PHILOSOPHIE

Die Objektität des Bewusstseins

Ulrich Thomas Wolfstädter

Frank & Timme

Ulrich Thomas Wolfstädter
Die Objektität des Bewusstseins

Philosophie, Band 4

Ulrich Thomas Wolfstädter

Die Objektität des Bewusstseins

Frank & Timme
Verlag für wissenschaftliche Literatur

Umschlagabbildung: © *Blatt 11* von JMormul – stock.adobe.com

ISBN 978-3-7329-0720-5
ISBN E-Book 978-3-7329-9255-3
ISSN 1860-8337

© Frank & Timme GmbH Verlag für wissenschaftliche Literatur
Berlin 2021. Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen.

Herstellung durch Frank & Timme GmbH,
Wittelsbacherstraße 27a, 10707 Berlin.
Printed in Germany.
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

www.frank-timme.de

Inhaltsverzeichnis

Aneignung **9**

Vorwort **13**

Einführung **31**

– Erster Teil –
ὁ κόσμος – Weltordnung:
Ontologie einer echten Anthropologie

A Die Bedingungen der Möglichkeit einer Objektität des Bewusstseins **51**

1 Die Entwicklung des Bewusstseins 62

a. Der Wille und die Freiheit 66
b. Die Offenheit und das Gute 77

2 Die Ontologie des Bewusstseins 86

a. Die metaobjektitäre Leiblichkeit 93
b. Leiblichkeit und Identität 106

B Die Bedingungen der Wirklichkeit einer Objektität des Bewusstseins **117**

1 Das transzendentale Bewusstsein 118

a. Das Gute, die Leiblichkeit und das Ich 120
b. Kausalität und Empirie 129

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

α) Unisexuale Einheit des Ichs
und Dichotomie des „Geschlechts“ 144
β) Sprache und Begriff 153
c. Das sogenannte Böse 167
2 Die Sprache des Bewusstseins 176
a. Die Subjektität 193
α) Geschlecht und Identität 197
β) Sprache und Identität 205
γ) Kultursprache und Gender 222
b. Die Objektität 240
α) Sprache und Mitteilung 241
β) Sprechen und Recht 255

– Zweiter Teil –
ἡ ψυχή – Lebendigkeit:
Deontologie einer anthropologischen Ethik

A Die Bedingung der Möglichkeit einer transzendentalen Deontologie 275

1 Die transzendentale Reflexion der Moral 298
a. Vermeintliche Grundlagen moralischer Wahrheiten 299
α) Das Ich, die Vernunft und das Gefühl 300
β) Kultur und Aufklärung 308
b. Transzendentale Herleitung moralischer Wahrheiten 324
α) Scham und Identität 329
β) Unisex und Identität 348
γ) Das Unterbewusste 357
2 Die subjektitäre Begründung der Moral 365
a. Die objektitäre Identität 365
α) Kulturelle und existenzielle Identität 367

 © Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

β) Speziesistische und sexuelle Identität 376
b. Der metaempirische Grundsatz der Subjektität 402
α) Metaempirie und Moral 404
β) Objektität und Aufklärung 413

B Die Bedingung der Wirklichkeit einer transzendentalen Deontologie 423

1 Die Kausalität der Moral in der Subjektität 426
a. Die intrinsische Normativität moralischer Werte 428
b. Kausalität und Scham 439
c. Die Selbstwirksamkeit der Aufklärung 450
α) Fortschritt und Aufklärung 455
β) Religiosität und Aufklärung 466
γ) Verschwörung und Aufklärung 483
2 Intrinsisch motivierende Moralgesetze in der Kultur 508
a. Die subjektitäre Freiheit 509
α) Der metaempirische Imperativ der Subjektität 512
β) Intrinsität und Supererogation 522
b. Die Entblößung der Scham 533
α) Aufklärung, Politik und Tabu 545
β) Aufklärung und Demokratie 569

– Dritter Teil –
ὁ λόγος – Sprache:
Wissenschaftstheorie im Lichte einer ontologischen Deontologie

1 Auch eine Geschichte der Freikörperkultur 617
2 Gegen Gildon –
Freitag stellt Defoes Kritiker zur Rede 670

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

3 Objektität und Moral 673
a. Scham und Menschenwürde 692
b. Die Pein der sexuellen Lust 702
4 Die Kausalität der objektitären Aufklärung 721
a. Sprache und Performativität 721
b. Sprache und Kausalität 733

Nachwort 763

Quellen- und Literaturverzeichnis 767

Dank 779

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

Aneignung

Die Ethik hängt von der Fähigkeit und Bereitschaft ab, in einer Kultur voller moralischer Überzeugungen unabhängig zu sein von genau jenen institutionalisierten epistemischen Kontrollinstanzen, die sie zu bewahren suchen. Das mag in der Sache wie eine Binsenweisheit klingen, die besagt, dass es nicht statthaft sei, mit dem Finger auf andere zu zeigen, während man für die eigenen Fehler blind ist. Die Bereitschaft und Fähigkeit aber, auf die ich hier abziele, erschöpft sich nicht im intellektuellen Schmuck dieser Einsicht, sondern offenbart sich darin*, ob man sich von der im Refugium des Elfenbeinturms gewonnenen Einsicht auch zur Handlung motivieren lässt*. Der Leser der vorliegenden Schrift wird schnell merken, wie ernst es mir damit ist und wie viel davon abhängt. Denn genau hier besteht doch die lähmende Schwierigkeit, *das Tabu nicht nur zu benennen, sondern sich auch mit ihm auseinanderzusetzen* – eine Schwierigkeit, die dem nur allzu oft bekundeten Willen und dem Drang nach kultureller Erneuerung entgegensteht.

Dominik Finkelde fragt: „Wie lassen sich ethisch motivierte Taten denken, die sich auf keine gegebenen sittlichen Vorstellungen und keine Legalität stützen können? Das heißt: Taten, welche – umgekehrt – die gegebenen normativen Ordnungen radikal infrage stellen, dennoch aber nicht einfach als eigennützige Verletzung oder willkürliche Übertretung der herrschenden Normativität zu qualifizieren sind."[1] Diese Frage ist keine geringe Herausforderung, sie zu stellen durchaus berechtigt. Sie kann aber nicht beantwortet werden, ja verliert ihren Sinn, wenn die Antwort im Bereich des gesellschaftlich konstruierten Tabus liegt – *wenn man also für eine mögliche Beantwortung keine Sprache hat*. Mehr noch trifft dies aber für die Handlung zu, die daraus folgt, im ethischen Sinne folgen muss.

Mein erklärtes Anliegen ist es, über eine solche ethisch motivierte Tat nicht nur im Schutz des elfenbeinernen Refugiums *nachzudenken*, darüber also, *wie sie sich denken lässt*, sondern sie *tatsächlich* herauszuarbeiten und zum Ge-

1 Finkelde (2015), S. 2.

genstand moralethischer Untersuchungen zu machen – da ich glaube, eine Antwort auf diese Frage gefunden zu haben. Dabei versteht sich diese Schrift als die *Theorie* zur Praxis insofern, als freies Handeln *freies Denken* voraussetzt (Hegel).[2] Abzuwarten bleibt indes, ob der Leser nach abgeschlossener Lektüre auch bereit ist, eine solche Tat zu akzeptieren, wenn sie andere tun, oder gar selbst zu ihr zu schreiten, wenn er der Theorie folgen kann.

2 In der griechischen Philosophie sieht Hegel einen Mangel an subjektiver Freiheit, die den Gesetzen des Staatsorganismus gegenüberstehe, vgl. Hegel (1962), S. 126 und 132, auch S. 45. Im Zuge der vorliegenden Abhandlung werde ich darauf zurückkommen.

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

Dem *Irgendwie*.

„Das Problem, dem wir uns heute gegenübersehen, besteht nicht darin, daß die populäre Kultur voller Obszönitäten und Trivialem ist, sondern darin, daß niemand mehr in der Lage zu sein scheint, die intellektuellen Gründe für eine Alternative zu formulieren."[3]

Vorwort

Ich wage mich an das natürlichste Offenliegende, aber zugleich kultürlichste Unbehagliche menschlichen Bewusstseins. Es ist die zivilisatorische *Pervertierung der Nacktheit*, die unversehens eine moralische Hemmung bezeugt und uns im Bann der aufklärerischen Errungenschaften vor Rätsel stellt: Nationalstaaten scheinen eine homogene Identität nicht mehr zuzulassen; kulturelle Pluralität breitet sich aus, und in der Folge schwindet die Stütze, die wir in der Gründung von Nationen zu finden geglaubt haben und durch die wir uns im Allgemeinen in Arbeit und Freizeit kulturell behaupten. So heißt es in der öffentlichen Diskussion:

„Menschen verschiedenster Kulturen und unterschiedlichster Prägungen leben heute allerorten auf engem Raum zusammen. Diese Pluralisierung, sagt die Philosophin Isolde Charim, war ein schleichender Prozess der letzten Jahrzehnte; eine Realität, die man erst dann richtig bemerkte, nachdem sie sich vollzogen hatte. Heute, so Charim weiter, ist dieser Pluralismus ein unhintergehbares Faktum: ‚Es gibt keinen Weg zurück in eine nicht pluralisierte, in eine homogene Gesellschaft.' Sowieso seien diese homogenen Gesellschaften nicht einfach da gewesen, sondern sie mussten erst hergestellt werden, oftmals mit Hil-

3 Herman (1998), S. 460.

fe repressiver politischer Eingriffe. Diese Nationenbildung war eine künstliche Vereinheitlichung; sie ging im 19. Jahrhundert einher mit der Entwicklung der Demokratie. Und sie hatte einen doppelten Effekt: Zum Staatsgebiet an sich kam auch ein symbolisches Territorium hinzu – ein Gebiet, an das die Gefühle andocken konnten. Diese Gefühle garantierten dem Einzelnen im Rahmen einer scheinbar homogenen Gesellschaft eine Vorstellung von Identität. Mit der Pluralisierung ist dies verloren gegangen, und die Frage ist: Wie lässt sich diese Lücke füllen? Tatsache ist: Eine volle, eine homogene Identität ist nicht mehr möglich – die Demokratie muss jetzt nackt auf eigenen Füßen stehen, ohne Stütze durch die Idee der Nation."[4]

Wir scheinen zu erkennen, dass die Nationen und Kulturen, an denen wir das Mensch-Sein definieren und unsere Identität bestimmen, nichts als Kosmetik, nicht viel mehr als eine zerbröckelnde Fassade sind. Mehr noch: Wir scheinen unsere Identität im Lichte der aufklärerischen Werte noch gar nicht gefunden zu haben. Gerade der Fortschritt in Wissenschaft, Humanismus und Wohlstand lässt uns das spüren: Das *Sapere aude!* wird unbehaglich, wir *schämen* uns ob der Bloßstellung der für sicher gehaltenen (moralischen) Überzeugungen, die uns in einer Welt der global vernetzten Gesellschaften und Kulturen nicht mehr im gewohnten Umfang zu tragen vermögen. Die gesellschaftliche Herausforderung liegt folglich in der Fähigkeit und Bereitschaft, unsere Bindung an kulturell geprägte Verhaltensweisen zu hinterfragen. Dabei kann es nicht allein um intellektuelle Erkenntnis gehen, sondern das erklärte Ziel muss es sein, die fraglichen Verhaltensnormen zum Gegenstand des öffentlichen Diskurses zu machen – und gegebenenfalls zu ändern oder aufzugeben. In einer Gesellschaft, in der vergessen zu sein scheint, dass wir keineswegs schon in einem *aufgeklärten* Zeitalter leben, sondern immer noch in einem Zeitalter der *Aufklärung*[5], ist die Herausforderung daher immens, gar lähmend: Es gilt, die Abwehrmechanismen aufzubrechen, die im Gehege der aufklärerischen Normativität *gegen* den moralischen Fortschritt ins Feld geführt werden. Die

4 Vorschau zur Sendung des philosophischen Radios im WDR 5 vom 07.12.2018.

5 Vgl. Kant, XI, S. 59.

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

Schwierigkeit wäre hier geringer, wenn ein Teil der Konsequenz, die sich aus der Lösung, die ich hier vorstellen und behandeln werde, ergibt, selbst wiederum nicht ein Teil dessen wäre, was uns vor das gesellschaftliche Rätsel stellt.

Was hat es mit dieser großen Gereiztheit auf sich, die sich allenthalben breit macht: „Eine allgemeine Neigung zu giftigem Wortwechsel, zum Wutausbruch, ja zum Handgemenge“[6] – *während unsere Lebensbedingungen in der Welt doch immer besser werden?* Fährt uns der zivilisatorische Fortschritt im Lichte der überwältigend erscheinenden Herausforderungen, die er angesichts seiner verheerenden Auswirkungen auf die Welt mit sich bringt, wirklich gegen die Wand? Sind der Glaube an den in der Zivilisation selbst liegenden Grund ihres Niedergangs und der intellektuelle Kulturpessimismus, der wie ein Schatten über uns allen hängt, wirklich berechtigt? Was lähmt uns, die Herausforderungen anzunehmen, die dem Vernehmen nach ja allgemein bekannt zu sein scheinen? Was also muss geschehen, damit wir auch tatsächlich handeln? Wir kennen die Antwort bereits und wissen nur nicht, wie es gelingen soll: „Wir müssen irgendwie raus aus der Identitätsfalle“, stellen der Moderator Jürgen Wiebicke und sein Studiogast, der Soziologe Armin Nassehi, im *Philosophischen Radio* fest.[7] Nur das *Wie?* scheint dabei die Schwierigkeit zu sein, die der Lösung des Rätsels, der Identitätsfalle zu entkommen, im Wege steht. Tatsächlich ist es die *Identität*, die uns im (technischen) Fortschritt der Zivilisation zu schaffen macht. Die Aufklärung legt unsere *wahre* Identität frei, *während wir noch gar nicht für sie und ihre Freilegung bereit sind:* Es bröckeln die kultürlichen Fassaden, die wir zu brauchen glauben, es schwindet der nationale Halt im globalen Multikulturalismus, es gehen die Arbeiten in der digitalen Revolution verloren, die einst Wertschätzung und Anerkennung brachten, jetzt aber überflüssig sind[8], und die Binarität in der geschlechtlichen Heteronormativität wandelt sich zur geschlechtlichen Vielfalt.

6 Mann (1994), S. 935; „Die große Gereiztheit“ nach dem gleichnamigen Kapitel, ebd.

7 Gehört im WDR 5, Das philosophische Radio vom 22.12.2017 mit dem Thema „Wo wird Ihnen Fremdheit vertraut?“.

8 Zum Verlust identitätsstiftender Arbeiten im Zuge der Digitalisierung vgl. Precht (2018), bes. S. 118ff.

Das sind die heutigen menschlichen Kränkungen, die in Fragen der Identität an die anthropologische Substanz gehen. Mit Kopernikus und Darwin, um nur zwei gewichtige Beispiele zu nennen, musste der Mensch seine kosmische und biologische Sonderstellung aufgeben, auch wenn Gesellschaft, Staat und Kirche keinesfalls unerhebliche Kräfte mobilisierten, die menschliche Identität hinter einem Verteidigungswall vor den wissenschaftlichen Erkenntnissen zu schützen. Die Bemühungen um eine solche Schutzmauer bestehen auch gegenwärtig und werden umso heftiger, je mehr der Fortschritt immer subtiler und diffiziler an den Stützen einer vermeintlichen Identität rüttelt. Dieser Abwehrmechanismus – das Festhalten an kulturlich geprägten Überzeugungen – ist eine bekannte menschliche Eigenart. Er erklärt, warum sich noch niemand an eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Frage gewagt hat, welche Identität da eigentlich im zivilisatorischen Fortschritt freigelegt wird. Lieber scheint man alle Kräfte zur Rettung von bereits Verlorengegangenem aufzubieten und sich an neue Irrtümer zu klammern, als das ins Auge zu fassen, dessen Fassaden ohnehin nicht aufrechterhalten werden können.

Die Ursache liegt darin, was der Grund für diese Freilegung und zugleich für ihre Verhinderung ist: Sie wird kulturlich vom Verhältnis und Zusammenhang der *Vernunft* als ein im Allgemeinen anerkanntes Alleinstellungsmerkmal des menschlichen Wesens und der *Scham* des Menschen für seine leiblichen, tierhaften Triebe, allen voran der sexuellen, bestimmt. Im Lichte des *Sapere aude!* gründet die Idee der Menschenwürde auf der Erhabenheit des menschlichen Subjekts über diese Triebe: Er soll von ganz anderer Natur sein, sodass naturwissenschaftliche Gesetze in keinem kausalen Zusammenhang mit seiner autonomen Moralgesetzgebung (Kant) stehen. Die klassischen Denker der Aufklärung haben so das grundlegende Verhältnis, um das es in diesem Buch geht, ignoriert. Tatsächlich entspricht es ja gerade nicht dem Geist der Aufklärung, die Vernunft im Zusammenhang mit dem Leib zu sehen.[9] Vielmehr dient die Scham als Instrument, um die menschliche Vernunft von den (sexuellen) Trieben abzuspalten. So tanzte Rousseau denn auch aus der Reihe, als er die Natur des Menschen ins Spiel der sich von ihr euphorisch abgrenzenden

9 Worauf Nietzsche als Gegenaufklärer mit dem Ausdruck des Leibes als „große Vernunft" anspielt.

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

Vernunft brachte – sein vermeintliches bzw. falsch verstandenes „Zurück zur Natur" erinnerte an ein verschmähtes menschliches Bedürfnis, von dem man sich in der Aufklärung doch gerade abgrenzen wollte.

Der Konflikt zwischen der Befriedigung natürlicher Bedürfnisse und dem zivilisatorischen Fortschritt, der diese Bedürfnisbefriedigung infrage stellt, also der zwischen *leibhaftiger* Freiheit (Bedürfnisbefriedigung) und *sozialer* Kultur (Maske der Scham), tritt somit zwangsläufig auf – und ist heute mehr denn je zum *Problem* geworden. Belastet hat dies die Aufklärung schon immer. Zu spüren ist das Problem am vorherrschenden soziokulturellen Druck, der trotz aller Fortschritte seit jeher eine gesellschaftliche Untergangsstimmung erzeugt, die von großen Intellektuellen aus allen wissenschaftlichen Fachbereichen mit Verweis auf den dekadenten Lebensstil der breiten Masse aufrechterhalten wird.[10] Hegel, Comte, Spencer und andere bemühten sich deshalb, die menschliche Freiheit (die angenommene ursprüngliche Natur des Menschen) mit dem sozialen zivilisatorischen Fortschritt zu vereinen. Und dies scheint noch immer die Aufgabe zu sein, die wir heute vergeblich zu lösen versuchen. Tatsächlich fällt der gegenwärtigen Philosophie nichts Besseres ein, als weiterhin *nach Lücken in der wissenschaftlichen Naturerklärung Ausschau zu halten*, indem sie in der unbeholfenen Not ihrer wenig versprechenden naturalistisch ausgeprägten Seite wieder verstärkt beginnt, die *Subjektivität* des menschlichen Geistes zu überhöhen und als von naturwissenschaftlichen Beschreibungen uneinholbar zu denken.[11] Das liegt direkt in der Spur des Denkens, die vor hundert Jahren prominent von Benjamin, Heidegger, Benjamin und Cassirer gelegt wurde und die nun (noch immer) weiter ausgetreten wird. So schrieb Cassirer zum Verhältnis von Ethik und Physik:

> „Zwischen Physik und Ethik besteht keine ‚Konkurrenz' in dem Sinne, daß beide einen gemeinsamen Seinsbestand voraussetzen, um dessen

10 Fast möchte ich daran glauben, dass ungelöste Probleme als solche willkommener sind als der Versuch einer aufrichtigen Lösung, da eher pessimistische als zuversichtliche Haltungen mit moralischer Ernsthaftigkeit gleichgesetzt werden. Wer Anerkennung ernten und Bedeutung gewinnen möchte, behält das Problem besser bei und verweist auf das Symptom einer kranken Gesellschaft. Vgl. Pinker (2018), S. 69f.

11 Vgl. Gabriel (2020b), S. 7.

> Erklärung und Deutung sie miteinander streiten. Es wäre von vornherein schlecht um die Ethik und um ihre eigene | Würde bestellt, wenn sie ihre Autorität nicht anders aufrechterhalten und ihre eigentümliche Aufgabe nicht anders erfüllen könnte als dadurch, daß sie nach Lücken in der wissenschaftlichen Naturerklärung Ausschau hält und sich in diese Lücken gewissermaßen einnistet. In ihnen könnte sie immer nur ein Schattendasein führen; die ethische ‚Freiheit' wäre irgendwie in der Welt geduldet, aber sie könnte keine Wirkung, keine wirkliche Macht auf die Welt ausüben; sie könnte ‚nach außen nichts bewegen'."[12]

* * *

Dieses asymmetrische Pendeln zwischen der naturalistischen und der (neo-) existenzialistischen Weltauffassung – das wiederum die Bemühungen um eine gedachte Metaphysik nicht zum Stehen zu bringen vermochte, weil man beiderseits an einer transzendenten Erklärung scheiterte – ist ein *durch Scham* motiviertes Unterfangen der Aufklärung. Sie setzt auf beiden Seiten an jedem Punkt und auf jeder Höhe des Pendels ein Subjekt gegenüber einem Objekt,[13] von dem Ersteres sich abzuspalten habe. Sogar die Psychologie klammert(e) die Scham aus und lässt somit das Pendel weiter schwingen,[14] obwohl sie doch ein elementares Moment in Bezug auf den eigenen Leib darstellt:

> „Ein besonders wichtiges Beispiel der Scham, die früh beginnt und das ganze Leben lang bestehen bleibt, ist die Scham über die Entblößung der eigenen Geschlechtsorgane, über die sexuellen Aktivitäten und Gefühle. Dieses Musterbeispiel (Paradigma) ist von solch vornehmlicher Bedeutung, daß Scham in den meisten westlichen Sprachen praktisch synonym mit sexueller Entblößung und mit den Geschlechtsorganen ist.

12 Cassirer, ECW, Bd. 19, 237f.

13 Auf Seiten der naturalistischen Weltdeutung wäre dies der Versuch, im Gehirn ein neuronales Korrelat zum Bewusstsein (des Menschen) zu finden, und auf Seiten der (neo-) existenzialistischen das Bestreben, gerade diese Möglichkeit abzusprechen.

14 Zur geringen Beachtung der Scham in der psychoanalytischen Literatur vgl. Wurmser (2002), S. 24ff.

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

Warum wäre dies so – diese Gleichstellung von Sexualität und Scham, von sexueller Lust und Notwendigkeit der Selbstverhüllung?“[15]

Mit dieser künstlichen Vernunft-Triebe-Dichotomie hatte auch Kant (ohne sich darüber im Klaren zu sein) im Rahmen der Anthropologie seine liebe Mühe:

„Allen Versuchen aber, zu einer solchen Wissenschaft mit Gründlichkeit zu gelangen, stehen erhebliche, der menschlichen Natur selber anhängende, Schwierigkeiten entgegen.
1. Der Mensch, der es bemerkt, daß man ihn beobachtet und zu erforschen sucht, wird ent||weder verlegen (geniert) erscheinen, und da kann er sich nicht zeigen, wie er ist; oder er verstellt sich, und da will er nicht gekannt sein, wie er ist.“[16]

So gesehen steht einer echten Anthropologie weniger die Aufklärung als solche, sondern vielmehr der Mensch in seinem Verständnis innerhalb der Aufklärung entgegen. Es sei die „Herrschaft der Vernunft“ über den Geschlechtstrieb, die ihn durch die Verhüllung der primären Geschlechtsteile (Kant: Gegenstand der Neigung) noch „inniglicher und dauerhafter“ mache.[17] Die bloße und einfache Befriedigung des Sexualtriebs, wie sie Tieren gewöhnlich zugesprochen wird, sieht Kant also beim Menschen durch die Vernunft im Sinne ihrer Kontrolle über den Sexualtrieb (Kant: *je mehr der Gegenstand den Sinnen entzogen wird*) überwunden.[18] Damit steht als Symbol der Scham – als Symbol für alles nur Tierhafte, nur Triebhafte, für alles, was sich der Freiheit einer rationalen Selbstbestimmung entzieht – *das Feigenblatt*.

* * *

15 Ebd., S. 5f.

16 Kant, XII, S. 401.

17 Vgl. Kant, XI, S. 89.

18 Vgl. ebd.

In der Soziologie hält heute die These Einzug, dass die Moral im Bestreben entstanden sei, nicht negativ in den Fokus der schutzbietenden Gemeinschaft zu geraten. Wer sich den Regeln fügte, den begünstigte die Evolution.[19] Das klingt en vogue, kann aber gewiss nicht richtig sein. Denn in dieser Annahme wird die Moral mit der *Scham* verwechselt und Letztere in ihrem Wirken ignoriert. Eines meiner großen Anliegen in dieser Schrift ist es deshalb, zu zeigen, dass in unserer Kultur die Moral auf der Scham fußt, indem die Scham, ihrer eigentlichen Funktion beraubt, als gesellschaftliche Kontrollinstanz fungiert. Dabei müsste es unter der Bedingung der ursprünglichen Funktion der Scham, in Bezug auf die Gemeinschaft fragwürdiges Handeln zu kennzeichnen, andersherum sein. So lässt die besagte These letztlich offen, was denn für die Regeln der schutzbietenden Gemeinschaft verantwortlich ist bzw. auf welche Weise sie überhaupt entstanden sind.

So ist die Scham nicht mehr nur symptomatischer Indikator fragwürdiger Verhaltensweisen, sondern bestimmt in ihrer nunmehr diagnostischen Funktion den objektiven Blick der Wissenschaft auf diese Fragwürdigkeiten, sodass sie, wie in der besagten These, die Scham mit der Moral verwechselt, sich also von ihr lenken lässt, anstatt die konventionierten Verhaltensnormen immer wieder auf den Prüfstand zu stellen – ein weiterer wichtiger Aspekt, der in der vorliegenden Schrift seine Berücksichtigung finden wird. León Wurmser greift *diese scheinbare „Schamlosigkeit" der Dichter und Wissenschaftler* auf, weil sie eben eifrig darum bemüht sind, ihre Forschung nicht außerhalb des moralisch akzeptierten Bereichs zu betreiben, um ihre Anerkennung und Reputation nicht zu gefährden:

> „Je weniger verletzlich man sich wegen gewöhnlich bedrohter Teile des Selbst fühlt, oder technisch ausgedrückt, je solider und konfliktfreier die narzißtische Besetzung (narcissistic investment), die Selbstwertschätzung (self-valuation), wird, um so weniger wird man Bloßstellung und daher auch Scham befürchten. Wenn wir von dem Wert unseres Lebens als Ganzem, von seiner Integrität und seiner wahren Vollständigkeit überzeugt sind – wie wir das bei Freud und Einstein anneh-

19 Vgl. Wrangham (2019).

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

men können –, dann haben wir es weniger nötig, es gegen spezifische Bloßstellung und Entblößung zu schützen. Aber das Bedürfnis nach Privatheit in solchen Umständen schützt etwas anderes, das nun viel höher eingeschätzt wird: Den Wert des geschaffenen Werkes, der durch die Aufmerksamkeit für die intimen Details aus dem Leben und der Persönlichkeit des Schöpfers überschattet und getrübt werden könnte. Diese Verschiebung der Verletzlichkeit gegenüber Bloßstellung und Scham von der Person auf das Werk ist in der Psychologie des Schöpferischen besonders wichtig."[20]

Goethe unterließ es, „[i]n dem Fragment von Werthers Reisen, welches in dem XVI. Bande [seiner] Werke […] abgedruckt ist", die zunächst beabsichtigte Fortsetzung im Sinne einer Spannung zwischen der *gesetzlichen Beschränkung* und dem *im jugendlichen Wahn geforderten Naturleben einigermaßen* (womit er wohl die eigentliche Notwendigkeit dieser Darstellung meint) *darzustellen* – ja, weil er um seinen Ruf fürchtete.[21] In der gegenwärtigen Diskussion hören wir beispielsweise, dass „man froh sein könne, wenn", so meiner Erinnerung nach wörtlich zitiert, „Juden und andere Menschen, die nicht gleichberechtigt behandelt werden, als Menschen angesehen würden"[22]. Was aber, wenn nicht die Scham, hindert den Philosophen eigentlich daran, den *Menschen* nicht nur im abstrakten, sondern im lebensweltlichen Sinne in seiner *leiblichen Kreatürlichkeit* zum Gegenstand eines möglichen Lösungsansatzes zu machen?

Genau hier möchte ich ansetzen und zeigen, dass die wesentliche Ursache für diskriminierende Ansichten und Handlungen gegenüber anderen Menschen gerade in der Sexual- und Genitalscham wurzelt und daraus ihre dekadenzgläubigen und diskriminierenden Blüten treibt. Verfolgt und verhaftet wurde Jean-Jacques Rousseau doch gerade dafür, dass er die Natur des Men-

20 Wurmser (2002), S. 77.

21 Vgl. Goethe (1986), S. 813, 28 bis 816, 12. Zuvor berichtet er von Badeerlebnissen in der Schweiz, bei denen die Verlockung, nackt zu baden, nicht nur seine Begleiter erfasste, sondern auch ihn selbst (vgl. ebd. und S. 787, 11–25).

22 Aus einer Sendung des Philosophischen Radios (WDR 5).

schen als gut erachtete[23] und die gleichen Rechte für alle Bürger einforderte. Das passt(e) wohl nicht in das zivilisatorische Selbstbild des Menschen, in dem die *Ungleichheit* der Menschen die Wirtschaft und den Wohlstand am Leben erhält. Es ist die Genitalscham, die das patriarchalistische System der heteronormativen Hierarchie aufrechterhält. Wenn nun aber die Offenheit für verschiedene Möglichkeiten in der Hoffnung liegt,[24] dann bleibt genau dies zu hoffen: dass ethisch motivierte Handlungen nicht mit der Macht der missbrauchten Scham unterdrückt werden.

* * *

Kümmerlich und lächerlich sind doch im Grunde die Taten herausragender und wertgeschätzter Philosophen, die ihre theoretischen Erkenntnisse vorzuleben oder zu beweisen suchten, indem sie mit stark von der Konformität abweichendem oder überraschendem Verhalten ein Zeichen setzten. Man denke an Jean-Paul Sartre. Er lebte mit seiner Lebensgefährtin Simon de Beauvoir sexuell freizügig und auch nicht auf ein Geschlecht beschränkt, weil ihnen Ehrlichkeit wichtig war und sie sich niemals belügen wollten. Dem entsprach, dass sie Selbstbestimmung und Gleichberechtigung als fundamentale Werte betrachteten. Sartre lehnte auch den Nobelpreis für Literatur ab – er sah die Gefahr, dass seine Schriften nicht mehr mit der gleichen Offenheit gelesen würden, wenn er als „Nobelpreisträger" unterzeichne. – Wittgenstein beging finanziellen Selbstmord, indem er sich seines gesamten millionenschweren Vermögens notariell entledigte. Damit wollte er einen Wandel in seinem Leben herbeiführen, der auf lebensweltlichem Gebiet mindestens ebenso wenig nachvollziehbar scheint wie seine Meinung über sein philosophisches Schaffen, das

23 Der landläufige Glaube, dies bedeute ein „Zurück zur Natur", folgt daraus nicht und ist eine oberflächliche Unterstellung in Unkenntnis der Philosophie Rousseaus. So ist doch bei ihm zu lesen, wie die Härten der Natur den Menschen innerhalb des Naturzustands dazu zwangen, die Beschwerlichkeiten in der Sorge um die Selbsterhaltung überwinden zu lernen und dass auch die Unterschiede in Klima und Bodenbeschaffenheit unterschiedliche Lebensweisen generierten (vgl. Rousseau 2010, S. 74ff.).

24 So gehört im Deutschlandfunk in der Sendung *Sein und Streit* im Gespräch mit Christian Bermes vom 10.05.2020 (Podcast abrufbar bis 19.01.2038).

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

im Ergebnis zwar Probleme auflöse, aber gerade damit auch zeige, wie wenig damit gewonnen sei.[25] – Heidegger erschien bei den Davoser Hochschulwochen 1929 im Skianzug zu den Vorlesungen und nahm etwa nicht seinen ihm zugedachten Platz ein, sondern mischte sich unter die Studentenschar. Dass er sich so *gab*, fanden die Studenten freilich großartig. Auch für andere Anlässe hatte er sich einen Anzug anfertigen lassen, der betont gegen die bürgerliche und akademische Etikette verstieß. Er wollte mit diesen „Tabubrüchen" ausdrücken, dass dieses *Sich-so-Geben* (Seiendes) eben nichts über das *Sein* aussagt (ontologische Differenz). Wie die akademische Philosophie sich gab, war für Heidegger falsch – und für ihn gab es kein richtiges Philosophieren im falschen.[26]

Als Anekdotisches wird das – ob in philosophischen Kreisen oder darüber hinaus – durchaus goutiert, ja geradezu erwartet. Mit echtem Mut und gelebter Authentizität hat es hingegen nichts zu tun. Vielmehr setzten diese Philosophen das so abwegig oder für sie so unbequem erscheinende Verhalten mit Blick auf die Öffentlichkeit geschickt ein! Wären sie aber noch immer so selbstgenügsam mutig gewesen, wenn ihre selbstgefälligen Heldentaten *die gegebenen normativen Ordnungen radikal infrage gestellt hätten und nicht einfach als eigennützige Verletzung oder willkürliche Übertretung der herrschenden Normativität zu qualifizieren gewesen wären?*[27] In einem anderen Licht steht deshalb auch Foucaults *Hinterfragung der Normalität* nicht, an die er sich anlässlich seiner gesellschaftlich unterdrückten Homosexualität machte, indem er sich dazu entschied, „dass ihn das allgemeine Gerede und Getue, was ‚man' für richtig hielt, nicht bestimmen sollte."[28] Er wurde durch seinen philosophisch betriebenen Versuch, „seine Sexualität zu normalisieren (…) zu einem der einflussreichsten und kreativsten Denker des zwanzigsten Jahrhunderts (…)."[29] Es

25 Vgl. das Vorwort seines *Tractatus logico-philosophicus: „Ich bin also der Meinung, die Probleme im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben. Und wenn ich mich hierin nicht irre, so besteht nun der Wert dieser Arbeit zweitens darin, daß sie zeigt, wie wenig damit getan ist, daß diese Probleme gelöst sind*" (Wittgenstein, WA, Bd. 1, S. 10., Kursivdruck gemäß Original).

26 Vgl. Eilenberger (2018), S. 21.

27 Vgl. Finkelde (2015), S. 2.

28 Geier (2020), S. 290.

29 Ebd.

fragt sich aber ernsthaft, ob ihm das zuerkannt worden wäre, wenn er dasselbe bezüglich des gesellschaftlichen Umgangs mit der Nacktheit getan hätte.[30] Bei Leibniz findet sich eine Stelle in der Theodizee, in der er die Hemmnis, nackt spazieren zu gehen, als Beispiel dafür anführt, dass es einen „Notwendigkeitsbegriff" gibt, der rein von den Sitten und Bräuchen einer Gesellschaft abhängt und daher im Grunde auch gebrochen werden kann, wenngleich das Gegenteil der Notwendigkeit logisch für unmöglich gehalten wird: „So hält man es für unmöglich, dass ein weiser und ernster Beamter z. B. nackt durch die Strassen laufen werde, um das Lachen zu erregen".[31] Einer der wenigen Soziologen, wenn nicht gar der einzige, der sich mit dem gesellschaftlichen Umgang mit der Nacktheit und seiner Auswirkung auf die Gesellschaft in soziologischer Hinsicht wissenschaftlich befasst hat, ist Oliver König. Er formuliert Leibniz' „Notwendigkeitsbegriff" aus seiner Perspektive:

> „Die Art des Umgangs mit dem Körper insgesamt und in besonders auffälliger Weise mit der Nacktheit ist als ein zentrales Charakteristikum gesellschaftlicher Machtausübung aufzufassen. Sie findet ihren Ausdruck nicht nur in den sichtbaren Institutionen sozialer Kontrolle, die die modernen Industriestaaten hervorgebracht haben, sowie in informellen Verhaltensvorschriften, sondern sie ist Teil der psychischen ‚Selbstorganisation' und damit dem Bewußtsein entzogen und in die tieferen Schichten der Person hinein verlagert".[32]

30 Die Berechtigung der Frage spiegelt sich, um ein gegenwärtiges Beispiel zu geben, in dem Buch der wohl bekanntesten deutschen Sexologin, Ann-Marlene Henning, in dem sie sexuell aufklärt. Bei der Beschreibung von genitalbezogener Anatomie oder sexuellen Tätigkeiten nimmt sie kein (Feigen-)Blatt vor den Mund, in Bezug auf die bloße Nacktheit aber überwiegt die gesellschaftliche Erzählung, die sie verbietet: „Es ist in Ordnung, sich zu schämen – es gibt eine natürliche Körperscham, eine genetische Oberaufsicht. Wenn alle herumlaufen würden, um ihre Bäuche oder Genitalien stolz jedem zu präsentieren, das würde einem auch nicht gefallen" (Henning, 2019, S. 150).

31 Leibniz (1879), S. 327. Peinlich und doch zugleich verführerisch ist Leibniz die Anbringung dieses Beispiels, was sich an seinen einleitenden Worten erkennen lässt: „Aber diese Nothwendigkeit ist der Zufälligkeit nicht entgegengesetzt; sie gehört nicht zur sogenannten logischen, metaphysischen und geometrischen Nothwendigkeit, deren Gegentheil einen Widerspruch enthält. Herr Nicolas hat mitunter einen nicht übeln Vergleich gezogen"; ebd.

32 König (1990), S. 40.

Ich halte nun die kultivierte Scham für das gewaltigste Machtinstrument, das sich in den letzten Jahrhunderten unbemerkt zur Kontrollinstanz der Geschlechter und damit zur Etablierung eines sexistisch ausgerichteten politischen Systems entwickelt hat. Denn anders ist es nicht zu erklären, dass wir aus dem *Irgendwie* nicht herauszukommen scheinen und immer wieder dieselben elfenbeinernen Floskeln zum Besten gegeben werden, beispielsweise wenn Philosophen die Überzeugungen von Philosophen vortragen: „Aus seiner [Cassirers] Sicht zeigt sich (…) die grundmenschliche Fähigkeit, noch in angespanntesten Situationen eigenen philosophischen Idealen treu zu bleiben und sie für andere möglichst sichtbar zu verkörpern. Und dieses Ideal lautet für Cassirer schlicht: sich möglichst autonom zu zeigen. Also für sich und andere Formen und Fähigkeiten zu kultivieren, die es erlauben, zum aktiven Gestalter des eigenen Lebens zu werden anstatt zu dessen rein passivem Gefährten."[33] Können wir das wirklich glauben, was da gesagt wird? Wollen wir etwa wirklich im Skianzug schwadronieren: „Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein."[34] *Warum in alles in der Welt ist es dann aber nicht möglich, unbekleidet spazieren zu gehen, wenn die Philosophen doch immer wieder auf den Wert der menschlichen Selbstbestimmung beharren? Gemeint ist jene Fähigkeit, gewonnene Erkenntnisse in die Tat umzusetzen – auch gegen mögliche Widerstände.* Oder dient die Demonstration der menschlichen Intellektualität letztlich doch nur der blinden Verkehrung der eigenen Ironie, wenn es heißt, wie wenig damit getan sei, die Probleme gelöst zu haben?[35] Anders kann ich es mir nicht erklären, wenn Philosophen, die diese Erkenntnis bei anderen Philosophen aufgreifen und erläutern, sie selbst nicht zu haben scheinen. Das zeigt sich beispielsweise, wenn Wolfram Eilenberger über Walter Benjamin spricht:

33 Eilenberger (2018), S. 73.

34 Heidegger, GA, Bd. 2, S. 16.

35 Vgl. Fn. 25.

„Es muss dem Philosophierenden stets darum gehen, ‚aus den entlegenen Extremen, den scheinbaren Exzessen der Entwicklung die Konfiguration der Idee als der durch die Möglichkeit eines sinnvollen Nebeneinanders solcher Gegensätze gekennzeichneten Totalität' hervortreten zu lassen. Diese Darstellung einer Idee aber kann, so Benjamin, ‚unter keinen Umständen als geglückt betrachtet werden, solange virtuell der Kreis der in ihr möglichen Extreme nicht abgeschritten ist'. Das ist nun, ganz offenbar, weit mehr als nur eine eigenwillige Erkenntnistheorie. Es ist auch ein Existenzentwurf, der die kantische Urfrage ‚Was ist der Mensch?' direkt in die Frage ‚Wie soll ich leben?' umsetzt. Denn was für die philosophische Kunst der Darstellung einer Idee gilt, gilt für Benjamin in gleicher Weise für die Kunst zu leben. Der freie, nach Erkenntnis dürstende Mensch hat sich mit jeder Faser *‚auf entlegene Extreme einzulassen'* und kann sich in seiner Existenz *‚nicht als geglückt betrachten'*, sollte er nicht alle möglichen Extreme abgeschritten oder wenigstens angetestet haben."[36]

Doch schauen wir einmal, wie weit dieses Abschreiten geduldet wird:

„Die ‚Nacktangst' hat eine aktive und passive Seite: Sie ist einmal Scham und Angst wegen der eigenen Nacktheit, dann aber auch Angst vor der Nacktheit der anderen. Wer sich ängstigt, neigt dazu zu unterdrücken, was ihm angst macht. Die historische Repression wider den nackten Körper ist hierin begründet. Die Angst vor der Nacktheit ist die Angst vor dem Entgleiten ins Regellose und Ungeprägte, dem Aufbrechen der Dämmerkultur weltlicher Bändigung. Dem Nackten traut man alles zu, er wird wieder ‚zum Tier' (auf welches dann ‚die für Menschen gemachten Gesetze nicht mehr anwendbar sind', wie Franz Josef Strauß 1972 in seinem berüchtigten Tiere-Zitat mit Blick auf nackt-alternatives Lagertreiben auf freistaatlichem Boden formulierte). Wer sich seiner Nacktheit nicht mehr schämt, der könnte leicht auch sonst ‚unverschämt' und in jeder Hinsicht unberechenbar werden: Nacktheit als der Anfang vom

36 Eilenberger (2018), S. 38f.; das Zitat von Benjamin in GS, Bd. I, S. 227, im Original überprüft.

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

Ende jedweder Ordnung! (…) Man lockert die Fesseln nur, um sich sogleich selbst um so enger an die Kette zu legen."[37]

* * *

Nun muss ich, bevor ich den Leser in die Lektüre des vorliegenden Buchs entlassen kann, noch mit Nachdruck das hier gewöhnlich unterstellte Missverständnis ausräumen, es ginge mir allein um die Gesellschaftsfähigkeit der Freikörperkultur, während es doch ganz andere, viel gewichtigere Probleme gebe. Doch das ist eine aus Emotion und Empörung generierte *aufgeklärte* Abwehrhaltung gegen sachlich Dargelegtes, die darin besteht, dass die Lösung mit der Konsequenz, die sich aus ihr ergibt, verwechselt wird. Denn zum einen habe ich kein Wort über die Freikörperkultur verloren, die ich im Übrigen sehr kritisch sehe,[38] und zum anderen, auch kein einziges darüber, dass alle (immer und überall) nackt zu sein hätten. Ich thematisiere lediglich das Verhältnis des bürgerlich zivilisierten Menschen zur Nacktheit. Dieses Verhältnis ist dafür verantwortlich, dass der *Grund* für das Gefühl des *Unbehagens in der Kultur* (Freud) nicht gesehen wird, weil die Scham *für die Konsequenz*, die sich aus der Lösung ergibt, zu groß ist (auch für Freud war sie zu groß). Zugleich ist diese Konsequenz die vorausgesetzte Bedingung für das Tabu – für die wiederum unsere Kultur keine Sprache hat.

Cassirer spielt auf den Sinn der sogenannten *nackten* Wahrheit an, den ich hier sprichwörtlich *erstmals wirklich berühre und thematisiere*. Denn Cassirer geht es nicht um das *Nackte* in der nackten Wahrheit:

37 Guggenberger (1989), S. 166.

38 Die Freikörperkultur (FKK) ist eine der auf den Körper bezogenen Reformbewegungen, die zum Ende des 19. Jahrhunderts aufkamen. Sie ist insofern eine Gegenbewegung zur Aufklärung, als die Ursache ihrer Entstehung im wachsenden Rechtfertigungsdruck des Nacktseins liegt. Ausschlaggebend ist, dass sich der Umgang mit der Nacktheit mit der Verbürgerlichung in einer Kultur, in der Bekleidung zur Regel wird, gewandelt hat. Damit steht die FKK in keinem unbefangenen Verhältnis zur Nacktheit. Den Begriff der Nacktheit und den gesellschaftlichen Umgang mit ihr arbeite ich im Laufe dieser Schrift heraus und stelle ihn schließlich im geschichtlichen Zusammenhang (S. 617ff.) dar.

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

„Gegen nichts hat sich Rousseau, als Darsteller und Schriftsteller, so heftig gewehrt als gegen das Ideal eines ‚abstrakten', kühl-sachlichen Stils. ‚Wenn eine lebendige Überzeugung uns beseelt – wie sollten wir dann eine eisige Sprache führen können? Wenn Archimedes, hingerissen von der neuen Entdeckung, die er soeben gemacht, nackt durch die Straßen von Syrakus lief – war darum die Wahrheit, die er gefunden hatte, weil sie ihn mit solcher Begeisterung erfüllte, weniger wahr? Nein – wer die Wahrheit liebt, der kann sich nicht enthalten, sie anzubeten – und wer ihr gegenüber kalt bleiben kann, der hat sie nie gekannt.'"[39]

Was aber nun, wenn die lebendige Überzeugung ein *wirkliches Tabu* ist, bei dem nicht nur behauptet wird, dass man darüber nicht spricht, während es dennoch Gegenstand des öffentlichen Diskurses ist, sondern das Tabuisierte *tatsächlich* nicht getan wird? So erscheint auch bei Rousseau bzw. Cassirer die Nacktheit des Archimedes nur als eine unbedeutende Nebensache, die ihn nicht davon abhalten sollte, sogleich aus der Wanne zu springen, um seine Entdeckung kundzutun.

Dem liegt ein merkwürdiges Phänomen zugrunde: Der Einsicht, dass das Nacktsein der Äußerung einer Wahrheit nicht abträglich ist, folgt man im intellektuellen Stolz. Der Wahrheit aber, dass das Nacktsein *unerheblich* ist, steht man verschlossen gegenüber und bekämpft sie mit dem mächtigsten Mittel einer möglichen Abwehr: dem Tabu der (moralwissenschaftlichen) *Verhandlung* einer möglichen Relevanz öffentlich akzeptierten Nacktseins. *Wir haben dafür keine Sprache.* – Wie kommt es also, dass man die Authentizität von Philosophen einfordert und von ihnen zu erwarten vorgibt, dass sie in ihrem Handeln dem entsprechen sollen, was sie propagieren, ganz so als wären sie kein Teil der Gesellschaft, auf deren Anerkennung sie ja doch angewiesen sind, um ihrer Profession die finanziellen Mittel geben zu können? *Nun, man geht einfach nicht davon aus, sprich es ist schlichtweg nicht* mitgemeint*, dass ein Philosoph der* Nacktheit *wegen aus der Wanne springt.* Diese „Gefahr" besteht einfach nicht, weil man sich ihrer nicht bewusst ist und sich damit auch schlichtweg

39 Cassirer, ECW, Bd. 18, S. 81.

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

nicht vorstellen kann; wäre es anders, dann fiele die blinde Forderung sicherlich vorsichtiger aus.

Unterbewusst werden wohl auch deshalb nicht zufällig allenthalben fadenscheinige Vorbehalte und ungeprüfte Vorurteile gegen einen ungezwungeneren Umgang mit der Nacktheit vorgebracht, um sich der besagten Gefahr nicht auszusetzen und sich des Themas somit auch nicht annehmen zu müssen. So wird beispielsweise lapidar darauf verwiesen, dass sich der Mensch schon immer gekleidet habe, es also ein wesentlicher Bestandteil des Menschen sei.[40] Manche sehen in der Kleidung buchstäblich die Absicherung, nicht in den unzivilisierten Zustand zurückzufallen. Eingewandt wird auch, der sexuelle Reiz ginge verloren, wenn das Liebesspiel keine Überraschung mehr bereithielte (wobei man freilich fragen darf, wie sich das mit dem sittlichen Tabu der Promiskuität verträgt), andere wiederum scheinen besorgt, dass das eigene Kind oder sie selbst Opfer eines sexuellen Übergriffs oder einer Vergewaltigung würden. – Erwägungen solcher Art sind berechtigt, doch sollten sie uns nicht das Symptom des Tabus mit der Diagnose verwechseln lassen. Andernfalls könnten wir der Revolte eines unterdrückten Menschen keine Berechtigung zusprechen, müssten wir doch sonst in seinem durch die Unterdrückung heraufbeschworenen Begehren die Bestätigung für die Gründe eben dieser Unterdrückung sehen. Oder wollten wir Spartakus das Recht aufzubegehren absprechen? *Sollten wir also echte Sorgen mit vermeintlichen Gründen nähren?*

Es muss daher erlaubt sein, das Tabu zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Überprüfung zu machen und dabei fähig und bereit zu sein, nicht nur bei anderen (in anderen Zeiten) zu sehen, was man selbst auf dem Rücken trägt. Denn wir denken in der Spur der anthropologischen Umkehrung[41] des

40 Dieses Phänomen zeigt sich besonders in Literatur und Film; in Filmen z. B. dann, wenn Menschen unsichtbar werden – mitsamt ihrer Kleidung. Ähnlich verhält es sich, wenn Menschen zu Gespenstern werden und ihnen die Umgebung nicht mehr greifbar ist. So gehen sie z. B. durch Wände, fallen aber nicht durch Fußböden. In Steven Kings Roman *Langoliers* verschwinden plötzlich Menschen in einem Flugzeug, während alles Nichtmenschliche wie Taschen, Ringe, Herzschrittmacher etc. zurückbleibt – nicht allerdings die Kleidung. Auf diesen unbedachten Umstand weist King in der Einführung zum Roman hin (s. Steven King, *Vier nach Mitternacht. Vier Romane*, München ^{5}2016, S. 21).

41 Der Ausdruck stammt von König (1990), S. 29: „Kennzeichnend (…) ist (…), daß die Nacktheit als Kontrastbild zum Zustand der Bekleidung aufgefaßt wird und nicht umgekehrt, d. h.

zivilisierten Menschen, dessen „Entwicklung (…) es mit sich gebracht [hat], daß wir uns den Menschen nicht anders als in Kleidern denken können."[42] Daraus aber gilt es auszubrechen – nicht um des Nacktseins willen (hier müssen allenfalls die bestehenden Werte der Freiheit, der Toleranz und des Respekts mehr beherzigt und besser eingeübt werden), sondern um der wissenschaftlichen Moralforschung wegen.

der bekleidete Körper erscheint als der gesellschaftlich ‚natürliche' Körper, und zwar in einer Durchgängigkeit, daß man fast von einer *anthropologischen Umkehrung* reden könnte."

42 Walter (1910), S. 436.

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

Einführung

Wenn die Erfahrungswirklichkeit auf der Objektität des Bewusstseins beruht – was ich hier zunächst postuliere und als Prämisse vorausschicke –, dann bleibt nur übrig, *alle wissenschaftliche Tätigkeit* in ihrem Rang und Namen als *Ethik* zu verstehen (während die Philosophie die Wissenschaft dieses Verhältnisses ist). Denn es ist zum einen unmöglich, das Bewusstsein selbst, d. h. es als etwas von gegebenen Bewusstseinsinhalten (was die Welt ist) Losgelöstes oder Unabhängiges zu betrachten, da *es* die Bewusstseinsinhalte hat, bei dieser Betrachtung aber zugleich Bewusstseinsinhalt *ist*, weshalb es schließlich nicht Gegenstand seiner selbst sein kann. Versucht man dennoch, es als etwas vom Bewusstseinsinhalt Getrenntes zu betrachten (ganz so wie man in der modernen Wissenschaft ein naturalistisches Korrelat zum Bewusstsein grundsätzlich finden zu können glaubt), bräuchte es dafür ein Bewusstsein, das derart „unabhängig" von sich selbst wäre, dass es der *Gegenstand* seiner selbst sein könnte – es müsste den Status des ursprünglichen Bewusstseinsinhalte-Habens behalten, ohne sich darin zu finden.

Obwohl dieser Umstand landläufig klar zu sein scheint, geht man in weiten Teilen der heutigen Wissenschaften von einem naturalistischen Korrelat aus – also von einem Bewusstsein, das auf sich selbst als ein sich selbst repräsentierendes Objekt zu schauen vermag. Dieses Korrelat würde das Bewusstsein als neuronale Prozesse im Gehirn widerspiegeln – *wenn man es denn nur fände:* „Beim Bewusstsein handelt es sich um ein Wissen, das man sich in einer Vorstellung vergegenwärtigt, um sagen zu können: ‚Ich bin mir dessen bewusst.' So zeigt sich allein in der Sprache, was Bewusstsein ausmacht. Solange keine weiteren Erkenntnisse darüber vorliegen, wie diese Vergegenwärtigung sich im Nervensystem vollzieht, erübrigen sich alle weiteren Erklärungsversuche."[43] Doch ungeachtet des unweigerlichen Scheiterns dieses Unterfangens werden heute die meisten Kräfte und Bemühungen darauf verwendet, nicht nur das Bewusstsein (neuronal, wie man zu glauben meint) zu lokalisieren, sondern

43 Klöcker (2020), S. 180.

die Welt überhaupt als ein vom sie betrachtenden Bewusstsein losgelöstes separates Anderes (natur-)wissenschaftlich zu beschreiben: *mit seinen eigenen kausalen Gesetzen*, die insbesondere der Mensch lediglich qua Verstand und Vernunft und während er ein Bewusstsein davon hat, erkennen müsse. Die Ethik, so scheint es, hat hier keinen Platz. Die Welt gilt als ein vom subjektivistischen Bewusstsein unabhängiges Objekt, dem im Unterschied zur Subjektivität der Subjekte ein berechtigter Anspruch auf naturwissenschaftlich fundierte Objektivität zugesprochen wird – und damit insgeheim *den Subjekten die Freiheit einer autonomen Moralgesetzgebung*.

> *Mit dieser Schrift stelle ich mich der Aufgabe, dem ethischen Relativismus und Kulturpessimismus den Garaus zu machen, dem eigenen, in seiner Objektität stehenden Bewusstsein die kultürlich generierte Scham für seine genitale Leiblichkeit zu nehmen und das vorherrschende Wissenschaftsverständnis in die normative Abhängigkeit des Bewusstseinsinhalte habenden Menschen, der diese ja nur qua Leib haben kann, zu heben, sodass letztlich alle wissenschaftliche Tätigkeit im Blick auf die Welt Ethik ist – und kein formalempiristischer Naturalismus.*

Mein Postulat also lässt die Sicht des beschriebenen Verständnisses der heutigen (Natur-)Wissenschaften auf die Welt nicht zu: Wenn die Welt, um die begonnene korrelative Formulierung nun fortzuführen, der Bewusstseinsinhalt des in seiner Objektität stehenden Bewusstseins ist – wie kann sie dann unabhängig vom Bewusstsein und in der Annahme ihrer Eigengesetzlichkeit wiederum unabhängig *vom Bewusstsein habenden* Menschen, der doch diese Bewusstseinsinhalte *hat*, im landläufigen naturwissenschaftlichen Sinne beschrieben werden? Die Welt ist kein vom Subjekt getrenntes Objekt, dem wissenschaftliche Objektivität zugesprochen werden kann. Sie ist das in seiner Objektität stehende Bewusstsein, *das sich nicht selbst zum Objekt haben kann* – auch nicht als ein spezifisches, auf es zugeschnittenes neuronales Korrelat, in dem es sich (innerhalb der Welt) als Objekt begegnet.

Mit diesen Erwägungen werden zwei ganz entscheidende Punkte freigelegt, die für das Verständnis der vorliegenden Abhandlung von außerordentlicher Bedeutung sind und auf die ich die gesamte Schrift hindurch zurückgreifen

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

werde. Der zivilisierte, aufgeklärte Mensch hat sich, so der erste Punkt, in der die Nacktheit aussparenden Gesellschaftlichkeit eine Kultursprache geschaffen, mit der er in seinem Glauben an die Subjektivität sich einerseits von der als Objekt gedachten Welt abspaltet, andererseits aber zugleich das naturalistische Korrelat zu diesem subjektiv gedachten Bewusstsein annehmen muss, um überhaupt Naturwissenschaft betreiben zu können. Das eine schließt jedoch das andere aus, worauf ich später genauer eingehen werde. Für den Moment will ich mit diesem Sachverhalt festhalten, dass ungeachtet dieses Widerspruchs dem menschlichen Leib einerseits der Status eines naturwissenschaftlichen Korrelatsobjekts verliehen, ihm andererseits aber das Subjekt im menschlichen Geist im Sinne der Subjektivität gegenübergestellt wird. Das in diesem kultursprachlichen Konstrukt gedachte Korrelat ist nun das andersartige (Scham-)Objekt, dem das Subjekt als gegenüberstehend gedacht *und mit dem Bollwerk der sittlichen Scham in dieser Dichotomie gehalten wird*. Der zweite Punkt entspringt diesem Umstand und ist für die Ethik und damit für die Wissenschaft überhaupt fatal. Denn dieses kultursprachliche Objekt ist selbst kein Teil der eigentlichen Welt, weil es ja als etwas vom Subjekt losgelöstes gedachtes Anderes wiederum kein Teil des eigentlich die Welt als Bewusstseinsinhalt habenden Menschen ist. Problematisch ist dieser Umstand, weil mit ihm die eigentliche Leiblichkeit in moralischer Verkennung verklärt und missbilligt wird, während es doch für eine echte anthropologische Wissenschaft unerlässlich ist, sie nicht ausschließlich in diesem kultursprachlich gesetzten Rahmen eines Konglomerats von Subjekt und Objekt zugänglich zu haben. So werde ich zeigen, dass dieser zweite Punkt dafür verantwortlich ist, dass wir die Moral als etwas ansehen, das der (Natur-)Wissenschaft nicht zugänglich ist, und ihr deshalb keinen Anspruch auf Objektivität zubilligen.

Sehr seltsam und merkwürdig ist im Grunde diese vorherrschende Vorstellung der Abspaltung des Subjekts von der Welt. Ich formuliere sie kurz wie folgt: Die Welt sei ein von der Subjektivität der sie untersuchenden Subjekte losgelöstes Objekt mit zugedachten eigenen Gesetzlichkeiten unter Geltendmachung ihres Anspruchs auf Objektivität – während ausgerechnet und unbeirrt *in dieser Welt* ein spezifisches, d. h. vom Rest der erscheinenden Welt getrenntes, das Bewusstsein generierendes naturalistisches Korrelat angenommen wird, das unter Anschauung seiner selbst, nunmehr als Bewusstsein, kein

Teil der wissenschaftlichen Betrachtung sein soll, die es selbst ausübt. Deshalb haben wir es bei diesem Konstrukt der dichotomen Weltauffassung auch nicht mit einer Subjekt-Objekt-Spaltung zu tun, wie fälschlicherweise angenommen wird, sondern mit einer Abspaltung des Bewusstseins als gedachtes Subjekt von der Objektität des Bewusstseins, was eigentlich ein und dasselbe ist. Damit ist es nicht mein vordergründiges Anliegen, die Subjekt-Objekt-Spaltung, sprich die Subjektivität, deren naturalistisches Korrelatsobjekt aber doch der Leib sein soll, aufzuheben – ich sehe in *diesem* dem Subjekt gegenüberstehenden *Objekt* gar keine wirkliche Spaltung, sondern vielmehr das diesem Glauben notwendig unterstellte Korrelatsgefüge, das ich später das Subjekt-Objekt-Konglomerat nennen werde –, sondern die Abspaltung eben dieses Korrelatsgefüges von der Objektität. Die Konsequenzen aus dieser bislang unbekannten Spaltung sind ja spürbar da und die Wissenschaft hat unentwegt mit dem darin liegenden Widerspruch zu kämpfen: Ohne Objekt gibt es kein Subjekt, mit einem naturwissenschaftlich beschreibbaren naturalistischen Korrelat hingegen gibt es aber auch keine Subjektivität des menschlichen Bewusstseins, da mit der naturalistischen Beschreibbarkeit die geistige Vielfalt auf ein einziges Subjekt zurückfallen muss. Das innerhalb jener vermeintlichen Subjekt-Objekt-Spaltung gedachte subjektive Bewusstsein als das gedachte Subjekt wird also mittels dieses gedachten Korrelats aus der, genauer: aus seiner *Objektität* herausgelöst und zusammen mit dem besagten Konglomerat von ihr abgespaltet.

* * *

Kant versuchte, mit einer Kritik der reinen Vernunft die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrungswirklichkeit zu analysieren. Das ist bedingt möglich und etwas, das auch in der vorliegenden Schrift unternommen wird, indem sie den Bedingungen von Möglichkeiten und Wirklichkeiten der Welt nachgeht. Dies darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass eine Betrachtung der Vernunft oder des Bewusstseins selbst immer nur reflexiv, d. h. mithilfe von vorhandenen Bewusstseinsinhalten, möglich ist. Die eigentliche Bedingung der Erfahrungswirklichkeit, also das Bewusstsein, das sich nicht etwa durch ein neuronales Korrelat im Gehirn in den Griff bekommen lässt – ich nenne

 © Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

es das *metaobjektitäre* oder das *Bewusstsein an sich* –, bleibt die unerfahrbare Voraussetzung reflexiv-philosophischer Betrachtungen. Diese Voraussetzung ist die Bedingung der *Möglichkeit* der (menschlichen) Objektität. Unsere reflexiven Betrachtungen bewegen sich damit ausschließlich auf der objektitären Ebene, auf der allein es möglich ist, Bewusstseinsinhalte zu haben. Reflexiv heißt in dieser Schrift daher, nicht bei den Bedingungen der *Wirklichkeit* der Erfahrungswirklichkeit Halt zu machen. Gerade das geschieht ja in der tradierten Philosophie und den (Natur-)Wissenschaften, zuletzt im Guss von Kants Transzendentalphilosophie zementiert, in der es um die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrungswirklichkeit geht. Zwar handelt es sich dabei um die Anfangsgründe, die Bedingungen oder Kategorien, die vor aller Erfahrung liegen (das Apriori). Diese apriorischen Kategorien verbleiben aber im das Objekt anschauenden Subjekt. Transzendental heißt in diesem Sinne also, lediglich die Bedingungen der *Wirklichkeit* der Erfahrungswirklichkeit zu untersuchen. Unser Blick hingegen ist auf die Bedingung der Möglichkeit der Objektität gerichtet, die nicht der Subjekt-Objekt-Spaltung unterliegt. Angestrebt wird so gerade nicht die Transzendenz der erfahrbaren Welt als Gegenstand der Metaphysik.

Zur Ausarbeitung meiner Theorie werde ich die Transzendentalität deshalb weiter fassen müssen, wenn wir uns bei der Reflexion auf uns selbst nicht selbst transzendieren (und in die metaphysische Leere fallen) wollen oder nicht nur bei den Kategorien der reinen Vernunft steckenbleiben wollen (und so noch gar nicht bei uns angelangt sind), sondern tatsächlich in das vorstoßen oder eindringen wollen, was *vor* dem Apriori im Bewusstsein an sich liegt. Auf dieser Ebene handelt es sich um die Bedingungen der Möglichkeit, die überhaupt erst zur Objektität führen, auf der das Apriori der Erfahrungswirklichkeit basiert. Die hier ausgeführte reflexive Methode auf uns selbst wird also keine Metaphysik, sondern eine *Transzendentalphilosophie* sein. Sie nimmt nicht das Apriori der Vernunft (auf der Ebene der Bewusstseinsinhalte) in den Blick, sondern *metaempirisch* tatsächlich *den Menschen selbst* – vor seiner Objektität als Leib. Diese *reflexive* Tätigkeit ist eine philosophische Forschung, die der empirischen Wissenschaftlichkeit auf der Ebene der Erfahrungswirklichkeit gleichkommt, dabei aber nicht die darin aufgefundenen

(Natur-)Gesetzlichkeiten zum Ziel hat, sondern die Ursache der intrinsischen Normativität dieser Gesetze.[44]

Hier kommt das grundlegend ethische Moment ins Spiel, insofern ein *immanenter* Rückbezug unserer vernunftgeleiteten Handlungsmöglichkeiten besteht, der mit der Objektität unseres Selbst zusammenhängt – und zwar deshalb, weil menschliches Handeln (und Denken) immer objektitär gebunden ist (und nicht empirisch objektiv): Die *Objektität* steht damit im Zentrum aller anthropologischer Fragen, die uns umtreiben. Kant selbst hat ja hervorgehoben, dass auch die übrigen Fragen – *Was kann ich wissen*? *Was soll ich tun*? *Was darf ich hoffen?* – letztlich den Menschen betreffen. So gelangen wir mit der Frage, was die Objektität sei, noch viel näher an eine Antwort heran. Mehr noch – eine wahre Anthropologie wird mit ihr sogar erst möglich. Denn was wird mit der Frage nach dem Wesen der Objektität in Aussicht gestellt? Offenbar eine adäquatere Möglichkeit, ebenjene Fragen Kants zu beantworten, haben wir nun doch tatsächlich *uns selbst* vor Augen! Dadurch ergibt sich – hier sehe ich das ethische Moment begründet – eine Verantwortung gegenüber der *Objektität*, da Handeln als etwas von der Vernunft Geleitetes stets an Bewusstseinsinhalte und damit an die Objektität dieses Habens von Bewusstseinsinhalten kontingent anknüpft.

Mit meiner Schrift gehe ich deshalb noch einen Schritt weiter: Wenn man ein Ding *an sich* annimmt, weil es als das verstanden wird, was hinter den erfahrbaren Erscheinungen steht, so muss man auch ein *Subjekt an sich* annehmen, weil das, was hinter den Bewusstseinsinhalten steht, genauso wenig erfasst werden kann wie das Ding an sich.[45] Allerdings begeht die tradierte Transzendentalphilosophie einen Fehler, wenn sie zwar nach den Bedingungen der *Möglichkeit* der Erfahrungswirklichkeit fragt, dann aber diese Bedingungen der Möglichkeit auf

44 Dass auch wissenschaftlich gewonnene Gesetze Normativität aufweisen, hat Gerhard Ernst (2008) aufgedeckt. Und tatsächlich müssen wir uns entgegen dem landläufigen Wissenschaftsverständnis fragen, warum das nicht schon lange erkannt worden ist. Schließlich kann ein Gesetz (oder eine Theorie) nur dann *Geltung* haben, wenn es *Vorhersagen* zulässt. Im Detail behandele ich diesen Sachverhalt weiter unten auf S. 431.

45 Dass wir, mit Sartre gesprochen, in die Welt geworfen sind, ist ein unabwendbares Indiz dafür. Wir sind der Welt ausgesetzt, ohne irgendein Wissen darüber zu haben, wie das möglich ist. Gerade diese Möglichkeit aber versuche ich im Weiteren zu erschließen.

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

der Ebene der bewusstseinsinhaltlichen Erfahrungswirklichkeit ansiedelt. Denn bei den Bedingungen der Möglichkeit handelt es sich um eine philosophische Betrachtung auf einer anderen, *meta*empirischen Ebene, womit sie also nicht auf der Ebene des *Habens* von Bewusstseinsinhalten zum wissenschaftlichen, wenngleich auch apriorisch gedachten Gegenstand gemacht werden können bzw. ein solcher nicht sind. Sucht man nach den Bedingungen der Erfahrungswirklichkeit, so lässt sich auf der Ebene der Bewusstseinsinhalte eigentlich nur nach den (apriorischen) Bedingungen der *Wirklichkeit* fragen. Die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrungswirklichkeit bezieht sich aber gerade auf die apriorische Bedingung für diese Ebene, auf der dann wiederum jene Bedingungen der Wirklichkeit in Betracht gezogen werden können; in der tradierten Transzendentalphilosophie also ist die (reine) Vernunft der Gegenstand, ohne dass aber die Ebene der Erfahrungswirklichkeit im Haben von Bewusstseinsinhalten (Ebene: Welt) verlassen wird. Wie anders könnte ein Ding an sich angenommen werden? Wird hingegen nach den Bedingungen von *Möglichkeiten* gefragt, so befinden wir uns auf der metaempirischen Ebene des Dinges bzw. Subjekts an sich. Hier finden sich die Bedingungen der Möglichkeit für die Bedingungen der Wirklichkeit (Ebene: Ding/Subjekt an sich).

Hat die Metaphysik somit eine – wenngleich uns unzugängliche – Wirklichkeit? Die vielen Versuche in der Philosophiegeschichte, sie zu betreiben, sprechen jedenfalls dafür. Allerdings war das Denken seit jeher von der Subjekt-Objekt-Dichotomie geprägt, die allen Versuchen und vermeintlichen Behauptungen zum Trotz nie aufgelöst wurde. Es ergibt aber wenig Sinn, unter dieser Voraussetzung zu philosophieren. Denn mit einem Ding an sich ist immer zugleich auch ein Objekt gegeben, das einem Subjekt gegenübersteht. Das übrigens ist ein Umstand, der einzig und allein Metaphysik denkbar macht, denn andernfalls bleibt das gedachte Transzendente dem Subjekt immanent.

In diesem Schritt liegt die Auflösung der Subjekt-Objekt-Dichotomie. Die Objektität des Bewusstseins will nichts anderes heißen, als dass das Bewusstsein (an sich) *sich selbst*, vorläufig gesagt, „Objekt" ist (d. h. auf unreflektierter erfahrungswirklicher Ebene zum Objekt des Subjekts erklärt wird).[46] Diese

46 Da es auf objektitärer Ebene unermesslich viele Subjekte gibt, folgt aus der oben gegebenen Begründung, dass neben dem Ding an sich auch ein Subjekt an sich angenommen werden

Formulierung mag dazu dienen, das Gemeinte zu „veranschaulichen", führt aber leicht zu Missverständnissen und bringt die Gefahr mit sich, dass man die Theorie der Objektität des Bewusstseins im naturalistischen Korrelativ aufgehen lässt. Ein solches Aufgehen ist aber nicht möglich, da das Bewusstsein an sich kein empirischer Gegenstand der Erfahrung ist. Das gewöhnliche landläufige *Sprechen* im erfahrungswirklichen Lebensvollzug über die Welt ist ein maßgeblich kultürlich manifestiertes Produkt der Sapere-Aufklärung, das durch performative Akte die Objekte produziert, denen gegenüberstehend die über die Welt sprechenden Subjekte gedacht werden.[47] Was also zur „Betrachtung" des Bewusstseins benötigt wird, ist eine Methode, die sich deutlich sowohl von metaphysischen als auch von empirischen Herangehensweisen unterscheidet. Nur so kann mein Vorhaben gelingen, das Bewusstsein an sich zwar zum objektitären Gegenstand der wissenschaftlichen Betrachtung zu haben, nicht aber zum korrelatsnaturalistischen Objekt zu machen, das als etwas nicht wirklich definierbares Anderes, der menschlichen Subjektivität Gegenübergestelltes gedacht wird.

Gegen dieses Vorhaben wird beispielsweise eingewandt, dass das Subjekt-Objekt-Spaltungsproblem ein Konstrukt der traditionellen philosophischen Schemata sei, während sich diese Spaltung in unserer lebensweltlichen Wirklichkeit ohnehin schon immer aufhebe. So seien wir „keine distinkten Subjekte, die auf eine Objektwelt zugreifen, sondern Interaktionsbrennpunkte, relative Wesen in jeder Hinsicht, die nicht in ‚Subjekt' und ‚Objekt' zerfallen – oder doch nur, wenn der Philosoph auf uns blickt."[48] Kann das stimmen? Ist die Trennung von Subjekt und Objekt ein hausgemachtes Philosophenproblem? Das

muss, weil das jeweils Dahinterstehende unbekannt ist, ein weiterer Schluss. Denn dem individuellen leiblichen Subjekt gehört jeweils *ein* Ich an. Woher dieses sich zeugt, analysiere ich weiter unten.

47 Die performativen Sprechakte gehen auf John L. Austin zurück. Sie bezeichnen Sprachhandlungen, die das Gesagte durch den Akt des Sprechens generieren. Im Zuge der Schrift werde ich darauf zurückkommen und dabei Judith Butler mit ihrer Theorie der performativen Produktion von Geschlechtsidentitäten einbinden.

48 So lautet ein Teil der Reaktion eines Freiburger Professors auf ein früheres Exposé zur vorliegenden Schrift.

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

kann ich mit einem klaren *Nein!* quittieren. Denn dieser Einwand, bei dem die Spaltung durch die alltäglichen Lebensvollzüge als aufgehoben gedacht wird, stammt wiederum aus Platons Höhle. Schließlich wird hier keine *tatsächliche* Zusammenschau von Subjekt und Objekt begründet, sondern vielmehr schlicht in lebensweltlicher Hinsicht behauptet. Ohnehin geht es bei der Subjekt-Objekt-Dichotomie nicht um das Zerfallen eines *distinkten Wesens* in „Subjekt" und „Objekt". Was würde denn dem tradierten Problem damit entgegengestellt? Dass ein der Subjekt-Objekt-Spaltung unterworfenes Wesen nicht auf die Objektwelt zugreift? Weiter lässt sich der Annahme, dass wir „*Inter*aktionsbrennpunkte" sowie „*relative* Wesen" seien, entgegenhalten, dass diese Wortschöpfungen doch nur die infrage stehende Subjekt-Objekt-Spaltung bemänteln, indem beflissentlich die sich eigentlich aufdrängende – und vom Philosophen legitimerweise zu behandelnde – Dichotomie verwischt wird. Deshalb bleibt es nun doch die Aufgabe der philosophischen Wissenschaft, auf uns, den Menschen in seinem profanen Alltagsvollzug, zu blicken. Der Philosoph in Platons Sinne ist es ja auch, der versucht, den Menschen aus der Höhle zu holen (während der so Beglückte sich freilich nicht selten mit Händen und Füßen dagegen wehrt). Das aber ist es ja gar nicht, was geschehen muss. Das Scheitern der Metaphysik hat uns nicht in dem Sinn „geerdet", dass wir die Welt nur noch (natur-)wissenschaftlich beschreiben und erklären müssten. Das Scheitern weist vielmehr auf die Notwendigkeit hin, die Welt anders, *irgendwie* auf eine andere Art und Weise zu betrachten. Das aber scheint bis heute – und im Blick auf die Philosophiegeschichte gesprochen bis Jürgen Habermas – noch nicht gelungen zu sein.[49]

Wenn ich also die Auflösung der Subjekt-Objekt-Trennung in Angriff nehme, dann muss das mit einer philosophischen Reflexion geschehen; mit einer unhinterfragt gelebten Alltagswelt kann es sicherlich nicht gelingen, diesem

49 Gabriel (2018, S. 29f.) behauptet, den „Grundirrtum der neuzeitlichen Erkenntnistheorie", die Subjekt-Objekt-Spaltung, aus dem Weg geräumt zu haben. Das meint er mit seiner Theorie, nach der die Sinne, zu denen das Denken gehört, eine *Schnittstelle* „zwischen Wirklichem, das wir selber sind, und Wirklichem, das wir nicht selber sind" (ebd., S. 30) zu leisten. Doch selbst, wenn es diese Schnittstelle gibt und man Gabriel damit folgt, kann diese Schnittstelle allenfalls zwischen dem, was wir sind und dem, was wir nicht sind, wie Gabriel meint, vermitteln, nicht aber die Andersartigkeit aufheben.

Unternehmen gerecht zu werden. Deshalb liegt in Erinnerung an die oben gestellten Überlegungen zur Wirklichkeit der Metaphysik unter der tradierten Annahme einer Subjekt-Objekt-Dichotomie die Frage nahe, ob es sich bei den Bedingungen von Möglichkeiten (metaobjektitäre Ebene) nun um Metaphysik handelt und bei denen von Wirklichkeiten um Transzendentalphilosophie. Oder sollte nicht besser gefragt werden, ob die Transzendentalphilosophie zu den Bedingungen von Möglichkeiten führt? Meines Erachtens ist Letzteres zu bejahen. Denn während es beim Philosophieren über das Ding bzw. Subjekt an sich eigentlich nichts zu transzendieren gibt, handelt es sich bei den Bedingungen der Möglichkeit der Objektität des Bewusstseins zwar auch um einen apriorischen Gegenstand, oder anders gesagt nicht um einen erfahrungswirklichen Bewusstseinsinhalt, als dessen Bedingung er ja in Betracht steht, so aber doch um *uns selbst*.

Damit will ich nun zum Ausdruck bringen, dass die Verstandeskategorien im kantischen Sinne zwar noch immer als apriorische Formen aufgefasst werden können, dabei aber klar sein muss, dass es sich bei ihnen um Kategorien der Vernunft auf der Ebene der Bewusstseinsinhalte ohne Verbindung zu den Bedingungen ihrer *Möglichkeit* handelt. Dennoch lehne ich den Begriff „transzendental", anders als Heidegger es tat, nicht ab. Während es diesem um eine „fundamentalontologische" Untersuchungsweise in Abgrenzung zu jeder naturwissenschaftlichen oder transzendentalphilosophischen Untersuchung im Sinne Kants ging, setzte er sich mit seiner Begrifflichkeit in Wirklichkeit nicht von Kant ab, sondern beschrieb dessen Methode lediglich genauer: Ob nun transzendental im kantischen Sinn oder fundamentalontologisch – beide Untersuchungsweisen verbleiben im Wesentlichen auf der Ebene der Bewusstseinsinhalte. Dies suche ich durch eine genauere Anwendung von Begriff und Methode der Transzendentalphilosophie zu überwinden.

Wenn ich nun also postuliere, dass das Haben von Bewusstseinsinhalten das in seiner Objektität stehende Bewusstsein ist, sprich als Leib also Bewusstseinsinhalte hat, bedeutet dies nicht nur, dass eine losgelöste Erkenntnistheorie unmöglich ist. Es heißt auch, dass die derart ausgeweitete Transzendentalphilosophie eine mittelbare Verwobenheit der Bewusstseinsinhalte eines (menschlichen) Leibes mit dem metaobjektitären Bewusstsein aufzeigt – und damit eine begründbare Moral eine Verankerung erhält und nicht mehr nur

 © Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

von Konventionen abhängt, die von der Willkür kulturell geprägt sind. Im Einzelfall bedeutet dies zumindest eine solipsistische, im Allgemeinen hingegen eine ethische Verantwortung. Denn genau in diesem Sinne sollte der bekannte Ausspruch *Erkenne dich selbst!* verstanden werden – *der bislang ja nichts weiter als eine hohle Floskel ist, wenn man bedenkt, dass man sich doch genau dafür, sich selbst zu erkennen, nach landläufiger Meinung zu schämen hat!*

Seit Menschengedenken ist es so, dass beim Philosophieren für gewöhnlich das eigene Sein der Theorie zum Opfer fällt. Anders gesagt schält sich ein „Subjekt" aus seiner Objektität heraus – was eben zur dichotomen ontologischen Differenz führt. Es verliert damit gegenüber seinem eigentlichen ontologischen Sein, das es nunmehr nur noch als etwas korrelativ Objekthaftes betrachtet, seine eigentliche immanente Verantwortung, obwohl sich doch gerade in der Objektität des Bewusstseins bzw. Subjekts an sich der enge bzw. notwendige Zusammenhang mit der Ethik begründet. Hier zeigt sich eine Selbstentfremdung des Menschen. In ihr sieht Heidegger das Symptom des Kategorienproblems in Anbetracht der Differenzierung der bloß *seienden* Welt des Menschen, die dieser nicht als sein *Sein* betrachtet. Zum einen ist die Selbstentfremdung darin zu sehen, dass Theorie und Praxis geflissentlich getrennt werden. Zum anderen distanziert sich der Mensch von seiner leiblichen Erscheinung in ihrer Kreatürlichkeit als ein von ihr getrenntes Subjekt (Exponierung des Geistes). Daraus folgte nach dem Hylemorphismus besonders mit Descartes der weit verbreitete und im Allgemeinen sich weiterhin behauptende Körper-Geist-Dualismus. Es gab zwar viele Versuche, dieses in weiten Kreisen nicht akzeptierte dualistische Weltbild zu überwinden. Gelungen ist es bis heute noch niemandem, sei es Leibniz, der mit seiner Monadenlehre das geistige Sein zur Wirklichkeit zählt, oder Karl Jaspers, der die Subjekt-Objekt-Spaltung im „Umgreifenden" aufgehoben wähnte. Auch Benjamin, Cassirer, Heidegger und Wittgenstein, deren methodisches Vorgehen bei der Beantwortung der Frage, was der Mensch sei, fundamentalontologisch geprägt war und die damit das Sein (in Differenz zum Seienden) mit dem Menschen eng verknüpften, vermochten es nicht.

Der vorherrschende kulturelle und ethische Relativismus[50] ist dem Fehlen einer *objektiven*, d. h. einer der Wissenschaftlichkeit entsprechenden Begründbarkeit der Moral zu verdanken. Zurückzuführen ist das auf das heute vorherrschende naturalistisch geprägte Weltbild und die zahlreichen gescheiterten Versuche einer Moralbegründung.[51] Es kam mit Nietzsche zum Ende des 19. Jahrhunderts sogar so weit, dass die bürgerliche Moral als Ausdruck einer dekadenten modernen Zivilisation galt.[52] In der Folge starb die Bemühung um die Ethik spätestens mit Benjamin, Cassirer, Heidegger und Wittgenstein gegen Mitte des letzten Jahrhunderts aus. Das ist wohl nicht zufällig die Folge der Fin-de-Siècle-Stimmung, in der die genannten Denker selbst gefangen waren. Sie schrieben bewusst keine Ethik mehr,[53] und bis heute hat sich niemand wieder an diese Aufgabe gewagt. Das wiederum liegt an einem Umstand, den keiner hören (und, wie sich im Verlauf dieser Schrift zeigen wird, *sehen*) will: Es gibt einen Bereich, in dem der Mensch in Gesellschaft und Kultur regelrecht blind ist, weil er von der Performativität der geltenden moralischen Vorstellungen verdeckt wird.

Gerade damit aber – auf die Gründe werde ich weiter unten noch kommen – zeigt sich, dass auch die genannten Denker in der Subjekt-Objekt-Dichotomie verharren und unfähig sind, der immanenten Verantwortung dem vermeintlichen „Objekt" gegenüber Rechnung zu tragen. Das sind nun

50 Ernst (2008, S. 103f.) ordnet den kulturellen Relativismus dem relativistischen Antiobjektivismus – der Behauptung, Moral könne keinen Anspruch auf Objektivität beanspruchen – zu. Insgesamt ist der *moralische* Antiobjektivismus der Versuch, so meine Auffassung, die Ethik als solche relativierbar zu machen, woraus wiederum der ethische Relativismus entspringt.

51 Gabriel (2018, S. 79f.) führt das Fehlen der Anerkennung oder des Glaubens an objektiv geltende Werte auf den heute verbreiteten Konstruktivismus zurück, indem sich eben verschiedene Gesellschaften und Kulturen verschiedene Wertsysteme konstruieren und sie somit nur auf dieser Basis ihren jeweiligen Geltungsanspruch haben. Das klingt für sich genommen nachvollziehbar, doch erklärt es nichts. Denn Werte *müssen* auf der erfahrungswirklichen Ebene konstruiert werden und dann zu ihrer objektiven Anerkennung gelangen, da sie ja nicht wie Steine in der Welt liegen und man lediglich die richtigen finden muss. Die Frage ist daher vielmehr, ob die Konstruktion die *richtige* bzw. *die wahrhaft begründete* ist, sodass also der Konstruktivismus nicht per se, wie Gabriel es tut, zurückzuweisen ist.

52 Vgl. Herman (1998), S. 124.

53 Vgl. Eilenberger (2018), S. 246f.

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

die Folgen, die sich aus dem Nicht-ablegen-Können der Kleidung (infolge der anthropologischen Umkehrung) nolens volens ergeben. Das gilt selbst für die Vertreter der Freikörperkultur, die sich im Lichte von Kirche und Aufklärung sprichwörtlich ein *Adamskostüm* schneidern mussten: Sie sind zwar nackt, aber nur hinter blickdichten Zäunen.

> *Diese Schrift versteht sich als eine wissenschaftliche Untersuchung im Irgendwie, d. h. genau dort, wo es im Bereich des Tabus weder der landläufige Diskurs noch die akademische Philosophie erlaubt. Oder fehlt es nur an aufgeklärtem Mut?*

Was ist, wenn das *Irgendwie* uns in eine Tabuzone drängt oder dort verharren lässt? Soll das der Anlass sein, einfach keine Ethik mehr zu schreiben? Was aber, wenn es doch möglich ist? Wenn Moral derart begründet werden kann, dass sie nicht nur eine gesamtgesellschaftliche Relevanz, sondern auch eine fühlbare, sprich eine intrinsisch motivierende Verpflichtung erhält? Wenn es eben doch möglich ist, das Gute zu fassen zu bekommen, anstatt es nur, wie Benjamin es tat, „außerhalb der Namensprache“[54], des „Geschwätzes“ der Leute, das das Gute nicht zu begreifen vermag, zu sehen und es somit dem menschlichen Zugriff zu entreißen? Wenn sich das Gute also doch als ein fassbarer Teil des Menschen herausarbeiten lässt, dann sollte der Versuch gewagt werden, eine Ethik zu schreiben! Dann ist das Wissen vom Guten wieder mehr als bloßes „Geschwätz“ – dann sind die Einsichten, die Benjamin, Cassirer, Heidegger und Wittgenstein zu dem Verzicht veranlassten, eine Ethik zu schreiben, überwunden und damit auch die pessimistische Spur dieses Denkens, die sie in der philosophischen Tradition hinterlassen haben.[55]

Als kennzeichnend und wirkursächlich für das derzeitig vorherrschende soziokulturelle Rätselraten erachte ich dies: „Die Anmaßung moderner, sogenannter urteilskräftiger Subjekte, sich im Angesicht der Schöpfung zu Richtern über Gut und Böse zu erheben und damit die Idee zu propagieren,

54 Benjamin, GS, Bd. I, 1, S. 407.

55 Zur Unbegründbarkeit der Ethik, wie sie Benjamin, Cassirer, Heidegger und Wittgenstein teilen, vgl. Eilenberger (2018), S. 243–247.

eine menschliche Ethik könne auf dem Boden der Phänomene – gar dem Phänomen der Sprache selbst – begründet werden, bedeutet für Benjamin den eigentlich fatalen und alles verstellenden Sündenfall der Moderne".[56] Ich schreibe dieses Denken Benjamins dem Scheitern der Metaphysik zu und versuche, auf der Grundlage einer neuen transzendentalphilosophischen Methode das Wissen vom Guten neu zu denken. Gelingt dies, wird es möglich sein, nicht mehr nur in der Spur des historischen Pessimismus zu denken und zu leben, sondern dem vielbeschworenen Niedergang der Kultur positiv zu begegnen. *Wir müssen dazu nur unsere Objektität akzeptieren.*[57]

* * *

Auch Platon, um eine historische Autorität anzuführen, geht es im Wesentlichen seiner Philosophie um Ideen, die letztlich als Ideale eine *praktische* Umsetzung im Handeln der Menschen erfahren sollen.[58] Walter Benjamin hält es für unabdingbar, die theoretische Erkenntnis des Menschen als *Ethik* zu verstehen. So jedenfalls lese ich seine „Erkenntniskritische Vorrede" in *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels* im Jahr 1925. Darin hebt er hervor, dass sich der Mensch auf seine Erkenntnisse *einzulassen* habe.[59] Er scheiterte mit der Schrift, die er zur Habilitation einreichte – zu gefährlich erschien dies wohl dem Prüfungsausschuss. Wie ging nun aber – auf der Ebene des profanen Alltagsvollzugs – der Staat mit solchen „Gefahren" um? Er begegnete ihnen mit dem *Gesetz zur Bewahrung der Jugend vor Schund- und Schmutzschriften* von 1926, das im *Gesetz über die Verbreitung jugendgefährdender Schriften* 1953 überarbeitet wurde. Im Letzteren findet sich in § 6 Abs. 2 das Verbot der Ver-

56 Eilenberger (2018), S. 245; vgl. dazu direkt Benjamin, GS, Bd. I, 1, S. 407.

57 Es soll hier nicht der Eindruck eines blinden Optimismus entstehen in dem Sinne, dass der Fortschritt schon alles richten werde. So einfach ist es nicht. Kein Pessimist zu sein, heißt Verantwortung zu übernehmen.

58 Vgl. Precht (2015), S. 163–179; hier haben wir im Übrigen ein weiteres Beispiel für eine genüsslich-philosophische Lektüre ohne Übertragung auf die Relevanz der eigenen konkreten Handlungen.

59 Vgl. Benjamin, GS, Bd. I, 1, S. 226f. und Eilenberger (2018), S. 35–39.

 © Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

breitung von „Schriften, die durch Bild für Nacktkultur werben."[60] Auch wenn Benjamin mit seiner Forderung in der „Erkenntniskritischen Vorrede" nicht das hier von mir verhandelte Ansinnen vor Augen hatte, so offenbaren im Gegenzug er und diese Gesetze doch untrüglich (ob nun in Teilen berechtigt oder nicht) den blinden Fleck und die allgemeine Sorge um die bestehenden Sitten, Bräuche und Normen. So ist auch heute noch im Grundgesetz das sogenannte Sittengesetz die letzte und höchste Instanz im Umgang mit solchen Fällen.[61]

Die vorliegende Schrift will mehr als bloßer Selbstzweck sein, mehr als bloße intellektuelle Selbstgefälligkeit, mehr als ein bloßes Produkt des unverbindlichen *Irgendwie*, mehr als nur eine „Genealogie nachmetaphysischen Denkens", wie Jürgen Habermas sein jüngst erschienenes Spätwerk *Auch eine Geschichte der Philosophie* eigentlich nennen wollte.[62] Ich werde zeigen, dass der Schluss vom Sein auf das Sollen (ohne dabei den Sein-Sollen-Fehlschluss zu begehen) durchaus möglich ist. Habermas sieht diese Möglichkeit nur in der Synthese von Glauben und Wissen, die jedoch im nachmetaphysischen Denken für immer getrennt geblieben sind. Letztlich liefert er damit den Beweis, dass die Philosophie bis heute die Existenz objektiver Werte nur in der Metaphysik ontologisch zu begründen für möglich hält.

Anders als Kant es tat und es in der Spur seines Denkens noch immer getan wird, muss endlich deutlich werden, wie wenig Sinn es macht, weiter nach dem *Menschen* zu fragen. Ebenso wenig ist es sinnvoll, die Frage *hinter* der Frage zu beantworten, worauf Cassirer und Heidegger sich konzentrierten. Die Frage nach dem Menschen im Ganzen *muss* abgelöst werden durch die Formulierung: „Was ist die *Objektität*?" Wie sich noch herausstellen wird, lässt sich mit dieser Frage zugleich zwangsläufig jene nach der (menschlichen) Freiheit beantworten. Sie sind untrennbar miteinander verschmolzen. Für ein Weiterkommen in der Philosophie ist die Frage nach der Objektität unverzichtbar. Wird weiterhin im herkömmlichen Sinne danach gefragt und in diesem Sinne

60 Becker & Seidel (1953), S. 40.

61 Artikel 2 Absatz 1 GG: „Jeder hat das Recht auf freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt."

62 Vgl. das Vorwort in Habermas (2019).

untersucht, was der *Mensch* sei, dann verharren wir in einer unbegründeten und damit künstlichen Subjekt-Objekt-Dichotomie.

Nun habe ich einmal den *Mut* und *wage* es, mich nicht nur meines eigenen Verstandes, sondern auch meiner *Objektität* zu bedienen (sozusagen also das Feigenblatt der Aufklärung abzulegen). Das bleibt zunächst unproblematisch und entspricht den Gepflogenheiten einer gesellschaftlich anerkannten oder akademischen Philosophiekultur – allerdings nur so lange, wie es nicht zu einer daraus resultierenden *Handlung* kommt: *das Seiende also dem Sein vorgezogen wird*. Anders ausgedrückt, solange es nur elfenbeinern theoretisch bleibt! Würde hier, vielleicht zum ersten Mal in der Philosophiegeschichte, nicht explizit auf den im Weiteren zu entwickelnden Punkt aufmerksam gemacht, bliebe der Leser in seinem heiligen Schrein sitzen. Er würde weiterhin ungestört seine liebgewonnene Trennung von Erkenntnistheorie und praktischer Philosophie pflegen, würde sich zurücklehnen und sinnieren, ohne befürchten zu müssen, dass auf eine intellektuelle Erkenntnis eine mit ihr verwobene (und somit eine eigentlich ethisch begründete) Handlung folgt.

Wie gesagt: Einen philosophisch begründeten Gedanken wie z. B. den der *Selbstentfremdung des Menschen* durch die Trennung eines gedachten Subjekts von seiner objektitären Erscheinung darf vorgebracht werden. Dies wird nicht nur akzeptiert, sondern im Elfenbeinturm intellektuell zelebriert – allerdings nur so lange, wie ich mich auf die Theorie beschränke. Die praktische Bedeutung für das daraus folgende und gebotene Handeln (das tatsächliche *Handeln* unterbleibt schon aus unreflektierter Gewohnheit, die in den Sitten, Bräuchen und Normen ruht) darf nicht einmal ausgesprochen werden, weil die philosophische These ansonsten ihre Strahlkraft und Autorität verlöre. *Wie jetzt:* Der Umgang mit der Nacktheit und insbesondere das Maß an Bedeutung, die den Genitalien beigemessen wird, bestimmt das eigentliche und tiefste Wesen von Gesellschaft, Staat und Kultur. Denn das Tragen von Kleidung als eine Folge der Pervertierung und schizophrenen Ästhetisierung der Leiblichkeit ist ein Zeichen der Trennung eines Subjekts von seiner Objektität und eine Einschränkung von Möglichkeiten persönlicher Bedürfnisbefriedigungen, die durch den kultursoziologischen Zwang unbemerkt zur gesellschaftlich legitimierten Hierarchisierungsinstanz der Geschlechter avanciert, indem die dem Begriff der Geschlechtlichkeit zugedachten Genitalien einem gesellschaftlichen

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

Normierungsprozess zugeführt werden. Dieser Schritt war und ist dramatisch, weil mit ihm die eigentliche Objektität des Leibes in Form eines vom Subjekt getrennten Objekts ein Gegenstand der Sanktionierbarkeit und damit der Kontrollierbarkeit geworden ist.

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

– ERSTER TEIL –

ὁ κόσμος – WELTORDNUNG: ONTOLOGIE EINER ECHTEN ANTHROPOLOGIE

A Die Bedingungen der Möglichkeit einer Objektität des Bewusstseins

Platon hatte einen vielversprechenden Ansatz, um unsere Welt zu erklären. Dies zeigt sich deutlich in der Philosophiegeschichte an dem jahrtausendealten Bemühen, die von ihm vorgeschlagene Methode der Welterschließung in unsere verschiedenen Konzepte der Zugänge zur Welt einzubinden. Bis heute ist es nicht gelungen, die Ideenlehre entweder endgültig hinter sich zu lassen oder in ihrem Lichte Geist, Ich und Welt in die Theorie eines widerspruchsfreien Gesamtbilds zu bringen. Zwar scheint der Dualismus überwunden, doch das oben beschriebene Pendel schwingt dabei immer nur in der Asymmetrie zu einem zu betrachtenden Gegenstand. Das zwingt uns dazu, in der Welt naturalistische Korrelate zu einem sie betrachtenden Subjekt zu finden, wo es keine geben kann. Im Extremfall sind wir dann entweder (sozusagen) Gott oder reinste Materie. Beides kann nicht überzeugen, und alles asymmetrische Dazwischen bleibt wenig zufriedenstellend bis frustrierend in der Dichotomie der Subjekt-Objekt-Spaltung verhaftet.

Der letzte große Schritt in der Philosophie war es, die als absolut gedachte Metaphysik zu verwerfen oder sie ob der Schranke der Transzendenz als nicht beachtenswert, da unerreichbar, fallen zu lassen, sodass wir heute allzu tief in der verdinglichten Welt (Benjamin) und der Zuhandenheit des Zeugs (Heidegger) feststecken. Diese „Welt", also alles das, was wir mit unseren Sinnen wahrnehmen oder empirisch untersuchen können, halten wir im Allgemeinen für die einzig wahre und wirkliche. Wir sind gewissermaßen vom Regen in die Traufe gekommen und haben uns in Platons Höhle schlicht einmal im Kreis gedreht. „Wie schaffen wir es, die Sphäre des nur Empirischen und des Reaktiven zu verlassen? Kultur lebt bekanntlich nicht von wertfreien Beschreibungen all dessen, was in ihr vorgeht, sondern von Deutungen, Interpretationen, Gewichtungen, Vorzügen, vom Achten und Ächten, von Akzeptanz und Nichtakzeptanz."[63] So fragt Richard David Precht zu Recht. Was für

63 Precht (2018), S. 53.

die Möglichkeit einer Beantwortung dieser Frage jedoch fehlt, ist eine völlig neue philosophische Theorie, da es ja nicht die Metaphysik ist, die uns zu entdinglichen oder dem Zeug zu entreißen vermag, vielmehr ist es das in der empirischen Welt des Subjekts gedachte *Objekt*, das dies bewerkstelligt. Es gilt daher, den Begriff des *Transzendentalen*, das die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrungswirklichkeit zu ergründen sucht, neu zu denken, um über die tradierte Konzeption der Subjekt-Objekt-Spaltung hinauszuwachsen und in diesem Zuge die naturalistischen Korrelate zum vom Objekt getrennten Subjekt zu überwinden.[64] Es gilt, einen neuen Weg zu *wagen*, indem wir uns nicht der Unmöglichkeit der Transzendenz anheischig machen und uns doch wieder in den Tiefen der Metaphysik suhlen (wenngleich das die Manierlichkeit der intellektuellen Forschung allzu gerne wertschätzt und anerkennt). Wir dringen vielmehr, methodisch auf *meta*empirischem Wege, bis in die Tiefen des Bewusstseins der leiblichen Objektität vor: Dort gibt es keine vom Subjekt ontologisch differenten Objekte, keine spaltenden Keile im Denken der Subjekt-Objekt-Dichotomie.

Aristoteles war der erste Ontologe nach Platon, der der *wahrnehmbaren* Welt mehr Bedeutung beimaß, Heidegger als Fundamentalontologe wird wohl der letzte gewesen sein, weil er das On als „wahre" Metaphysik denken wollte. Zwischen den beiden gab es eine schier unüberschaubare Fülle an Wortschöpfungen und Verständnisvarianten der Metaphysik und Ontologie. Es war und ist im Grunde überhaupt nicht mehr klar, was Metaphysik und Ontologie eigentlich sind. Die Begriffe finden eine parallele, überkreuzte und konträre Verwendungsweise. Die Verwirrung wird vollendet in Heideggers ontologischer Differenz zwischen dem *Sein* und dem *Seienden*. Der Unterschied sei bis zu ihm durch die gesamte Philosophiegeschichte hinweg nicht erkannt worden, und die Metaphysik habe dadurch nicht geleistet, was ihr wesentliches

64 Gabriel nimmt für seine Philosophie in Anspruch, die Subjekt-Objekt-Spaltung zu überwinden, etwa dadurch, dass wir viel besser in die Wirklichkeit eingepasst sind, als gemeinhin falsch angenommen werde; vgl. Gabriel (2018), S. 30. Mir ist es jedoch schleierhaft wie das unter den Bedingungen seiner neoexistenzialistischen Begründungsversuche der Selbstbildfähigkeit in der geistigen Subjektivität des Menschen gegenüber dem naturalistischen Korrelat, das sie nicht zu überholen vermag (vgl. Gabriel 2020b, S. 7f), gelingen kann. Denn zumindest die Dichotomie zwischen Subjekt und Objekt bleibt doch damit notwendig erhalten.

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

Anliegen sei, nämlich das „Sein" zu untersuchen. Stattdessen habe sie immer nur das „Seiende" getroffen.[65]

Ich will es nun anders denken und frage, woran es liegt oder was der Grund dafür ist, weshalb man die Metaphysik und Ontologie als ein unentwirrbares Konglomerat offenbar immer nur als ein *Gegenstück* zu der empirisch erfahrbaren Welt zu definieren vermag. Dabei sind wir es doch selbst – die vermeintliche Metaphysik bzw. das Ontos, von dem wir uns folglich nicht mittels eines subjektivistischen Konstrukts, wie ich es im Zuge meiner Schrift nun ausführen werde, radikal wie von etwas nur Objekthaftem oder nur Erfahrungsimmanentem abheben oder gar abspalten können, wie es in Kants transzendentaler Reflexion oder Wittgensteins metaphysischem Subjekt der Fall ist. Da uns also die *Abstandslosigkeit* zu uns selbst, die Wittgenstein mit dem Bild von *Auge und Gesichtsfeld* veranschaulicht,[66] keinen Blick auf unser traditionell so gedachtes meta*physikalisches* Bewusstsein erlaubt, möchte ich es nun nicht meta*physisch*, sondern meta*empirisch* denken. Das aber ist nun jener Umstand, von dem man noch nicht weiß, wie er richtig zu deuten ist.

Der von Kant eingeläutete Abschied von der ontologischen Metaphysik, den er mit der kopernikanischen Wende initiierte, zementierte die Spaltung in der Subjekt-Objekt-Dichotomie nur noch mehr, indem er Heideggers Fundamentalontologie provozierte. Denn wenn sich die Objekte nach den Kategorien des Verstandes richten, dann müsse auch die Subjekt-Objekt-Trennung, so Heidegger, *hier* (in einer Kategorie des Verstandes) ihren Ursprung haben. Während Kant also Subjekt und Objekt absolut voneinander betrachtete (kopernikanische Wende!), sah Heidegger sie in Kants Transzendentalphilosophie vermittelt. Im Apriori, dessen Grenzen nach Kant der menschliche Verstand nicht zu transzendieren vermag (Abkehr von der Metaphysik), soll demnach das *Dasein*, das Heidegger mit dem *Menschsein* gleichsetzte, liegen oder zumindest sinngemäß zu sehen sein. Denn Menschsein bedeute immer schon

65 Vgl. Hirschberger (1992), S. 204ff.

66 So Wittgenstein, WA, Bd. 1, S. 68: „5.632 Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt. 5.633 Wo *in* der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken? Du sagst, es verhält sich hier ganz wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich *nicht*. Und nichts *am Gesichtsfeld* läßt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen wird."

in der Welt zu sein, immer schon eine Vorgängigkeit im Sein zu haben. Auf diese Weise stellte Heidegger zwar tatsächlich die Frage hinter der Frage, wenn nach dem Menschen gefragt wird, indem er *dieses* Sein als ein fundamentalontologisches begreift (und die Metaphysik dabei als unerheblich erscheinen lässt). Doch manövriert uns dieser Ansatz umso tiefer in das Dickicht eben des Seins *im objektbezogenen Sinn*, mit dem dann auch der Existenzialismus den Menschen in der Welt zur Freiheit verurteilt (Sartre) sah.[67]

Die klassische Metaphysik spielte in der Philosophie nach Kant bis heute (Habermas) keine ernsthafte Rolle mehr; sie wird entweder als überwunden verstanden oder allenfalls in der intellektuellen Zierde zum Besten gegeben. Begründet ist dies klar in der naturwissenschaftlichen Zementierung der Symbiose von Subjekt und Objekt in der Subjekt-Objekt-Dichotomie, die sich, so muss es wohl dem vergeblichen Unterfangen nach gedeutet werden, doch nicht auflösen lässt. Die Probleme der Metaphysik bestehen darin, dass entweder der menschliche Verstand Grenzen unterliegt, die es ihm nicht ermöglichen, einen metaphysischen Urgrund allen Seins zu beweisen, oder dass es an einer Vermittlung dieses metaphysischen Urgrundes zur Welt mangelt. Zwar hat Heidegger im letzteren Fall eine Lösung geboten, indem er eine Beziehung oder Bindung jenes Urgrundes (das Subjekt) zum Dasein, zum Menschen, schuf, allein der Metaphysik selbst (und damit auch uns Menschen) tat er damit keinen Gefallen.[68] Denn die Untersuchung der Verstandeskategorien a priori oder die (fundamental-)ontologische Frage gehen insofern an einer echten Anthropologie vorbei, als die eigentlichen Probleme der Metaphysik schlichtweg als unerheblich für das Fortkommen auf jenem Gebiet verkauft werden. So wird das Subjekt transzendental im Sinne Kants oder fundamentalontologisch im Sinne Heideggers in den Blick genommen (während sie den Menschen dadurch, dass er nach seinem Wesen fragen *kann*, als ein metaphysisches Wesen definieren). Allein wird so nach wie vor nicht das eigentliche *Wesen* des Subjekts, d. h. dessen metaobjektitäre Bedingung der Möglichkeit seiner selbst, *wodurch* es erst zu einem Untersuchungs*gegenstand* werden *kann*, in Betracht gezogen, son-

67 Siehe und vgl. Sartre, Bd. 4, insbesondere S. 125.

68 Einen guten Abriss über das Verhältnis der ontologischen Frage und der Metaphysik bietet Eilenberger (2018), S. 343–351.

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

dern das Subjekt lediglich innerhalb der objektbezogenen Anschauungsweise (sprich unterhalb der metaobjektitären Ebene) betrachtet. Das aber übergeht man beflissentlich, indem die Metaphysik letztlich als ein Hirngespinst oder, etwas milder formuliert, zumindest als transzendent hingestellt wird und wir uns heute mit Habermas nur noch in einem nachmetaphysischen Zeitalter wähnen. Heidegger gelang das mit der hermeneutischen Fragestellung, indem er das Leben mit dem Dasein und das Dasein mit dem Menschsein gleichsetzte und den Fokus so auf die intellektuelle Auseinandersetzung mit der Ontologie lenkte, die in der hermeneutischen Fragestellung, also letztlich in der, die nach dem Sinn des erkennenden Daseins fragt, liegt. Aber was soll damit gewonnen sein, wenn, wie ja doch offensichtlich ist, die Subjekt-Objekt-Trennung nur sinnvoll unter der Voraussetzung gedacht werden kann, dass das Subjekt sozusagen als ein Metaobjekt angenommen wird – als ein (metaphysischer Ur-) Grund des Objekts also? Es fällt hier schon auf, dass die Trennung von Subjekt und Objekt deren Verbindung im Grunde impliziert.

Dabei gibt es eine ganz simple Lösung, ohne dass man sich um eine solche Umschiffung der Metaphysik bemühen müsste: All das, mit dem wir nur abstandslos „in Berührung kommen" – was aber ohne Abstand gar nicht möglich ist (und so auch wieder die Subjekt-Objekt-Trennung beinhaltet) –, sprich alles, *womit* wir zwar *philosophieren können*, ohne dass dieses Womit zugleich ein Worüber sein kann, gerade weil es metaphysisch bzw., um meine Terminologie nun einzuführen, *metaobjektitär* ist – all das ist nicht transempirisch „transzendent", sondern metaempirisch *transzendental*. Es ist das Bewusstsein an sich, das qua Leiber in seiner Objektität steht.

Der Begriff der Transzendenz, wie er in der Philosophiegeschichte in der Regel Verwendung findet, kann wegen der Metaobjektität des Bewusstseins (des „Subjekts"), der dichotom-impliziten Verbindung von Subjekt und Objekt, noch nicht einmal auf die *Meta*physik verweisen. Er ist in einem absurden Sinne von ihr losgelöst und somit über sie hinausgehend übergriffig, weil mit dem unter dem Begriff der Transzendenz Gedachten nicht der metaobjektitäre Grund („Meta-") der Physik bezeichnet wird, sondern irgendetwas davon *Absolutes*. Mag dies auch noch so faszinierend sein, wohl weil es viel über unsere erfahrbare und scheinbar endliche Welt hinaus verspricht (weshalb

man schließlich nicht bereit ist, das mit der Transzendenz Gedachte fallen zu lassen), so ist es doch der Grund für die bis heute bestehende – weil bestechende – Bemühung um die symbiotische Aufspaltung der Subjekt-Objekt-Dichotomie. Eine Dichotomie, unter deren Annahme man nicht erklären kann, wie das vermeintlich „transzendente" Subjekt mit dem, was wir auf der Ebene der Erfahrungswirklichkeit gegenständlich, d. h. physisch haben, zusammenhängt. Ja es wird sogar darüber hinaus überhaupt nicht gesehen, erfasst, geschweige denn problematisiert, dass auf diese Weise dem Subjekt als Teil der Subjekt-Objekt-Spaltung (bei Kant ist es Gegenstand der Verstandeskategorien, bei Heidegger der hermeneutischen Frage) ein weiteres (!) „metaphysisches", sprich transzendentes Subjekt, auch wenn es als gegenstandslos gedacht wird, zur Seite gestellt wird. Denn wenn das Bewusstsein mittels naturalistischem Korrelat bestimmt werden kann, geht es innerhalb der Subjekt-Objekt-Dichotomie in und mit der Natur auf, und wenn es sich qua Andersartigkeit korrelatistisch nicht fassen und beschreiben lässt, dann ist es etwas sui generis innerhalb einer dualistischen Welterklärung. Auf dem Stand der heutigen Wissenschaft erscheint das geistige Subjekt als Schrödingers Katze der Philosophie: Es ist ein Teil der Welt und zugleich keines.

Das nun ist beileibe kein Heraustreten aus Platons Höhle. Hier wird nicht der Mensch betrachtet! Ja, es ist ein der Wirklichkeit des Seins *immanentes* Unterfangen, werden hier doch die Bedingungen der *Wirklichkeit* der Erfahrungswelt (das Dunkel der Höhle – wenngleich man sie für hell ausgeleuchtet hält), nicht die Bedingungen der *Möglichkeit* dazu erforscht. Die Untersuchung der Bedingungen der *Möglichkeit* einer Objektität des Bewusstseins lässt sich daher besser als eine „transzendentale" Vorgehensweise verstehen, und zwar in dem Sinne, dass wir auf diese Weise auf die metaobjektitäre Ebene gelangen, ohne dabei einen transzendenten Schritt machen zu müssen (der ja ohnehin nicht möglich ist). Denn wenn diese Bedingungen auch kein Gegenstand unserer Erfahrungswelt sein können, weil sie metaobjektitär sind, so sind sie doch Grund und Ursache – eben die *Bedingungen* für alles, was uns sozusagen objekthaft (auf der Ebene der Bewusstseinsinhalte bzw. der Erfahrungswirklichkeit, die sich mit ihnen ergibt) erscheint. Ich hege also die Absicht, die vormals transzendental gedachten Verstandeskategorien Kants und die hermeneutische Frage Heideggers als Gegenstände der Bedingungen der Wirklich-

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

keit (des Apriori) einer Objektität des Bewusstseins auf die Ebene des Habens von Bewusstseinsinhalten zu heben bzw. sie dort zu lokalisieren. Indem ich aber die transzendentale Betrachtungsweise auf die Bewusstseinsinhalte im objektbezogenen Sinn, also auf die objektitären Erscheinungen – sprich auf die *Objektität* des Bewusstseins – anwende, kann nun die Transzendentalphilosophie in meinem methodologisch dargelegten Sinne auf die metaobjektitäre Ebene ausgeweitet werden, ohne dabei in dieser jetzt auf das Bewusstsein an sich zielende Reflexion eine gedachte ontologische Differenz in der und durch die Subjekt-Objekt-Spaltung zu erzeugen. Zur Erinnerung sei nochmals gesagt, dass die tradierte Transzendentalphilosophie auf der erfahrungswirklichen Ebene verbleibt und dort eigentlich nach den Bedingungen der *Wirklichkeit* fragen müsste, während ich den Begriff der metaempirischen Transzendentalität des Apriorischen in den Bedingungen der *Möglichkeit* für die Objektität des Bewusstseins begreife, auf der die herkömmliche Auffassung des Transzendentalen seinen Platz hat, dort also nach den Bedingungen der *Wirklichkeit* der Erfahrungswirklichkeit fragen muss (und es also ein Fehler ist, auf *dieser Ebene* nach den Bedingungen der *Möglichkeit* der Erfahrungswirklichkeit zu fragen).

* * *

Es wird sich in der vorliegenden Schrift zeigen, dass alles Erkennen der Welt, so theoretisch es auch im Korrelat des naturalistischen Weltbildes scheinen mag, im Grunde mit unserem tatsächlichen Handeln in der Welt verwoben und unzertrennlich verbunden ist. Das gilt auch dann, wenn die vermeintliche subjektivistische Freiheit besteht bzw. der feste Glaube vorherrscht, sich von dieser Verwobenheit lösen zu können – gerade darin aber ist der Grund für das sogenannte Böse und das viele Übel in der Welt zu sehen. Damit steht und fällt diese Abhandlung. Ich werde zeigen, dass der (freie) Wille der philosophischen Tradition sich auf das Bewusstsein an sich zurückführen lässt und schließlich darin aufzulösen ist, dass das metaobjektitäre Bewusstsein der metaempirische Grund und die Ursache für die wissenschaftliche Begründbarkeit moralischer Wahrheiten objektiver Geltung ist.

Was die Betrachtung des zunächst noch philosophiegeschichtlich bestimmten Wesens von Wille und Bewusstsein betrifft, gehe ich transzendental im hier

vorgestellten Sinne vor. Dies erlaubt es, ihre Eigenarten und Bestimmungen, frei von subjektiven Meinungen und Vorstellungen, in ihrer Metaobjektität zu untersuchen. Im Weiteren werde ich dann wiederum aus ihrer Metaobjektität auf ethisch begründbare Handlungen innerhalb unserer Erfahrungswirklichkeit schließen. Dies kann gelingen, weil der vermeintliche, wie ich also herausstellen werde, Wille und das Bewusstsein an sich mit anderen Worten die Bedingungen für die Schaffung oder Entstehung der von uns wahrgenommenen Welt, d. h. der Objektität des Bewusstseins, und damit letztendlich von nichts anderem als unseren Bewusstseinsinhalten sind. Denn warum, so müssen wir uns sogleich fragen, sollte das Bewusstsein (oder, abstrakt gedacht, überhaupt etwas) eine objektitäre Qualität erhalten, wenn durch diesen kategorial ontologisch gedachten Übergang kein Zusammenhang mehr mit dem metaobjektitären Bewusstsein (oder Willen, zusammengenommen das *Ding an sich*[69]) bestünde? Wenn also auf dieser Ebene an die Stelle des metaobjektitären Bewusstseins eine konstruktivistische Willkür tritt? Wie könnten wir auf andere Weise überhaupt eine Welt haben, wenn nicht durch einen transzendentalen Ermöglichungsgrund? Diese Verbindung, die zwischen dem (vom Bewusstseinsinhalt aus gesehen) transzendentalen Ding an sich und dem davon ausgehenden transzendenten Bewusstseinsinhalt besteht, ist damit ein notwendiges Postulat, das uns ein duales Subjekt-Objekt-Weltbild im Bereich der Ethik und Ontologie verbietet. Denn es sei noch einmal gesagt: Nähmen wir diese Dichotomie an, so müssten wir über die Kompatibilität zwischen zwei vermeintlich völlig verschiedenen Dingen, Objekt und Subjekt, als Qualitäten ein und derselben Welt nachdenken – und würden dabei in unüberwindbare Schwierigkeiten geraten.

Wir haben es hier mit einem bislang sträflich vernachlässigten (wenn nicht bewusst[70] vergessenen) Phänomen zu tun: mit der Divergenz zwischen unserer Objektität und der mit ihr zusammenfallenden Bewusstseinsinhalte, die in der Summe unsere Erfahrungswirklichkeit sind. So ist unser Leib zwar die objekti-

69 Diese Begrifflichkeit steht hier noch vorläufig und vorbereitend auf die noch ausstehende Analyse des „Dinges an sich", in der es sich als das *Bewusstsein an sich* herausstellen wird.

70 Ohne dies bereits an dieser Stelle auszuführen, sei damit angedeutet, dass die Beschäftigung mit der besagten Divergenz eine gemeinhin unliebsame Auseinandersetzung mit unserer Kultur zur Folge hat.

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

täre Erscheinung unseres eigenen Selbst auf der Ebene der Bewusstseinsinhalte. Doch auf genau dieser Ebene spielt das wiederum in den Kulturen unserer Welt gar keine Rolle mehr, weil das Objektitäre als Objekt begriffen wird, das einem es wahrnehmenden Subjekt gegenübersteht, ihm entgegengesetzt ist (ich schreibe diesen Umstand weiter unten der Paradoxie des menschlichen Bewusstseins zu). Das führt zu schwerwiegenden moralischen Irrläufern. So ist es nicht der umgangssprachliche „(freie) Wille", der gemeinhin auf der Ebene der Bewusstseinsinhalte verortet wird, beispielsweise wenn wir eine Straftat begehen oder in ein Restaurant gehen wollen. Es handelt sich vielmehr um eine falsche Bezeichnung, die aus diesem unbeachteten Phänomen resultiert. Tatsächlich ist es die in unserer Erfahrungswirklichkeit empfundene Freiheit, die uns losgelöst von der zugrunde liegenden objektitären Erscheinung eine *Entscheidungs*freiheit suggeriert. Wie anders können wir glauben bzw. den Fokus auf die darin liegende „Freiheit" legen, das eine oder das andere zu tun, wenn nicht durch diese scheinbare Unabhängigkeit in der Divergenz von Objektität und Bewusstseinsinhalten? Das ist ja auch die Erfahrung, die dem Glauben an die Spaltbarkeit des (metaphysischen) Subjekts von seinem nichtsdestoweniger angenommenen naturalistischen Korrelat Vorschub leistet. Um den Vollzug einer *Ent*scheidung kommen wir nämlich nicht herum. Das metaobjektitäre Bewusstsein, das zusammen mit dem Willen die Bedingung der Möglichkeit seiner Objektität ist, stellt nichts zur Wahl; es „will" allenfalls. Frei sind also lediglich die durch die dichotome Divergenz zwischen dem objektitären Leib und dessen Bewusstseinsinhalten hervorgerufenen Entscheidungsmöglichkeiten innerhalb der Erfahrungswirklichkeit eines Subjekts (worauf ich noch eingehen werde[71]).

Den Übergang vom metaobjektitären Bewusstsein zu seiner Objektität wissenschaftlich in den Blick zu bekommen, ist folglich eine philosophische Aufgabe: Weil wir in unserer Erfahrungswirklichkeit offenbar nicht mehr den Prozessen dessen folgen, was seine eigene Erscheinung, d. h. im Fall des Leibes dessen bewusste Wahrnehmung, also ihn als Bewusstseinsinhalt, hervorgerufen hat (Subjekt an sich), wird der unseren Handlungen zugrunde liegende Wille gewöhnlich als losgelöst und frei von dem naturalistischen Korrelat de-

71 Siehe unten S. 153.

finiert, zu dem sie in einem *supervenienten* Verhältnis stehen.[72] Darin liegt nun die Konsequenz, die durchaus im Trend der heutigen (Natur-)Wissenschaften steht: dass wir nämlich nicht getrennt von unserem Leib existieren können. Auch die Philosophen haben sich mehrheitlich von der Metaphysik verabschiedet. Das zeigt sich im vorherrschenden Glauben an ein naturalistisches Korrelat zum Bewusstsein, mit dem man, wie sinngemäß bereits gesagt, eingesehen zu haben scheint, dass sich das menschliche Subjekt nicht von erfahrungsimmanenten Dingen absolut setzen lässt. Doch andererseits stört man sich wenig daran, dass die in diesem Bewusstsein getroffenen Handlungsentscheidungen (ob nun einem freien Willen unterstellt oder nicht) sich dann nicht *außerhalb* dieses Korrelatsystems befinden können. Vielmehr schlägt völlig unreflektiert der ethische Relativismus doch wieder durch, wenn angenommen wird, dass die durch ein Subjekt entschiedenen Handlungsakte in keiner Verbindung zu dem stehen, was im Korrelat des Bewusstseins naturwissenschaftlich beschrieben wird. Hier schleicht sich unbemerkt das dualistische Weltbild mittels der unüberwundenen Subjekt-Objekt-Spaltung (nicht nur) in die Moral ein, die so *etwas ganz anderes* als die (Natur-)Wissenschaft mit ihrem objektiven Geltungsanspruch sein soll. Das Subjekt bleibt, auch wenn man es in Form seines Korrelats mit den Methoden der so aufgefassten Wissenschaft zu ergründen sucht, unter dieser Bedingung letztlich von einem andersartigen Etwas, dem Objekt, doch *verschieden*. Damit bleibt aber unterschwellig die gedachte ontologische Differenz bestehen, die zu überwinden allen gegenteiligen Behauptungen oder vermeintlichen Annahmen zum Trotz noch nicht gelungen ist. Nicht zuletzt die *Scham* im Lichte der aufklärerischen Kräfte, wie ich sie über die gesamte Schrift hinweg durchleuchten werden, ist es, die diese Bedingung so hartnäckig aufrechterhält.

Es bleibt mir bei meinem Vorhaben somit nichts anderes übrig, als die Ethik ohne Rückgriff auf einen die Erfahrungswirklichkeit übersteigenden Gott oder auf Subjekte, die in dieser Erfahrungswirklichkeit als Objekten gegenüberstehend gedacht werden, zu begründen. Das allerdings muss nicht davon abhal-

72 Die Supervenienz moralischer Urteile auf nicht-moralische kläre ich weiter unten mit Ernst (2008) im Lichte und zum Zwecke meiner eigenen Theoriebegründung, dass alle Wissenschaft Ethik ist.

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

ten, das Verhältnis der Aufklärung zur Religiosität zu untersuchen.[73] Schließlich lassen sich Parallelen ziehen zwischen der „Entdeckung der Nacktheit als Urszene des menschlichen Körperbewusstseins“[74] bei Adam und Eva, das, als *beschämendes Bewusstsein, als erster menschlicher Akt der Erkenntnis*[75] gilt, und der Aufklärung, die mit ihrem Wahlspruch des *Sapere aude!* nicht zuletzt darauf abhebt und in „der christlichen Tradition gleichsam den Beginn der Zivilisations- und Kulturgeschichte“[76] sieht, indem sie das Subjekt über seine unter dem Feigenblatt wütenden Triebe stellt. „Darum sind auch im Paradies die Menschen nackt und schämen sich nicht vor einander, bis ein Moment kommt, in dem die Scham und die Angst erwachen, die Vertreibung erfolgt, das Geschlechtsleben und die Culturarbeit beginnt.“[77] Der Mensch war damit, um gleich auf die kantische Tradition zu verweisen, als sein eigener Zweck und mit diesem Zweck die Idee der Menschenwürde geboren.

> „Und Gott der Herr rief Adam und sprach zu ihm: Wo bist du? Und er sprach: Ich hörte dich im Garten und fürchtete mich; denn ich bin nackt, darum versteckte ich mich.“[78]

Die *Scham* ist ein Kulturprodukt und nicht, wie so oft und von vielen namhaften Wissenschaftlern allenthalben behauptet, natürlich oder angeboren. Wäre es anders, würde die religiöse Erzählung der Menschwerdung keinen Sinn machen: *Sucht* Gott Adam direkt nach dem Akt der ersten menschlichen Erkenntnis, setzt dies voraus, dass er ihn bereits *davor* als Adam, sprich als seinen geschöpften Menschen, *als Mensch* akzeptiert haben muss, und nur Adam (und mit ihm Eva) ist es, der, von der Erkenntnis gepeinigt, sich mangels Feigenblatt verstecken zu müssen glaubt.

73 Dazu das Kapitel „Religiosität und Aufklärung“, S. 466ff.

74 Fras (2009), S. 13.

75 Vgl. ebd.

76 Ebd.

77 Freud (1900), S. 169. Zur Scham als Voraussetzung für die Kultivierung des Menschen s. auch König (1990), S. 121.

78 Mose 3, 6–11.

Eine aktuelle Deutung des Sündenfalls, die die Bedeutung der Nacktheit in dieser Szene völlig verkennt, möchte ich hier kurz anführen, weil sie zu erkennen gibt, dass die Nacktheit für den Autor (glücklicherweise) offenbar nicht die Scham begründen kann, stattdessen aber die *Lüge:* „Tatsächlich muss man nicht viel blättern, um von der Schöpfungsgeschichte zur ersten Lüge zu gelangen. Nachdem Adam vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, fragt Gott ihn: ‚Wo bist du?', und Adam antwortet: ‚Ich habe dich in den Garten kommen hören; da geriet ich in Furcht, weil ich nackt bin, und versteckte mich.' Das entspricht natürlich nicht der Wahrheit. Adam hat sich nicht wegen seines feinen Gespürs für die angemessene Bekleidung beim Auftritt vor dem Höchsten versteckt. Er tat es, weil er das Verbot, einen Apfel zu essen, übertreten hatte und sich vor Strafe fürchtete"[79] Ganz so falsch ist das aber nun nicht – fügt es sich doch auf bemerkenswerte Weise in meinen Einwand ein, dass sich Adam wegen seiner Nacktheit gar nicht zu schämen braucht. Schließlich wertet auch Cassirer in ähnlicher Weise die Nacktheit bei Archimedes' Heureka.[80]

Diesen Gedanken, dass Adams Scham vor Gott unbegründet ist, kann aus der religiösen Erzählung herausgeschält werden, und ich stelle ihn zum Zwecke der vorliegenden Abhandlung in den Kontext der Zivilisations- und Kulturgeschichte. *Denn hier findet sich der Übergang vom metaobjektitären Bewusstsein zur eigenen, aber unbekannten Objektität.* Mag es anmaßend klingen oder nicht: Im Grunde fußen auf diesem Satz die vielen unbeholfenen religiösen und (natur-)wissenschaftlichen Versuche, das Wesen des Menschen zu deuten oder zu klären. Das liegt daran, dass man zu allem eigentlich Metaempirischen – und damit auch zu dem sich in seine Objektität setzenden Bewusstsein – bislang keinen Zugang hatte. Ihn will ich nun zu erschließen suchen.

1 Die Entwicklung des Bewusstseins

Noch zu Beginn meiner Überlegungen glaubte ich an die (metaobjektitäre) Existenz des Willens, der bei Schopenhauer als Welt in unsere Vorstellung tritt.

79 Gundar-Goshen (2021), S. 19.

80 Vgl. das Zitat zu Fn. 39.

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

Doch nach vielem Überlegen und Dafürhalten erschloss sich mir nicht, weshalb dann aber – die traditionelle Frage zu Hilfe nehmend – *überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts*. Denn hier drängen sich in Bezug auf den Willen rätselhafte Fragen auf: In welcher Beziehung steht Schopenhauers blinder und böser Wille in seiner Äußerung als Leib in der Welt zu sich selbst? Macht es denn irgendeinen Sinn, anzunehmen, das leibliche Subjekt könne sich von sich selbst (als besagte Äußerung des Willens) distanzieren und unter *seiner eigenen* blinden Bosheit leiden? *Er, der Wille selbst*, ist es doch! Wie also könnte eine Äußerung seiner selbst zum Problem für sich selbst werden? Wie kann sich etwas Böses als böse empfinden? So bleibt selbst unter Schopenhauers Bedingungen nur übrig, dass die Welt immer eine *gute* ist, die ihre Bestimmung in ihrem *So-und-nicht-anders*-Gewordensein findet.

Die Einsicht, die sich mit der Verwerfung dieser Annahmen, der damit einhergehenden Schwierigkeiten und somit des blinden und bösen Willens einstellt, bringt auch Licht in die Verwunderung darüber, dass überhaupt etwas ist: Das Vorhandensein der Welt kann einzig und allein durch die Objektität des Bewusstseins, sprich durch die Erfahrungswirklichkeit des so und nicht anders gewordenen Leibes Wirklichkeit sein. *Dass* also etwas ist, hängt daher zum einen davon ab, dass das leibliche Subjekt sich selbst als „Objekt" gegeben ist, da anders keine Bewusstseinsinhalte gegeben sein können. Damit aber stellt sich diese Frage unter den symbiotischen Bedingungen der Subjekt-Objekt-Dichotomie eigentlich gar nicht. Zum anderen kann das *Gewordene* niemals in Bezug *auf sich selbst* böse oder schlecht sein, da es ja immer und schlechthin nur sein kann, wie es unter *seinen* Bedingungen geworden ist, also *so* und *nicht anders* – und damit gut!

Die Frage nach dem oder die Annahme des Bösen in der Welt sowie die Theodizee-Frage auf theologischer Ebene haben so gesehen ihren Grund in der fehlenden Methode meiner hier veranschlagten Transzendentalphilosophie. Denn das sogenannte Böse, dem ich weiter unten noch genauer nachgehe, kann vermeintlich nur erkannt werden, wenn man auf der Ebene der Erfahrungswirklichkeit das Gewordene als gut und nützlich oder als böse und schlecht bewertet. In der Philosophie wurde das mit dem Beginn der abendländischen Philosophie seit jeher getan. Auch die mit Kant populär gewordene und so benannte Transzendentalphilosophie macht das, indem sie, wie oben gezeigt,

nicht die Ebene der Objektität verlässt, sondern lediglich innerhalb dieser die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrungswirklichkeit aufsucht, nicht aber die Bedingungen der Möglichkeit der Objektität. Die stringente Konsequenz daraus war die Annahme eines Dinges an sich, das sich von der Erscheinung, die ein Subjekt von ihm hat, unterscheide. In dieser Unterscheidung sah Schopenhauer wiederum die „Nachweisung, daß zwischen den Dingen und uns immer noch der *Intellekt* steht, weshalb sie nicht nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, erkannt werden können“[81], und würdigte diesen Nachweis mit voller Begeisterung als Kants größtes Hauptverdienst[82] – und sah in diesem Ding an sich schließlich einen blinden, bösen Willen und „die erscheinende Welt [als] seinen Spiegel, seine Objektität“[83]. Doch diese Art, die Welt zu bewerten, ist offensichtlich eine Interpretation a posteriori, indem auf der Ebene der Bewusstseinsinhalte und der Erfahrungswirklichkeit das Gewordene oft als reziprok schädlich erfahren wird. Ein verhängnisvoller Umstand im Übrigen, der dem misanthropischen Geschichts- und Kulturpessimismus die Anerkennung und Bedeutung einer seriösen und intellektuell tiefsinnigen Philosophie einbrachte.

Wie in Aussicht gestellt, beschreite ich nun einen anderen, neuen Denkansatz, mit dem ersichtlich wird, dass es wenig sinnvoll ist, eine wissenschaftliche Bewertung der Welt auf der Ebene ihrer objektitären *Erscheinung*, also in Bezug auf ihre empirische Objekthaftigkeit, vorzunehmen. Denn hier haben wir es nicht mit der Objektität des *So-und-nicht-anders*-Gewordenen zu tun, sondern a posteriori mit dem Objekt *in der kultürlichen Erfahrung*, sprich mit dem, was unter dieser Bedingung einem Subjekt im Lichte der kopernikanischen Wende Kants gegenübersteht. Doch auf dieser Ebene lassen sich, wie in der Philosophie schon immer latent bewusst war, die gestellten prominenten Fragen nicht beantworten. Das liegt daran, dass bei dieser Art des Beobachtens der Welt das betrachtende Subjekt das Gewordene in seiner Objekthaftigkeit unter gleichzeitiger Unterstellung einer ontologischen Verschiedenheit des Angeschauten vom Anschauenden in Augenschein nimmt. Das Gewordene muss

81 Schopenhauer, SW, Bd. I, S. 564.

82 Siehe und vgl. ebd, S. 34 und 564ff.

83 Vgl. und siehe ebd., S. 380.

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

jedoch anders in den Blick genommen werden, wenn wir uns nicht an dessen empirisch beobachtbaren Wirkungen orientieren wollen, sondern transzendentalmethodisch daran, *warum* es so und nicht anders geworden ist. Mit der Metaphysik und mit der Empirie ist hier kein Weiterkommen. Eine sinnvolle Methode muss vielmehr *meta*empirisch sein, weil weder die verobjektivierte Erscheinung der Objektität in Augenschein genommen werden soll, wie es die naturalistische Wissenschaft tut, noch transzendent gedachte Annahmen derselben, was die Metaphysik oder die Theologie versucht. Wir sind vielmehr sprichwörtlich mittendrin im Ontos der ontologischen Betrachtung.

Wenn ich also die *Entwicklung* des Bewusstseins an sich, wie es metaobjektitär *noch nicht* qua Bewusstseinsinhalte habender Leib in seiner Objektität steht, zum Gegenstand der Untersuchung mache, dann haben wir es mit den ontologischen Bedingungen der Möglichkeit seiner *Objektität* zu tun. Diese Möglichkeit und ihre Bedingungen haben Kant und mit ihm Schopenhauer irrtümlicherweise metaphysisch als Ding an sich und ontologisch losgelöst vom Subjekt verstanden, tatsächlich können sie aber nur die Objektität desselben ontologischen Seins in *metaobjektitärer (und damit nicht ontologisch differenter) Qualität* sein. Deshalb bediene ich mich der Metaempirie, die es zulässt, transzendentalreflexiv die Bedingungen der Objektität zu betrachten, gerade *weil* das Bewusstsein als die Welt betrachtender Leib nichts von sich selbst ontologisch Verschiedenes ist. Wenn die Objektität aber nichts anderes ist als das Ergebnis seiner Bedingungen, dann kann das in seiner Objektität stehende Bewusstsein immer nur *selbst* der Grund für seine Objektität sein – und nicht irgendein wiederum unbestimmt daherkommender (aber dennoch postulierter) Wille, der das Bewusstsein oder sich selbst (was ist dann mit dem Bewusstsein?) zur leiblich erfahrenen Welt bringt.

Andernfalls gerieten wir ins philosophische Taumeln: Bringt der Wille das Bewusstsein zum Bewusstsein? Hat der Wille nach dieser Verwirklichung der Erfahrungswelt selbst Bewusstsein oder bleibt dies dem Bewusstsein vorbehalten? Gibt es zwei reziprok aufeinander bezogene Bewusstseine, von denen das eine die sublime Voraussetzung (Wille) für die Verwirklichung des anderen ist (Bewusstsein)?

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

a. Der Wille und die Freiheit

Im Folgenden werde ich, wenn es um die Entwicklung des Bewusstseins und die Bedingungen seines Leibwerdens geht, anfänglich noch vom „Willen" sprechen, weil die Annahme eines solchen in der Philosophiegeschichte sehr wirkmächtig war, galt er doch ungeachtet der problematischen Annahme als das Streben, das die vielen Lebewesen mit ihren Bewusstseinsinhalten hervorgebracht hat. Angenommen wurde, dass er – bei Schopenhauer in blinder Wut – bewirkt, was er *wird* – nämlich schlichtweg all die unermesslich vielen Lebensformen. Der Wille ist das und wird zu dem, was er sein wird, weil er sich *so* – sprich *auf diese Weise* – und *nicht anders* entwickelt (hat). Das *So-Sein* ist das Ergebnis oder die Folge des *Nicht-anders-geworden-Seins*. Hier zeigt sich jedoch bereits, dass dieser Entwicklungsprozess kaum oder nicht als Wille gedacht werden kann, weil sonst entweder das Bewusstsein selbst willentlich auf seine objektitäre Verwirklichung strebte oder eben auf die Hilfe eines Willens angewiesen wäre. Als völlig haltlos entpuppt sich zudem die Vorstellung, dass auf dieser metaobjektitären Ebene der vermeintliche Wille „gut" oder „böse" sei. Selbst wenn wir seine Existenz und Verantwortlichkeit für seine oder des Bewusstseins Verleiblichung unterstellten, kann es in diesem metaobjektitären Prozess und noch nicht einmal im Zustand seiner Objektität als solcher ein Ziel oder eine Absicht geben, der eine moralische Qualität zugesprochen werden könnte. Doch ich verweile noch ein wenig bei der Annahme eines Willens und halte fest, dass ungeachtet der Einwände, wie ich sie formuliert habe, bei dieser Entwicklung aufgrund des immanenten Strebens nach Veränderung oder Überwindung eines gegenwärtigen Zustands, das einer jeden Entwicklung notwendig innewohnt, bislang der Wille unterstellt wurde.

Nun sieht Schopenhauer den Willen im Leib manifestiert. Doch der Wille als solcher wird zu nichts, das wir als Bewusstseinsinhalte habende Lebewesen wiederum selbst vergegenständlicht als Leib sein oder, wenn es nicht unser eigener Leib ist, als Vorstellung uns gegenüber sehen könnten. Richtiger ist es, wenn wir sagen, dass der Wille die Ursache einer Entwicklung oder, anders ausgedrückt, eines *So-Seins* ist. In diesem Sinne ist er also die Ursache für etwas Gewordenes – aber (zumindest solange wir ihn im schopenhauerschen Kontext betrachten) nicht das Gewordene *selbst*. Unter dieser Voraussetzung muss es dann aber auf metaobjektitärer Ebene zwei Dinge geben: das Bewusstsein

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

und den Willen. Damit freilich geraten wir umgehend ins philosophische Taumeln. Die herausgearbeitete fehlende Differenzierung im Entwicklungsprozess des So-Werdens und So-Seins des Bewusstseins lässt ein unbegründetes philosophisches Postulat in Erscheinung treten, in dessen Spur heute noch immer Philosophie betrieben wird. Dieses Postulat ist der Grund für das Scheitern an den Hoffnungen, die man an die Metaphysik knüpfte, das Dasein der Welt zu erklären, und dem Vorhaben in der Ethik, eine Grundlage der Moral ausfindig zu machen: *Es liegt, so besagt das Postulat, der Welt ein (metaphysischer?) (blinder) Wille oder zumindest ein „Ding" zugrunde*. Bei Kant wird es völlig losgelöst vom erkennenden Subjekt gedacht, bei Schopenhauer manifestiert es sich als Wille im Leib und bei Nietzsche wird es zum Ausdruck der Macht des herrenmoralischen Guten.

Die Annahme eines Willens ist damit die entscheidende fehlerhafte Quelle im Glauben und Verhaftetsein an die Subjekt-Objekt-Spaltung: Es werden nicht die ontologischen Bedingungen der Möglichkeit der *Objektität* des Bewusstseins in den Blick genommen, sondern der Verwirklichung von Welt habenden, d. h. in ihrer Objektität stehenden Subjekten wird eine eigene, zusätzliche Kraft beigemessen, ohne die es nicht zu Bewusstseinsinhalten käme. (Damit geht die offene und unbeachtete Frage einher, ob das Bewusstsein, das der Wille unter dieser Bedingung ja doch zu seiner Objektität bringen muss, überhaupt existiert – vielleicht rührt die prominente Frage, warum überhaupt irgendetwas sei und nicht vielmehr nichts, von hierher).

Dass in der metaobjektitären Entwicklung des Bewusstseins kein Wille liegt, ist bei nochmaligem genaueren Hinschauen klar zu erkennen; ebenso wird klar, was gemeinhin unter dem Willen verstanden wird und weshalb er keine Qualität des Bewusstseins an sich ist oder eine Kraft, die es zu seiner Objektität bringt: Ein Wille muss *etwas wollen*, sonst ist es kein Wille. Der hier verhandelte Wille kann aber nichts entscheiden. Er will kein Rot oder Grün, kein Wurst- oder Käsebrötchen, keine Unterwürfigkeit oder Macht.[84] Er „will"

84 Bei genauerem Hinsehen liegt bei Nietzsche keine Umdeutung oder Weiterentwicklung des schopenhauerschen Willens vor. Wenn das Wesen des Willens das Streben zur Macht ist, dann fällt doch die Differenzierung zum blinden wütenden Willen schwer. Es scheint vielmehr, dass die hier verhandelte Offenheit im Entwicklungsprozess ausschlaggebend für allerlei Fehlinterpretationen ist.

somit auch nicht die Objektität des Bewusstseins herbeiführen, wenngleich das der hartnäckig sich haltende unterstellte Gedanke ist, der nur mit den unbefriedigenden Voraussetzungen eines Gottes oder eben eines Willens, der sozusagen bewusst die Objektität des Bewusstseins herbeiführt, gedacht werden kann. *Was* wir sagen können, ist metaempirischer Art (und nicht theologischer oder metaphysischer), nämlich *dass* eine Entwicklung stattfindet. Diese Feststellung ist unbestreitbar, da wir andernfalls keine in der Objektität stehenden *Leiber* hätten, die uns als das Ergebnis der metaobjektitären Entwicklung des Bewusstseins als Erscheinung objektitär erfahrbar werden. Das „Wollen" des metaobjektitären Entwicklungsvorgangs ist also auf nichts *ausgerichtet*; das Bewusstsein an sich *wird* schlichtweg, es strebt nichts an, weder seine Objektität und noch weniger etwas auf objektitärer Ebene. Es *entwickelt* sich. Das ist ein *willenloser* Vorgang, dem aber fälschlicherweise ein Wille unterstellt wird. Diesen leibverwirklichenden Entwicklungsprozess im Bewusstsein an sich untersuche ich weiter unten.

Schopenhauer hat im Hinblick auf die Freiheit richtig erkannt, dass der Wille nicht frei ist, nicht frei sein kann.[85] In der Begrifflichkeit allerdings hat er keine Probleme gesehen. Aber auch wenn wir uns nicht um Begriffe streiten, sondern wirklich philosophieren wollen, kommen wir nicht umhin, den Begriff der Willensfreiheit aufzugeben. Selbst der Begriff „Wille" sollte im streng wissenschaftlichen Sinne zumindest vor dem Hintergrund der hier auszuarbeitenden Theorie nicht mehr gebraucht werden. Wenn wir sagen: Ich „will" mir ein Fahrrad kaufen, oder: Ich „will" ins Kino, dann liegt diesen Absichten *immer* eine inhärente *Entscheidungs*freiheit zugrunde. Damit aber befinden wir uns nicht mehr auf der Ebene des metaobjektitären Bewusstseins, sondern auf der Ebene der Erfahrungswirklichkeit, weil Entscheidung zum einen immer die Entscheidung zwischen objektitär Gegebenem ist und zum anderen niemals nur den jeweiligen Sachverhalt betrifft, sondern wir diesen Dingen im kultürlichen Lebensvollzug Bedeutungen beimessen, die es abzuwägen gilt. Auf der Ebene des transzendentalen „Wollens", der bloßen Ingangsetzung oder -haltung einer

85 Siehe Schopenhauers Preisschrift „Über die Freiheit des menschlichen Willens", Schopenhauer, SW, Bd. III, S. 419ff.

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

Entwicklung, sind moralische Werte wie das Gute und das Böse keine Motive. Eine moralische Bedeutsamkeit kommt erst ins Spiel bzw. wird erst dann einer Sache zugesprochen, wenn *etwas* gewollt wird. Ohne dies ist es unmöglich, von einem guten oder bösen Geschehnis, einer Absicht oder einer guten oder bösen Handlung zu sprechen. Damit ist in Bezug auf die Entwicklungsprozesse im metaobjektitären Bewusstsein klar: Der diesen Entwicklungen unterstellte Wille „will" allenfalls das Wollen – also eigentlich *gar nichts* … Somit findet sich hier schlicht die Entwicklung eines *So*-Seins und *So*-Werdens. Ein so seiendes, ein so gewordenes Lebewesen hingegen kann etwas wollen, kann ganz Vieles, Unterschiedliches wollen …

So kann es, um der Strukturierung meiner Abhandlung langsam die Komturen zu geben, keine *Willens*freiheit geben, wenn man sich fragt, ob man lieber ein Fahrrad kaufen, ins Kino gehen oder doch lieber nicht mit dem Flugzeug in den Urlaub fliegen möchte. Im wahren und eigentlichen Sinn ist es vielmehr so, dass man die Möglichkeit der Wahl hat, das eine oder das andere zu tun (es zu „wollen"). Dieses entschiedene „Wollen" ist aber nicht mit dem *Willen* zu verwechseln und die Entscheidungsfreiheit nicht mit der philosophisch diskutierten Willensfreiheit. Es ist vielmehr ein begriffliches Konstrukt, das sich im Bereich der Erfahrungswirklichkeit aus den Bewusstseinsinhalten ergibt – im Übrigen, wie ich weiter unten im ethischen Teil dieser Schrift herausstellen werde, auch nicht anders, als das beim Begriff des „Sollens" der Fall ist.

Ohne Zweifel gibt es auch mit Blick auf die Freiheit viele philosophische Betrachtungen, die sich mit ihrem Begriff auseinandersetzen. Dieser Satz gehört dabei bekanntlich zu der Kategorie „Freiheit von etwas" – hier frei von Zweifel zu sein. Eine andere Kategorie ist die „Freiheit zu etwas". Die Entwicklung des metaobjektitären Bewusstseins kann nur zur ersten Kategorie gehören. Der Grund ist dieser: Es *entwickelt* sich und es liegt in dieser Entwicklung nichts anderes als die Beschaffenheit des Bewusstseins, in der diese Entwicklung stattfindet. Darin aber kann keine Freiheit des Wollens begründet werden: Das metaobjektitäre Bewusstsein „will" nichts, es liegt in ihm kein Wille zugrunde, der ihn zu seiner Objektität treibt, es ist vollkommen frei davon, sodass sich in der Entwicklung des Bewusstseins nichts anderes findet als sein Entwicklungsprozess. Schopenhauer veranlasste dieser (ihm unklare) Sachverhalt wohl zu der Annahme des blind wütenden Willens, weil er kein Ziel erkennen konnte

und folglich den leiblichen Ausdruck des Willens, insbesondere angesichts der vielen Grausamkeiten in der Welt, als Leiden verstehen musste. Dieser Freiheit des Bewusstseins, frei von etwas zu sein (beispielsweise davon, seine leibliche Verwirklichung in Form einer Ameisenart zu finden – ich komme weiter unten darauf zu sprechen, warum das im Genauen so ist), liegt aber kein Wille zugrunde, der die Freiheit dazu hätte, *irgendetwas* zu werden. Damit halte ich erneut fest, dass der Ontologie des Bewusstseins weder ein Wille innewohnt noch ihm einer als sein Verwirklichungsgrund zur Seite gestellt ist. Denn das Bewusstsein an sich muss nicht zwangsläufig als Ameise in seiner Objektität stehen, weil es frei davon ist; es hat aber auch nicht die Freiheit dazu, „willentlich" eine Ameise zu werden.

Den grundlegenden Fehler habe ich nun herausgearbeitet, indem ich gezeigt habe, dass im Bewusstsein an sich, in seinem Werden zu etwas, kein Wille anzunehmen ist und auch der Wille nicht damit verwechselt werden darf. Aus der Tatsache also, *dass* er zu etwas wird, sollte nicht geschlossen werden, dass er nicht frei von etwas sei, da er ja etwas wird. Das ist ein auf der Ebene der Erfahrungswirklichkeit gezogener Trugschluss, der das leibliche Ergebnis dem Entwicklungsprozess als angestrebtes Ziel unterstellt. *Darin* aber, dass das Bewusstsein sich zu seiner leiblichen Objektität entwickelt, ist es nicht frei. Es *muss* sich entwickeln – andernfalls wäre der Gedanke möglich, dass es ein Bewusstsein gibt, das sich nicht zur Objektität bringt. Diese angenommene Möglichkeit muss aber ausgeschlossen werden, da dieses Sein zum einen ohnehin nicht in Erfahrung gebracht werden könnte und zum anderen, was der eigentliche Punkt ist, diese Vorstellung meine Theorie ad absurdum führte, weil ich ja darlege, dass die Qualität des Bewusstseins darin besteht, seine eigene Objektität zu sein. Kurzum, das Bewusstsein ist zwar frei davon, irgendetwas *Bestimmtes* zu werden, aber nicht davon, zu *werden*. Der Entwicklungsprozess ist also ein notwendiger – hierin besteht keine Freiheit. Aber er ist *offen* – offen in der Entwicklung seiner ontologischen Beschaffenheit. Die Entwicklung geht hin zu dem, was schließlich zu dem wird, was Bewusstseinsinhalte hat. Somit muss Schopenhauers „Wille" nicht als blind, sondern als *offen*, d. h. als *nicht festgelegt* betrachtet werden. Das Bewusstsein ist völlig frei davon, eine Ameise, ein Dinosaurier oder ein Mensch zu werden, geschweige denn werden zu müssen. Es liegt ihm eine Offenheit im Werden zugrunde, keine willentliche blinde

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

Ausrichtung, weder eine ein- noch eine vielseitige, auf irgendetwas. Es gibt kein anvisiertes Ziel, das es anstreben könnte (denn dieses Ziel müsste sonst ja bereits in irgendeiner Form als Bewusstseinsinhalt angenommen werden und wiederum als Objekt einem sich dahin entwickelnden Subjekt gegenüberstehen). Seine Entwicklung ist nichts weiter als ein *bloßer* Entwicklungsvorgang, der offen dazu ist, frei *irgend*etwas zu werden. Dies hängt von einem weiteren Postulat ab, das ich bedingt durch die Offenheit annehme und hier einbringe: dass das Gute dem ergebnisoffen *Gewordenen* inhärent ist – und damit der *Objektität*. Deshalb stellt sich hierbei nicht ernsthaft die Frage, ob der Wille auch böse oder schlecht sein kann. Denn das Gute ist das, weshalb sich etwas so entwickelt hat, *wie* es sich entwickelt hat, d. h. *so* und *nicht anders*! Beispielsweise sind die Kiemen bei Fischen zum Atmen unter Wasser gut; deshalb haben sie sich entsprechend entwickelt (holt man einen Fisch aus seinem natürlichen Lebensumfeld heraus, ist dies hingegen schlecht). Für Tiere, die ausschließlich an Land leben, wären Kiemen hingegen schlecht – weshalb sie sich bei diesen Tieren nicht entwickelt haben.

* * *

Bevor wir aber zur Betrachtung der Offenheit und des Guten übergehen, nehme ich noch den Zusammenhang des Sich-entwickeln-Müssens und der daraus resultierenden leiblichen Objektität in den Blick. Denn wenn wir annehmen, dass im Ergebnis immer ein *So-und-nicht-anders*-gewordener Leib gegeben ist, kann er nicht etwas sein, das nicht (auch) Bewusstseinsinhalt ist. Die gegenteilige Vorstellung hätte notwendig, wie oben kurz vorgebracht, das Nichts zur Folge und müsste auf etwas beruhen, das die Bedingungen der Möglichkeit einer *nicht*objektitären Seinsart aufweist. Das würde wiederum bedeuten, dass das metaobjektitäre Bewusstsein auch etwas *anderes* als ein Leib werden kann. Einen wirklichen Sinn ergibt das nicht, da dieses Etwas dann etwas sein müsste, wozu es keiner bewusstseinsentwickelnden Prozesse bedarf. Ebenso wenig macht es Sinn, wenn wir bedenken, dass wir der *Entwicklung* des metaobjektitären Bewusstseins keine freiheitliche Qualität zusprechen, etwas anderes zu werden als das, was die ontologische Beschaffenheit des Bewusstseins „vorgibt", wenngleich sie im Ergebnis, also der konkreten leiblichen Ausformung, in

der das Bewusstsein in seiner Objektität steht, *offen* ist. Schließlich müsste die Entwicklung des Bewusstseins, ansonsten unter der hier zurückgewiesenen Annahme *offen für die Freiheit* sein und damit auch irgendetwas *anderes* werden können als das, was das Bewusstsein an sich ist – bewusst zu sein. Schopenhauer hatte das offensichtlich nicht im Blick, als er das *reflektierte abstrakte Bewusstsein* als etwas der nur vorgestellten Welt gegenüber *anderes* qualifizierte.[86]

Ich führe das kurz an dem Titel seiner Schrift *Die Welt als Wille und Vorstellung aus*, da er programmatisch für diese dichotome Trennung steht: Wenn die Welt nur Vorstellung und damit „durchweg nur in Beziehung auf ein Anderes, das Vorstellende, welches er [der Mensch] selbst ist"[87], ist, wo ist dann der Wille anzusiedeln? Im Anderen vom Anderen? In der Vorstellung (Objekt) also, das das *Andere* (Subjekt) als Vorstellung hat? Oder vollumfänglich im Subjekt? Er scheint es selbst nicht zu wissen, wenn er sagt, dass die *Welt* „einerseits durch und durch *Vorstellung*, so andererseits durch und durch *Wille*"[88] sei. Denn es bleibt unklar, ob die *vorgestellte (!)* Welt Wille ist oder ob die *Welt* Wille ist („Die Welt ist mein Wille"[89]). Die Unklarheit könnte beseitigt werden, wenn die Welt *mein* (Subjekt) Wille ist, denn dann wäre er dem Subjekt immanent. (Was aber ist dann mit der Beziehung auf ein Anderes?) Allerdings wird auch behauptet, dass die *Welt* (*andererseits!*) Wille ist; dann ist aber auch der Wille etwas *anderes* als das ihn in der Vorstellung habende *Subjekt*. Schopenhauer weist zwar darauf hin, dass es keine Realität geben könne, die weder Vorstellung noch Wille sei (und erkennt in der Auffassung des Ding an sich im Sinne Kants eine solche Realität als ein *Objekt an sich*, „ein erträumtes Unding und dessen Annahme ein Irrlicht in der Philosophie"[90], wie er sagt), allerdings machte er sich zum Opfer seiner eigenen Erkenntnis, da er anscheinend nicht bemerkte, dass er selbst nolens volens eine solche Realität als ein *Subjekt an sich* schuf:

86 Vgl. Schopenhauer, SW, Bd. I, S. 31

87 Ebd.

88 Vgl. ebd., S. 33.

89 Ebd.

90 Siehe und vgl. ebd.; vgl. dazu auch ebd., S. 171.

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

„Dasjenige, was alles erkennt und von keinem erkannt wird, ist das *Subjekt*. Es ist sonach der Träger der Welt, die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objekts: denn nur für das Subjekt ist, was nur immer daist [sic]. Als dieses Subjekt findet jeder sich selbst, jedoch nur, sofern er erkennt, nicht sofern er Objekt der Erkenntnis ist. Objekt ist aber schon sein Leib, welchen selbst wir daher von diesem Standpunkt aus Vorstellung nennen.“[91]

Es bleibt damit nur übrig, dass der vermeintliche Wille der Entwicklungsprozess des metaobjektitären Bewusstseins ist und dass dieses Bewusstsein *frei für die Offenheit* des noch zu Werdenden oder frei für die *Offenlegung* seiner ontologischen Beschaffenheit ist. Das kommt in der Kategorie der „Freiheit von etwas“ zum Ausdruck, nicht aber frei vom Sich-entwickeln-Müssen, das angesichts seiner essenziellen Konstitution (ontologische Beschaffenheit) nicht ausbleiben kann. Dieser Sachverhalt lässt sich ganz gut am Begriff der Entwicklung veranschaulichen. Wenn wir das Verwickelte *ent*wickeln, dann legen wir nicht irgendetwas (anderes) frei, das mit dem Verwickelten gar nichts zu tun hat. Wir entwickeln vielmehr das Verwickelte. Die Entwicklung des Bewusstseins nun besteht darin, gemäß seiner essenziellen Konstitution *in seiner Objektität zu stehen*, nicht aber, notwendigerweise Ameise oder Mensch zu sein, wozu es lediglich offen, weil ontologisch möglich ist. Einen (vorgängigen) Willen für diese oder jene Lebensform kann es jedoch nicht geben.

So nötigt auch die Tatsache der Evolution im Lichte der offenbar nicht festgelegten Vielfalt biologischer Ausformungen dazu, von der Einbildung Abstand zu nehmen, dass der *homo sapiens sapiens* schon vor seiner Existenz ein *vorbestimmtes* Ziel gewesen sei (was übrigens ein zufälliges Ergebnis, das der blinde Wille oder der Wille zur Macht hervorbringen könnte, ausschließen würde). Andernfalls erschiene die Vielfalt fraglich, weil der auf objektitärer Ebene empirisch erfahrbare Entwicklungsprozess des Bewusstseins an sich unter der Bedingung einer vorbestimmten Lebensform nicht in der Art zum Ausdruck käme, wie wir die Evolutionstheorie begreifen. Es müsste dann irgendein Indiz ausfindig zu machen sein, das einen bestimmten Werdegang

91 Ebd.

irgendeiner Spezies oder Art nahelegt. Die Vielzahl und Vielfalt der Leiber lassen ein solches Indiz aber nicht erkennen. Gegen die Existenz eines vorbestimmten Ziels spricht also ganz offensichtlich, dass auf der Welt nur Leiber (Menschen, Tiere und Pflanzen, wenn wir diese begriffliche Trennung unpräzise für den Moment so hinnehmen) vorzufinden sind, die auf die Welt *bezogen* sind, womit ich meine, dass ihr leibliches wirkliche Dasein nur auf den metaobjektitären Entwicklungsprozess zurückführbar ist, nicht auf irgendetwas anderes (wie etwa Gott), das sie in eine von ihnen im Grunde unabhängige Welt gesetzt hat. Es gibt keine anderen, keine nichtleiblichen *Seins*arten.[92] Diese Seinsarten müssten notwendig etwas anderes und damit im Grunde etwas von einem anderen sich in die Objektität stellenden Bewusstsein (Universum) sein, sprich eine andere Welt – das zu glauben ich aber für baren Unfug halte.[93] Deshalb rekurrieren – das ist nun ein metaempirischer Schluss – alle leiblichen Ausformungen auf ihre Entwicklungsgrundlage, das Bewusstsein, während ihr Vorhandensein das Ergebnis von dessen *offenem* Entwicklungsprozess ist. Deshalb ist keine Spezies vorherbestimmt.

Dieser Nachvollzug der Entwicklung des Bewusstseins ist von entscheidender Bedeutung. Tatsächlich haben die damit gewonnenen Erkenntnisse einen Einfluss auf das Verständnis empirischer Beobachtungen. Die in den (Natur-) Wissenschaften angenommene Kausalität ist eine empirische Beobachtung der objektitären *Wirkungen*, die auf ihre metaobjektitären Ursachen zurückzuführen sind (worauf ich im Zuge der Schrift noch ausführlich eingehen werde). In der Philosophie wird darum gestritten, ob es sie überhaupt gibt und, wenn ja, wo sie anzusiedeln sei. Ich werde daher eine neue Perspektive einnehmen müssen, um das Phänomen der Reziprozität von Ursache und Wirkung *in den Blick* zu bekommen. Denn eine Perspektive muss nicht zwangsläufig, wie gemeinhin angenommen wird, mit dem Auge des Betrachters übereinstimmen, eine Sache also nicht immer im Auge des Betrachters liegen. Die einzunehmende

92 Es gibt natürlich Nichtleibliches, das Teil unserer Welt ist (wir flögen andernfalls im Nichts umher). Es kann aber innerhalb einer Welt keine *anderen Seins*arten geben, die demselben metaobjektitären Bewusstsein entsprungen sind.

93 Mit der Vorstellung eines Multiversums setze ich mich weiter unten im Zusammenhang mit der Frage nach einer Existenz Gottes auf S. 466 auseinander.

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

Perspektive kann deshalb als ein Rohr aufgefasst werden, durch das prinzipiell geschaut werden kann, das jedoch durch die verschiedentliche Lage von Auge und Rohr verschlossen oder dunkel bleibt (und somit durch ein Tabu einen blinden Fleck erzeugen kann). Oder aber der Betrachtende ist selbst verhüllt, sodass er gar nichts sehen kann, auch dann nicht, wenn die Perspektive stimmt. So hat die Moralphilosophie in der Spur von Kant zwar erkannt, dass die Moral einer Begründung bedarf, die in der Erfahrung nicht zu haben ist. Soweit ist das nachvollziehbar. Durch das Rohr zu blicken, gelang aber noch immer nicht, weil die Begriffe der reinen Vernunft die Empirie nicht transzendieren (in meinen Worten also nicht transzendentalphilosophisch von Nutzen sind) und der (freie) Wille, anders als Kant glaubte, durch sie nicht verpflichtet werden kann. Dieses Vorhaben scheitert zum einen daran, dass der Wille, schon gar nicht der freie, nicht zu etwas verpflichtet werden kann, sodass man daraus einen Anspruch auf die objektive Gültigkeit moralischer Wahrheiten herleiten könnte, und zum anderen daran, dass er *gar nicht vorhanden* ist. Um die Objektivität moralischer Gesetze aber erkennen zu können, müssen Rohr und Auge in Übereinstimmung gebracht werden, sodass wir nicht in der Erfahrungswirklichkeit hängen bleiben, in der es keine Kausalität und somit keine objektive Moral gibt. Mein erklärtes Vorhaben ist es nun, eine Perspektive einzunehmen, mit der wir durch diese Ebene der Erfahrungswirklichkeit hindurchblicken können; es ist die metaempirische Methode der Transzendentalphilosophie, mit deren Hilfe es möglich ist, in der Metaobjektität des Bewusstseins an sich auf die Ursachen der Wirkungen auf objektitärleiblicher Ebene zu stoßen.

Die Metaempirie kann nur bei der *Objektität* des Bewusstseins und nicht in dessen Metaobjektität ihren Anfang nehmen. Dass wir Bewusstseins*inhalte* haben, legt nahe, dass diese Inhalte das Produkt eines Bewusstseinsvollzugs, eines Entwicklungsvorgangs sind, d. h., dass das, was zu den Inhalten führt, seine Spuren im Ergebnis, sprich in der Objektität, hinterlässt. Diesen Spuren sind wir bei der Besprechung des Willens und der Freiheit gefolgt. Denn eine solche Spur ist das *so* (!) und *nicht anders* (!) Gewordene. Es ist nicht direkt das (natur-)wissenschaftliche Interesse daran, worauf ich das Augenmerk hier richten will, und noch weniger der sozialisierte und kultivierte Blick darauf, bei dem beispielsweise – um diesen abstrakten Sachverhalt einmal plastischer und zum Zwecke eines Ausblicks auf das, womit ich mich noch eingehen beschäfti-

gen werde, darzustellen – leibliche *Genitalien* die Bedeutung eines biologischen Korrelats zur kultürlichen Geschlechtlichkeit haben (was ein essenzialistischer Fehlschluss ist). Ich richte die Perspektive vielmehr so aus, dass wir das Rohr dicht am Auge anliegend durch das Kulturdickicht führen und dessen anderes Ende direkt an der Objektität des Bewusstseins ansetzen. Es ist so etwas wie ein *schamloses Scannen* dessen, was uns *erscheint*, und nicht der Dinge, die dieser Erscheinung kultürlich zugesprochen werden.

So liegt *in* der Erscheinung (die es überhaupt erst zulässt, physikalische Prozesse empirisch zu beobachten) die Spur des Entwicklungsvollzugs, der transzendentalphilosophisch im metaobjektitären Bewusstsein erforscht werden kann. Erkennen können wir darin nicht nur, dass sich in der Empirie Gesetzmäßigkeiten formulieren lassen, wie das z. B. Newton der Erzählung nach tat, als ihm ein Apfel auf den Kopf fiel (obwohl er auch nur die Wirkung und nicht deren Ursache beobachtete[94]). Vielmehr erkennen wir auch, dass alles, was (natur-)wissenschaftlich beschrieben wird, immer nur ein Formulieren von Gesetzen ist, das nicht die Ursachen für die Gesetzmäßigkeiten im Blick hat, die in den entwicklungsprozesslichen Gesetzmäßigkeiten des metaobjektitären Bewusstseins liegen. Damit wird klar, dass die empirische Beschreibung objektitärer Prozesse ihren Platz auf der Ebene der „Benutzeroberfläche", sprich der erfahrungswirklichen Lebenswelt, hat. Die Empirie orientiert sich also an den beobachtbaren Wirkungen objektitärer Erscheinungen, die Metaempirie an den ihnen zugrunde liegenden metaobjektitären Ursachen und den in der Objektität des Bewusstseins liegenden Spuren, die Rückschlüsse auf sie erlauben.

Das Rätsel der Kausalität, das Hume deutlich gemacht hat und das darin besteht, dass sich allein auf der Basis der Beobachtung kein abschließendes Ursache-Wirkungs-Verhältnis bestimmen lassen kann, hat mit diesem Sachverhalt zu tun. Zugleich jedoch, und darauf richten wir zunächst unser Augenmerk, liegt in den aus der Empirie gezogenen Gesetzen eine intrinsische Normati-

94 Tatsächlich kann er nur den fallenden Apfel sehen, nicht die Ursache dafür, die er im Gravitationsgesetz beschrieb. Ich werde weiter unten auf diesen Sachverhalt zurückkommen.

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur

vität[95], die uns Staunen macht: Wir *wissen* trotz des fehlenden Kausalitätsbeweises, dass *immer jeder* Gegenstand dem Gravitationsgesetz unterliegt. Dieses Phänomen erscheint uns rätselhaft, weil die Bewusstseinsinhalte-Bewusstsein-Divergenz uns im Lichte der Subjekt-Objekt-Dichotomie stehen lässt und sich in der erfahrungswirklichen Welt als Spaltung des SubjektsBewusstsein vom ObjektBewusstseinsinhalt niederschlägt. Was wir *empirisch* beobachten, ist eigentlich die Tätigkeit des metaobjektitären Bewusstseins (unser/seiner selbst) auf objektitärer Ebene – und damit bloße kausalitätslose *Erscheinung*, die wir im naturwissenschaftlichen Zusammenhang Materie nennen und an der nur die Wirkungen der im metaobjektitären Bewusstsein liegenden Ursachen beobachtbar sind. *Die Ursache für die beobachtbaren Wirkungen sind wir daher selbst, treffender gesagt aber das Bewusstsein an sich, in dessen eigener Objektität es qua Leiber in der Erfahrungswirklichkeit steht.*

Somit ist nun klar geworden, dass die Entwicklungsprozesslichkeit des Bewusstseins an sich nicht verwechseln werden darf mit dem scheinbaren Wirkungszusammenhang auf erfahrungswirklicher Ebene. Das heißt, das *Haben* von Bewusstseinsinhalten ist nicht der Wirkungszusammenhang, sondern dessen Erfahrung. Hume hat die Existenz eines Ursache-Wirkungs-Gesetzes überhaupt verworfen, Kant wollte es in der Rationalität ansiedeln. Doch beides ist falsch, was ich im Verlauf dieser Abhandlung noch klarer zeigen werde. Für den Augenblick bleibt festzuhalten, dass wir als leibliche und *beobachtende* Wesen auf objektitärer Ebene selbst das sind, was sich der empirischen Wissenschaft zu entziehen scheint, weil es sich auch in einem neuronalen Korrelat nicht fassen lässt, auf das es aber angewiesen ist, um überhaupt eine Welt gegenständlich zu haben.

b. Die Offenheit und das Gute

Schopenhauer ging bei seinem Begriff vom Willen von dessen blinder Bezogenheit auf Motive aus und beging den Denkfehler, dass der Wille deshalb auch Schlechtes und Böses anstrebe. Hier wird zumindest ein Element für den

95 Zur intrinsischen Normativität naturwissenschaftlicher Gesetze s. Ernst (2008). So hält er, ebd., S. 110, fest: „Ein kultureller oder historischer Relativist kann (…) die intrinsische motivierende Kraft moralischer Überzeugungen nicht erklären".

Pessimismus, der ihm immer wieder nachgesagt wird, deutlich. Erkennen wir indes keinen Willen, sondern eine grundlegende *Offenheit* in der metaobjektitären Entwicklung des Bewusstseins, so lässt sich überhaupt alles Übel der Welt – sogar in Fragen der Theodizee – erklären: Alles Böse und jegliches Übel ist nicht *gewollt* (auch nicht von einem Gott oder Teufel). Das Leben ist nicht *per se* Leid und Schmerz. Das viele „Übel" und „Böse" ist einzig und allein auf die Offenheit im *Ergebnis* des Entwicklungsprozesses zurückzuführen, in dem schließlich das Bewusstsein qua Leib in seiner Objektität steht. Das Moment des *so* und *nicht anders* entwickelten Bewusstseins ist ein metaempirisches, in dem das *Gewordensein* im forschenden „Blick" des Philosophen liegt. Hat man Perspektive aber nun auf diesen moralisch *unbedeutenden* Sachverhalt gerichtet, lässt sich jenes *Gute* erkennen, das (noch nicht) in den erfahrungswirklichen Kulturbereich von Gut und Böse eingebunden ist. Der Grund liegt darin, dass es schlichtweg und ausnahmslos *immer* gut (im außermoralischen Sinn, also nicht im Sinne kultürlicher Prägung) ist, wenn ein Leib aus dem Entwicklungsprozess im metaobjektitären Bewusstsein hervorgeht, ganz unabhängig vom gewordenen Ergebnis, das objektitär (sich selbst) in Form einer Ameise oder eines Menschen erscheinen kann. Diese Ergebnisse liegen nun offenbar in augenscheinlich schier unfassbarer Vielfalt vor. Und zwar derart überwältigend, dass Schopenhauer diesen Vorgang als das Wüten eines blinden Willens begriff und Nietzsche als einen Willen zur Macht auffasste.

Nun sehe ich angesichts dieses Sachverhalts keinen Anlass zur Verwunderung, wenn Lebensformen auch in Konflikt zueinander geraten können. Moralische Bedeutung kann dies aber erst auf der Ebene der Erfahrungswirklichkeit erhalten (weshalb auch eine Ethik als Überbegriff der Wissenschaft vonnöten ist!). Die ergebnisoffene Entwicklung des Bewusstseins an sich hat solche Konflikte nicht zum Ziel. Richtig betrachtet ist das Gute die transzendentalphilosophisch verfolgbare Spur zur ontologischen Beschaffenheit des Bewusstseins. Mögen die daraus hervorgegangenen Leiber auch in Konflikt untereinander geraten, die mit grausamen Mitteln qualvoll ausgefochten werden – *das ihnen allen zugrunde liegende Bewusstsein an sich ist nicht grausam oder schlecht*. Vielmehr muss das Gute mit dem ergebnisoffenen Prozess der Entwicklung des metaobjektitären Bewusstseins gleichgesetzt werden, dessen Spuren in den Ergebnissen seiner Objektität metaempirisch zu erkennen sind.

© Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur