

Zur Möglichkeit der Geschichtsphilosophie heute

Rado Riha

Wie immer wir auch auf die Frage, ob heute, im Zeitalter der sog. »Postmoderne«, Philosophie noch möglich sei, antworten mögen, eines scheint schon im voraus gewiß zu sein: als Geschichtsphilosophie ist Philosophie heute nicht mehr möglich. In dieser philosophischen Disziplin sind nämlich alle jene Kategorien und Verfahren scheinen konzentriert zu sein – von der konstitutiven Rolle des handelnden und erkennenden Subjektes, über die Vernunft, die sich selbst in der Geschichte und die Geschichte in sich selbst (wieder)erkennt, bis zur Kontinuität der geschichtlichen Entwicklung und dem Glauben in einen fortwährenden Fortschritt – derentwegen die Philosophie heute von ihrer eigenen Vollendung und Unmöglichkeit spricht. Nachdem auch der Versuch scheiterte, mit der Wissenschaft der Geschichte das Erbe der deutschen klassischen Philosophie zu verwirklichen, gilt die Geschichtsphilosophie heute nur noch als Musterbeispiel eines dem philosophischen Diskurs, wie es scheint, angeborenen Mangels – sie repräsentiert sozusagen in Reinform den spekulativen Totalitarismus der philosophischen Vernunft.

Ich selbst möchte im Folgenden von der genau entgegengesetzten Voraussetzung ausgehen¹, daß nämlich Philosophie als reine Philosophie, als Denken, das um seine Zentralkategorien des Subjekts, des Seins und der Wahrheit² kreist, heute dennoch wieder möglich ist. Diese Voraussetzung werde ich hier nicht zu beweisen suchen, sondern gehe gleich zu einer zweiten über. Daß nämlich zur Philosophie, die sich wieder als Gedanken-Raum ihrer Möglichkeiten konstituieren will, zwar nicht die Wiederbelebung der Geschichtsphilosophie als philosophischer Disziplin, doch aber die Ausarbeitung eines der Zeit der reinen Philosophie angemessenen Konzepts der Geschichtlichkeit gehört. Als minimalen, aber notwendigen Kern dieses Konzeptes sollte man, glaube ich, die Forderung aufstellen, daß er die Artikulation zweier heterogenen Darstellungsweisen des Geschichtlichen ermöglichen müßte, des philosophischen und des historiographischen.

Beitrag zum Kolloquium »Geschichtswissenschaft heute – Bedingung der Möglichkeit der Geschichtsphilosophie«, Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 12.9.1991.

1. Diese Annahme wird von A. Badiou in seinem Buch *Manifest pour la philosophie*, Seuil, Paris 1989 entwickelt.
2. Zur Begründung und näherer Analyse dieser Kategorien, cf. A. Badiou, op. cit.

Wenn ich mich hier für eine reine Philosophie einsetze, dann handelt es sich um eine Einstellung, die eine doppelte Abgrenzung verlangt. Einerseits gegen jene philosophischen Ansätze, die sich als Kritik des Universalitätsanspruchs der modernen Vernunft verstehen und den katastrophalen Folgen einer allumfassenden Vernunft Herrschaft mit der Affirmation des Nicht-Begrifflichen, Kontingenten, der regellosen ästhetischen Selbst-Produktion usw. zu begegnen suchen. Andererseits gegen eine philosophische Denkweise, die ich als »Habermas-Paradigma« bezeichnen möchte. Ich verstehe mit diesem Ausdruck ein philosophische Denken, das versucht, die der Moderne immanente Kritik der Universalitätsansprüche der modernen Vernunft³, die Entlarvung der Vernunft als Instrumentes der Herrschaft, in das globale Projekt der Moderne wieder einzubeziehen.

*

Ich möchte im Folgendem einen gegenwärtigen philosophischen Versuch ein »postmodernes« Konzept der Geschichtsphilosophie auszuarbeiten – ein Konzept, das sich sowohl vom Hegelschen Model der Vernunft-Geschichte als auch von der Heideggerschen Dekonstruktion jeder subjektvermittelten Geschichte abgrenzen könnte – etwas näher analysieren. Es handelt sich um den Versuch, der von zwei französischen Philosophen unternommen wurde, von Luc Ferry und Alain Renaut. Ich beschränke mich dabei auf die Fassung, die L. Ferry in seinen Büchern *Philosophie politique*, Bd. 1 und 2, Paris 1984, vorgelegt hat. Dieser Versuch ist für mich aus zwei Gründen interessant: Ferry spricht jene Probleme an, die für die Reformulierung des Geschichtlichkeitsbegriffs wesentlich sind. Gleichzeitig ordnet sich sein Versuch in das »Habermas-Paradigma« ein und versperrt auf diese Weise meiner Meinung nach der Ausarbeitung eines solchen Begriffs gerade den Weg.

Das von Ferry vorgeschlagene Konzept hat folgende Merkmale: a) es ist in sich verdoppelt, d.h. es verlangt sowohl die Konstruktion einer kritischen Historiographie als auch die Konstruktion einer kritischen Geschichtsphilosophie; b) es stellt die Artikulation von drei sich unmittelbar widersprechenden Momenten dar, die von Ferry als Vernunft, Wille und Sein benannt werden; durch diese Artikulation wird die Geschichte als Ort bestimmt, an dem sich radikale Kontingenz des Realen, freier Wille der handelnden Subjekte und Rationalität des geschichtlichen Geschehens gerade in ihrer Unvereinbarkeit verbinden können; c) seine begriffliche Grundlage findet es in Kants *Kritik der Urteilskraft*, die Problematik der reflektierenden Urteilskraft wird sozusagen als Modell einer künftigen Geschichtsphilosophie und Historiographie verstanden.

3. Eine Kritik, die Habermas nach mit Nietzsche beginnt, von Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung* weitergeführt wird und im »posstrukturalistischen« Dekonstruktivismus Derridas und Foucaultes seinen Gipfelpunkt erreicht.

Da ich mich vor allem mit dem letzten Punkt befassen werde, möchte ich uns erst einmal kurz in Erinnerung rufen, worin das Kantische Problem der Urteilskraft überhaupt besteht. In der ersten *Kritik* wird die Urteilskraft als Vermögen bestimmt »unter Regeln zu subsumieren, d.i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (casus datae legis) stehe, oder nicht«⁴. In der *Kritik der Urteilskraft* wird diese allgemeine Bestimmung wiederholt, außerdem werden die zwei Formen der Urteilskraft, von denen schon die erste *Kritik* spricht, folgendermaßen bestimmt: »Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert [...] bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflektierend«⁵.

Die bestimmende Urteilskraft gehört dem Bereich der theoretischen Erkenntnis an, sie hat es immer schon mit den allgemeinen transzendentalen Gesetzen, die vom Verstand der Natur »vorgeschrieben« werde, zu tun und ist demzufolge bloß subsumierend. Das System der Verstandeskategorien a priori kann aber sozusagen a priori nicht die Natur in der unendlichen Mannigfaltigkeit und Heterogenität ihrer empirischen Formen und Gesetze erfassen. Gleichzeitig muß aber der Verstand auch *notwendig* voraussetzen können, daß auch unter den empirischen Naturgesetzen und Regeln – die er zwar empirisch *kennen*, nicht aber *erkennen* kann und ihm demnach als zufälliger, chaotischer Zusammenhang erscheinen – eine gesetzmäßige und erkennbare Ordnung herrsche.

Diese Voraussetzung wird von der Handlung der reflektierenden Urteilskraft erfüllt. Ihr fällt die Aufgabe zu, die »empirischen Gesetze auch nach dem, was sie Verschiedenes haben [...] unter einem Prinzip zu verbinden«⁶ und so ein Ganzes der empirischen Erfahrung herzustellen. Sie hat ihr eigenes transzendente Prinzip, das »Prinzip der Reflexion«, das besagt, daß die Natur zweckmäßig für unsere Erkenntnisvermögen sei. Diesem Prinzip nach werden die empirischen Naturformen so betrachtet, *als ob* die Natur die unermessliche Mannigfaltigkeit ihrer Formen so geordnet hätte, daß sie für unsere Erkenntnisvermögen faßlich sind. Es handelt sich also um eine bloß subjektive Zweckmäßigkeit, d.h. um eine Zweckmäßigkeit, die nicht in der Natur ist, sondern sich nur im Verhältnis der Naturformen zu den Erkenntnisvermögen des Subjekts herstellt. Darum bezeichnet sie Kant auch als objektiv zufällige

4. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: Immanuel Kant, Theorie-Werkausgabe in 12, Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1968, Bd. III, S. 184.

5. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Einleitung, in: Immanuel Kant, Theorie-Werkausgabe in 12, Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1968, Bd. X, S. 87.

6. I. Kant, *op. cit.*, S. 16 u. 22.

und subjektiv notwendige Gesetzmäßigkeit, als »Gesetzmäßigkeit des Zufälligen«⁷.

Die reflektierende Urteilskraft selbst hat zwei »Gebrauchsarten«⁸: das ästhetische und das teleologische reflektierende Urteil. Das ästhetische Reflexionsurteil, das Geschmacksurteil, ist der Ort einer spontanen Übereinstimmung des Gegenstandes mit den Erkenntnisvermögen des Subjekts: schon in der Auffassung des Gegenstandes in der Anschauung kommt es, unabhängig von allem Begriff, sozusagen »von selbst«, »unabsichtlich«⁹, zur Darstellung eines Verstandesbegriffes, also zur Verbegrifflichung der Anschauung. Das harmonische Spiel, die wechselseitige Beförderung der Erkenntnisvermögen, erweckt dabei ein Gefühl der Lust. Der Gegenstand wird deshalb als zweckmäßig beurteilt, weil sich seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühl der Lust verbindet. Das Geschmacksurteil ist ein Vermögen, sagt Kant, durch Lust zu urteilen¹⁰, und zwar allgemeingültig. Das Bestimmungsgrund des ästhetischen Urteils ist das Gefühl der Lust-Unlust, ein *Sinn* also, der aber mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit auftritt – und genau das macht das »eigentlich Rätselhaften im Prinzip der Urteilskraft«¹¹ aus. Das Spezifische des ästhetischen Urteils ist also, das es ein notwendiges und allgemeingültiges Urteil ist, das sich aber jedem Begriff versperrt.

Bei dem teleologischen Urteil wird der Gegenstand so beurteilt, *als ob* ihn ein Zweck bestimmen würde, d.h. als ein Gegenstand, dessen Möglichkeit durch seinen Begriff gesetzt ist. Bei der teleologischen Beurteilung werden der Natur keineswegs Absicht und Zwecke untergeschoben, sie wird nur mit der Kausalität der Vernunft übereinstimmend gedacht, der Gegenstand wird also nicht nach dem, was es ist, sondern nach dem, was es sein soll, beurteilt. Auch im teleologischen Urteil ist also die Urteilskraft reflektierend, der Unterschied zum ästhetischen Urteil ist, daß hier nicht mit dem Gefühl der Lust geurteilt wird, sondern durch »Verstand und Vernunft (logisch, nach Begriffen«¹². Wegen dieses notwendigen Bezugs auf die Vernunftordnung liegt in der teleologischen Urteilskraft als ihr konstitutives Prinzip immer schon etwas, was ihr eigenes Vermögen übersteigt, in ihr liegt immer schon »mehr als der Urteilskraft allein zugemutet werden kann«¹³.

Die ästhetische und die teleologische reflektierende Urteilskraft gründen also beide auf einem *allgemeingültigen* und *notwendigen*, aber *subjektiven* Prinzip (das der Zweckmäßigkeit der Natur für das Subjekt). Der springende Punkt

7. I. Kant, *op. cit.*, S. 30.

8. I. Kant, *op. cit.*, S. 59.

9. I. Kant, *op. cit.*, S. 48 u. 100.

10. I. Kant, *op. cit.*, S. 101.

11. I. Kant, *op. cit.*, S. 75.

12. I. Kant, *op. cit.*, S. 104.

13. I. Kant, *op. cit.*, S. 47.

liegt hier in der Frage, wie diese subjektive Dimension der reflektierenden Urteilskraft zu verstehen sei? Ich lasse hier das Problem der Allgemeingültigkeit, d.h. die von Kant im Rahmen des Geschmacksurteils entwickelte Theorie der ästhetischen Kommunikation beiseite und bestimme das Subjektive in der reflektierenden Urteilskraft folgendermaßen: In der *Kritik der reinen Vernunft*, der Kritik der theoretischen Erkenntnis, wurden Sinnlichkeit und Vernunftideen, zwei Momente, die keine erkenntniskonstitutive Funktion haben, von Kant *am Rande* der theoretischen Erkenntnis, sozusagen als ihre Randbedingung bestimmt. Die Urteilskraft aber ist ein Erkenntnisvermögen, das diese nicht-erkenntnismäßige Momente gerade als solche, als nicht-erkenntnismäßige also, *vom Rand* der Erfahrungserkenntnis in *ihre Zentrum* einbezieht – ein Erkenntnisvermögen, *das mit Sinn und Vernunft unmittelbar »erkennt«*. Sowohl im ästhetischen wie im teleologischen Urteil strukturiert sich die Reflexion um ein Moment, das aus dem Rahmen der Urteilskraft entweder herausfällt oder ihn immer schon übersteigt: einmal ist es das Gefühl der Lust/Unlust, das sich radikal jeder begrifflichen Erfassung verschließt, das anderer Mal sind es Ideen der Vernunft, die zwar in die begriffliche Ordnung übersetzbar sind, aber nie vollkommen in sie einbegriffen werden können.

Wenn ich zusammenfasse: Das Subjektive der reflektierenden Urteilskraft wird von zwei Momenten gebildet, deren Wesensmerkmal es ist, daß sie sich dem Zugriff des Subjekts, seiner Verfügungsgewalt entziehen – kurz, das sie etwas radikal Nicht-Subjektives in sich tragen. Für die reflektierende Urteilskraft ist kennzeichnend, daß ihr Erkenntnisvermögen, ihre jeweils spezifische »Erkenntnis« des Objekts durch die Artikulation eines Momentes gebildet wird, das jeder Erkenntnis radikal fremd, heterogen bleibt. Die reflektierende Urteilskraft ist die Reflexion des Sachverhaltes, daß zur begrifflichen Erkenntnis ein nicht-begriffliches Moment gehört – als sich selbst bewußte Reflexion stellt sie den Versuch dar, das Nicht-Begriffliche mit dem Begriff zu fassen, ohne es ihm anzugleichen.

Zurück zu Ferry und seinem Versuch, die dritte Kantische *Kritik* als Model einer »postmodernen« Geschichtsphilosophie zu verstehen und anzuwenden. Seine Interpretation versteht er dabei als Lösungsversuch zweier seiner Meinung nach grundlegenden Probleme der Geschichtsphilosophie, eines theoretischen und eines praktischen. Das theoretische betrifft die Frage nach der Rationalität der Geschichte (ihre rationelle Strukturiertheit und/oder Erklärbarkeit) und wird von Ferry durch die Antinomie »Alles im Realen ist rationell und erklärbar« vs. »Nichts im Realen ist rationell« ausgedrückt¹⁴. Das praktische Problem betrifft die Frage nach der Freiheit des Subjekts (die Möglichkeit, geschichtliche Ereignisse als Wirkung des freien Willens des Subjekts aufzufassen) und trägt zwei theoretische Implikationen in sich. Erstens, die Notwendigkeit, das Kausalprinzip mit der Idee der Freiheit zu

14. L. Ferry, *Philosophie politique*, Bd. 2, PUF, Paris 1984, S. 32 ff.

verbinden; zweitens, die irreduzibel subjektive Basis der ethischen Handlung objektiv zu begründen. Beide Aufgaben verbindet Ferry im Anspruch, das wissenschaftliche Vorgehen im Feld des Gesellschaftlichen und den ethischen Standpunkt im Feld des Politischen und Historischen zu ermöglichen.

Ferry geht in seiner Antwort auf beide Fragen so vor, daß er zunächst das ästhetische Urteil als ein Erkenntnismodell interpretiert, das uns erlaubt, die Kontingenz der Realität, des Seienden in Bezug auf unsere logische Strukturen aufzufassen: die Übereinstimmung des Gegenstandes mit den Erkenntnisvermögen des Subjekts ist nämlich im ästhetischen Urteil an sich zufällig, sie wird durch Nichts in der Realität begründet. In einem nächsten Schritt macht dann Ferry das ästhetische Urteil, dessen Bestimmungsgrund ein Sinn, das Gefühl der Lust/Unlust ist, vom teleologischen Urteil abhängig, das sich immer auf eine Vernunftidee bezieht. Das Schöne als zufällige Übereinstimmung der Anschauung und des Verstandes, d.h. als Verbegrifflichung ohne Begriff und Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz, ist, meint Ferry, nur vermittelt der Erwartung einer Systematisierbarkeit der empirischen Erfahrung möglich. Das ästhetische Urteil kann nur deshalb funktionieren, weil es immer schon das »Prinzip der Reflexion«, d.h. den Gebrauch einer Vernunftidee in regulativer Funktion voraussetzt. Mit dem teleologischen Urteil wird insofern nur das zu Ende gedacht, was schon in der ersten *Kritik* eingeführt wurde: schon hier hatte nämlich Kant den jede Erfahrung transzendierenden Vernunftideen nur eine heuristische, regulative Funktion zuerkannt: sie sind notwendig, insofern sie den Verstandesgebrauch orientieren und vereinheitlichen¹⁵. Durch den Begriff »Prinzip der Reflexion« werden die Vernunftideen nun endgültig als bloßer Sinnanspruch, Erwartungshorizont gedacht: sie sind für unsere Erkenntnis zwar notwendig, tragen aber keine ansichseiende Wahrheit in sich.

Dieses interpretative Vorgehen wendet Ferry nun bei seiner Auflösung des doppelten, theoretischen und praktischen Problems einer postmetaphysischen Geschichtsphilosophie an. Das führt ihn dazu, in der theoretischen Antinomie sowohl die These, d.h. die Rationalität des Realen, als auch die Antithese, d.h. seine Kontingenz anzunehmen – beide aber bloß als »Prinzip der Reflexion«, also als bloßen Sinnanspruch, Erwartungshorizont. Die Rationalität tritt so in zweifacher Gestalt auf. Erstens, als wissenschaftliches Konzept (als Methode der wissenschaftlichen »kausalen« Erklärung der geschichtlichen Ereignisse, »durch die man zu bestimmen sucht [...], welches Ereignis einem anderen auf eine irreversible Weise gefolgt ist«¹⁶. Zweitens, als philosophische regulative Systemidee (als Anspruch auf eine sinnvolle Erklärbarkeit der Phänomene und auf Systematisierbarkeit der Erkenntnisse)¹⁷. Das teleologisch interpretierte

17. Diese zweifache regulative Funktion der Rationalität im Feld des Geschichtlichen ermöglicht Ferrys Meinung nach die Artikulation einer kritischen Historiographie und einer kritischen Geschichtsphilosophie.

15. Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., Bd. III, S. 331, Bd. IV, S. 565.

16. L. Ferry, *Philosophie politique*, Bd. 2, PUF, Paris 1984, S. 133/4.

ästhetische Modell der reflektierten Urteilskraft erlaubt es aber auch, Kontingenz ins Feld des Geschichtlichen einzuführen, dessen irreduzible Unbestimmtheit zu denken. So wie der schöne Gegenstand bloß eine »Spur«, eine »Symbol«, ¹⁸ d.h. eine an sich zufällige Erfüllung unserer Erwartung eines »empirischen Systems der Natur« darstellt, die durch diese geglücktes Zusammentreffen des Gegenstandes und unserer Erkenntnisvermögen ein Gefühl der Lust erweckt, so ist auch jede geglückte geschichtliche Erklärung oder Erzählung nur eine »Spur«, eine Evozierung des an sich unerreichbaren Erklärbarkeitsanspruches, die das Real-Geschichtliche in seiner unauflösbaren Kontingenz und Unbestimmtheit erhält. Die Kontingenz des Realen verliert so, meint Ferry, den ontologischen Status eines a-subjektiven Seinsgeschehens und drückt sich im Wohlgefallen aus, das vom Subjekt empfunden wird, sobald es die Erfahrung macht, daß sein Rationalitätsanspruch eine zufällige und punktuelle, durch Nichts im voraus garantierte Erfüllung gefunden hat.

Auf die gleiche Weise führt Ferry auch Freiheit in die Geschichte ein. Es gilt, schreibt er, mit dem Zentralbegriff der praktischen Philosophie Kants, der Idee der Freiheit, genauso zu verfahren wie mit der Idee des Systems – sie darf also nicht als Moment der wirklichen Geschichte aufgefasst werden, sondern muß als Prinzip der Reflexion über die Geschichte gesetzt werden¹⁹. Die Freiheit wird so in Ferrys Interpretation zu einer regulativen Idee, die sich a priori nicht inhaltlich-empirisch positivieren, bestimmen läßt. Konkrete politische und ethische Ideen und Normen werden so als an sich zufällige Positivierungen, »Symbole« und »Spuren« des regulativen Ideals eines universellen Freiheitsanspruchs verstanden, d.h. als kontingente, nur partielle, a priori unangemessene Verkörperungen des Bereiches des Sollens. Ferry hofft so, mit seiner Beweisführung ein Doppeltes erreicht zu haben: die dem Feld des Politisch-Ethischen eigene, irreduzibel kontingente, unauflösbar subjek-

18. L. Ferry, *op. cit.*, Bd. 2, S. 128.

19. Eine solche Setzung wird von Ferry durch den Beweis vollbracht, daß die Zweckmäßigkeit der menschlichen Handlung auf die mögliche Existenz der Freiheit bzw. auf eine freie menschliche Kreation verweise – also durch die Explikation der Antinomie des teleologischen Urteils in der dritten *Kritik*. Die Beweisführung, bei der sich Ferry auch auf Fichte stützt, führt zum Resultat, daß die Zweckmäßigkeit in der Ordnung der mechanischen Gesetze als konstitutive Leerstelle dieser Ordnung eingeschrieben ist: der Sachverhalt, daß Naturgesetze als allgemeine Gesetze für die *gesamte Natur* gelten, auch für die empirische Welt der unendlichen Formmanigfaltigkeit, führt dazu, daß sie für die empirische Welt *gerade nicht* unmittelbar gelten können – der Mechanismus würde nämlich in diesem Fall mit der Logik der unendlichen Heterogenität, des Zufälligen *unmittelbar zusammenfallen*. Gerade die Allumfassendheit des Mechanismus führt also in ihn eine Unzulänglichkeit, eine immanente Leerstelle ein, durch die gleichzeitig auch ein weiteres Erklärungsprinzip möglich wird. Diese Leerstelle im Mechanismus, das fehlende Glied in der Kausalverkettung der natürlichen Phänomene ist aber, meint Ferry, genau das Subjekt, sowohl von Kant als von Fichte als Negation jeder positiven, inhaltlichen Bestimmtheit, als seinem Wesen nach ein Nichts verstanden.

tive Grundlage zu erhalten, und gleichzeitig dieses Feld nur über die Vermittlung eines Allgemeinen, des universellen Vernunft- und Freiheitsanspruches funktionieren zu lassen.

Auf diese Weise gelangt Ferry zu einer nach dem Modell der reflektierenden Urteilskraft verfahrenen Geschichtsphilosophie, die eine Artikulation der an sich widersprüchlichen Momente der Rationalität, Kontingenz und Freiheit erlaubt. Weil das Reale kontingent ist, schreibt Ferry, kommt dem Rationellen und dem Ethischen (den Ideen des Systems und der Freiheit) der methodologische Status von Prinzipien der Reflexion zu. Ebenso gilt es auch umgekehrt: nur wenn man diese Zentralbegriffe von Kants theoretischer und praktischer Ontologie in methodologische Grundprinzipien umwandelt, die der Kontingenz des Realen ihren Platz eingeräumen, lassen sich die drei Momente widerspruchsflos zusammensetzen und gleichzeitig in ihrer Unvereinbarkeit erhalten²⁰.

*

Was ist nun zu dieser Konstruktion zu sagen? Nun, gegen Ferrys Identifizierung der drei Problematiken, die im Mittelpunkt einer kritischen Reflexion der Geschichtlichkeit stehen, läßt sich meiner Meinung nicht viel einwenden. Problematisch an dieser Konstruktion finde ich aber, das Ferrys Problemlösungen nicht der Grundvoraussetzung, der tragenden These seiner gesamten Kant-Interpretation gerecht werden. Mit dieser Grundthese meine ich hier die Annahme, daß die dritte Kantische *Kritik* sozusagen aus den inneren theoretischen Forderungen der ersten beiden *Kritiken* herauswache und eine Erfüllung dieser Forderungen darstelle. Diese Erfüllung besteht darin, etwas vereinfacht gesagt, daß in der reflektierenden Urteilskraft zwei grundlegende Konzepte Kants – die Endlichkeit des Subjekts und die regulativen Vernunftideen – in ein *inneres Verhältnis* gebracht werden. In dieser Hinsicht kann die ganze Problematik der reflektierenden Urteilskraft als Reformulierung der Endlichkeit des Subjekts und der Vernunftideen auf der Basis ihres inneren Verhältnisses gedacht werden.

Wenn wir aber die Voraussetzung, daß in der reflektierenden Urteilskraft ein inneres Verhältnis zwischen der Endlichkeit des Subjekts und den regulativen Vernunftideen, zwischen der Kontingenz des Realen und dem Rationellen als Erwartungshorizont hergestellt wird, wirklich ernst nehmen, dann zwingen uns, glaube ich, ihre logische Implikationen zu Problemlösungen, die von denen Ferrys ziemlich abweichen.

Für Ferry bedeutet Endlichkeit des Subjekts und die Kontingenz des Realen vor allem, daß, im ersten Fall, das Subjekt durch eine irreduzible Rezeptivität, Angewiesenheit auf die Gegebenheit der Seins gekennzeichnet ist²¹, und daß,

20. Cf. L. Ferry, *op. cit.*, Bd. 2, S. 244/45.

21. Cf. L. Ferry, *op. cit.*, Bd. 1, S. 111, Bd. 2, S. 184.

im zweiten Fall, das Reale im Verhältnis zu unseren logischen Strukturen kontingent ist²², also von unserem begrifflichen Denken nie vollkommen und endgültig begriffen, absorbiert werden kann. Beide Male geht es um eine Interpretation, die Endlichkeit und Kontingenz einerseits und Vernunftideen andererseits nur in ein äußerliches Verhältnis stellt. Das Reale, Kontingente, ist das, was sich seiner Reduzierung auf den Begriff widersetzt, weil und insofern es schon vom Anfang an in einer unaufhebbaren Äußerlichkeit in Bezug auf die Erkenntnisvermögen des Subjekts besteht. Ebenso verhält es sich mit Ferrys Bestimmung der Vernunftideen als bloßen Erwartungshorizontes des Rationellen – die Ordnung der Vernunft, des Sinns wird als etwas gedacht, was schon vom Anfang an jeder empirischen Wirklichkeit radikal entgegengesetzt ist und jede partielle Verkörperung immer schon übersteigt. Dieser Auffassung Ferrys wurde deshalb auch berechtigt entgegengehalten, daß sich, auch wenn der Sinn bei ihm als bloßer Erwartungshorizont gedacht wird, sein Sinnbegriff noch immer im Rahmen der Logik der Selbstidentität bewege, also noch immer die Möglichkeit eines in sich selbst ungebrochenen »Ganzen des Sinns« zulasse²³.

Wie bestimmen sich also die zwei Konzepte, Endlichkeit des Subjekts und Vernunftideen, aufgrund ihres inneren Verhältnisses? Von einem inneren Verhältnis können wir dann sprechen, wenn sowohl das Subjekt in seiner Endlichkeit als auch die Vernunftideen – wir können sie hier auch mit dem Begriff symbolische Ordnung²⁴ bezeichnen – durch dieses Verhältnis nicht nur ihrer spezifischen Identität und Bedeutung, sondern auch zu ihrer Existenz kommen. Das Subjekt und die symbolische Ordnung existieren gerade nicht von Anfang an, sie sind nicht gegeben, sondern werden erst durch ihr Verhältnis konstituiert. Die Angewiesenheit jeder der beiden Momente auf seinen Gegenpol führt in sein Eigenstes, in sein inneres Wesen eine unaufhebbare Spaltung ein. In sich selbst genommen sind sowohl das Subjekt als die symbolische Ordnung nichts anderes als der Ort dieser Spaltung, der Ort einen reinen Differenz.

So ist das kantische endliche Subjekt autonom nur in seinem Verhältnis zur symbolischen Ordnung, bei sich ist es nur, insofern es beim Anderen ist. Es ist seinem Wesen nach immer anderswo, in jeder positiven Bestimmung schon unangemeßen dargestellt – mit anderen Worten, es existiert nur als fortwährende Negation jeder festen inhaltlichen Bestimmtheit. Ebenso ist auch der Bereich der Vernunftideen, der symbolischen Ordnung in sich gespalten. Durch seine Angewiesenheit auf das endliche Subjekt kann er nicht mehr als ein in sich geschlossenes, konsistentes Ganzes gedacht werden (auch wenn wir

22. Cf. L. Ferry, *op. cit.*, Bd. 2, S. 132 ff.

23. Cf. zu diesem Einwand B. Lenoble/A./Berten, *Dire le norm*, E. Story-Scientia, Bruxelles 1990.

24. Hier als Ort des Universellen, des Gesetzes verstanden, wo ich jedem anderen gleich bin und wo der Sinn meiner Aussagen sowohl konstituiert als auch garantiert wird.

uns dieses Sinn-Ganze als empirisch unerreichbar vorstellen). Dieser Bereich ist vielmehr in sich selbst relativiert, sein Sinn-Ganzes ist durch einen irreduziblen Mangel gekennzeichnet – was uns dazu führt, die als Erwartungshorizont gedachten Vernunftideen als *leere Form*²⁵ zu konzipieren, als den leeren Ort der bloßen Erwartung, um den herum sich dann konkrete Erkenntnisvollzüge strukturieren können.

Die Endlichkeit des Subjektes kann demzufolge nicht als seine äußerliche Affiziertheit, seine originäre Rezeptivität und Passivität verstanden werden. Die Erfahrung der Endlichkeit, die das kantische Subjekt macht, ist keineswegs eine Erfahrung, daß ihm immer etwas *Äußerlich* bleibt, ihm also *fehlt*. Sie ist vielmehr die Erfahrung, daß im gerade in seiner Endlichkeit *Nichts fehlt* – und diese Formulierung muß hier wortwörtlich verstanden werden. Die Erfahrung, daß ihm Nichts fehlt, ist die Erfahrung dessen, daß es dieses Nichts in sich einbeschließt: dem endlichen Subjekt fehlt Nichts, weil es seinem Wesen nach *die Macht des Negativen, ein reines Nichts* ist. Kants Größe ist aber, daß er nicht bei dieser Erkenntnis stehenbleibt. Seine dritte *Kritik*, genauer genommen, das Konzept der ästhetischen reflektierenden Urteilskraft, lehrt uns nämlich, daß das Subjekt nur dann diese Nichts sein, als dieses Nichts existieren kann, wenn es imstande ist, in einem radikal Nicht-Begrifflichen Moment sich selbst zu erkennen, wenn es sein Nichts in der begriffslosen Faktizität eines Sinns – bei Kant als Gefühl der Lust/Unlust gedacht – zum Dasein bringt.

Auch die Kontingenz des Realen können wir, wenn wir von der Idee eines inneren Verhältnisses ausgehen, nicht als seine Kontingenz *im Verhältnis zur symbolischen Ordnung* auffassen, als Ausdruck dessen also, daß die rationelle, symbolische Vermittlung des Realen diesem immer äußerlich bleibt²⁶. Es ist nicht so, daß nur das teleologische Urteil, die regulativen Vernunftideen, die ästhetische Hervorbringung eines kontingenten empirischen Inhalts ermöglichen. Es gilt auch umgekehrt, das nämlich die Kontingenz des Realen notwendig für die Existenz der Vernunftideen, der symbolischen Ordnung ist. Das bedeutet aber, daß die Ordnung der Vernunftideen, die symbolische Ordnung in sich selbst radikal kontingent ist. Kontingent ist nicht das Reale im Verhältnis zur logischen Struktur des Subjekts, vielmehr gehört es zur Bedingung der Möglichkeit der logischen Struktur, an ein nicht-symbolisierbares, radikal kontingentes Moment angewiesen zu sein. Kontingent, d.h. weder in der

25. Wir übernehmen hier die Formulierung von Lenoble und Berten. Das Vernunftideal, der Wahrheitsanspruch, meinen beide Autoren, kann nicht als Ideal der Selbstidentität aufgefasst werden, es ist weniger etwas, was unmöglich zu erreichen ist als vielmehr etwas, was in sich selbst unmöglich: »In diesem Sinn ist das Ideal bloß eine leere Form: in seinem 'Grund' ist es Nichts« B. Lenoble/A./Berten, *op. cit.*, S. 32.

26. So als ob wir auf einer Seite den empirisch nicht *darstellbaren* Sinnhorizont hätten, auf der andern die begrifflich nicht *erfaßbare* Realität.

Ordnung des Symbolischen noch in der Ordnung des Realen begründbar bzw. aus ihnen ableitbar, ist die jeweilige Symbolisierung (nach Kant: die regulative Vereinheitlichung und Orientierung des Verstandesgebrauches) der Realität selbst.

Nicht Kontingenz des Realen als seine Äußerlichkeit dem Subjekt gegenüber, nicht Rationalität als ein prinzipiell unereichbares »Ganzes des Sinns«, sondern Kontingenz des Realen, die als Produkt und Wirkung einer allumfassenden Symbolisierung der Realität auftaucht, also ein dem Symbolischen als sein konstitutives Moment innewohnende Reale – dies ist meiner Meinung nach die Lehre, die wir aus Kants dritten *Kritik* ziehen könne. Und erst auf dieser Grundlage ließe sich ein der Zeit der reinen Philosophie angemessenes Konzept der Geschichtlichkeit konstruieren. Wenn nämlich heute wieder Philosophie möglich ist, dann ist es eine Philosophie, die imstande ist, eine dreifache Erfahrung auf sich zu nehmen und zu erdulden – die Erfahrung eines jeden Inhaltes und jedes Sinns entleerten, dezentrierten Subjekts, die Erfahrung einer Wahrheit, die sich nicht weiß, und die Erfahrung eines nichtsymbolisierbaren Realen, das als Produkt und Wirkung einer vollständigen symbolischen Vermittlung der Realität auftaucht.

