

Wolfgang Hübener

Der dreifache Tod des modernen Subjekts

in: *Die Frage nach dem Subjekt*, hg. v. Manfred Frank, Gérard Raulet und Willem van Reijen, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1988, S. 101-127.

Ein „Wesen der Neuzeit“ gibt es nur in den Sekundärmythen der Aneignungshermeneutik. Es fungiert in ihnen als die Leerantizipation<sup>1</sup> eines universalen Verständigungsrahmens für Explikationsschritte, die zumeist erst über supponierte Positionsformeln auf den Boden der manifesten Diskurse zurückfinden. Dieser Boden wird oft nur scheinbar erreicht. Daß das *subiectum* in seiner *Subiectität* zu Beginn der neuzeitlichen Metaphysik bei Descartes im „vor sich hin und zu sich her Stellen“ der *re-praesentatio* zum *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* wird<sup>2</sup>, ist in einer bestimmten Horizontintention von hoher Plausibilität. Aber es handelt sich hier nur um die Rekonstitution eines anderen Diskurses, den man unter der Oberfläche des Diskurses, den man interpretiert, vermutet und der zu ihm allegorisch ist.<sup>3</sup> „Absolut“ nennt Descartes das *ego cogito* nie, und er nennt es nicht Subjekt. „*Inconcussum*“ ist für ihn synonym mit „*indubitable*“. Er sucht nicht nach einem Fundament der Wahrheit, sondern nach dem *fundamentum omnis humanae certitudinis*<sup>4</sup>, und er findet es in dem ersten der weltbezüglichen Attribute Gottes, „*quod sit summe verax, et dator omnis luminis*“.<sup>5</sup> Dabei folgt er für den *intuitus mentis* dem alten dreistelligen Stellvertretermodell der Repräsentation: Ideen stellen mir kraft ihres gegenständlichen Wirklichkeitsgehaltes etwas dar. Obwohl ich Gott durch eine angeborene Idee, die ihn repräsentiert, erkenne, kann ich mir Gottes Vollkommenheiten gerade nicht vor-stellen (*hoc nobis, ut ita loquar, repraesentare non possumus*<sup>6</sup>), denn dies hieße, ihn zu einem Gegenstand der Imagination machen. Die Operation des *imaginari*, für die bereits ein „*sibi repraesentare*“ eintreten kann<sup>7</sup>, muß vom „*sola mente percipere*“ sorgfältig unterschieden werden. Für die Wissensarchäologie – und jede andere Position, die im Gesagten das sucht, was an ihm am schwersten sichtbar zu machen ist, nämlich das Gesagte – hat Heidegger darum gar nicht von dem cartesischen Diskurs gehandelt, denn sie ist keine „*discipline interpretative: elle ne cherche pas un ‚autre discours‘ mieux caché. Elle se refuse à être ‚allégorique‘*“.<sup>8</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*. Hamburg 1948, S. 34.

<sup>2</sup> Vgl. M. Heidegger, *Nietzsche 2*, Pfullingen 1961, S. 142; *Holzwege*, Frankfurt/M. 1960, S. 85, u. ö.

<sup>3</sup> Vgl. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris 1969, S. 40; dt.: *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/M. 1981, S. 43.

<sup>4</sup> Vgl. R. Descartes, *Œuvres*, (AT) V, S. 9.

<sup>5</sup> Descartes, *Princ. phil.* I, S. 29.

<sup>6</sup> AT V, S. 154.

<sup>7</sup> Zwei Okkurrenzen in den *Meditationes*, AT VII, S. 72.

<sup>8</sup> Foucault, a.a.O., S. 182.

Auch den hellsten Köpfen unter den Modernitätstraditionali- [102] sten scheint gegenwärtig nicht klar zu sein, wie weit sie den Außenhorizont für Erscheinungen der philosophischen Moderne öffnen sollen. Max Webers Formel vom okzidental Rationalismus verführt dazu, so etwas wie eine gesamt abendländische Seinsdeutung oder Vernunfttradition zum universalen „Glaubensboden“ für die Selbstvergewisserung der Moderne zu machen und der Geschichte des Denkens damit jenen „horizon préalable“ zu geben, der für Foucault das Indiz ihrer transzendentalen Unterwerfung ist.<sup>9</sup> Dann ist die Moderne im „begrifflichen Horizont des westlichen Rationalismus“ entstanden und hat ihr Selbstverständnis „aus dem Horizont der abendländischen Vernunft“ gewonnen.<sup>10</sup> Ihr Prinzip soll andererseits mit Hegel die Subjektivität sein.<sup>11</sup> Weberscher Rationalismus und Hegelsche Subjektivität sind allerdings so verschiedene Dinge, daß es schwerlich gelingen wird, sie befriedigend ineinander zu integrieren. Vielmehr scheint es gerade Fichtes Insistenz auf intellektueller Anschauung – sein „Illuminismus“ – den Zeitgenossen unmöglich gemacht zu haben, Kants kopernikanische Wende als einen Positionswechsel innerhalb einer einzigen rationalistischen Tradition zu deuten. Schopenhauer hat später Rationalismus und Illuminismus als die Pole verstanden, zwischen denen das Pendel der Philosophie aller Zeiten hin und her schwingt. Ein Illuminismus tritt danach immer dann auf, „wann der Rationalismus ein Stadium, ohne das Ziel zu erreichen, durchlaufen hat“.<sup>12</sup> Diese Situation war nach ihm durch den Kritizismus gegeben. Die Vernunftkritik hatte den alten Rationalismus Leibnizisch-Wolffischer Provenienz untergraben.<sup>13</sup> Aber damit wurde für den echten Rationalismus – so deutet es später Jacobi – vorerst nur ein leerer Platz gewonnen, der durch den „bodenlosen Abgrund einer absoluten Subjectivität“ nicht besetzt werden konnte.<sup>14</sup> Daß das vorstellende Subject der das „eigentliche Fundament, oder allgemeine Princip der Kritik der reinen Vernunft“ ausmachende kantische „Grundbegriff“ ist<sup>15</sup>, mithin durch diese „durchgängig, aber stillschweigend, nichts als bloße Subjectivität“<sup>16</sup> vorausgesetzt wird, hat Reinhold nach eigenem Eingeständnis ohnehin zunächst ebensowenig wie andere erkannt: „Daß dieses Fundament nichts anderes sey und seyn könne, als die absolute Subjectivität ahnete der Verfasser jenes Versuches so wenig als irgend sonst ein Kantianer, und als Kant vielleicht

---

<sup>9</sup> Vgl. Husserl, a.a.O., S. 23, Foucault, l.c., S. 264.

<sup>10</sup> Vgl. J.Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985, S. 11.

<sup>11</sup> Habermas S. 27 mit Gans' Zusatz zu § 273 von Hegels Rechtsphilosophie.

<sup>12</sup> A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, hg. v. A. Hübscher, Bd. 6, Wiesbaden <sup>2</sup>1947, S. 11.

<sup>13</sup> Vgl. K. L. Reinhold, *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*, Jena 1791, ND Hamburg 1978, S. 59.

<sup>14</sup> Vgl. F. H. Jacobi, *Werke*, Bd. 2, Leipzig 1815, ND Darmstadt 1968, S. 33, 44.

<sup>15</sup> Vgl. Reinhold, *Anleitung zur Kenntniß und Beurtheilung der Philosophie in ihren sämtlichen Lehrgebäuden*, Wien 1805, S. 112.

<sup>16</sup> Vgl. ders., *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*, 2. Heft, Hamburg 1801, S. 34.

selbst nicht bis auf den heutigen Tag es ahnet.“<sup>17</sup> Jacobi hat es als erster gezeigt<sup>18</sup> und [103] damit die Fichtesche Wissenschaftslehre vorbereitet.<sup>19</sup> „Die Stifter der reinen Ichlehre ließen sich dieses nicht vergeblich gesagt seyn. Sie machten die Subjektivität ausdrücklich und laut genug als das Absolute und Urwahre geltend.“<sup>20</sup> So hatte es Fichte 1795 gegenüber Reinhold getan. Er schreibt ihm, Kant habe „etwas in die Menschheit gebracht, das ewig in ihr bleiben wird“, zu dessen Entdeckung sie aber Jahrtausende brauchte, daß man nämlich „von Untersuchung des Subjekts ausgehn“ müsse. Obwohl er aber „offenbar auf die Subiectivität hindeutet“, will er die drei Vermögen im Menschen „überhaupt nicht unter ein höheres Princip unterordnen, sondern läßt sie bloß coordinirt bleiben“. „Ich subordinire sie dem Princip der Subiectivität überhaupt.“<sup>21</sup>

Fichte ist darüber nach dem spektakulären Anfangserfolg der ersten Jenenser Jahre philosophisch vereinsamt. Alle Wege führten von ihm weg. Schelling und Reinhold haben sich nach einigen Jahren vom „Fichtismus“ abgewendet, Kant, Jacobi, Bouterwek, Bardili, Hegel, Fries und andere ihm nie zugestimmt, seine Hörer Herbart, Krause und Schopenhauer sind nie Fichteaner geworden. Schon bald konnte Hegel sagen, Fichtes Philosophie habe das Zeitbedürfnis gegen sich gehabt und darum nicht „Glück gemacht“. Jetzt ist es Reinholds Absage an die „metaphysische Subjektivitätslehre“<sup>22</sup> im Namen eines rationalen Realismus, die im Zeitbedürfnis schwimmt.<sup>23</sup> Prinzipieller formuliert zur selben Zeit Jacobi das Unbehagen an der Wissenschaftslehre: „Etwas im Menschen widersetzt sich einer absoluten Subjektivitätslehre, dem vollkommenen Idealismus ...“<sup>24</sup> Aus der Gesamtopposition gegen den „Illuminismus“ der reinen Ichlehre heraus formulieren sich neue Rationalismen. Für Bardili wäre jegliche Allgemeinheit und strenge Notwendigkeit nicht das, wofür sie sich im Denken eines jeden ausgibt, „wenn’s um sie etwas bloß subjektives ... wäre.“ „Das Gedachte, *als gedacht, ist*, und ist ohne alle Rücksicht auf menschliche Subjektivität, welche ihm, als einem Gedachten, nichts von Realität geben, und nichts davon nehmen kann.“<sup>25</sup> Reinhold hat sich zum Protagonisten der Forderung gemacht, „das Wesen des Denkens ohne Subiectivität

---

<sup>17</sup> Ebd., S. 35; vgl. 4. H. (1802), S. VII, 5. H. (1803), S. XIX, 35. – Der „Versuch“ ist der „V. einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens“ (1789).

<sup>18</sup> In der Beilage *Über den transcendentalen Idealismus zu David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* (1787).

<sup>19</sup> So auch E. Adickes, *German Kantian Bibliography* (1896), ND Würzburg o. J., S. 63 f.

<sup>20</sup> Reinhold, *Beyträge*, 2. H., S. 34.

<sup>21</sup> Vgl. *J. G. Fichte-Gesamtausgabe, Briefe Bd. 2*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, S. 282, 314 f., 345.

<sup>22</sup> Reinhold, a.a.O., S. 49.

<sup>23</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, *Erste Druckschriften*, hg. V. G. Lasson, Leipzig 1928, S. 5 f.

<sup>24</sup> F. H. Jacobi, *Werke*, Bd. 3, Leipzig 1816, ND Darmstadt 1968, S.76. – Schon früh (1797/8) notiert sich auch Friedrich Schlegel: „Ich habe noch niemand gefunden, der an Fichte glaubte.“ (*Krit. Fr.-Schlegel-Ausgabe*, 18. Bd., München 1963, S. 32, Philos. Lehrj. II, Nr. 138.)

<sup>25</sup> C. G. Bardili, *Grundriß der ersten Logik*, Stuttgart 1800, ND Brüssel 1970, S. XIII, S. 354 f.

... zu denken“.<sup>26</sup> Bolzano hat in Reinholds Betonung der Vorstellungsunabhängigkeit der Wahrheit ein Plädoyer für die „Wiedereinführung des Begriffes einer Wahrheit an sich“ gesehen.<sup>27</sup> Dem rationalen Realismus schließt sich Jacobi für seinen Teil an, wenn er die Gefühlsphilosophen zu den echten „Real-rationalisten“ er- [104] klärt.<sup>28</sup> Die Erlanger Literaturzeitung schließlich versucht 1801, Schellings absolutes Identitätssystem als „reinen Rationalismus“ gegen Bardili und Reinhold auszuspielen.<sup>29</sup> So unausgereift solche Absetzbewegungen auch immer gewesen sein mögen, sie haben es Bolzano erlaubt, seine eigene Wissenschaftslehre in die ungebrochene Kontinuität eines logischen Rationalismus zu stellen, in der Leibniz und die Wolffianer wieder so selbstverständlich neben Kantianern und postidealistischen Logikern figurieren, als hätte es nie eine Subjektivitätslehre gegeben. Deren Vorgeschichte wird vielmehr in der empiristischen Tradition gesehen. Daß die „gänzlich subjektive Wendung aller Spekulation“ in Kant gelang, ist nach Fries ihrer Vorbereitung durch die moderne Psychologie seit Locke zu verdanken. Während aber Kant die Philosophie durch jene Psychologie ausbildete, war es der Fehler der Reinholdisch-Fichtischen Spekulation, „die empirische Psychologie in ... Metaphysik zu verwandeln“.<sup>30</sup> Dieser Deutung der Wende zum Subjekt gibt Bardili aus der Perspektive der reinen Logik von Anfang an einen negativen Akzent, wenn er bereits der kritischen Philosophie ein „Psychologisieren der gesamten Wesenheit unserer Erkenntniß“<sup>31</sup> zum Vorwurf macht. Reinhold ist insofern noch radikaler, als er schon mit Aristoteles die „methodische Subjektivierung des Denkens, oder der Vernunft, in der Logik“ beginnen läßt.<sup>32</sup> Eine Ehe zwischen Rationalismus und Subjektivität ist damit freilich durchaus nicht gestiftet. Es handelt sich eher um eine Scheinehe, wenn man Heideggers auf Reinhold applizierte Genealogie der Subiectität gegen den Strich, und d. h. vom Subjekt her, liest und sie zugleich als abendländische Vernunfttradition versteht. Reinhold erkennt in Bardilis Logik eine Exposition des Denkens, die „alle Subjektivität überhaupt für den Charakter des Vorstellens“ erklärt und dagegen ein „von aller Subjektivität geläutertes, von der Verwechslung mit dem Vorstellen befreytes Denken“ geltend macht.<sup>33</sup> Von dieser Proklamation einer epochalen Zäsur hat Heidegger, der sich selbst die Rolle des seinsgeschichtlichen Überwinders des vorstellenden Denkens reserviert hat, vermutlich keine Kenntnis gehabt. Interpretiert man nun die negative Geschichtsmetaphysik der zunehmenden Seins-vergessenheit in die positive eines wachsenden Subjektsinteresses um, wird die Geschichte des Subjekts der Geschichte

---

<sup>26</sup> Reinhold, *Beyträge*, 1. H., S. 96 f.

<sup>27</sup> B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, hg. v. W. Schultz, Bd. 1, Leipzig 1929, S. 120.

<sup>28</sup> Jacobi, *Werke*, Bd. 2, S. 12.

<sup>29</sup> Vgl. Reinhold, *Beyträge*, 3. H. (1802), S. VI-VIII, 163-84.

<sup>30</sup> Vgl. J. F. Fries, *Tradition, Mysticismus und gesunde Logik, oder über die Geschichte der Philosophie*, in: *Studien*, hg. v. C. Daub u. F. Creuzer, 6. Bd., Heidelberg 1811, S. 10, 13, 15.

<sup>31</sup> Reinhold, *Beyträge*, 2. H. (1801), S. 96.

<sup>32</sup> *Beyträge*, 4. H. (1802), S. 213.

<sup>33</sup> Vgl. *Beyträge*, 5. H. (1803), S. 39.

der Rationalität koextensiv. Dann läßt sich der präsumtive Grundgedanke der neuzeitlichen Philosophie, der „Gedanke des mit sich identi [105] schen und weltkonstituierenden Subjekts“<sup>34</sup>, nicht nur einbetten in die Gesamttradition der europäischen Philosophie, sondern diese selbst sich als „ein Denken aus der Einheit des Subjekts“ charakterisieren. Die Einschränkung „zumindest die der Neuzeit (und innerhalb ihrer wieder vor allem die deutsche)“<sup>35</sup> läßt ahnen, was es mit der vormaligen Würde des alteuropäischen Subjekts<sup>36</sup> auf sich hat: es hat den langen Weg von Jonien nach Jena, so scheint es, nicht in Hasenmanier, sondern auf die geruhsamere Art der Madame Igel zurückgelegt.

Offenbar kann man nicht von Jena auf Alteuropa extrapolieren, ohne Gefahr zu laufen, die Neuheit des neuzeitlichen Neuen zu verschenken und die Schlüsselereignisse im Gegensinn zu den tragenden Einschätzungen der Zeitgenossen an der Wende zum 19. Jahrhundert zu interpretieren. Wir sind gewohnt, die rapiden Jenenser Metamorphosen des Kijnigsberger Subjekts mit der nationalen Historiographie als eine so „glänzende Erscheinung“ anzusehen, daß man darüber den Weg von Aristoteles zu Kant weitgehend vernachlässigen könne. „In einer intensiv und extensiv gleich mächtigen Entwicklung hat der deutsche Geist während der kurzen Spanne von vier Jahrzehnten (1780-1820) eine Fülle grossartig entworfener und allseitig ausgebildeter Systeme der philosophischen Weltanschauung erzeugt, wie sie auf so engem Raum nirgends wieder zusammengedrängt sind ...“<sup>37</sup> Allerdings melden wir für Windelbands Korollar, damit sei die Entwicklung der philosophischen Prinzipien welthistorisch „abgeschlossen“, „wesentlich und werthvoll Neues“ sei „seitdem nicht zu Tage getreten“<sup>38</sup>, in der Regel Dissens an. Die Zeitgenossen haben dies ganz anders gesehen. Sie hatten sich nach Jean Paul bald „am Todtentanze so vieler eilender Systeme müde gesehen“.<sup>39</sup> Der Landgraf von Homburg fragt sich in einer Säkularbetrachtung in der Neujahrsnacht 1800 besorgt: „Welcher Geist der Zeit wird zur Herrschaft gelangen?“ „Ungefähr viermal sah ich den Geist der Zeit eine verschiedene Färbung annehmen. ... eine Menge philosophischer Systeme, eines auf des andern Trümmern erbaut ... schimmern vor meinem Auge!“ Schon wechselt der Zeitgeist wiederum seine Färbung. „... möchte er sich zum Guten wenden!“<sup>40</sup> Der „fortdauernde Unbestand und das willkürliche Idealisiren“ des Objektiven hat die neuere deutsche Philosophie nach Bardili um ihren Kredit gebracht. Denn in der Philosophie liebt man die Veränderung nicht. Man will, daß sie nur eine sei, [106] und schließt aus der Wandelbarkeit ihrer Beschaffenheit, „es sey noch keine Philosophie vorhanden“. Das Ansehen der Philosophie sei nicht so sehr deswegen gesunken, weil subjektive Ideale vertreten wurden, sondern weil man die „Philosophie selbst, als etwas Objectives, bloß

---

<sup>34</sup> M. Frank, *Was ist Neostukturalismus?*, Frankfurt/M. 1984, S. 109.

<sup>35</sup> Ebd., S. 248.

<sup>36</sup> Vgl. ebd., S. 65.

<sup>37</sup> W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, Freiburg 1892, S. 417.

<sup>38</sup> Ebd., S. 490.

<sup>39</sup> Vgl. Jean Paul's *Sämmtliche Werke*. Bd. 44, Berlin 1827, S. 204.

<sup>40</sup> F. Lübbecke, *Kleines Vaterland. Homburg vor der Höhe*, Frankfurt/M. 1956, S. 191 f.

subjectivisieren, und *dadurch ... begründen*“ wollte.<sup>41</sup> Der Vergleich der lokalen Prinzipien – des spezifisch englischen und französischen Beitrags zur neueren Entwicklung der Philosophie – führt zu einem ähnlichen Ergebnis. Hegel gibt zu bedenken, ob das Entfernen eines Produkts der westlichen Lokalität der Bildung, wie Holbachs „*Système de la nature*“, aus Deutschland nicht „aus einer entgegengesetzten Einseitigkeit der Bildung her stammt“. Der französische Materialismus, dessen Form „in dem lokalen Prinzip des Objektiven erscheint“, steht der deutschen Bildung entgegen, die „sich in die Form des Subjektiven ... einnistet“.<sup>42</sup> Wenn Hegel bald darauf die „Reflexionsphilosophie der Subjektivität“ in der Totalität der für das Prinzip der Absolutheit der Endlichkeit möglichen Formen verabschiedet, weil in ihr die Unendlichkeit „sich als Ich und Subjekt fixiert und das Objekt oder das Endliche so gegen sich über erhält“,<sup>43</sup> und er doch zugleich derjenige gewesen sein soll, der den philosophischen Diskurs der Moderne mit einer Kritik an ihr aus ihrem eigenen Prinzip, der Subjektivität, eröffnet hat,<sup>44</sup> dann hätte dieser Diskurs antisubjektiv begonnen. Denn mag man seine absolute Idee auch als aufgeblähte Rationalität und Erschleichung, oder genauer, als Versuch einer Überwindung der Subjektzentriertheit mit den Mitteln der Subjektphilosophie ansehen<sup>45</sup>, so sind die terminologischen Vorgaben seines manifesten Diskurses doch präzise: ein zum Grunde liegendes, ruhendes Subjekt verträgt sich schlechterdings nicht mit der Selbstbewegung des Begriffs.

Sind am Ende die jüngeren Debatten um den Tod des Subjekts nur Nachhutgefechte, die sich gar nicht an der Originalerscheinung, sondern an ihren Renaissancen – dem Neukantianismus und der transzendentalen Phänomenologie – entzündet haben? Wenn Heidegger mit der Überwindung der Metaphysik der Subjektivität in sich nur Husserl oder Natorp überwunden hätte, ließe sich aus ihr kaum eine Neuzeitthese gewinnen. Aber ist es um die Einzugsbreite der Originalerscheinung anders bestellt? „Besorgnisse vor den Ausartungen der Ichmetaphysik“ hatten den Husserl der „*Logischen Untersuchungen*“ erklären lassen, daß er das [107] primitive Ich Natorps als das „subjektive Beziehungszentrum“ zu allen mir bewußten Inhalten „schlechterdings nicht zu finden“ vermöge.<sup>46</sup> Weit schärfer sind die Vorwürfe, die der Kantianer Bouterwek ab 1799 gegen das „hypostasierte Ich“<sup>47</sup> der autothetischen Metaphysik<sup>48</sup> erhoben hat. „Reine Subjectivität ist ein transcendentales

---

<sup>41</sup> Vgl. *Über das sinkende Ansehen der Philosophie – ein Sendschreiben von Bardili*, in: Reinhold, *Beiträge*, 3. H. (1802), S. 113 f., 119.

<sup>42</sup> Vgl. Hegel, *Erste Druckschriften*, S. 96 f.

<sup>43</sup> Ebd., S. 345.

<sup>44</sup> Vgl. Habermas, a.a.O., S. 27, 65 u. ö.

<sup>45</sup> Vgl. Habermas, S. 33, 35, 46, 57.

<sup>46</sup> Vgl. E. Husserl, *Logische Untersuchungen* II, 1, Halle 1928, S. 359, 361; vgl. auch 363, 377.

<sup>47</sup> F. Bouterwek, *Die Epochen der Vernunft nach der Idee einer Apodiktik*, Göttingen 1802/ND Brüssel 1968, S. 62.

<sup>48</sup> Ders., *Idee einer Apodiktik*, Bd. 1, Halle 1799/ND Brüssel 1968, S. 168 u. ö.

Unding.<sup>49</sup> Der Begriff des Ich hat „gar keinen speculativen Sinn, so bald man ihm nicht ein Object oder *Nicht-Ich* identisch zugesellt“; „... was könnte der Inhalt einer Philosophie des *Subjects* seyn?“<sup>50</sup> Da das „transcendentale Subject, als etwas von den Objecten Getrenntes gedacht, Nichts ist“, ist eine idealistische „Wissenslehre des absoluten Subjects, dem das Object entweder als Attribut oder als Product zugetheilt wird, ein Spiel der Einbildung, das sich selbst zerstört“.<sup>51</sup> Die „ungeheuren Mißgriffe“ der Wissenschaftslehre „in der Analyse der Subjectivität“<sup>52</sup> führen Bouterwek dazu, die Subjektivitätslehre als Resultat einer historischen Fehlentwicklung des Denkens zu deuten. „Der neuern Philosophie ist es, man weiß nicht recht, wie, eigen geworden, eine besondere *Natur* des Subjects anzunehmen, die zum *Wesen* des Subjects gehören und von der Natur der Objecte wesentlich verschieden seyn soll.“<sup>53</sup> Gegen diesen substantialistischen Subjektbegriff setzt er das reflexive Sichentdecken des Subjekts mit dem Objekt<sup>54</sup> und macht damit Subjekt und Objekt, wie später Hegel, zu Reflexionsbestimmungen. Aber etwas anderes war das Subjekt der lateinischen Tradition – als logisches, ontologisches, physikalisches und wissenschaftliches oder als *subiectum praedicationis, inhaerentiae, mutationis und considerationis* – nie gewesen. Nur fehlte im Spektrum der Subjektbedeutungen ein spezifisches Erkenntnis- und Handlungssubjekt.

Gott, wie Hegel, als unendliche Subjektivität zu denken, war der mittelalterlichen Theologie schon deswegen unmöglich, weil es dem Begriff des *actus purus* widerspricht, Subjekt (von Inhärenz) und damit Träger akzidenteller Bestimmungen zu sein. Keineswegs, sagen schon die griechischen Aristoteleskommentatoren, sei die göttliche Substanz Subjekt (*ὑποκείμενον*) denn nichts sei ihr bloß akzidentell.<sup>55</sup> Andererseits kann der menschliche Wille gerade in einer nichtvoluntaristischen Theorie der Willensfreiheit „Subjekt“ oder Voraussetzung der Freiheit heißen. Er wird dann als deren „Wurzel“, die Vernunft aber, die unter Voraussetzung des Willensaktes (*praesupposito actu voluntatis*) in Aktion tritt, als ihre Ursache angesehen.<sup>56</sup> Diese Unterscheidung [108] von Subjekt und Ursache kehrt bei Thomas von Aquino in der Analyse der Erkenntnis- und Glaubensgewißheit wieder, nur ist hier der Intellekt das Subjekt und der Gegenstand die Ursache. Gewißheitsursachen sind danach das Wort Gottes oder die

---

<sup>49</sup> Ders., *Epochen*, S. 47 (Nr. 50).

<sup>50</sup> *Idee*, Bd. 1. S. 176; Bd. 2, S. 243.

<sup>51</sup> Bd.1, S. 382 f.; Bd. **1**, S. 237.

<sup>52</sup> *Epochen*, S. 62.

<sup>53</sup> *Idee*, Bd. 2. S. 243.

<sup>54</sup> Vgl. Bd. 1, S. **234** [„Das Subject setzt theoretisch nicht sich selbst; es entdeckt sich selbst, wie es ein Object findet. Es entdeckt sich mit dem Objecte als Realität, indem es durch absolute Reflexion die Realität verdoppelt“]; Bd. **1**, S. 237 [„denn nur durch absolute Reflexion finden wir das Subject als ein *Wesen*; und indem wir es so finden, finden wir völlig auf gleiche Art das *Object*.“].

<sup>55</sup> Vgl. *Philoponos*, In Cat., CAG XIII/1, p. 29,16 sq.; *Ammonios*, In Cat., CAG IV, 4, p. 26,2 sq. – Vgl. auch Sven K. Knebel, *Substanz oder Akzidenz – Ein Beitrag zur Mythologie des Begriffs*, in: *Spiegel und Gleichnis, Festschr. für J. Taubes*, hg. v. N. Bolz u. W. Hübener, Würzburg 1983, S. 61.

<sup>56</sup> Thomas von Aquino, *Summa theol.* I-II, q. 17, a. 1, co., ad 2.

natürliche Vernunftseinsicht (*naturale lumen rationis*).<sup>57</sup> Spekulative Einsicht im Sinne dianoetischen Tugenden der aristotelischen Ethik hat an der *ratio humana* gegenüber der Glaubensgewißheit von vornherein ursächlich die schwächere Stütze. Auf der anderen Seite ist der Intellekt von sich her für das disponiert, was unter seinen eigentümlichen Gegenstand fällt.<sup>58</sup> Diese seine Disposition gehört nach der aristotelischen Kategorienlehre in die Kategorie der Qualität und ist insofern eine „*determinatio subiecti secundum esse accidentale*“.<sup>59</sup> Da der Glaubenshabitus den Intellekt zu seinem Subjekt hat, muß dessen dispositionelle Defizienz „*ex parte subiecti*“ gegenüber dem Glaubensgegenstand durch das „*imperium voluntatis*“ supplementiert werden.<sup>60</sup> Die für die intellektuelle Glaubensgewißheit erforderliche „*firma assensio*“ verdankt sich einer Festlegung (*determinatio ad unum*) durch den Willen.<sup>61</sup> Dafür ist aber auch im Willen ein entsprechender Habitus in Gestalt der Gehorsamsbereitschaft als präexistent vorzusetzen. Der Glaubensakt ruht folglich nach Thomas auf einem doppelten Habitus, aber nur derjenige von ihnen, der im Intellekt als seinem Subjekt ist, ist das eigentümliche Prinzip dieses Aktes.<sup>62</sup> Diese konsequente Orientierung am Inhärenzschemata macht es unmöglich, die Seinsweise der „Tatsachen des Bewußtseins“ (*intentiones animae*) ontologisch anders als durch ein inhärentes Darinsein in einem Erkenntnissubjekt (*in esse subiective*) zu verankern. Das geistige Sein der logischen Zweitintentionen ist nicht von dieser Art. Sie sind weder Erkenntnisakte noch Erkenntnisbilder noch Dinge und existieren folglich nirgendwo subiektiv: „... *secundae intentiones non habent esse alicubi subiective, quia nec in intellectu, cum non sint actus nec species. nec in rerum natura, sed tantummodo habent esse in intellectu obiective.*“<sup>63</sup> Diese Defizienz „*a quacumque entitate existente*“ übernimmt Petrus Aureoli aus der von ihm im übrigen kritisierten Intentionenlehre von Hervéus Natalis. Was durch Gattung, Art oder prädikative Allgemeinheit ausgedrückt wird, ist in keiner Weise „*secundum aliquid sui*“ etwas Reales in der Natur der Dinge, sondern dinglich gänzlich inexistent. Um nicht überhaupt nichts zu sein, muß es etwas „*Intentionales*“ sein: [109] „*illud enim, quod se totum non est aliquid reale existens in rerum natura, secundum se totum est aliquid intentionale, aut est omnino nihil.*“<sup>64</sup>

Der Subjektbegriff der aristotelischen Onto-Logik eignet sich denkbar schlecht für eine Verbindung mit ihm im heutigen Verständnis an die Seite gestellten Grundbegriffen. So

---

<sup>57</sup> *S. th.* II-II, q. 4, a. 8, co., ad 3.

<sup>58</sup> Vgl. q. I, a. 4, co.

<sup>59</sup> *S. th.* I-II, q. 49, a. 2, co.

<sup>60</sup> *S. th.* II-II, q. 1, a. 4, co.; q. 4, a. 2, ad 1, 2.

<sup>61</sup> *S. th.* II-II, q. 2, a. 1, ad 3.

<sup>62</sup> Vgl. *S. th.* II-II, q. 4, a. 2, co., ad 2.

<sup>63</sup> Petrus Aureoli, *Commentariorum in primum librum sententiarum pars prima*, dist. 23, a. 1, Rom 1596, p. 529a AB.

<sup>64</sup> Vgl. a.a.O., a. 2, p. 533b AB.



verbinden sich der Sachausdruck „Person“ und der Reflexionsausdruck<sup>65</sup> „Individuum“ zwar schon in der Spätantike miteinander, aber auch in der Prämoderne noch nicht mit dem Reflexionsausdruck „Subjekt“. Person ist seit Boethius „naturae rationalis individua substantia“<sup>66</sup>, später „suppositum intellectuale“<sup>67</sup>, während ein Individuum (ἄτομον) mit der „Isagoge“ des Porphyrios aus Eigenschaften (proprietas) besteht, deren Ensemble niemals in irgendeinem anderen identisch wiederkehrt (Boethius: quarum collectio numquam in alio eadem erit).<sup>68</sup> Es bedürfte umständlicher Analysen, um die faktische Genese des modernen Subjektbegriffs von diesen Vorgaben her zu entwickeln. Für eine „normative“ Genese, von der wir hier nur sprechen können, weil Anfang und Ende des Weges historisch bestimmt sind, wären folgende Vereinheitlichungen und Umbesetzungen anzunehmen: Die Fungibilität des Subjekts als Träger habitueller Habilitäten müßte aufgegeben werden; es dürfte nicht mehr als Träger von Akzidentien und nicht mehr als bloßes praesuppositum verstanden werden, sondern nur noch als Subjekt für ein mit ihm gesetztes Objekt Reflexionsbestimmtheit sein können; Akte dürften nicht mehr aus der Kooperation verschiedener „Subjekte“ in einem einzigen Wesen hervorgehen; das „Subjekt“ kann schließlich nicht mehr extensional völlig disparat zur Personalität stehen. Hierhin ist der Weg auch in der postreformatorischen Scholastik noch weit. Die Kasuistik der Trägerschaft für habituelle Bestimmungen oder die Frage „In quo subiecto sint habitus?“ orientiert sich nicht primär an kognitiven Gegebenheiten, und auch dort, wo sie es tut, nicht am Objektbezug, sondern an Permanenz oder Flüchtigkeit des Auftretens. Affektionen des äußeren Sinnes (species impressae sensibiles) sind danach ebensowenig Habitus wie Erkenntnisse (cognitiones) oder Begriffe (species expressae intelligibiles, verba mentis).<sup>69</sup> Nach wie vor heißt gerade das Sachobjekt (obiectum materiale quod oder formale quod) im emphatischen Sinne „Subjekt“ (potest etiam significantius dici subiectum).<sup>70</sup> Das Schema kognitiver Inhärenz bleibt bis ins 18. Jahrhundert in Gebrauch. [110] „Subjektiv“ sind die Bestimmungen im Intellekt, „quae in ipso ut subiecto recipiuntur et ei inhaerent, ut species impressae, actus intellectus, scientiae etc.“<sup>71</sup> Schon hundert Jahre früher wird im Thomismus die „certitudo ex parte subiecti“ aus dem thomasischen Glaubenstraktat als „certitudo subiectiva“ in das wissenschaftstheoretische Lehrstück von den „habitus inevidentes“ übernommen. Der Wille, „quae se tenet ex parte subiecti“, bewirkt danach Gewißheit im Intellekt und fängt so den Evidenzmangel des

---

<sup>65</sup> So geben wir hier die Unterscheidung von Namen der ersten und zweiten Intention oder von nomen rei und nomen intentionis wieder.

<sup>66</sup> Boethius, *Dc duabus nat.*, c. 3 (PL 64,1343).

<sup>67</sup> Vgl. G. de Ockham, *Scriptum in librum primum sententiarum*, d. 23, q. un., Opp. theol. IV, St. Bonaventure, New York, 1979, p. 62,6.

<sup>68</sup> Vgl. Isag., CAG IV, 1, p. 7,21sq.; transl., ib., p. 33,4sq.

<sup>69</sup> Vgl. Gabriel Vazquez, *Commentariorum ac disputationum in primam secundae Sancti Thomae t. 1*, Lyon 1620, d. 78, c. 2, p. 365b; c. 4, p. 367a.

<sup>70</sup> Gregor de Valentia, *Commentariorum theologorum t. 3*, Lyon 1609, col. 17 CD.

<sup>71</sup> C. Krisper, *Philosophia scholae scotisticae*, Augsburg 1735, p. 169b.

Gegenstandes auf (supplet ... voluntas id, quod deest obiecto ex parte evidentiae).<sup>72</sup> Die hierdurch begründete Anhänglichkeit an den Glaubensgegenstand setzt diesen als untrüglich voraus. „Certitudo ... respicit obiecti (credite scilicet veritatis) infallibilitatem.“<sup>73</sup> Ist sie ihrem Gegenstand angemessen, fällt sie mit dessen Untrüglichkeit zusammen und kann so selbst objektiv heißen.<sup>74</sup> Wird sie jedoch durch das verstockte „quia vult“<sup>75</sup> einer prava voluntas oder das irrige Urteil eines schlecht disponierten Verstandes zur pertinacia deformiert,<sup>76</sup> fällt sie aus dieser „adhaesio ad obiectum“ heraus. Der hier verwendete Objektbegriff würde äquivok, wenn ihr darin ein neues, fiktives Objekt entspränge. Die Selbstverhärtung der subjektiven Gewißheit wird vielmehr weiterhin mit den Mitteln der Habituslehre beschrieben. Das Inhärenzschema kann gelegentlich in verkürzter Ausdrucksweise übersprungen werden, wo der Objektbezug im Blick steht. Aber die modern anmutende Rede von einer „adhaesio subjecti ad obiectum“<sup>77</sup> skizziert keine Subjekt-Objekt-Relation im neueren Sinne, sondern spricht das Sichsubjizieren eines Subjekts unter ein unverfügbares Objekt aus. Die als feste Adhäsionsgewißheit eines Subjektionssubjekts verstandene certitudo subiectiva ist denn auch vom Cartesianismus oder Wolffianismus nicht aufgegriffen und logisch oder gnoseologisch weiterentwickelt worden.<sup>78</sup>

Bei genauerer Betrachtung ist für Hegel das Prinzip der neueren Welt nicht einfachhin Subjektivität, sondern „Freiheit der Sub-jektivität“.<sup>79</sup> Ich will diese Formel zum Ausgangspunkt nehmen, um meine schon früher geäußerte Vermutung, daß im Gesamtprozeß der Neuzeit radikale theoretisch-praktische Selbstentmächtigungsimpulse stärker und augenfälliger in Erscheinung getreten sind als theoretische Selbstermächtigungsanstrengungen, an der neuzeitlichen *mésaventure* des metaphysischen Willenssubjekts, des politischen Handlungssubjekts und des Erkenntnis- [111] subjekts zu überprüfen. Kants Lehre von der Autonomie des Willens und Hegels Staatslehre wären danach theoretisch fürs erste kaum überbietbare Modelle der Entmächtigung von

---

<sup>72</sup> Cf. Ioannes a Sancto Thoma O. P., *Cursus philosophicus thomisticus*, ed. B. Reiser, t. 1, Turin 1930, p. 803b/4a.

<sup>73</sup> Gabriel Biel, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum, Liber tertius*, Tübingen 1979, p. 408.

<sup>74</sup> Vgl. F. Suarez, *Opp. omnia*, t. 12, Paris 1858, p. 181a.

<sup>75</sup> Vgl. A. A. de Sarasa, *Artis semper gaudendi pars secunda*, tr. 17, n. 12, Antwerpen 1667, p. 547. (Hinweis S. K. Knebel.)

<sup>76</sup> Vgl. Suarez, ed. cit., t. 9, p. 525a; J. Wiggers, *In secundam secundae D. Thomae Aquinatis*, Löwen 1676, p. 185b.

<sup>77</sup> Vgl. J. B. Gormaz, *Cursus theol.*, t. 1, Augsburg 1707, p.744. (Hinweis S. K. K.)

<sup>78</sup> Man vgl. etwa B. Hauser, *Elementa philosophiae*, t. 1, Augsburg 1755, p. 178sq. (Log. § 225) u. J. Mangold, *Philosophia rationalis et experimentalis*, t. 1, Ingolstadt 1755, p. 113sq. (Log. § 270-3) mit F. Chr. Baumeister, *Institutiones philosophiae rationalis*, Wittenberg 1749, p. 192 (§ 349) oder A. G. Baumgarten, *Acroasis logica*, Halle 1761; in: Chr. Wolff, *Ges. Werke* III, 5, Hildesheim 1973, p. 129.

<sup>79</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. v. G. Lasson, Leipzig 1930, S. 358.

Subjektivität. Der Anschein trägt in beiden Fällen und verführt dazu, Subjektion und Akzidentalisation für die wahre Selbstmächtigkeit und Selbstbestimmung zu halten.

Hegel geht für die Charakteristik der neuen, germanischen Welt von dem seit Tacitus geläufigen Topos des altgermanischen Freiheitssinnes aus. In ihr lebt ein vollkommen neuer Geist, aus welchem sich nun die Welt regenerieren mußte, nämlich der freie Geist, der auf sich selbst beruht, der absolute Eigensinn der Subjektivität<sup>80</sup>. Wenn jedoch in der neueren Geschichte die „Zwecke des partikulären, subjektiven Willens“ befriedigt werden, so geschieht dies zunächst so, daß dieser seinen „absoluten Endzweck“ verkennt<sup>81</sup>, nämlich „den Widerspruch der Subjektivität und Objektivität aufzuheben und seine Zwecke aus jener Bestimmung in diese übersetzen und in der Objektivität zugleich bei sich zu bleiben“<sup>82</sup>. Die „Subjektivität der Freiheit“, die in Rousseaus und Fichtes „Prinzip des einzelnen Willens“ festgehalten ist, enthält „nur das eine, darum einseitige Moment der Idee des vernünftigen Willens“. Von ihr „muß sich der Wille ... befreien, um an und für sich seiender Wille zu werden“. Die Objektivierung aber hat „zugleich die Bestimmung in sich, daß der einzelne Wille in derselben sich aufhebt“<sup>83</sup>. Denn unter dem an sich Seienden, in sich allgemeinen freien Willen, dessen weltliche Verwirklichung der Staat ist, „ist nicht der besondere Wille zu verstehen, wie ihn einer gerade hat“. „Was der Wille an sich ist, muß heraus aus diesen Besonderheiten ...“<sup>84</sup> Hegelisch gedacht ist das Negieren der Partikularität nicht der Untergang der Subjektivität. Sie soll als in ihrer Einzelheit aufgehobene die „belebende Seele“ des Staates bleiben. Die Aufgabe ist daher, „in dem, was substantiell ist, ebenso die subjektive Freiheit zu erhalten, sowie mit der subjektiven Freiheit nicht in einem Besonderen und Zufälligen, sondern in dem, was an und für sich ist, zu stehen“<sup>85</sup>. Dieses substantielle, objektiv vernünftige Allgemeine des Staates ist unabhängig von der „subjektiven Willkür“. Es bedarf nicht der Einwilligung der Einzelwillen<sup>86</sup>. Vielmehr fordert die „objektive Freiheit“ die Unterwerfung des zufälligen Willens<sup>87</sup>. Die einzelnen Individuen, die „außerhalb der Wirklichkeit des Staates in sich selbst keine Substantialität“ haben<sup>88</sup>, verhalten sich [112] zu diesem ihrem substantiellen Wesen immer nur als ein „Accidentelles“, Beiläufiges.<sup>89</sup> Gerade

---

<sup>80</sup> Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, hg. v. G. Lasson, 4. Bd. *Die germanische Welt*, Leipzig 1923, S. 759; vgl. F. Th. Vischer, *Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen*, 2. Bd., München 1922, S. 294 f., 297, 315 u. ö.

<sup>81</sup> Vgl. Hegel, *Phil. d. Weltg.*, S. 757.

<sup>82</sup> *Grundl. d. Ph. d. R.*, S. 42.

<sup>83</sup> Ebd., S. 197, 312, 313f.

<sup>84</sup> *Phil. d. Weltg.*, S. 920 f.

<sup>85</sup> *Grundl. d. Ph. d. R.*, S. 354, 16.

<sup>86</sup> Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, 1. Halbbd. *Die Idee und das Ideal*, hg. von G. Lasson, Leipzig 1931, S. 259; *Phil. d. Weltg.*, S. 933.

<sup>87</sup> *Phil. d. Weltg.*, S. 938, vgl. 860, 875, 928.

<sup>88</sup> *Vorl. üb. d. Ästh.*, S. 259 f.

<sup>89</sup> *Grundl. d. Ph. d. R.*, S. 325; *Vorl. üb. d. Ästh.*, S. 259.

in ausgebildeten Staaten ist die Stellung des einzelnen Subjekts eine „untergeordnete“.<sup>90</sup> Wie immer man daher die „Einheit der objektiven Freiheit, d. i. des allgemeinen substantiellen Willens, und der subjektiven Freiheit“<sup>91</sup> akzentuieren mag – anders als im Willkürstaat des Mittelalters oder im Vertragsstaat kann die „substantielle Grundlage und das Erste“ des wahren Rechtsstaates der neuen Zeit, in dem „das Ganze und Allgemeine herrscht, aber die Geltung und freie Tätigkeit des Individuums ... als flüssiges Moment erhalten ist“<sup>92</sup>, nicht der „Wille des Einzelnen in seiner eigentümlichen Willkür“ sein.<sup>93</sup> Im Gegensatz zur „Subjektivität der Freiheit“ ist der objektive Wille das an sich Vernünftige, „ob es von einzelnen erkannt und von ihrem Belieben gewollt werde oder nicht“. Der allgemeine Wille kann daher nicht nur – dieser Irrtum Rousseaus hat nach Hegel fürchterliche Folgen gezeitigt – als das „Gemeinschaftliche“ gefaßt werden, das aus dem „einzelnen Willen *als bewußtem*“ hervorgeht.<sup>94</sup> Es ist darum als die „Haupteinseitigkeit“ der modernen politischen Theorie anzusehen, „daß der allgemeine Wille auch der empirisch allgemeine sein soll“ und die „subjektiven Willen der Vielen“ gelten sollen.<sup>95</sup> Die *volonté générale* war jedoch schon im Rousseauismus vom „Volk in Person“ abgehoben worden. Der „Gesamtwille des Volkes“ ist dann der Wille des Volkes in der Idee. „Eben darum, weil das Volk in der Idee, nicht das etwa wirklich versammelte Volk, ... beschließt, so beschließt es ... ohne alle individuelle Rücksichten ...“<sup>96</sup>

Friedrich Theodor Vischer muß 1847 einräumen, daß die neue Welt die ihr von Hegel gesetzte Aufgabe, die wahre Freiheit durch wahrhafte Zurückführung der Subjektivität in sich und ihre wahrhafte Einführung in die Objektivität zu verwirklichen, „bis jetzt“ nur unvollkommen erfüllt hat. „Das Subjekt ist innerlich frei, hat aber keine wahre Objektivität, das Allgemeine herrscht, aber über unlebendige Individuen.“<sup>97</sup> Der Staat ist seit der zweiten Revolution „ganz zum Polizei- und Schreiberstaate“ geworden. Der allgemeine Mechanismus, die Bürokratie, „das zu viel Regieren“ ertötet die Individualität nach außen.<sup>98</sup> „Alles geht am Schnürchen, nach geschriebenen ... Normen ... Nirgends ist Luft ... Nur im Privatleben ist der Philister noch lebendig.“<sup>99</sup> Vischer ist jedoch zu sehr Hegelianer, um nicht in der „Welt

---

<sup>90</sup> Vgl. Hegel, *Ästhetik*, hg. von F. Bassenge, Berlin 1955, S. 207.

<sup>91</sup> *Grundl. d. Ph. d. R.*, S. 196.

<sup>92</sup> Vischer, a.a.O., S. 321.

<sup>93</sup> Hegel, *Grundl. d. Ph. d. R.*, S. 43.

<sup>94</sup> Vgl. ebd., S. 197.

<sup>95</sup> Vgl. *Phil. d. Weltg.*, S. 932.

<sup>96</sup> Vgl. Ph. Chr. Reinhard, *Versuch einer Theorie des Gesellschaftlichen Menschen*, Leipzig und Gera 1797, S. 453 f., 460-2.

<sup>97</sup> Vischer, a.a.O., S. 320.

<sup>98</sup> Ebd., S. 345-7.

<sup>99</sup> S. 312.

der zersprengten Individualität“ des germanischen Mittelalters [113] durchgängig jene „vernünftige Einheit und Allgemeinheit“ zu vermissen<sup>100</sup>, deren verwüstende Wirkungen er an der modernen Zivilisation bemerkt. Anders der junge Herder. Daß „so viele, viele Glieder wurden“, daß sich eins am andern rieb, war, „wenns Zweck erreicht, immer besser, als lebend tot sein und modern“. Die „vielen kleinen Inseln“ wehrten „der ärgsten Plage der Menschheit, dem Land- und Seelenjoch“, hielten so lange den Despotismus ab, der „lauter leblose Räder einer großen, hölzernen, gedankenlosen Maschine“ hervorbringt.<sup>101</sup> Armes, wohl polizirtes Europa!<sup>102</sup> Die Welt war nie so „einförmig, gehorsam-und ordnungsvoll“<sup>103</sup>, als seitdem durch „verfeinte Staatskunst“ die Reste von einzelnen Existenzen und mit ihr die altgotische Freiheitsform gesprengt, alle einzelnen Kräfte „in das Wunderding Maschine hineingelenkt sind, niemand mehr von ... Selbstbestimmung weiß und wissen darf“ und man sich „über das Individuelle, worin allein Species facti besteht, hinüber“ am hellen, vortrefflichen Allgemeinen hält<sup>104</sup>, mithin seit Europa und mit ihm die Welt frei wurde. „Frei wurde? ... wenns nur das, und das nur wahr wäre!“<sup>105</sup> Für Hegel jedoch ist die „Zersplitterung“, die „namentlich in letzter Zeit gern deutsche Freiheit“ genannt worden ist, das eigentliche Hemmnis im „Fortschreiten der staatlichen Bildung“ in Deutschland gewesen, denn sie hat die Macht des Kaisers zu einer „leeren Vorstellung“ gemacht.<sup>106</sup> Damit ist der Idee des freien Volkes vor dem Richterstuhl der resubstantialisierten, in Objektivität übersetzten Subjektivität das Todesurteil gesprochen. Die alte staatsrechtliche Figur des *populus liber* als einer die Oberherrschaft des Kaisers *de facto* nicht anerkennenden „*civitas sibi princeps*“ kann dann nur eine theoretische Verirrung gewesen sein. Nach Bartolo da Sassoferra (1359 gestorben), der die oberitalienischen Stadtrepubliken des 14. Jahrhunderts im Auge hat, ist jedes derartige Gemeinwesen im Besitz völliger Selbstregierung und Selbstherrschaft (*eligit ipsa sibi rectorem – in se ipsa habet liberum populum et habet merum imperium in se ipsa et tantam potestatem habet in populo quantam Imperator in universo*). Appellationsinstanz kann nur das Volk selbst sein, weil es die einzig denkbare Obrigkeit für sich selbst ist (*quia solus reperitur superior ipsi populo et sibi princeps est*).<sup>107</sup>

Die Volkssouveränität kann Hegel gegenüber dem Staat als der „vollkommen konkreten Objektivität des Willens“ nur ein verworrener Gedanke sein, denn das Volk ist ohne die

---

<sup>100</sup> Vgl. S. 304-7, 314.

<sup>101</sup> Vgl. J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Frankfurt/M. 1967, S. 52, 62 f.

<sup>102</sup> Vgl. ebd., S. 61, 64, 89, 100.

<sup>103</sup> Vgl. S. 101.

<sup>104</sup> S. 75, 77, 92.

<sup>105</sup> S. 62 f.

<sup>106</sup> Vgl. Hegel, *Phil. d. Weltg.*, S. 835 f.

<sup>107</sup> Vgl. F. Ercole, *Da Bartolo all'Althusio. Saggi sulla storia del pensiero pubblicistico del rinascimento italiano*, Florenz 1932, p. 90.

„letzte ent- [114] scheidende Subjektivität“ seines Monarchen nur eine „formlose Masse“.<sup>108</sup> Aber von welcher Art ist das dezisive „Ich will“ des Erbsouveräns, das doch den „großen Unterschied der alten und modernen Welt“<sup>109</sup> ausmachen soll? Wenn alle subjektive Willkür im Staat „in ein objektives Dasein gebracht“ ist<sup>110</sup>, kann auch die an dessen Spitze formell in Gestalt der letzten Willensentscheidung wieder hervortretende Subjektivität nur abstrakt und grundlos sein.<sup>111</sup> Der Monarch darf „nicht nach Wahl, Einsicht u. dgl.“, sondern nur durch das Orakel der Geburt bestimmt werden.<sup>112</sup> So ist er aller Partikularität und subjektiven Willkür entrückt, aber zugleich ohne Verantwortung für das Objektive: „er hat nur Ja zu sagen, und den Punkt auf das I zu setzen“.<sup>113</sup>

Durch einfache Umbesetzungen lassen sich die Modelle positiv und negativ besetzter Objektivierung der Subjektivität in positive und negative Selbstbehauptungsmodelle verwandeln. Das negative ist das ältere. Nach dem von Hegel nicht unbeeinflussten katholischen Schellingianer Windischmann steht am Anfang nicht Zersplitterung, sondern der „große, starke Zusammenhalt des Lebens“.<sup>114</sup> Der „große Zusammenhalt“ der mittelalterlichen Welt zerfällt, „indem die sich sondernden, versuchenden Kräfte zur Selbstbehauptung sich anstrengen, um *an sich selbst* eine Bedeutsamkeit zu haben, die ihnen doch nur als *Gliedern des Ganzen* zukommt“. Die Geister „entfremden sich“, bauen „auf sich selbst als auf das Höchste“, und es beginnt ein bis dahin unerhörter Kampf aller gegen alle.<sup>115</sup> Auch hier ist die Subjektivität „das große Motiv der neuen Zeit“ und deren Geist der „Geist der Selbstbefreiung“.<sup>116</sup> Er hat freilich sein Ziel erst erreicht, „wann die Selbstheit, in allen ihren zahllosen Ansprüchen auf *eigenen* Bestand überwunden“ ist.<sup>117</sup> Nur wird die „subjektive Abgötterei“<sup>118</sup> hier nicht durch die objektive Abgötterei des Staates überwunden, die erst recht im affirmativen Selbstbehauptungskalkül der Neuzeitlegitimisten aus dem Spiel bleibt. Es ist auf der anderen Seite nur folgerichtig, daß bei Windischmann wie Herder, bei Hegel wie Blumenberg die Versuche der katholischen Kirche, die eigenverantwortliche Subjektivität und den freien Willen gegen die anonyme Allgemeinheit der Gattungsvernunft und die

---

<sup>108</sup> Vgl. Hegel, *Grundl. d. Ph. d. R.*, S. 228, 230, 236.

<sup>109</sup> Vgl. ebd., S. 360.

<sup>110</sup> Ebd., S. 351.

<sup>111</sup> Vgl. S. 228, 233.

<sup>112</sup> Vgl. *Phil. d. Weltg.*, S. 900.

<sup>113</sup> *Grundl. d. Ph. d. R.*, S. 361, vgl. 233, 235 f.

<sup>114</sup> Vgl. K. J. Windischmann, *Das Gericht des Herrn über Europa. Blicke in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*, Frankfurt/M. 1814, S. 320.

<sup>115</sup> Ebd., S.36 f., 52 f., 138, 188, 197.

<sup>116</sup> Vgl. S. 183, 192, 198.

<sup>117</sup> S. 204.

<sup>118</sup> S. 176.

unwiderstehliche Gnadenwirksamkeit zu sichern, nicht berührt werden. Den unbefangenen Beobachter verwundert es, daß ausgerechnet in jener Zeit, in der die Selbstbefreiung des Menschen begonnen haben soll, Freiheit und Unsterblichkeit – diese zum [115] erstmalig, jene seit den pelagianischen Streitigkeiten erstmals wieder – zum Gegenstand lehramtlicher Beurteilung werden. Der Monopsychismus hatte sich akademisch so fest etabliert, daß das Lateranense V sich 1513 aufgerufen fühlen konnte, die averroistische Lehre von der numerischen Einzigkeit des Intellekts zu verurteilen und damit die Annahme, daß die vernünftige Seele des Menschen „pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda“ sei<sup>119</sup>, zur Glaubenssache zu machen. 1520 wird Luthers Heidelberger These von 1518, daß der freie Wille nach dem Sündenfall nur noch eine „res... de solo titulo“ sei, für irrig erklärt.<sup>120</sup> 1547 anathematisiert das Tridentinum die verschärfte Fassung, die Luther seiner These 1520 gegeben hatte, nämlich der freie Wille sei ein „figmentum in rebus seu titulus sine re“<sup>121</sup>, und zugleich seine Ansicht, der Wille wirke wie etwas Seelenloses überhaupt nichts und verhalte sich völlig passiv<sup>122</sup> (velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere). Damit ist auch die Willensfreiheit zur Glaubenssache geworden. Zugleich wird die Auffassung der Reformatoren verworfen, der durch göttliche Gnade bewegte Wille des Menschen wirke nicht durch eigene Zustimmung mit (nihil cooperari assentiendo Deo excitanti), disponiere sich nicht selber zum Empfang der Rechtfertigungsgnade und könnte sich nicht, wenn er wollte, verweigern (posse dissentire, si velit).<sup>123</sup> Diese Linie wird 1653 durch die Verurteilung der jansenistischen Artikel bekräftigt.<sup>124</sup> Während dieser ganzen Zeit ist die Verteidigung der Willensfreiheit eines der wichtigsten Themen der katholischen Kontroverstheologie gewesen. Nie wieder ist deren Begriff ausführlicher analysiert worden.

Vorsichtige Versuche, im protestantischen Raum das Joch der „horrida opinio de servo arbitrio“<sup>125</sup> abzuschütteln, bleiben auf den Kreis der Melanchthon-Schüler begrenzt. Melanchthons Meißener Mitwirkungsformel von 1548 – „gleichwohl wirkt der barmherzige Gott nicht also mit dem Menschen, wie mit einem Block, sondern zeucht ihn also, daß sein Wille auch mitwirkt, so er in verständigen Jahren ist“<sup>126</sup> –, die in das Leipziger Interim eingegangen war<sup>127</sup>, ruft die Gnesiolutheraner auf den Plan, die die abschließende

---

<sup>119</sup> Vgl. Denz.-Sch. Nr. 1440.

<sup>120</sup> Vgl. ebd., Nr. 1486, *Luther*, WA I, 354 (ex theol. n. 13).

<sup>121</sup> *Luther*, WA VII, 146.

<sup>122</sup> Vgl. WA V, 177.

<sup>123</sup> Denz.-Sch. Nr. 1554, 1555.

<sup>124</sup> Ebd., Nr. 2002-4.

<sup>125</sup> So Victorin Strigel am 5. 1. 1566 an Matthäus Wesenbeck. (M. Wesenbecius, *Papinianus, cum aliis quibusdam miscellaneis lectione non indignis*, Wittenberg 1569, p. P6r.)

<sup>126</sup> CR VII, 51.

<sup>127</sup> Vgl. J. E. Bieck, *Das Dreyfache Interim*, Leipzig 1721, S. 363.

symbolische Urkunde des Luthertums, die Konkordienformel des Konkordienbuches von 1580, zu einem Dokument der radikalen Absage an jegliche Eigenaktivität des Menschen in rebus spiritualibus ausgestalten. Die Zivilfreiheit [116] bleibt freilich ausgenommen. Wir Menschen haben „in dieser verderbten Natur auch vor der Wiedergeburt noch diese Macht und Vermögen etlichermaßen frei“, daß wir „in äußerlichen, zeitlichen, weltlichen Sachen und Händeln“ urteils- und entscheidungsfähig bleiben und etwas „freiwillig tun oder lassen“ können.<sup>128</sup> Geistlich jedoch ist der Mensch nicht etwa, wie die Synergisten wännen, nur halb tot (semimortuus), sondern gänzlich zum Guten erstorben (prorsus ad bonum emortuus)<sup>129</sup> und „wie Klotz und Stein, wie ein tot Bild, das weder Augen noch Mund, weder Sinn noch Herz brauchet“<sup>130</sup>, ja als rebellisch gegen den göttlichen Willen „viel ärger dann ein Stein und Block“ (multo... deterior lapide aut trunco)<sup>131</sup>, kurz ohne ein Fünkchen Zustimmungs- und Mitwirkungsfähigkeit, gänzlich passiv<sup>132</sup> und in diesem Sinne etwas, worin der Heilige Geist durch das Wort wie in einem bloß erleidenden „Subjekt“ (tanquam in subiecto patiente, ubi homo nihil agit aut operatur, sed tantum patitur<sup>133</sup>) wirksam ist.

Diese „pia... de impotentia et malitia naturalis liberi arbitrii doctrina“<sup>134</sup> – der klassische Fall einer reinen Subjekttheorie des Willens im älteren Sinne – erleichterte es den spanischen Jesuiten als Befürwortern einer synergistischen Position auf katholischer Seite, die deterministische Gegenposition als häretisch zu verdächtigen, ohne dafür in die vorneuzeitliche Ketzergeschichte zurückgreifen zu müssen. Als die spanischen Thomisten auf eine präterministische Auffassung einschwenkten, wirft ihnen 1594 der Jesuitentheologe Molina gegenüber der Inquisition vor, sie favorisierten die Irrtümer der Lutheraner.<sup>135</sup> Rom nimmt sich der Angelegenheit an. Zeitweise wird befürchtet, daß es über der Freiheitsfrage zu einer Spaltung der spanischen Kirche kommen könne. Wer das umfangreiche Aktenmaterial über die nun beginnenden langjährigen Debatten studiert, wird Stöhr zustimmen, daß kaum einer der großen theologischen Dialoge der Neuzeit eine dramatischere Geschichte gehabt hat als die thomistisch-molinistischen Kontroversen über Gnade und Freiheit.<sup>136</sup> Von all dem kein Wort bei Hegel, dem nur vermöge konsequenter Verdrängung die einfache Lehre Luthers, des Protagonisten des „servum arbitrium“, die „Lehre der Freiheit“ sein konnte<sup>137</sup>, oder bei

---

<sup>128</sup> Vgl. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 41959, S. 868 f.. 879 f.

<sup>129</sup> A.a.O., S. 903, 26 ff. – Vgl. 777, 22; 875, 47; 896, 25; 909, 14 f.

<sup>130</sup> Ebd., S. 879 f. – Vgl. 882, 15 f.

<sup>131</sup> S. 896, 3 f. – Vgl. 882, 23 ff.

<sup>132</sup> Vgl. S. 780, 32; 909, 33.

<sup>133</sup> S. 910, 16 ff. – Vgl. 912, 11.

<sup>134</sup> S. 819, 14 f.

<sup>135</sup> Vgl. F. Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, 1. Bd. *Neue Molinaschriften* (BGPhThMA 32), Münster 1935, S. 49<sup>f.</sup>, 387, 396, 410 f. u. ö.

<sup>136</sup> Vgl. J. Stöhr, *Zur Frühgeschichte des Gnadenstreites*, Münster 1980, S. 1.

<sup>137</sup> Vgl. Hegel, *Phil. d. Weltg.*, S. 878.



Schopenhauer, dem der damals ausgebildete Begriff der *libertas indifferentiae* zwar als der „einzige deutlich bestimmte, feste und entschiedene“ terminus technicus für das gilt, was Willensfreiheit [117] genannt wird<sup>138</sup>, der sich aber um so weniger veranlaßt sehen konnte, seinem historischen Ursprung nachzugehen, als er die Geschichte der neuzeitlichen Willenslehre seit Luther auf Belege für seine These durchmustert, daß „alle wirklich tiefen Denker aller Zeiten“ in der Verwerfung des *liberum arbitrium* übereinstimmen.<sup>139</sup> Noch in den größten neueren Handbuchartikeln über Willensfreiheit<sup>140</sup> wird diese für das Thema ergiebigste und zugleich historisch bedeutsamste Diskursformation ausgespart. Sie verträgt sich nicht mit der protestantischen Neuzeitlegende, der auch Windischmann Tribut zollt. Er wie Hegel sind sich – wenn Hegel auch eher im emphatischen Geist-Singular – einig, daß die Reformation „die Geister losgelassen“ hat.<sup>141</sup> Nur hält jener den ausgelassenen Geist für das „furchtbarste Raubthier“,<sup>142</sup> während für Hegel mit der Reformation „das neue, das letzte Panier aufgetan“ ist, „um das die Völker sich sammeln, die Fahne des freien Geistes, der bei sich selbst, und zwar in der Wahrheit ist und nur in ihr bei sich selbst ist. Dies ist die Fahne, unter der wir dienen, und die wir tragen.“<sup>143</sup> Sie ist auch die Fahne der Willensfreiheit. „Freiheit des Willens ist Freiheit des Geistes im Handeln und geht unmittelbar aus dem Prinzip der evangelischen Kirche hervor.“<sup>144</sup> Aber wir wissen bereits, daß man bei der Freiheit „nicht von der Einzelheit, vom einzelnen Selbstbewußtsein ausgehen“ soll, „sondern nur vom Wesen des Selbstbewußtseins“, das „sich als selbständige Gewalt, in der die einzelnen Individuen nur Momente sind“, realisiert.<sup>145</sup>

Obwohl sich die thomistische Doktrin der physischen Vorherbestimmung des freien Willens durch Gott theologisch nicht als die verbindliche hat durchsetzen lassen, hat sich die frühneuzeitliche Philosophie seit Descartes von der *libertas indifferentiae* abgewendet. Die theologischen Bedenken der Thomisten gegen die jesuitische Doktrin der konsensfähigen göttlichen *vocatio congrua* laufen auf zwei Hauptpunkte hinaus: (1) Unterstünde der freie Wille des Menschen nicht auch im Zustand seiner Indifferenz der göttlichen Kausalität, wären seine freien Wirkungen selbst vom göttlichen Intellekt nicht mit Bestimmtheit erkennbar.<sup>146</sup> – (2) Könnte der Wille sich aus eigener Kraft bestimmen, würde er sich an die Stelle Gottes

---

<sup>138</sup> Vgl. A. Schopenhauer, *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, in: *Sämtl. WW.*, hg. v. A. Hübscher, Bd. 4, Wiesbaden <sup>2</sup>1950, S. 9.

<sup>139</sup> Ebd., S. 58.

<sup>140</sup> Vgl. Art. *Willensfreiheit*, in: *Realencyklop. f. prot. Theol. u. Kirche* 3. A., hg. v. A. Hauck, Bd. 21, Leipzig <sup>3</sup>1908, S. 317; R. Eisler, *Wörterbuch d. philos. Begriffe*, Bd. 3, Leipzig <sup>4</sup>1930, S. 575.

<sup>141</sup> Windischmann, a.a.O., S. 217.

<sup>142</sup> Ebd., S. 215.

<sup>143</sup> Hegel, *Phil. d. Weltg.*, S. 881; vgl. 765 f., 877.

<sup>144</sup> Ebd., S. 920.

<sup>145</sup> Vgl. *Grundl. d. Ph. d. R.*, S. 349.

<sup>146</sup> Vgl. F. d'Avila, *De auxiliis divinae gratiae, ac eorum efficacia*, Rom 1599, p. 246 sq.

setzen. Er wäre dann so etwas wie ein „primum liberum simpliciter“ und schlechthin die erste Ursache und das erste Prinzip seiner Akte.<sup>147</sup> **Aus der Abwehr dieser Position entspringt eine Willenslehre, die der in Trient [118] verurteilten Luthers bis in den Wortlaut ähnelt.** Gott, dessen Wollen niemand anders unterworfen ist (nulli alteri subiectum), unterwirft sich den menschlichen Willen und macht ihn sich botmäßig (subjicit creatam voluntatem, et sibi eam obsequentem ... facit).<sup>148</sup> Alle Zweitsachen sind gänzlich müßige und tote Werkzeuge, wenn sie nicht von Gott in Bewegung gesetzt werden. Er bedient sich des Menschen wie eines Steckens (baculus)<sup>149</sup>, denn dieser ist im Unterschied zu einem lebendigen Baum nur ein „inanime quoddam“.<sup>150</sup>

In der Schlußsitzung der römischen Kongregationen (1607) erklären die Kardinäle Bellarmin und Du Perron die thomistische Ansicht offen für die von Calvin und Luther und als akzeptabel für die Protestanten.<sup>151</sup> Wie das Beispiel von William Ames in Franeker zeigt, konnte sich die calvinistische Orthodoxie in der Tat voll mit ihr identifizieren: haec ... sententia ... est plane nostra...<sup>152</sup> Die theozentrische Wende der katholischen Reform des 17. Jahrhunderts verstärkt in Frankreich die prädestinistische Position. Ein Wendepunkt ist hier die von Jansenius und Du Vergier (Saint Cyran), der später Port Royal für den Jansenismus gewonnen hat, wärmstens begrüßte<sup>153</sup> Bekämpfung der libertas indifferentiae durch den Oratorianer Gibieuf. Er greift zur Bestimmung der Unterordnung des menschlichen Willens unter die göttliche Herrschaft auf die aristotelische Unterscheidung von übergeordnetem natürlichem Handlungsziel und Wahlakt (electio) zurück, läßt aber diesen durch den finis ultimus präskriptiv determiniert sein.<sup>154</sup> Die derart temperierte<sup>155</sup> Indifferenz besteht geradezu in der Unterwerfung unter Gott (libertas ... constat ... subiectione immediata ad finem ultimum).<sup>156</sup> Die Freiheit ist in ihrer Selbstmächtigkeit (αὐτεξουσιότης, sui potestas) nicht prima causa sui, aber sie ist auch nur Gott allein unterworfen (et Deo subiectum est et Deo soli).<sup>157</sup> Das „subiici Deo“ ist die nächste Disposition zur wahren Freiheit und der Wille ist

---

<sup>147</sup> Vgl. D. Alvarez, *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus, et libertate, ac legitima eius cum efficacia eorum concordia*, Rom 1610, p. 120a, 154b, 165a, 168b/9a, 170b, 174b/5a, al.

<sup>148</sup> Vgl. ib., p. 159a, 169a.

<sup>149</sup> Vgl. Jes. 10,5, 15.

<sup>150</sup> Vgl. D. Alvarez, *Commentariorum in Isaiam Prophetam iuxta sensum litteralem et moralem ... tomus primus*, Rom 1599, p. 296a/b.

<sup>151</sup> Vgl. G. Schneemann, *Weitere Entwicklung der thomistisch-molinistischen Controverse*, Freiburg i. Br. 1880, S. 93 f.

<sup>152</sup> G. Amesius, *Bellarminus enervatus*, Amsterdam 1630, t. 4, p. 56.

<sup>153</sup> Vgl. E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris 1913, p. 301, n. 1/2.

<sup>154</sup> Vgl. G. Gibieuf, *De libertate Dei et creaturae libri duo*, Paris 1630, p. 8, 10.

<sup>155</sup> Vgl. ib., p. 7, 12, 69, al.

<sup>156</sup> Ib., p. 9, cf. 4, 12, al.

<sup>157</sup> Vgl. p. 2, 13.

mit Augustin um so freier, je unterworfen er ist.<sup>158</sup> Descartes greift die Figur der unterworfenen Freiheit auf<sup>159</sup> und setzt die Indifferenz auf den untersten Grad der Freiheit herab.<sup>160</sup> Leibniz verwirft sie ganz und bekennt sich zeitweise zur Prädetermination der Thomisten.<sup>161</sup> Hobbes und Spinoza sind Neecessitaristen. Pierre Bayle legt in den Artikeln „Origene“ und „Pauliciens“ seines „Dictionnaire“ umständlich dar, weshalb Adams freier Wille nicht nur ein unnötiges, sondern ganz und gar kein gutes Geschenk gewesen [119] ist. Hume gilt seit Moritz Schlick als Kronzeuge dafür, daß die Willensfreiheit ein Scheinproblem ist. Auch für die französische Aufklärung ist Willensfreiheit kein Thema mehr.<sup>162</sup> Wenn Willens- und Handlungsfreiheit noch energisch reklamiert werden, dann durch Interpellationen von Theologen, wie des Amsterdamer Remonstranten Philipp von Limborch gegenüber Locke<sup>163</sup> oder des Hallischen Pietisten Joachim Lange gegenüber Christian Wolff.<sup>164</sup> Reinhold hat das deterministische Subjektionsschema später logisch uminterpretiert. Jetzt ist es die Objektivität des Gedachten, der alle Subjektivität schlechthin „unterworfen, subjiert“ ist.<sup>165</sup> Aber auch Kants Willensautonomie ist bei Lichte besehen Freiheit durch Subjektion. Ein freier Wille ist danach „einerlei“<sup>166</sup> mit dem Willen eines jeden vernünftigen Wesens überhaupt<sup>167</sup> unter objektiven,<sup>168</sup> absolut notwendigen<sup>169</sup>, unbedingt gebietenden<sup>170</sup>, aber zugleich selbst auferlegten<sup>171</sup> sittlichen Gesetzen. Alle Imperative zeigen eine Nötigung an. Praktische Nötigung heißt Pflicht.<sup>172</sup> Das „unbedingte Gebot“ läßt dem Willen „kein Belieben in Ansehung des Gegenteils frei“. Autonom oder selbstgesetzgebend ist er nur „mit

---

<sup>158</sup> Vgl. p. 10, 203.

<sup>159</sup> Vgl. AT IV, 332 sq.

<sup>160</sup> Vgl. AT VII, 58.

<sup>161</sup> Vgl. G. W. Leibniz, Vorausedition z. R. VI, Fasz. 2 (1983), S. 304.

<sup>162</sup> Vgl. F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris 1974, p. 373sq.

<sup>163</sup> Vgl. G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hg. v. C. J. Gerhardt, Bd. 3, Berlin 1887/ND 1960, S. 397 ff.

<sup>164</sup> Vgl. J. Lange, *Modesta disquisitio novi philosophiae systematis de Deo, mundo et homine*, Halle 1723, Protheoria, Postulatum 3-8.

<sup>165</sup> Vgl. Reinhold, *Beyträge*. 7. H., S. 9; *Anleitung* (Anm. 11), S. 225.

<sup>166</sup> I. Kant, *Gesammelte Schriften*, 1. Abt., Bd. 4, S. 447.

<sup>167</sup> Vgl. ebd., S. 389, 408, 410, 412, u. ö.

<sup>168</sup> Vgl. S. 413 f. u. ö.

<sup>169</sup> Vgl. S. 389, 408, 425, 442, 463 u.ö.

<sup>170</sup> Vgl. S. 420, 425, 432 u. ö.

<sup>171</sup> Vgl. S. 444.

<sup>172</sup> Vgl. S. 413, 434.

dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein“.<sup>173</sup> Ja, der Wille ist so sehr durch das „Bewußtsein der Unterordnung“<sup>174</sup> definiert, daß ich mich als Glied der Verstandeswelt „der Autonomie des Willens unterworfen erkennen“ werde.<sup>175</sup> Wie für Gibieuf muß ich nach Kant „alles, was zur Sinnenwelt gehört“, von den Bestimmungsgründen meines Willens ausschließen.<sup>176</sup> Aber der Wille verliert damit nicht nur jeglichen Gegenstand<sup>177</sup>, sondern auch seine Fundierung in der – und sei es auch nur vernünftigen – „Natur des Subjekts“.<sup>178</sup>

Blicke dem Subjekt nach dem Verlust der *libertas indifferentiae* nicht wenigstens die Denkfreiheit? Wir Franzosen, sagt Sartre, „qui vivons depuis trois siècles sur la liberté cartésienne, nous entendons implicitement par ‚libre arbitre‘ l’exercice d’une *pensée* indépendante plutôt que la production d’un acte créateur“.<sup>179</sup> Wird sie aber, fragt sich Herder, unter der philosophisch-regierten Herde vielleicht nur deshalb verbreitet, „damit sie sich von Tage zu Tage mehr als Maschine *fühlen*, oder nach *gegebenen Vorurteilen* fühlen... lernen... Sie knirschen... und laben sich mit *Freidenken*. Das liebe, matte,... unnütze Freidenken ...“, neben dem sich durch ein natürliches Gesetz der Unvollkommenheit menschlicher Handlungen „immer Sklaverei zu handeln, De- [120] spotismus der Seelen unter Blumenketten“ hat verbreiten müssen.<sup>180</sup> Gleichviel, wendet Fichte ein – ihr Völker, schickt eure Söhne in den Krieg, „um sich mit Menschen zu würgen, die sie nie beleidigten, duldet, tragt, werdet zerknirscht, „alles, alles gebt hin, nur nicht die Denkfreiheit“, „dieses vom Himmel abstammende Palladium der Menschheit“.<sup>181</sup> Großartig begonnen hatte auch sie nur für die Neuzeitlegende. Das stolze *ego cogito* ist alles andere als ein von sich selbst her seiendes, ruhendes Subjekt. Ich erfahre in mir keine Kraft, durch die ich bewirken könnte, daß ich der, der ich jetzt bin, auch noch ein wenig später sein könnte (*ut ego ille qui jam sum, paulo post etiam sim futurus*). Meine Lebenszeit zerfällt in unzählige diskrete Teile, die völlig unabhängig voneinander sind. Damit ich auch jetzt bin, wenn ich kurz zuvor war, bedarf es einer allmächtigen Ursache, die mich von Moment zu Moment gleichsam von neuem erschafft.<sup>182</sup> Die Gewißheit des *cogito* ist instantan<sup>183</sup> und gilt nur, „*quandiu cogito*“.<sup>184</sup> Auch

---

<sup>173</sup> S. 420, 440.

<sup>174</sup> S. 401, Anm.

<sup>175</sup> Vgl. S. 454.

<sup>176</sup> Vgl. S. 462 u. ö.

<sup>177</sup> Vgl. S.441, 461 u. ö.

<sup>178</sup> Vgl. S. 444 u. ö.

<sup>179</sup> J.-P. Sartre, *Situations* I, Paris 1947, p. 315.

<sup>180</sup> Vgl. Herder (Anm. 101), S. 79, 132 f.

<sup>181</sup> J. G. Fichte, *Gesamtausgabe*, Werke Bd. 1, S. 170.

<sup>182</sup> Descartes, *AT* VII. 48sq.

<sup>183</sup> Vgl. J. Wahl, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris <sup>2</sup>1953, p. 5, 7, 14.

bei Kant wird ein beharrliches Erkenntnissubjekt niemals erreicht. Den „Schein, die Einheit in der Synthesis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjekt dieser Gedanken zu halten“, nennt er die „Subreption des hypostasierten Bewußtseins“.<sup>185</sup> Ich „glaube das Substantiale in mir als das transzendente Subjekt zu erkennen“ und habe doch bloß die objektive Einheit des Bewußtseins in Gedanken. Wir haben in der inneren Anschauung „gar nichts Beharrliches“. Die an Inhalt gänzlich leere Vorstellung ‚Ich‘ ist keine „stehende und bleibende Anschauung“, sondern bloß das alle Begriffe begleitende Bewußtsein meines Denkens.<sup>186</sup> Die explizite Depotenzierung des Erkenntnissubjekts ist dann die inneridealistische Reaktion auf den „bloß subjektiven (im Bewußtsein der Philosophen enthaltenen) Real-Idealismus“.<sup>187</sup> Schelling versucht 1801 den Nachweis, daß der „Idealismus des Ichs“ gegenüber dem ursprünglichen Idealismus der Natur der „abgeleitete“ ist.<sup>188</sup> Hegel läßt das ruhende, zum Grunde liegende Subjekt in der dialektischen Bewegung des Begriffs, der so zum eigenen Selbst des substantiellen Inhalts wird, zugrundegehen.<sup>189</sup> Schopenhauer radikalisiert Schellings These von der Priorität<sup>190</sup> der Naturphilosophie gegenüber der Transzendental-Philosophie. Das Subjekt des Erkennens ist nach ihm „nichts Selbständiges..., hat kein unabhängiges, ursprüngliches... Daseyn; sondern es ist eine bloße Erscheinung, ein Sekundäres, ein Accidens“. Das erkennende Ich [121] hat „nur eine bedingte, ja eigentlich bloß scheinbare Realität. Weit entfernt, das schlechthin Erste zu seyn (wie z. B. Fichte lehrte), ist es im Grunde tertiär, indem es den Organismus voraussetzt, dieser aber den Willen.“<sup>191</sup>

Wenn das Subjekt aber mit dem Objektivwerden des deutschen Idealismus historisch auch seine letzte Bastion, nämlich Fundament des Erkennens zu sein, geräumt und damit fürs erste an allen Fronten verloren hat, woher erklärt sich die Heftigkeit des gegenwärtigen Streits um theoretisches Leben oder theoretischen Tod des Subjekts? Geht es am Ende um die Rettung jüngerer Ausformungen der klassischen Subjektivitätslehre, wie die transzendente Intersubjektivität oder das hermeneutische Sinnstiftungssubjekt? Ließe sich jene aber schon durch den großen Sprung nach vorn in das Verständigungsparadigma überzeugend enttranszendentalisieren, brauchte man sich keine Sorgen darum zu machen, welcher Usurpator sich außerdem noch um den „verwaisten Königsthron des Subjekts“<sup>192</sup> bewirbt. Wehrt sich am Ende nur das hermeneutische Subjekt seiner Haut, das sich die narrative

---

<sup>184</sup> AT VII, 27; vgl. 25, 36, 68-70, 246 (eodem illo momento, quo in nobis est), VIII-1,7 (eo ipso tempore quo cogitat).

<sup>185</sup> Kant, KrV A 402.

<sup>186</sup> Vgl. ebd., A 350, B 404, 413, 427.

<sup>187</sup> Schelling, *Werke*, hg. v. M. Schröter, 2. Hauptbd., S. 720.

<sup>188</sup> Vgl. ebd., S. 718.

<sup>189</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. J. Hoffmeister, Leipzig 1949, S. 49 ff.

<sup>190</sup> Vgl. Schelling, a.a.O., S. 726.

<sup>191</sup> *Sämtl. WW*. VI, 48; III, 314 f.

<sup>192</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966, S. 180.

Instrumentalisierung aller Geschichte für die Legitimations- und Identitätsbedürfnisse einer jeweiligen Gegenwart nicht nehmen lassen möchte? Dieses hybride Subjekt mag getrost zugrundegehen. Die hermeneutische Aufgabe beginnt erst jenseits von präsentistischer Aneignung und Geschichtsbildneri.