieses", auch „hier", „jetzt", „dort", „ich", „du") ein begriffliches Vorverständnis der relevanten Art und damit des Begriffs (eidos) des Gezeigten voraus, wie der spätere Wittgenstein ebenfalls einsehen wird.[3] Außerdem ist das Zeigen gleichursprünglich zur (interaktiven) Praxis des Perspektivenwechsels als Basis raum-zeitlicher Ordnungen präsentischer Dinge. Um die Sinngleichheit von Wittgensteins und Hegels Einsichten einzusehen, müssen wir freilich die nominale Ausdrucksweise („das Hier", „das Jetzt") als Momente in einem Kommentar zur objektstufigen Verwendung der Demonstrativwörter (‚Pronomen') begreifen. D. h., im Nominalisieren („das Ich", „das Jetzt" etc.) beziehen wir uns auf keinen mystischen Gegenstand, sondern reflektieren auf die Gebrauchsform von „ich", „hier", „jetzt". Hegel ruft uns so z. B. in seinem idiosynkratischen Satz der Form „das Jetzt ist die Nacht" auf, sich den Kontrast zu „jetzt ist Tag" vorzustellen. Als Ergebnis von Hegels logischer Analyse sinnlicher Gewissheit ergibt sich, dass schon das Zeigen und der Gebrauch indexikalischer Ausdrücke im Perspektivenwechsel begriffliches Allgemeinwissen empraktisch und holistisch voraussetzt, was dann erst recht für die Wahrnehmung gilt.

4. Unter dem Titel „Wahrnehmung" greift Hegel auf, was Kant in seiner leicht ironischen Kritik an John Lockes Erkenntnistheorie „Physiologie des Verstandes" genannt hatte. Es handelt sich um die Vorstellung einer ‚kausalen Einwirkung' von Dingen auf unsere Sinnlichkeit in der Perzeption. John McDowells *Mind and World* ist eine Einführung in die *Phänomenologie*, indem auch sie die ‚begrifflichen' Vorbedingungen der *Wahrnehmung einer Sache* sinnkritisch analysiert: Eine Wahrnehmung kann ‚wahr' nur sein im Zusammenhang mit einem (am Ende verbal gefassten) Wahrnehmungsurteil, das sagt, dass etwas unter eine inferentiell dichte bzw. mit Dispositionen verbundene Klassifikation fällt, also so und so (gemeinsam) zu unterscheiden ist und entsprechend unterschieden werden kann oder sollte).

Jetzt liegt auch der Übergang zu „Kraft und Verstand" auf der Hand. Denn die ‚Eigenschaften', die wir in begrifflichen Unterscheidungen den wahrgenommen ‚Gegenständen' zusprechen, sind Dispositionseigenschaften. Wir sagen ja von einem Ding, es habe die „Kraft", unter diesen und jenen Bedingungen so und so auf andere Dinge und dann auch auf uns zu wirken. Damit bewerten wir dispositionelle Zuschreibungen als wahr. ‚Empirisches' Erkennen setzt dabei den Verstand als Vermögen der Regeln und Begriffe und dieser setzt allgemeine Geltungsbedingungen voraus. ‚Kausales' Wissen ist je nur generisches Wissen.

In gewissem Sinn macht Hegel dann vor dem vierten Kapitel der *Phänomenologie* eine Art Schnitt, da es ab jetzt um etwas Neues geht, nicht mehr um ein bloßes Bewusstsein oder Wissen von Dingen und Sachen, sondern um Selbstbewusstsein. Zum bloßen Proto-Selbstbewusstsein, das

2 Speculari bedeutet, etwas von einer hohen Warte, z.B. einem Wachtturm, turris specultionis, aus zu beobachten. Das Wort „speculum", Spiegel, passt freilich auch zur Reflexion.

3 Vgl. die völlige Übereinstimmung im Inhalt mit L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Nr. 38: „Was benennt aber z.B. das Wort „dieses" (…) „am besten, man sagt garnicht, daß diese Wörter etwa benennen".

wir mit Tieren gemein haben, gehören alle Empfindungen subjektiver Befriedigung, auch die Vigilanz, Aufmerksamkeit und das Gewahrsein in Bezug auf sich und die präsentische Stellung zu anderen Dingen. Die leibliche Begierde in enaktiver Perzeption (Alva Noë) ist dabei bloß erst ein *animal appetite,* wie auch McDowell sagt.

5. Dieter Henrich und andere (wohl auch noch McDowell) lesen (mit Fichte) den Titel „Selbstbewusstsein" als unmittelbare ‚Begleitung' aller (geistiger) Vollzüge durch das „ich denke", ganz gemäß der kantischen Auffassung von ‚transzendentaler Apperzeption'. Hegel dagegen fragt, wie hier die Wörter „ich", „selbst" und „denke" überhaupt zu verstehen sind. Wie kann sich ein Selbstbewusstsein auf sich selbst kognitiv oder praktisch beziehen? Und wie kann ich das im Selbstbezug performativ instantiieren? Man beachte, dass es sich dabei um zwei Fragen handelt. Die erste fragt nach der allgemeinen, logischen Form des Selbstbewusstseins als kognitive oder dann auch praktische bewusste Bezugnahme auf ein Wissen oder Bewusstsein, das als Vollzug in gewissem Sinne identisch ist mit dem Objekt der Selbstthematisierung. Ich mache mich ja in einem Akt der Form des Selbstbewusstseins zum Gegenstand meines Wissens oder Bewusstseins. Es ist ein Akt der Reflexion, der eine Reflexionsform aktualisiert. Wie verhalten sich dabei Subjekt und Objekt, also das Bewusstsein, das im Vollzug etwas tut, etwa über sich nachdenkt und von sich etwas weiß, und das Bewusstsein als Objekt, der thematische Gegenstand? In welchem Sinn sind sie verschieden, in welchem als ‚identisch' gesetzt? Es ist von entscheidender Bedeutung für das Verständnis, dass hier nicht von zwei Individuen die Rede ist. Hegel selbst benutzt ja auch keinen Plural des Wortes Bewusstsein, obwohl manchmal auf ungrammatische Weise das Verb im Plural steht, so wie wir sagen, dass 1 und 2-1 gleiche Zahlen *sind*.

6. Vorgeschaltet ist ein Vorgriff auf den gesamten Rest des Buches, nämlich in einer berühmten Formel, die ich hier in zwei Hälften zerlege: „Das Ich ist ein Wir". Denn jeder, der laut oder leise „ich" sagt, sagt es als Teilnehmer in einem Dialog mit einem realen oder vorgestellten, also möglichen Du oder Ihr, in jedem Fall in einer Bezugnahme auf uns. Das Ich-Sagen setzt so immer schon ein *Wir* der Sprecher und Hörer voraus. Außerdem hat jede bewusste Aussage die folgende selbstbewusste Form: „ich sage, dass wir sagen können, dass φ". Frege hat bekanntlich einen Teil dieses Gedankens durch den Senkrechten oder Urteilsstrich ⊢ φ ausdrücken wollen. Allerdings gebraucht er den Urteilsstrich ohne indexikalischen Verweis auf das je sprechende Subjekt, was z. B. eine Notation der Form ⊢ ich φ verlangen würde. Die Folge ist, dass der Urteilsstrich ⊢ φ in der mathematischen Begriffsschrift nur noch bedeutet „der Satz φ kann im System als wahr gesetzt gelten bzw. entsprechend hergeleitet werden".

»Das Ich ist ein Wir.«

Die zweite Hälfte des Hegelschen Merksatzes lautet: Das Wir ist ein Ich. Normalerweise sagt ‚ein Ich' *vertretungsweise* „wir". Das heißt, ich sage oder du sagst „wir". Sehr selten, etwa in (zivil)religiöser Liturgie und damit im Vollzugsmodus des absoluten Geistes, sagen wir gemeinsam „wir", nämlich in Chor- oder Kirchenliedern, z. B. auch bei Sportereignissen.

Es ist dann je nach Kontext auf verschiedene Weise die Frage zu beantworten, ob das Wort „wir" für jeden von uns (distributionell), für eine Gemeinschaft oder für ein generisches Wir steht. Im distributio-

nellen Fall kann die Aussage „wir gingen spazieren“ bedeuten, dass du in den Wald und ich in die Stadt ging. Im Gemeinschaftsfall gemeinsamen Handelns ist das ausgeschlossen – was im Prinzip der ganze Inhalt der sogenannten Sozialontologie (Margaret Gilbert, Michael Bratman, Raimo Tuomela, John Searle) ist: Wir müssen dann immer überprüfen, ob das, was wir tun, noch ein hinreichend gemeinsames Tun ist. Was das je konkret bedeutet, ist durch Normen für das gemeinsame Handeln und Leben bestimmt, z. B. durch eine Sitte und durch das Ethos der Sittlichkeit, das auch das erlaubte individuelle Handeln einschränkt. Generisch aber ist jedes Wir, das in Aussagen vorkommt, in denen wir es auch durch das Wort „man“, „die Leute“ oder „der Mensch“ ersetzen könnte, etwa in Sätze der Art „wir Menschen können sprechen und betreiben Kunst und Wissenschaft“. Nicht jeder kann sprechen und nur wenige nehmen an der Praxis der expliziten Entwicklung von Können und Wissen und damit an einer Art ‚Selbstentwicklung des Geistes‘ teil.

7. Die eigentliche Überlegung im Selbstbewusstseinskapitel hat eine analogische Form. Es geht lange vor Gilbert Ryles *The Concept of Mind* (auch vor den Texten Maurice Merleau-Pontys) um Sinnkritik an der Vorstellung, im kantischen Ausdruck „ich denke“ sei eine Geistseele Herrin und der Leib vollführe in der Äußerung oder im Handeln (dem praktischen Denken des Descartes) die Rolle des Knechtes, der, wie ich es ausdrücke, eine Sprecher- oder Handlungsabsicht (leiblich) in die Tat umsetzt. Nach meiner Lektüre (und Hegels Text bestätigt sie voll und ganz) geht es um die Destruktion der Vorstellung, es gäbe eine ontische Seele, die unmittelbar Zugriff auf Inhalte, auch Intentionen, haben soll und ihnen gemäß (etwa über die Zirbeldrüse oder das ganze Gehirn) den Rest des Leibes so und so sprechen und handeln lässt. Dabei lese ich das Wort „Arbeit“ metonymisch. Als „gehemmte Begierde“ steht es für eine intentional gerichtete Erfüllung von Absichten durch eigenes *Handeln*, nicht für das Arbeiten eines leiblichen Sklaven für einen geistigen Herrn.
Im Urbild der Metapher oder Allegorie ist freilich jemand Herr, wenn er einem Knecht *sagen* kann, was er *tun* soll. Der Knecht handelt dann nicht nach eigenem Begehren, sondern aus der „Furcht des Herrn“ (die aller Weisheit Anfang ist). Die Dialektik von Herr und Knecht wird jetzt zu einer analogischen Kritik daran, wie man sich üblicherweise (und wie sich schon Platon) das Verhältnis zwischen dem (personalen) Ich als dem subjektiven Geist in seiner (also je meiner) Verleiblichung und dem (empirischen) Ich (als Leib im präsentischen Tun hier und jetzt) vorstellt, etwa als Entgegensetzung von *praktischer Vernunft* (Kants gutem Willen) und einer leiblich-animalischen *Neigung* (die der Wille bzw. das Denken wie einen Sklaven zu beherrschen hätten).
Dabei gibt es, andererseits, tatsächlich eine Art ‚Kampf auf Leben und Tod‘, nämlich zwischen Absicht und Begierde, Vernunft und Neigung: Wird im ‚arbeitenden‘ Handeln nicht das getan, was den Vorsatz als Artikulation einer Absicht praeter hoc erfüllt, verwandelt sich die Absicht des Vorsatzes ex post zu einem bloßen (Selbst-) Wunsch und wird als Absicht annulliert. Ähnlich ergeht es – nur umgekehrt – der zunächst unmittelbaren Begierde, wenn sie durch die im Vorsatz geplante Handlung gehemmt und die Neigung damit umgelenkt wird. In der *Bewertung* der *Erfüllung* der Bedingungen des Inhalts der Absicht genießt das Selbstbewusstsein wie im sozialen Urbild ‚der Herr‘ die Früchte der Arbeit. All das kann aber nicht ohne Umlenkung des Begehrens des Leibes bzw.

der *Befriedigungsgefühle* ‚des Knechtes‘ geschehen.
Am Ende hängt sogar alles vom Tun, der konkreten Arbeit, nicht vom bloß redenden Denken ab – was sich in der Kritik am Stoizismus noch einmal zeigen wird. Im Kampf zwischen dem denkenden Herrn und dem die Befriedigung seiner Neigungen begehrenden Knecht, dem Selbstbewusstsein der Selbstbestimmung und dem Proto-Selbstbewusstsein in der Befriedigung animalischen Begehrens, haben also beiden Teile oder Momente ein lebhaftes Interesse daran, den je anderen Teil am Leben oder die je andere Macht in ihrer Wirksamkeit zu erhalten. Daher ist der Kampf um gegenseitige Anerkennung zwischen Herr und Knecht, Vorsatz und Begierde, Handlung und einem neigungsmotivierten Verhalten sozusagen nur im Prinzip oder gar nur zum Schein ein Kampf auf Leben und Tod.

8. Daniel Dennett, dessen Arbeiten man mit Recht als hervorragendes Beispiel heute verbreiteter Ansichten diskutieren kann, begeht in seinen (nicht weniger metaphorischen) Reden über intentionale Systeme (die bei ihm auch Tiere oder Roboter sein können) einen eklatanten Fehler, der zugleich die in sich widersprüchlichen Vorurteile eines metaphysischen Objektivismus (Naturalismus, Materialismus) aufweist. Dennett meint, wir schrieben anderen Wesen und uns selbst Intentionen und andere geistige Kräfte oder Zustände in ähnlicher Weise zu, wie manche ‚Wilden‘ etwa nach Frazer[4], Wilhelm Wundt[5] oder Sigmund Freud über Dämonen in den Dingen sprechen, nämlich um durch diese ein typisches Verhalten ‚kausal zu erklären‘. Dabei bedenkt Dennett die (reproduzierbaren) *Vollzugsformen* nicht, nach denen ‚wir‘ etwas erklären oder auch einer artikulierten Absicht gemäß handeln. Es mag nicht leicht sein, das *Haben von Intentionen* robust von bloßen Zuschreibungen zu unterscheiden. Denn das setzt eine Art ‚Harmonisierung‘ von Fremd- und Selbstzuschreibungen voraus. Aber es ist absurd, die eigenen Vorsätze und Absichtszuschreibungen nur als Rationalisierungen eines vorgängigen Tuns oder Verhaltens ex post anzusehen. Damit wird klar, dass mancher Pragmatismus (etwa auch der Quines und Davidsons) den Kontrast zwischen Subjekt und Objekt auf ‚behaviorale‘ und damit, wie schon Hegel weiß, inkohärente Weise so ‚aufhebt‘, dass alle Subjekte im Vollzug ihres Tuns ‚von uns‘ bloß als sich irgendwie bewegende Dinge aufgefasst werden, denen ‚wir aus pragmatischen Gründen‘ der Erklärung des Verhaltens geistige Intentionen als Dispositionen sozusagen einhauchen.

9. Zum Abschluss kann nun nur noch eine kurze Liste der Seelenbegriffe kommentiert werden, welche in ihren individualpsychologischen, (mikro-)soziologischen (bzw. ethnologischen), logischen (philosophischen) und dann auch ethischen (religiösen und theologischen) Aspekten zu unterscheiden sind.
Die *Leibseele* als Lebenskraft lebendiger Wesen ist lange vor dem Buch *De Anima* des Aristoteles eine geradezu weltweite Redeform und trägt das Bild, nach dem sie im Sterben als letzter Atem aus dem Körper entweicht. Aristoteles unterscheidet zwischen vegetativer, sensitiver und noetischer Seele, womit aber im Grunde nur die Seinsformen von Pflanze, Tier und Mensch skizziert sind, so aber, dass die je tiefere Ebene in der höheren sozusagen

4 J.G. Frazer, *The Golden Bough. A new abridgement*, ed. by R. Fraser, Oxford Univ. Pr. 1994. Vgl. auch „Bemerkungen über Frazers Golden Bough“, in. L. Wittgenstein, *Vortrag über Ethik u.a. kl. Schriften*, Suhrkamp 1989, besonders auch p. 36: „Wir müssen die ganze Sprache durchpflügen“ und p. 38 „In unserer Sprache ist eine ganze Mythologie niedergelegt“.
5 Vgl. dazu z.B. W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, Leipzig: A Kröner 1912.

aufgehoben ist. Tiere und Menschen haben wie die Pflanzen einen Stoffwechsel, Menschen kennen bei sich wie bei Tieren eine Art behaviorale Perzeption, wie sie dann im wahrnehmenden Erkennen längst schon begrifflich überformt ist.
Platons Sokrates erfindet über die mystischen Seelenwanderungen des Ostens hinaus eine *unsterbliche Seele* im Sinne einer *überzeitlichen Person* als Wahrmacher für alle Aussagen über die *Person im Ganzen* – unter Einschluss der Art des Todes. Diese *Persönlichkeit*, die jeder von uns im Leben durch sein Tun aktiv formt, geht über die personalen Fähigkeiten und ihre Aktualisierung im Leben hinaus, wie Sokrates gegen Kebes und Simmias im Dialog Phaidon (bzw. Platon gegen Aristoteles) betont. Die Schwierigkeit besteht bis heute, von dieser *ganzen Person* die überschwänglichen Momente eines Glaubens an eine reale Wiedergeburt oder Auferstehung der Seele abzuhalten. Zwar gibt es ‚mich' nach meinem Tod nicht mehr. Das aber heißt nicht, dass es ‚gar nichts mehr' von mir gibt. Daher ist der Slogan „nach mir die Sintflut" ebenso falsch (und gefährlich) wie in naiver Weise Gott, die Vernunft oder ‚alle Welt' auf seiner Seite zu wähnen.

Vernünftig, Lebendig, Allmächtig: Gott als Geist

nach Thomas von Aquin

von Matthias Gaudron

Die Frage nach Gott gehört seit ihren Anfängen zu den großen Fragen der Philosophie. Thomas von Aquin (1225 - 1274 n. Chr.) spricht von einer natürlichen Sehnsucht des menschlichen Geistes, immer nach der Ursache der Dinge zu fragen, die er erkennt[1]. Die Frage, ob es eine letzte und höchste Ursache unserer Welt gibt und was wir gegebenenfalls über sie aussagen können, gehört daher zu den beständigen Fragen der Menschheit. Insofern die Beantwortung dieser Frage von einer göttlichen Offenbarung erwartet wird, gehört sie nicht eigentlich in das Gebiet der Philosophie. Der Philosophie kommt hier höchstens die Aufgabe der Prüfung zu, ob und inwieweit eine solche göttliche Selbstoffenbarung an den Menschen denkbar ist.

Die Erkennbarkeit Gottes

Thomas von Aquin ist mit den meisten Denkern der christlichen Tradition jedoch davon überzeugt, dass die menschliche Vernunft aus sich allein, also ohne Hilfe einer göttlichen Offenbarung, nicht nur die Existenz Gottes, sondern auch viele seiner Eigenschaften erkennen kann. So wie man von einem Kunstwerk nicht nur auf die Existenz seines Bildners, sondern auch auf einige seiner Eigenschaften (z. B. auf seine mehr oder weniger große Meisterschaft) schließen kann, so könne man aus der Existenz der Welt nicht nur auf die Existenz eines Schöpfers, sondern auch auf einige seiner Eigenschaften schließen. Der Weg unserer irdischen Gotteserkenntnis geht nach Thomas also immer von den Geschöpfen als den Wirkungen aus, und schließt von dort auf die überweltliche Ursache.
Erst seit Immanuel Kant sind viele Philosophen nicht mehr davon überzeugt, dass unsere Erkenntnis zur Wirklichkeit, also zu den *Dingen an sich* vorstoßen kann, da wir es immer nur mit den Erscheinungen zu tun hätten, und haben darum die Gottesbeweise fallen gelassen. Damit hat sich die Philosophie in ihr eigenes Denken eingeschlossen. Der Philosoph kommt gewissermaßen nicht mehr aus seinem Kopf heraus.
Thomas von Aquin dagegen ist davon überzeugt, dass unsere Erkenntnis grundsätzlich zur Wirklichkeit und damit auch zu Gott durchbrechen kann – trotz aller Schwierigkeiten und Irrtumsmöglichkeiten, die ihr dabei begegnen. Dabei ist sich Thomas auch der Grenzen unserer Erkenntnis bewusst. Die Weise dieser Gotteserkenntnis ist lediglich analog und berührt Gott gewissermaßen nur von au-

1 „Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum – es gibt im Menschen eine natürliche Sehnsucht, die Ursache zu erkennen, wenn er die Wirkung sieht" (*Summa theologiae*, Prima pars, questio 12, articulus 1; im Folgenden zitiert als „S Th I, q.12, a.1").

ßen[2]. Keinesfalls können wir mit unserer bloßen Vernunft die christlichen Glaubensgeheimnisse, die allein vom Willen Gottes abhängen oder das Innenleben Gottes betreffen, wie z. B. die Dreifaltigkeit beweisen. Der Aquinate bemerkt sogar ausdrücklich, der Versuch, die Trinität beweisen zu wollen, mindere die Würde des Glaubens und gebe ihn der Lächerlichkeit bei den Ungläubigen preis.[3]

Gott – ganz anders als wir

Bei der Ergründung des eigentlichen Wesens Gottes zeigt sich schnell, dass Gott ganz anders sein muss als die Geschöpfe. Der freundliche alte Mann im Himmel, an den viele beim Begriff Gottes denken, entspricht nicht dem Gottesbild des Thomas.

So muss Gott an erster Stelle ein notwendiges Wesen sein. Er darf den Grund seines Seins nicht von außen empfangen haben, sondern muss ihn in sich selbst tragen. Alle Dinge, die wir kennen, sind dagegen kontingent, d. h., sie können entweder sein oder nicht-sein. Sie entstehen, verändern sich, und vergehen. Es wären auch ganz andere Welten als die unsrige denkbar, Welten, in denen andere Naturgesetze gelten, und es wäre auch denkbar, dass es gar nichts Materielles gäbe. Wenn Gott nun ebenfalls kontingent wäre, hätte man das Problem nur auf eine höhere Ebene verschoben, wäre der Lösung aber keinen Schritt nähergekommen.[4]
Wir können also sagen: Die Existenz kontingenter Wesen verweist auf die Existenz eines notwendigen Wesens, von dem die kontingenten Dinge abhängen, denn wenn es dieses notwendige Wesen nicht gäbe, würde den kontingenten Dingen die Grundlage ihres Seins fehlen.
Wie aber muss ein solches notwendiges Wesen, also ein Wesen, das nicht nicht-sein kann, beschaffen sein? Thomas zeigt, dass Gott das In-sich-stehende-Sein, das „ipsum esse subsistens", sein muss[5]. Nur das Sein selber kann nicht nicht-sein. Die Geschöpfe *haben* nur Sein, Gott aber *ist* das Sein. Mit dem Begriff ‚Sein' ist hier nicht ein Abstraktum gemeint, sondern das Sein in seiner ganzen Fülle. „Weil Gott das In-sich-stehende-Sein ist, kann ihm keine Vollkommenheit des Seins fehlen", sagt Thomas.[6] Dieses Sein kann nichts Materielles sein, da dieses notwendigerweise immer begrenzt ist, sondern muss geistig sein. Diesem Geist muss Bewusstsein zukommen, er muss eine Person sein, denn ein unbewusster Geist, eine blinde Kraft oder was auch immer das sein sollte, wäre geringer als der Mensch, der erkennen und wollen bzw. lieben kann, und es ist auch nicht einzusehen, wie eine blinde Kraft mehr als ein Chaos hätte hervorbringen können. Gott muss letztlich alle Vollkommenheiten des Seins besitzen, denn da er die Ursache allen geschaffenen Seins ist, können ihm dessen Vollkommenheiten nicht fehlen. Durch die Schöpfung entstehen also zwar neue Seiende, aber nicht mehr Sein, d. h., nach der Schöpfung gibt es nicht ein Mehr an Vollkommenheit. Dies ist die Grundlage für die christliche Überzeugung, dass derjenige, der um Gottes willen auf etwas Geschaffenes verzichtet, letztlich nichts verliert, weil er alles in Gott wiederfindet.

2 Vgl. S Th I, q.13, a.5.
3 S Th I, q. 32, a.1. Zur klaren Unterscheidung von Philosophie und Theologie bei Thomas siehe auch: O. Muck, *Philosophische Gotteslehre*, Düsseldorf: Patmos 1983, S. 32-35.

4 „Das, bei dem das Sein (bzw. die Existenz, lat. esse) etwas anderes ist als seine Wesenheit (*essentia*), hat ein von einem anderen verursachtes Sein. Das kann von Gott nicht gesagt werden, weil wir sagen, dass Gott die erste Wirkursache ist" (S Th I, q.3, a.4).

5 Vgl. z. B. S Th I, q.4, a.3.
6 Ebd.

Allerdings muss man hier die wichtige Unterscheidung zwischen reinen und gemischten Vollkommenheiten machen. *Gemischte Vollkommenheiten (perfectiones mixtae)* sind solche, die ihrem Begriff nach schon eine Unvollkommenheit, etwas Materielles oder Begrenztes beinhalten (z. B. Sehen, Hören, körperliche Kraft), und darum nicht im eigentlichen Sinn auf Gott übertragen werden können. Reine oder *einfache Vollkommenheiten (perfectiones simplices)* sind dagegen solche, die ihrem Begriff nach keine Unvollkommenheit in sich enthalten (z. B. Sein, Leben, Erkennen), und darum auf Gott übertragen werden können, wenn auch nur in analoger Weise. So gebraucht Thomas zwar bei der Behandlung der Gottesbeweise das Beispiel des Feuers, das als das Heißeste die Ursache für alles Heiße sei, schließt aber daraus natürlich nicht, dass Gott am heißesten sein müsse. Er lehrt nämlich, dass Gott die Vollkommenheiten der Geschöpfe *eminentiori modo*, also in eminenter Weise besitzt.[7]
Dass auch die reinen Vollkommenheiten auf Gott nur in analoger Weise übertragen werden dürfen, erinnert an den unendlichen Abstand, der zwischen Gott und Geschöpf immer bestehen bleibt. Bei Gott handelt es sich immer um das unbegrenzte, unendlich reiche, in sich und aus sich bestehende Sein, während die Geschöpfe nur ein begrenztes und abhängiges Sein besitzen. Nach einem Wort des 4. Lateran-konzils (1215) gilt daher: „Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen nicht eine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre."

»Die Geschöpfe *haben* nur Sein, Gott aber *ist* das Sein.«

Das Leben Gottes

Thomas beschreibt das Leben als Selbstbewegung, und stellt sich darum die Frage, wie denn unter dieser Voraussetzung Gott lebendig genannt werden könne.[8] In Gott gibt es nämlich kein Nacheinander von verschiedenen Zuständen, was sich schon aus seiner Ewigkeit ergibt, die nicht nur ewig lange Zeit, sondern im eigentlichen Sinn Zeitlosigkeit bedeutet. Thomas antwortet, dass das Leben Gottes in einem einzigen Akt der Erkenntnis und Liebe besteht. In einem einzigen Akt erkennt Gott sein unendliches Wesen und in ihm alle Geschöpfe. Er muss seinen Blick nicht hin und her schweifen lassen, um einmal dieses, einmal jenes zu erkennen, sondern umfasst mit einem Blick alles. Gleichzeitig liebt Gott alles mit einem einzigen Akt seines Willens. Das Leben Gottes ist also ein im höchsten Sinn geeintes, unveränderliches Leben.
Schon Aristoteles lehrt, dass das höchste Glück in der Betrachtung der ewigen Wahrheiten bestehe und das dieser Tätigkeit gewidmete Leben des Philosophen dem Leben Gottes am nächsten komme.[9] Für Thomas ist dies eher der Mensch in der Meditation, der versucht, einfach nur auf Gott zu schauen und ihn zu lieben. Diese Meditation wird auf Erden freilich immer unvollkommen bleiben. Erst die Seligen im Himmel schauen mit einem einfachen Blick Gott, „wie er ist" (1 Joh 3,2), und erkennen im göttlichen Wesen

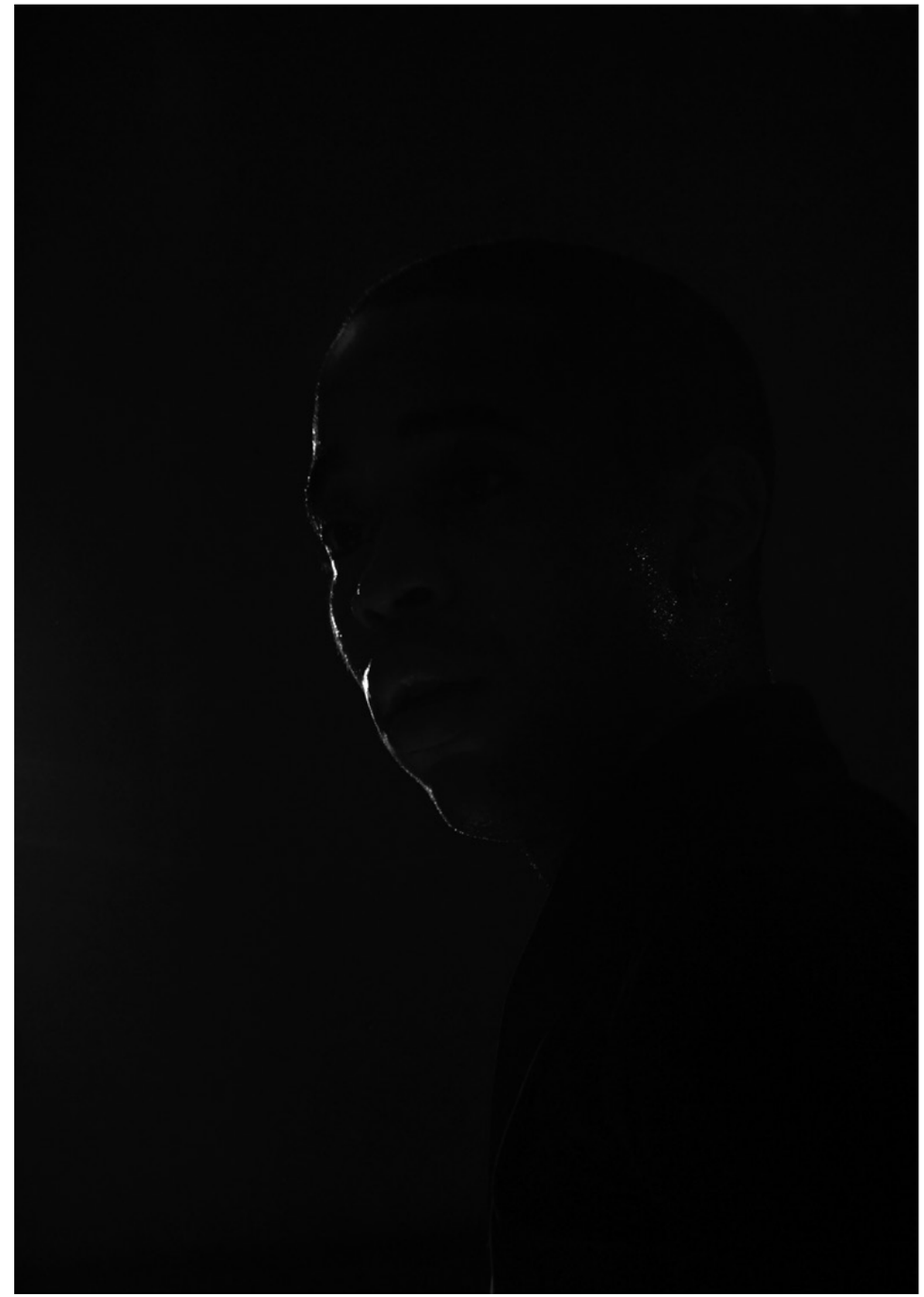
7 Vgl. S Th I, q.4, a.2. Richard Dawkins, der in seinem Pamphlet „Der Gotteswahn" (2. Aufl., Berlin: Ullstein 2008) die Lehre des Thomas v. Aquin völlig verzerrt und unrichtig darstellt, behauptet in diesem Zusammenhang tatsächlich, die Argumentation des Thomas läge auf der gleichen Ebene wie wenn man sagen würde, es müsse ein Maximum „an vorstellbarem Körpergeruch" oder „einen überragenden Stinker geben, … und den nennen wir Gott" (S. 111).

8 S Th I, q.18, a.3, obj. 1.
9 Vgl. Nikomachische Ethik, 10. Buch, 7. Kap.

die Geschöpfe, wie Gott sie sieht. Aus dieser Schau folgt für sie ein für uns unvorstellbares Glück über die Größe, Schönheit und Liebe Gottes.

Die Allmacht Gottes

Betrachten wir wenigstens noch eine Eigenschaft Gottes, nämlich seine Allmacht. Da Gott das subsistierende, unbegrenzte Sein ist, fällt alles Seiende unter seine Macht. Thomas erklärt (in der S Th I, q.25, a.3), wenn man Gott allmächtig nenne, bedeute das, dass er alles tun kann, was, absolut gesehen, möglich ist, d. h., was den Charakter des Seins hat. Was dagegen in sich widersprüchlich ist, kann nicht geschehen. Weil die Unmöglichkeit hier nicht in einem Mangel an Macht von Seiten Gottes, sondern in einer inneren Unmöglichkeit begründet ist, meint Thomas, man solle nicht sagen, Gott könne dies nicht tun, sondern eher: „Das kann nicht geschehen".
Thomas sieht diese Wahrheit im Wort des Engels an Maria im Lukasevangelium angedeutet: „Non erit impossibile apud Deum omne verbum" (Lk 1,37). Meist übersetzt man dies mit „Bei Gott ist kein Ding unmöglich". Das lateinische ‚*verbum*' meint aber wie das griechische ‚*logos*' nicht nur das Wort, sondern auch den Begriff. Nur vom Möglichen kann man sich einen klaren Begriff bilden, vom in sich Widersprüchlichen dagegen nicht. Wir können zwar einfach Worte zusammenfügen, und z. B. von einem „dreieckigen Kreis" sprechen, aber niemand kann sich einen klaren Begriff bilden, wie ein solcher Kreis beschaffen sein sollte. Das Unmögliche ist also nicht wirklich denkbar, und kann deshalb kein Sein haben. Weil Gott das unendliche Sein ist, ist die Seinsunmöglichkeit des Widersprüchlichen in ihm selbst begründet. Gott hängt also nicht von etwas Außergöttlichem in dem ab, was er tun kann.
Der amerikanische Philosoph Peter Kreeft schreibt daher:
„Die Logik ist die Wissenschaft von der göttlichen Natur. Das Identitätsgesetz gründet auf der realen göttlichen Identität und Unveränderlichkeit. Das Nichtwiderspruchsprinzip gründet auf der Einheit der göttlichen Natur, auf der Tatsache, dass Gott sich nie selbst widerspricht. Das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten gründet auf der Tatsache, dass alle Entweder-oder in dem einen Gott gründen: entweder Gott oder kein Gott, Wahrheit oder Falschheit, Licht oder Dunkelheit, Wirklichkeit oder Unwirklichkeit. Das Prinzip vom zureichenden Grund gründet auf der Tatsache, dass Gott der zureichende Grund selbst ist, unendliche Intelligenz."



Titel: Weiße Linie

Ein kleiner Einblick ins Institutsgeschehen:
Transformative Theorien

von León Antonio Heim

Wer derzeit in Leipzig Philosophie studiert, stößt früher oder später mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Rede von ‚Transformativen Theorien'. Meist noch mit dem Zusatz, dass es sich um Theorien ‚menschlicher Subjektivität' oder ‚des Geistes' handelt. Gibt man diesen Begriff dann beispielsweise einfach mal bei Google ein, finden sich weder ein eindeutiger Wikipedia-Eintrag noch wirklich hilfreiche andere Suchergebnisse. Lediglich Verweise auf Publikationen aus dem Forschungsumfeld des Leipziger Instituts geben einen Anhaltspunkt, wovon hier die Rede ist.[1] Im Folgenden steht deswegen der Versuch möglichst knapp deutlich zu machen, worum es bei diesen Theorien im Wesentlichen geht.

Transformative Theorien formulieren eine Antwort auf die Frage nach der ‚anthropologischen Differenz', also dem Unterschied von Tier und Mensch. Am einfachsten wird der Ansatz Transformativer Theorien verständlich, wenn man sich klar macht, von welchen anderen Antworten auf diese Frage sie sich abgrenzen. Die am weitesten entfernte Position ist hier diejenige, welche die Rede von einer anthropologischen Differenz verneint. Das sind Theorien, die sich von außen als ‚reduktionistisch-naturalistisch' zusammenfassen lassen.[2] Der Mensch gilt hier nicht als vom Tier verschieden, sondern als ein bloßes Tier unter anderen. Es macht also keinen wesentlichen Unterschied, ob man zwischen Wolf und Bär oder zwischen Wolf und Mensch unterscheidet. Sie alle benennen lediglich Gattungsbegriffe *innerhalb* des Tierreiches – sie alle repräsentieren unterschiedliche *tierische* Lebensformen. In den Naturwissenschaften und den naturwissenschaftlich orientierten philosophischen Strömungen ist ein solches Verständnis des Menschen vorherrschend. Viel von dem, was wir als Teil der menschlichen Lebensform begreifen, wie beispielsweise Moralität, lässt sich mit so einem Ansatz jedoch nur schwer erklären.

Dem gegenüberstehend finden sich in der Philosophie aber Positionen, die den Menschen als vom Tier unterschieden begreifen. Um bei unserem Beispiel zu bleiben: Der Mensch unterscheidet sich von Wolf *und* Bär auf eine andere Weise, als sie sich untereinander unterscheiden. Wenn wir vom Menschen sprechen, sprechen wir dann in einem gewissen Sinne nicht (nur) von einem Tier. Hier finden sich verschieden starke Fassungen dieses Unterschiedes. Wir können beispielsweise davon ausgehen, dass der Mensch etwas *ganz anderes* ist als das Tier und mit diesem nichts gemeinsam hat. Dann erübrigt sich allerdings die Frage nach ihrem Unterschied, weil dieser offensichtlich wäre: Wir fragen uns nicht, ob der Stein vielleicht mehr mit dem Wolf gemein hat als der Bär, weil wir nicht auf die Idee kommen, der Stein könnte ein Tier sein. Dieser Ansatz ist jedoch kaum vereinbar mit den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaften, die zeigen, dass der Mensch zumindest eine tierische Vergangenheit hat.

Zwischen diesen beiden extremen Polen gibt es vermittelnde Positionen, die den Menschen in gewissem Sinne als Tier *und* nicht-Tier begreifen. Der Mensch hat mit dem Tier ausreichend gemeinsam, dass wir uns fragen, in welchem Sinne er eigentlich *mehr* oder *anders* ist als die anderen Tiere. Traditionell finden sich solche Vorstellungen in Formulierungen wieder wie: *animal rationale/zoon logon echon* (vernünftiges Tier) oder *zoon politikon* (soziales/politisches Tier). Der Mensch wird hier immer zugleich als Tier und als etwas Anderes charakterisiert. Die einzelnen Ansätze unterscheiden sich in zweierlei Hinsicht. Einerseits darin, *was* sie als dieses Andere markieren. Und andererseits, *wie* sie das Verhältnis zwischen dem tierischen und dem nicht-tierischen Aspekt des Mensch-Seins (dem Anderen) verstehen. Transformative Theorien formulieren vor allem eine Antwort auf Letzteres, die Frage nach dem Verhältnis. Dabei grenzen sie sich von einem weiteren verbreiteten Ansatz ab: sogenannten ‚Additiven Theorien'.[3]

»Transformative Theorien formulieren eine Antwort auf die Frage nach der ‚anthropologischen Differenz', also dem Unterschied von Tier und Mensch.«

Es gilt also zunächst die Positionen Additiver Theorien zu verstehen. In Additiven Theorien wird von einer grundlegenden anthropologischen Differenz ausgegangen: Der Mensch unterscheidet sich vom Tier. Als Unterschied wird eine Fähigkeit oder Eigenschaft charakterisiert, von der gesagt wird, dass sie dem Tier nicht zukommt. So heißt es beispielsweise, der Mensch sei sprachbegabt, während das Tier nicht über eine Sprache im eigentlichen Sinne verfügen könne. Oder der Mensch habe ein Vernunftvermögen, das dem Tier nicht zukomme. Gleichzeitig wird aber davon ausgegangen, dass der Mensch seine übrigen Vermögen mit dem Tier gemein hat. Das betrifft vor allem die sinnlichen Vermögen. Weil auch das Tier eine sinnliche Wahrnehmung hat, wird gesagt, dass der Mensch diese mit dem Tier teilt. Beide nehmen auf dieselbe Weise sinnlich wahr. Dasselbe gilt für das Bedürfnis, welches ihnen Ursache dafür ist, sich selbst zu bewegen: Sowohl Tier als auch Mensch verspüren ein Bedürfnis und reagieren auf es. Bei dem Menschen kommt aber ein weiteres Vermögen hinzu: Vernunft, Sprache, etc. Nun lässt sich einwenden, dass auch Tiere manchmal unterschiedliche Vermögen haben. Während der Adler bekanntlich einen herausragenden Sehsinn hat, scheint der Maulwurf sich eher auf andere Sinnesorgane verlassen zu müssen. Diese sind aber alle auf dieselbe Weise *sinnliche* Vermögen der Wahrnehmung. Der Mensch

1 Ich werde in diesem Text keine Quellenverweise geben, da es sich nicht um einen Forschungstext, sondern lediglich um einen einführenden Überblick handelt. Die dargestellten Positionen sind nicht von mir entwickelt, sondern in der bestehenden Diskussion zu finden. Im unten genannten Sammelband kann die interessierte Leser*in sich die wesentlichen Quellen leicht erschließen.

2 In Anlehnung an John McDowell (Pittsburgh) wird auch häufig von „unverblümtem Naturalismus" (bald naturalism) gesprochen.

3 Die Rede von „Additiven Theorien" ist eine Fremdbezeichnung, die Matthew Boyle (Chicago) etabliert hat. Es gibt also keine Autor*innen, die von sich behaupten, eine Additive Theorie zu vertreten. Bevor Matthew Boyle diesen Begriff geprägt hat, wurde beispielsweise von James F. Conant (Chicago/Leipzig) von Schichtkuchen-Theorien (layer cake theories) gesprochen.

hat den Additiven Theorien zufolge aber noch etwas, was nicht bloß sinnlich ist. Dieses Vermögen weist so eine andere Struktur auf als das sinnliche. Gleichzeitig soll es dieses Vermögen sein, was ihn gegenüber dem Tier grundlegend auszeichnet – es ist der Aspekt, der sein Mensch-Sein ausmacht. Damit dieses Vermögen nicht völlig lose neben den anderen existiert, wird gesagt, dass es sich auf diese beziehen können muss. Der Mensch als

sprachbegabtes Tier bezieht sich auf seine tierische Wahrnehmung mittels Sprache. Der Mensch als vernunftbegabtes Tier bezieht sich auf sein tierisches Bedürfnis, indem er darauf reflektiert, ob er gute Gründe hat, dem Bedürfnis nachzugehen oder ob er diesem widerstehen sollte. So hat der Mensch dem Tier etwas voraus, was gemeinhin als ‚reflexive Distanz' bezeichnet wird. Sein weiteres Vermögen erlaubt ihm von seinen sinnlichen Eindrücken zurückzutreten und sich anders auf diese zu beziehen. Dieser Bezug passiert aber in einem zweiten Schritt: Die Wahrnehmung oder das Bedürfnis selbst hat der Mensch auf dieselbe Weise wie das Tier – erst im Anschluss wird dann ein reflexiver Schritt vollzogen. Additiv ist dieses Modell, weil das den Menschen auszeichnende Vermögen ein *zusätzliches* oder eben *addiertes* ist, was *neben* den tierischen besteht.

Dieser Ansatz bringt aber ebenfalls Probleme mit sich: Sinnliche Wahrnehmung (dasselbe gilt für das Bedürfnis) und Vernunft- oder Sprachvermögen werden als strukturell verschieden charakterisiert. Das wirft die Frage auf, wie sich das eine Vermögen auf die anderen beziehen kann, wenn es doch grundlegend verschieden ist. Wenn die sinnliche Wahrnehmung keinen sprachlichen Gehalt hat oder keine Gründe bereitstellen kann, wie können wir uns dann mittels Sprache oder im Rückbezug auf Gründe auf ihre Inhalte beziehen? Darüber hinaus wird das zusätzliche Vermögen als wesentlich charakterisierender Aspekt des Menschen verstanden. Um sich als Mensch im vollen Sinne zu realisieren, muss also dieser Aspekt eine stärkere Betonung erfahren als die anderen. So muss beispielsweise das Vernunftvermögen sich gegen die tierischen Bedürfnisse durchsetzen, um die Orientierung an Gründen in den Vordergrund zu stellen. Der Mensch erweist sich dann als in sich gespalten und als in einem Widerspruch zu sich selbst stehend. In ihm findet sich ein repressives Verhältnis von seiner nicht-tierischen gegenüber seiner tierischen Seite.

Transformative Theorien setzen an diesem Punkt an. Auch sie beschreiben den Menschen als wesentlich vernünftig (Sprachbegabung wird hier unter Vernunft gefasst.) oder aber als selbstbewusst (Im Sinne davon, ein Bewusstsein von sich zu haben, in einem reflexiven Verhältnis zu sich zu stehen.). Sie beschreiben jedoch das Verhältnis zwischen Vernunft und Sinnlichkeit anders als die Additiven Theorien. Ihnen zufolge ist es aufgrund der oben genannten Probleme nicht hilfreich davon auszugehen, dass die Vernunft (oder das Selbstbewusstsein) ein gesondertes, zusätzliches Vermögen zu gleichbleibenden tierischen Vermögen darstellt. Vielmehr müsse die Charakterisierung des Menschen als *wesentlich* vernünftig sich auch auf seine tierische Seite auswirken. Um das Problem der strukturellen Unterschiede zu vermeiden, wird Vernunft nicht als ein eigenständiges Vermögen gefasst. Sie wird vielmehr als die *Form der Einheit* der sinnlichen Vermögen verstanden. Wie ist das zu verstehen? Anders als in den Additiven Modellen tritt Vernunft hier nicht *neben* existierenden Vermögen auf, sondern sie ist nur als Einheit dieser zu finden. Die Einheit der sinnlichen Vermögen des Tieres besteht in der tierischen Lebensform. Diese ist bestimmt durch biologische Imperative. So sind die Vermögen des Wolfes darauf ausgerichtet, dass er sich als Wolf erhalten und reproduzieren, also seine Gattung verwirklichen kann. Auch im Menschen sind die Vermögen auf das ausgerichtet, was seine Lebensform im Kern ausmacht. Nur besteht diese nicht mehr nur in biologischen Imperativen, sondern erhält ein vernünftiges oder selbstbewusstes Verhältnis. Seine Vermögen bekommen so eine vernünftige oder selbstbewusste Form. Das bedeutet, dass seine sinnlichen Vermögen nicht mehr auf dieselbe Weise sinnlich sind. Sie sind immer schon auf Vernunft oder Selbstbewusstsein bezogen, und er hat sie so auf eine grundlegend andere Weise als das Tier. Im Vergleich zu den Tieren werden die sinnlichen Vermögen somit *transformiert*. Das, was in Additiven Theorien als ‚reflexive Distanz' in einem zweiten Schritt hinzutritt, findet sich gemäß Transformativer Theorien bereits in der Ausübung der sinnlichen Vermögen selbst. Der Mensch nimmt nicht unmittelbar wahr wie das Tier, sondern seine Wahrnehmung ist immer schon mittels Vernunft/Selbstbewusstsein in sich reflektiert. In diesem Sinne teilt der Mensch seine sinnlichen Vermögen nicht mit dem Tier und ist somit auch nicht auf dieselbe Weise als Tier zu charakterisieren. Es lässt sich viel eher sagen, dass der Mensch auf eine wesentlich andere Weise ein Tier ist. Somit ist er zugleich Tier *und* nicht-Tier. Er ist ein *transformiertes* Tier.

»[...] Im Menschen findet sich ein repressives Verhältnis von seiner nicht-tierischen gegenüber seiner tierischen Seite.«

Die Probleme der Additiven Theorien scheinen hier also vermieden. Es stellt sich nicht die Frage, wie sich das eine Vermögen auf die anderen beziehen kann, da es sich bei Vernunft/Selbstbewusstsein hier überhaupt nicht um ein gesondertes Vermögen handelt. Der Mensch muss somit auch nicht als in sich gespalten und Vernunft nicht als repressiv verstanden werden. Denn das Verhältnis von Vernunft/

Selbstbewusstsein und Sinnlichkeit ist vielmehr eines der Integration als eines des Widerstreits. Der Mensch realisiert sich nicht dann als Mensch, wenn er seine Sinnlichkeit unterdrückt, um vernünftig zu sein, sondern wenn er auf eine vernünftige/selbstbewusste Weise sinnlich ist. Seine Sinnlichkeit kommt also weiter zur Geltung, wenn auch in einer anderen Form.
Es stellt sich aber die Frage, wie diese Transformation im Detail zu verstehen ist. Ist sie etwas, dass in der naturgeschichtlichen Entstehung des Menschen stattgefunden hat, nun aber in seiner Vergangenheit liegt? Dann wäre er immer schon durch und durch vernünftig/selbstbewusst. Oder muss sie in jedem neuen Menschen noch einmal vollzogen werden, beispielsweise in der Erziehung? Kann sie dann überhaupt jemals als abgeschlossen betrachtet werden oder befindet sie sich immer nur im Prozess der Transformation von Sinnlichkeit/Tierhaftigkeit und verweist so auf die Grenzen der Vernunft? Außerdem ist ihr Verhältnis zur Natur fraglich: Ist die Transformation in der Natur vorgezeichnet (beispielsweise im Erbmaterial des Menschen angelegt) oder stellt sie vielmehr den Bruch mit der bloßen Natur dar? Wenn ja, wie kann es zu so einem Bruch kommen? Diese Fragen und die damit verbundenen Positionen sind es, die in der Diskussion um Transformative Theorien mit Bezug auf Kant und Hegel (die wesentlichen Theoretiker des Selbstbewusstseins) vor allem zwischen den Philosophie-Instituten in Leipzig, Chicago, Pittsburgh und Frankfurt verhandelt werden. Nachlesen lässt sich ein wesentlicher Teil dieser Debatte in dem 2017 im Suhrkamp Verlag erschienenen und von Prof. Andrea Kern (Leipzig) und Dr. Christian Kietzmann (Marburg) herausgegebenen Sammelband: „Selbstbewusstes Leben. Texte zu einer transformativen Theorie menschlicher Subjektivität“.

Anthropologie und Geist bei Max Scheler

von Alexej Licharew

„Der Geist ist in letzter Linie ein Attribut des Seienden selbst, das im Menschen manifest wird, in der Konzentrationseinheit der sich zu sich selbst sammelnden Person.“

- M. Scheler

Die moderne naturwissenschaftliche Erklärung für die Wesensbestimmung des Menschen, die durch zunehmende Spezialisierung den Gesamtmenschen auf Teile seiner selbst reduziert und wodurch der Mensch in diesem biologistischem Kontext, mit Nietzsche gesprochen, mehr Affe als der Affe selbst ist, gelangt zu einer unvollständigen Sichtweise, wenn es um das Gesamtpaket ‚Mensch‘ geht. Denn neben der naturwissenschaftlichen (physiologischen) Anthropologie steht, gemäß Max Scheler, sein metaphysisches Sein, also die philosophisch-anthropologische Betrachtungsweise, die ihrer Gesamtschau wegen auf den ganzen Menschen bedacht ist. Neben der anatomischen Konstitution und biologischen Wirkungsweise des Menschen bezieht er noch psychologische Elemente, Sozialverhältnisse und kulturelle Kreationen, wie die Künste aller Art, Religionen und Philosophien, in die Bedeutsamkeit für das menschliche Dasein mit ein. Die Frage ist: Können wir uns gänzlich mit naturwissenschaftlichen Begrifflichkeiten erklären? Als Kultur schaffende Wesen, mit Selbsteinwirkungskräften und Zeugungslüsten, mit mehr oder minder ausgeprägtem Sozialgefühl und moralischer Sensibilität ausgestattet, sind wir stets doppelwesenartig und somit immer zugleich auch Kreaturen, die ein überbiologisches, gleichsam kulturbezogenes Sein aufweisen, das in autonomen, selbstbewussten, verantwortungsvollen und schöpferisch kultivierten Menschen seinen höchsten Ausdruck erlangt. Der durch kulturelle Prozesse sozialisierte Mensch mitsamt den Anlagen zur kommunikativen Geselligkeit, kooperativen Vernünftigkeit und tätiger Lebensfreude in Gruppen unterstreicht seine Stellung als Person. Inmitten der Biosphäre erwachte die Noosphäre, die denkende, kommunizierende, kooperierende und kultivierende Schicht, auf dem Planeten. Schillernde und vielfältige Kulturlandschaften erhoben sich aus den Naturlandschaften und gestalten fortwährend das Antlitz der Erde. In tätiger Regsamkeit und ideengeleiteten Handlungen bilden und entdecken wir Welten, üben durch neuartige Innovationen und fortwährende Produktionen Einfluss auf das Seiende aus und die Ideen vom Menschen erhalten in zunehmenden Maße Einzug in die Wirklichkeit. Eine voranschreitende Vermischung und Verfeinerung von Ideen und Wirklichkeit ist die Folge, die Hybridisierung von Ideal- und Realfaktoren.
Max Schelers Ideenkonzeption des Menschen liegt nun darin, dass sie dessen Sonderstellung innerhalb der Natur und dessen phänomenale Position im Kosmos aufzudecken und zu erforschen sucht. Dabei entwirft er ein Begriffsnetz, welches

er über die biopsychische Welt, über das gesamte organisch-lebendig Seiende auswirft; ähnlich einem Fischer auf seinem Boot. Er spricht dabei von einem „Stufenmodell der psychischen Fähigkeiten und Kräfte in der Natur“. Als Mitbegründer der philosophischen Anthropologie war er zu einer Zeit aktiv, in der sich die Menschen nochmals theoretisch neuorientieren mussten, da die zur damaligen Zeit voranschreitende Säkularisierung in Europa unausweichlich existentielle Hürden stellte. Zudem wurden die sinnspendenden Antworten des Juden- wie Christentums peu à peu unzureichend und unzeitgemäß. Durch einen „Identitätsverlust, [der] durch eine in ihrer Radikalität nie vorher dagewesene Krisensituation der Vernunft“[1] deutlich wurde, ergaben sich vielerlei Versuche, essenzielle Gewissheiten über den Kern des Menschen neu herauszufinden. Die Lehren der jüdisch-christlichen Tradition, die in der Bibel und in der Tora gelehrt werden, erschienen nur noch ein Ausdruck unaufgeklärten oder historisch befangenen Bewusstseins zu sein. Die Forderung von Ludwig Feuerbach, Wegbereiter der philosophischen Anthropologie, dass die Philosophie sich doch bitte von der Theologie entbinden und sich mit den empirischen Wissenschaften verbinden solle, fand im Werk Schelers Nachklang. Ausgehend von der Wesensfrage des Menschen, will Scheler das Verhältnis von Pflanzen, Tieren und Menschen ergründen und zugleich der Frage auf den Grund gehen, inwiefern metaphysisches Ideengut die Biophysis bzw. Psychophysis des Menschen zu durchdringen vermag? Ist er „Wanderer zwischen zwei Welten“? Und wenn ja, wohin?

Diejenigen Merkmale, die allgemein das Lebendige auf Erden charakterisieren und die Stufenleiter der psychischen Kräfte im Organischen darstellen, sind nach Scheler:

Der Gefühlsdrang. Dieser komme der Pflanze zu. Er sei bewusst-, vorstellungs- und empfindungslos und eine Vorform der Beseeltheit; quasi Urdrang alles Lebens: für Wachstum und Fortpflanzung.

Der Instinkt. Instinkte seien angeboren, erblich, weisen auf Verhalten hin; teleokin, eigen- beziehungsweise fremddienlich, durch Erfahrung und Lernen spezialisierbar.

Das assoziative Gedächtnis sei bezogen auf Assoziationen, Reproduktionen, bedingte Reflexe, Gedächtnisleistungen, Sammlungen von Erfahrungswissen, gewohnheitsmäßiges Verhalten.

Die praktische Intelligenz. Sie fungiere als Korrektiv; für die Wahl- und Vorzugsfähigkeiten, motiviert Wahlhandlungen; sei Anfang des Eros und Grund für intelligentes Verhalten und produktives Denken; (PI sei bereits bei Nichtmenschen vorhanden).

Gerade zu Beginn des 20. Jahrhunderts legten die Wissenschaften viel Wert darauf, den Menschen anhand seiner biologischen Merkmale umfassend erklären zu wollen. Morphologisch betrachtet, ist er nämlich Wirbel- und Säugetier, man zählt ihn unter die Gattung der Lungenatmer, wobei er bestimmte natürliche Bedürfnisse aufweist und gewisse Instinkte, wie Fortpflanzungsinstinkt und Nahrungs-Instinkt, nicht einfach ablegen kann. Er entstammt aus dem Naturreich, ist mit Kräften der Natur angereichert und ist auch nicht abtrennbar von der so genannten Naturwüchsigkeit (wie Marx die biologische Verbundenheit nannte). Das ist der von den Anhängern der Evolutionstheorie bevorzugte Ideenkreis.

1 Angelika Sander: Max Scheler zur Einführung, S. 120.

Doch wo liegt nun der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier? An welchen Merkmalen machte Scheler die anthropologische Differenz fest, wenn bereits den Tieren eine Form von Intelligenz zukommt?

„Schon die Griechen behaupteten ein solches Prinzip und nannten es ‚Vernunft‘. Wir wollen lieber ein umfassenderes Wort für jenes X gebrauchen, ein Wort, das wohl den Begriff ‚Vernunft‘ mitumfaßt, aber neben dem ‚Ideendenken‘ auch eine bestimmte Art der ‚Anschauung‘ , die von Urphänomenen oder Wesensgehalten, ferner eine bestimmte Klasse volitiver und emotionale Akte wie Güte, Liebe, Reue, Ehrfurcht, geistige Verwunderung, Seligkeit, und Verzweiflung, die freie Entscheidung mitumfaßt: - das Wort ‚Geist‘.“[2]

Der Vitalsphäre angehörig, solle der Geist dem Lebensprinzip, dem allgemeinen natürlichen Drang, der allem Lebendigen zugrunde liegt, entgegengesetzt sein.

„[S]eine existentielle Entbundenheit vom Organischen, seine Freiheit, [seine] Losgelöstheit“[3] ist es, was den Geist in besonderer Hinsicht auszeichnet und dadurch in Widerstreit mit dem Prinzip des Lebens gerät.

„Ein ‚geistiges Wesen‘ ist also nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern ‚umweltfrei‘ und, wie wir es nennen wollen, ‚weltoffen‘. Ein solches Wesen hat Welt.“[4] Träger des Geistes zeichnen sich also durch ihre Weltoffenheit aus. Die Weltoffenheit ist Anzeichen des Untierischen im Menschen. Und so kann Scheler sagen: „Menschwerdung ist Erhebung zur Weltoffenheit kraft des Geistes.“[5]

Neben phänomenologischen, kultur-, sozial- und religionsphilosophischen Einflüssen und Schriften beschäftigte er sich auch zeitlebens mit metaphysischen Annahmen über die Welt. Inwiefern durchzieht etwas Unbedingtes die Struktur des

2 Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, S. 34f.

3 Ebd., S.36.
4 Ebd., S.36.
5 Ebd., S.37.

Menschen? Nicht grundlos wurde er auch nach seinem Versterben dem evolutionären Pantheismus zugeordnet. Er war von einer Verwirklichung höherer Werte, wie die Werte der Liebe (Sympathie, Dankbarkeit, Zuneigung, Emphatie und dem Einsfühlen mit den Mitmenschen), voll und ganz überzeugt, weshalb er der idealistischen Geschichtsauffassung sehr nahestand.

„Philosophische Anthropologie fragt nicht, ‚was' Geist ist, sondern was es für den Menschen bedeutet, dass er über so etwas wie Geist verfügt."[6] Hinter dem Konzept einer moralischen und sozialen Ästhetisierung des Menschen und dessen Verhaltensweise mitsamt einer durch die Vernunft angeleitete Realisierung des Humanitären zwischen den Individuen, Verbänden, Gruppen und Institutionen würde er vermutlich mit Leib und Seele dahinterstehen. Denn das ist die primäre Aufgabe der Menschen: „der Mitvollzug für das Wirklich-werden ideeller Vorstellung auf der Welt." Sie ist Mitwirkender für die Manifestation von Ideen in irdischen Lebensprozessen. Die Menschen dienen in diesem Sinne dem übersingulären Geist, um jenseits von den einzelnen Interessen, überindividuelle, gleichsam kollektive Ideenordnungen auf dem Planeten entstehen zu lassen. Dabei sind sie als geistige Mitvollzieher und In-die-Welt-Bringer, sowie als Umsetzer der Ideen für höhere Ziele und Zwecke tätig.

„Aber die Ideen sind nicht ‚vor' nicht ‚in' und nicht ‚nach' den Dingen, sondern ‚mit' ihnen und werden nur im Akt der steten ‚Weltrealisierung' miterzeugt und mitverwirklicht (creatio continua)."[7] Der Mensch ist ein ideenschaffendes und nach seinen Ideen handelndes Wesen.

Auf der einen Seite agiert der Lebensdrang innerhalb des Menschen, der sich seiner Beschaffenheit gemäß stets auf das Wirklichkeitserleben bezieht und somit „Realfaktoren" darstellt wie Triebimpulse, Selbsterhaltung, eigenwillige Interessen für die Daseinsfürsorge und auf der anderen Seite schwebt der Geist, der durch seine „existentielle Entbundenheit vom Organischen" dem Lebensprinzip in der Hinsicht opponiert, dass er frei von triebhaften oder bestialischen Begierden sei und prinzipiell Nein zur vorgefundenen Wirklichkeit sagen kann. Die Menschen sind „Nein-sagen-Könner"[8] Durch einen „asketischen Akt der Entwirklichung"[9] ist es uns möglich, willentlich unsere Triebe zu hemmen, zu unterdrücken, sich nicht vom Bestialischen in uns überwältigen zu lassen, um durch einen im Weiteren vollzogenen „Prozess der Sublimierung", die Triebenergie für die geistige Tätigkeit sinnvoll zu gebrauchen. In konzentrierter Kontemplation und aufmerksamer Fokussierung des Geistes auf den Inhalt des Erkenntnisinteresses erfahren wir partiell Zustände des einheitlichen Selbst- und- Inne –Seins mit dem Weltwesen.

»Die Weltoffenheit ist Anzeichen des Untierischen im Menschen.«

Das an der allgemeinen Reflexion teilhabende Subjekt erfährt durch den Mitvollzug am Denken den Ausdruck des allgemeinen Wissens im Einzelnen. Der Geist wird in ihm tätig. Der Geist stellt in diesem Sinne den Idealfaktor dar. Dabei trifft das Geistige im Menschen auf einen natürlichen Widerstand, der, bedingt durch das physikalische Trägheitsgesetz von Massen, vom Organisch-Biologischen ausgeht und die „Starrheit der Gewohnheit" als konservatives Prinzip ausmacht. Gibt es keine Einwirkung von Außen, sodann bleibt der Körper, das System, die Organik genau in jener Stellung oder Bewegung, in der es sich am Wohlbefindlichsten und am Sichersten fühlte, trotz partieller Unbehaglichkeit. Diese physikalische Tatsache stellt den allgemeinen Hang zur Bequemlichkeit im Menschen dar.

Durch das ineinandergreifende Zusammenwirken von Realfaktoren und Idealfaktoren kommt es zur Kultur und Gesellschaftsentwicklung. Die Menschen sind an dem Werdensprozess der Welt, des Organischen und der Gattung beteiligt. Sie modulieren, optimieren und ästhetisieren sich somit zunehmend zum Ideal hin. Das Menschengeschlecht nimmt seine Entwicklung in die eigenen Hände und ist natürlich dazu verpflichtet Verantwortung zu übernehmen. Die Grundlage für das Übernehmen von Verantwortung ist die Gesinnungsfähigkeit der Menschen als Selbst- und Sozialbesinnungen. Denn auf mentaler Ebene ist der Sinn und die Bereitschaft zum Helfen bereits reflexiv vorgeformt worden. Wir leben, weil uns geholfen worden ist. Das ist der Sinn der Erziehung, das ist der hehre Anspruch an eine vernunftsorientierte Aufklärung.

»Menschwerdung ist Erhebung zur Weltoffenheit kraft des Geistes.«

Die praktische Intelligenz zeigt sich in Form von intelligentem Verhalten. Mittels der inhärenten Intentionalität, die zum Wesen des Pragmatischen gehört, schimmert je schon ein Endsinn im Verhalten hervor. Meistens sind es eigenständige Versuche Lösungen für aufkommende Probleme zu finden. In diesem Sinne kann man von sinnvoll intelligentem Verhalten reden, wenn in die persönliche Gegenwart auftauchende Hürden und problematische Aufgaben selbstständig überwunden werden. Aber auch Kooperationen und soziale Beziehungen sind überlebenswichtig für uns. Akte wie Bedürfnisstillungen, Auswahl der Sexualpartner, allgemein die Erreichung von Triebzielen auf der physischen Ebene und selbstständiges Einsichtsvermögen in Sachverhalte, Ergänzungen, produktives Denken, Antizipationen, Kombinationen, logisches Schließen und reflexive Variationen[10] auf der psychischen Ebene sind bereits Intelligenzhandlungen, die auch anderen Primatenarten zugeschrieben werden, welche ihre Intelligenz auf andere Art und Weise praktizieren.

Im Menschen jedoch erblickt sich nämlich etwas Urseiendes, etwas das den Grund des universellen Daseins und den der irdischen Natur durchwellt, sich leise schleichend zur geselligen Runde dazugesellt und Beiträge leistet für die Wesenskenntnisse der Welt.

Diese metaphysische Verwurzelung der Menschen im geistigen Sein des Weltgrundes macht die Menschen zu dem was sie tatsächlich sind: von Grund auf uneindeutig, vielschichtig, multidimensional. Scheler: „Der Mensch ist ein so breites, buntes, mannigfaltiges […], dass die Definitionen alle ein wenig zu kurz geraten. Er hat zu viele Enden."

6 Angelika Sander: Max Scheler zur Einführung, S. 135.

7 Max Scheler: Stellung des Menschen im Kosmos, S. 45.

8 Ebd., S. 51.

9 Ebd., S. 50.

10 Vgl. ebd. S. 30-31.

Logik der Freiheit -
Pirmin Stekeler holt Hegel ins Heute

von Konrad Lindner

"*Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen sein, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein* ***Ich*** *zu halten.*" – Johann Gottlieb Fichte

Leipzig – Denkort der Dialektik

Im Alter von 39 Jahren wurde er 1992 an der Universität Leipzig zum Professor für Theoretische Philosophie berufen. Als er nach Sachsen kam, hatte er ein wegweisendes, aber keineswegs einfaches Buch im Gepäck. Der Titel lautet: Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung. Die Rede ist von dem Mathematiker, Philosophen und Logiker Pirmin Stekeler. Geboren 1952 in Messkirch. Heute gilt er als einer der international führenden Hegel-Forscher. Sein Buch zur Wissenschaft der Logik, das ihm die Tür in die Universität Leipzig öffnete, hatte er weitgehend in Konstanz verfasst. Der erste große Anlauf bei der Wiederentdeckung des gewaltigen Ideenvorrats in dem Schaffen des Philosophen und Logikers Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Ins Zentrum rückt Stekeler die Deutung der Dialektik als Dialog, wenn er schreibt: "Hegels Dialektik ist letztlich logische Analyse, die sich im Gespräch mit der faktischen Tradition der Kultur der Menschheit und spezieller mit der philosophischen Kultur der Begriffsanalyse entwickelt."[1] Der Versuch, den geistigen und begrifflichen Schatz des Philosophierens von Hegel beim Zugriff auf das Selbst im Fluss des Wirklichen zu bergen, blieb bei Stekeler kein Strohfeuer. Im Verlauf von drei Jahrzehnten setzte er in Leipzig die Energien frei, durch die sich die Universität nach Theodor Litt, Ernst Bloch und Helmut Seidel zum Ausgang des 20. Jahrhunderts zu einem Denkort der Dialektik entwickelte, der längst nicht nur lokal leuchtet, sondern der bis nach Pittsburgh und das heißt bis in die Hochburg der Analytischen Philosophie hinein ausstrahlt. Die publizistische Plattform für die von Stekeler in Angriff genommene Übersetzung der Hauptwerke Hegels in die Sprache der Gegenwart ist die Philosophische Bibliothek des Felix Meiner Verlages zu Hamburg. Hier erschien im Jahr 2014 der dialogische Kommentar Stekelers zu Hegels Phänomenologie des Geistes aus dem Jahr 1807 in den Bänden Gewissheit und Vernunft sowie Geist und Religion: Die Bände 660 a und b. Zu Beginn des Jahres 2020, in dem die gebildete Welt am 27. August den 250. Geburtstag von Hegel begeht, folgte "ein erneuter Anlauf", um "ein textnahes Nachdenken entlang des von Hegel vorgezeichneten Denkwegs" zu leisten, der "radikal zu einem Gegenwartsdiskurs" wird.[2]

1 Pirmin Stekeler-Weithofer: Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung. Ferdinand Schöningh Paderborn 1992, S. 233.

2 Pirmin Stekeler: Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar. Band 1: Die objektive Logik. Die Lehre vom Sein. Qualitative Kontraste, Mengen und Maße. Felix Meiner Verlag Hamburg 2020, S. 12.

Dialektik ist Analyse ohne Ende

An einem Punkt in der weiträumigen Landschaft seiner Texte zu Hegel macht Stekeler eine biografische Notiz. Im Vorwort seines sich auf 2.230 Seiten belaufenden Dialogischen Kommentars zu Hegels Phämonomenologie des Geistes zieht er im Jahr 2014 auf fünf Zeilen den Vorhang auf. Stekeler erzählt: "Mich jedenfalls begleitet das Buch, dem Hegel am Ende den Titel einer Phänomenologie des Geistes gegeben hat, seit einer wunderbaren studentischen Zeltreise durch Italien im Sommer 1971 mit einem Schweizer Freund, Guido Hischier, der mich schon damals über Theodor Adorno und Georg Lukács zu Hegel geführt hat."[3] Der knappen Information ist zu entnehmen, dass Stekeler im Alter von 18 Jahren in das Buch "Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft" (1954) von Georg Lukács einzusteigen begann. Obwohl Stekeler die Frage der Logik als einer Dialektik der Freiheit in das Zentrum seiner Bemühungen zu Hegel gerückt hat, beginnt er seine Arbeit der Übersetzung dennoch nicht mit der Wissenschaft der Logik, die während der Nürnberger Zeit Hegels in den Jahren 1812 bis 1816 erschien. Den Anfang der Textanalyse macht er mit dem ersten Buch, das Hegel veröffentlichte. Seinen ersten dialogischen Kommentar schreibt Stekeler über die Philosophie des Geistes; ein Buch, das 1807 erschien, als Hegel nach dem Weggang von der Universität Jena die Redaktion der Bamberger Zeitung übernommen hatte.

»Geist meint Praxis, Geist erzählt von Lebens- und Kulturform, Geist verrät gegenständliches Agieren.«

Doch bereits in der Phänomenologie des Geistes ist zu lernen, dass Dialektik im Sinne Hegels nicht eine fertige und unabänderliche Lehre von Weltgesetzen ist, sondern eine jeweils für neue Horizonte offene Analyse ausmacht. Gleich im Dialogischen Kommentar zur Phänomenologie des Geistes würdigt Stekeler jene Denkhaltungen, die mit Skepsis, mit Zweifel, mit Ironie, mit Fragen und mit Freude an der Revision gewohnter Einschätzungen und Überzeugungen einhergehen, ohne dabei die Tradition zu missachten und die Arbeit am Begriff zu vernachlässigen. Als Eigenheit der Logik Hegels und damit der Dialektik hält Stekeler fest: "Dialektik ist daher nichts anderes als eine im Kontext konkreter Problemlösungen begriffene Begriffsanalyse."[4] Seine Dialogischen Kommentare setzt Stekeler mit der Seins-, Wesens- und Begriffslogik fort, wobei er "Hegels Logik der Freiheit" als die "basale Methodologie recht verstandener Geisteswissenschaft" würdigt.[5]

Hegel ist der große Denker der Praxis

In der achten These über Ludwig Feuerbach spannt Karl Marx mit dem berühmten Satz, dass alles gesellschaftliche Leben "wesentlich praktisch" sei und dass stärker als bisher der Begriff der Praxis ins Spiel gebracht werden sollte, eine Perspektive auf, die einer Revolution im nachkantischen Philosophieren gleichkommt. Nur begann diese Revolution hin zum tätigen, zum praktischen, zum autonomen und zum freien Menschen nicht erst 1845 in Paris, als Marx seine Thesen notierte, sondern sie begann spätestens 1795 in Bern,

3 Pirmin Stekeler: Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar. Band 1: Gewissheit und Vernunft. Felix Meiner Verlag Hamburg 2014, S. 13.

4 Ebd., S. 70.

5 Pirmin Stekeler: Hegels WdL, S. 204.

als Hegel unter dem Eindruck von Johann Gottlieb Fichtes Wissenschaftslehre an seinen Freund Friedrich Wilhelm Joseph Schelling schrieb: "Man wird schwindeln bei dieser höchsten Höhe aller Philosophie, wodurch der Mensch so sehr gehoben wird; aber warum ist man so spät darauf gekommen, die Würde des Menschen höher anzuschlagen, sein Vermögen der Freiheit anzuerkennen, das ihn in die gleiche Ordnung aller Geister setzt? Ich glaube, es ist kein besseres Zeichen der Zeit als dieses, daß die Menschheit an sich selbst so achtungswert dargestellt wird; es ist ein Beweis, daß der Nimbus um die Häupter

»Im Unterschied zu Marx verhilft Stekeler zu der Einsicht, dass Hegel der große Denker der Praxis ist. «

der Unterdrücker und Götter der Erde verschwindet."[6] Es spricht für das Genie des jungen Schelling, dass er während der Jahre darauf in Leipzig und Jena der Pathetik der Würde und der Freiheit des Menschen folgte, als er in seinen Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797) auch im Sinne seines Freundes Hegel proklamierte: "Denn der Mensch ist zum Handeln gebohren."[7] Der Denkfehler von Marx war es, dass er seit den Jahren seines Studiums in Bonn und Berlin die "Felsenmelodie" der Werke Hegels zu bewundern begann, aber bis in das Nachwort vom 24. Januar 1873 zu seinem Buch Das Kapital hinein nicht begriff, dass nicht nur er, sondern dass sich bereits Hegel daran macht, "im Wirklichen selbst die Idee zu suchen".[8] Im Unterschied zu Marx verhilft Stekeler zu der Einsicht, dass Hegel der große Denker der Praxis ist, der Analytiker des gesellschaftlich tätigen Menschen, der Entdecker der Individuen in ihrer leiblichen wie institutionellen Bedingt- und Bestimmtheit. Geist meint Praxis, Geist erzählt von Lebens- und Kulturform, Geist verrät gegenständliches Agieren. Bereits Hegel durchschaute, dass alles gesellschaftliche Leben wesentlich praktisch ist.

Keine Praxis ohne Empraxis

Wenn wir essen und trinken, gehen und greifen, kriechen und klettern, tanzen und turnen, Kinder zeugen und Häuser bauen, aber auch wenn wir sprechen und singen, malen und schreiben und nicht zuletzt wenn wir erklären und erzählen, fragen und antworten, Zahlen addieren oder ein Gedicht rezitieren, dann befolgen wir immer Regeln praktischen Verhaltens. Wir erlernen sie im Miteinander mit anderen Menschen. Häufig werden sie einfach nur durch Imitation eingeübt. Das ins Können eingewebte Wissen fassen wir gewöhnlich nicht in Worte. Für das Wissen, das uns in unseren Praktiken begleitet, das bei einem jeden Können im Spiel ist, weil es uns leitet, über das wir beim Vollzug unseres Tuns aber nicht nachdenken, führte Karl Bühler in seinem Buch "Sprachtheorie" (1934) den Ausdruck "empraktisch" ein. Dieser Begriff wird von Stekeler in der "Philosophie des Selbstbewußtseins" (2005) gezielt nutzbar gemacht. Der Hegel-Forscher weist beispielsweise auf das "empraktische Vermögen" eines Kindes hin, das ohne weitere Reflexion "ich" sagen kann und "du" und "dies(er) da"[9]. Die Aufmerksamkeit für Empraktisches im Praktischen ist im 20. Jahrhundert durch Ludwig Wittgenstein befördert worden. In seinen "Philosophischen Untersuchungen" führt er den Begriff "Sprachspiel" ein: "Das Wort 'Sprachspiel' soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform."[10] Wittgenstein fährt fort: "Führe dir die Mannigfaltigkeit der Sprachspiele an diesen Beispielen, und anderen, vor Augen". Der Logiker bildet ein stattliches Regal, in dem er in 15 Fächern unterschiedliche Sprachspiele auflistet. Die Liste praktisch verwurzelter Sprachspiele reicht bei Wittgenstein vom "Befehlen" über das "Darstellen der Ergebnisse eines Experiments" und das "Reigen singen" bis zum "Bitten, Danken, Fluchen, Grüßen, Beten".[11] Damit wird ein Denken der Praxis kultiviert, in dem unser Sprechen als regelgeleitet beschrieben und darüber hinaus als "Teil einer Tätigkeit" oder "einer Lebensform" veranschlagt wird. Wir sind ein sprachlich verfasstes Seiendes, das sich im Dasein praktisch bewährt. Der Ausdruck "empraktisch" erweist sich in Stekelers Hegel-Kommentierung als ein funktionaler Begriff, der dabei hilft, im Detail aufzuzeigen, wie Hegel daran arbeitet, das "in Vollzugsformen Implizite aufzuhellen".[12] Über Hegels Fokus auf die Empraxis in der Praxis schreibt Stekeler: "Das rechte Verstehen ist immer praktisch. Es zeigt sich im rechten Tun. Und das Rechte zeigt sich am Ende in einer allseits zufriedenstellenden Kooperation der beteiligten personalen Subjekte und nirgends sonst."[13] Dem Philosophen Volker Caysa gelang es in seinem Buch "Empraktische Vernunft" (2016), das empraktische Handeln systematisch als "prärationales, vortheoretisches und intuitives Handeln" zu analysieren, das "implizites Wissen" voraussetzt. In Person von Caysa treffen sich die Leipziger Schulen von Seidel und Stekeler in produktiver Weise. Im Dialog mit Friedrich Nietzsche erläutert Caysa das empraktische Vollzugshandeln mit dem Grundsatz "vom ontologischen Primat des Leib-Seins vor dem Bewusst-Sein".[14] Ein Zugriff, den Caysa in seiner Philosophie des Sports konkretisiert, der ihn aber auch bei der Diskussion über menschliche Sexualität für das von Hegel in Jena geprägte Stichwort von den "Gehirnen des Unterleibs" sensibilisiert. [15]

Feier der Freiheit: Sei eine Person!

Wie Stekeler aufzeigt, kultiviert Hegel bereits in seiner "Phänonemenologie des Geistes" ein "logisches Strukturdenken", das für die Leser anstrengend ist.[16] Dadurch erfolgt aber ein gedanklicher Schub, der hervortreten lässt, dass der Denker aus Stuttgart nicht der ist, für den er von vielen Autoren gehalten wird. Die Karriere des Begriffs des Geistes hat von Ludwig Feuerbach bis Jürgen Habermas immer wieder dazu verführt, in Hegel "einen Theologen im Gewand des Philosophen" zu erblicken, der unter "dem Namen des Weltgeistes" angeblich "Gott wiederauferstehen lassen" hat.[17] Stekeler jedoch kontert mit einem Gegenbild, das immer noch überrascht und das längst nicht an allen deutschen Universitäten etabliert ist. In Hegel erblickt er einen Pionier und Vordenker des Rechtsstaates. Wie Klaus Vieweg von der Universität Jena, der in seinem Buch Das Denken der Freiheit. Hegels Grund-

6 Briefe von und an Hegel, S. 24.
7 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797). Hrsg. von Manfred Durner unter Mitwirkung von Walter Schieche. Frommann-Holzboog Stuttgart 1994, S. 71.
8 Karl Marx an den Vater. Berlin, den 10. November 1837. In: Marx-Engels-Werke. Ergänzungsband. Erster Teil. Dietz Verlag Berlin 1968, S. 8.
9 Pirmin Stekeler-Weithofer. Philosophie des Selbstbewußtseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2005, S. 37.
10 Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus. Philosophische Untersuchungen. Reclam-Verlag Leipzig 1990, S. 110.
11 Ebd., S. 110/111.
12 Pirmin Stekeler: Hegels PhG, S 35.
13 Ebd., S. 35.
14 Volker Caysa: Empraktische Vernunft. Peter Lang Edition Frankfurt am Main 2016, S. 183.
15 Volker Caysa: Empraktische Vernunft, S. 18.
16 Pirmin Stekeler: Hegels PhG, S. 24.
17 Pirmin Stekeler: Hegels PhG, S. 13/14.

linien der Philosophie des Rechts (2012) aufzeigt, dass Hegel durch "seine Idee eines sozialen Staates, eines Staates der Freiheit" als Philosoph der Freiheit zu lesen ist. [18] Analog streicht Stekeler gleich zu Beginn seines dialogischen Kommentars zum Geist-Buch von 1807 heraus, das Hegel in Jena zu Papier gebracht hat, dass die Leser in diesem Basistext einen Autoren vor sich haben, der als "der Logiker des personalen Subjekts und der Freiheit, der Logiker der Subjektivität und damit der Moderne" zu lesen ist.[19] Die Begrifflichkeit der "Geistigkeit" ist bei Hegel gerade kein Mystizismus, wie Marx noch im Januar 1873 meinte klagen zu müssen, sondern ein Schlüssel für vielfältige Praxisanalysen. In der "Rede über den Geist" tritt uns "ein logisch hochkomplexes generisches 'Wir'" entgegen, erläutert Stekeler.[20] Hegel gelingt es auf systematische Weise, von der Wissenschaft bis zum Staat und nicht zuletzt bis in die Religion und die Kunst hinein, die verschiedenen Praxisformen in ihrer institutionellen Verfasstheit und Bedingheit zu entdecken. "Gegen einen naiven Naturalismus und Individualismus", so gibt Stekeler zu bedenken, "zeigt uns Hegel die gemeinschaftliche und gesellschaftliche Konstitution personaler Fähigkeiten im Rahmen sozialer Normen und Rechte" auf, was nun aber verrät, dass Hegel es nicht bei einer bloßen Pathetik der Praxis belässt, sondern im Gegenteil ihre vielstimmigen Bewegunsformen von Familie und Staat über die Wissenschaft bis hin zu Religion und Kunst auf den Begriff bringt.[21] Bereits der Geistanalytiker Hegel hat entdeckt, dass Wissenschaft gesellschaftlich verfasst ist. Vor allem aber ist bei Hegel zu lernen, dass sich Freiheit und Institution nicht ausschließen. Menschen entwickeln sich nur durch Institutionen zu Personen. Von Stekeler wird "Hegels kategorischer Imperativ 'Sei eine Person!' (aus der Rechtsphilosophie)" nicht auf "das Vertrauen von einzelnen Personen in einzelne Personen" reduziert, sondern zur Person werden wir durch "unser Vertrauen in die schon etablierten ... Praxisformen oder Institutionen", in die wir hineingestellt sind und in denen wir uns lernend bewähren.[22]

»Im institutionellen Handeln bin ich als Person.«

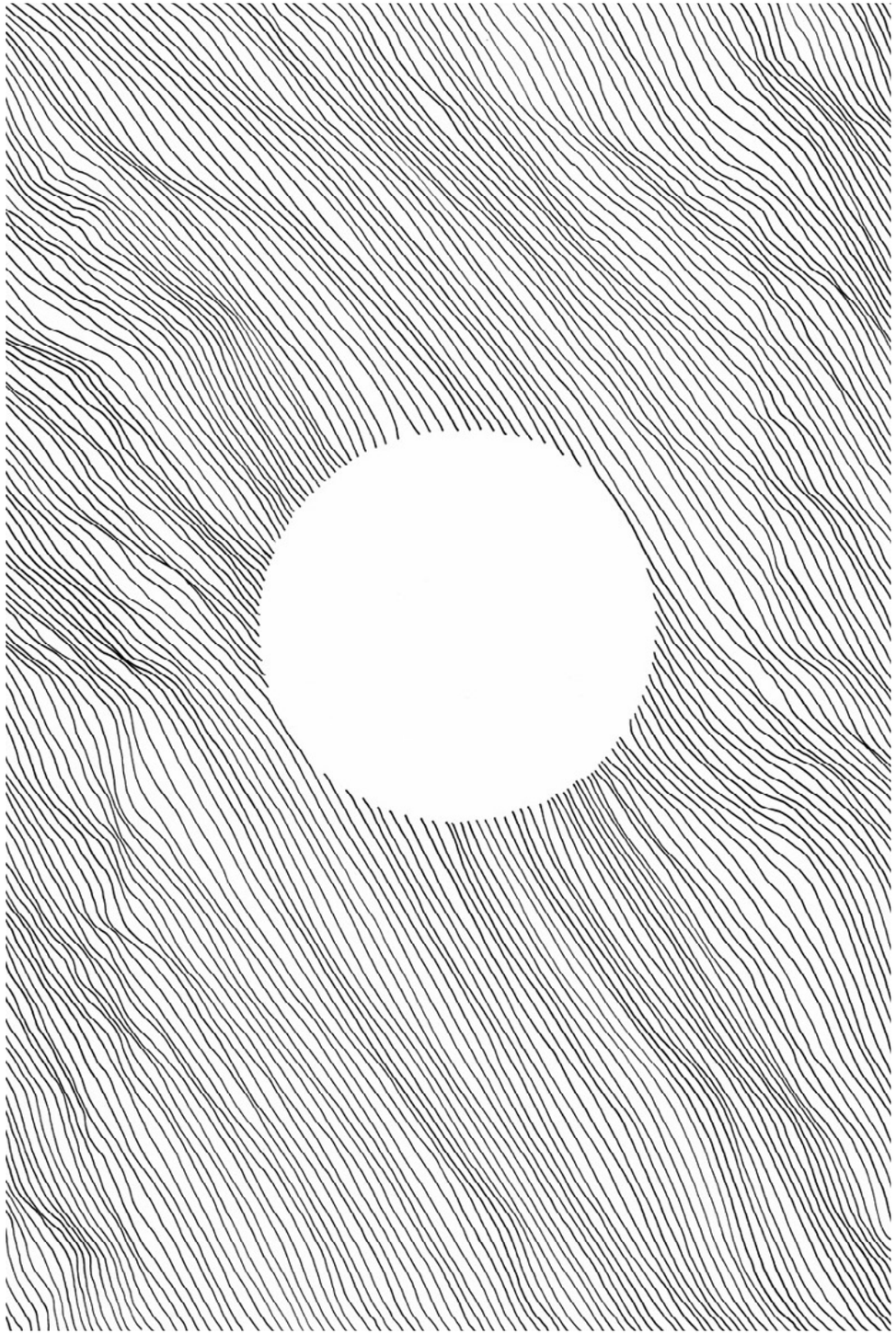
Staat der Freiheit benötigt Solidarität der Vielen

Mit der institutionellen Lesart der Werke Hegels kam Stekeler nach Leipzig. In seinem Buch über "Hegels Analytische Philosophie" (1992) schreibt er im Kontrast zu "Anarchismus", "Kommunismus" und "Fundamentaldemokratie": "Platon und Hegel haben den Staat und dessen Rechtsordnung als allgemeines und möglichst stabiles Schutzorgan einer von ihm explizit unterschiedenen, je besonderen, bürgerlichen Gesellschaft begriffen."[23] Als bodenständiger politischer Denker begreift Hegel "die faktische Bedeutung einer ökomomisch unabhängigen, etwa beamteten, Verwaltung, Gerichtsbarkeit und Polizei".[24] Er durchschaut zugleich, dass der Staat ohne das Wir und ohne die Solidarität der Vielen in sich zusammenbricht. Im institutionellen Handeln bin ich als Person, wie Hegel 1817 in seiner Heidelberger Enzyklopädie mit Freude an der Paradoxie formuliert, "die absolute Repulsion meiner von mir selbst". Und weiter: Ich "habe meine Realisirung nur in dem Seyn anderer Personen, und bin darin erst eine wirkliche Person für mich".[25] Mit der Brille der Freiheitsfrage gelesen wird einsichtig, dass es beim emanzipatorischen Handeln auf den Zusammenklang von Person und Institution ankommt: Wie "Emanzipation durch Teilhabe" erfolgt, so wird Teilhabe durch Emanzipation ermöglicht.[26] Hegel bestimmt die komplexe Geist- oder Praxisform des Staates in Paragraph 257 seiner Rechtsphilosophie (1820) als "Wirklichkeit der sittlichen Idee", wodurch er zu einem Vordenker sowohl rechtsstaatlicher als auch sozialstaatlicher Verantwortung wird.[27] "Hegel", sieht im Wesentlichen, so Stekeler in einem Interview zu seinem Dialogischen Kommentar der Wissenschaft der Logik, dass es "in der neuen Zeit ohne eine sozialdemokratische Politik der Sorge dafür, dass das Proletariat, dass die arbeitende Bevölkerung nicht zum Pöbel wird, also zu einem Volk, das nichts anderes kann, als gegen seine Lage durch Aufstände zu reagieren, dass diese Verantwortung beim Staat liegt. Das heißt: Ein Staat muss sozialdemokratisch sein, sonst kann er keine liberale Wirtschaft, die diese Gefahr mit sich bringt, erlauben. Und das war die Position Hegels. Sie ist sozialdemokratisch avant la lettre. Ich glaube im übrigen, dass die Rede von der 'Diktatur des Proletariats' nur ein etwas zu martialischer Ausdruck genau dieses Gedankens ist, der viel hegelianischer ist als Marx selber zugibt." (Interview vom 13. Dezember 2019 in Leipzig.)

Anstelle eines Schlussworts zur Dialektik

"Dass der Streit der Vater aller wichtigen Dinge ist, nicht nur der guten Artikulation von schon praktisch bekannten Institutionen, sondern der menschlichen Praxisformen selbst, ist die nichttriviale Einsicht des Heraklit. Hegel lobt diesen archaischen Denker und Autor scheinbar dunkler Merksprüche gerade für diese Grundeinsicht: Am Anfang aller Einigung und allen Vertrauens steht der Streit, der Widerspruch. Es geht allerdings am Ende immer darum, so wird man hinzufügen dürfen, diese prima facie unvermeidbaren Widersprüche auf eine bestimmte gute Art und Weise aufzuheben und dabei auch auszuhalten."[28]

18 Klaus Vieweg: Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts. Wilhelm Fink Verlag München 2012. S. 334. Fußnote 205.
19 Pirmin Stekeler: Hegels PhG. S. 13.
20 Ebd., S. 27.
21 Ebd., S. 37.
22 Ebd., S. 51.
23 Pirmin Stekeler-Weithofer: Hegels Analytische Philosophie, S. 4/5.
24 Ebd., S. 5/6.
25 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Mit einem Vorwort von Hermann Glockner. Stuttgart 1927, S. 283.
26 Benno Zabel: Hat die Idee der Sittlichkeit noch eine Zukunft? In: Sittlichkeit: Eine Kategorie moderner Staatlichkeit? Hrsg. von Michael Spieker, Sebastian Schwenzfeuer und Benno Zabel. Nomos Verlagsgesellschaft Baden-Baden 2019, S.18.
27 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hrsg. von Horst D. Brandt. Felix Meiner Verlag Hamburg 2013, S. 231.
28 Pirmin Stekeler: Hegels PhG, S. 65.



Lieben

»Man mag es lieben, geliebt zu werden, aber lieben wird stets mehr, stets besser und stets etwas anderes sein, als geliebt zu werden. Man mag es lieben, geliebt zu werden oder liebenswert zu sein, aber zunächst und vor allem muß man zu lieben wissen, und muß man liebend wissen, was lieben heißt.«

J. Derrida

Einleitende Überlegungen

von Anna Oswald

Es gibt sicherlich sehr gute Gründe, philosophisch über die Liebe zu schweigen. Besonders aber deshalb, weil in gewisser Weise bei der Liebe das ganze Verstehen stehen muss: Es muss bereits alles da und vorausgesetzt sein, was eine über das menschliche Leben denkt. Damit meine ich, dass man nicht zugleich in einem Zustand des Grübelns über die metaphysichen Gründe sein kann: sondern die Liebe ist bloß im Verstehen, sie ist möglicherweise sogar ein eigenes Verstehen. In der Philosophie aber sind wir nie wirklich in einem fertigen Zustand und wie schwer ist es dann über etwas so Voraussetzungsreiches philosophisch zu sprechen, das uns fast immer schon entgleiten muss, wenn wir uns auf so berechnende Weise nähern. Woran liegt das? Müssen wir nun tatsächlich verzweifeln und kapitulieren? Was für eine Philosophie haben wir, wenn wir vor den größten der menschlichen Begriffe Halt machen und diese dadurch in das Reich der Einbildungen verstoßen? Kämpfen wir also lediglich mit einem notorisch vieldeutigen Wort oder ist die Liebe tatsächlich ein eigener Begriff? Wenn man davon ausgeht, dass sie ein eigenes Verstehen ist, welches einer eigenen Logik folgt, d.h. ein Verstehen, das nicht durch irgendein anderes Verstehen ersetzt werden kann, dann ist die Liebe ein Begriff, da sie ein Begreifen ist. Wenn sie aber ein Begriff ist, muss sie auch Gegenstand der Philosophie sein können.

Worin erscheint das zunächst Widersprüchliche? Die Liebe enthält einerseits ein merkwürdiges Verhältnis vom Allgemeinen zum Besonderen. Wir lieben im Anderen etwas ‚allgemein Gutes', das ‚Liebenswerte', und dennoch ist die Liebe eine Form der Beziehung, die wesentlich auf den Anderen in seiner Subjektivität bezogen ist. Wir können uns allen Menschen gegenüber liebend verhalten und doch rufen nur manche in uns eine solch rauschhafte Selbsterkenntnis hervor. Wir können große Empfindungen haben, aber doch nicht lieben und selbst dann lieben, wenn uns nicht die Empfindung treibt. Die Liebe ist eine allgemeine Haltung, doch verschwindet sie, wenn sie sich in einer allgemeinen Idee auflösen will. Auch ist sie ein Verhalten, aber keines, das sich bloß einem anderen Willen unterordnet. Sie ist ein bestimmtes Sich-selbst-Sehen und ein Sehen der Anderen. Die Struktur dieses Sehens ist dasjenige wohin unser philosophisches Fragen uns führt.

Liebe als Zugang zur Weisheit

von Nico Sebastian Musa

„Das Selbst-Sein ist der schon im Suchen liegende Fund." – M. Heidegger

Der Begriff der Liebe wird mannigfaltig verwendet. Mit ihm charakterisieren wir beispielsweise das Verhältnis zu unserem Partner[1], dem Lieblingsfußballverein oder unserem Hund. So drücken wir von den unterschiedlichsten Gegenständen aus, dass wir sie lieben. Mit und durch den Begriff der Liebe beziehen wir uns nicht nur auf bestimmte Dinge wie Katzen, die Lieblingsspeise oder unsere Freunde, sondern richten uns auch auf allgemeinere Gegenstände wie Gemeinschaften, Länder oder Staatsverfassungen. Hierbei stellt sich sogleich die Frage, was diese teilweise sehr unterschiedlichen Gegenstände gemeinsam haben, als dass man sie zu lieben imstande sei: Was etwa eint das liebende Verhältnis zum eigenen Partner mit dem zum Angelverein?

Nicht nur die Verhältnisse der Gegenstände zueinander, von denen wir sagten, wir würden sie lieben, scheinen fragwürdig. Auch die Verhältnisse dieser Gegenstände zu uns selbst, den Liebenden, verdienen die Betrachtung: Was charakterisiert uns in den Verhältnissen zu den Gegenständen, auf die wir unsere Liebe richten? Vertiefen wir unsere Selbsterkenntnis, indem wir die Liebe als Zugang zu den sie betreffenden Gegenständen untersuchen – und kämen wir so der Weisheit entsprechend einem gelingenden Selbstverständnis ein Stück näher?

Platons Dialog *Symposion* handelt vom Eros: der Liebe *zu* etwas.[2] Im Verlauf des Gespräches berichtet Sokrates, wie ihm von Diotima, einer Seherin aus Mantinea, der Eros als Dämon, als Wesen zwischen den sterblichen Menschen und den unsterblichen Göttern vorgestellt wird.[3] Seine Eigenschaften lassen sich genealogisch bestimmen:

Als des Poros und der Penia Sohn aber befindet sich Eros in solcherlei Umständen: Zuerst ist er immer arm und bei weitem nicht fein und schön, wie die meisten glauben, vielmehr rauh, unansehnlich, und unbeschuht, ohne Behausung, auf dem Boden immer umherliegend und unbedeckt, schläft vor den Türen und auf den Straßen im Freien und ist der Natur seiner Mutter gemäß immer der Dürftigkeit Genosse. Und nach seinem Vater wiederum stellt er dem Guten und Schönen nach, ist tapfer, keck und rüstig, ein gewaltiger Jäger, allzeit irgend Ränke schmiedend, nach Einsicht

1 Zur besseren Lesbarkeit verwende ich stets das den jeweiligen Wörtern zugrundeliegende Genus. Dies soll keine Form der Ausgrenzung gegenüber irgendeinem biologischen oder sozialen Geschlecht bedeuten.

2 Das ist *ein* begriffliches Exempel des Eros, das neben anderen im *Symposion* vorkommt. Der Eros bezieht sich hiernach auf Körperliches, Seelisches, Tugendhaftes, Erkenntnisse und schließlich die Idee des Schönen: des Guten. Dies ist ein Stufenweg der Erkenntnis, der von Einzelnem bis hin zum Allgemeinen führt und letztlich in der Ideenschau des Schönen kulminiert: in der Bestrebung, durch die Erzeugung und Geburt im Schönen Unsterblichkeit im Sterblichen zu erlangen. Vgl. hierzu: Pl. Symp. 206b1 – 212a8.

3 Vgl. Pl. Symp. 202d10 – 202e2.

strebend, sinnreich, sein ganzes Leben lang philosophierend, ein arger Zauberer, Giftmischer und Sophist, und weder wie ein Unsterblicher geartet noch wie ein Sterblicher, bald an demselben Tage blühend und gedeihend, wenn es ihm gut geht, bald auch hinsterbend, doch aber wieder auflebend nach seines Vaters Natur. Was er sich aber schafft, geht ihm immer wieder fort, so daß Eros nie weder arm ist noch reich und auch zwischen Weisheit und Unverstand immer in der Mitte steht.[4]

Anhand der Abstammung des Eros, dass er der „Penia" (Armut) und des „Poros" (Betriebsamkeit) Sohn ist[5], zeigt sich dessen philosophische Natur: So ist er arm an Weisheit, doch seiner Strebsamkeit wegen fortwährend am Philosophieren. Genau deshalb ist er auch arm an Unverstand, da er ansonsten sich selbst genügen würde und nicht der Suche nach dem Schönen bedürftig wäre; dies aber hat das Streben nach Weisheit erst zur Folge. Die Philosophierenden darum stehen wie auch der Eros zwischen den Weisen und den Unverständigen.[6] Das Liebenswerte hingegen ist das Schöne, und diesem Schönen gehört auch die Weisheit an. Deshalb ist der Eros nicht ein Liebenswerter oder Geliebter, sondern schlichtweg ein Liebender. Er ist selbst nicht schön, sondern begehrt das Schöne selbst, weil er seiner bedürftig ist.[7]

Nun wollen wir rückblickend fragen, was von dieser Charakterisierung des Eros für unsere Eingangsfragen fruchtbar gemacht werden kann. Zunächst einmal sollten wir bedenken, dass etwas Liebenswertes und etwas Liebendes nicht notwendigerweise identisch sind. Platon bestimmt den begehrenden Eros aus einer Bedürftigkeit, einem Mangel heraus nach dem liebenswerten Schönen. Wir könnte daher vermuten, es sei widersprüchlich, dass ein Liebender zugleich ein Liebenswerter sein kann: Das Verhältnis eines Liebenden zu einem anderen Liebenswerten bestünde dann nicht mehr, wenn der Liebende selbst ein Liebenswerter wäre und dadurch den Mangel an dem Schönen und zugleich das Streben darnach gänzlich verloren hätte, die ihn beide doch wesentlich bestimmten.

4 Pl. Symp. 203c4 – 203e6.
5 Vgl. Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2010.
6 Vgl. Pl. Symp. 204a1 – 204b3.
7 Vgl. Pl. Symp. 204c1 – 204c6.

Aufzulösen ist diese Verirrung, indem wir erkennen, dass zwischen Liebendem und (liebensfähigem) Liebenswertem kein rigides mereologisches Verhältnis[8] der Eigenschaften besteht, sondern schlichtweg ein reziprokes Verhältnis: Es muss nicht der Fall sein, dass der Geliebte über die bestimmten Eigenschaften des Liebenden verfügt und darüber hinaus noch über diejenigen, deren Mangel des Liebenden gerade dessen Begehren zu dem Geliebten begründete. Durchaus kann ein Verhältnis des Liebenden zu dem Geliebten bestehen, in dem der Geliebte selbst ein Liebender ist. In dem besonderen Fall, sie liebten sich wechselseitig, wäre die Liebe zueinander als das Begehren derjenigen Eigenschaften zu verstehen, an denen es den jeweiligen Liebenden selbst mangelte und die entweder in dem jeweils anderen Geliebten verwirklicht wären oder erst durch deren Verhältnis zueinander im jeweiligen Liebenden entstehen können würden. Die Bündel ihrer positiv oder negativ bestimmten Eigenschaften ergänzten sich wechselseitig, um die Mängel der Liebenden aufzuheben. Dies müssen nicht notwendigerweise Eigenschaften sein, die bereits im jeweils Geliebten vorhanden wären und die die Mängel des jeweils anderen ausgleichen sollen, sondern die Eigenschaften können auch erst im und durch das Verhältnis von Liebendem und Geliebtem zueinander entfaltet werden oder durch ihr Streben darnach in Erscheinung treten. Darum vermag man ein Liebesverhältnis selbst zu begehren und nicht nur dessen im Geliebten begründet liegende Faktoren, mithin die bereits bestimmten Eigenschaften von Liebenswertem, durch die es (auch) zustande kommt.

»Erst indem wir nach Weisheit streben, erlangen wir Zugang zu unserem künftigen Selbst, vermittelt über unsere Liebesverhältnisse zu anderem.«

Vielleicht gründet in Letzterem auch das Streben nach Weisheit: Im Verhältnis eines Liebenden zu dessen Partner, einer Gemeinschaft oder Freunden tritt beispielhaft zutage, dass dieser begehrt, durch einige bestimmte Eigenschaften derer, seine Mängel auszugeichen. Doch vermag man nicht nur zu begehren, seine Mängel anhand in Liebenswertem verwirklichter Eigenschaften auszugleichen, sondern das Verhältnis des Begehrens, der Liebe zu einem Liebenswerten, selbst zu begehren, da auch dieses einem das eigene Selbstverständnis widerspiegelt. So erkennt man als Liebender in dem Liebenswerten nicht nur, was man (noch) *nicht* ist, sondern auch, was man *ist*. Versteht man das Streben nach Weisheit als fortwährenden Versuch der Beantwortung der Frage, wer oder was man ist, so erkennt man, dass die Liebe *zu* etwas ein Spiegel ihrer Beantwortung und speziell die Liebe *zur* Weisheit die Bejahung des eigenen Selbstverhältnisses und zugleich das Begehren der eigenen Selbsterkenntnis sind. Versteht man die Bejahung des eigenen Selbstverhältnisses als Bedingung der Möglichkeit allen Liebens, kann man die Liebe zur Weisheit als konstitutives Element jedes Liebesverhältnisses betrachten. Es kommt daher nicht notwendigerweise darauf an, das Streben nach Weisheit zur fortlaufenden Beantwortung der Frage, wer oder was man ist, bewusst zu begehren. Sondern, indem man anderes als die Weisheit liebt, begehrt man sie sogleich und begibt sich in ein Liebesverhältnis mit ihr. Die Liebe zur Weisheit drückt sich durch jeden Liebesakt aus, da ein solcher seine je eigene (partielle) Antwort auf die Frage nach der

8 Teil-Ganzes-Verhältnis.

Weisheit zu geben vermag, und weist sich somit als ursprünglichstes Liebesverhältnis aus.

Ein Liebender kann seine Liebesverhältnisse reflektieren und Gründe für seine Liebe zu etwas angeben. Diese müssen nicht auf einen direkten Mangel an Eigenschaften zurückzuführen sein, die der Liebende im Geliebten verwirklicht sieht und für sich vereinnahmen möchte. Es besteht überdies die Möglichkeit eines indirekten Mangels an Eigenschaften: solche, die der Geliebte nicht aufweist und die der Liebende sich deshalb von ihm gar nicht aneignen könnte. Diesem Mangel kann nicht wie im ersten Fall begegnet werden, indem die bereits im Geliebten verwirklichten Eigenschaften durch das Liebesverhältnis von dem Liebenden vereinnahmt werden, sondern indem die Eigenschaften im und durch das Liebesverhältnis des Liebenden zum Geliebten erst entstehen, bevor der Liebende (und Geliebte) davon bereichert werden kann. Ein solcher indirekter Mangel an Eigenschaften erklärt unser Streben nach Weisheit: Gerade, weil wir durch die Liebe zur Weisheit mithin vertiefende Selbsterkenntnis und also *unser* künftiges Selbst begehren, so sehen wir für uns keine Eigenschaften in anderem vorgegeben, an denen es uns direkterweise mangeln könnte.[9] Erst indem wir nach Weisheit streben, erlangen wir Zugang zu unserem künftigen Selbst, vermittelt über unsere Liebesverhältnisse zu anderem. Die Weisheitsfrage bleibt wegen der nicht-abschließbaren Bestimmung unseres Selbst eine offene Frage, deren Zielpunkt wir nicht von vornherein ergründen können, um ihrer Erfüllung hiernach zu streben. Die Suche nach sich selbst gelingt nur dann, wenn man erkennt, dass man sich noch nicht gefunden hat, und wenn sie nach keinem festgeschriebenen Ziel erfolgt, um sich zu finden.

9 Auch bei Liebesverhältnissen aufgrund direkten Mangels trifft dies in gewissem Sinne zu: Da jeder Liebesakt dem ursprünglichsten Liebesakt zur Weisheit entspringt, bezieht man jede bereits im Geliebten verwirklichte und für sich begehrte Eigenschaft auf das eigene, künftige Selbst. So umgreift der indirekte Mangel den direkten Mangel, da sich anzueignende Eigenschaften von angeeigneten insofern unterscheiden, dass die von ihnen betroffenen Entitäten jene Eigenschaften durch ihre bereits vorhandenen Eigenschaften zugleich mitbestimmen. Fremde Eigenschaften werden durch eigene zu eigenen transformiert. – Das kann ich an dieser Stelle leider nicht weiter ausführen.

„Unsere Produktionen wären ebenso viele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegenleuchtete."

Zum Liebesbegriff bei Marx

von Jakob Kümmerer

Um zunächst möglichen Irritationen vorzubeugen: Man täuscht sich wohl nicht, wenn man allein schon aus dem Grund, dass der Begriff der „Liebe" an der Oberfläche seiner Schriften allenfalls am Rande vorkommt, annimmt, dass Marx nicht unbedingt daran gelegen war, als Theoretiker oder gar als Prophet der Liebe in Erscheinung zu treten. Daher stehen Texte, die anhand vereinzelter Textstellen die grundsätzliche Bedeutung des Liebesbegriffs für Marx präsentieren wollen, von vornherein vor der Gefahr, aus wenigen Hinweisen viel zu viel zu schließen. Diesem Problem soll sich im Folgenden durch ein gewissermaßen paritätisches Vorgehen entzogen werden: Der positiven Konnotation des Liebes-Begriffs, die sich in den Frühschriften durchaus finden lässt und zunächst an einem einschlägigen Exempel veranschaulicht wird, soll in der Folge die polemische Denunziation solcher politischer Theoriebildung entgegengestellt werden, die in Marx' Augen wenig mehr zu bieten hat als warme Worte.

Im angefertigten Exzerpt zu John Stuart Mills „Élements d'economie politique"[1] aus dem Jahre 1844 antizipiert Marx unter dem Titel Liebe ein fundamental verändertes Verhältnis der Menschen zu ihrer Produktion. Die Beschreibung dieses neuen Verhältnisses scheint dabei zunächst bloß die Umkehrung der Befunde auszudrücken, die Marx zuvor dem „Austausch auf der Basis des Privateigentums"[2] ausstellte. Dieser sei wesentlich dadurch gekennzeichnet, dass die einzelnen Produzenten getrennt voneinander und unter ausschließlicher Berücksichtigung ihrer Privatinteressen produzieren:

„Ich habe für mich produziert und nicht für dich, wie du für dich produziert hast und nicht für mich. Das Resultat meiner Produktion hat an und für sich ebensowenig Beziehung auf dich, wie das Resultat deiner Produktion eine unmittelbare Beziehung auf mich hat. D. h. unsere Produktion ist keine Produktion des Menschen für den Menschen als Menschen, d.h. keine *gesellschaftliche* Produktion"[3].

Unter diesen Umständen verstehen die Einzelnen weder die von ihnen hergestellten Produkte als Vergegenständlichungen der prinzipiell gesellschaftlich organisierten Produktion und Reproduktion des Lebens der menschlichen *Gattung* noch ihre eigene produktive Tätigkeit als Partizipation an eben diesem Prozess[4]. Statt-

1 MEW 40 S. 443-463.

2 A.a.O., S. 458.

3 A.a.O., S. 459.

4 An dieser Stelle müsste eigentlich eine Erläuterung des Entfremdungsproblems folgen, was den Rahmen dieses Textes zwangsläufig sprengen würde. Zur Ein-

dessen sehe „[j]eder von uns [...] in seinem Produkt nur seinen eignen vergegenständlichten Eigennutz, also in dem Produkt des andren einen andren, von ihm unabhängigen, fremden gegenständlichen Eigennutz“[5]. Die Individuen produzieren daher lediglich Mittel oder Instrumente, die wesentlich darauf ausgelegt sind, sich die Produkte der anderen aneignen zu können, durch die sich die eigenen Bedürfnisse erst befriedigen lassen. Das bedeutet, dass das Geld, das *prima facie* nur die Beziehung der Individuen im Austausch vermittelt, sich als *Mittler* gegenüber dem Vermittelten (der Produktion des Menschen für den Menschen) verselbständige:

Titel: Hand

„Das Wesen des Geldes ist zunächst nicht, daß in ihm das Eigentum entäußert wird, sondern daß die *vermittelnde Tätigkeit* oder Bewegung, der *menschliche*, gesellschaftliche Akt, wodurch sich die Produkte des Menschen wechselseitig ergänzen, *entfremdet* und die Eigenschaft eines materiellen Dings außer dem Menschen, des Geldes wird. […] [D]er Mittler ist die wirkliche Macht über das, womit er mich vermittelt. [...] Die Gegenstände, getrennt von diesem Mittler, haben ihren Wert verloren.“[6]

Daraus folgt die dramatische Konsequenz, dass in dieser Form des Austausches menschliche Bedürfnisse nur relevant sind, insofern man in der Lage ist, für ihre Befriedigung zu bezahlen: „Als bloßer Mensch, ohne dies Instrument ist deine Nachfrage ein unbefriedigtes Streben deinerseits, ein nicht vorhandner Einfall für mich.“[7]

Das Gegenmodell, das Marx konsturiert, setzt dagegen am „ideelle[n] Verhältnis“ an, in dem die Individuen zu den wechselseitigen Gegenständen ihrer Produktion auch in der analysierten Form des Austausches unter den Bedingungen des Privateigentums implizit immer schon stehen: ihrem wechselseitigen Bedürfnis[8]. Die grundlegend kooperative Dimension der menschlichen Weltaneignung sowie die Abhängigkeit der *möglichen Erweiterung* der Potentiale der Bedürfnisbefriedigung von der gesellschaftlichen Organisation dieser Aneignung weise auf ein anderes Verhältnis der Individuen zu ihrer gemeinschaftlichen Produktion, in dem die Menschen sich über ihre Bedürfnisse verständigen und füreinander produzieren würden. Unter diesen Bedingungen sähe jeder Einzelne in seinem Produkt nicht mehr nur seinen vergegenständlichten Eigennutz, sondern seine je individuelle Tätigkeit würde ihm als Beitrag zur gemeinschaftlich organisierten Bedürfnisbefriedigung und der Mehrung menschlicher Potentiale einsichtig:

„In deinem Genuß oder deinem Gebrauch meines Produkts hätte ich *unmittelbar* den Genuß, sowohl des Bewußtseins, in meiner Arbeit ein *menschliches* Bedürfnis befriedigt, also das *menschliche* Wesen vergegenständlicht und daher dem Bedürfnis eines andren *menschlichen* Wesens seinen entsprechenden Gegenstand verschafft zu haben“[9]

In diesem Verhältnis, in dem der Produzent also als Mittler zwischen dem Konsumenten und der menschlichen Gattung agieren soll, *weiß* und *empfindet* der Konsument den Produzenten als (Mit-)Produzenten der Bedingungen seines eigenen Lebens, daher als eine „Ergänzung [s]eines eigenen Wesens“. Der Produzent findet sich daher sowohl im Wissen (dem „Denken“) als auch in der Empfindung (der „Liebe“) des anderen als dessen Ergänzung bestätigt[10]. Die *Liebe* figuriert hier als Paradigma gelingender Intersubjektivität, in der die gegenseitige Vermehrung der Potentiale mit der Bestätigung der individuellen Tätigkeit in der Anschauung des eigenen Produktes, das von den anderen gleichfalls als Beitrag zur Entfaltung des gemeinsamen Lebens aufgefasst wird, in eins fällt. Somit gäbe es auch keinen Anlass mehr, die eigenen Interessen stärker (i.e. egoistisch) oder schwächer (i.e. altruistisch) zu gewichten als die der anderen: „Jeder von uns hätte in seiner Produktion sich selbst und den andren *doppelt bejaht.*“[11].

Marx intendiert hiermit eine umittelbare(re) Beziehung der produzierenden Individuen aufeinander, in der ausgeschlossen wäre, dass sich deren eigene Produkte „auf die Hinterfüße“[12] stellen und ihnen als fremde Mächte gegenübertreten, wie es Marx in dieser frühen Phase noch an der Rolle des Geldes auszuweisen suchte. Diese angestrebte Durchsichtigkeit gesellschaftlicher Verhältnisse versucht Marx schließlich in einer an Leibniz gemahnende Metapher zu fassen:

Unsere Produktionen wären ebenso viele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegenleuchtete. Dies Verhältnis wird dabei wechselseitig, von deiner Seite geschehe, was von meiner gesch[ieht].[13]

Die Frage, welchen Stellenwert man den fragmentarischen ökonomisch-philosophischen Frühschriften im Ganzen des marxschen Werkes zumessen soll, hat oft genug für Uneinigkeit gesorgt und wird an dieser Stelle auch nicht gelöst werden. Zwei mögliche Extreme der Interpretation lassen sich wie folgt umreißen: Die Überlegungen zum menschlichen Gattungswesen und das daraus entwickelte Paradigma der Liebe könnten einerseits als spekulative Grundlage aufgefasst werden, die der weiteren Untersuchung der „Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft“ als normative Orientierungsgrundlage dient: gewissermaßen als Standpunkt des richtigen Bewusstseins von dem aus sich falsches Bewusstsein erst als solches erkennen lässt. Dem gegenüber steht die mehr oder minder radikale Behauptung eines Bruchs im marxschen Denken, der rund um die Abfassung des zur Selbstverständigung gedachten, unter dem Titel „Die deutsche Ideologie“ bekannten Manuskriptkonvoluts in den Jahren 1845/1846 angesiedelt wird. Aus dieser Perspektive erscheinen die Frühschriften, die terminologisch noch stark an Hegels „Phänomenologie des Geistes“, Feuerbachs Religionskritik und Moses Hess‘ Konzeption der „Philosophie der Tat“[14] angelehnt sind als mangelhafte Versuche, „das empirische Phänomen proletarischen Klassenkampfes zu begreifen“. Dabei bestehe der „Einsatz des von Feuerbach inspirierten Humanismus darin, die auf dem Wege der wenig entwickelten Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft, also mit den Mitteln einer besonderen Wissenschaft, noch nicht zureichend erfaßten Schaltstellen mit philosophischen Problemformulierungen experimentell zu besetzen.“[15].

führung vgl. Schmidt, Christian: *Karl Marx zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg. 2018, S. 38-50.
5 A.a.O., S. 461.
6 A.a.O, S. 446.
7 A.a.O., S. 461.
8 Vgl. ebd.
9 A.a.O. S. 462.
10 Vgl. ebd.
11 Ebd.
12 A.a.O. S. 461.
13 A.a.O. S. 463.
14 Für eine einführende Darstellung feuerbachscher und junghegelianischer Positionen, die zudem die Bedeutung des Liebesbegriffs adressiert: vgl. Holz, Hans Heinz: *Einheit und Widerspruch Bd. III*. Metzler, Stuttgart. 1997, S. 189-240; darin v.a. S. 219 / 231f.
15 Arndt, Andreas: *Karl Marx – Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*. Akademie Verlag, Berlin. 2012, S. 36.

Tatsächlich wird die unter dem Titel der „Liebe“ angedeutete positive Bestimmung einer möglichen Organisation menschlicher Verhältnisse im weiteren Verlauf der marxschen Schriften nicht weiter *expressis verbis* verhandelt, was jedoch auch daran liegen könnte, dass Marx sich in Bezug auf die konkrete Gestaltung alternativer Formen gesellschaftlicher Organisation ohnehin zumeist bedeckt hielt. Sein vorrangiges Interesse gilt der rücksichtslosen Kritik alles Bestehenden[16] und fordert daher in der Tat die fokussierte empirische Bezugnahme auf die politische Praxis seiner Zeit. Dabei stellt sich die Aufgabe, in dem für die kapitalistische Produktionsweise als zentral diagnostizierten Konflikt, der aus dem spezifischen Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital resultiert, entschieden *Partei* zu ergreifen: Infolge der historischen Freisetzung der arbeitenden Individuen aus allen feudalen, d.i. persönlichen, Abhängigkeitsverhältnissen bei gleichzeitiger Trennung von Arbeitskraft und Arbeitsbedingungen, so dass der Arbeiter als „freie Person“ zugleich „frei ist von allen zur Verwirklichung seiner Arbeitskraft nötigen Sachen“[17], begegnen sich juristisch gleichgestellte, qualitativ jedoch verschiedene warentauschende Subjekte auf dem Markt. Auf der einen Seite stehen dabei als Käufer die „Eigner von Geld, Produktions- und Lebensmitteln, denen es gilt, die von ihnen geeignete Wertsumme zu verwerten“[18], auf der anderen Seite als Verkäufer die Arbeiter, die lediglich Eigentümer der Ware ‚Arbeitskraft‘ sind.

Insofern sich dieses Verhältnis beständig reproduziert, solange Individuen zum Zwecke ihrer „Selbsterhaltung und Fortpflanzung“[19] darauf angewiesen sind, ihre Arbeitskraft zu verkaufen, sind diese Individuen als Klasse in eine gemeinsame gesellschaftlich-ökonomisch bedingte Situation versetzt. Vor dem Hintergrund der konkreten politischen Parteinahme für die proletarische Klasse und dem daraus resultierenden Bestreben, fruchtbar in deren Theoriebildungsprozesse zu intervenieren, nimmt Marx eine deutlich polemischere Haltung gegenüber der positiven theoretischen Bezugnahme auf Allgemeinbegriffe wie die „Liebe“ oder das „Wesen des Menschen“ ein. Diese Abgrenzung wird immer wieder anhand der schriftlichen Machenschaften der sogenannten „wahren Sozialisten“ durchexerziert, deren Mangel eben darin bestehe, historisch konkrete Probleme in der Sprache allgemeiner philosophischer Spekulation zu verklausulieren. Wenn diese „Halbphilosophen und Schöngeister“ also die Schriften französischer Sozialisten rezipieren, ignorieren sie laut Marx fahrlässiger Weise, dass diese ihre politische Bedeutung erst dadurch gewinnen, dass ihnen „die praktischen Bedürfnisse, die ganzen Lebensverhältnisse einer bestimmten Klasse bestimmter Länder zugrunde liegen“[20]. Was eigentlich Ausdruck des Kampfes „einer Klasse gegen die andere“[21] ist, gerät den „wahren Sozialisten“ zur bloß „müßige[n] Spekulation über die Verwirklichung des menschlichen Wesens“[22]. Dabei gefallen sie sich darin, „statt wahrer Bedürfnisse das Bedürfnis der Wahrheit und statt der Interessen des Proletariers die Interessen des menschlichen Wesens, des Menschen überhaupt vertreten zu haben, des Menschen, der keiner Klasse, der überhaupt nicht der Wirklichkeit, der nur dem Dunsthimmel der philosophischen Phantasie angehört.“[23]. Unnachgiebig wird jede „Verwandlung des Kommunismus in Liebesduselei“[24] denunziert, der es nicht mehr um die konkreten Menschen und

16 Vgl. MEW 1, S. 344.
17 MEW 23, S. 183.
18 Ebd., S. 742.
19 Ebd. S. 598.
20 MEW 3, S. 441.
21 MEW 4, S. 486.
22 A.a.O., S. 485.
23 A.a.O., S. 486.
24 A.a.O., S. 4.

ihre Lebensverhältnisse, sondern um den Menschen als unverbindliches Abstraktum zu tun ist[25]. Stets scheint in diesem Szenario die Einsicht in den Imperativ, dass die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse praktisch zu organisieren sei, durch die allgemein gehaltene, also folgenlose Predigt der Nächstenliebe bedroht. Diese hat bei Gelegenheit sogar explizit verschleiernde Wirkung. Die deutsche Unsitte, „Alles sub specie aeterni (nach dem Wesen des Menschen)“[26] zu beurteilen, bringt als vorgeblich ganz interesselose Betrachtungsweise den praktischen Vorteil mit sich, die hochfungible moralische Legitimation für allerlei Handlungsweisen bereitzustellen:

„Wenn die nationale Borniertheit überall widerlich ist, so wird sie namentlich in Deutschland ekelhaft, weil sie hier mit der Illusion, über die Nationalität und über alle wirklichen Interessen erhaben zu sein, denjenigen Nationalitäten entgegengehalten wird, die ihre nationale Borniertheit und ihr Beruhen auf wirklichen Interessen offen eingestehen.“[27]

Da an dieser Stelle nicht gemutmaßt werden soll, welche außertheoretischen Gründe die Schärfe der Polemik möglicherweise mitbedingen, lässt sich festhalten, dass Marx hier auf der Differenz zwischen dem lediglich verbal bleibenden Appell an hehre Ideale, sei es die Liebe oder der Humanismus, und den allzu häufig davon abweichenden tatsächlichen Handlungsweisen beharrt. Dabei geht es Marx auch um die Bestimmung der Rolle des kommunistischen Theoretikers, die er an die geschichtliche Entfaltung der gesellschaftlichen Produktivkräfte bindet: Solange diese „im Schoße der Bourgeoisie selbst nicht genügend entwickelt sind, um die materiellen Bedingungen durchscheinen zu lassen, die notwendig sind zur Befreiung des Proletariats und zur Bildung einer neuen Gesellschaft“[28], sei es nicht weiter verwunderlich, dass die sozialistischen Theoretiker Zuflucht in Utopien suchen und sich „Systeme ausdenken“, die als theoretischer Notbehelf „den Bedürfnissen der unterdrückten Klassen“ aufs Geratewohl Ausdruck zu verleihen suchen. Diese sozialistische System-Spekulation werde jedoch genau in dem Maße kontraproduktiv, in dem der Klassengegensatz und damit auch die politische Bewegung, an der es zu partizipieren gilt, deutlicher hervortritt. Der Theoretiker, der in dieser Bewegung einen orientierenden Beitrag leisten will, soll gerade nicht mit abstrakten Maßstäben an sie herantreten, sondern müsse bestrebt sein, die empirischen Bedingungen zu analysieren, in denen die Möglichkeit angelegt ist, das System der Lohnarbeit zu überwinden:

„Aber in dem Maße, wie die Geschichte vorschreitet und mit ihr der Kampf des Proletariats sich deutlicher abzeichnet, haben sie [die Theoretiker - JK] nicht mehr nötig, die Wissenschaft in ihrem Kopfe zu suchen; sie haben nur sich Rechenschaft abzulegen von dem, was sich vor ihren Augen abspielt, und sich zum Organ desselben zu machen“[29]

25 Zwischenzeitlich haben sich Marx und Engels zu diesem Zweck sogar der Wörterzählerei gewidmet: Im „Zirkular gegen Kriege“ (MEW 4, S. 3-18) behaupten sie, in der Ausgabe Nr. 13 der vom „wahren Sozialisten“ Hermann Kriege herausgegebenen Zeitschrift „Volks-Tribun“ mindestens 35 Verwendungsweisen des Wortes ‚Liebe‘ nachweisen zu können. (Vgl. MEW 4, S. 7): „Dieser Liebessabbelei entspricht es, daß Kriege [...] den Kommunismus als den liebevollen Gegensatz des Egoismus darstellt und eine weltgeschichtliche revolutionäre Bewegung auf die paar Worte: Liebe - Haß, Kommunismus - Egoismus reduziert.“ (ebd.). In die „Wahren Sozialisten“ (MEW 4, S. 248-290) erstreckt sich Engels Anwendung des gleichen, einigermaßen ermüdenden Verfahrens beinahe auf die ganzen 43 Seiten des Textes.
26 MEW 3, S. 449.
27 A.a.O., S. 458.
28 MEW 4, S. 143.
29 Ebd.

»So wie der Liebende mit dem Geliebten aus der welt der täglichen Angelegenheit flieht, um den Dialog der Liebe führen zu können, so flieht der Philosoph mit sich selbst [...], um den Dialog des Denkens führen zu können.«

– Hannah Arendt

»Der Glaube an die Möglichkeit der Liebe als einem gesellschaftlichen Phänomen und nicht nur als einer individuellen Ausnahmeerscheinung ist ein rationaler Glaube, der sich auf die Einsicht in das wahre Wesen des Menschen gründet.«

– Erich Fromm

»[...] Es gibt keine reine Liebe, Liebe ist nur ‚sublimierte' sexuelle Lust. [...] Indem ich einen Anderen liebe, liebe ich mich selbst im Anderen; selbst wenn der Andere mir mehr bedeutet als ich selbst, selbst wenn ich bereit bin, mich für ihn zu opfern, liebe ich im Anderen im Grunde mein idealisiertes, vervollkommnetes Ich, mein höchstes Gut - das aber eben immer noch mein Gut ist.«

– Slavoj Žižek

»Liebe heißt das Bewußtsein meiner Einheit mit einem anderen, so daß ich für mich nicht isoliert bin, sondern mein Selbstbewußtsein nur als Aufgebung meines Fürsichseins gewinne..«

– G. W. F. Hegel

Vom Traum des *Wir*.

von Carmina Röger

Wenn Liebe sich zwischen zwei Menschen schiebt, entsteht eine Spannung, eine Verbindung zwischen zwei Subjekten. Diese Spannung geht jeweils von einem *Ich* aus, um einen Bogen zu schlagen bis zu diesem *Du/Dich*, auf das sich die Liebe des *Ich*s richtet. Liebe benötigt ein Ich und ein Dich. Ist die Liebe reziprok, stehen sich zwei Menschen durch Liebe verbunden gegenüber. Zwei *Ich*s die jeweils ein *Dich* lieben, das ein anderes *Ich* ist – denn „Ich ist ein Anderer"[1]. Der Satz ‚Ich liebe Dich' macht aus dem Subjekt *Ich* den Akteur der Liebe, während Du immanent bleibt, gefangen im Zustand des Liebesobjekts. Doch *Du* ist auch Subjekt. Zwei *Ich*s, die zugleich *Du* sind: Subjekte, die lieben; Subjekte, die geliebt werden – Objekte der Liebe. Dieser Satz, der Zeuge der Liebe eines Subjektes zu einem anderen Subjekt werden soll, erhält plötzlich einen bitteren Nachgeschmack. Nicht mehr nur das geliebte Subjekt, sondern auch das Objekt der Liebe. Wieso dann nicht lieber ein *Wir*, in das *Ich* und *Ich* als *Ich* und *Du* und *Du* und *Ich* verschmelzen können? Endlich mehr als nur *Ich*. Endlich ein *Wir*, das beide Subjekte im Namen der Liebe vereint und die Grenzen zwischen *Ich* und *Du*, *Ich* und *Ich* aufbricht, überwindet, auflöst. Ein *Wir,* in dem die Richtung der Liebe von *Ich* zu *Dich* nichtig wird. Denn wenn *Ich* und *Du* nicht mehr getrennt sind, ist die Liebe allumfassend und muss nicht länger ihre Bewegung beweisen. In diesem imaginären *Wir* wird das *Ich* grenzenlos. Doch wenn *Ich* und *Ich* zusammen bestehen, ist *Ich* nicht mehr unterscheidbar von *Dich*; wen oder was liebt Ich dann? Eine Spannung zwischen *Ich* und *Dich*, denn erst im Zwischenraum dieser beiden kann sich ihr Lieben ereignen. Dieser Abstand, in dem *Ich* sich zu *Dich* beugt, wird durch den Satz ‚Ich liebe Dich' verdeutlicht. Liebe braucht Platz, denn sie bringt Begehren, Verlangen, *désir* mit sich – eine Richtung. Du ist das, worauf die Liebe, die von *Ich* ausgeht, abzielt und sich richtet. *Ich* wünscht sich die Fusion mit *Dich*, eben weil *Ich* *Dich* liebt. Die zwei *Ich*s ziehen sich lang, verlängern sich durch Liebe, lehnen sich über die Grenzen ihres eigenen Subjektseins hinaus, um ein *Wir* zu träumen. Ein *Wir*, das die Distanz zwischen *Ich* und *Du*, zwischen *Ich* und *Ich* überbrückt. So träumen Liebende ein *Wir* im Namen der Berührung – doch die Distanz muss gewahrt werden, sodass die Liebe sich nicht auflöst. Liebe zeigt sich somit als Verlangen, das nicht erfüllt werden kann, da es sonst das Verschwinden dessen bedeutete, aus dem die Liebe entstanden ist.

1 Rimbaud, Arthur 1990: Seher-Briefe / Lettres du voyant. Übers. von Werner von Koppenfels. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, S. 105.

Amor

- das Ideal der romantischen Liebe

von Markus Schmidt

1. Einleitung

Das Wort Liebe hat viele Bedeutungen. Man sagt: „Ich liebe meinen Kaktus.", "Ich liebe es, spazieren zu gehen.", "Ich liebe Paris." In diesem Text soll es aber um eine bestimmte Liebe gehen. Nämlich die Liebe zwischen zwei Menschen.[1] Diese ist eine Liebe wie die von Romeo und Julia, Tristan und Isolde, oder von Orpheus und Eurydike. Jedem, der in der neueren Zeit lebt, ist diese Liebe als Glücksversprechung bekannt. Ich nenne sie fortan die romantische Liebe.

Diese Liebe spielt für viele Menschen eine wichtige Rolle. Sie wird als Bonum (als Gut) gedacht.[2] Durch die Erfüllung der Liebe soll sich das Leben verbessern. Damit auch das Wort diesem Unterfangen, womöglich leitend, zur Hilfe stehe, wollen wir versuchen, in den Besitz des Begriffes der romantischen Liebe zu gelangen. Daher soll die romantische Liebe von anderen, ihr nahen Formen der Beziehung, die uns schon vertraut sind, unterschieden werden. Diese sind nämlich die Philia, hier als Freundschaft verstanden, und der Eros, welcher der natürliche Trieb ist. Um den Bezug zum natürlichen Phänomen nicht zu verlieren, soll die Liebe zwischen zwei Menschen ihrer materiellen Grundlage nach betrachtet werden. Deshalb muss vom Pathos der Agape abgesehen werden, da in der göttlichen Liebe der Gegenstandsbezug so geweitet wird, dass er sich zur abstrakten Unterschiedslosigkeit läutert. Warum dies mit der romantischen Liebe unvereinbar ist, wird durch Joseph Campbells kulturphilosophische These vom Ideal des europäischen Amor vermittelt. Dieses Ideal hat seinen historischen Ursprung in der Dichtkunst des Mittelalters. Die Liebe ist dort eine Kulturhaltung, in der sich die europäische Sehnsucht nach einer Änderung der Alltagserfahrung zeigt. Der verliebte Mensch lebt in einem Zustand des Abenteuers und des freien Potentials. In der Liebesbeziehung tut sich ein Freiraum auf, innerhalb dessen die Setzungen der Gemeinschaft gelöscht und überschrieben werden können.

1 Dabei ist klar, dass sich diese Liebe wie bei dem Doppelpärchen von Shakespeares Sommernachtstraum so verlagern kann, dass wir zunächst ein unglückliches und ein glückliches Paar haben. Durch den Zauber des Puck wird zudem die Liebe des Lysander von seiner Hermia abgewendet und er verliebt sich in die Helena. Durch diesen und andere Zauber besteht zwischenzeitlich eine Vierecks-Beziehung, ohne wechselseitige Liebe und so etwas wie eine Dreiecks-Beziehung, in der aber nicht zwischen allen Gegenliebe herrscht. Die romantische Liebe kann sich über mehr als zwei Personen erstrecken. Der einfache und glückliche Fall ist aber der, der am Ende des Stücks wiederhergestellt ist, nämlich, dass die Liebe in allen Fällen reziprok ist. „[...] Jack shall have Jill; Nought shall go ill; […]" (Act III, 2). Von diesem Fall wollen wir ausgehen, um die romantische Liebe zu verstehen. Das Sehnen der unglücklich Verliebten trägt doch auch diese gute Form dem Wunsch nach in sich. Daher wird in der wechselseitigen Liebe, die Liebe ihrem Wesen nach gedacht.

2 Wäre die Liebe hingegen ihrem Wesen nach schlecht, so wäre sie eine Krankheit. Damit man mich aber nicht falsch versteht, füge ich hinzu, dass die Liebe keine Bedingung des gelungenen Lebens ist.

Titel: Liebende

Bei Campbell wird die romantische Liebe ihrer Form nach als wechselseitige Attraktion aufgefasst, in der beide Relata simultan bestehen. Was ist aber die materielle Grundlage dieser Beziehung? In welchem Substrat besteht diese Anziehung in verdinglichter Gestalt? Die Zyniker nennen den Eros als die basale Wahrheit der Liebe.[3] Dies heißt, dass die romantische Liebe ihrem natürlichen Anfangsgrund nach eine Bewegung des lebendigen Körpers ist. Wie aber muss so eine Bewegung gedacht werden? Beginnend beim Begriff der Seele, den ich von Aristoteles nehme, werden wir zum Begriff des Willens gelangen. Der Wille ist die Gerichtetheit des Motors (Beweger) eines Lebewesens. So kann die Wechselbeziehung der Relata als natürliche, im Gefühl vorhandene Strebung identifiziert werden. Die Menschen begehren einander. Um die Struktur der besonderen Motivation ‚Liebe' zu verstehen, wird Carl Gustav Jungs Analyse der romantischen Liebe als einer Projektion des Seelenbildes herangezogen. Nun verstehen wir, was es heißt, eine Attraktion zwischen zwei leiblichen Menschen zu denken und was der Grund dieser besonderen Fixation ist. Gleichsam wurde unsere anfangs philosophische Idee der romantischen Liebe als ein natürliches Phänomen entdeckt und so deren Realität bestätigt. Damit aber die Liebe zu ihrem wahren Recht kommt, muss sie noch von der einfachen Attraktion, die die Zyniker benennen, unterschieden werden. Erst dadurch, dass die Person als diese besondere, als Freund, begehrt wird, ist das Begehren eines der romantischen Liebe. Die Freundschaft als Zeit der Muße kann der Liebe den Freiraum geben, damit sie zum Spiel wird. Da alle Liebende Freunde sind, kann es nur so sein, dass die Liebe ein Spezialfall der Freundschaft ist.

3 Vgl. Deleuze und Guattari (1977): S. 376.

2. Klassische Begriffe

2.1. Amor im Unterschied zu Eros und Agape

In "The Secularization of the Sacred" erklärt der vergleichende Anthropologe Joseph Campbell, dass das Ideal der Liebe (Amor) weder der sinnliche Eros noch die spirituelle Agape sei.[4] Zu behaupten, der zentrale Konflikt der Liebe sei der zwischen der Lust und der Nähe zu Gott, würde zumindest vom Liebesideal der Troubadoure und Dichter des Mittelalters abweichen. Mit Campbell behaupte ich, dass die mittelalterliche Liebe der hohen Minne eben die Art der Liebe ist, die im anglo-europäischen Kulturareal immer noch gepflegt und versucht wird.[5]

„Wether as Krishna, Yahweh, or Christ - and the bride as Radha, the Holy Jewish Race, Holy Mother Church, or the individual soul: the lover in all these devotional traditions is an agent of spiritual transformation, converting *eros* into *agapē*, *kāma* into *prema*; whereas in the Tristan legend the two lovers are equally of this world."[6]

In der Tat beinhaltet diese Liebe der beidseitig sich aufeinander beziehenden, einzelnen Subjekte ein kulturelles Primat des Individualismus. Nietzsches Rhetorik gegen die Nächstenliebe bzw. Feindesliebe der hebräischen bzw. christlichen Tradition betont in ähnlicher Weise den natürlichen Instinkt der Aristokratie.[7] Die Wertschätzung des Menschen unabhängig von seiner zufälligen Beschaffenheit heißt eben auch zu verkennen, was diesen ausmacht.

4 Vgl. Campbell (1969): S. 210.
5 Damit ist zugleich gesagt, dass das Ergebnis einer emanzipatorischen Praxis sein kann, einen eigenen, ebenso gültigen, Begriff der Liebe zu entwickeln und ihn zu leben.
6 Campbell (1969): S. 214.
7 Vgl. JGB S. 46, 60, 62,163. Za-I, "Von der Nächstenliebe". AC 7, 43, 57, 59, 60. GM 7, 9, 10. usw.

Daher muss die Liebe auf das gehen, was den einzelnen Menschen von den anderen unterscheidet. Das Leben anzunehmen, heißt, das Besondere und Schöne darin zu suchen. Campbell schreibt:

„For according to the principle of amor, as opposed to both agapē and eros, the particular person, the form and character of the individuation and perfection, continues to be of great moment even of central concern, and ‚in every ethical sense' respected."[8]

Diese besondere Wertschätzung des Individuums sei kennzeichnend für das europäische Kulturareal. Die Theorie von einer spezifischen Entwicklung der Kulturareale und der dazugehörigen Lebensweise der Menschen entnimmt der US-amerikanische Autor unter anderem der Lehre des Ethnologen Adolf Bastian. Bastian hat in seiner Unterscheidung zwischen Elementar- und Völkergedanken eben den Unterschied zwischen allgemeinen und lokal variierenden Kulturformen bzw. Ideen benannt.[9] Campbells These von der Entwicklung Europas im Mittelalter nimmt zur Erläuterung des europäischen Konzepts der Person die Gralslegenden hinzu. Auch dort zeige sich ein heidnischen Residuen entspringendes, unterläufiges Motiv von einer irdischen Wahrheit[10], deren Träger der Adel und das Rittertum waren. Das Ziel der Bestrebungen jener Gruppe wurde durch den heiligen Gral versinnbildlicht. Einer der Autoren, die den Stoff des Parzival bearbeiteten, war Wolfram von Eschenbach:

„The Grail, for him, was a cult-transcending talisman of cross-cultural associations, pointing to an image of man ("The wish of Paradise") released from ecclesiastical authority, perfected in his nature through his own personal adventure, serving the world not through servitude but through mastery, and through love fulfilled, not ravaged and destroyed."[11]

8 Campbell (1969): S. 216.
9 Vgl. Campbell (1970): S. 23.
10 Vgl. Campbell (1969): S. 217. In diesem Fall war es das Rittertum der Artusromane.

„Das Leben als Abenteuer": In dieser Formel findet sich der Geist der jugendlichen Liebe wieder, den auch Shakespeare in *Ein Sommernachtstraum* andeutet, wenn die jungen Liebenden am Morgen den Wald Oberons verlassen. Die geographische Lage des Waldes, der sich fernab der Stadt befindet, ist eine Metapher für das Unbekannte. Die „Nacht im Feenwald der Liebe" ist ganz anders als die Stadt, in der die Jungen als die Personen gegolten haben, als die sie aufgewachsen sind und in der alles recht vertraut war, durch Regeln, Gewohnheiten, Strafen und dergleichen. Daher ist an der Grenze jenes Waldes zumindest eine Welt aus Träumen denkbar, von der sich die Jugendlichen auf dem Heimweg erzählen.[12] Shakespeare überführt, durch das weise Urteil von König Theseus, die stammesrechtliche Übertretung Lysanders und Hermias doch noch in den sanktifizierten Bereich der legitimierten Eheschließung. Das Liebesideal der Troubadoure müssen wir hingegen radikaler denken. „It is true that in the doctrine of love represented by the Troubadours marriage was not only of no interest but actually contrary to the whole feeling [...]"[13]. Das Ideal des europäischen Amors wird von Gottfried von Strassbourg durch seinen Tristan verkündet, der um Isoldes Liebe willen den ewigen Tod in der Hölle ertragen würde.[14] Daher lässt sich die ro-

11 Campbell (1969): S. 219.
12 Vgl. Act IV, 1.
13 Campbell (1969): S. 211.
14 Vgl. Gottfried von Strassbourg (Hrg. v. Friedrich Ranke): Tristan und Isolde. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin: 1959. Zitiert nach Campbell (1969): s209.

mantische Liebe auch recht einfach von den ökonomisierten und stammesmäßig codierten Institutionen unterscheiden, die wir bei vielen Völkern antreffen.[15] Die Idee der romantischen Liebe zeigt sich darin, dass jenes Besondere, das die Liebenden ineinander finden, wichtiger sein kann als die Verdammung im Jenseits.
Da wir die romantische Liebe nun ihrem Ideal nach beschrieben haben, ist es überdies nötig, dass wir sie von dem Eros und der Freundschaft (Philia) unterscheiden.

2.2. Eros

Für den Eros gilt, dass er sich - dem Himmel sei dank - auch ohne Liebe zeigt.[16] Es scheint sogar so zu sein, dass das „falling in love", das In-Liebe-Verfallen, den Anderen mit einem sinnlichen Zauber umgibt, der zuerst gar nicht sinnlichen Ursprungs gewesen ist. Aber in der Liebe gibt es zudem eine sinnliche Attraktion, die ebenso vom Eros herrührt. Zum Eros zähle ich außerdem die Mittel der Natur, die in unbewussten Kriterien der Partnerwahl wirksam werden. Eros ist in der griechischen Mythologie der Gott der begehrlichen Liebe. Während er zunächst eine der Urgottheiten war, wurde er in der Lateinisch sprechenden Welt als Amor, Sohn der Venus, verehrt. Als dieser verkörperte er das spielerisch-knabenhafte der Liebe. Im Deutschen sagt man, etwas sei erotisch. Man spricht auch von der fleischlichen oder sinnlichen Liebe.[17] Der treffende Pfeil des Amor stellt den Sieg dieser natürlichen Macht über die anderen Vermögen im Menschen dar. Romeo und Julia, Salomo und seine Gemahlin lieben einander auch ihrer Schönheit wegen.[18] Dass der Eros den Liebenden bewege, lässt sich wie folgt verstehen. Für alle Lebewesen gilt im Unterschied zur leblosen Materie, dass sie beseelt sind. Dies heißt, dass sie Wahrnehmungen haben und ein eigenes Prinzip der Bewegung besitzen[19]. Als Sinnenseele ist die Seele auch das Strebevermögen, das sich im Streben nach Lustvollem zeigt.[20] Dass der Eros zum vegetativen, dem der Genese nach ersten Teil der Seele gehört, lässt sich durch das folgende Zitat nachvollziehen:

„Daher müssen wir zuerst über Nahrung und Zeugung sprechen; denn die Nährseele kommt auch den übrigen Wesen zu, sie ist das erste und (allen) gemeinsamste Seelenvermögen, wodurch das Leben allen zukommt."[21]

Damit ist die Nährseele zugleich die ontische Voraussetzung für das Bestehen der höheren Seelenteile.[22] Wie alle Tiere ist der Mensch eine verstoffwechselnde Maschine.[23] Durch das zeitgerechte Erfüllen der einzelnen, organischen Funktionen sichert das genetische System der jeweiligen Art sein Bestehen über die Lebensdauer des Individuums hinweg.[24] Eine ausgearbeitete Theorie der Motivation, die die subjektive Zwecksetzung als den Widerstreit der Seelenteile (z.B. den rationalen mit dem vegetativen) schildert, ist meines Wissens nach bei Aristoteles noch nicht vorhanden.[25] Dennoch lassen sich nun Nähe und Anziehung, Attraktion und Repulsion, als Bewegungen der Seele verstehen. Die Seele ist hier Motor (Beweger) des menschlichen Körpers im Raum. Was aber gibt dieser Bewegung die Richtung? Cicero meint über die Form der natürlichen Bewegung beim Menschen:

Sobald sich daher die Vorstellung von etwas, das ein Gut zu sein scheint, darbietet, treibt die Natur selbst (den Menschen) an, es zu gewinnen. Geschieht dies nun mit Umsicht und Beharrlichkeit, so nennen die Stoiker ein solches Begehren „Boulesis", und wir nennen es ‚Wollen'.[26]

Die zielgerichtete Handlung ist eine Handlung, die von einem vorgestellten Zweck begleitet wird. Im Willen werden Vorstellung und natürliche Bewegung als eines gedacht. Damit sind sowohl willkürliche als auch durch Vernunft gesetzte Zwecke gemeint. Wir können Aristoteles' Lehre von der Seele mit C.G. Jungs Theorie von der Libido ergänzen, um zu begreifen, wie der Eros als Triebkraft der Liebe (der junge Cupido) die Menschen bewegt. In der durch Freud entstandenen Schule der Psychoanalyse galt die Libido zu Beginn, gleich dem medizinischen Begriff, als der Sexualtrieb. Bereits in dieser frühen Phase der Theoriebildung wurde der Sexualtrieb als eine von mehreren Triebkräften innerhalb eines Triebbündels gedacht. Für Jungs esoterische, auf die überzeitlichen Archetypen gehende Psychologie war es sinnvoller, die Libido als universelle, schöpferische Energie zu schildern.[27] Jung schreibt über diese Entwicklung:

„[…] an Stelle der *deskriptiven Definition* der ‚Drei Abhandlungen'[28] trat allmählich eine *genetische Definition* der Libido, welche es mir ermöglichte, den Ausdruck ‚psychische Energie' durch den Terminus ‚Libido' zu ersetzen".[29]

Jungs Psychoanalyse ist eine differenzierte Theorie der Motivation, die auch von der seelischen Gesundheit und von dem Sinn der religiösen Urbilder der verschiedenen Völker handelt. In diesem Rahmen gelingt es dem Schweizer, eine Projektionstheorie zu entwickeln, die die Struktur eines Triebes auf eine andere Person analysiert. Um Jungs Theorie zu verstehen, müssen wir zumindest Teile seines Bildes von der Psyche begreifen. Für Jung ist die Seele ein Teil der psychischen Vorgänge.[30] Das Verhältnis zu den äußeren, sozialen Vorgängen nennt Jung, in Anlehnung an die Maske des antiken Schauspielers, ‚Persona'.[31] Von dieser äußeren Persönlichkeit sei die

15 Vgl. u.a. den Zusammenhang zwischen Stammesökonomie und Institutionen in M. Mauss' "Die Gabe". Auch Deleuze und Guattari erkennen in der Abspaltung der Filiationslinien durch die Heiratsverbindung eine historisch früh auftretende Form der Ökonomie, die auch in der Genese der Schuld als einer gesellschaftlichen Kategorie wirksam ist. Die Stromentnahme durch die Heirat ist ein Mehrwert an Code, der Code eine Grundlage der Tauschbeziehung (Deleuze und Guattari (1977): 185ff., 190f.).
16 Das wird von Diogenes, dem Kyniker, gesagt, der den Eros als einfachen Trieb dem Hunger gleichsetzt. Diogenes Laertios: Über Leben und Lehren der Philosophen 6,46 und 69 (Diogenes (1921): 279, 290, in: Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Leipzig: Meiner). Eine Welt in der alle einfache, erotische Attraktion durch Liebe ersetzt wird, ist eine alptraumhafte Tyrannei. Daher können wir nur die Weisheit des Himmels bewundern, den animalischen Trieb als natürliches Vermögen im Menschen anzulegen . Sonst müsste man sich bei jedem Bedürfnis sogleich verlieben.
17 Vgl. Campbell (1969): S. 207.
18 Der Eros als Sexualtrieb tritt in der Wirklichkeit selten rein auf, da er durch die Erziehung an erotische Fantasien gekoppelt ist.
19 Vgl. Arist. An. II 4, 415b6–25
20 Vgl. Arist. An. II 2, 413b4–414b5
21 Arist. An. II 4, 415a16–415b5
22 H. Busche spricht von einer Bedingungshierarchie der Seelenteile, da das Denken das Vorstellen voraussetzt, „[…] Vorstellen Wahrnehmen und Wahrnehmen Ernähren […]" (Hubertus Busche (2005): psychê, in Aristoteles Lexikon, Hrg. v. Otfried Höffe, Stuttgart: Kröner.)
23 Der sprachbegabte Teil kann dem triebhaften Wollen der Physis eine andere Zielsetzung vorschieben und dieses sozusagen überschreiben.
24 Piaget unterscheidet zwischen dem Genotypus (den Eigenschaften, die dem Lebewesen seiner Artzugehörigkeit wegen zukommen [Phylogenese]) und dem Phänotyp (den Eigenschaften, die dem Lebewesen als Folge der Anpassung und des Lernens während seiner Lebenszeit zukommen) (Piaget (1992): S. 4). Der Begriff des genetischen Systems bezieht sich auf die genetische Assimilation von Merkmalen in die Artform (Piaget (1992): S. 5). Die Art kann so als Akteur unabhängig von den Individuen gedacht werden – allerdings nicht dem Dasein nach.
25 Zudem entspricht dieser Widerstreit nicht dem Stil seines Verständnisses von Ethik.
26 Cicero: Tusculanarum disputationum libri, 4, 6, 12, nach Jung (1991): S. 131.
27 Vgl. Jung (1991): S. 123f.
28 Freuds Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie
29 Jung (1991): S. 137.
30 Vgl. Jung (1990): S. 172.
31 Vgl. Jung (1990): S. 173–175.

Seele noch verschieden. "Die innere Persönlichkeit ist die Art und Weise, wie sich einer zu den inneren psychischen Vorgängen verhält, sie ist die innere Einstellung, der Charakter, den er dem Unbewußten zukehrt. [...] die innere Einstellung bezeichne ich als Anima, als Seele."[32] Um den Projektionsvorgang während der amourösen Identifikation zu verstehen, müssen wir uns mit dem Seelenbild auseinandersetzen. Das Seelenbild ist eine vorgestellte Repräsentation der Seele in Gestalt einer Person. Wenn die Regungen der Seele im Unbewussten belassen sind, gelangen die unbewussten Inhalte im Traum über das Seelenbild ins Bewusstsein. Die Person besitzt dann Eigenschaften, welche den Eigenschaften der Seele entsprechen.[33] Das Seelenbild, die vorgestellte Person, kann mythischen Ursprungs sein. Für den Fall des Amor interessiert aber die Verlegung des Seelenbildes in eine reale Person.[34] Hierzu schreibt Jung:

„Wo immer eine unbedingte, sozusagen magisch wirkende Beziehung zwischen den Geschlechtern besteht, handelt es sich um eine Projektion des Seelenbildes."[35]

Diese Projektion bedeutet nun, dass der Zugang zur eigenen Seele ausschließlich über das Agieren der Bezugsperson repräsentiert wird. Die eigene Anima bzw. der eigene Animus bleibt als solche(r) unbewusst, während sich der bzw. die Betroffene mit der Persona identifiziert.[36] Innerhalb dieses Schemas lässt sich der natürliche Trieb nun als soziales, interpersonelles Verhältnis denken. Den Projektionen des Partners entsprechen zu wollen, kann die Betroffenen vor teils herkulische Aufgaben stellen. Während der Eros eine einfache Form der Begierde ist, hebt die Liebe den Eros auf eine ästhetische Höhe. Da der Eros aber seinem Wesen nach sinnlich ist, so ist er doch zugleich die Sehnsucht der Körper der Liebenden. Ein Einwand könnte lauten, es wäre eine Brieffreundschaft möglich, in der sich die Freunde nie treffen und in Gedanken gar den flammenden Esprit des anderen lieben. Das ist ein schöner Einfall. Wenn wir Freuds Theorie von der Sublimation als Triebfeder der Kreativität akzeptieren wollten, so könnten wir sagen, dass eine solche Beziehung wohl der guten Literatur diene. Aber der Autor weicht nicht davon ab, dass die romantische Liebe ihrem Wesen nach sinnlich sei und daher nicht sublimiert werden könne, ohne aufzuhören.[37]

2.3. Philia

Durch ihre Ähnlichkeit mit der Freundschaft lässt sich die Liebe als eine gemeinsame Haltung mehrerer Menschen begreifen, die sich im Tun beider zeigt. Um den Begriff der Freundschaft näher zu verstehen, können wir das Werk des Aristoteles heranziehen. Der Stagirite bestimmt sie im Bezug auf den älteren Empedokles als Gleichheit.[38] Dass die Freundschaft aber ein gemeinsames Gut sei, kann am ehesten von der hohen Freundschaft zwischen tugendhaften, guten Menschen gesagt werden, in der beide einander um ihrer selbst willen Wohlwollen schenken, da hier die Bildung des einen gemeinsam mit der des anderen gedeiht.[39] Da sie ihrem Wesen nach kein Gut ist, lässt sich einsehen, dass die Freundschaft eher einer Tugend (aretē) ähnelt als einer Kunst (technê). Das Wor-

32 Jung (1990): S. 176.
33 Vgl. Jung (1990): S. 178.
34 Vgl. ebd.
35 Jung (1990): S. 179.
36 Vgl. Jung (1990): S. 179.

37 Gerade der Gedanke, man könne das Sinnliche aus freiem Willen steuern, ist ein Verstoß gegen die Freiheit der Natur, die auch ihre Spontanität behauptet. Gerade darum ist diese dem gebildeten Menschen ein Quell der Freude.
38 Vgl. Arist. EN. VIII 2, 1155a32–1155b8.
39 Vgl. Arist. EN. VIII 4, 1156b7–11.

um der Freundschaft, schildert der Philosoph gleich zu Beginn. Wir sind Freund, um die Freundschaftsdienste am anderen zu verüben.[40] Dies ist eine Ethik, die nicht nur nach dem Nutzen für den Einzelnen, oder dem Nutzen einer Mehrzahl[41] fragt. „Sittlich schön aber ist es, Gutes zu tun, nicht um Gutes dafür zu empfangen, nützlich aber, sich Gutes antun zu lassen."[42] Die gute Sitte kann nicht nur als ein Befolgen von Befehlen verstanden werden. Die sittliche Schönheit beginnt, wo der Einzelne von sich etwas hinzutut.[43] Dies eröffnet eine Perspektive auf eine subjektive Ethik. Um die Freundschaft als gemeinsame Tätigkeit zu schildern gibt Aristoteles den folgenden homerischen Vers wieder:

„Gehn zwei Männer gesellt […]"[44]

Der Poet berichtet uns vom Geist der Freundschaft. Das gemeinsame Gehen der Männer ist von einer besonderen Qualität. Diese Haltung haben zu können, scheint die Natur allen Wesen von gleicher Art eingegeben zu haben.[45] Ferner sagt Aristoteles, Freundschaft sei Gemeinschaft und jeder der Freunde nehme von den ihm/ihr/* zusagenden Eigenschaften einen Abdruck in sich auf.[46] Meiner Erfahrung nach lässt sich dasselbe auch über die romantische Liebe sagen, sei sie die zuweilen tragische Liebe zwischen Ungleichen oder die Liebe zwischen Gleichen, die den Menschen aus seinen lokalen Kontingenzen herauslöst.[47] Da ich feststelle, dass alle Liebenden Freunde sind, kann es nur so sein, dass die Liebe ein Spezialfall der Freundschaft ist. Was aber die romantisch Liebenden von den Freunden unterscheidet, kann vielleicht nicht für jeden Fall gesagt werden. Schließlich ist die Liebe ein Mysterium. In vielen Fällen scheint es so zu sein, als komme in der Liebe zur Freundschaft der Eros hinzu. Vielleicht ist aber in anderen Fällen die Liebe auch eine besondere Freundschaft.

Literatur

Campbell (1969): Campbell, Joseph, The Secularization of the Sacred, in: The Flight of the Wild Gander, New York: The Viking Press.

Campbell (1970): Campbell, Joseph, The Masks of God, Primitive Mythology, New York: The Viking Press.

Deleuze und Guattari (1977): Gilles Deleuze und Felix Guattari, Anti-Ödipus, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Horkheimer (1988): Horkheimer, Max, Traditionelle und kritische Theorie, in: Gesammelte Schriften Bd. 4, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Piaget (1992): Piaget, Jean, Biologie und Erkenntnis, Fischer Verlag: Frankfurt am Main.

Jung (1991): Jung, Carl, Gustav, Wandlungen und Symbole der Libido, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Jung (1990): Jung, Carl, Gustav, Typologie, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Schiller (1793): Schiller, Friedrich, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, Stuttgart: Reclam.

40 Vgl. Arist. EN. VIII 1, 1155a1–15.
41 Die Mehrzahl wäre für den Utilitaristen Commander Spock, mutmaße ich, wohl gedacht als eine Addition einzelner. Sein oft geäußertes Bonmot, dass die Bedürfnisse der Vielen, die Bedürfnisse des Einzelnen überwiegen, ist leider eine bittere Wahrheit.
42 Arist. EN. VIII 15, 1162b35–1163a5.
43 Zitat Schiller: … , der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt. (Schiller 1793: Brief 15, 62,26)
44 Vgl. Arist. EN. VIII 1, 1155a15–20.
45 Vgl.: ebd.
46 Vgl. Arist. EN. IX 12, 1171b30–1172a15.

47 Siehe hierzu ferner kritisches Verhalten bei Horkheimer: Die neuere Zeit sei durch den Kontrast zwischen der Allgemeinen Subjektivität und dem individuellen Erkennen geprägt (Horkheimer (1988): S. 177). „Der zwiespältige Charakter des gesellschaftlichen Ganzen in seiner aktuellen Gestalt entwickelt sich bei den Subjekten des kritischen Verhaltens zum bewußten Widerspruch" (Horkheimer (1988): S. 181). Das bedeutet auch die gegenwärtigen Verhältnisse als historische zu denken. Die Wahrheit der Liebe befindet sich außerhalb des Symbolismus der lokalen Gruppe.

Verweilen bei einem Freund
- Die Liebe Teresa von Avilas

von Anna Heidelk

Was bedeutet es, philosophisch nach der Liebe zu fragen? Oder: nach *dem Wesen der Liebe* – um unsere Frage in hochkarätiges Vokabular zu kleiden. Glauben wir im Ernst, wir könnten sie erklären? Begrifflich auseinandernehmen und die Teile danach in einer Weise anordnen, dass es Sie, liebe LeserInnen, nichts anderes denken lässt als: „Aha! *Das* ist also die Liebe."

Nur junge Übermütige stellen solch eine Frage. Welche, die noch verstehen wollen, was nicht zu verstehen ist. Was sich weder erklären noch kontrollieren lässt, sondern hereinbricht als etwas Fremdes, Unüberblickbares, ein Moment des gänzlich Anderen. Manchmal läuft das Hereingebrochene unerkannt im täglichen Treiben mit und nur schemenhaft werden wir seiner gewahr, sind dann abgelenkt und, wenn wir uns wieder besinnen, ganz überrascht, wie wir nur einen Moment an etwas anderes hatten denken können. Es führt uns vor Augen und in unser ganzes Dasein hinein die Erkenntnis, dass wir abhängig sind. (Wovon?) Wie instabil das Gerüst, das wir vage „Lebensentwurf" nannten. Das Hereingebrochene trägt ein Körbchen bei sich, aus dem es in kleinen Dosen Furcht ausstreut. Seiner gewahr überkommen uns Schauer, weil nichts mehr gewiss scheint. Nicht absehbar ist, was noch geschehen wird. Und wir ahnen, dass allenfalls ein Häufchen von uns bliebe, zöge das Gute sich wieder zurück.

Sein Aufwallen liegt nicht in unserer Hand, denken wir. Ein Glückspilz ist, wer es erfahren darf. Aber stimmt das? Lässt sich nichts dazu tun, dass wir bemerken, wie es uns begleitet? Lange schon? Dass es gar immer da war? Was braucht es, um seiner – ihrer! – gewahr zu werden? Ich sagte es schon: Es, das plötzliche Gute, die *Liebe*, sie sind nicht zu erklären.

Wie aber könnte sich ein Trotzdem-Fragender ihr nähern? Lesend, empfindend, erlebend, schreibend, weiterlesend? Zwischen den Regalen in einem fremden Winkel der Bibliothek entlangstromernd, offen dafür, aus einer anderen Richtung zu verstehen zu suchen? Hoffend, dass er, wenn er schon nicht vollkommen verstehen, so doch zumindest ein bisschen weiter wird kommen können? Vielleicht fällt ihm dort ein Buch der Heiligen Teresa von Avila[1] in die Hände: ihre *Vida*, in der sie die Geschichte ihres inneren Betens, die Entwicklung ihrer Beziehung zu Gott, erzählt. Und vielleicht schlägt er sie auf und beginnt zu lesen:

1 Die Heilige Teresa wurde 1515 in Ávila geboren und starb 1582 in Alba de Tormes, Spanien. Sie trat 1535 in ein Kloster der Karmelitinnen ein und begründete gegen viel Widerstand den Orden der Unbeschuhten Karmelitinnen.

Das Gute, das derjenige erhält, der sich im Beten, ich meine im inneren Beten übt, haben viele Heilige und gute Menschen beschrieben. Gott sei dafür gepriesen! Und wenn es nicht so wäre, so wäre ich, wenn ich auch nicht sehr demütig sein mag, doch nicht so eingebildet, dass ich es wagte, darüber zu reden. Aber über das, was ich aus Erfahrung weiß, kann ich sprechen, und das ist, daß jemand, der mit dem inneren Beten begonnen hat, es ja nicht mehr aufgeben soll, mag er noch so viel Schlechtes tun, denn es ist das Heilmittel, durch das er sich wieder bessern kann, während ohne es alles sehr viel schwieriger wird. Und der Böse soll ihn nur nicht dazu verleiten, wie er es mit mir getan hat, es aus Demut zu unterlassen; er soll daran glauben, daß seine[2] Worte nicht trügen können und daß die Freundschaft wieder geknüpft wird, sofern wir nur ehrlich bereuen und uns dazu entschließen, ihn nicht mehr zu beleidigen, und daß er die Gnaden von neuem erweist, die er vorher erwies, ja manchmal sogar noch viel mehr, wenn unsere Reue das verdient.

Wer aber noch nicht mit dem inneren Beten begonnen hat, den bitte ich um der Liebe des Herrn willen, sich ein so großes Gut doch nicht entgehen zu lassen. Hier gibt es nichts zu verlieren, sondern nur zu gewinnen; denn wenn er auch nicht vorankommen und sich Mühe geben sollte, so vollkommen zu werden, daß er die Wohlgefühle und Wonnen verdient, die Gott solchen Menschen gibt, so wird er doch schon nach einem noch so kleinen Gewinn den Weg zum Himmel erkennen. Und wenn er durchhält, dann hoffe ich auf das Erbarmen Gottes, daß ihn noch nie jemand zum Freund erwählt hat, dem er es nicht vergolten hätte. Denn meiner Meinung nach ist inneres Beten nichts anderes als Verweilen bei einem Freund, mit dem wir oft allein zusammenkommen, einfach um bei ihm zu sein, weil wir sicher wissen, daß er uns liebt.

»Es, das plötzliche Gute, die Liebe, sie sind nicht zu erklären.«

Der Trotzdem-Fragende mag an dieser Stelle aufsehen und atmen. Was ist inneres Beten? Ist es Versinken im Denken? Oder im Danken und nicht-Denken? Vielleicht setzt er sich auf den Boden neben dem Regal, wo er bisher nur hockte, sodass es ihm die Beine hat einschlafen lassen. Sogleich ist er wieder bei Teresa.

Und wenn ihr ihn noch nicht liebt (damit die Liebe echt ist und die Freundschaft anhält, müssen beide in ihrer Art aufeinander abgestimmt sein: Bei der des Herrn wissen wir schon, daß sie keine Fehler aufweisen kann, unserer ist es zu eigen, daß sie voller Fehler ist, auf Sinnesfreuden bedacht und undankbar ist), dann könnt ihr es von euch aus auch nicht fertigbringen, ihn entsprechend zu lieben, weil er nicht von eurer Wesensart ist; wenn ihr aber seht, wie viel euch an seiner Freundschaft gelegen ist und wie sehr er euch liebt, dann nehmt ihr den Schmerz in Kauf, viel mit jemandem zusammenzusein, der so ganz anders ist als ihr. (VIII, 5)

Teresas schrieb die *Vida*, aus der hier zitiert wird, im Laufe von zwölf Jahren im Auftrag mehrerer Beichtväter nieder. Sie legt darin Zeugnis ab von ihrem Leben, ihren Sünden und innerlichen Erfahrungen.
Zitierte Ausgabe: Teresa von Avila: *Das Buch meines Lebens*; Hrsg. und übersetzt von Ulrich Dobhan OCD und Elisabeth Peeters OCD. Freiburg im Breisgau: Herder 2013.
2 Gottes.

Dem Leser ist plötzlich ganz anders. Als sei er des Textes nicht würdig. Wer ist diese Heilige? Wer ihr ungleicher, vollkommener Freund? Oder vielleicht nicht, als sei er des Textes nicht würdig, aber als wollte der Text etwas in ihm öffnen, von dem er noch nicht wusste. Wie müsste ich werden, denkt er, um Seiner wie Teresa gewahr zu werden? Wo kann ich die Liebe finden, die bestrebt ist, Seinem Lieben ähnlich zu werden? Jene, die nicht mehr unterscheidet, nicht mehr urteilt?

»Kein Mensch hätte dazu genügt.«

Vielleicht trägt es den Leser dann zu der Passage, in der die Heilige Teresa in einer Kapelle Schutz sucht, während sie Gefahr läuft, von der Inquisition verfolgt zu werden und auch von ihren Beichtvätern und deren Beratern nicht für voll genommen wird. Jene gehen davon aus, dass Teresa einer Täuschung durch „den Bösen" unterliege und verwehren ihr die Kommunion sowie über längere Zeit auch das Alleinsein, welches ihr das Verweilen bei dem ungleichen Freund ermöglicht.

Als ich dort nun allein war, ohne einen Menschen, bei dem ich mein Herz hätte ausschütten können, vermochte ich weder Gebete zu sprechen[3] *noch zu lesen, sondern war wie jemand der vor lauter Qual und Angst, ob mich denn der Böse so täuschen könnte, erschüttert und völlig verworren und zermürbt war, ohne zu wissen, was ich mit mir anfangen sollte. In einer Niedergeschlagenheit habe ich mich schon manchmal oder sogar schon oft erlebt, aber, ich glaube, niemals so extrem. So verbrachte ich vier oder fünf Stunden, denn Trost gab es für mich weder vom Himmel noch von der Erde her, sondern der Herr ließ mich leiden, in Angst vor tausend Gefahren. Du, mein Herr, wie bist du doch der wahre Freund, und wie bist du mächtig! Wenn du willst, vermagst du es auch, und hörst niemals auf, Liebe zu haben, sofern man nur dich liebt! Alles möge dich preisen, dich, Herr der Welt! Wer könnte das laut genug herausschreien, um zu verkünden, wie treu du zu deinen Freunden stehst! Alles versagt, du aber Herr von allem, versagst nie. Gering ist das, was du den leiden lässt, der dich liebt. Du mein Herr, wie zärtlich, sanft und köstlich verstehst du es, mit ihnen umzugehen! Wenn man sie doch nie damit aufhalten würde, einen anderen zu lieben als nur dich! Es sieht so aus, mein Herr, als würdest du den, der dich liebt, mit Strenge erproben, damit man im Übermaß der Prüfung das noch größere Übermaß deiner Liebe erkenne. O mein Gott, wer hätte Verstand, Studium und unverbrauchte Worte, um deine Werke so herauszustellen, wie meine Seele sie erkennt. Das fehlt mir alles, mein Herr, aber wenn du mich nicht im Stich läßt, werde ich dir gegenüber nicht fehlen. Mögen sich doch alle Studierten gegen mich erheben; mögen alle Geschöpfe mich angreifen, mögen doch alle bösen Geister mich quälen; nur fehle du mir nicht, Herr, denn ich habe schon erfahren, mit welchem Gewinn du jemanden herausholst, der nur auf dich vertraut.* (XXV, 17)

Als ich mich also in dieser großen Bedrängnis befand (ich hatte bis dahin noch keine einzige Vision erhalten), genügten allein schon folgende Worte, um sie mir zu nehmen und mich völlig zu beruhigen: Hab' keine Angst, Tochter, ich bin es und ich werde dich nicht im Stich lassen; fürchte dich nicht (vgl. Lk 24,36; Joh 14,18).[4] *Ich glaube, entsprechend meinem Zustand hätte es sonst viele Stunden gebraucht, um mich zu überreden, mich zu beruhigen, und kein Mensch hätte dazu genügt.*

Und siehe da, allein durch diese Worte war ich beruhigt, voller Kraft und Mut, Gewißheit und so voll Ruhe und Licht, daß ich meine Seele in einem Nu ganz verändert erlebte, und ich glaube, daß ich jetzt mit der ganzen Welt gestritten hätte, daß es von Gott kam. Wie gut ist doch Gott! Wie gut der Herr, wie mächtig! Er gibt nicht nur Ratschläge, sondern die Abhilfe. Seine Worte sind Taten (Phil 4,13). O mein Gott! Und wie stärkt er den Glauben, wie wächst da die Liebe! (XXV, 18)

Wie wunderbar, diese Passage, denkt der Leser. Beweist die reine Kraft des Freundes. Seine unendliche Fähigkeit, ins Gute zurückzugeleiten. So man Seiner nur gedenkt. Vielleicht blättert der Trotzdem-Fragende auch noch eine andere Seite auf und liest dort, dass die Menschen, die eine Freundschaft mit Gott eingehen und dabei tagein tagaus ein wenig unter ihrer Unzulänglichkeit leiden, während sie sich gleichzeitig dieser Verbindung und der geistigen Geschenke Gottes über alle Maße erfreuen – dass diese Menschen anderen begegnen werden, die ähnlich empfinden. Sie werden einander auf ihrem Weg helfen. Gott schenke Freunde, erklärt Teresa (vgl. XI, 4). Vielleicht ist es aber auch schon spät geworden und der Leser erhebt sich mit knackenden Gelenken, leiht das Buch aus und radelt nach Hause. Wie es auch kommen mag, er wird froh sein, *trotzdem* gefragt zu haben.

3 Es geht um den Gegensatz zwischen dem *inneren Beten*, das spontan im Herzen Teresas aufbricht, sogar, wenn ihr seine bewusste Pflege verwehrt wird, und das dann zu der tiefen Sammlung führt, in der sie Visionen und Auditionen erlebt, und dem bloßen *Rezitieren von mündlichen Gebeten*, auf das viele Theologen Frauen generell festlegen wollten, damit sie keine pseudomystischen Anwandlungen erführen.

4 Die mystischen Ansprachen Teresas lehnen sich stets eng an die Hl. Schrift an. Sie bestehen meist aus frei paraphrasierten Schriftstellen, obgleich es ihr als Frau nicht erlaubt war, die Bibel selbst zu lesen.

»Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle. Und wenn ich prophetisch reden könnte und wüsste alle Geheimnisse und alle Erkenntnis und hätte allen Glauben, sodass ich Berge versetzen könnte, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts. Und wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe und meinen Leib dahingäbe, mich zu rühmen, und hätte der Liebe nicht, so wäre mir's nichts nütze.
Die Liebe ist langmütig und freundlich, die Liebe eifert nicht, die Liebe treibt nicht Mutwillen, sie bläht sich nicht auf, sie verhält sich nicht ungehörig, sie sucht nicht das Ihre, sie lässt sich nicht erbittern, sie rechnet das Böse nicht zu, sie freut sich nicht über die Ungerechtigkeit, sie freut sich aber an der Wahrheit; sie erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles.«

– 1. Korinther 13

»Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohltun aus Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürlich und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist praktische und nicht pathologische Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindungen, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Teilnehmung; jene aber allein kann geboten werden.«

– Immanuel Kant

»Einen Stein kann ich lieben, und auch einen Baum oder ein Stück Rinde. Das sind Dinge, und Dinge kann man lieben. Worte aber kann ich nicht lieben. Darum sind Lehren nichts für mich, sie haben keine Härte, keine Weiche, keine Farben, kein Kanten, keinen Geruch, keinen Geschmack, sie haben nichts als Worte. Vielleicht ist es dies, was dich hindert, den Frieden zu finden, vielleicht sind es die vielen Worte. Denn auch Erlösung und Tugend, auch Sansara und Nirwana sind bloße Worte. Es gibt kein Ding, das Nirwana wäre; es gibt nur das Wort Nirwana.«

– Hermann Hesse

»Man merkt, dass Liebe kein Zustand ist, kein Gefühl, keine Disposition, sondern ein Austausch, unausge glichen, belastet mit Vergangenheit, mit Geistern, mit Sehnsüchten, die für diejenigen, die versuchen, sich gegenseitig mit Hilfe ihrer eigenen fehlerhaften Wunschbilder zu sehen, mehr oder weniger lesbar sind.«

– Judith Butler

»Die reine und klare Liebe kann von Gott kein Ding wollen, so gut es auch sein mag, das Teilnahme hieße, denn sie will Gott selber, den ganzen reinen, klaren und großen, wie er ist; und wenn ihr das kleinste Pünktchen fehlte, sie könnte sich nicht zufriedengeben, ja es würde ihr scheinen, sie sei in der Hölle. Darum sage ich, dass ich keine erschaffene Liebe will, keine Liebe, die man kosten, fassen und genießen kann. Ich will nicht, sage ich, eine Liebe, die durch den Verstand, durch das Gedächtnis, durch den Willen ginge; denn die reine Liebe überschreitet alle die Dinge und geht über sie hinweg und spricht: Ich werde mich nicht beruhigen, bis ich verschlossen und eingetan bin in jenen göttlichen Busen, wo sich alle geschaffenen Formen verlieren und so verloren und göttlich bleiben. Und anders kann sich nicht beruhigen die reine, wahrhafte und klare Liebe.«

– Katharina von Genua

Titel: Wanderer

Wie das Treiben weitergeht...

Nicht, dass nun alles gesagt wäre – aber der Platz ist doch zu Ende. Wer für die Schriften schreiben oder zu einem der meist donnerstagabends stattfindenden Treffen dazustoßen möchte, sei herzlich eingeladen! Auch für die nächste Ausgabe gibt es schon Themenideen:

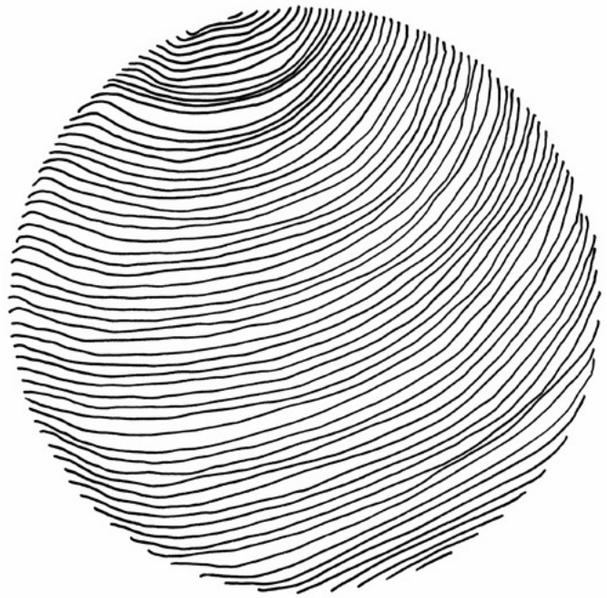
Skeptizismus

Wie werden Wissensansprüche bestritten und wie können wir auf Ansprüche, die die Unmöglichkeit von einem bestimmten Wissen oder vom Wissen schlechthin behaupten, antworten? Wir suchen also Essays bezüglich des philosophischen Skeptizismus. Es sollen sowohl skeptische als auch anti-skeptische Positionen dargestellt werden. Somit soll einerseits die skeptische Infragestellung von Wissen anerkannt, andererseits aber auch die Möglichkeit des Skeptizismus selbst in Frage gestellt werden.

Weitere Themen

Es gibt auch schon die ersten Überlegungen zu weiteren Themen der vierten Ausgabe. Das wäre der *Neue Realismus* von M. Gabriel – sowie die Frage *„Was ist ein Subjekt?“*. Gibt es ein wahres Ich oder ist das Ichhafte letztlich etwas, das der Geist überkommen will? Wie steht das Subjekt zu dem, was sich außerhalb seiner befindet und wie arbeitet es sich daran ab?

Kontakt:
E-Mail: kontakt@leipziger-schriften.de
Facebook: .com/leipziger.schriften



Schreibende

Jana Baum
Philosophiestudentin

Pirmin Stekeler-Weithofer
Professor an der Universität Leipzig

Matthias Gaudron
Theologe und Philosoph

León Antonio Heim
Pre-doc Stipendiat der Philosophie

Konrad Lindner
Dr. habil., Philosoph und Wissenschaftsjournalist

Alexej Licharew
Schriftsteller aus Leipzig

Anna Oswald
Philosophiestudentin

Nico Sebastian Musa
Philosophiestudent

Jakob Kümmerer
Philosophiestudent

Carmina Röger
Ethnologie- und Philosophiestudentin

Markus Schmidt
Student der Illustration und Malerei an der HGB

Anna Heidelk
Philosophiestudentin

Homepage
leipziger-schriften.de
E-Mail
kontakt@leipziger-schriften.de
Druck:
LAUPP & GÖBEL GmbH, Gomaringen

ISSN 2511-6770

Redaktion

Anna Oswald
Herausgeberin, V.i.S.d.P.

Jana Baum
Redaktion, Layout und Lektorat

Nico Sebastian Musa
Redaktion, Layout und Lektorat

Anna Heidelk
Redaktion

Markus Schmidt
Kurator und Layout

Untersützende

Pablo Tavera, Paul Kannewitz, Denis Maslov, Julia Moß, Christa Vlad, Felix Linker

Graphiken

Jette Kleindienst
Seiten: 2, 22, 70, 73.

Anna Bahß
Seite: 9.

Markus Schmidt
Seiten: 63, 76. @markusschm1dt

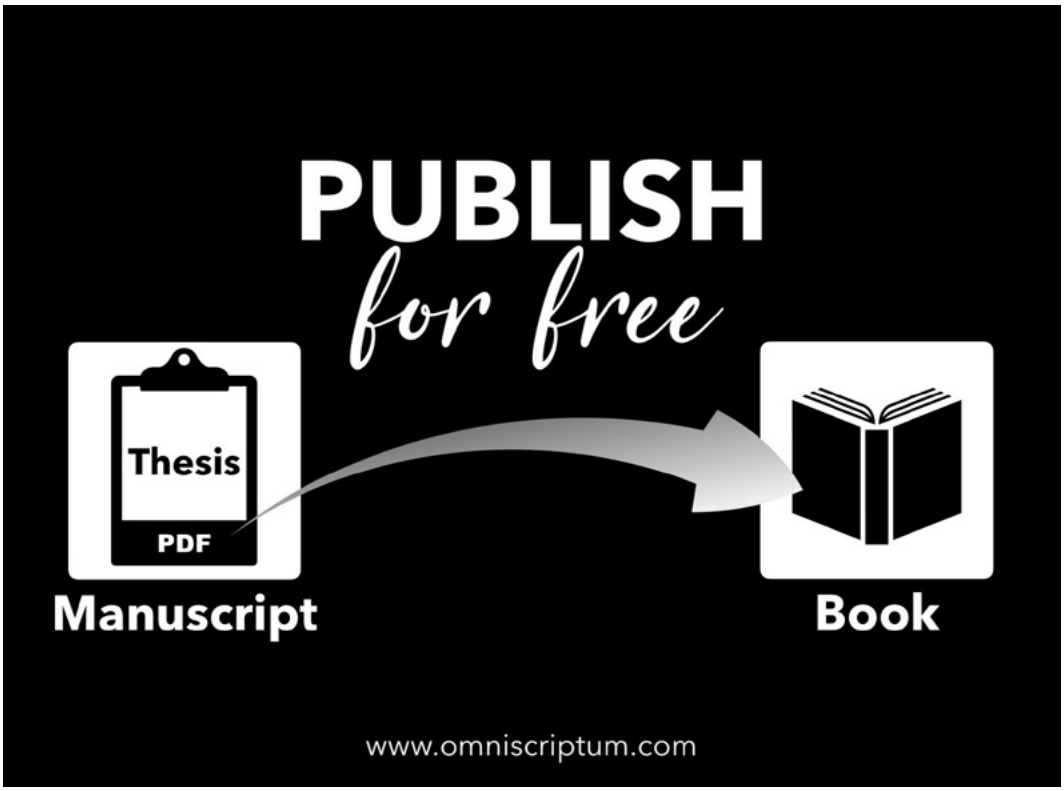
Julia Nau
Seite: 18, 26, 34, 52. @molecule_hon

Ulrike Uhlig
Seite: 6, 15, 48, 78.

Liu Tianxu
Seite: 56. @tianxu_liu

Cihan Cakmak
Seite: 39. cihancakmak.com

Raisan Hameed
Seite: 31. raisan.jimdo.com



StuRa HGB

StuRa HTWK Leipzig

FSR KuWi

FachschaftsRat Politikwissenschaft fspowi Interaktion entscheidend anders

FSR germanistik

FSR SOZIO Fachschaftsrat Soziologie der Universität Leipzig

Student_innenRat der Universität Leipzig