

Wirklichkeitskonstitution und Erkenntniskonstitution bei Hegel und Schopenhauer

von Jens Rometsch (Bonn)

I.

Holistische Philosophien sind solche, die auf eine systematische Erfassung der ganzen Wirklichkeit abzielen. Die systematischen Ansprüche holistischer Ansätze können dabei ebenso unterschiedlich sein, wie die Methoden, die ihre Einlösung garantieren sollen. Eines jedoch dürften holistische Philosophien auf jeden Fall gemeinsam haben: Die Behauptung eines Fundaments der Wirklichkeit. Dessen Annahme wird aus der Intention einer *systematischen* Betrachtung von Wirklichkeit ebenso zwingend, wie diese *als ganze* erst dank des ihr unterstellten Fundaments methodisch-systematisch in den Blick zu bekommen ist. Das Fundament der Wirklichkeit ist dabei zu denken als wirklichkeitskonstitutives Element, das in Beziehung steht zu dem, was für uns erkenntniskonstitutiv ist; und wie und woraus sich unsere subjektive Erkenntnisfähigkeit konstituiert, ist nur zu denken unter Bezugnahme auf das wirklichkeitskonstitutive Element. Denn das Erkennen geht in holistischen Philosophien stets aufs Ganze der Wirklichkeit, das von seinem Fundament aus erkannt werden muss – unter anderem eben auch, damit sich das Erkennen selbst allererst erklärlich werden kann.

Was die Wirklichkeit konstituiert (ihr Fundament), steht in einer holistischen Philosophie in einer unhintergehbaren Beziehung zu dem, was unser Erkennen der Wirklichkeit konstituiert (was subjektives Erkenntnisfundament ist). Dabei kann das Element der Wirklichkeitskonstitution z. B. als *gar nicht* oder zumindest als *nur eingeschränkt* erkennbar gedacht werden; man kann es für transzendent oder immanent, statisch oder dynamisch, homogen oder heterogen, materiell oder immateriell, polymorph oder gänzlich amorph halten. Ebenso kann, was unsere Erkenntnis konstituiert, gedacht werden als irreduzible Zusammensetzung von vielleicht nur zufällig oder begrenzt zueinander passenden Bestandteilen (– wie z. B. einerseits die Fähigkeit zur Visualisierung und andererseits der sprachlich-logische Apparat). Auch unsere *Zugänge* zum wirklichkeits- und erkenntniskonstitutiven Element können unterschiedlich gedacht werden: Ein wahrheitsfähiger Diskurs oder eine nicht-diskursive Intuition könnten als privilegierter Zugang zum jeweils gesuchten Konstitutivum gelten. Ist der Denkansatz holistisch, wird jedenfalls das Element der Wirklichkeitskonstitution

einen systemrelevanten Bezug zur Ebene der Erkenntniskonstitution haben müssen. Und wie *dieser* Bezug gedacht wird, ist für den Charakter der methodisch-systematischen Ansprüche einer holistischen Philosophie wahrscheinlich entscheidend wie nichts anderes sonst.

Diese Eingangsthesen sollen im Folgenden exemplifiziert und überprüft werden durch eine Untersuchung des Bezugs von wirklichkeitskonstitutivem Element und erkenntniskonstitutiver Ebene in den Philosophien Hegels und Schopenhauers. Beide hätten wohl einer solchen Gegenüberstellung nicht gerne zugestimmt – das alleine deutet schon darauf hin, dass ihre Wahl nicht völlig verfehlt sein kann. Das Ergebnis dieser Untersuchung zeigt, dass Hegel und Schopenhauer aus einer gemeinsamen Erfahrung des Selbsterlebens eigener Leiblichkeit konträre Folgerungen ziehen, mit denen sich die grundlegenden Weichenstellungen ihrer holistischen Philosophien motivieren lassen.

Eine Bemerkung noch zum sonst vielleicht fragwürdig erscheinenden Gebrauch des Wortes „konstitutiv“: Möglicherweise muss, wenn es einerseits um eine Konstitution der Wirklichkeit zu tun ist und andererseits um eine Konstitution der Erkenntnis von Wirklichkeit, das Wort „Konstitution“ einen anderen Sinn annehmen, je nachdem ob von der einen oder der anderen Konstitution gehandelt wird. Aber gerade inwiefern diese Sinnalteration tatsächlich stattfindet, dürfte erhellen, um was für eine Beziehung von wirklichkeitskonstitutivem Element und erkenntniskonstitutiver Ebene es sich in der jeweiligen holistischen Philosophie handelt und wie die Figuration dieser Beziehung methodisch-systematische Ansprüche mitbestimmt.

II.

In Hegels holistischer Systematik fällt das Element der Wirklichkeitskonstitution mit der Ebene der Erkenntniskonstitution im Resultat zusammen – allerdings erst im Resultat.¹ Nur insofern dies der Fall ist, so Hegels Pointe, kann es eine systematische Erkenntnis der Wirklichkeit als solcher im Ganzen geben.² Trotz dieses Zusammenfallens im Resultat müssen Wirklichkeitskonstitution und Erkenntniskonstitution *in der Systemdarstellung* auseinander gehalten werden. Erst die vollständige Darstellung des methodisch entwickelten Systems ist diejenige Bestätigung seines Resultats, der es seine Wissenschaftlichkeit verdankt. In präfigurativer Reinform entwirft Hegel in seiner *Wissenschaft der Logik* bereits ein zusammenhängendes und in einer „absoluten Idee“ sich selbst transparent werdendes Arsenal von Bestimmungen der Wirklichkeit. Dass es sich bei

1 Ich werde mich im Folgenden nur mit Hegels Systementwurf der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (EPW) befassen.

2 Zur detaillierten Begründung dieser Interpretation vgl. Rometsch, Jens: *Hegels Theorie des erkennenden Subjekts. Systematische Untersuchungen zur enzyklopädischen Philosophie des subjektiven Geistes*. Würzburg 2007, 19–41.

ihnen tatsächlich um solche handelt, und nicht etwa *nur* um Denkbestimmungen, bestätigt sich nach Hegels eigenem Anspruch allerdings erst im erfolgreichen Durchlauf der Realphilosophien, der im „absoluten Geist“ kulminiert. Wenn die Realphilosophien die gesuchte Bestätigung liefern, dann nur dank einer *bereichsspezifischen* Ausdifferenzierung der logischen Präfiguration in realphilosophische Wirklichkeitsbestimmungen. Naturphilosophische Bestimmungen wie die „geologische Natur“ (EPW3 § 338ff.) oder geistphilosophische Bestimmungen wie der „Staat“ (EPW3 § 535ff.) mögen hier als Beispiele dienen: Ihre realphilosophische Entwicklung und Darstellung verdankt sich einer logischen Präfiguration, ohne dass sie in ihrer spezifischen Charakteristik aus der Logik deduzibel wären. Die Realphilosophien kümmern sich allerdings nicht um eine *realgenetische* Entwicklung. Deren Darstellung wäre die Aufgabe empirischer Wissenschaften (Astronomie, Geologie, Biologie, Geschichtsschreibung). Hegels *idealgenetische* Darstellung der Wirklichkeit beansprucht gleichwohl das Fundament *derselben* Wirklichkeit zu beschreiben, die bei nicht-philosophischem Erkenntnisinteresse auch realgenetisch zu erkunden wäre: Die als Ganzes dargestellte Wirklichkeit der philosophischen Wissenschaft ist die uns aus empirischer Wissenschaft und alltäglicher Erfahrung bekannte.

Die *interne* Struktur der logischen Präfiguration von Wirklichkeit (Logik) und die interne Struktur der Wirklichkeit (Realphilosophie) sollen sich zwar bereits in ihren (als Selbsterfassung konzipierten) Darstellungen als notwendig erweisen: Im (extrinischen) Bezug auf die Realphilosophien formuliert die *Wissenschaft der Logik* jedoch nur deren Ermöglicungsbedingung, die sich als solche erst im „absoluten Geist“ bestätigt. Erst dank dieser Bestätigung dürfen die Denkbestimmungen der Logik rückwirkend als präfigurative Wirklichkeitsbestimmungen verstanden werden. Im „absoluten Geist“ findet eine Selbsterkenntnis der Wirklichkeit statt, deren letzte und höchste Instanz bekanntlich die Philosophie ist – ein Denken also, das wir ausüben oder das sich – durchaus im hegelschen Sinne objektivistisch gewendet – in uns ausübt. Alle erst im „absoluten Geist“ als durchgängige Intelligibilität oder Selbsterfassung vollbrachte Konstitution der Wirklichkeit bedarf also zu ihrer (Selbst-)bestätigung der Partizipation unserer Erkenntnis. Daher muss unsere *subjektive* Erkenntnisfähigkeit *erstens* dazu geeignet sein, die Konstitution der Wirklichkeit zu denken, damit diese sich selbst erfasst und sich so erst vollends als Konstitution bestätigt. *Zweitens* muss unsere subjektive Erkenntniskonstitution damit selbst als *integraler* Teil der im „absoluten Geist“ vollbrachten Konstitution der Wirklichkeit gedacht werden. Es gibt objektive (historische, soziale) Bedingungen dafür, dass unsere Erkenntnisfähigkeit hinreicht, den „absoluten Geist“ nachzudenken (im „objektiven Geist“). Und es gibt dafür eben auch subjektive Bedingungen in der Beschaffenheit endlicher, erkennender Subjekte (im „subjektiven Geist“).

Die hier entscheidende Frage wäre wohl etwa: Ob das, was die Wirklichkeit konstituiert (nämlich der „absolute Geist“) uns nur braucht als Instanz oder Ort seiner *Selbsterkenntnis*; oder ob uns der „absolute Geist“ auch braucht, um überhaupt Wirklichkeitskonstitution *sein* zu können (von der andernfalls zu prüfen wäre ob sie sich z.B. auch vollziehen könnte, ohne ihre Selbsterkenntnis in uns stattfinden zu lassen oder ohne sich überhaupt als selbsterkennende Struktur auszubilden). Zugespitzt: Wäre der absolute Geist noch Fundament der Wirklichkeit, wenn wir ihn nicht dächten bzw. wenn er uns nicht hätte, um sich selbst zu denken? Könnte dann die (vorgeistige) Natur noch als die *zur Existenz gebrachte* „Idee in ihrem Anderssein“ (EPW3, § 18) gedacht werden, wenn wir (d. h. der „subjektive“ und der „objektive Geist“) entweder gar nicht da wären, oder uns anders verhielten, etwa als Geschöpfe mit Bewusstsein, Technik und Gesellschaftsformen, aber ohne das, was Hegel unter Kunst, Religion und Philosophie versteht? Verdankt der „absolute Geist“ unserem Dasein nur seine Selbsterkenntnis? Oder verdankt er seiner (ohne unser Dasein unmöglichen) Selbsterkenntnis auch seinen Status als *tatsächliche* Konstitution einer Wirklichkeit, die, wie Hegel konzedieren würde, realgenetisch betrachtet ihr unhintergebares Dasein als Natur wohl kaum dem natürlichen Dasein unserer Spezies verdankt?

Dass Hegel (objektive und subjektive) Erkenntniskonstitution und Wirklichkeitskonstitution im Resultat konvergieren lässt, erweist sich also im Hinblick auf die Existenz einer Natur als außerordentlich folgenschwere Hypothek. Warum sollte die *Faktizität* der (wie auch immer) *konstituierten* Natur von einem Umstand (z. B. einer Selbsterkenntnis des absoluten Geistes) abhängen, der sich realgenetisch *unserer* Existenz verdankt? Da unsere Existenz sich ihrerseits realgenetisch einer natürlichen Entwicklung verdankt, könnte hier eine Plausibilisierung schwer fallen. Es stellt sich die Frage, wie die Identifikation von Erkenntniskonstitution und Wirklichkeitskonstitution gemeint sein kann, wenn sie nicht zwei realgenetisch absurde Thesen implizieren soll: Nach der ersten These hänge die Faktizität der Natur oder zumindest ihrer Konstitution davon ab, dass wir da sind. Nach der zweiten These hänge sie davon ab, wie wir über Natur zu denken imstande sind. Wenn die beanspruchte Faktizität der Konstitutionsleistung des „absoluten Geistes“ in irgendeiner Weise von unserem realgenetisch späten Dasein und seinen Wissensformen abhänge, dann wäre die Faktizität dessen, was die gesamte Natur konstituiert, abhängig von uns, ihrem gewissermaßen letzten Produkt. Nicht nur die Darstellungsmöglichkeit, auch die Möglichkeit einer mit der Darstellung beanspruchten realgenetischen Faktizität des idealgenetisch entwickelten Konstitutionszusammenhangs hingen ab vom realgenetisch letzten Dasein des Naturwesens Mensch. Soweit sich vom Standpunkt einer empirischen Realgenese aus sagen lässt, ist unser Dasein aber ebenso kontingent, wie das jedes anderen Naturwesens.

Soweit ich derzeit sehe, gibt es vier Möglichkeiten, der dargestellten Problematik im Verhältnis von Idealgenese zur Realgenese zu begegnen: *Erstens*, der Versuch, Hegel zu platonisieren. Man könnte also z. B. postulieren, die „absolute Idee“ sei von der in Natur und Geist erscheinenden Wirklichkeit *ontologisch* unabhängig. Die „absolute Idee“ könnte dann immer noch in der Sphäre der Natur wirklichkeitskonstitutiv sein, selbst wenn es uns gar nicht gäbe oder wenn wir nicht hätten, was Hegel unter Kunst, Religion und Philosophie versteht, um damit im absoluten Geist die absolute Idee nachzuvollziehen. *Zweitens* könnte ein orthodoxer Hegelianer darauf beharren, dass es nicht nur eine Faktizität der Natur gibt, sondern eben auch eine Faktizität des Menschen und seiner Geschichte. Deren Notwendigkeit seien von Hegel ganz vorzüglich dargestellt worden, womit sich das Problem einer Natur ohne uns und unsere als notwendig bewiesene, im absoluten Geist mündende Erkenntnis- und Zivilisationsleistung erledigt hätte. Denn die Faktizität der Konstitution von Natur wäre durch Hegels Systemansatz ebenso schlagend in ihrer Notwendigkeit aufgewiesen, wie die Faktizität der Konstitution des Natur- und Geistwesens Mensch und seiner soziohistorischen Wirklichkeit. Das Gedankenspiel einer anderen möglichen Welt (in der es z. B. Menschen, aber keine Kunst, Religion oder spekulative Philosophie gibt) oder einer anders zu verstehenden Welt wäre eben bestenfalls das – nur ein Gedankenspiel, eine Fiktion, die sich bei genauerer Betrachtung als nicht haltbar erweist. Dieser Hegelianer müsste eine Wirklichkeit, aus der man etwas wegdenkt, was Hegel für wesentlich wirklichkeitskonstitutiv ausgibt, für unwirklich halten. Wenn es überhaupt eine Wirklichkeit gibt, so müsste dieser orthodoxe Hegelianer sagen, dann könnte sie gar nicht anders sein als so, dass endliche Geistwesen in ihr vorkommen, in deren Kunst, Religion und Philosophie sich die Konstitution dieser Wirklichkeit selbst denkend erfasst. *Drittens* könnte man den ganzen Hegelschen Ansatz historistisch relativieren. Man könnte sich dabei auf Hegels Diktum berufen, Philosophie sei ihre (also wohl auch *nur* ihre) Zeit in Gedanken erfasst. Als Konsequenz müsste gelten, dass Hegels Befund zur Konstitution der Natur und des Geistes eine historisch-kontextuell bedingte These sei. Ebenso wie alles, was unsere oder eine andere Epoche über Natur und Geist aussagen zu können meint, wäre Hegels Befund nur als Testimonium historisch-kontextueller Befangenheit zu relativieren. Oder man fragt sich *viertens*, welches theoretische Projekt mit welchen Bedingungen für Hegel eine Identifikation von Wirklichkeits- und ErkenntnisKonstitution zwingend macht und beleuchtet Hegels Philosophie auf dem Boden ihrer programmatischen Zielsetzung.

Zur *ersten* Möglichkeit: Abgesehen von der Frage, warum man Hegel als gewöhnlichen Platoniker noch originell oder interessant finden sollte, wäre es eine sonderbare Maskerade seiner systematischen Intentionen, wenn man der „absoluten Idee“ ontologische Autarkie andichten wollte. Logik und Realphilosophie

verdanken einander wechselseitig ihren jeweiligen theoretischen Status. Die Logik wird von Hegel an keiner Stelle als autarkistisch-transzendente Sphäre apostrophiert. Schon allein Hegels Einschränkung, dass die Darstellungsmöglichkeit der „absoluten Idee“ von den geschichtlichen Entwicklungen abhängen sollte, verbietet eine ernsthafte systematische Assoziation mit einem platonischen Ideenkosmos. Der ganze Anspruch, dass eine aprioristisch dargestellte Fundamentalstruktur der Wirklichkeit sich an dieser erst zu bewähren habe, bevor ihr wirklichkeitsfundierender Status als hinlänglich gesichert gelten kann, wäre preisgegeben.

Zur zweiten Möglichkeit ist zu bemerken, dass er Hegels Ansatz aus orthodoxer Einfalt jegliche Revidierbarkeit nähme: Man könnte Hegel nur noch ganz oder gar nicht zustimmen; man könnte seiner Darstellung der Konstitution von Wirklichkeit entweder folgen oder eben nicht. Wenn die Problematik einer Faktizität der Idealgenese, die von uns abhängig sein soll – obwohl wir *realgenetisch* nur als das letzte Naturprodukt in Frage kommen – mit dem Verweis auf die (eben nur idealgenetisch zu erweisende) Notwendigkeit unserer Existenz und unseres Gattungsscharakters abgewiegelt wird, entsteht eine *petitio principii*: Das *explicandum* – die Idealgenese, von der allererst erklärt werden soll, warum ihr Zustandekommen und vor allem ihre Validität realgenetisch von der Realgenese abhängen darf – wird als *explicans* vorgeschoben. Man steckt dann wieder im zu Recht verfeimten und unbedingt zu vermeidenden „picture of a great Hegelian serpent of knowledge with its tail in its mouth“³. Und es scheint kaum vorstellbar, dass Hegel eine derart groteske Immunisierung seines Denkens goutiert hätte. Was Hegel in seiner Darstellung von Natur und Geist als notwendig beschreibt, hängt für ihn entscheidend von *notwendigerweise revidierbaren* Einsichten ab: Von empirischen Erkenntnissen und (im Falle der Geschichte als konstitutivem Moment geistiger Entwicklung) von Epochen gebundenen Zustandsanalysen, die heute ganz andere sein könnten als zwischen 1817 und 1830. Genauso wenig, wie es ernsthafte Versuche geben dürfte, Hegel zu platonisieren, dürfte es auch niemanden mehr geben, der Hegel auf die hier skizzierte Weise verteidigen wollte. Selbst die „Freunde des Verewigten“ hätten davor zurückgeschreckt. Dagegen gibt es allerdings noch die Meinung, Hegel selbst hätte seinen Ansatz als jeglicher Revidierbarkeit enthoben betrachtet, und auf unsere Fragen zum Verhältnis von Wirklichkeits- und Erkenntniskonstitution im Kontext von Ideal- und Realgenese wie der hier skizzierte – und hoffentlich fiktive – orthodoxe Hegelianer geantwortet.⁴ Ich denke, das hätte er nicht.

3 Sellars, Wilfried: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge (Mass.) 1997, 79.

4 Nach M. Quante ergibt es sich „eindeutig aus der Gesamtanlage von Hegels *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*“ dass Hegel „sein eigenes System als den Endpunkt aller philosophischen Entwicklung angesehen hat.“ („Spekulative Philosophie als Therapie?“ In: *Hegels Erbe*. Hrsg. von Christoph Halbig, Michael Quante und Ludwig Siep. Frankfurt am Main 2004, 324).

Die *dritte* Möglichkeit, Hegel hier beizuspringen, dürfte dagegen nicht nur fiktive Vertreter haben. Sie beläuft sich auf das Gegenteil zur *zweiten*: Während diese das systematische Problem der Identifikation von Wirklichkeitskonstitution und Erkenntniskonstitution vorschnell als von Hegel gelöst abhakt, bringt jene für eine systematische Lösung des Problems kein anderes Interesse mehr auf, als das einer damit verbundenen Anreicherung von Kenntnissen der Geistesgeschichte. Die historistische Überzeugung, dass sich an systematischen Problemen bestenfalls eine charakteristische Symptomatik geistesgeschichtlicher Konstellationen aufzeigen lässt, kann bei systematischen Fragestellungen allenfalls als propädeutische Arbeitshypothese hilfreich sein; dann nämlich, wenn historische Vorurteile *ironisch* aufgedeckt werden sollen. Denn die Aufdeckung bleibt notgedrungen ironisch, wenn sie stets nur vor dem Schleier derjenigen (unbekannten) Vorurteile geschehen kann, denen man selbst unterliegen zu müssen meint. Genau besehen ist die *dritte* Möglichkeit gar keine. Ausgehend vom Standpunkt eines historistischen oder streng daseinshermeneutischen Relativismus wäre der Anspruch auf Identifikation von Erkenntniskonstitution und Wirklichkeitskonstitution nicht ernst zu nehmen. Natur *als Natur* steht schon der Definition nach gänzlich außerhalb aller historischen Kontexte. Ihre Faktizität und Konstitution könnte daher mit uns gar nichts zu tun haben, wenn wir, nach streng historistischem Credo, an historische Verstehenskontexte unauflöslich gefesselt blieben.

Die *vierte* Möglichkeit verspricht größeren Erfolg, weil sich mit ihr die Problematik systematisch einordnen lässt: Wie kommt es überhaupt aus systematischen Gründen zur elaborierten These, Wirklichkeitskonstitution und Erkenntniskonstitution müssten *au fond* als dasselbe gedacht werden? Doch wohl durch ein bestimmtes Verständnis davon, was Philosophie zu leisten habe. Und für dieses Verständnis ist es m. E. keinesfalls erforderlich, die philosophisch-wissenschaftlich dargestellte Idealgenese der realgenetisch entstandenen Wirklichkeit und diese selbst in einem quasi-platonischen Verhältnis von Prinzip und Prinzipiat zu denken. Stattdessen lässt sich zeigen, dass nach Hegels eigener systematischer Programmatik die Faktizität der Idealgenese der Wirklichkeit nur mit einem relativen Wahrheitsanspruch behauptet werden darf. So stellt sich nochmals die Frage, was das philosophische Programm erreichen soll: Für Hegel ist das berühmte Diktum „Das Wahre ist das Ganze“ (*Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; 3,24) zu lesen als *Maximalforderung* an den Versuch philosophischer Wissenschaftlichkeit. Eine holistische Philosophie muss um ihrer eigenen Wissenschaftlichkeit willen das Ganze als Ganzes erkennen wollen. Diese Erkenntnis ist aber nach Hegel nur dann zu haben, wenn das Ganze vor allem als Prozess der Selbsterkenntnis gefasst werden kann. Denn nur damit eröffnet sich eine Erkenntnis, die ihr Objekt nicht in austauschbarer Methodik *von außen* traktiert – einer Methodik, die man so oder so an einen wesentlich indifferenten Gegenstand heranträgt. Die philosophische Erkenntnis der Wirklichkeit muss als

Selbsterkenntnis der erkannten Wirklichkeit verstanden werden können, wenn sie etwas anderes als jene Art von alltäglicher oder erfahrungswissenschaftlicher Verstandeserkenntnis sein möchte, die Hegel in scharfsinniger Provokation „abstrakt“ nennt. Dieses Ideal philosophischer Erkenntnis muss von einer durchgängigen Intelligibilität derjenigen Wirklichkeit ausgehen, die als Gegenstand philosophischer Erkenntnis überhaupt in Betracht kommen kann: Denn wenigstens im Modus des „absoluten Geistes“ müssen Erkennen und Erkanntwerden der Wirklichkeit konvergieren, was bei einer unerkennbaren (nicht-intelligiblen) Wirklichkeit nicht der Fall sein könnte. Ob es gerade auf der Ebene der Konstitution von Wirklichkeit noch etwas (eine Ebene, Dimension oder auch nur ein nicht-identisches Moment) geben könnte, das sich nicht als aus sich heraus intelligibel erweist, steht im Lichte dieses Programms schlicht nicht zur Debatte. Jedenfalls nicht, solange die philosophische Erkenntnis der Wirklichkeit in Hegels Sinne „wissenschaftlich“ bleiben soll.

Mit dieser systematisch begründbaren Vorentscheidung über die Zielsetzung seiner Philosophie blendet Hegel aus, was es für die intelligible Wirklichkeit hieße, wenn nicht alles, „was die Welt / im Innersten zusammenhält“ (W. v. Goethe, *Faust*, Vers 382f.), aus sich heraus und für sich intelligibel wäre. Käme es zu einem solchen Befund, hätte er sich ohne Zweifel auf ansehnliche Verdachtsmomente zu stützen. Aber man muss sich wohl kaum, wie Goethes Faust, erst „der Magie ergeben“ (ebd., Vers 377), um diesem Verdacht etwas abzugewinnen. Selbst wenn man Hegel folgt, und alle (möglicherweise auch konstitutiven) Momente der Wirklichkeit „abstrakt“ nennen möchte, die eventuell nicht intelligibel sind, sich also nicht ins System einholen und in ihm angemessen verbegrifflichen lassen: Selbst dann hätte man noch nicht erwiesen, dass es derlei „Abstrakta“ nicht gibt. Für eine „wissenschaftliche“ Darstellung der Wirklichkeit im Sinne Hegels blieben sie wohl uninteressant. Andere Darstellungs- und Verstehensmodi als der von Hegel präferierte sind aber sicherlich erlaubt und wahrscheinlich auch erforderlich.

Die programmatisch motivierte Vorentscheidung über die Zielsetzung systematischen Philosophierens blendet jedoch nicht nur die Möglichkeit eines Unerkennbaren bzw. Nicht-Intelligiblen aus. Wenn die Konstitution der Wirklichkeit und die Konstitution der Erkenntnis von Wirklichkeit im Resultat des „absoluten Geistes“ idealgenetisch zusammengeführt werden, ist das Verhältnis von Idealgenese und Realgenese nach Hegels eigener Programmforderung ganz unplatonisch zu bestimmen. Es wäre sonst dadurch gefährdet, dass ein realgenetisch spätes und kontingentes Naturprodukt (der Mensch) integrales Konstituens der idealgenetischen Konstitution ist: Faktizität und Validität der Idealgenese hängen bei Hegel unlegbar ab von realgenetischer Kontingenz und ihren

Produkten.⁵ Es kann daher keine linear-hierarchische Konvergenz zwischen Idealgenese und Realgenese geben, kein quasi-kausales Verhältnis von Bedingung zu Bedingtem, keine Teilhabe der erscheinenden Welt an einer Welt der Ideen. Vielmehr formuliert die Idealgenese nur *diejenige* Strukturiertheit der Realgenese, die erlaubt, die Wirklichkeit als Konstitutionsganzes in den Blick zu bekommen. Die Idealgenese formuliert also diejenige Sicht, mit der man die Wirklichkeit im Sinne der Maximalforderung an philosophische Wissenschaftlichkeit in den Blick bekommt, derzufolge erst das Ganze das Wahre ist. Realgenesen erlauben nur, bereichsabhängige Kausalzusammenhänge zu protokollieren, nicht aber zu formulieren, wie die Teile der Welt ein Ganzes bilden müssen, damit dieses sich in unserem Erkennen selbst erkennt. Für diese Formulierung braucht es die philosophisch-wissenschaftliche Darstellung einer Logik und Realphilosophie. Die so dargestellte Idealgenese reklamiert für sich nur *relative* Notwendigkeit: *Insofern* es Menschen gibt, die nach Hegels Verständnis frei sind und Kunst, Religion und Philosophie kennen, können sie die Funktion einer Instanz absoluter Selbsterkenntnis der Wirklichkeit erfüllen. Die kulturanthropologische Annahme, dass die Menschen tatsächlich so seien, wie Hegel meint, muss nicht geteilt werden – im einundzwanzigsten Jahrhundert scheint hier die eine oder andere historische Relativierung durchaus angebracht. Aber dass ein holistisches Philosophieren, wenn es die Wirklichkeit nicht nur von außen und deshalb mit austauschbarer Methode auf Konstitutionszusammenhänge überprüfen möchte, diese als prozessuale Selbsterkenntnis erfassen wollen muss, ist eine These, die nicht ohne weiteres historistisch relativierbar ist. Denn bei ihr handelt es sich um keine These, deren Prämissen direkt an eine zeitgebundene Auffassung von Zeitumständen gebunden wären. Nur wenn die Wirklichkeit sich innerhalb ihrer selbst, ausgehend von einer ihre Konstitution darstellenden Idealgenese als Selbsterkenntnis erweist, kann sie als *ganze* Wirklichkeit in den Blick kommen, ohne dass eine fiktive Außenperspektive, eine transzendente Aussichtsplattform fingiert werden muss: Möglicherweise liegt hierin eine systematische Positionierung Hegels, die historisch stabil bleiben könnte.⁶

-
- 5 Daran würde sich auch nichts ändern, wenn natürliche Entwicklungen wie z. B. Mutationen nicht mehr als kontingent bezeichnet werden müssten, weil die empirischen Gesetzmäßigkeiten, denen sie vermutlich folgen, bekannt wären. Die Realgenese und ihre Regelmäßigkeiten und dass sie sich als ein Ganzes konstituiert, wären auch dann noch als wesentlich kontingent zu betrachten. Denn eine bloße Eruierung von Naturgesetzen und ihrer Zusammenhänge erlaubt noch keine These darüber, warum die Natur so sein muss, wie sie mathematisch exakt protokolliert wird.
- 6 Zumindest der Gedanke, dass sich die Wirklichkeit nicht wie von außen erfassen, sondern gerade unter der Voraussetzung ihrer durchgängigen Intelligibilität von innen erfasst werden muss, ist zentral für die neuerdings in erkenntnistheoretischen Debatten wieder übliche Kritik am „side-ways-on picture“ (Vgl. McDowell, J.: *Mind and World*. Cambridge (Mass.), London 1996, 34ff.).

III.

An Hegels Ansatz lässt sich zeigen, dass die *formale* Programmatik einer identifikatorischen Konvergenz von Wirklichkeitskonstitution und Erkenntnis- konstitution zunächst nur *erkenntnisintentional* zu motivieren ist: Wenn eine holistische Philosophie die Wirklichkeit zur Gänze in den Blick bekommen möchte ohne sie durch Setzung einer simulierten Außen- oder Überperspektive zu verdoppeln, dann, so Hegel, geht das nur insofern die Wirklichkeit zur Selbsterkenntnis taugt. Die weitere *inhaltliche* Vertretbarkeit solcher Philosophie verbürgt die „Arbeit am Begriff“ – also ihre schrittweise, mühsame Durchführung, der Nachweis, dass die Wirklichkeit zur Selbsterkenntnis taugt und mit einer idealgenetischen Struktur, die in Selbsterkenntnis gipfelt, aus sich heraus begreiflich gemacht werden kann. Durch diesen Nachweis wird die Annahme, Wirklichkeitskonstitution und Erkenntnis- konstitution könnten ohne einen „Rest“ unerkannter oder unerkennbarer Wirklichkeit ineinander konvergieren aber keinesfalls zwingend. Hegels „Arbeit am Begriff“ erreicht hier bestenfalls eine Plausibilisierung. Denn dass es in der Wirklichkeit, ja sogar in ihrem Fundament eine relevante Dimension geben könnte, die für uns schlechterdings oder wenigstens in bestimmter Hinsicht unerkennbar bleibt, ist ein Verdacht, der sich vielleicht nicht beweisen lässt, aber von Hegels Systemansatz auch nicht zu widerlegen ist. Auch die Mobilisierung einer Grenzdialektik reicht hierfür nicht zu. Ein „Ding an sich“, also etwas, das sich nur als das schlechterdings Unerkennbare kennzeichnen lässt, ist nach Hegel nur eine inhaltsleere Abstraktion. Denn zum Begriff der Unerkennbarkeit kommt es nur durch einfache Negation des Begriffs der Erkennbarkeit: Denken und erkennen lässt sich unter diesem Begriff nichts. Und sofern der Begriff des Unerkennbaren eine Erkenntnisgrenze postuliert, ist man über diese schon hinaus, indem man ein Jenseits der Grenze, das immerhin als solches erkennbar sein muss, gegen ein Diesseits ausspielt. Hegels Kritik des Begriffs vom „Ding an sich“ zeigt vielleicht die gedanklichen Operationen auf, die bei seiner Bildung unvermeidlich sind. Diese Entlarvung entkräftet aber keinesfalls die Vermutung einer Dimension des schlechterdings Unerkennbaren – dass man das Unerkennbare gedanklich nicht recht zu fassen bekommt, beweist nicht, dass es das Unerkennbare nicht gibt. Es entspricht ja gerade der präsumtiven Natur des Unerkennbaren, dass man es nicht zu fassen bekommt.

Die trockene Versicherung, das Unerkennbare sei entweder schlicht unerkennbar, oder als postuliertes Jenseits des Erkennbaren immer schon erkannt, schafft es nicht aus der Welt. Bei der Frage, ob es eine solche Dimension „gebe“ oder nicht, kann es eben, um in der Sprache Hegels zu sprechen, nur beim „trockenen Versichern“ bleiben. Man kann die Vermutung oder die Gegenvermutung plausibel finden oder nicht, widerlegen oder beweisen wird man weder die eine noch die andere. Solange die Frage, ob die Welt zur Gänze erkennbar oder

in einigen Dimensionen schlechterdings unerkennbar sei, *aporetisch* bleibt, ist es jedenfalls legitim, ein philosophisches Projekt *systematischer* Welterfassung zu verfolgen, ausgehend von der Prämisse eines relevanten, ja sogar weltfundamentalen Elements der Unerkennbarkeit.

Ein solches Projekt verfolgt bekanntlich Arthur Schopenhauer in *Die Welt als Wille und Vorstellung*⁷. Die Welt hat nach Schopenhauer in allen ihren erkennbaren Teilen die beiden Seinsweisen der Vorstellung und des Willens. Was an der Welt im Ganzen und in ihren Teilen Wille ist, ist das Unerkennbare, das „Ding an sich.“ Für Kant ist das „Ding an sich“ ein im Rahmen seiner theoretischen Philosophie nötiges Abstraktum einer Dimension, die wir aufgrund unserer Erkenntnisdisposition schlechterdings nicht erkennen: Wir können daher nicht einmal wissen, ob sich so etwas wie ein „Ding an sich“ im Gegebenen überhaupt finden ließe oder nicht, wenn wir nur für einen Augenblick der subjektiven Ermöglichungsbedingungen unserer Erkenntnis ledig wären. Nicht so für Schopenhauer. Nach seiner Überzeugung *gibt es* das „Ding an sich“, und zwar als in der diskursiv erkennbaren Welt (Vorstellung) virulentes und intuitiv erkennbares Wirklichkeitsfundament (Wille).

Zur Plausibilisierung dieser These braucht Schopenhauer zweierlei: Eine Stufung von Objektivitätsformen und eine Stufung von Formen des subjektiven Weltzugangs (Erlebnisweisen). Schopenhauer ist keinesfalls Repräsentationalist oder „metaphysischer Realist“ oder dergleichen – er vertritt also keine Position einer „Welt da draußen“, der wir in einer *adaequatio rei et intellectus* unsere Vorstellungen (unsere mentalen Repräsentationsvorgänge) anzumessen hätten. Was wir uns vorstellen, ist kein bloßes Repräsentamen eines Objekts, sondern das Objekt selbst. Die Objekte selbst *sind* vorstellungsartig, d. h. *als solche*, als vorstellbare Entitäten überhaupt nur vorhanden dank unserer Erkenntnistätigkeit und für sie. Denn schon die basalste Distinktion, die uns erlaubt von *etwas* auszugehen, das sich von anderem unterscheidet und die damit am Anfang jeder Erkenntnis steht, hat ihren apriorischen Ursprung im Subjekt: Was jedes Objekt als solches primär auszeichnet ist sein „Objekt-für-ein-Subjekt-Sein“ (W I, § 32, 252 L^ö). Außerhalb seiner Vorstellbarkeit ist kein Objekt präsent. Neben dem distinguierenden Erleben seiner Vorstellungen kennt das Subjekt qua Individuum noch ein indistinktes Erleben seiner eigenen Leiblichkeit; eine unvermittelte Bezogenheit auf empfindbare psychophysische Vollzüge, die uns immer begleitet, ohne *als solche* je thematisch werden zu können. Denn um als distinktes *Etwas* distinguierbar und so thematisch zu werden, müsste dieses unvermittelte und individuelle Erfahren zugunsten einer anschaulichen oder begrifflichen Objektivierung verschwinden, und sich damit zur Vorstellung wandeln. In diesem indistinkten Erleben meiner Leiblichkeit erfahre ich mich unmittelbar

⁷ *Die Welt als Wille und Vorstellung* wird im Folgenden nach der von Wolfgang Frhr. von Löhneysen besorgten Ausgabe (2 Bde., W I und W II) zitiert (Stuttgart/Frankfurt am Main 1960).

selbst; nur eben nicht als distinkte Vorstellung meiner selbst. Mein Selbst und mein Leib können für mich auch distinkte Vorstellungen mit Objektcharakter sein – damit sind sie aber bereits der mich ständig begleitenden, individuellen Leiblichkeitserfahrung entrückt. Wenn das indistinkte Erleben meiner selbst aber *als solches* nicht ins Gepräge der Vorstellung eingeholt werden kann, habe ich an ihm bereits etwas Unerkennbares (sofern „Erkenntnis“ ohne Distinktion des Erkenntnisgegenstands nicht zu haben ist), was dennoch keinesfalls als leere Abstraktion zu denunzieren ist: Denn das *als solches* unerkennbare Selbsterleben gibt es.

Diese nach Schopenhauer unleugbare und dennoch unerkennbare Erlebnisweise unserer selbst unterscheidet sich darin von allem was uns sonst erlebbar ist, dass sie zwar absolut unhintergebar ist und dennoch in ihr nichts *inhaltlich* wird. Sowie etwas für uns inhaltlich wird, verhalten wir uns als Subjekte zu Objekten, die wir uns anschauend oder abstrakt vergegenwärtigen. Erst dabei können wir uns täuschen und irren. Ohne dass wir uns darin schon als Selbst präsent wären, ist das indistinkte Empfinden und Erleben *unserer selbst*, das Schopenhauer „Wille“ nennt, die täuschungs- und irrumsfreie Voraussetzung für jedes distinkte Objektverständnis. Doch dieser (wohl auch schon vom animalischen) Individuum erlebte Wille soll auch *Daseinsvoraussetzung* für *alles* sein, was wir uns (als Objekt) vorstellen – und nicht alles, was wir uns vorstellen, sind wir *prima facie* selbst. Schopenhauers zentrale These besagt, dass unser unmittelbares, vorrationales und vordiskursives Selbsterleben identisch sei mit dem in allen Objekten virulenten Konstituut der Wirklichkeit. Alles Objektweltliche zeichnet sich dadurch aus, dass es *bedingt* ist. Jedes Objekt kommt nur in Betracht als Objekt für ein (transzendentes) Subjekt und unterliegt damit einer fundamentalen Subjekt-Objekt-Spaltung. Die Welt der Vorstellung, die sich im Rahmen dieser Spaltung aufspannt, ist raumzeitlich und kausal konstituiert. Etwas Unbedingtes (z. B. Hegels „absoluter Geist“), in dem das Subjekt als mit allen Objekten verbunden gedacht wird, kann es *als Vorstellung*, als Gegenstand einer diskursiven Erkenntnis somit gar nicht geben: Der Wille als unbedingtes Fundament der Vorstellungswelt, ist selbst keine Vorstellung. Dennoch soll Schopenhauers zentrale These unter Verweis auf eine ganz besondere Vorstellungsart plausibilisiert werden, die auch hier den Titel „Idee“ trägt.⁸ Eine Idee unterscheidet sich für Schopenhauer inhaltlich und formal von allen anderen (anschaulichen oder abstrakten) Vorstellungsarten, denn sie ist ein *distinkter* Vorstellungsgehalt, der möglichst *indistinkt* bleiben soll; und zwar

8 Als weiterer Plausibilisierungsversuch dieser These kann Schopenhauers Charakterisierung des Mitleids gelten. Im sympathischen Akt des Mitleidens decouviert sich unser Einssein mit aller Kreatur und enthüllt somit unsere Individuation als Schein unserer Vorstellung.

[...] indem sie keine andere dem Erkennen als solchem eigene Form angenommen hat als die der Vorstellung überhaupt, d. i. des Objektseins für ein Subjekt. Daher ist auch sie allein die möglichst *adäquate Objektität* des Willens oder Dinges an sich, ist selbst das ganze Ding an sich. (W I, § 32, 253 L \ddot{o})

Im Gegensatz zum unmittelbaren Erleben unserer selbst handelt es sich bei der Idee zwar nicht mehr um jene Indistinktion, die von aller Distinguierbarkeit (Vorstellung) als notwendige Ermöglicungsbedingung gebraucht wird, sondern um eine *distinkte* Indistinktion: Eine Idee zu haben ist so, als *erkennte* man den Willen – also das Unerkennbare – selbst. Wenn etwas daher in der Weise einer Idee erkannt wird, bleibt es zwar Vorstellung, aber eben nur in der indistinkten Form einer „Vorstellung überhaupt.“ Eine Idee zu erkennen, kommt so dem indistinkten Selbsterleben unserer primären Willenserfahrung beliebig nahe, in der uns weder eine Distinktion unserer selbst noch des Erlebten möglich ist. Möglicherweise sogar so nahe, dass einem schwer fallen könnte, die beiden Fälle indistinkten Erlebens phänomenal voneinander zu unterscheiden – also zu bemerken, ob man sich selbst in seiner Leiblichkeit erlebt oder eine Idee anschaut. Insbesondere im ästhetischen Erleben, in dem nach Schopenhauer die Anschauung einer Idee mit einem besonderen Selbsterleben einhergeht, vermischt sich beides. Die Schwierigkeit, subjektäußerlichen Erlebnisinhalt und Selbsterleben auseinander zu halten, besteht zunächst nur im Hinblick auf das Moment der Indistinktion – ansonsten ist es durchaus nicht dasselbe, ob man sich unmittelbar selbst erlebt oder eine Idee anschaut. In Schopenhauers formaler Charakterisierung hat man eine Idee nur, „indem die Erkenntnis sich vom Dienste des Willens losreißt, ebendadurch das Subjekt aufhört ein bloß individuelles zu sein, und jetzt reines, willenloses Subjekt der Erkenntnis ist“ (W I, § 34, 256 L \ddot{o}). Beim unmittelbaren, individuellen Selbsterleben hat man sich durch und durch als Wille; um eine Idee anzuschauen muss man dagegen „willenlos“ sein. Dennoch ist gerade dieses „willenlose“ Anschauen einer Idee die einzige Möglichkeit den Willen zu *erkennen*. In der Indistinktion unmittelbaren Selbsterlebens verschwindet unser distinguierendes Erkenntnisvermögen – so erlebt man den eigenen Willen *ohne* ihn (begrifflich oder anschauend) zu erkennen, ohne sich in solchem Erleben als Ich oder Person bestimmen zu können. Dennoch ist es der eigene, vorindividuelle Wille, der hier als dynamische Anlage zur Individuierung als (egoistische) Person erlebt wird. Erst im Dispens vom eigenen, individuellen Willen im Zuge einer Ideenanschauung erkennt man den einen, in allem wirksamen Willen, den man sonst als indistinkte Leiblichkeit erlebt. Die Ideenanschauung wird so zu einer besonderen Erkenntnisweise, in der dank der Entindividualisierung unserer selbst das *transindividuelle* Fundament der Wirklichkeit, der Wille aufscheint – dessen wir uns ansonsten nur im individuellsten Vollzug vorindividuellen Erlebens, dem nicht mitteilbaren Erleben unserer eigenen Leiblichkeit gewärtig sind. Das gewöhnliche Erkennen ist für Schopenhauer nichts wei-

ter als eine *Funktion* des Willens, die uns normalerweise für den Willen blind macht. Erst wenn sich das Erkennen von seiner alltäglichen Funktionalität emanzipiert, wird diejenige basale Indistinktion als Idee zum Erkenntnisinhalt, die ansonsten unter dem Titel „Wille“ unser unmittelbares Selbsterleben auszeichnet und als das Unerkennbare alle Erkenntnis der Wirklichkeit und diese selbst fundiert. Insoweit wir in der Idee den Willen erkennen, erkennen wir erstmals das, was wir *au fond* selbst sind, was uns jedoch durch alles sonstige Erkennen verstellt und was im unmittelbaren Selbsterleben noch nicht *erkannt* wird. Weil wir *uns selbst* aber so *nur in einer Idee* erkennen – also in einer Vorstellung, die wir *prima facie* selbst nicht sind – korrigiert sich damit diese *Prima-Facie*-Auffassung: Wir erkennen, dass wir und alles, was uns in der Welt begegnet, dasselbe sind – nämlich Wille.

Der Wille, den wir unmittelbar so an uns selbst erleben, dass er sich nicht als distinkte Vorstellung einholen lässt, lässt sich in der Anschauungserkenntnis einer Idee auch anders erleben. Die Erkenntnis einer Idee erfordert ihrerseits das Unerkennbare an uns selbst, den eigenen Willen für einen Moment aufzugeben, damit es zum indistinkten Erkenntnisinhalt einer Idee werden kann. Sich selbst als Wille zu erkennen und willenloses Subjekt der Ideenerkenntnis sein zu können, gehören deshalb zusammen: Nur indem man sich ein Anderer (alias ein „Willenloser“) wird, erkennt man *im Anderen* sich selbst (alias „Wille“). Damit man sich selbst im Anderen als der Wille erkennen kann, der man ist, muss dieser sich *in actu cognoscendi* selbst aufgeben. Und man kann sich als Wille nur selbst erkennen, sofern man sich nicht selbst qua Individuum das Objekt der Anschauung ist, das diese Erkenntnis auslöst. Man muss also aufhören, Wille zu sein, um sich als solcher erkennen zu können und man erkennt sich als solcher nur, indem man sich selbst in der Welt und damit die Welt in sich selbst wiedererkennt.

Das Anschauen einer Idee entindividualisiert uns: Diese Entindividualisierung ist einerseits *Voraussetzung* dafür, dass wir eine gegebene Vorstellung als Idee erkennen können; *andererseits* ist sie das Resultat der Ideenerkenntnis, da wir nur durch sie beginnen, unsere aparte Individualität als Schein zu durchschauen und damit den „Schleier der Maja“ zu entfernen, der uns von der (bei Schopenhauer soteriologisch konnotierten) Diffusion in den all-einen Willen abhält. Es lässt sich kaum bestreiten, dass die Beweiskraft, die Schopenhauer intuitiven Erlebnisweisen zuschreibt, zu hoch bemessen sein könnte. Der Erkenntnisgehalt einer Idee ist, wie erwähnt, *sogar im besten Falle* indistinkt, und insofern dem unmittelbaren Selbsterleben des individuellen Willens verdächtig ähnlich. *Was* man (vermeintlich) erkennt, wenn man eine Idee anschaut, lässt sich damit weder angeben noch bestreiten. Warum dann noch behauptet werden darf, das so Angeschaute sei eine unmittelbare Gestaltwerdung dessen, was unter dem Titel „Wille“ das unerkennbare Fundament der Wirklichkeit ausmache,

bleibt schwer begründbar. Denn jenes Erleben, das Schopenhauer als Anschauen einer Idee charakterisiert, könnte auch andere Deutungen zulassen. Es könnte symptomatisch für epistemische Ausnahmezustände sein, die uns zu keinen gesteigerten Objektivitätsstandards verhelfen (z. B. für einen Rausch, eine Euphorie, eine nervliche Überbeanspruchung o. ä.). Gerade die Implikation eines solchen, gesteigerten Standards wird aber für das Anschauen einer Idee reklamiert: Nur hier eröffne sich eine *adäquate* „Objektivität“ des Willens (s. o.). Aber weder ist der objektive Gehalt einer Ideenerkenntnis namhaft zu machen noch ihre reklamierte Untrüglichkeit mit Hinweis auf einen bestimmten Erlebnischarakter zu rechtfertigen. Nach Schopenhauer wird mit solcher Erkenntnis der Wille berührt, das in allem virulente Fundament der Wirklichkeit – dieser Anspruch ist durch den bloßen Verweis auf die Anschauung einer Idee kaum noch argumentativ zu untermauern. Dafür, dass es in allen Dingen einen fundamentalen Willen gebe, lässt sich allerdings noch apagogisch argumentieren: Wenn wir den Willen unmittelbar an uns selbst erleben und dabei erkennen, dass er nicht zur Vorstellung taugt, dann erleben wir uns als Wille und Vorstellung. Wir könnten nun annehmen, dass wir das einzige Wesen auf der Welt seien, das außer seiner erkennbaren Struktur (Vorstellung) noch etwas anderes sei. Eine solche Position des „*theoretischen Egoismus*“ könnte jedoch „als ernstliche Überzeugung [...] allein im Tollhause gefunden werden“ (W I, § 19, 163 *Lö*). Wir könnten ferner annehmen, dass sich außer dem an uns selbst erlebten Willen und der Vorstellung noch ein Drittes in der Welt und in den Dingen sei. Diese Annahme hat jedoch keinen theoretischen Wert, da es für uns eben nur Wille und Vorstellung gibt, und sich von einem unbekanntem Tertium zu reden damit erübrigt. Es bleibt uns deshalb nur übrig, alle Objekte „die nicht unser eigener Leib“ sind „nach Analogie jenes Leibes“ zu beurteilen (ebd.). Diese apagogische Argumentation löst freilich nicht das Problem einer fehlenden distinkten Erkenntnis des Willens. Schopenhauer behauptet hiermit nur, dass sich in unserer Leiberfahrung etwas indistinkt auftut, wovon man annehmen müsse, dass es auch in allem anderen, was uns als Vorstellung gegebenübertritt, anzutreffen sei. Eine Distinktion der vermeintlich weltfundamentalen Konstitutionsleistung des so „bewiesenen“ Willens ist mit dieser Argumentation nicht möglich; und eine Identifikation dieser Leiberfahrung mit einem ästhetischen Erleben, das vermeintlich willensadäquat ist, bleibt zweifelhaft.

Die Erkenntnis der Idee hat – ebenso wie die Einsicht in das ubiquitäre Leiden, die nach Schopenhauer den dazu Prädisponierten zur Askese führt – eher den Charakter eines Erweckungserlebnisses bzw. einer Erleuchtung. Wer ein alltägliches Erlebnis als Einbruch einer für gewöhnlich verschlossenen, metaphysischen Dimension ins sonstige Erkenntniseinerlei deuten möchte, ist schlechterdings nicht zu widerlegen – solcher Deutung zu folgen, bleibt Glaubenssache. Wenn allerdings an derlei Erlebnissen und ihrer Deutung die Plausibilisierung

von Schopenhauers systematischem Ansatz hängt, wird dessen argumentative Rechtfertigung problematisch. Schopenhauer versucht die Welt ausgehend von einem in ihr virulenten aber an sich unerkennbaren Fundament systematisch zu erfassen. Zur paradoxen Erkenntnis dieses eigentlich unerkennbaren Fundaments kommt es beim Anschauen einer Idee. Ob diejenigen Erlebnisse, die als Anschauen der Idee gedeutet werden, diese Deutung erzwingen, bleibt theoretisch ungesichert, solange diese Deutung nicht mit guten Gründen motiviert werden kann. Denn was in der Idee, so gut es geht, erkannt werden soll, ist nichts weniger als das Unerkennbare. Unsere Erkenntniskonstitution erlaubt uns nach Schopenhauer, über ihre eigenen Grenzen hinaus jene Dimension anzuschauen, die ebenso sehr ihr Fundament ist, wie das der Wirklichkeit.

IV.

Die Denkansätze Hegels und Schopenhauers stehen für gegensätzliche Projekte holistischer Philosophie. Beiden geht es um eine systematische, undogmatische und argumentativ begründete Erfassung der Wirklichkeit. Hegel blendet die Möglichkeit einer Wirklichkeitsdimension aus, die sich nicht epistemisch einholen lässt. Gäbe es diese Dimension oder würde ihre Möglichkeit berücksichtigt, wäre im Sinne Hegels eine „wissenschaftliche“ Erfassung der Wirklichkeit und ihrer Konstitution nicht zu haben. Schopenhauer behauptet gerade von einer unerkennbaren Dimension der Wirklichkeit, dem Willen, er sei wirklichkeitskonstitutiv. Während Hegel das Unerkennbare aus der philosophischen Wissenschaft verbannt, allein weil sich wissenschaftlich darüber nicht oder nicht angemessen sprechen lasse, argumentiert Schopenhauer umgekehrt: Obschon nicht zur Vorstellung objektivierbar, ist unser Selbsterleben und die ästhetische Entdeckung von Ideen dennoch unbestreitbar da. Damit sind sie ihm berufungsinstanzliches Indiz für eine wirklichkeitskonstitutive Dimension, die sich gerade nicht distinkt erkennen lässt und damit die latente Illusorik alles Erkennbaren indirekt offenbart. Und hier zeigt sich etwas Paradoxes: Hegel und Schopenhauer berufen sich auf *dieselben Erfahrungen des Selbst- und Welterlebens*, aus denen sie jedoch *konträre Folgerungen* über das Verhältnis von Erkenntniskonstitution und Wirklichkeitskonstitution ableiten. Keiner der beiden hätte wohl Grund gehabt, als schimärisch abzutun wie diese berufungsinstanzliche Erfahrung durch den Anderen geschildert wird. Schopenhauer bestreitet keinesfalls Hegels These, dass sich das Unerkennbare nicht intellektuell erfassen lässt – es lässt sich nicht *begreifen*, und bleibt damit für ein begrifflich operierendes Erkennen ohne Inhalt. Hegel hingegen würde Schopenhauer nicht abstreiten, dass es eine Unmittelbarkeit des Selbsterlebens und Anschauens *gibt*, die und deren unmittelbare Gehalte *als solche* nicht erkannt werden können – denn dafür bedürfte es einer Vermittlung. Die konträre Positionierung entsteht erst durch die Folge-

rungen. Während Hegel die „Unmittelbarkeit“ des Erlebens und Anschauens als ohne weiteres in begriffliche Erkenntnisprozesse vermittelte begreift, ist für Schopenhauer diese unhintergehbare Unmittelbarkeit Indiz für die metaphysische Zweitrangigkeit von begrifflich-diskursiven Erkenntnisprozessen: Die Welt ist vor allem Wille, dann erst Vorstellung. Für Hegel ist dagegen die Vermittlungsfähigkeit des unmittelbaren Erlebens Indiz für seine *autorevelatorische Struktur*, die, so das Resultat im „absoluten Geist“, auch die des Erkennens und einer als Selbsterkenntnis verfassten Wirklichkeit ist. Das Selbsterleben als Wille lässt sich dagegen nach Schopenhauer gerade *nicht* in eine Erkenntnis vermitteln: So wie man sich selbst zum Erkenntnisgegenstand wird, ist man sich Objekt. Die versuchte Selbstvergegenständlichung macht aus dem erkennenden Subjekt ein erkanntes Objekt. Das leibliche, *unmittelbare* Selbsterleben, als das man Subjekt ist, bleibt damit *unvermittelbar*, von Autorevelation kann nicht die Rede sein.

Damit ist letzten Endes keine Differenz über den Charakter des unmittelbaren Selbsterlebens, sondern eine über seinen *epistemischen Status* ausschlaggebend für die unterschiedliche Konzeption des Verhältnisses von Wirklichkeitskonstitution und ErkenntnisKonstitution. Während für Schopenhauer aus der These einer epistemischen Unvermittelbarkeit des Selbsterlebens folgt, dass Subjekt und Objekt einander in der Welt als Vorstellung unvereinbar entgegenstehen und der Wille als Einheitsbasis dieser Spaltung für unsere Vorstellung weitgehend verstellt bleibt, steht für Hegel die sich begrifflich selbst erfassende, intrinsische Korrelationalität von Subjekt und Objekt im Vordergrund: Bereits das unmittelbare Selbsterleben wäre nach Hegel gar kein Erleben, wenn es nicht bereits prozessual so verfasst wäre, dass Erlebendes und Erlebtes auseinander fallen um als Erleben unmittelbar vermittelt zu werden. Die Unvermittelbarkeit des eigenen, leiblichen Selbsterlebens erlaubt Schopenhauer in § 19 der *Welt als Wille und Vorstellung* lediglich, *ex negativo* darauf zu schließen, dass das eigene unmittelbare Selbsterleben nur der all-eine Wille sein könne, der in allem wirksam sei: Außer der subjektiv vermittelten Vorstellung und dem unmittelbar bei sich selbst erfahrenen Willen gibt es nichts; daher müsse derselbe Wille, den man an sich selbst erfahre, auch in allen Teilen der vorgestellten Welt wirksam sein, wenn die Welt nicht nur Vorstellung, nicht nur inhaltsloses Repräsentamen sein solle. Das Erlebnis einer *unio mystica* seiner selbst und aller Teile der Vorstellungswelt ist jedenfalls keine epistemische Standardsituation. Standardmäßig erlebt man den Willen nur in sich selbst. Wie das, was man so unmittelbar bei sich erlebt, auch die konstitutive Dimension der Wirklichkeit sein könnte, muss Schopenhauer erst mühsam plausibilisieren. Anders bei Hegel: Auch wenn unmittelbares Selbsterleben noch nicht den komplexen Vermittlungscharakter von (Vorstellungs-)erkenntnis hat, muss es doch immerhin schon latent identifikatorischen Charakters sein, um überhaupt eine Erlebnisqualität haben zu können. Was oder wer erlebt, und was erlebt wird, muss *potentialiter* immer schon distin-

guierbar sein, wenn von einem *Erleben* und nicht nur von biochemischen Prozessen die Rede ist. Und die Möglichkeit dieser Distinktionen muss auch da zugestanden werden, wo sie, wie im unmittelbaren Erleben, im Vollzug verschwimmen.

Bereits im einfachen, unmittelbaren Erleben müssen die Distinktionen von Erlebendem und Erlebtem, in weiterer Konsequenz von Subjekt und Objekt angelegt sein, damit es in dieser basalen Einfachheit überhaupt stattfinden kann – so eine Quintessenz von Hegels „Anthropologie“, dem ersten Teil seiner Philosophie des subjektiven Geistes, in der es um die Konstitution des subjektiven Erkennens geht.⁹ In diesem Licht scheint Schopenhauers Postulat eines unmittelbaren und deshalb gänzlich unvermittelbaren Leiblichkeitserlebens fragwürdig. Aber auch eine Philosophie, die im Namen ihrer „Wissenschaftlichkeit“ jede Erfahrung des stets Erlebten aber vielleicht nie begrifflich Erfassten einfach argumentativ aushebelt, gerät in den Verdacht, das Problem einer möglicherweise unerkennbaren Weltdimension durch einen quasi-sophistischen Kniff auszublenken. Auch Hegels holistisches Unternehmen bleibt nicht ohne Fragwürdigkeiten: Die Voraussetzung einer durchgängigen Intelligibilität unserer selbst und der Welt ist zwar nicht zu widerlegen. Aber sie bleibt suspekt. Für die Philosophie des 20. Jahrhunderts musste sich wohl auch deshalb die in vielen Formen charakteristische „Schule des Verdachts“ (F. Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches*, Werke Bd. 1, 43) gerade an der Philosophie Hegels so sehr entzünden. Woran sich die Philosophie des 21. Jahrhunderts entzündet, bleibt abzuwarten.

9 Vgl. dazu J. Rometsch, *Hegels Theorie des erkennenden Subjekts*, 88–111.