

Hans Rainer Sepp (Hg.)
Das Subjekt der Moderne

Herausgegeben von
Hans Rainer Sepp

Wissenschaftlicher Beirat

Suzi Adams · Adelaide | Babette Babich · New York | Kimberly Baltzer-Jaray ·
Waterloo, Ontario | Damir Barbarić · Zagreb | Marcus Brainard · New York |
Martin Cajthaml · Olomouc | Mauro Carbone · Lyon | Chan Fai Cheung · Hong
Kong | Cristian Ciocan · București | Ion Copoeru · Cluj-Napoca | Renato Cristin ·
Trieste | Eddo Evink · Groningen | Matthias Flatscher · Wien | Dimitri Ginev ·
Sofia | Jean-Christophe Goddard · Toulouse | Andrzej Gniazdowski · Warszawa |
Ludger Hagedorn · Wien | Seongha Hong · Jeollabukdo | Edmundo Johnson ·
Santiago de Chile | René Kaufmann · Dresden | Vakhtang Kebuladze · Kyjiw |
Dean Komel · Ljubljana | Pavlos Kontos · Patras | Kwok-ying Lau · Hong Kong |
Mette Lebeck · Maynooth | Nam-In Lee · Seoul | Monika Małek · Wrocław | Balázs
Mezei · Budapest | Viktor Molchanov · Moskwa | Liangkang Ni · Hanzhou |
Cathrin Nielsen · Frankfurt am Main | Ashraf Noor · Jerusalem | Karel Novotný ·
Praha | Markus Ophälders · Verona | Luis Román Rabanaque · Buenos Aires |
Rosemary Rizo-Patrón de Lerner · Lima | Kiyoshi Sakai · Tokyo | Javier San Martín
· Madrid | Alexander Schnell · Wuppertal | Marcia Schuback · Stockholm | Agustín
Serrano de Haro · Madrid | Tatiana Shchyttsova · Vilnius | Olga Shparaga · Minsk |
Michael Staudigl · Wien | Georg Stenger · Wien | Silvia Stoller · Wien | Ananta
Sukla · Cuttack | Toru Tani · Kyoto | Detlef Thiel · Wiesbaden | Lubica Ucnik ·
Perth | Pol Vandavelde · Milwaukee | Chung-chi Yu · Kaohsiung | Antonio Zirion ·
México City – Morelia.

Die *libri nigri* werden am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie,
Fakultät für Humanwissenschaften der Karls-Universität Prag herausgegeben.
www.sif-praha.cz

Das Subjekt der Moderne

Liber amicorum für Klaus Erich Kaehler

Herausgegeben von
Hans Rainer Sepp

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
<http://dnb.ddb.de>

Der vorliegende Band wurde am *Středoevropský institut pro filosofii (SIF)*
der Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií vorbereitet.



Středoevropský institut
pro filosofii

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2021

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-95948-524-1

Inhalt

| | |
|--|-----|
| <i>Hans Rainer Sepp</i> Das dezentrierte Subjekt Zur Einführung | 7 |
| <i>Christian Krijnen</i> Tentative Bemerkungen zur ‚Dezentrierung des Subjekts‘ | 26 |
| <i>Günter Zöllner</i> Keine Revolution ohne Reformation Staat und Religion in Hegels <i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften</i> | 43 |
| <i>Klaus Düsing</i> Romantische Subjektivität Zur Ästhetik des frühen Schelling und des späten Hegel | 63 |
| <i>Smail Rapic</i> Zeigt sich die Zeit? Heideggers Rezeption der Zeittheorien Kants und Hegels | 87 |
| <i>Jürgen Stolzenberg</i> Heidegger und Husserl über Zeit | 101 |
| <i>Thomas J. Nenon</i> Recognizing the Good in Husserl and Heidegger | 115 |
| <i>Inga Römer</i> Subjektivität als Begehren des Anderen Von Kojèves Hegelrezeption über Sartre zu Levinas | 131 |
| | 5 |

Inhalt

| | |
|---|-----|
| <i>Hans Rainer Sepp</i> | |
| Es selbst | |
| Anonymes Subjekt bei Nishida | 152 |
| | |
| <i>Dieter Lohmar</i> | |
| Soziale Bilder im Kopf | |
| Nicht-sprachliches Denken über soziale Probleme | 172 |
| | |
| <i>Klaus Erich Kaehler</i> | |
| Subjektivität in der Moderne | |
| Dezentrierung statt Verschwinden | 188 |
| | |
| Schriftenverzeichnis von Klaus Erich Kaehler | 219 |
| | |
| Die Autorin und die Autoren | 227 |

Das dezentrierte Subjekt

Zur Einführung

Hans Rainer Sepp

Von seinen umfassenden Untersuchungen zu Leibniz über seine intensive Beschäftigung mit Hegels Subjekttheorie bis in die Gegenwart mit Arbeiten zu Theodor W. Adorno hat Klaus Erich Kaehler der Entwicklungsgestalt des neuzeitlichen Subjekts so breitgefächert und nachdrücklich wie kaum ein anderer nachgespürt. Sein Augenmerk gilt dabei insbesondere dem Umschlagen der von Hegel und Feuerbach so benannten „neueren Philosophie“ von Descartes bis Hegel in die Moderne der nachhegelschen Epoche und der Konsequenz, die sich daraus für eine Theorie des Subjekts ergibt. Diese thematisch facettenreichen, drei Jahrhunderte übergreifenden Untersuchungen bündelt sein 2010 vorgelegtes Buch zum dezentrierten Subjekt der nachhegelschen Epoche.¹

In seinen Studien macht Kaehler deutlich, wie die Moderne des nachmetaphysischen Denkens nicht lediglich einen Neuanfang markiert, sondern ihren Ursprung in der Selbstvollendung der neueren Philosophie besitzt, und zwar dadurch, dass das Subjekt aus seiner Vollendungsgestalt als Prinzip und Zentrum aller Realität zu einer *dezentrierten* Position gelangt. In der sich vollendenden Selbstentfaltung sei das Subjekt, so Kaehler, zu einem Prinzip für denkende Erkenntnis geworden, vor dessen Hintergrund sich wissenschaftliche Rationalität zu rechtfertigen und zu begründen hat. Die sich als letzte Konsequenz des spekulativen Wahrheitsbegriffs und Wahrheitsan-

¹ *Das Prinzip Subjekt und seine Krisen. Selbstvollendung und Dezentrierung* (Kaehler 2010). – Das hier im Folgenden skizzenhaft umrissene Konzept von Kaehlers grundlegenden Ausführungen zum dezentrierten Subjekt resümiert Kaehler selbst in einem Aufsatz, der den Beiträgen dieses Bandes nachgestellt ist (siehe unten, Seite 188-218). Ein Verzeichnis der Schriften von Klaus Erich Kaehler findet sich auf den Seiten 219-226.

spruchs vollziehende Vollendung des Subjekts besagt daher des Näheren, dass alles Wahre nur als Moment eines in allem sich setzenden und zugleich alles ursprüngliche Anderssein negierenden Ganzen besteht. Dieses Ganze ist in einer derart sich durchhaltenden Negativität insofern absolut, als sich das Subjekt bei aller Unterscheidung auf sich bezieht. Als absolutes Subjekt setzt es alles Anderssein als sein eigenes und bestärkt sich als umfassendes darin, dass es sich nicht nur selbst zu verendlichen, sondern im Begreifen des Endlichen sich dieses anzueignen vermag.

Gegen diese Aufhebungspraxis des absoluten Subjekts verschließt sich das auf den Eigenwert des Endlichen insistierende nach-metaphysische Denken in der Betonung von Mannigfaltigkeit und Diversität. Damit erfolgt eine Umorientierung des metaphysischen Parameters: Indem sich das Endliche nicht mehr als ein vom Subjekt abhängiges Produkt begreifen lässt, nicht mehr seine bloße Entäußerung ist, formiert sich das Subjekt in der Anerkennung des Äußerlichen als irreduzibler Realität grundlegend neu. Es ist nicht mehr wie das absolute Subjekt der spekulativen Metaphysik das in sich ruhende und geschlossene Zentrum für anderes, und es ist nicht mehr wie das endliche Subjekt bei Hegel einem zentrierten Ganzen eingeordnet, zu dem es sich als zu seinem wahren Bildungsziel erhebt – es ist *dezentriert* mit Blick auf dieses unmittelbar differentielle Grundverhältnis von Selbst und Anderssein.

Dieses Umschlagen vom zentrierten zum dezentrierten Subjekt beschreibt Kaehler als ein Verhältnis von *Krise und Kritik*. Das dezentrierte Subjekt, das sich um 1800 herauszubilden beginnt und dann in der Folgezeit philosophisch manifest wird, löst als Resultat einer radikalen Selbstreflexion des absoluten Subjekts eine damit sich manifestierende endogene Krisis seines Geltungsprinzips aus. Geht nach Hegel das Subjekt auch nicht länger konform mit einer Identität, die sich im Wechsel seiner Zustände und seiner intentionalen Gehalte durchhält – wird also Subjektivität nicht mehr so gedacht, wie sie von Descartes bis Hegel bestimmt wurde –, so verschwindet damit jedoch nicht die subjektive Qualität von Zuständen, Seins- und Verhaltensweisen, wozu auch Reflexion und Selbstreflexion gehören. Die fort-dauernde Krisis des Subjekts als des Prinzips der absoluten Metaphysik vollzieht sich sowohl in der Differenz als auch in der Untrennbarkeit von spekulativ begreifbarer und faktischer durch den Begriff nicht vollständig bestimmbarer Realität.

Damit müsse aber die nach-metaphysische Kritik am Subjekt, so Kaehler, noch als Resultat der Selbstvollendung des Subjekts gesehen werden, und

das heißt, die Krise des Subjekts habe sich, sofern sich das nach-metaphysische Denken innerhalb der negativen Konsequenz des absoluten Subjekts vollzieht, selbst als Bewegung aus seinem Unterschied zum absoluten Subjekt zu erweisen. Bewegt sich das nach-metaphysische Denken innerhalb dieser negativen Konsequenz der Selbstvollendung des absoluten Subjekts, sind die Krise und die aus ihr folgende Transformation des Subjekts nur dann philosophisch einsichtig zu machen, wenn deutlich wird, wie sie aus dem absoluten Subjekt in begrifflich bestimmter Konsequenz hervorgehen. Folglich bleibt überall dort, wo das Subjekt für obsolet erachtet wird, seine unaufhebbare und unhintergehbare Dezentrierung unerkannt. Gerade das ‚Verschwinden‘ des Subjekts ist es, das ein Indiz für dessen nicht als solche erkannte Dezentrierung liefert.

Im Gegensatz dazu würde ein Denken, das das dezentrierte Subjekt zu seinem Gegenstand hat, die Krise des absoluten Subjekts austragen, indem es in dieser Krise eine solche Kritik installiert, die im Gegenwärtigen das wirkende Erbe von seinem nur fungierenden Wirken unterscheidet. Damit würde das Denken die Möglichkeit erlangen, sich in dem Bruch zu halten, der durch die Krise des absoluten Subjekts erzeugt wurde, und für das nach-metaphysische Denken eine gründende Aufgabe zu übernehmen. Kaehler verweist darauf, dass das Thema von Subjekt und Selbstbewusstsein zu den Grundlagen des Philosophierens gehört und dass dort, wo Subjektivität nur als ein zu überwindender vorwissenschaftlicher Makel betrachtet wird, das philosophische Geschäft in die Ideologisierung abgeleitet. Diese wichtige Einsicht ist nicht nur für eine Erkenntnis relevant, die das betrifft, was menschliche Existenz im Kontext der Gesamtwirklichkeit ist, sondern auch für die metareflexive Erkenntnis dieser Erkenntnis. Das aber bedeutet für alle objektive Erkenntnis und Wissenschaft, dass das Subjekt die einzige Instanz ist, die nicht nur selber Objekt sein kann, sondern ohne die es auch nicht Objekte gibt, bei denen wir selbstverständlich voraussetzen, dass wir selber es sind, die sie erfahren, bedenken und anderen mitteilen.

Mündet die Krise des absoluten Subjekts als des Prinzips der neuzeitlichen Metaphysik in seine Dezentrierung als des Prinzips des nach-metaphysischen Denkens und ist das Subjekt als ein dezentriertes auf ein unverfügbares Anderssein bezogen, das sich ihm stets entzieht, so ist für Kaehler dieses neue Subjekt, das fortan nicht mehr hintergebar ist, in erster Linie ein solches der *Erfahrung*. Das muss freilich nicht gleich die platte, selbst von einer impliziten metaphysischen Voraussetzung getragene naturalistische Erfahrung in ihren unterschiedlichen Spielarten sein. Man denke hingegen,

Kaehlers Gedanken weiterführend, an den „natürlichen Weltbegriff“, wie er sich von Avenarius zu Husserls Konzept der Lebenswelt und über diesen hinaus fortentwickelt. Damit beginnt das neue Subjekt den bis dahin gebräuchlichen engeren Sinn des Empirischen zu transformieren und die Aufteilung in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft zu untergraben; parallel dazu erhält es als leiblich-körperliches eine Bestimmung, die ebenfalls nicht mehr in die überlieferte Trias von Leib, Seele, Geist einzupassen ist. Der Grundgedanke ist, dass Erfahrung – die im Kern mit einer passiv-anonymen Subjektivität korreliert – Grundriss und Rahmen für ein thematisches Wissen vorzeichnet und damit auch den Geltungsbereich dieses Gewussten vorbestimmt. Erfahrung dieser Art ist Möglichkeit, aber auch Grenze – Möglichkeit, indem sie Bereiche des Wissbaren öffnet und Grenze dort, wo das Gewusste an denjenigen Umkreis gebunden bleibt, den seine ihm zugrunde liegende Erfahrung absteckt. Dies führt nicht zu einer Subjektivierung des Wissens, beinhaltet aber die Einsicht, dass jegliches objektive Wissbare, unbeschadet seiner spezifischen binnenobjektiven Gültigkeit, von seinem Erfahrungsgrund nicht zu lösen ist. Ein Wissen versteht sich daher erst dann wirklich, wenn es versucht, diesen es selbst ermöglichenden Grund aufzudecken. Eine entscheidende Frage dürfte daher sein, ab wann (historisch und sachlich) sich eine Theorie des *erfabrenden* Subjekts – in einer anspruchsvollen, nicht in der vereinfachten Version als naturalistische Erfahrung, sondern infolge einer erfahrungsgesättigten Neubestimmung des Transzendentalen – aus der spekulativen Klammer der traditionellen Metaphysik löst und mithin nicht länger in der Konsequenz der hegelschen Philosophie verbleibt.

Klaus Erich Kaehlers These vom dezentrierten Subjekt führt vor allem zu diesen beiden bedeutenden Ergebnissen: Zum einen erbringt diese These den Nachweis, dass Positionen der nachhegelschen Moderne, die das (absolute) Subjekt leugnen, gleichwohl auf dieses bezogen bleiben, also noch in seinem Schatten operieren; und indem damit zugleich gezeigt wird, dass das Leugnen des Subjekts in Wahrheit nur eine Form seiner Dezentrierung ist, wird zum zweiten deutlich, dass die Alternative nicht in einem Pro und Contra hinsichtlich des Subjektiven bestehen kann.

Die von Kaehler vorgelegten Untersuchungen eröffnen zudem neue Forschungsperspektiven. Hier könnte das Zentrische in den Blick genommen werden, das als *Mitte* zu einem Medium wird, in dem sich das dezentrierte Subjekt aus der sich in sich zentrierenden Bewegung des absoluten Subjekts herauslöst und in ein Verhältnis zum Boden konkreter Welterfahrung ein-

tritt, so dass sich daran auch die entscheidende Wandlung im Verständnis von Erfahrung ermessen ließe. Es könnte auch deutlich werden, dass die sich eröffnende Mitte, die sich zunächst noch am absoluten Subjekt orientiert, die Tendenz hat, sich zu verselbständigen, ohne dass sie es jedoch vermöchte, das Subjekt in ihr verschwinden zu lassen. Als ein Indiz für die Fruchtbarkeit von Kaeblers Thesen kann dies hier nur mit wenigen Strichen angedeutet werden.

Hatte Fichte alles noch im Ich verortet – „Das Ich soll sich [...] *für sich selbst* setzen; es soll sich setzen, *als* durch sich selbst gesetzt. Es soll demnach, so gewiß es ein Ich ist, das Princip des Lebens und des Bewußtseyns lediglich in sich selbst haben“² –, wird mit dem fast unscheinbaren *in sich* schon die Figur einer gründenden Mitte angedeutet, wenn auch noch keine Mitte des Erlebens gedacht ist, in die das Ich selbst noch eingelassen wäre. Ähnlich heißt es bei Hegel in der *Phänomenologie*, dass das Selbstbewusstsein damit, dass es „*für sich* wird, das allgemeine Wesen und seine vereinzelte Wirklichkeit vereint, diese zu jenem erhebt“, eine „unendliche Mitte“ bildet (Hegel 1952, 317).

Der um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert einsetzende Prozess der tiefgreifenden Veränderung des Subjekts in Bezug auf eine *Mitte*, in die es sich als in sie verschoben vorfindet, wird auch in Friedrich Schlegels *Athenaeums*-Fragmenten sichtbar. Unter dem Eindruck von Fichtes Bestimmung des Ich könne nur die „romantischen Poesie“ als „progressive Universalpoesie“, wie es dort heißt, „am meisten zwischen dem Dargestellten und dem Darstellenden, frei von allem realen und idealen Interesse auf den Flügeln der poetischen Reflexion in der Mitte schweben, diese Reflexion immer wieder potenzieren und wie in einer endlosen Reihe von Spiegeln vervielfachen“.³ Wird auch der Universalpoesie als „Transzendentalpoesie“⁴ noch die zentrale Stellung des absoluten Subjekts zugesprochen, so wird zugleich schon der Gedanke eines mittleren Bereichs zwischen Subjektivität und Objektivität formuliert bzw. die poetische Reflexion dorthin verschoben. Dieses Mittlere lässt jedoch seine Bewohner in dem Sinn ortlos werden, dass sie nicht in ihm verwurzelt sind, sondern *schweben*. Die Zentralstellung der Subjektivität wird abgeschwächt, um den Preis, dass der neue Ort der ro-

² So Fichte in seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Fichte 1845/1846, Bd. 1, 273).

³ Athenaeums-Fragment 116 (Schlegel 1969, Bd. I, 118 f.).

⁴ Athenaeums-Fragment 238 (Schlegel 1969, Bd. I, 144).

mantischen Weltsicht bis hin zu ihrer Radikalform der Romantischen Ironie keinen wirklichen Halt verspricht.

Wilhelm von Humboldt kann als Beispiel dafür gelten, dass das Subjekt eine neue Verortung durch die Sprache erhält, jedoch auf eine Art und Weise, dass es seinen Ort in der Mitte zwischen einem Verfügenkönnen über die Sprache und einem Verfügtwerden durch sie besitzt: „In der Art, wie sich die Sprache in jedem Individuum modificirt“, heißt es in der 1836 posthum veröffentlichten Studie zum menschlichen Sprachbau, „offenbart sich, ihrer [...] Macht gegenüber, eine Gewalt des Menschen über sie.“⁵ Das Subjekt hat eine neue Verankerung zum Preis der Aufgabe seiner absoluten Position gefunden, die Mitte seiner Existenz ist der schmale Grat zwischen einer Angewiesenheit auf solches, das es nicht mehr länger im Griff hat, und einer Freiheit, die unter diesen Umständen noch möglich ist.

Spätestens bei Nietzsche wird die Mitte zu einem grundlegenden Begriff. Mit dem „Großen Mittag“ im *Zarathustra* entfaltet sich das Erleben einer Mitte, die an Breite gewonnen hat, so dass man sich in ihr im wahrsten Sinn des Wortes niederlassen kann. Hier wird die Versöhnung von Subjekt und Wirklichkeit gedacht, aber so, dass sie als je nur instantan zu verwirklichende immer wieder neu sich bilden muss: Dass sich Zarathustra zur Mittagsstunde unbeabsichtigt unter einem Weinstock niederlässt, führt zu einem ebenso schlichten wie intensiven Erleben von Gegenwart. Der präntendierende, zweck- und telosbezogene Lebensvollzug wird unterbrochen, und im Innehalten öffnet sich der einmalige Moment als ein Zwischen, das nicht mehr eine Richtungsdimension anzeigt, die im Subjekt verwurzelt ist und auf Welt ausgreift, sondern in dem in einer konkreativen Balance Subjektivität schon von Wirklichkeit durchdrungen, diese aber auch von jener geprägt ist.⁶ Damit, dass dieser ausgezeichnete Augenblick absolute Grenzen, ein Anfangen und ein Beenden, aufweist, wird eine Mitte gedacht, in der das Subjekt in seinem Austausch mit der Wirklichkeit für diesen Moment ganz aufgeht.

Hier erfährt sich das Subjekt zwar als in eine Mitte gestellt, wird von dieser Mitte jedoch nicht aufgesogen. Damit erhält das neue Subjekt sein konkretes lebensweltliches Profil: Als leiblich-körperliches ist es nicht nur in sich selbst zentriert, sondern steht inmitten des Wirklichen, doch so, dass es

⁵ *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (W. von Humboldt 1999, Bd. 5, 57).

⁶ „Still! Still! Ward die Welt nicht eben vollkommen? [...] Die Welt ist vollkommen.“ (Nietzsche 1999, 342 f.)

sich in einer Differenz zu dieser Mitte von Welt, in der es zugleich ist, befindet. Es lässt sich somit, wie Helmuth Plessner es später formulieren wird, als ein zentrisch-exzentrisches bestimmen (vgl. Plessner 1975, 292). Das Faktum dieser Exzentrizität ist es, welches das Subjektsein dieses neuen Subjekts garantiert und verhindert, dass es von der Mitte absorbiert wird. Dezentrisch zu sein, besagt dann für dieses Subjekt, dass es zwar nicht mehr selber als das absolute Zentrum fungiert, jedoch auch nicht zwingend dem Zentrum der Mitte anheim fällt, sondern *in* seinem Sein in der Mitte von Welt so positioniert ist, dass es von eben diesem Sein abweicht, sich davon unterscheidet.

Damit korreliert eine Auflösung der etablierten philosophischen Theoriegestalt. Ausgehend von Erfahrungsergebnissen, die mehr oder minder im Bereich ihrer Erfahrungen selbst reflektiert werden, schälen sich erst allmählich reflexiv-theoretische Gerüste von größerer Konsistenz heraus. Dies erfolgt auf mehreren Ebenen und trägt in seiner Dynamik wohl zur Facettierung der Theorie allgemein, also der zunehmenden Verselbständigung der Wissenschaften im 19. Jahrhundert bei. Diese Disziplinierung ist nichts anderes, als dass der erfahrungsgegründete Zugang zum Wirklichen eine Pluralität von Wirklichkeitsbereichen plausibel zu machen versteht, die er mit dem Griff der Theorie in Reih' und Glied zu bringen sucht. Also noch darin steckt, wie Kaehler schon betonte, eine unabdingbar subjektive, weil mit bestimmten Erfahrungen korrelierende Geste. Bei all dem fungiert die Relation des zentrisch-exzentrisch in die Wirklichkeit eingelassenen Subjekts als ein Grundmuster für zu bildende Theorien, sei es für das in ökonomischen Verhältnissen eingebundene, aber ihnen dennoch nicht hilflos ausgelieferte Subjekt, sei es der Entwurf eines Subjekts, das sich nicht nur in Welt vorfindet, sondern auch mit den Tiefen seiner vor- und unbewussten Dimensionen konfrontiert sieht, in denen es doch immer schon lebte; sei es die evolutionär gedachte biologische Entwicklung, in der sich Gestalten des Lebens in der Interaktion mit ihren Umwelten transformieren, sei es überhaupt der Begriff der *Um*-welt, der im monistischen Naturalismus Haeckels vorgedacht und dann bei von Uexküll fundiert wurde, bevor er im 20. Jahrhundert Eingang in philosophische Theorien fand.

Vor diesem Hintergrund war es Nietzsches bemerkenswerte Leistung, dass er ein logisches Kriterium entwickelte, das dieser neuen, aus Erfahrungen eines in der Mitte der Wirklichkeit sich vorfindenden Subjekts sich aufbauenden Theoriegestalt zu entsprechen sucht. Denn in diesem neuen Wirklichkeitskontakt lauern zwei Gefahren: Das dezentrierte Subjekt kann seine exzentrische Position verstärken oder abschwächen. Im ersten Fall tendiert

es zu Irrationalismen, die das Gefüge des Wirklichen aufzulösen drohen, im zweiten Fall zu einem Hyperrationalismus, der sich in dem ihm zugrunde liegenden Erfahrungszugang verfängt und ihn absolut setzt. Den zweiten Fall, der aufgrund seiner Tendenz zur Verfestigung der allzu gängigen Norm der Theoriebildung zur schlichten Kohärenz entgegenkommt, handelt Nietzsche unter dem Epitheton einer Verabsolutierung der Mitte ab – jener in der griechischen Antike sich hervorbildenden Prävalierung des Apollinischen, d. h. derjenigen geistigen Aktion, in der ein aus einer bestimmten Erfahrung sich speisender Interpretationsansatz zur Grundlage für die Ausdeutung der Gesamtwirklichkeit überdehnt wird. Dies trifft freilich insbesondere auf naturalistische oder naturalisierende Theoremata zu, doch nicht nur auf diese.

Spätestens Heidegger wird es sein, der der Mitte mit dem Konzept des Inseins einen philosophischen Gesamtrahmen verschafft. *Sein und Zeit* bestimmt das „In-Sein“ als den „*formalen existenzialen Ausdruck des Seins des Daseins*“, dessen „*wesenhafte Verfassung*“ das „*In-der-Welt-sein*“ ist.⁷ Die philosophische Theoriebildung erfordert hier den hohen Preis, dass das subjektiv erfahrende Leben⁸ in eine ontologische Formel aufgehoben und so einer Enteignung unterworfen wird, dem die gesamte Strategie des Vereinens, die Heidegger bis in sein Spätwerk unternimmt, keine Abhilfe verschaffen kann. Mit diesem Überschreiten der Tatsache des leiblich-körperlichen Subjekts erfolgt in innerer Konsequenz die Nichtbeachtung des wirklich Anderen in ihrer oder seiner konkreten Subjektivität. Indem sich schließlich die Ontologie als Hermeneutik inszeniert, in der nur auf sich zurückgekommen wird und nur im Kontext von Sinn Ferne sich zur Nähe wandelt, wird Alterität überhaupt ausgeschlossen.

Das Innen des In-Seins umfasst sein Außen, sofern dieses im Sein bei den zu besorgenden Dingen selbst noch ein Modus jenes ursprünglichen, von der Struktur des In-seins gebildeten Innen darstellt, zu dem noch die ekstatische Außenwendung gehört. Indem dieses Innen jeglicher Sinnbildung zugrunde gelegt wird, stellt sich die Frage, ob das Insein damit hinreichend gefasst ist, dass es im Logos verortet wird: in der Rede, die Befindlichkeit und Verstehen gleichursprünglich bestimmt.⁹ Fundamentalontologie

⁷ Heidegger 1977, 73.

⁸ Das in seinem Vollzugscharakter gerade Heidegger vor seiner aristotelischen Wende noch im Blick hatte (vgl. seine frühen Freiburger Vorlesungen).

⁹ Vgl. Heidegger 1977, 177.

und Hermeneutik der Faktizität bilden den Rahmen dafür, dass Heideggers Transformation des Subjekts zuerst zum „Dasein“ und später zum Menschen, der als „Sterblicher“ in das Geviert der Welt eingelassen ist, den Schwerpunkt auf das Eingefügtsein (Insein) menschlicher Existenz in ein sie umfassendes Geschehen legt, für das Heidegger später, nach der „Kehre“, das Wort „Ereignis“ verwendet. Dabei wird deutlich, dass weiterhin nur die Mitte selbst und nur ein bestimmter Typus des Inseins favorisiert wird: ein solcher, der das Insein in einem durch Sprache und Verstehen sich bildenden Zusammenhang festmacht. Insein heißt dann, in einem „Seinsverständnis“ zu stehen.¹⁰

Hier stellt sich daher unweigerlich die Frage nach der Radikalität des ‚in‘ und der von ihm gebildeten Mitte. Ist es eine Mitte, welche die Tendenz hat, sich zu homogenisieren, indem sie sich *diesseits des Seins* hält und zudem nur am (sich öffnenden bzw. verschließenden) Sinn ausgerichtet ist, wobei die Totalfigur des In-der-Welt-seins bzw. des Zeit-Spiel-Raums nicht selbst noch unter- oder überschritten wird in Richtung auf solches, das mit jener Sinnmitte nicht erfasst zu werden vermag? Der einzige Übertritt, der hier erfolgen kann, ist offenbar derjenige von einem Sein-bei bzw. einer Ausrichtung am Objekt zu den Bedingungen dieses Seins-bei im vorgängig fungierenden und dann fundamentalontologisch-existentiell oder denkerisch-dichterisch einzuholenden Verständnis seines Seins. Heideggers Seinsdenken untersteht damit noch dem Verdikt, das Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* über den europäischen Apollinismus als eine Verselbständigung der Mitte ausgesprochen hat, sofern er nicht nur Weltbildung als Bildung einer Sinnmitte aufgewiesen, sondern noch gezeigt hat, dass jede Sinnmitte, nicht nur diejenige einer objektivierenden Haltung, die Tendenz in sich trägt, sich zu verabsolutieren. Jede Mitte, die *in sich* nicht einen Ort für ein *radikales Außen* freihält, welches das Andere und das Selbst, traditionell gesprochen: das Allgemeine und das Einzelne betrifft, tendiert zur Totalisierung.

Worin aber bestehen die wirklich radikalen Abgründe des Sinns? Gibt es ein alternatives Insein, und welche Rolle spielt dabei das Subjekt? Da die Gegenüberstellung von einem Subjekt, das der Welt enthoben ist, und einem solchen, das in Welt aufgehoben wird, nicht zureichend ist, lautet die Alter-

¹⁰ In den *Beiträgen zur Philosophie* wird das *sein* des Daseins als „Inständigkeit“ gefasst: In der „inständlichen Entrückung in das Da“ ist es das „Seinsverständnis“, das als „in der *Offenheit stehen*“ den Menschen in die „Offenheit des Seyns“ „rückt“ (Heidegger 1989, 303).

native nicht traditionelles Subjekt vs. Ereignis. Dieses neue Subjekt passt weder in die Schablone der neuzeitlichen Tradition noch in die eines im Verstehen und im Sinn fundierten sozialen Seins in der Welt. In der Tat bildeten sich im 20. Jahrhundert Denkverläufe heraus, die das Subjektive in ein Recht einsetzen, das ihm im Verlauf des europäischen Denkens vielleicht bis dahin nie zugestanden wurde, indem sie das Verhältnis von Einzelnem und Allgemeinem auf eine *negative* Weise fassen. Das Ganze ist hier nicht mehr das absolute Subjekt, sondern das in offener Unendlichkeit erfahrbare Wirkliche, das ebenso in die Tiefe der Welt wie in die Tiefe des Selbst reicht, dessen Sinnbestände ebenso transzendental sind, wie sie sich unablässig mundanisieren, und doch sind dieses Wirkliche und ebenso sein Realeindruck nur für ein erfahrendes leiblich-körperliches Subjekt.

Deutlich hat dies Adorno formuliert, wenn er sagt, dass es dabei „um den Entwurf einer Philosophie“ gehe, „die nicht den Begriff der Identität von Sein und Denken voraussetzt und auch nicht in ihm terminiert, sondern die gerade das Gegenteil, also das Auseinanderweisen von Begriff und Sache, von Subjekt und Objekt, und ihre Unversöhntheit, artikulieren will“ (Adorno 2007, 15 f.). Das negative Moment bewegt sich hier nicht mehr innerhalb eines Ganzen, welches das absolute Subjekt ist. Es ist vielmehr eine *Umdrehung* erfolgt. Das endliche Einzelne erprobt den Ausgriff in ein unendliches Ganzes, ohne in diesem anzukommen oder es positiv zu verwirklichen.

Dass das Einzelne nicht mehr in ein Ganzes aufgehoben wird, bedeutet jedoch nicht, dass es kein ‚Ganzes‘ mehr gäbe. Das Erleben in seiner Jeweiligkeit – und als Menschen haben wir nur das in seiner Originalität – weist an ihm selbst seine absolute Grenze auf, indem es, wenngleich nur im Negativ, auf ein ‚Ganzes‘ bezogen ist. Als *symbolon*, als Bruchstück, ist es für Fink solches, das nicht nur ist, was es ist, sondern dass an den Rändern seines Fragments noch davon kündigt, dass es *nicht alles* ist (vgl. Fink 2010, 122-124).¹¹ „Was ist, ist mehr, als es ist“, heißt es entsprechend bei Adorno.¹² Nishida fasst dies in die Formel der „widersprüchlichen Selbstidentität“, die besagt, dass das Einzelne, ohne sein Einzelsein zu verlieren, zugleich seine

¹¹ Vgl. Fink 2010, 122-124; oder im Verhältnis des ‚Ganzen‘ zur menschlichen Existenz formuliert: „Das als Ganzes nie sichtbare Ganze erscheint in einem Binnenfeld seiner selbst.“ (Ebd., 126)

¹² Und weiter: „Dies Mehr wird ihm nicht oktroyiert, sondern bleibt, als das aus ihm Verdrängte, ihm immanent. Insofern wäre das Nichtidentische die eigene Identität der Sache gegen ihre Identifikationen.“ (Adorno 1966, 162)

Umgebung ist. Einzelnes und Umgebung durchdringen einander, indem das Eine die Gegensätze, mit denen es konfrontiert ist, aushält. Das Ineinander von beidem, das nie zu einer kompakten Einheit verschmilzt, ist hier die ‚Mitte‘ als ein Zwischen, das im Selben fortwährend die absolute Differenz von Einzelfnem und Allgemeinem austrägt und sich, in Nishidas Terminologie, als *Ort* konfiguriert.

Für Adorno ist „das Absolute“, „wie es der Metaphysik vorschwebt“, „das Nichtidentische, das erst hervorträte, nachdem der Identitätszwang zerging“; somit liege es „in der Bestimmung negativer Dialektik, daß sie sich nicht bei sich beruhigt, als wäre sie total“ (Adorno 1966, 396). Diese neue Dialektik drückt Adorno auch mit dem Wortpaar von ähnlich und unähnlich aus, wenn er schreibt, dass „traditionelle Philosophie wähnt, das Unähnliche zu erkennen, indem sie es sich ähnlich macht, während sie damit eigentlich nur sich selbst erkennt“; demgegenüber wäre es die „Idee einer veränderten [Philosophie], des Ähnlichen innewerden, indem sie es als das ihr Unähnliche bestimmt“ (ebd., 151).

Es ist nicht zufällig, dass alle drei, Nishida, Adorno und Fink, auf Hegel rekurren. Zufällig, und darob erstaunlich, ist aber, dass keiner der Dreien von den anderen Notiz genommen hat. Die ihnen gemeinsame logische Struktur im Versuch des Aufbaus einer negativen Metaphysik haben sie auf separaten Wegen gefunden. Das sie Verbindende liegt gewiss im Fluchtpunkt der hegelschen Philosophie. Denn „nach dem dauerhaftesten Ergebnis der Hegelschen Logik“ sei, so noch einmal Adorno, das Einzelne „nicht schlechthin für sich, sondern in sich sein Anderes und Anderem verbunden“ (ebd., 161 f.). Ebenso wesentlich ist jedoch, dass auch Nishida, Adorno und Fink zu ihren Konzepten eines negativen Denkens *durch Erfahrung* gekommen sind, wobei es unzutreffend wäre zu sagen, dass Erfahrungen ein Denkgebäude vorformen, sie eröffnen aber einen Raum, in dem das Denken tätig werden kann, und weisen somit eine transzendente Dignität auf. So speist sich Finks Denkansatz aus der Erfahrung einer tiefdringenden Nietzsche-Lektüre und manifestiert sich vor diesem Hintergrund darin, auf kreative Weise – ähnlich radikal wie Levinas – Husserl gegen Heidegger und diesen gegen jenen auszuspielen, aber auch ebenso Kant gegen Hegel *et vice versa*;¹³ bei Nishida ist es die zenbuddhistische Erfahrung des ‚absoluten

¹³ Dies macht Fink bereits in der im Auftrag Husserls 1932 verfassten *VI. Cartesianischen Meditation* deutlich (Fink 1988), in der er bei der Frage nach dem Ort des Phänomenologisierens an der Radikalität festhält, mit der die phänomenologische

Nichts‘ in Verbund mit seiner frühen Beschäftigung mit Theorien der Erfahrung insbesondere des amerikanischen Pragmatismus und bei Adorno die Erfahrung des Faktums einer totalen Vernichtung des Einzelnen im Holocaust vor dem Hintergrund einer Auseinandersetzung mit der spekulativen Metaphysik. Darin erprobt sich überdies die Umwendung der positiv verfahrenen Philosophie in ein negatives Denken als ein Kulturen verbindendes Projekt, da schon das Konzept, Andersheit radikal zu denken, den Grundstein für ein interkulturelles Philosophieren legt.

Bedeutsam aber ist auch, dass dann die Alternative von traditioneller Metaphysik vs. Nach- oder Nicht-Metaphysischem nicht mehr tragfähig ist. Denn das negative Denken schließt die Neubegründung einer Metaphysik¹⁴ ebenso wenig aus, wie es die Spekulation unterbindet, die sich nun ausdrücklich auf der Basis von Erfahrung vollzieht, einer solchen jedoch, die sich im Kontext einer ihre Verwendung reflektierenden Methodik auszuweisen sucht.¹⁵ Somit ist beides, Metaphysik und Spekulation, nicht mehr das, was es in der Vergangenheit war. Von daher gesehen wäre es auch ein allzu schiefes Bild, würde man jene erwähnte *Umdrehung* – dass das endliche Einzelne den Ausgriff in ein unendliches Ganzes unternimmt, ohne dieses positiv

Reduktion das Sein in der Welt überschreitet, diese Überschreitung aber zugleich als eine unablässige Bewegung zwischen mundanem Innewerden und transzendentaler Entäußerung, Verweltlichung und Entweltlichung, begreift. Der Ort des Phänomenologisierens wird hier folglich als ein *exzentrischer* Weltort bestimmt, an dem Transzendentalität und Mundanität sich einander fortlaufend durchdringen.

¹⁴ Die „Fähigkeit zur Metaphysik“ sei, so Adorno, „gelähmt“, weil „dem spekulativen metaphysischen Gedanken die Basis seiner Vereinbarkeit mit der Erfahrung zerschlug“ (352). Die sich zur „Mikrologie“, als „Zuflucht vor der Totale“ umbildende Metaphysik sei daher weder „als ein deduktiver Zusammenhang von Urteilen über Seiendes“ möglich noch könne sie „nach dem Muster eines absolut Verschiedenen gedacht werden“, sondern „allein als lesbare Konstellation von Seiendem“ (Adorno 1966, 397). Dennoch haben andere den Neubeginn versucht. Vgl. z. B. Schelers Versuch der Neubegründung einer Metaphysik, die im ersten ihrer beiden Stockwerke, in den „Metaszienzen“ als Metawissenschaften zu naturwissenschaftlichen Disziplinen – neben der zweiten Stufe als der „Lehre vom Grunde aller Dinge“ –, auf die Interaktion mit dem jeweiligen naturwissenschaftlichen Stand der Zeit hin angelegt ist (Scheler, 1979).

¹⁵ Vgl. z. B. Fink 1976; Conrad-Martius 1965. Scheler bindet den Entwurf einer Metaphysik an ein „Sprungbrett“ zurück, das durch eidetische Erkenntnis bereitgestellt wird, so dass Metaphysik, im Zusammenhang einer neuen Philosophischen Anthropologie, eine Verankerung in apriorischem Wissen erhält (Scheler 1976, 79 f.).

besetzen zu wollen¹⁶ – so deuten, als würde nun einfach Erfahrung den Part übernehmen, den die frühere Spekulation innehatte. Im Gegenteil würde es jetzt möglich sein, *philosophisch*, und nicht positiv-wissenschaftlich, etwa historisch, psychologisch oder soziologisch, auch nach den Erfahrungen zu fragen, die den Systementwürfen noch zugrunde liegen. Aufgrund welcher Erfahrung etwa erscheint menschlicher Existenz so etwas wie ein ‚System‘ überhaupt als ein dringliches Bedürfnis? Damit würde nicht nur Hegels System noch seinen Schatten auf das Heute werfen, sondern es würde von heute aus möglich sein, einen Bogen in die Vergangenheit zu schlagen und die Genealogie der faktischen philosophischen Entwicklung noch anders zu lesen. In all dem steckt aber, als unhintergebar Autor der Erfahrung, das Subjekt, das, wie Kaehlers Werk so nachdrücklich vor Augen führt, nur ignoriert, nicht aber aus der Welt geschafft werden kann.

Die Beiträge dieses Bandes haben Weggefährten, Kollegen und Freunde von Klaus Erich Kaehler zu Problemdimensionen verfasst, die ihren gemeinsamen Fokus in Kaehlers Ansatz vom dezentrierten Subjekt haben. Die Beiträge von Christian Krijnen und Günter Zöller fahnden nach Spuren der Moderne und der Dezentrierung des Subjekts schon in Hegels Werk, während Klaus Düsing die ambivalente Vollendungsgestalt des Subjekts bei Hegel, Schelling und der Frühromantik in den Blick nimmt. Die von Smail Raptic und Jürgen Stoltenberg verfassten Texte springen ins 20. Jahrhundert und beziehen sich am Beispiel der Zeit auf Heideggers Auseinandersetzung mit Hegel bzw. Husserl. Thomas Nenon macht auf den Unterschied aufmerksam, worin jeweils Husserl und Heidegger den letzten Grund für das Handeln verorten. Inga Römer verfolgt das Thema des Begehrens über Kojève, Hegels Vermittler in Frankreich, im Werk von Sartre und Levinas, Hans Rainer Sepp untersucht das Konzept des anonymen Subjekts im Werk von Nishida, und Dieter Lohmar zeigt die Grenze von Sprache gegenüber dem basalen Bezug auf imaginative Gehalte auf. In seinem diesen Band abrundenden Beitrag greift Klaus Erich Kaehler noch einmal die Eckpunkte seiner These vom dezentrierten Subjekt auf.

¹⁶ Das meint: überhaupt einen Ausweg aus der aberwitzigen Alternative zu finden, entweder mit Erfolg auf das Ganze gehen zu können oder aber scheitern zu müssen.

In seiner Auseinandersetzung mit Kaehlers Studien zum Prinzip Subjekt und zu der in ihnen ausgearbeiteten Synthese von absolutem und konkretem Subjekt nimmt *Christian Krijnen* zunächst auf Kaehlers Hegel-Deutung und -Kritik Bezug. Vor allem an Kaehlers These, für Hegel gebe es begrifflich Unbestimmtes, brechen Differenzen auf. Sodann wird ausgelotet, wie sich eine Dezentrierung des Subjekts, so wie Kaehler sie wegen dessen Endlichkeit und Von-vornherein-Ausgesetztheits vorschlägt, mit Hegel denken lässt. Nach Ausführungen zu Hegels Geistbegriff, besonders dem subjektiven Geist, wird gezeigt, dass mit dem objektiven Geist in Gestalt des abstrakten Rechts eine *Exzentrierung*, in der der Moralität eine *Zentrierung* und in der der Sittlichkeit schließlich eine *Dezentrierung* des Subjekts vorliegt. In Bezug auf den absoluten Geist lässt sich indes eine *totale Zentrierung* des Subjekts beobachten.

Der Beitrag von *Günter Zöller* erörtert das diffizile Verhältnis von Staat und Religion in Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Systematischer Ausgangspunkt ist die alternative Zuordnung des Themas zur Sphäre des absoluten und des objektiven Geistes in der ersten bzw. zweiten Fassung der Berliner *Enzyklopädie* (1827 bzw. 1830). Die Studie will zeigen, dass die doppelte systematische Verortung der Verhältnisbestimmung von Staat und Religion in der Berliner *Enzyklopädie* Hegels komplexe Einschätzung des modernen Staates als von der modernen Religion sowohl getrennt als auch ihr systematisch zugehörig widerspiegelt. Zu diesem Zweck behandelt sie zunächst den systemarchitektonischen Grundcharakter von Hegels enzyklopädischem Projekt, sodann die sukzessive Entwicklung einer im spezifischen Sinne modernen Konzeption von Sittlichkeit in den Nürnberger, Heidelberger und Berliner Fassungen der *Enzyklopädie* und schließlich die systematische Annäherung der Sittlichkeit des modernen Staates an die Geistigkeit der modernen Religion in den beiden Berliner Fassungen der *Enzyklopädie*.

Subjektivität soll in ihrer Vollendungsform als romantisches Genie oder als harmonische Innerlichkeit, aber auch in ihren Fraglichkeiten als fragiler Charakter oder als ironischer Skeptiker dargestellt werden. Dies geschieht einerseits, wie *Klaus Düsing* ausführt, in Schellings früher Genieästhetik im *System der transzendentalen Idealismus* (1800) im Rahmen einer Geschichte des Selbstbewusstseins sowie im Kontext von frühromantischen Kunstreligions- und Mythologieentwürfen, andererseits in Hegels später Ästhetik, für den die romantische, moderne Kunstform erst auf dem Boden der christlichen Religion entsteht. Diese Kunstform entfaltet sich in der Darstellung

von in sich versöhnter religiöser Innerlichkeit oder von Taten innerhalb der weltlichen Realität auf christlich-religiöser Grundlage; und schließlich endet sie in von der Religion und ihrem substantiellen Gehalt sich abwendender Darstellung selbstzentrierter gehaltloser, gebrechlicher oder überheblich-ironischer Individualität. Es wird, auch anhand von Vorlesungsnachschriften, dargelegt, dass Hegel hierin das unweigerliche Ende der Kunst, nämlich als Kunstreligion, sieht.

Heidegger macht der europäischen Metaphysik, zu der er auch die Transzendentalphilosophie Kants zählt, den Vorwurf, so die von *Smail Rapics* entfaltete These, die Zeit als pure Abfolge von Jetzt-Punkten aufzufassen und die ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit auszublenden. Heidegger betrachtet Hegels Zeittheorie als die radikalste metaphysische Ausformung dieses „vulgären“ Zeitverständnisses. Demgegenüber sieht er in Kant den einzigen metaphysischen Vorläufer seiner eigenen These, dass die Zeit als Jetzt-Folge aus der ekstatischen Zeitlichkeit entspringt. Heidegger geht jedoch darüber hinweg, dass Kant ein wechselseitiges Fundierungsverhältnis zwischen der subjektiven Zeiterfahrung, d. h. der ekstatischen Zeitlichkeit, und der Zeit als Jetzt-Folge aufgewiesen hat. Hegel interpretiert diese wechselseitige Fundierung mittels seiner reflexionslogischen Figur des ‚Setzens als Voraussetzens‘. Hiermit spricht er der Zeit eine selbstreferentielle Struktur zu. Diese Pointe der hegelschen Zeittheorie wird von Heidegger ignoriert. Die Selbstreferentialität der Zeit kann mit der phänomenologischen Methode der Fundamentalontologie Heideggers nicht zureichend erfasst, sondern nur begrifflich rekonstruiert werden.

Jürgen Stolzenberg geht der Frage nach, wie das Verhältnis von Subjektivität und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger begründet wird. Husserl entwarf eine Theorie der Subjektivität, deren Grundverfassung die Zeitlichkeit ist, wobei sich die Einheit von Selbstbewusstsein und Zeitlichkeit dadurch bildet, dass sich das Ich im Medium der von ihm konstituierten Formen der Zeiterfassung und der ihnen entsprechenden Gegenstände realisiert. Heideggers Zeitlichkeit und Eigentlichkeit der Existenz implizieren ein Selbstverhältnis, das gegenüber allen Weltverhältnissen distanziert ist und sich im Prinzip des *eigensten Sein-Könnens* ausdrückt. Sofern es nicht Teil der Zeitlichkeit ist, sondern deren Voraussetzung bildet, ist das Selbst inhaltlich leer und gewinnt seine Konkretion durch Handlungen, die es unter den prozessualen Zeitlichkeitsmodi der Zukünftigkeit und der Bezugnahme auf Gewesenes realisiert. Dieses Verhältnis zwischen dem Selbst des Daseins und seinen zeitlich bestimmten Konkretionen weist eine strukturelle Ähn-

lichkeit auf mit dem bei Husserl vorliegenden wechselseitigen funktionalen Bedingungsverhältnis zwischen dem reinen Ich und den unterschiedlichen Formen seiner Zeiterfassung, unter denen es sich realisiert.

Für *Thomas Nenon* beruht der grundlegende Unterschied zwischen Husserl und Heidegger, der sich in den Jahren vor *Sein und Zeit* herauskristallisiert, in ihren Ansichten über die Möglichkeit der Begründung einer Ethik, wenn unter dieser die von einer Vorstellung des Guten geleitete Untersuchung über die Natur und die Grundlagen des richtigen Handelns verstanden wird. Für Husserl schließt das Wesen der Vernunft die implizite Behauptung ein, dass alle Arten, Stellung zu beziehen, einschließlich der Entscheidungen über richtige Handlungen, auf die Möglichkeit einer Intuition verweisen, einer Erfahrung, die die Gültigkeit dieser Stellungnahme in Übereinstimmung mit der Bewusstseinsstruktur von Intention und Erfüllung im Allgemeinen bestätigen oder widerlegen kann. Die These ist, dass Heidegger dies im Gegensatz dazu als ungeeignet für die Fragen ansieht, die den letzten Grund für das Handeln freilegen sollen. Er erblickt in dieser Ansicht vielmehr ein unzulässiges Vertrauen auf ein Modell, das der theoretischen Vernunft entnommen ist, und behauptet demgegenüber, dass das „eigentliche“ Dasein erkennt, dass es selbst die Verantwortung übernehmen muss, dem Leben einen Sinn zu geben, dass aber niemand und nichts einem die Last dieser Wahl abnehmen kann. Daher spricht im eigentlichen Dasein die Stimme des Gewissens, die einen dazu aufruft, sich dieser Tatsache zu stellen, *leise*, denn sie kann einem nicht sagen, was die richtige Wahl ist.

Inga Römer zeichnet Alexandre Kojèves Interpretation der *Phänomenologie des Geistes* nach, um daran anschließend zwei einander entgegengesetzte Antworten auf diese Lesart darzustellen: diejenigen von Jean-Paul Sartre und Emmanuel Levinas. Während beide in Anknüpfung an Hegel und Kojève Subjektivität als Begehren des Anderen verstehen, unterscheiden sie sich grundlegend in der Bestimmung dieses Begehrens. Eine Auslegung ausgewählter Passagen aus *L'être et le néant* und *Totalité et infini* weist auf, in welchem Sinne Sartre Kojèves Modell des Kampfes und des Konflikts folgt, während Levinas diesem ein Modell des Friedens und der ethischen Bedeutsamkeit gegenüberstellt. Es wird so in beiden Fällen eine durch das Begehren des Anderen „dezentrierte Subjektivität“ gedacht, die sich jedoch bei den beiden französischsprachigen Phänomenologen unter entgegengesetzten Vorzeichen artikuliert.

Für Kitarō Nishida schließt das Leben des Subjekts ein ganz Anderes ein, das sein Wirken jedoch nicht widerlegt, sondern mittels seiner Wider-