

Andreas Arndt / Walter Jaeschke (Hg.)

# Materialismus und Spiritualismus

Philosophie und Wissenschaften  
nach 1848

Andreas Arndt (Berlin)

## ONTOLOGISCHER MONISMUS UND DUALISMUS. ZUR VORGESCHICHTE DES PROBLEMS

Prinzipielle systematische Entgegensetzungen in der Philosophie tendieren gewöhnlich dazu, universelle Geltung zu beanspruchen. Sie erlauben es, die historischen Gestaltungen der Philosophie unter die eine oder die andere Seite des Gegensatzes zu subsumieren. Was so entsteht, sind großflächige Kontinuitäten, die als Leitlinien einer Rekonstruktion von Philosophiegeschichte dienen. Der Inhalt dieser Geschichte ist dann im Grunde nichts anderes als der Kampf der entgegengesetzten Richtungen. Die Leitbegriffe unserer Tagung – Spiritualismus bzw. Idealismus auf der einen und Realismus bzw. Materialismus auf der anderen Seite – zeigen offenbar ebenso einen solchen Gegensatz an wie die Leitbegriffe dieser Überlegungen zur Vorgeschichte des Problems, nämlich „Monismus“ und „Dualismus“.

In beiden Fällen handelt es sich jedoch um Begriffe, deren Stilisierung zu einem grundlegenden und insofern allgemeingültigen Gegensatz historisches Produkt einer bestimmten Epoche ist. Daraus soll freilich kein begriffsgeschichtlicher Einwand gegen den systematischen und – im Blick auf die Geschichte der Philosophie – auch systematisch klassifizierenden Gebrauch solcher Entgegensetzungen abgeleitet werden, denn Begriffs- und Problemgeschichte fallen bekanntermaßen ebenso wenig unmittelbar zusammen, wie es von vornherein ausgemacht ist, daß unter denselben Termini in wechselnden systematischen Kontexten überhaupt dasselbe verstanden werden kann. Gleichwohl ist der begriffsgeschichtliche Befund ein unerläßlicher Hinweis zur näheren Bestimmung des systematischen Problems, um dessen Vorgeschichte es zu tun ist. Diese Problemgeschichte wird dann aber auch nicht mehr als einfache Kontinuität einer Entgegensetzung zu rekonstruieren sein, sondern vielmehr als das Auftauchen der Elemente einer Problematik in verschiedenen, historisch bedingten systematischen Kontexten, wobei sich diese Elemente erst unter bestimmten Voraussetzungen zu einem systematischen Problem verbinden, dessen Bearbeitung den Einsatz bestimmter Begriffe erfordert.

Der Versuch, mit den Begriffen des ontologischen „Monismus“ bzw. „Dualismus“ Koordinaten zur historischen und systematischen Situierung der Thematik unserer Tagung zu gewinnen (und dabei vielleicht auch geläufige Koordinaten infragezustellen), beginnt dementsprechend mit einem kurzen Blick auf die Begriffsgeschichte (1), um dann in einem zweiten Schritt – in aller Kürze – das systematische Problem zu bestimmen, von dem aus sich eine Problemgeschichte rekonstruieren läßt (2). Der dritte Teil versucht, diese Geschichte zu skizzieren, wobei ich mich im wesentlichen auf die Periode der klassischen deutschen Philosophie im Anschluß an Kant und die veränderte Problemlage im sogenannten „nachidealistischen“ Denken des 19. Jahrhunderts beschränken werde (3). Im abschließenden vierten Teil schließlich komme ich dann auf das systematische Problem zurück, dessen besonderen Aspekten in der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die folgenden Beiträge gewidmet sind.

## 1. Begriffsgeschichtliche Koordinaten

Der Begriff des Materialismus im Gegensatz zum Spiritualismus ist ein Produkt der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts,<sup>1</sup> der Begriff des Realismus im Gegensatz zum Idealismus ein Produkt der Diskussionen im Anschluß an Kant,<sup>2</sup> obwohl selbstverständlich Begriffe wie *Materie*, *Realität*, *Idee* oder *Geist*, aus denen diese „Ismen“ gebildet sind, eine längere Geschichte haben. Gleiches gilt für die begriffliche Entgegensetzung von Monismus und Dualismus,<sup>3</sup> die ebenso auf die antiken Überlegungen zum Verhältnis des Einen bzw. der Einheit (*μονάδα*) zum Vielen wie auch auf die antike Rede vom All-Einen (*ἐν πᾶσι*) zurückverweist.<sup>4</sup> Der Ausdruck „Monismus“ wurde zunächst polemisch gebraucht, um Gegenpositionen zur cartesianischen Zwei-Substanzen-Lehre zu bezeichnen, die – etwa von Christian Wolff – als Dualismus ausdrücklich affirmiert wurde: „Monisten werden Philosophen genannt, die lediglich eine Art von Substanz annehmen [...] Nach allgemeiner Meinung, die unter uns besteht, verkennt niemand, daß der Dualismus dominiert und der Monismus verhaßt ist.“<sup>5</sup> Während der Begriff des Monismus erst in den nachhegelischen Diskussionen zu größerer Geltung kommt – er bezeichnet dort zunächst die Tendenz, Widersprüche auszugleichen –, spielt der Begriff des Dualismus<sup>6</sup> eine prominente Rolle auch in der klassischen deutschen Philosophie, wobei jedoch – beginnend schon mit Kant – dieses Wort eher negativ besetzt ist.

Während der Gegensatz von Spiritualismus und Materialismus seine Entstehung und seinen besonderen Akzent zweifellos der aufklärerischen Religionskritik verdankt und insofern ontologisch-metaphysische Bedeutung hat, akzentuiert der Gegensatz von Idealismus und Realismus eher unterschiedliche gnosologische Auffassungen hinsichtlich der objektiven Gültigkeit des Denkens. Diese Akzentuierungen sind freilich nicht trennscharf und die Bedeutungen des Idealismus und Spiritualismus bzw. des Realismus und Materialismus spielen vielfach ineinander. Beide Gegensatzpaare verbinden sich auch nicht unmittelbar mit dem anderen Gegensatz, dem des Monismus und Dualismus, auch wenn Walch in seinem *Philosophischen Lexicon* 1726 den Materialismus als eine Position definiert, welche „die geistliche Substanzen leugnet und keine andere als körperliche zulassen will. Unter den neuem“ – so fährt er fort – „gehört dahin der *Benedictus de Spinoza*, der nur ein einzige Substanz zugebet, und daher die Seele des Menschen vor cörperlich halten [...] muß“.<sup>7</sup> Erst in der naturwissenschaftlich begründeten Popularphiloso-

<sup>1</sup> Vgl. W. Nieke: „Materialismus“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. v. J. Ritter u. K. Gründer. Bd. 5, Sp. 842.

<sup>2</sup> Vgl. W. Halbfass: „Realismus. II“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. v. J. Ritter u. K. Gründer. Bd. 8, Sp. 156.

<sup>3</sup> Vgl. H. Hillermann u. A. Hügli: „Monismus“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. v. J. Ritter u. K. Gründer. Bd. 6, Sp. 132-136.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu vom Verf.: „Einheit“. In: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*. Hg. v. W.-F. Haug. Hamburg u. Berlin 1997, Sp. 165-194.

<sup>5</sup> *Psychologia rationalis* (1734), S. 24 f. („Monistae dicuntur philosophi, qui unum tantummodo substantiae genus admittunt [...] Communem esse hanc sententiam, quae inter nos obtinet, nemo ignorat, ut Dualismus sit dominans et Monismus ideo exosus habeatur“.)

<sup>6</sup> Vgl. W. Nieke: „Dualismus“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. v. J. Ritter u. K. Gründer. Bd. 2, Sp. 297-299.

<sup>7</sup> J. G. Walch: *Philosophisches Lexicon*. Leipzig 1726, s. v. „Materialismus“.

phie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird der Monismus ausdrücklich für eine im weitesten Sinne als materialistisch anzusprechende Position in Anspruch genommen, wobei gegenüber der Aufklärungsphilosophie eine Umwertung erfolgt: suspekt ist nunmehr der mit Metaphysik und Transzendentalphilosophie identifizierte Dualismus bzw. Pluralismus, der vor der Konsequenz einer einheitlichen, wissenschaftlichen Weltanschauung zurückweiche und – letztlich im Interesse einer geistigen und politischen Reaktion – Reserverate eines übersinnlichen „Köhlerglaubens“ (Carl Vogt)<sup>8</sup> verteidige.

In Deutschland hat vor allem Ernst Haeckel den Monismus zu einer auf der empirischen Naturforschung basierenden Philosophie ausgebaut, die eine umfassende und endgültige Lösung aller *Welträtsel* auf wissenschaftlicher Grundlage verheißt. Nach seiner Überzeugung hätten sich durch die Fortschritte der Naturkenntnis alle Welträtsel „auf ein einziges allumfassendes Universalrätsel“ zurückführen lassen, nämlich „auf das Substanzproblem“.<sup>9</sup> Das „allumfassende *Substanzgesetz*“ von der „Erhaltung der Kraft und des Stoffes“ sei zugleich ein „universales Entwicklungsgesetz“, durch welches wir „zu der Überzeugung von der universalen *Einheit der Natur* und der ewigen Geltung der Naturgesetze gelangen“; damit vernechte der Monismus „zugleich die drei großen Zentraldogmen der bisherigen dualistischen Philosophie, den persönlichen Gott, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Willens.“<sup>10</sup> Trotz dieses Anklangs an eine materialistische Substanzmetaphysik nahm Haeckel nicht den Titel des Materialismus in Anspruch, sofern ihm dieser durch die „Kraft und Stoff“-Philosophie etwa Vogts, Moleschotts und Büchners suspekt war; indem er Substanz und Empfindung als untrennbar ansah, wolle er dagegen an dem „reinen und unzweideutigen Monismus von *Spinoza*“ festhalten.<sup>11</sup> Wie Spinoza geht es Haeckel darum, die beiden substantiell geschiedenen Reiche der Natur und des Denkens (im weitesten Sinne) in *einer* Substanz, der Natur, zur Einheit zu bringen, weshalb der Gegensatz von Materialismus und Spiritualismus bzw. Idealismus und Realismus hinter den von Monismus und Dualismus zurücktritt, auch wenn der Dualismus gelegentlich als „Ideal dualismus“ und der Monismus als „Realmonismus“ vorgestellt wird.<sup>12</sup>

„Alle verschiedenen Richtungen der Philosophie“ ließen sich „vom heutigen Standpunkte der Naturwissenschaft beurteilt, in zwei entgegengesetzte Reihen bringen“.<sup>13</sup> Der Dualismus spalte das Universum in eine materielle und eine immaterielle Substanz und führe zum Theismus; der Monismus hingegen kenne nur eine einzige, ebenso materielle wie geistige Substanz und führe zum Pantheismus. Der Monismus sei immanent, der „übersinnliche“ Dualismus transzendent.<sup>14</sup> Allein die natürliche oder monistische Anschauung befände sich im Einklang mit den empirischen Wissenschaften. Der eigentliche, ernstzunehmende Gegner ist für Haeckel

<sup>8</sup> Carl Vogt: *Köhlerglaube und Wissenschaft. Eine Streitschrift gegen Hofrath Rudolph Wagner in Göttingen*. Gießen 1855 (Wiederabdruck in: Vogt, Moleschott u. Büchner: *Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland*. Hg. v. D. Wittich. Bd. 2. Berlin 1971, S. 521-640.)

<sup>9</sup> Ernst Haeckel: *Die Welträtsel* (1899). Leipzig o.J. [1908], S. 229 („Schlußbetrachtung“).

<sup>10</sup> Ebd., S. 289 f.

<sup>11</sup> Ebd., S. 14.

<sup>12</sup> Ebd., S. 240.

<sup>13</sup> Ebd., S. 13.

<sup>14</sup> Ebd., S. 108.

daher auch nicht die traditionelle Philosophie, die einem pauschalen Metaphysikverdacht anheimfällt, sondern der zum Dualismus tendierende philosophierende Naturforscher seiner Zeit, verkörpert in Emil Du Bois-Reymond mit seiner Berliner Akademierede von 1872 *Über die Grenzen der Naturerkenntnis*, bekannt auch unter dem Titel „Ignorabimus“-Rede.<sup>15</sup> Ihm wirft Haeckel vor, Materie und Geist getrennt und beide als unbegreiflich gesetzt zu haben, indem er die Fragen nach dem Wesen von Materie und Kraft, dem Ursprung der Bewegung und dem Entstehen der einfachen Sinnesempfindung und des Bewußtseins für gänzlich transzendent und unlösbar erklärte, also diejenigen Fragen, die Haeckel in seinem „Substanzgesetz“ vereint hatte und damit auch prinzipiell gelöst zu haben meinte.

Der Haeckelsche Monismus, auch wenn er sich als eine grundsätzliche Alternative zur bisherigen Philosophie gibt, erwächst weniger aus einer Auseinandersetzung mit deren Tradition, sondern eher aus der Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist, wobei das Hauptinteresse darin besteht, auf allen Gebieten diejenigen Positionen hinwegzuräumen, die einer mit „Fortschritt“ gleichgesetzten allseitigen Verwissenschaftlichung des Lebens im Wege stünden. Die Wissenschaft selbst wird hier ausdrücklich zur Religion, zum „reinen Kultus des, Wahren, Guten und Schönen“,<sup>16</sup> erhöht, und es ist daher auch keineswegs inkonsequent, wenn Haeckel im Namen der Wahrheit als höchstes Resultat naturwissenschaftlicher Aufklärung eine veritable Substanzmetaphysik vorstellt, im Namen des Schönen einen Kult der „indogermanischen Rasse“ pflegt und schließlich im Namen des Guten 1914 auch die Berechtigung deutscher Weltherrschaftspläne vertritt.<sup>17</sup>

Einen grundsätzlichen und affirmativen Gebrauch des Begriffs „Monismus“ mache, wenn ich es recht sehe, nach Haeckel allein noch die marxistisch-leninistische Orthodoxie, und hier erst wird dieser Begriff auch der Entgegensetzung von Materialismus und Idealismus untergeordnet. Für die Vertreter der sich ebenfalls als wissenschaftliche Weltanschauung verstehenden Philosophie des Marxismus-Leninismus bezeichnete der Monismus die Einheitlichkeit und systematische Konsequenz des Idealismus bzw. Materialismus.<sup>18</sup> Diesen Kriterien entsprachen letztlich nur zwei historische Gestalten der Philosophie: der sogenannte „objektive Idealismus“ Hegels auf der einen und der sogenannte „dialektische Materialismus“ auf der anderen Seite. Was systematisch zwischen diesen Positionen zu rubrizieren war, wurde negativ als Inkonsistenz oder Halbheit, positiv als Annäherung an das eine oder das andere Prinzip gewertet.

Der Materialismus, so definiert das von Manfred Buhr und Georg Klaus herausgegebene *Philosophisches Wörterbuch*, sei „die dem Idealismus entgegengesetzte Grundrichtung der Philosophie“, der „Name für diejenigen Weltanschauungen [...]“

<sup>15</sup> Emil Du Bois-Reymonds Rede „Über die Grenzen der Naturerkenntnis“, 1880 erschienen, bildete überhaupt die Folie für Haeckels *Welträtsel*, denn darin waren sieben Welträtsel aufgestellt worden; neben den genannten, denen das „Ignorabimus“ galt, noch die schwierigen, aber prinzipiell löslichen Fragen nach dem Endzweck der Natur, dem Ursprung des Lebens und dem Ursprung der Sprache. Hinsichtlich des siebten und letzten Rätsels, des Problems der Willensfreiheit, war Du Bois-Reymond uneinschieden, in welche Gruppe es gehöre.

<sup>16</sup> *Die Welträtsel*, A. a. O. (Anm. 9), S. 240.

<sup>17</sup> Vgl. Iring Fetscher: „Ernst Haeckel, *Die Welträtsel*“. In: *Die Zeit-Bibliothek der 100 Sachbücher*, Hg. v. F. J. Radatz, Frankfurt a. M. 1984, S. 213–216.

<sup>18</sup> Vgl. *Philosophisches Wörterbuch*, Hg. v. G. Klaus und M. Buhr, Berlin 1975, S. 823.

die die *Grundfrage der Philosophie* dahingehend beantworten, daß die *Materie* gegenüber dem Bewußtsein in letzter Instanz das Primäre, das Bestimmende ist.“<sup>19</sup> Dieser Begriff des Materialismus ist – im Unterschied zu dem substanzialistischen Naturalismus Haeckels – durch eine erkenntnistheoretische Relation und nicht ontologisch im traditionellen Sinne fundiert. Im Anschluß an Lenins *Materialismus und Empirio-kritizismus* (1909)<sup>20</sup> wird unter Materie die „objektive Realität“ verstanden, die „außerhalb und unabhängig vom menschlichen Bewußtsein existiert“, wobei sich das Verhältnis von Bewußtsein und Materie nicht noch einmal auf eine umfassendere Einheit zurückführen lasse.<sup>21</sup> Der Primat der Materie bestehe darin, daß das Bewußtsein immer an materielle Voraussetzungen gebunden sei, umgekehrt aber Materie nicht nur im Verhältnis zum Bewußtsein existiere. Monistisch und nicht dualistisch beansprucht diese Auffassung durch das „Prinzip“ der „materiellen Einheit der Welt“ zu sein, wobei nun, im Unterschied zum erkenntnistheoretischen Materiebegriff, die ontologische Existenzweise des Bewußtseins eine entscheidende Rolle spielt; die „ideellen Erscheinungen“ seien ein „qualitativ besonderes Entwicklungsprodukt der in Gestalt des menschlichen Zentralnervensystems besonders hoch organisierten Materie“. <sup>22</sup>

Das Problem des Monismus ist aber auch dort präsent, wo der Begriff selbst nicht auftaucht, jedoch der Begriff „Dualismus“ ausdrücklich zum Thema gemacht wird. Der philosophische Gebrauch dieses Begriffs geht wiederum auf Christian Wolff zurück; er bezeichnet dort die gleichzeitige Annahme materieller und immaterieller Substanzen.<sup>23</sup> Für Wolff ist dieser Begriff – ebenso wie nach ihm für die eklektische Aufklärung – positiv besetzt. Kant dagegen lehnt den Dualismus in transzendentaler Hinsicht entschieden ab, weil er auf einem Realismus beruhe, dessen Voraussetzungen sich nicht rechtfertigen ließen, wie es vor allem in den Ausführungen zum vierten Paralogismus – dem „der Idealität (des äußeren Verhältnisses)“ – in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* ausgeführt wird (A 366ff.). Dort steht dem transzendentalen oder kritischen Idealismus, den Kant sich selbst zuschreibt, ein Dualismus entgegen, welcher die Möglichkeit der Gewißheit der Gegenstände äußerer Sinne behauptet (A 367), während für den kritischen Idealismus die Erscheinungen als bloße Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst anzusehen seien. Der *transzendente Idealist* ist für Kant zugleich *empirischer Realist*, weil er die unmittelbare Wirklichkeit der Materie als *Erscheinung* zugestehen könne (A 371). Der *transzendente Realist* hingegen ist zugleich *empirischer Idealist*, weil auch er von der Existenz der Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes nicht auf die Existenz des Gegenstandes selbst schließen könne (A 371). Kant unterscheidet hier demnach zwischen einem *transzendentalen* und einem *empirischen Dualismus*; der erstere geht aus dem transzendentalen Realismus

<sup>19</sup> Ebd., S. 764.

<sup>20</sup> W. I. Lenin: *Werke*, Berlin 1962 ff. Bd. 14; vgl. – auch speziell zu Lenins Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Streit um den Materie-Begriff – A. Arndt: *Lenin – Philosophie und Politik. Zur Entwicklung einer Konzeption materialistischer Dialektik*, Bochum 1982.

<sup>21</sup> *Philosophisches Wörterbuch*, A. a. O. (Anm. 18), S. 769 f.

<sup>22</sup> Ebd., S. 773 f.

<sup>23</sup> Vgl. *Psychologia rationalis* (1734), § 39: „Dualistae sunt, qui et substantiarum materialium, et immaterialium existentiam admittunt“ („Dualisten sind diejenigen, welche die Existenz sowohl materieller als auch immaterieller Substanzen annehmen“).

hervor und fällt mit ihm der Kritik anheim; der empirische Dualismus hingegen geht aus dem transzendentalen Idealismus hervor und bewahre sich vor allem darin, daß, wenn die Materie Erscheinung, d.h. „bloße Vorstellung des Gemüts“ sei, ihre Verbindung mit der „denkenden Natur“ keine Schwierigkeiten mache, denn diese „entspringen ohne Ausnahme lediglich aus jener erschlichenen dualistischen Vorstellung, daß Materie, als solche, [...] der Gegenstand an sich selbst sei, so wie er außer uns und unabhängig von aller Sinnlichkeit existiert.“ (A 391) Dies ist ironischerweise fast wörtlich die Materiedefinition des monistischen, *dialektischen* Materialismus, aber hier als Merkmal eines prinzipiellen, transzendentalen *Dualismus* vorgestellt.

Hegel hat Kant vorgeworfen, mit diesen Verkehren zwischen transzendentaler und empirischer Ebene selbst einen Dualismus installiert zu haben, und zwar greift er genau denjenigen Punkt an, durch welchen Kant den psychophysischen Dualismus auflösen möchte: die Trennung von Sinnlichkeit und Verstand. Bereits in dem Journalaufsatz über *Glauben und Wissen* (1802) heißt es hierzu: „Ein solcher formaler Idealismus, der auf diese Weise einen absoluten Punkt der Egoität und ihres Verstandes einseits und absolute Mannichfaltigkeit oder Empfindung auf die andere Seite setzt, ist ein Dualismus.“<sup>24</sup> Der Vorwurf des Dualismus wird in allgemeinerer Form auch in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* in Bezug auf Kant (und ebenso Fichte) erhoben; hier bezieht er sich überhaupt darauf, daß Kant in endlichen Entgegensetzungen verharre.<sup>25</sup>

Hegel verzichtet auf einen ausdrücklichen Gegenbegriff zum nun endgültig pejorativ gebrauchten „Dualismus“, denn für ihn ist Einheit gleichbedeutend mit dem Vernunftstandpunkt der Philosophie; die Frage nach der Einheit ist daher bei ihm auch den Entgegensetzungen von Idealismus und Realismus bzw. Spiritualismus und Materialismus übergeordnet. Solche Entgegensetzungen seien das Werk des Verstandes, nicht der Vernunft, und nur der Ausdruck eines einseitigen Prinzips: „Der Gegensatz von idealistischer und realistischer Philosophie ist [...] ohne Bedeutung.“<sup>26</sup> Zwar sei *jede* Philosophie „wesentlich Idealismus oder hat denselben zu ihrem Prinzip“; dieses bestche aber nur darin, „das Endliche nicht als ein wahrhaft Seiendes anzuerkennen.“<sup>27</sup> Der von Hegel als subjektiv bezeichnete Idealismus, der noch im Gegensatz zum Empirismus bzw. Materialismus steht, fällt wie dieser noch in den Bereich endlicher Entgegensetzungen. Diese werden von Hegel jedoch nicht in ein einfaches substantielles Prinzip aufgelöst, sondern in die in sich konkrete Einheit (letztlich) der absoluten Idee.<sup>28</sup>

Gerade deshalb aber kann Hegel – wie in den Zusätzen zum § 389 der *Enzyklopädie* überliefert – „in dem Materialismus das begeisterungsvolle Streben anerkennen, über den zweierlei Welten als gleich substantiell und wahr annehmenden

<sup>24</sup> G.W.F. Hegel: *Gesammelte Werke*. Hamburg 1968 ff. Bd. 4, S. 333.

<sup>25</sup> Vgl. G.W.F. Hegel: *Werke*. 20 Bde. Frankfurt a.M. 1971. Bd. 20, S. 361, 371, 383, 397–401.

<sup>26</sup> G.W.F. Hegel: *Gesammelte Werke*. A.a.O. (Anm. 24) S. 142.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Nur an einer Stelle, in dem (auf Hörmanschriften beruhenden und insofern nicht mit Sicherheit authentischen) „Zusatz“ zum § 160 der *Enzyklopädie* (1830), nimmt Hegel den Standpunkt eines „absoluten Idealismus“ in Anspruch; vgl. *Werke*. A.a.O. (Anm. 25). Bd. 8, S. 307.

Dualismus hinauszugehen, diese Zerreißung des ursprünglich Einen aufzuheben.“<sup>29</sup> Hegels Kritik am Materialismus bezieht sich ausschließlich darauf, daß dieses Streben aufgrund der Vorstellung einer zusammengesetzten Substanz der Seele nicht realisiert werden könne und *dort* die angestrebte Einheit verfehlt werde.<sup>30</sup> So heißt es in der *Wissenschaft der Logik*: „ein zusammengesetzter Begriff wäre etwas Schlimmeres als der *Materialismus*, welcher nur die *Substanz* der *Seele* als etwas Zusammengesetztes annimmt, aber das *Denken* doch als *einfach* aufgefäßt.“<sup>31</sup>

## 2. Systematische Koordinaten

Die Begriffsgeschichte von „Monismus“ und „Dualismus“ ergibt – auch im Verhältnis zu „Idealismus“ und „Realismus“ – kein eindeutiges Bild. Die des Monismus scheint nahezuiegen, es handle sich hierbei systematisch um das Problem eines umfassenden, das Bewußtsein einschließenden Seinsbegriffs, bzw. – im sogenannten idealistischen Monismus Hegels – um das Problem der Aufhebung des Seins in ein absolutes Selbstbewußtsein. Das erregt den Verdacht, es handle sich in jedem Falle um eine Philosophie des Absoluten, welches entweder als Idee oder als Materie bestimmt werde, so als sei der Monismus als materialistischer nur ein Hegelianismus mit anderen Vorzeichen oder, wie im Falle des Haekelschen Monismus, ein Rückfall in eine vorkritische Substanzmetaphysik. Und dieser Verdacht dürfte in der Tat auch erheblich dazu beigetragen haben, daß der Begriff des Monismus – jedenfalls in der kontinentalen Philosophie<sup>32</sup> – außerhalb der marxistisch-leninistischen Philosophie im 20. Jahrhundert keine nennenswerte Rolle mehr spielte.<sup>33</sup> Dieses Schicksal teilt er freilich inzwischen mit demjenigen Terminus, aus welchem er abgeleitet ist, dem der Einheit, der im Mittelpunkt der Metaphysikkritik stand und steht.

<sup>29</sup> Ebd., Bd. 10, S. 49. – Ähnlich argumentiert Hegel bereits in der Differenzschrift, wenn er Holbach attestiert, „das aus der Erscheinung des Lebens entflozene Absolute sich als Wahrheit mit ächt philosophischem Bedürfnis und wahrer Spekulation in einer Wissenschaft zu konstruieren, deren Form in dem lokalen Prinzip des Objektiven erscheint“ (*Gesammelte Werke*. A.a.O., Anm. 24. Bd. 4, S. 80).

<sup>30</sup> Zu Hegels Auseinandersetzung mit dem Leib-Seele-Problem in diesem Zusammenhang vgl. Michael Wolff: *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830)*, § 389. Frankfurt a.M. 1992.

<sup>31</sup> *Gesammelte Werke*. A.a.O. (Anm. 24). Bd. 12, S. 45 (Begriffslogik, „Subjektivität“, Anm. zu „B. Der besondere Begriff“). – Vgl. hierzu den Schluß der Ausführungen zu Parmenides in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, wonach die Ansicht des Materialismus darin bestche, „die Seele aus Teilen, unabhängigen Kräften (das hölzerne Pferd der Sinne) zusammenzusetzen“ (Hegel: *Werke*. A.a.O., Anm. 25. Bd. 18, S. 293).

<sup>32</sup> Für die angelsächsischen Diskussionen ist auf die fortdauernde Existenz der 1890 von P. Carnus und E.C. Hegeler gegründeten Zeitschrift *The Monist* zu verweisen, deren ursprüngliches, dem Haekelschen Monismus verwandtes Programm einer „wissenschaftlichen Weltanschauung“ jedoch inzwischen zahlreiche Revisionen erfahren hat; vgl. hierzu Hillermann und Hügli: „Monismus“ A.a.O. (Anm. 3).

<sup>33</sup> Eine Ausnahme bildet der „monistische Idealismus“ Robert Reiningers, wie er ihn auf der Grundlage eines „methodischen Solipsismus“ in seiner *Metaphysik der Wirklichkeit* (1931) entwickelt.

Die Begriffsgeschichte von „Dualismus“ bringt noch eine andere Problematik mit ins Spiel, nämlich die erkenntnistheoretische, wie sie Kant aufgeworfen hatte. Gegen die naiv-substantialistischen Auffassung von „Materie“ und „Geist“, „Realität“ und „Idee“ wird nun der Unterschied des empirischen und transzendentalen Gebrauchs dieser Begriffe gesetzt. An die Stelle der substantiellen Einheit tritt die Einheit des erkennenden Subjekts, die – in Umkehrung des seit Christian Wolff geläufigen Sprachgebrauchs – den Realismus bzw. Materialismus auf der transzendentalen Ebene zum Dualismus stempelt. Diese erkenntnistheoretische Wende bedeutet zugleich die Verwerfung der traditionellen Ontologie, denn auch diese teile mit dem Realismus die „Anmaßung“, „von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnis a priori in einer systematischen Doktrin zu geben“; sie müsse daher ihren stolzen Namen aufgeben und dem „bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen“ (KrV B 303). Gleichwohl ist diese „Transzendentalphilosophie“, welche „die Bedingungen und ersten Elemente aller unserer Erkenntnis a priori enthält“, wie Kant in seiner Abhandlung zu den Fortschritten der Metaphysik 1791 präzisiert, „nur Propädeutik“ der eigentlichen Metaphysik, deren Endzweck das „Übersinnliche“ sei.<sup>34</sup>

Kants Abschied von der Ontologie ist im Blick auf sein Programm einer Metaphysik auf kritischer Grundlage so zweideutig wie seine transzendente Zuweisung des Dualismus an den Realismus, die letztlich im Interesse eines empirischen Realismus (und Dualismus) erfolgt. In der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* tritt dies noch deutlicher hervor als in der ersten, wenn Kant den Begriff „transzendentaler Idealismus“ nur noch beiläufig verwendet (B 571), im Rahmen der transzendentalen Analytik (also auf der Ebene seiner Thematisierung von Ontologie) jedoch eigens eine „Widerlegung des Idealismus“ vornimmt (KrV B 274ff.), die nicht nur den dogmatischen Idealismus Berkeleys, sondern auch den problematischen Idealismus Descartes' treffen soll. Das empirisch bestimmte Bewußtsein als Bewußtsein meines Daseins in der Zeit setze etwas Beharrliches außer mir voraus und sei damit zugleich ein „unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir“ (B 276). Mit diesem Beweis möchte Kant den „Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft“ beheben, „das Dasein der Dinge außer uns [...] bloß auf *Glauben* annehmen zu müssen“ (B XXXIX, Anm.). Dieser Beweis hängt jedoch, wie Kant einräumt, daran, daß „die innere Anschauung, in der mein Dasein allein bestimmt werden kann“, an Sinnlichkeit gebunden und eine rein intellektuelle Anschauung unmöglich sei (B XI, Anm.).

Zugespielt formuliert ist mit der erkenntnistheoretischen Wende Kants das Programm einer Ontologie zwar transformiert, aber nicht verabschiedet, ebenso wenig wie der transzendente Idealismus in einen „materialen“ (wie Kant ihn nennt) sich umdeuten läßt. Gleichwohl steht der empirische Realismus in einer unausgetragenen Spannung zum transzendentalen Idealismus und damit auch der – innerhalb der kantischen Terminologie – empirische Dualismus zur Ablehnung des Dualismus auf der Ebene transzendentaler Begründung. Für die Zeitgenossen Kants war daher

auch weder das Problem der Realitätsgewißheit im Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* befriedigend gelöst, noch die Frage zureichend beantwortet, worin die auf der transzendentalen Ebene behauptete Einheit denn eigentlich begründet sei. Beide Probleme hängen offenkundig miteinander zusammen, denn der transzendente Idealismus ist ja für Kant Gewährleistung dafür, so etwas wie einen Dualismus auf der Begründungsebene zu vermeiden und zugleich die empirische Realitätsgewißheit zu sichern. Der „höchste Punkt“ der theoretischen Philosophie ist für Kant das reine Selbstbewußtsein (B 134); die Vergewisserung dieses Selbstbewußtseins kann jedoch nur auf empirischem Wege erfolgen, auch wenn diese Empirie nach Kant derjenigen Erfahrung voraussetzt, die das Anschauungsvermögen macht. Der Satz „Ich denke“ drücke eine „unbestimmte empirische Anschauung, d.i. Wahrnehmung“ aus, „mithin beweiset er doch, daß schon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existenzialsatz zum Grunde liege“ (B 422). In diesen Formulierungen schlägt der empirische Dualismus auf die transzendente Begründungsebene zurück.

Daran, daß zwischen dem Begründungsproblem des transzendentalen Idealismus bei Kant in seiner Theorie des Selbstbewußtseins und dem Problem empirischer Realitätsgewißheit ein Zusammenhang besteht, ist hier aus zwei Gründen besonders zu erinnern. *Erstens* hat man sich, im Gefolge eines einflußreichen Forschungsprogramms zur Genese des „deutschen Idealismus“,<sup>35</sup> heute vielfach angewöhnt, die zweite zugunsten der ersten Frage zu suspendieren oder doch in dieser aufgehen zu lassen. Die Diskussionen im Anschluß an Kant werden jedoch schlicht unverständlich, wenn sie auf das Problem des Selbstbewußtseins und die Alternative unmittelbares oder reflektiertes Selbstbewußtsein reduziert werden.<sup>36</sup> *Zweitens* hat die erkenntnistheoretische Wende in der nachklassischen Philosophie (ebenso wie der Neukantianismus)<sup>37</sup> das Problem schließlich dadurch verstellt, daß die vorgehenden Debatten im Anschluß an Kant insgesamt unter den Verdacht eines nicht mehr restituierbaren metaphysischen Denkens gestellt wurden und auch die Kantische Philosophie weitgehend ihres metaphysischen Programms und der damit zusammenhängenden Probleme, z.B. der Ontologie und des Realismus, entleert wurde.

Kants Kritik der vormaligen Ontologie war jedoch zweideutig, sofern sie im Rahmen eines grundsätzlich affirmativen Verhältnisses zur Metaphysik des Übersinnlichen einerseits und zu einem empirischen Realismus andererseits erfolgte.

<sup>35</sup> Vgl. z.B. Dieter Henrich: *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart 1982; ders.: *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Stuttgart 1991; Manfred Frank: „Intellektuelle Anschauung“. Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis“. In: *Die Aktualität der Frühromantik*. Hg. v. E. Behler u. J. Hörsch. Paderborn u.a. 1987, S. 96-126; ders.: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*. Stuttgart 1991; *Theorie der Subjektivität*. Hg. v. K. Cramer u.a. Frankfurt a.M. 1987 (bes. die Beiträge von Cramer und Fulda); Jürgen Stolzenberg: *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung*. Stuttgart 1986.

<sup>36</sup> Vgl. Walter Jaeschke: „Selbstbewußtsein. II. Neuzeit“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. v. J. Ritter und K. Gründer. Bd. 9, Sp. 352-371.

<sup>37</sup> Vgl. Klaus Christian Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt a.M. 1986.

<sup>34</sup> I. Kant: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?“ In: *Werke*. Akademie-Ausgabe. Berlin 1902 ff. Bd. 20, S. 260.

Zwischen die Pole der Metaphysik und Empirie gespannt, hing die zur transzendentalen Analytik transformierte Ontologie in *theoretischer* Hinsicht in der Luft: ihr fehlte ein Sein, daß sie in einer Art transzendentalen Empirie in Anspruch nehmen mußte, um sich des Seins ihres Fundaments, des reinen Selbstbewußtseins, vergegenwärtigen zu können. Kant selbst hat, mit weitreichende Folgen für die weiteren Diskussionen, diese Unzulänglichkeit der Begründung im Rahmen der *theoretischen* Vernunft durch eine weitere Transformation zu beheben versucht, indem er am Ende der *Kritik der reinen Vernunft* die theoretische in die praktische münden ließ, weil unsere Vernunft „eigentlich nur aufs Moraische gestellt“ sei (B 829), so daß auch dort die theoretisch nicht zu begründenden und daher nur regulativ zu gebrauchenden Ideen als Postulate der reinen praktischen Vernunft eine notwendige, konstitutive Funktion zuerkannt bekommen. Das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ (KpV A 54) ist daher auch ein schlechthin gegebenes, nicht weiter ableitbares, welches „auf keiner, weder reinen noch empirischen, Anschauung gegründet ist“; es ist „das einzige Faktum der reinen Vernunft [...]“, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend ankündigt.“ (A 56) Das Fundament der Philosophie ist damit ein Faktum der praktischen Vernunft, wobei nun freilich eine Spannung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, regulativem und konstitutivem Vernunftgebrauch eintritt, die Anlaß zu Revisionen und neuen systematischen Begründungsversuchen gegeben hat.

Die erneute Thematisierung von Ontologie im Anschluß an Kant ist daher nicht von vornherein als ein Rückfall in vorritisches Denken zu werten, wie es aus der Sicht eines nachklassischen Denkens erscheint, das durch eine veränderte wissenschaftshistorische und philosophische Problemlage bestimmt ist, in der es sich zu einem prinzipiellen Bruch mit der philosophischen Tradition genötigt sah. Dieser Bruch aber scheint jedoch – wie die erkenntnistheoretische Bereinigung aller Kantischen Zweideutigkeiten durch den Neukantianismus ebenso wie die Wiedergeburt einer Substanzmetaphysik aus dem Geist der Naturwissenschaften bei Haackel anzuzeigen – wenigstens zum Teil auch darauf zu beruhen, daß der Problemzusammenhang der klassischen deutschen Philosophie abgeschnitten und nur unzureichend in das Problembewußtsein des nachklassischen Denkens aufgenommen wurde.

### 3. Zur Problemgeschichte im Anschluß an Kant

Die Diskussion im Anschluß an Kant ist zunächst durch die Intervention Friedrich Heinrich Jacobis bestimmt, der Kants Formulierung aufgreift, der transzendental Idealist sei zugleich ein empirischer Realist. Hierauf gründet der von ihm gegen die kritische Philosophie insgesamt erhobene Vorwurf eines „umgestülpten Spinozismus“: „Der mit strenger Konsequenz durchgeführte Kantische Kriticismus mußte [...] einen umgekehrten oder verklärten Spinozismus, *Idealmaterialismus* zur Folge haben.“<sup>38</sup> Kant selbst freilich, so Jacobi, fehle diese Konsequenz, die erst seine Nachfolger mit dem Versuch der Etablierung eines Identitätssystems gezogen hätten. Seine Kritik an Kant macht sich daher auch an der Spannung zwischen tran-

szendentalem Idealismus einerseits und empirischem Realismus andererseits fest. Der transzendental Idealismus allein, so trägt er bereits 1787 vor, führe in einen haltlosen Nihilismus: „Ich bin alles, und außer mir ist im *eigentlichen* Verstande Nichts. Und Ich, mein Alles, bin denn am Ende doch auch nur ein *leeres Blendwerk von Erwa; die Form einer Form*, gerade so ein Gespenst, wie die andern Erscheinungen die ich Dinge nenne.“<sup>39</sup> Auf der anderen Seite aber müsse Kant implizit den Dingen, wie sie an sich selbst sind, eine Ursächlichkeit für unser Erkennen zuschreiben, weil er sonst nicht einmal dem Wort „Sinnlichkeit“ eine Bedeutung geben könne. So bekennet Jacobi, beim Studium der *Kritik der reinen Vernunft* darüber „irre“ geworden zu sein, daß er „ohne jene Voraussetzung“ des Ding-an-sich nicht „in das System“ hineinkomme, aber „mit jener Voraussetzung darin nicht bleiben“ könne.<sup>40</sup>

Nun zielt Jacobis Kritik freilich nicht darauf, die von ihm behauptete innere Widerspruchlichkeit der kritischen Philosophie systematisch zum Austrag zu bringen, denn die Konsequenz wäre ja das Gespenst des Spinozismus, der Idealmaterialismus einer transzendentalphilosophischen Identitätsphilosophie. Vielmehr geht es ihm darum, mit Hilfe dieser Widerspruchlichkeit und mit Hilfe dieses Gespenstes überhaupt die Annahmen der Philosophie gegenüber dem gesunden Menschenverstand zurückzuweisen und ein unmittelbares Realitätsbewußtsein zu affirmieren, das sich dem begreifenden Denken *eo ipso* – eben durch seine Unmittelbarkeit – verschließe. Allem Denken und Handeln liege ein unvorordentliches Sein voraus und zugrunde, das vom „Ich denke“ des Selbstbewußtseins ebenso wie von jeder objektiv-gegenständlichen Reflexion schon immer in Anspruch genommen werden müsse. Es stellt sich daher nicht nur im Selbst, im *ego*, sondern zugleich im *alter ego*, im „Du“<sup>41</sup> bzw. „Gegenstand“<sup>42</sup> unmittelbar dar. Nur auf der Grundlage dieses geöffneten Seins könne unsere Reflexion objektive Gültigkeit beanspruchen, denn diese schreite von Bedingtem zu Bedingtem fort, ohne den Grund der Wahrheit je erreichen zu können, den festen Halt, das sicher Erwiesene, „dessen Principium Offenbarung“ sei.<sup>43</sup> Glauben, Gefühl und Offenbarung bezeichnen demnach Modi „einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Beweise bedarf, sondern schlechterdings alle Beweise ausschließt“.<sup>44</sup>

Trotz seiner fundamentalen Kritik des Kriticismus, die eher einer pauschalen Verwerfung gleichkommt, verbindet Jacobi mit Kant der Verzicht auf eine *Philosophia prima* als *Ontologie*, wie sie Christian Wolff im Titel seines lateinischen Werks führte.<sup>45</sup> Kant hatte die Ontologie in die Analytik des reinen Verstandes als „Vorhof“ und „Propädeutik“ der Metaphysik transformiert, während Jacobi auch noch bestreitet, daß darin die Bedingungen unserer Erkenntnisse zu finden seien. Die unmittelbare Seinsgewißheit ist die unmittelbare Negation aller Ontologie, denn

<sup>38</sup> F. H. Jacobi: „David Hume“. Ebd. Bd. 2, S. 217.

<sup>40</sup> Ebd., S. 304.

<sup>41</sup> F. H. Jacobi: „Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn“. Ebd. Bd. 4, I, S. 211.

<sup>42</sup> F. H. Jacobi: „David Hume“. A. a. O. (Anm. 39), S. 175.

<sup>43</sup> F. H. Jacobi: „Ueber die Lehre des Spinoza“. A. a. O. (Anm. 41), S. 223.

<sup>44</sup> Ebd., S. 210.

<sup>45</sup> Vgl. Christian Wolff: *Philosophia prima, sive Ontologia, Methodo scientifica pertractata, quae omnis cognitionis humanae principia continentur*. Frankfurt und Leipzig 11730.

sie hat nichts mit dem λόγος als einer den Menschen zugänglichen Vernunft und damit auch nichts mit der Philosophie zu tun, die eben deshalb auch nie eine „erste“ sein kann. Trotz dieser Preisgabe der begrifflichen Reflexion ist die Wirkungskmächtigkeit dieser Position kaum zu überschätzen. Jacobi hält der Philosophie einen prinzipiellen Nihilismus vor – prinzipiell deshalb, weil sie sich aus ihr selbst heraus keines positiven Grundes vergewissern könne – und bestreitet damit grundsätzlich die Autonomie der Vernunft und die Selbstständigkeit der Philosophie. Dieser Einwand begleitete die weitere Entwicklung der klassischen deutschen Philosophie, wie es auch in späteren Polemiken gegen die Philosophie des Absoluten zum Ausdruck kommt.<sup>46</sup> Eine Konsequenz daraus ist der schließlich von Eschenmayer propagierte Übergang zur Nichtphilosophie.<sup>47</sup> Dieser war zwar als Flucht in eine nichtphilosophische Glaubensgewißheit gemeint, konnte sich jedoch auch auf anderem Wege erfüllen. Die Wendung des späten Schelling zur Positivität eines unvor-denklischen Seins, dem gegenüber die Vernunft nur als der negative, in sich selbst grund- und haltlose Faktor angesehen werden sollte, liegt auf der gleichen Linie. Was bei Jacobi sich ankündigt, ist die Umstellung des Prinzips der Philosophie auf ein ihr voraus- und zugrundeliegendes Sein, wie es dann im nachklassischen Denken auch unter scientivistisch-positivistischen Vorzeichen zur Herrschaft kam.

Hierbei darf jedoch nicht vergessen werden, daß – von Jacobi bis zum späten Schelling – der Rekurs auf die unmittelbare Seinsgewißheit im Namen eben jenes Prinzips der Autonomie und Freiheit erfolgte, das Kant als das einzige Faktum der reinen Vernunft hatte gelten lassen. Dieses ist für Jacobi als Prinzip nur zu sichern, wenn es in seiner unvorstellbaren Faktizität unangestastet bleibt und damit gegenüber jedem deterministischen (materialistisch-spinozistischen) Einspruch immunisiert wird, der durch die Konsequenz der theoretischen Vernunft droht. Es „muß die mit dem Glauben an Freyheit verknüpfte Unwissenheit [...] jener der Wissenschaft unzugängliche *Ort des Wahren* seyn. – *Ziele die Schuhe aus, denn hier ist heiliges Land!*“<sup>48</sup> Grundsätzlich auf der gleichen Linie bewegt sich auch Friedrich Bouterweks *Idee einer Apodiktik* (1799), wenn sie zu dem Ergebnis kommt, das „reine Resultat der transszendentalen Apodiktik“ und auch der Kantischen Philosophie sei ein „negativer Spinozismus“, der eine absolute Realität überhaupt behauptet, über deren Bestimmtheit aber nichts sagen könne.<sup>49</sup> Diese Bestimmtheit komme erst praktisch, durch die – ebenfalls unergründliche – „lebendige Kraft“ des Ich, zustande, wobei der Nachweis der Übereinstimmung dieser Kraft mit dem theoretischen Realitätsprinzip Bouterweks Hauptanliegen bildet, denn theoretische und praktische Philosophie seien aus *einem* Prinzip zu begründen. Indem die lebendige

Kraft Widerstand erfährt, erfährt sie Realität und darin zugleich sich selbst als Freiheit.<sup>50</sup>

Der Absprung in ein unvorstellbares Prinzip, in dem Realitätsgewißheit und Freiheitseigenschaft vereinigt sind, dient bei Jacobi wie Bouterwek dazu, den materialistischen bzw. „idealmaterialistischen“ (deterministischen) Spinozismus zugunsten eines außerhalb der Philosophie liegenden Freiheitsprinzips auszuschließen. In die Unvorstellbarkeit dieses Prinzips ist daher aber auch eine systematische Forderung eingeschlossen, die sich als Monismus der Freiheit ansprechen ließe, und dies erzeugt immer wieder den Schein, als handle es sich hierbei noch immer um einen Rückgang auf *philosophische* Prinzipien.<sup>51</sup> Daß dies nicht der Fall ist, kann am späten Schelling abgelesen werden, der zwar Freiheit für das erste und letzte Wort seiner Philosophie erklärte, diese jedoch um der göttlichen Freiheit willen aus der (mythologisch erzählten) Geschichte der Offenbarung des unvorstellbaren Seins als bloße Willkür hervorgehen ließ, welche die Vernunft als negative der Zufälligkeit überantwortete. Die *philosophische* Aufgabe, die Kants Rekurs auf das Faktum der Freiheit stellt, ist damit liquidiert.<sup>52</sup>

Dieser Aufgabe einer *systematischen* Vereinheitlichung der theoretischen und praktischen Vernunft hatte sich – in bewußter Abgrenzung zu Jacobi – zuerst Carl Leonhard Reinhold gestellt. Nicht nur in theoretischer, sondern auch in praktischer Absicht sei der Inhalt jeder unmittelbaren Gewißheit, wie z.B. des Gefühls, „in durchgängig bestimmter, jedem Selbstdenker mitteilbare und gemeinschaftliche Begriffe aufzulösen“.<sup>53</sup> Dies könne in der Reflexion auf eine *unmittelbare*, nicht zu erklärende und zu begründende *Tatsache* des Bewußtseins geschehen, welche als Satz des Bewußtseins an die Spitze der Philosophie zu stellen sei.<sup>54</sup> – Der Zirkularität solchen Begründens aus einem obersten Grundsatz war sich Reinhold sehr wohl bewußt, denn dieser Grundsatz sei als Tatsache „*innerweilich*. Sein Sinn kann in dieser Wissenschaft bloß durch seine Anwendung erläutert, keineswegs ohne Zirkel entwickelt und begründet werden.“<sup>55</sup> In dieser Form aber fiel er dem von Gottlob Ernst Schulze („Aenesidemus“)<sup>56</sup> ins Spiel gebrachten skeptischen Argu-

<sup>50</sup> Dieses „Widerstandsargument“ wird gewöhnlich Dilthey zugeschrieben; zur Geschichte dieses Arguments und der Priorität Bouterweks vgl. Burghart Schmidt: *Das Widerstandsargument in der Erkenntnistheorie. Ein Angriff auf die Automatisierung des Wissens*. Frankfurt a.M. 1985.

<sup>51</sup> Vgl. Claus-Arur Scheier: „Synthesis a priori – Zur ersten Philosophie zwischen 1781 und 1817“. In: *Transzendentalphilosophie und Spekulation*. A.a.O. (Anm. 49), S. 4.

<sup>52</sup> Vgl. Walter Jaeschke: „Freiheit um Gottes willen“. In: *Schellings Weg zur Freiheitschrift. Legende und Wirklichkeit*. Hg. v. H.M. Baumgartner u. W.G. Jacobs. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, S. 202-222.

<sup>53</sup> Carl Leonhard Reinhold: *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens* (1791). Hg. v. W.H. Schrader. Hamburg 1978, S. XVI f.

<sup>54</sup> „Die Vorstellung wird im Bewußtsein durch das Subjekt vom Objekt und Subjekt unterschieden und auf beide bezogen“ (ebd., S. 78).

<sup>55</sup> Ebd., S. 69.

<sup>56</sup> *Aenesidemus* oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten *Elementar-Philosophie*. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die *Anmaßungen der Vernunftkritik* (Helmstedt 1792). Hg. v. M. Frank. Hamburg 1996; ders.: „Apriorismen über das Absolute“ (1803). In: *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Quellenband*. Hg. v. W. Jaeschke. Hamburg 1993, S. 337-355; Kurt-Rainer Meist: „Sich vollbringender Skeptizismus“. G.E. Schulzes Replik auf Hegel und Schelling“. In: *Transzendentalphilosophie und Spekulation*. A.a.O. (Anm. 49), S. 192-230.

<sup>46</sup> Friedrich Köppen: *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts nebst drei Briefen verwandten Inhalts von Friedr. Heinrich Jacobi*. Hamburg 1803.

<sup>47</sup> Carl August Eschenmayer: *Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie*. Erlangen 1803.

<sup>48</sup> F.H. Jacobi: „Ueber die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freyheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft“ (1799). In: *Werke*. A.a.O. (Anm. 38). Bd. 2, S. 323.

<sup>49</sup> Halle 1799 (Reprint Brüssel 1968). Bd. 1, S. 392, 401. Vgl. Ulrich Diercke: „Bouterweks Idee einer Apodiktik“. In: *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie* (1799-1807). Hg. v. W. Jaeschke. Hamburg 1993, S. 32-51.

ment anheim, der oberste Grundsatz könne kein Wissen sein, da er zu seiner Demonstration derjenigen Begriffe bedürfe, die er doch allererst begründen solle. Es geht hierbei nicht einfach nur darum, ob es möglich sei, im Rückgang auf einen „Grund im Bewußtsein“ einen unendlichen Regreß des Begründens aufzufangen, sondern vor allem auch darum, ob dieses Bewußtsein als Selbstbewußtsein sich der Realität, d.h. objektiven Gültigkeit seiner Inhalte versichern könne.

Wolle man hierbei nicht in einen naiven Objektivismus verfallen oder die Flucht in die unmittelbare Realitätsgewißheit Jacobs antreten, blieb nur der schon von Salomon Maimon 1794 angedeutete Ausweg, die Tatsache des Bewußtseins als nicht nur durch das Denken, sondern durch „die Handlung des Wissens überhaupt“ konstituiert anzusehen.<sup>57</sup> Auf dieser Linie machte dann Fichte – ausdrücklich im Anschluß an Schulze und Maimon – an Stelle der Tatsache des Bewußtseins die ursprüngliche *Tathandlung* zum obersten Grundsatz der *Wissenschaftslehre*, womit zugleich der Vorrang der praktischen gegenüber der theoretischen Vernunft in dem Prinzip des Wissens überhaupt festgeschrieben war. Fichte war subjektiv der Überzeugung, hierdurch Jacobs Bedenken Rechnung getragen zu haben und sprach in einem Brief an Jacobi vom 30. 8. 1795, anläßlich der Übersendung einer Lieferung der *Wissenschaftslehre*, von der „auffallende[n] Gleichförmigkeit unsrer philosophischen Überzeugungen“, denn obgleich sein transzendentaler Idealismus noch „härter“ sei als der Kantische, erfolge in ihm doch „von der *Spekulation selbst* [...] die gänzliche Aussöhnung der Philosophie mit dem gesunden Menschenverstande“ durch die Anerkennung des Realismus.<sup>58</sup> So wollte er auch, wie es in der Vorrede seiner Programmschrift *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794) heißt, alle „gar sehr gegründeten Anforderungen der Skeptiker an die kritische Philosophie“ befriedigen „und das dogmatische und kritische System überhaupt in ihren Ansprüchen [...] vereinigen“, wobei der Streit vor allem „über den *Zusammenhang unsrer Erkenntnis mit einem Dinge an sich*“ gehe.<sup>59</sup>

Diesen Zusammenhang setzt Fichte – Jacobi nicht unähnlich – in das Gefühl, denn das Nicht-Ich als die dem (endlichen) Ich entgegengesetzte Kraft könne „blos gefühlt, aber nicht erkannt“ werden,<sup>60</sup> und genau hierin bestehe der „Realismus“ der *Wissenschaftslehre*, die gleichwohl *transzendentaler* Idealismus bleibe. Dieser erkenne im Unterschied zum „dogmatischen Idealismus“ und zum „transcendenten realistischen Dogmatismus“ an, daß der endliche Geist sich in einem unauf löslichen Zirkel bewege, indem er ein Ding an sich voraussetze, zugleich aber anerkenne, daß es nur für ihn da und mithin ein Gedankending sei. So halte die Wissenschaftslehre zwischen beiden Dogmatismen „bestimmt die Mitte“ und sei „ein kritischer Idealismus, den man auch einen Real-Idealismus, oder einen Ideal-Realismus nennen könnte“.<sup>61</sup> Innerhalb des Zirkels gelte „der Satz: Keine Idealität, keine Realität; und umgekehrt“, wodurch als der letzte Grund „alles Bewußtseyns“ die Wechselwirkung des Ich mit sich „vermitteltst“ des Nicht-Ich (wie sie im dritten

Grundsatz der *Wissenschaftslehre* hervortritt) anzusehen sei.<sup>62</sup> Fichte akzeptiert damit den von Reinhold konstatierten Zirkel, setzt aber den Grund-Satz des Bewußtseins nun in den Vollzug der Wissenschaft des Praktischen, worin er seine *produktive* Bewegungsform findet. Der unendliche Regreß des Begründens verwan-delte sich dadurch in den unendlichen Progreß des Identifizierens, in welchem das absolute Prinzip der Selbstkonstitution des Ich durch eine ursprüngliche *Tathandlung* sowie der Konstitution aller Realität durch dieses Ich im Sich-Entgegensetzen des Nicht-Ich, auch für den endlichen Geist zur praktischer Gewißheit gebracht werden sollte. Für die Reflexion dieses endlichen Geistes bzw. Ich aber blieb dieses absolute Setzen und Entgegensetzen eine vorausgesetzte Tatsache, die ihr unvermittelt vorauslag. Von dorthier konnte die *Wissenschaftslehre* in ihrer Durchführung auch nur Wahrscheinlichkeit, nicht aber absolute Gewißheit beanspruchen.

Fichtes Versuch, theoretische und praktische Vernunft *grundstzlich* zu vereinigen und dadurch zugleich den Realismus des natürlichen Bewußtseins zu befriedigen, gelangt nicht zu jenem sicheren Wissen, welches Jacobi und der Skeptizismus gefordert hatten. Die Überantwortung des Bewußtseinsproblems an die praktische Philosophie konnte den Mangel der Vermittlung des Prinzips mit dem Prinzipierten nicht beseitigen. Die frühidealistische und frühromantische Philosophie hat daraus, wenn auch mit z.T. recht unterschiedlichen Begründungen, den Schluß gezogen, das Selbstbewußtsein sei – wie das Bewußtsein überhaupt – in einem bewußtseinstranszendenten Sein zu verankern. Sofern es als Grund alles Wissens und Handelns in Anspruch genommen werden soll, ist es nun das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität überhaupt, welches neu zur Verhandlung ansteht. Erscheint das Ursprüngliche, Unbedingte oder Absolute, welches zunächst unter dem Titel des Seins auftritt, dem endlichen Bewußtsein auch als ein Objektives, so ist es damit doch nur unzureichend erfüllt. Vielmehr müsse man sich, so Schelling in seiner Schrift *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie* (1801), „von dem Subjektiven der intellektuellen Anschauung“ losmachen,<sup>63</sup> d.h., auch von dem Anschauenden abstrahieren, um das Angeschauete weder als Ich noch als Objekt, sondern als die Indifferenz beider, als Subjekt-Objekt zu bestimmen. Mit diesem begimmt dann auch die *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801).<sup>64</sup>

Für das Verhältnis von Idealismus und Realismus bedeutet dies, daß es nun auch in eine „Geschichte des Selbstbewußtseins“ eingestellt wird, die dem Handeln aus Freiheit vorausliegt und dieses allererst ermöglicht. In dieser Geschichte geht es darum, „aus dem reinen Subjekt-Objekt das Subjekt-Objekt des Bewusstseins entstehen zu lassen.“<sup>65</sup> Das reine Subjekt-Objekt ist zugleich die Indifferenz des Idealen und Realen „in der Potenz 0“, aus welcher das Ideal-Reale der Natur hervorgeht, welches „zum Objektiven nur durch das entstehende Bewußtseyn“ wird.<sup>66</sup> Der Gedanke der Produktivität wird hier aus der Subjektivität in jene ursprüngliche Subjekt-Objektivität zurückverlagert, der gegenüber das empirische Ich die Aufgabe erhält, aus eigener Freiheit und Willkür „in der Welt das *hervorzubringen*, was

<sup>57</sup> *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens* (1794). Berlin 1912, S. 213.

<sup>58</sup> J.G. Fichte: *Werke*. Akademie-Ausgabe. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff. Abt. 3, Bd. 2, S. 391 ff.

<sup>59</sup> Ebd., Abt. 1, Bd. 2, S. 109.

<sup>60</sup> Ebd., S. 411.

<sup>61</sup> Ebd., S. 412.

<sup>62</sup> Ebd., S. 413.

<sup>63</sup> F.W.J. Schelling: *Sämmtliche Werke*. Stuttgart und Augsburg 1856 ff. Abt. 1, Bd. 4, S. 87.

<sup>64</sup> Ebd., S. 114.

<sup>65</sup> Ebd., S. 87.

<sup>66</sup> Ebd.

im Unendlichen Wirklich ist", wie es schon 1795 heißt.<sup>67</sup> 1801 wird aus diesem Nach- und Fortbliden des Unendlichen dann die Umkehrung des Ideal-Realen zum Real-Idealen, die Wiedernäherung an das Absolute in der Kunst.<sup>68</sup> Schelling behält – wie die Frühromantiker – die von Kant eingeleitete Transformation der Probleme der theoretischen in die praktische Philosophie bei, befreit aber die praktische Philosophie aus ihrer Engführung mit der Moralität. An die Stelle praktisch-moralischen Handelns tritt nun die Produktivität als herstellendes Tun, Poiesis, im Sinne künstlerischer Produktivität. Damit aber kommen nun, wie gerade die frühromantische Philosophie deutlich macht, auch die elementaren Bedingungen eines Naturverhältnisses als Arbeit in den Blick; und auf derselben Linie liegt Hegels Modellierung des Werdens des Geistes zu sich als *Arbeit* des Geistes.<sup>69</sup> Diese Tätigkeit – Friedrich Schlegel nennt sie im geschichtlichen Kontext Bildung – ist dasjenige, was bei Schelling und den Frühromantikern eigentlich an die Stelle der vormaligen Ontologie tritt. Das „οὐτως οὖν“ der Historie, so führt Schlegel 1800/01 aus, sei eben die *Bildung*,<sup>70</sup> und „Plato's οὐτως οὖν εἰναι die Gebildeten.“<sup>71</sup> Die Ontologie ist hier in die Dynamik einer umfassenden Produktivität aufgehoben.

Mit der Annahme einer ursprünglichen (vorblidenden und vorbildlichen) und einer nachgängigen (nach- und fortbildenden) Produktivität wird Wirklichkeit überhaupt als ein Produktionszusammenhang begriffen, der auf der Entzweigung – des Subjektiven und Objektiven, Idealen und Realen – und der relativen Vereinigung der Entgegengesetzten beruht. Die absolute Identität der Entgegengesetzten im Absoluten bleibt auch hier (wie im Falle des Fichteschen absoluten Ich) eine unvermittelte Voraussetzung, die in der Wirklichkeit nicht als absolute Identität durchschlägt, obwohl die Wirklichkeit letztlich als die des Absoluten angesehen werden soll. Die unter dem Primat der praktischen Philosophie als Produktionszusammenhang angesehene Wirklichkeit – der Natur wie des Geistes – steht daher für Schelling im Zeichen eines praktisch-poietisch begründeten Dualismus. Ein „allgemeiner Dualismus der Natur“, so heißt es in der Schrift *Von der Weltschöpfung* (1798), „muß angenommen werden, weil ohne entgegengesetzte Kräfte keine lebendige Bewegung möglich ist. [...] Jede Wirklichkeit aber setzt schon eine Entzweigung voraus.“<sup>72</sup> Entsprechend heißt es im Blick auf die geschichtlich-geistige „neuere Welt“ der Moderne in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803), in ihr sei der Dualismus „eine nicht nur überhaupt, sondern auch in seiner Wiederkunft notwendige Erscheinung“, welcher daher auch „das Uebergewicht durchaus auf seiner Seite“ habe.<sup>73</sup> Nun soll, Schelling zufolge, dieser Dualismus durch das vollkommene „Begreifen des Allen in Einem“<sup>74</sup> durch den Standpunkt

<sup>67</sup> F. W. J. Schelling: „Vom Ich als Princip der Philosophie“. In: Ebd. Abt. 1, Bd. 1, S. 242.

<sup>68</sup> Ebd. Abt. 1, Bd. 4, S. 89.

<sup>69</sup> Vgl. vom Verf.: „Zur Herkunft und Funktion des Arbeitsbegriffs in Hegels Geistesphilosophie“, In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 29 (1985) [1988], S. 99–115; ders.: „Romantik der Arbeit“. Aspekte des frühromantischen Arbeitsbegriffs“, In: *Das Argument* 1994, S. 883–896.

<sup>70</sup> F. Schlegel: *Werke. Kritische Ausgabe*. Hg. v. E. Behler u. a. München, Wien u. a. 1958 ff. Bd. 18, S. 376, Nr. 673.

<sup>71</sup> Ebd., S. 293, Nr. 1174.

<sup>72</sup> F. W. J. Schelling: *Sämtliche Werke*. A. a. O. (Anm. 63). Abt. 1, Bd. 2, S. 390.

<sup>73</sup> Ebd. Abt. 1, Bd. 5, S. 273.

<sup>74</sup> Ebd., S. 275.

absoluter Identität, aufgehoben werden, d. h. der Dualismus ist keiner des Prinzips, sondern Ausdruck wirklicher (und d. h.: produktiv wirkender) Freiheit, wie sie aus der absoluten Identität hervorgeht. Gleichwohl ist dieser Standpunkt nur poetisch, innerhalb der dualistisch strukturierten Produktivität, näherungsweise zu realisieren, so daß die praktisch-produktive Wirklichkeit – wie schon bei Fichte – aus ihr selbst heraus mit ihrem Prinzip nicht zusammenzugehen vermag.

Hegel hat diese Entzweigung der Wirklichkeit mit dem Absoluten grundsätzlich kritisiert und sie letztlich dadurch zu lösen versucht, daß er sie in die Einheit des Absoluten hineindachte, die als Identität der Identität und der Nichtidentität zu re formulieren sei. Er vollendet damit zugleich, seinem eigenen Anspruch nach, die Kantische Vernunftkritik in der Kritik aller bisherigen Metaphysik, die – ebenso wie noch der Kantische Kritizismus – aus der ungeprüften Voraussetzung einer abstrakten Identität gelebt habe. Die Konsequenzen dieser Wendung für seine Auffassung von Ontologie und „Einheit“ sind kurz zu benennen. Hatte Kant die Ontologie in die Analytik der reinen Verstandesbegriffe transformiert, die mit der transzendentalen Logik zusammenfiel, so macht Hegel die Ontologie auf dieser Linie zum Bestandteil der Logik, und zwar der objektiven Logik: sie fällt zunächst unmittelbar mit der Lehre vom Sein zusammen, die – beginnend mit der Identität des reinen Seins und des reinen Nichts – das Sein als Schein bestimmt und dadurch allererst den Anspruch vernichtet, welchen der „stolze Name der Ontologie“, wie Kant sagte, mit sich geführt hatte. Im weiteren ist dann auch das zweite Buch der objektiven Logik, die Lehre vom Wesen, noch eine Thematisierung ontologischer Sachverhalte, sofern „das Ens“ sowohl Sein als auch Wesen in sich begreift; die Wesenslogik thematisiert aber auch die Gegenstände der „übigen Metaphysik“, nämlich Seele, Welt und Gott, freilich – wie Hegel besonders betont – „frei von jenen Substraten, den Subjekten der *Vorstellung*“, nämlich vielmehr als reine Denkformen.<sup>75</sup> In diese Destruktion des vorkritischen Seins als Schein ist auch die Vorstellung einer substantiellen Einheit eingeschlossen, die nun „ebensosehr“ als Subjekt gefaßt wird, wie auch die Idee als ebensosehr theoretisch wie praktisch gedacht wird. Worin es Hegel dabei geht, ist letztlich die Aufhebung fixer Identitäten in die absolute Selbstvermittlung des Begriffs, des Seins in die Einheit von Denken und Sein im Absoluten.

Sowenig aber, Hegel zufolge, das Absolute gegenüber dem Vollzug des reinen Denkens im Ausgang vom Sein verselbständigt werden kann, so wenig ist auch die Einheit, die er Entgegenseetzungen wie denen von Idealismus und Materialismus überordnet, als ein abstraktes Prinzip vorauszusetzen. Als in sich widersprüchliche ist sie, im Hegelschen Sprachgebrauch, nicht abstrakte, sondern konkrete Einheit. Sie bildet, jenseits der hier in Rede stehenden „-ismen“, den eigentlichen Inhalt der Philosophie, welche „in ihrem ganzen Verlaufe ganz allein es damit zu tun hat, – daß jede Stufe des Fortgangs eine *eigentliche Bestimmung* dieser konkreten *Einheit* ist und die tiefste und letzte der Bestimmungen der Einheit die des absoluten Geistes ist“, erfüllt aber wird sie nur durch Begriffe, in denen „die vielgestalteten

<sup>75</sup> G. W. F. Hegel: *Gesammelte Werke*. A. a. O. (Anm. 24). Bd. 21, S. 49.

Weisen ihrer Bestimmtheit" hervortreten.<sup>76</sup> Dies erlaubt die Frage, ob nicht, statt daß die Hegelsche Philosophie als ein Rückfall in vorkritische Ontologie und Metaphysik angesehen werden müsse, vielmehr die nachklassische Philosophie über weite Strecken als ein Rückfall hinter die Radikalität dieser, der Hegelschen Kritik zu werten sei.

#### 4. Zwischen Philosophie und Wissenschaften

Herbert Schnädelbach hat die Auffassung vertreten, der Dualismus des späten Schelling – die „Nichtreduzierbarkeit der wahren Wirklichkeit auf das begrifflich Explizierbare“<sup>77</sup> durch die Trennung des unvordenklichen „Daß“ des Seins gegenüber dem gedachten „Was“ des Begriffs – habe die nachklassische Ontologie nachhaltig geprägt. So unterschiedliche Richtungen wie die spätdialektische Metaphysik (Weiße, Immanuel Hermann Fichte und Lotze), der Feuerbachsche Materialismus und mit ihm der ganze Materialismus des 19. Jahrhunderts einschließlich des von Marx und Engels vertretenen, aber auch die philosophische Rehabilitierung der Erfahrungswissenschaften, der Irrationalismus und der Existentialismus Kierkegaardscher Prägung hätten hier ihren Ausgang genommen. Die „Vielfalt der philosophischen Systeme nach Hegel“ käme darin überein, „das ‚Andere des Denkens‘“ als das Materielle, Sinnliche, Irrationale oder Existentielle zum Prinzip zu machen. Hierbei könne versucht werden, „die dualistische Metaphysik der Differenz zwischen Denken und Sein wieder in einen neuen *Monismus* des Seins umzuformen [...]“, der das Denken auf das jeweils auf das wahre Sein unterstellte Ontische reduziert.“<sup>78</sup>

Wenn es auch unstrittig sein dürfte, daß der späte Schelling auf das nachklassische Denken vielfach gewirkt hat, so scheint mir die Erklärung der neuen Ontologisierung von Denken und Sein die Komplexität der Vorgänge nach 1830 zu unterlaufen.<sup>79</sup> Für die Erkenntnistheorie und Wissenschaftstheorie nach 1830 ist, wie Klaus Christian Köhnke gezeigt hat,<sup>80</sup> weniger der späte Schelling bestimmend, als vielmehr das frühromantisch inspirierte Denken Friedrich Schleiermachers, das – in ausdrücklicher Wendung gegen Fichte – um eine Übertragung der Philosophie ins „Leben“ bemüht war.<sup>81</sup> Die Attraktivität dieses Denkens bestand vor allem darin, daß es eine Verbindung von Spekulation und Empirie verhielt, welche – ohne den spekulativen Gedanken aufzugeben – der Empirie und den besonderen Wissenschaften überhaupt ihr Recht ließ. Durchgeführt hat Schleiermacher dieses Pro-

gramm in seinen Vorlesungen über „Dialektik“, die den Prozeß des werdenden Wissens so thematisieren, daß in diesem Prozeß die Übereinstimmung von Denken und Sein durch die Präsenz eines transzendentalen Grundes im unmittelbaren Selbstbewußtsein als Gefühl gesichert ist. Dieser Grund ist die Idee der absoluten Einheit des Seins, die zwar transzendental ist, weil sie sich begrifflich nicht vollziehen läßt, gleichwohl aber als „Grund und Form alles Wissens“<sup>82</sup> und Handelns unmittelbar in Anspruch genommen werden kann. Die von Schleiermacher behauptete Indifferenz von Spekulation und Empirie, die prinzipiell in einem ontologischen Monismus begründet ist, bot zudem den Vorteil, in dem an Hegels Religionsphilosophie sich entzündenden Streit über das Verhältnis von Philosophie und Theologie zu schlichten.<sup>83</sup> Schleiermacher war nämlich der Auffassung, daß philosophisches und religiöses Selbstbewußtsein in ihrem Grunde identisch seien, so daß weder Philosophie noch Theologie mit der Empirie oder untereinander in einen prinzipiellen Gegensatz geraten könnten.

Die Aktualisierung dieser Konzeption, sowohl im Blick auf die Ansprüche der besonderen empirischen Wissenschaften als auch im Blick auf die Zurückweisung jeglicher philosophischen Religionskritik bzw. theologischen Philosophiekritik, hat zu jenen Vermittlungsversuchen im Umkreis der Schüler Hegels und Schleiermachers sowie der Spätdialektisten geführt, welche nach 1830 zuerst als „Monismus“ bezeichnet wurden,<sup>84</sup> – und dies mit Recht, weil das Prinzip dieses Denkens der Ausschluß des Dualismus zugunsten einer wissenschaftstheoretisch begründeten absoluten Identität ist.<sup>85</sup> In diesem Zusammenhang ist für die nachhegelsche Philosophie insgesamt ein Rekurs auf Jacobische bzw. frühromantische Denkfikturen festzustellen, sofern dem Hegelschen Konzept einer absoluten Vermittlung in verschiedenen Ausprägungen eine Unmittelbarkeit entgegengesetzt wird, welche den absoluten Begriff beschränken soll.<sup>86</sup> Dies kann, muß jedoch keinen Dualismus des Seins und Denkens bedeuten, sondern es handelt sich dabei – gerade im naturwissenschaftlich begründeten und anthropologisch-materialistischen Denken des 19. Jahrhunderts – in der Regel um Versuche, die Einheit von Denken und Sein im Rahmen einer anderen Auffassung von „Wirklichkeit“ neu zu begründen und zu bestimmen.

Gerade Ludwig Feuerbach läßt sich ein Dualismus nur schwerlich unterstellen. Sein Denkweg kann vielmehr paradigmatisch als Versuch verstanden werden, im Abstoß von Hegel ein Substitut für dessen Konzept vernünftiger Einheit zu finden.

<sup>76</sup> *Dialektik* (1814/15). Hg. v. A. Arndt. Hamburg 1988, S. 32.

<sup>77</sup> Vgl. Walter Jaeschke: *Die Religionsphilosophie Hegels*. Darmstadt 1983.

<sup>78</sup> Vgl. Karl Rosenkranz: *Kritische Erläuterung des Hegelschen Systems*. Königsberg 1840, S. 349.

<sup>79</sup> Im weitesten Sinne repräsentierten Namen wie Adolf Trendelenburg, August Twisten, Christian August Brandis, Heinrich Ritter, Julius Branniss, Leopold George, Franz Vorländer und Friedrich Überweg (dessen Idealismus eine direkte Fortsetzung der Schleiermacherschen Dialektik ist), die Schleiermachersche Linie, die einen nicht unbeträchtlichen Teil des Spektrums der Philosophie des 19. Jahrhunderts umfaßt, von Dilthey und seinen Schülern gar nicht zu reden. – Vgl. die Untersuchungen zur Rezeption der Dialektik bei Ingolf Hübner: *Wissenschaftsbegriff und Theologieverständnis. Eine Untersuchung zu Schleiermachers Dialektik*. Berlin u. New York 1997.

<sup>80</sup> Vgl. hierzu vom Verf.: *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*. Hamburg 1994; ders.: „Neue Unmittelbarkeit“. Zur Aktualisierung eines Konzepts in der Philosophie des Vormärz“. In: *Philosophie und Literatur im Vormärz. Der Streit um die Romantik* (1820-1854). A.a.O. (Anm. 79), S. 207-233.

<sup>76</sup> G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie* (1830). In: *Werke*. A.a.O. (Anm. 25). Bd. 10, S. 389 f. (§ 573, Erläuterung).

<sup>77</sup> *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt a.M. 1983, S. 237.

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>79</sup> Vgl. hierzu insgesamt die Beiträge in: *Philosophie und Literatur im Vormärz. Der Streit um die Romantik* (1820-1854). Hg. v. W. Jaeschke. Hamburg 1995.

<sup>80</sup> Vgl. Klaus Christian Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*. A.a.O. (Anm. 37).

<sup>81</sup> Zur Systematik und Wirkungsgeschichte des Schleiermacherschen Denkens vgl. Gunter Scholz: *Die Philosophie Schleiermachers*. Darmstadt 1984; Andreas Arndt: „Kommentar“. In: Friedrich Schleiermacher: *Schriften*. Frankfurt a.M. 1986.

Noch ganz im Sinne der Hegelschen Auffassung des Verhältnisses von Materialismus und Idealismus ist seine *Geschichte der neuen Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza* (1833) geschrieben, in welcher das empiristische und materialistische Denken vielfach eine positive Würdigung erfährt.<sup>87</sup> Am Beginn dieser Geschichte stehe – bedingt durch die antischolastische Wendung zur Empirie – die Vielheit, aus welcher auf dem Weg der neueren Philosophie mit innerer Notwendigkeit die Einheit der spinozistischen Substanz hervorgehe. Diese grundsätzliche Orientierung auf die Einheit wird mit der Hegel-Kritik auch nicht aufgegeben, vielmehr geht es jetzt darum, für die rein begriffliche Einheit einen Ersatz zu finden, der dennoch geeignet ist, einen Rückfall in dualistisches Denken zu vermeiden. Programmatisch hierfür ist die spätere, 1846 veröffentlichte Abhandlung *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*, die als Erläuterung zu den *Grundstätzen einer Philosophie der Zukunft* (1843) geschrieben worden war. Feuerbach steht darin insofern noch auf dem Hegelschen Standpunkt, als er nicht eine Entscheidung zwischen Idealismus und Materialismus sucht, sondern die Aufhebung dieses Gegensatzes in einem Dritten, welches „*Totalität und Individualität*“ zugleich sei: „Wahrheit ist weder der Materialismus noch der Idealismus, weder die Physiologie noch die Psychologie; Wahrheit ist nur die *Anthropologie*“ (GW 10, S. 135).<sup>88</sup>

Ähnliches gilt, entgegen dem ersten Anschein, auch für Friedrich Engels' Inanspruchnahme des Materialismus: „Die große Grundfrage aller, speziell neueren Philosophie ist die nach dem Verhältnis von Denken und Sein“, heißt es in seiner Schrift *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1886).<sup>89</sup> Diese Frage habe zwei Seiten. Die erste betreffe das Verhältnis von Natur und Geist, wobei es um die Priorität des einen gegenüber dem anderen gehe; diejenigen Philosophen, welche „die Ursprünglichkeit des Geistes gegenüber der Natur behaupteten [...] bildeten das Lager des Idealismus, die andern, die die Natur als das Ursprüngliche ansahen, gehörten zu den verschiedenen Schulen des Materialismus.“<sup>90</sup> Die andere Seite der „Grundfrage“ betrifft nach Engels die „Identität von Denken und Sein“, also die *erkenntnistheoretische Frage*: „Wie verhalten sich unsere Gedanken über die uns umgebende Welt zu dieser Welt selbst?“<sup>91</sup> Diese Identität wird, unter ausdrücklichem Verweis auf Hegels Kritik an Hume und Kant, von Engels grundsätzlich bejaht. Unterstellt man Engels keinen laxen Sprachgebrauch, so ist die „Grundfrage“ nach dem *Verhältnis* von Denken und Sein überhaupt allererst eine erkenntnistheoretische. Die Priorität der „Natur“ innerhalb dieses Verhältnisses, die Engels für den Materialismus in Anspruch nimmt, bedeutet dann nicht die Auflösung der Identität zugunsten einer prinzipiellen Differenz von Denken und Sein, sondern die Frage nach der Bestimmtheit dieser Einheit im Verhältnis

<sup>87</sup> GW 2; Feuerbach folgt hierbei m. E. ganz der Hegelschen Einschätzung des Empirismus und Materialismus.

<sup>88</sup> Feuerbach hatte diese Abhandlung dem zweiten Band seiner *Sämtlichen Werke* (Leipzig 1846) hinzugefügt.

<sup>89</sup> In: K. Marx u. F. Engels: *Werke*. Berlin 1956 ff. Bd. 21, S. 274; der Text dort folgt dem revidierten Seperatabdruck von 1888 der ursprünglich 1886 in der *Neuen Zeit* erschienenen Abhandlung.

<sup>90</sup> Ebd.

<sup>91</sup> Ebd., S. 275.

nis der Relate zueinander. Dies wird aber erst dann einsehbar, wenn „Natur“ und „Geist“ nicht als substantielle Entitäten mißverstanden werden. Die Philosophie selbst, so Engels, sei in ihrer Bestimmung dessen, was Natur und Geist seien und was sie im Verhältnis zueinander seien, schon immer von den besonderen Wissenschaften abhängig gewesen; es handelt sich daher bei dem Verhältnis von Natur und Geist nach Engels' Auffassung zuallererst um eine wissenschaftstheoretische Frage, die nicht unabhängig von der Entwicklung der Wissenschaften zu beantworten ist: „Die wirkliche Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität, und diese ist bewiesen [...] durch eine lange und langwierige Entwicklung der Philosophie und der Naturwissenschaft“.<sup>92</sup>

Engels' Ausführungen machen – wie immer die systematische Stimmigkeit dieser eher beißenden Bemerkungen auch beurteilt werden mag – auf ein grundsätzliches Problem der nachklassischen Philosophie aufmerksam, das auch im Titel unserer Tagung angesprochen wird, wenn die Materialismus-Spiritualismus-Problematik „zwischen Philosophie und Wissenschaften“ gestellt wird.<sup>93</sup> Die Einheit, welche die neuere Philosophie intendierte, war immer auch eine der Wissenschaften und mit den Wissenschaften. Diese Einheit aber konnte aufgrund der Entwicklung der Naturwissenschaften nicht mehr individuell realisiert werden. Hieraus, und aus den veränderten Produktionsbedingungen von Wissenschaft im industriellen Zeitalter, entstand eine zunehmende Differenz zwischen spekulativem Denken und empirischen Wissenschaften, die zu überbrücken besondere institutionelle, aber auch theoretische Anstrengungen erfordert. Sollen Philosophie und Wissenschaften nicht so auseinander treten, daß sich beide gegeneinander verselbständigen, so hat die Philosophie, schon allein aufgrund des irreversiblen Standes wissenschaftlicher Arbeitsteilung, anzuerkennen, daß sie sich zu den besonderen Wissenschaften ins Verhältnis setzen muß und insofern nicht selbständig ist.

Umgekehrt aber wird die Einheit der Wissenschaften auch kaum aus deren arbeitsteiligen Zusammenhängen unmittelbar entspringen und wohl auch nicht aus der „spontanen Philosophie der Wissenschaftler“ (Althusser).<sup>94</sup> Und gerade diese Einsicht begründet die Aktualität der hier behandelten *Vorgeschichte* des Problems in der „klassischen“, der Vernunftepoche der deutschen Philosophie. In ihr ging es – anders als die nachidealistische Perforreszierung von „Metaphysik“ glauben machen möchte – um anderes als um die Behauptung metaphysischer Optionen gegenüber der Vernunftkritik, nämlich um einen Vernunft-Begriff der Einheit eines realitätsfahigen Denkens. Und die Tatsache, daß das „nachidealistische“ Denken die dabei entwickelten Konzeptionen vielfach verworfen und abgeschnitten hat, ist noch kein Beweis dafür, daß deren Möglichkeiten schon erschöpft wären.

<sup>92</sup> F. Engels: *Anti-Dühring*. In: Ebd. Bd. 20, S. 41.

<sup>93</sup> Vgl. zum folgenden Wolfgang Iefevre: „Wissenschaft und Philosophie bei Feuerbach“. In: *Simultaneität und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts: Ludwig Feuerbach*. Hg. v. W. Jaeschke. Berlin 1992, S. 81-100.

<sup>94</sup> Vgl. Louis Althusser: *Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler*. Berlin 1985.