

Einleitung

Christoph Asmuth

Die Transzendentalphilosophie stand wohl schon von Anfang an unter dem Verdacht nicht nur staubtrocken und spröde, sondern auch abgehoben und weltfremd zu sein. Kein geringerer als Immanuel Kant befestigte dieses Urteil, indem er bereits in der *Kritik der reinen Vernunft*, der Gründungsurkunde der kritischen Transzendentalphilosophie, unmissverständlich zum Ausdruck brachte, dass diese Weise des Denkens überhaupt niemals populär werden könne, es aber auch nicht nötig habe, »weil, so wenig dem Volke die fein gesponnenen Argumente für nützliche Wahrheiten in den Kopf wollen, eben so wenig kommen ihm auch die eben so subtilen Einwürfe dagegen jemals in den Sinn.« Keineswegs plädiert Kant jedoch für »die arroganten Ansprüche der Schulen, die sich gerne hierin [...] für die alleinigen Kenner und Aufbewahrer solcher Wahrheiten halten lassen, von denen sie dem Publikum nur den Gebrauch mitteilen, den Schlüssel derselben aber für sich behalten [...].«¹

Kant schließt sich mit der distinkten Scheidung von Popularität und Schulphilosophie an eine lange Diskussion an. Ein Zeitgenosse Kants, Christian Garve, veröffentlichte in seinen *Vermischten Aufsätzen* (1796) einen Aufsatz mit dem Titel *Von der Popularität des Vortrages*.² Garve bezieht hier ausdrücklich Position für die Notwendigkeit populären Sprechens in der Philosophie und wehrt sich gegen eine Erneuerung esoterischer Bestrebungen. Hier bestimmt Garve die Eigenschaften eines populären Vortrages: Ein Vortrag müsse verstanden werden können. Dazu müsse er deutlich sein. Als Deutlichkeit definiert Garve die Unmöglichkeit des Nichtverstehens. Ein populärer Vortrag müsse einen vollkommenen Gebrauch der Sprache aufweisen (Garve nennt den sinnvollen Gebrauch der Wörter, die Einhaltung der grammatikalischen Regeln, Vermeidung von Zweideutigkeiten usw.). Der Vortrag müsse sich an

1 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B XXXIII f.

2 Garve, Christian: »Von der Popularität des Vortrages«, in: *Vermischte Aufsätze, welche einzeln oder in Zeitschriften erschienen sind*. Neuherausgegeben und verbessert von Christian Garve. Erster Theil, Breslau 1796, S. 331-358. Repr. Nachdr. unter dem Titel: Christian Garve, *Gesammelte Werke*. (Hg.) Wölfel, K.: Erste Abteilung: Die Aufsatzsammlungen, Bd. IV, Teil 1 und 2, Hildesheim/Zürich/New York 1985.

die Einbildungskraft wenden. Die Imagination erleichtere das Denken, und die Begriffe gerieten in einen leichteren Fluß. Schließlich erfordere der populäre Vortrag besonders Bilder und Beispiele. Diese letzte Eigenschaft hebt Garve eindringlich hervor. Zusammenfassend sagt Garve: »[...] diejenige philosophische Schrift ist gemacht, auf das größere gesittete Publicum zu wirken, die, mit der Vollkommenheit des lehrenden Vortrags, einen natürlichen leichten Fluß der Gedanken verbindet; und in deren Schlußreihen so viel Geschichte, oder Poesie eingewebt ist, als zur Aufhellung der abgezogenen Begriffe, oder zur Bestätigung der allgemeinen Sätze erfordert wird.«³ Kant begründete also sein Urteil, nach dem eine Popularisierung der Transzendentalphilosophie weder dienlich noch möglich sei, durch den Hinweis auf den Kern des Popularisierens, wie es die Aufklärungsphilosophie forderte: die Illustration durch Beispiele, die Versinnlichung komplexer und abstrakter Gedanken.

Die bei Gelegenheit tiefer theoretischer Anstrengung vielfach vernommene, bisweilen mit Ungeduld vorgebrachte Aufforderung: ›Nun gib mir ein Beispiel!‹ spielt sich hier gerne zum Prüfstein auf. Findet sich kein angemessenes Beispiel, dann ist an der Theorie etwas faul, und man kann bequem jede Anstrengung unterlassen. Dabei betrachtet man die Theorie wie einen abstrakten Verdauungsapparat, bei dem man vergleichen kann, was man hineinsteckt – und was herauskommt. Die Versinnlichung und die Anwendung werden dadurch zum Prinzip der Beurteilung. Durch ein Verfahren der Abstraktion und Operationalisierung werden Tatsachen in einen Mechanismus überführt, der in lauter technischen Instanzen letztlich zum Resultat führt: der Anwendung. Ob eine Theorie dann ›funktioniert‹, lässt sich schließlich an eigens herbeigebrachten Beispielen überprüfen.

Das Eigenrecht des philosophischen Nachdenkens, auf seinem eigenen Gebiet und entsprechend seiner eigenen Regeln geprüft zu werden, wird damit indes übergangen. Die Transzendentalphilosophie bezieht ihr Potential gerade aus der kritischen Grundüberlegung, dass die Verfahren der Abstraktion und Operationalisierung einer methodologischen Überprüfung standhalten müssen. Und diese Überprüfung setzt auf Begründungen und Argumente. Versinnlichende Beispiele sucht man hier vergebens. Mit gutem Grund, denn die Prüfung einer Methode braucht keine Beispiele, außer der Sache selbst, das methodische Nachdenken; denn es geht ihr um nichts anderes, als um die Argumente und die Art und Weise, in der sie das Vorgehen bestimmen. Ja, man kann bisweilen mit einigem Recht behaupten, dass Beispiele hier mehr verwirren als klären. Die Forderung nach weiteren Illustrierungen können Zerstreung, können ein Ausfasern der Argumentation verursachen. Die Einmischung sinnlicher Vorstellungen führt nicht immer zu einer Klärung des Gedankens, sondern manchmal auch zu dessen gänzlichem Verlust. Dies gilt besonders dann, wenn Fragen der Geltung, Struktur und Valenz von Begründungen im Mittelpunkt stehen. Vollends unangemessen sind aber sinnliche Beispiele, wenn es um Möglichkeitsbedingungen geht – wie eben in der Transzendentalphilosophie. Die Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens, Handelns und

3 Garve, »Von der Popularität des Vortrages«, S. 341.

Urteilens sind nicht sinnlich, sind nicht wahrnehmbar, sind nicht dinglich und können daher auch nicht mit sinnlichen Beispielen illustriert werden.

Gänzlich falsch wäre es allerdings, der Klage mit einer Gegenklage, den Vorwurf mit einem Gegenvorwurf zu beantworten. So klingt es zwar schneidig, die missbilligte Trockenheit und Weltferne nun trotzig als eigentlichen Zweck und als erstrebtes Refugium des wahren Geistes und tiefen Gedankens zu rechtfertigen. In Wirklichkeit ist das aber doppelbödig, zumindest aber zweischneidig; denn damit befestigt man die Kluft zwischen Wissenschaft und Leben, anstatt deren sinnvollen Bezug aufeinander und die Untrennbarkeit beider voneinander zu fordern. So wenig Kant die Trennung von Schule und Leben, von Theorie und Praxis als Ziel seiner Philosophie ausgab, so wenig Fichte eine von Politik, Gesellschaft und Geschichte abgetrennte Theorie des Ich vertrat, so wenig Hegel der puren Idealität und einer in völlige Leblosigkeit abgesunkenen Intellektualität das Wort redete, so wenig steht es auch einer gegenwärtigen Philosophie an, sich in die Belanglosigkeit bloßer Theorie zu versenken. Tut sie dies, ist jeder Vorwurf berechtigt. Und in der Vergangenheit hat die Transzendentalphilosophie diese Vorhaltung – gegen die eigene Geschichte – und nicht selten zu Recht kassieren müssen.

Für eine Renaissance des transzendentalphilosophischen Denkens spricht indes vieles. Es ist nicht nur das Ungenügen an einer bis zur Scholastik zerdehnten analytischen Sprachphilosophie, das eine Neuorientierung nahelegt. Es zeigt sich ein mindestens ebenso starkes Missfallen, das sich auf ein thesen schwaches, begründungsfreies und argumentarmes Denken richtet – nicht etwa, weil es unsympathisch ist, plurale Ansätze gleich gelten zu lassen, sondern weil es wirkungslos ist in Bezug auf die Lösung von Problemen und Konflikten. Es zeigt sich, dass ein Denken welches Vernunft, Macht und Herrschaft in kritischer Distanz zunächst konfundiert und dann konsequent verabschiedet, sich des einzigen Mittels beraubt, Konflikte zu diagnostizieren und zu lösen. Gerade angesichts der gegenwärtigen komplexen Probleme ist daher ein radikales Begründungsdenken gefordert.

Gerade der transzendentalphilosophische Ansatz kann überzeugend aufweisen, wie die Vielheit von Perspektiven dennoch mit einer formalen Einheitsperspektive zusammenstimmen kann, dies nicht bloß durch künstliche abstrakte Gleichheit, sondern auch in konkreten Einheitsansprüche mitten in den Konflikten der Moderne. Wichtig ist dabei der Unterschied von Pluralität und Pluralismus. Wir leben im Zeitalter pluraler Wissens- und Lebenswelten. Die Pluralität hat dabei verschiedene Facetten. Eine von ihnen ist der Pluralismus. Der Pluralismus ist eine Auffassungsweise der Pluralität, die vor allem auf das Nebeneinander von Weltauffassungen, Einstellungen und Überzeugungen abhebt. Er führt in *praktischer* Perspektive zur Vereinbarkeit verschiedener, heterogener Werte, aber auch zum Verlust eindeutiger Kriterien. In *theoretischer* Perspektive führt er zur Vereinbarkeit heterogener Wissensweisen, zu einem Zugleich von Wissensansprüchen und Wissenswelten. Zugleich stellt der Pluralismus unabwendbar die Frage nach der Bedeutung von Wahrheits- und Geltungsansprüchen. Er führt offenkundig zur Auflösung des konventionellen Wahrheitsbegriffs oder zumindest zu seiner entschiedenen Relativierung. Der Pluralismus ist also zugleich ein Relativismus. Die ungeheure

Buntheit von Lebensweisen, Lebensgewohnheiten und Lebenszielen ist nicht mehr auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Und die Konsequenz des Pluralismus besteht darin, den gemeinsamen Nenner auch gar nicht mehr zu wollen.

Der Philosophie steht es nicht zu, diesen faktischen Befund zu bezweifeln. Und doch hat sie damit ein Problem. Denn mehr als die Politik, welche die unterschiedlichen Lebensentwürfe und Geltungsansprüche untereinander regelt und in ihren Totalisierungen und Absolutsetzungen beschneidet; anders auch als die Religionen, welche ihre Ansprüche häufig gleichgültig gegen andere Glaubensgemeinschaften universalisieren; anders auch als die Künste, welche die Pluralität als ihre ureigenste Domäne anerkennen und die disparate Vielfalt des bloßen Nebeneinanders fordern und fördern, weiß die Philosophie, das Vielheit und Unterschiedenheit *im Prinzip* nur auf dem Grund eines Konzepts von Einheit möglich und erkennbar sind.

Die Pluralität wird dadurch zum Problem für das Handeln und Erkennen, dass nämlich Einheit prätendiert, zugleich aber verfehlt wird. Tatsächlich ist Einheit vorausgesetzt, ist aber faktisch und konkret uneinholbar. Das zeigt sich in allen plural verfassten Bereichen des menschlichen Lebens. Werte werden unreflektiert bejaht. Man geht gerne davon aus, dass sie *irgendwie* gelten, und damit auch davon, dass sie auch für Andere gelten *sollen*. Die *Gerechtigkeit* ist ein solcher Wert. Kaum jemand ist bereit, *Gerechtigkeit* von der Agenda des menschlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebens zu streichen. Damit formuliert man in gewisser Hinsicht ein Interesse an der Einheit eines Prinzips. Zugleich fangen die Schwierigkeiten aber damit an, wenn man versucht nicht nur *irgendwie*, sondern inhaltlich zu bestimmen, was in einzelnen Fällen gerecht ist. Die Einheit ist zu einer bloß formellen Etikette heruntergekommen, die man sprechen lässt, wenn man nichts sagt, aber Vieles und Gutes meinen will

Daraus lässt sich eine grundsätzliche Skepsis ableiten, die jenem Einheitsbegriff gilt, der den pluralistischen Wissens- und Lebensformen zugrunde liegt: Es handle sich nämlich um einen ganz abstrakten Sinn von Einheit, dem es gerade am Wesentlichen mangelt: an Inhalt. Das lässt sich unschwer an der Rolle des Anderen belegen. *Das Andere* – und damit natürlich auch *der Andere* – tritt ganz abstrakt und nur unter der Prämisse abstrakter Einheitlichkeit in den Horizont des Denkens. Es ist eine wohlmeinende Freiheit des Deutenden, wenn er die schwerwiegende Vorverurteilung durch Vorurteile unterlässt, und das konkrete Gegenüber, das ein Du ist, nicht festlegen will. So ist es nach dem Willen des Deutenden nicht mehr Gegenüber oder Du, sondern ein Anderer. Unter diesem kalten Blick, der vom Inhalt absieht und insofern uninteressiert ist, macht sich die formale Einheit geltend. Zwar geht mit der Pluralität auch Diversität einher. Ein absolut Anderes, ein Anderes, von dem nichts zu wissen und zu erkennen ist, ein Anderes, das sich dem Wissen, Sprechen, Deuten und Ahnen auf grundsätzliche Weise entzieht, ist aber kein sinnvoller Gedanke. Dieses radikal Andere wäre gänzlich ohne Bedeutung, etwas, dem niemals ein Prädikat zukommen könnte, etwas, das in keiner Wissens- und Lebensform eine Realität darstellen könnte. Auf diese Weise ist der Andere selbst dann im

Bann deutender Einheit festgehalten, wenn es eigentlich um seine Freiheit geht. Was, wenn der Andere, meine Deutung nicht akzeptiert?

Es kann indes nicht darum gehen, die wirkliche Andersheit des vielfältigen wirklichen Anderen zu leugnen, nicht einmal darum, es zu verstehen. Aber um zu wissen, zu erkennen, um davon zu sprechen, darauf zu deuten, um zu antizipieren oder zu reagieren, muss man bereits etwas Konkretes wissen, sei es auch nur das, dass man fast nichts darüber weiß. Die *wirkliche* Andersheit des konkreten Anderen mag überraschen, bestürzen oder beängstigen; die Begegnung mit dem Anderen mag den Horizont erweitern oder für immer beschließen: stets beruht Andersheit aber auf einem geteilten Horizont, damit auf einem mehr oder minder großen einheitlichen Fundament. Die Philosophie ist daher weit davon entfernt, *das* oder *den* Anderen in seiner Andersheit zu leugnen oder zu relativieren. Sie weiß vielmehr, dass Andersheit nur auf dem Hintergrund von Nicht-Andersheit überhaupt erkennbar und wissbar ist, weiß auch, dass das oder der Andere damit nur relativ anders ist, relativ nämlich auf einen geteilten Horizont, auf eine gemeinsame Sprache, auf ein gemeinsames Gefühl. Es kommt daher für die Philosophie darauf an, das Problem scharf zu umreißen, das entsteht, wenn faktische Pluralität und faktische Diversität nur in einem Rahmen möglich sind, der zwar abstrakte Einheit vorgibt, dabei aber nicht stehen bleiben kann. Denn es ist ihre Aufgabe, die Bedeutung abstrakter Einheit nachdenkend in konkrete Bezüge zu verwandeln.

Werte und Normen machen einen, wenn nicht den Hauptbestand des Pluralismusproblems aus. Es koexistieren ganz heterogene Lebensstile und Interessen. Die private Moral und das rechtliche Gerüst, das die westlichen Staaten trägt, bilden dabei eine weitgespannte Konstruktion, in der sich die meisten Personen gut einrichten können. In den hochindustrialisierten Staaten und Staatengemeinschaften wird die Konkurrenz um gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Macht in vorwiegend demokratischen Prozessen kanalisiert, durch Institutionen gebündelt und durch Medien auf- und verbreitet. Die traditionellen Weisen des Zusammenlebens sind weitgehend abgelöst durch neue, wenig determinierte Lebensgemeinschaften mit einem hohen Freiheitsgrad. Die prägende und vereinheitlichende Kraft der Religion hat beständig nachgelassen und ist in den laizistischen Gesellschaften der Gegenwart nahezu auf ein Minimum zusammengeschrumpft. In den Großstädten existiert eine Polyphonie von Werten und Wünschen, Lebensformen und Stilen. Es sind Wissens- und Organisationsformen entstanden, die längst jede Vorstellung von Einheitlichkeit gesprengt haben.

Hier reißen indes Gräben auf, die in der Tat unüberbrückbar scheinen. So sehr man daher die fröhliche Buntheit oder die Polyphonie unserer Städte schätzen mag, so gilt doch, dass Pluralität faktisch *Konflikte* erzeugt. Hinter der bunten Fassade lauern nämlich enorme Verwerfungen, die in den industrialisierten Staaten durch die materielle Grundversorgung und eine stabile Rechtsstaatlichkeit bisweilen mehr recht als schlecht im Zaum gehalten werden. Die Hoffnung hat sich unterdessen als trügerisch erwiesen, dieser Zustand einiger weniger Regionen dieser Erde ließe sich einfach weltweit exportieren, man benötige dazu nur demokratische Gesinnung, Liberalismus und

uneingeschränkten Warenverkehr. Der Zusammenprall von Wertvorstellungen, Lebensweisen und Kulturformen erzeugt vielmehr scharfe Konfliktzonen.

Konflikte zeichnen sich indes dadurch aus, dass ihnen irreduzible Positionen vorausliegen. So sehr Konfliktlösung daher Not tut, steht doch die Erkenntnis am Anfang, dass Konflikte darin bestehen, dass sie nicht einfach lösbar sind. Darin liegen zwei Momente: zunächst die Forderung, der Konflikt solle gelöst werden. Das entspricht dem Ziel der Einträchtigkeit. Einträchtigkeit wollen grundsätzlich alle Konfliktparteien, es ist nur die Frage zu welchen Konditionen. In einem Konflikt liegt aber auch und zugleich, die Unmöglichkeit, Positionen aufzugeben zugunsten einer bloß abstrakten Einigung. Diese doppelte Einsicht, die Einsicht nämlich, dass Konflikte nicht lösbar sind, jedoch gelöst werden sollen, und die Einsicht, dass Konflikten irreduzible Positionen voraus und zugrunde liegen, führt zu der weiterführenden Vorstellung, man müsse die Konflikte *aushalten*. Die irreduziblen Positionen liegen deshalb nicht nur zugrunde und voraus, sie haben auch ihren Bestand und Halt. Dadurch zeigen Konflikte ihre Substanz, dass sie nicht nur bestehen, sondern auch ausgehalten werden und ausgehalten werden müssen. Um aber zu bestehen, müssen Konflikte zumindest eine angestrebte Einheit voraussetzen. Im Extremfall besteht die Einheit darin, dass sich eine der irreduziblen Positionen vollständig durchsetzt und die gegnerische vernichtet.

Das Aushalten von Konflikten ist dabei nachgerade eine moderne Einstellung. Sie setzt eine demokratische, liberale Grundanschauung voraus und die Anerkennung von Institutionen und deren ordnender und regelnder Macht. Konflikte lassen sich nur aushalten, wenn der Konflikt zugleich Bestand und Halt hat, mit anderen Worten, wenn es den institutionelle Rahmen gibt, der es erlaubt, Eintracht zu wollen, ohne irreduzible Positionen aufgeben zu müssen.

Konflikte sind daher, gerade auch dann, wenn sie bestehen bleiben, Fälle konkreter Einheit, insofern eine oder alle Konfliktparteien Einheit fordern mit konkreten Ansprüchen. In diesem Fall ist die Einheit nicht abstrakt-formell und den pluralen Ansprüchen gleichgültig übergeordnet, sondern dem Konflikt immanent. Einheit ist ein konstitutives Element jeder Auseinandersetzung, gerade dann, wenn Kontrahenten mit irreduziblen Positionen aufeinandertreffen.

Für die Philosophie ist diese Ausgangslage keineswegs neu. Gewöhnlich wird die Moderne namhaft gemacht, wenn von den auseinanderdriftenden Wissens- und Geltungssystemen gesprochen wird. Tatsächlich dürfte die Frage nach der Einheit *über* und *in* der Vielheit bedeutend älter, ja vielleicht sogar selbst Initialzündung der Philosophie gewesen sein. Historisch gesehen sind die Antworten so vielfältig wie das philosophische Denken selbst. Die Rückkehr zum Gewesenen kann dabei allerdings nicht die Lösung für aktuelle Probleme bieten. Vielmehr braucht es eine philosophische Transformation, um aus dem Gewesenen positive Impulse für das gegenwärtige Denken zu gewinnen.⁴ Insbesondere die *Transzendentalphilosophie* kann eine Leitlinie für eine

4 Vgl. Asmuth, Christoph: *Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*. Göttingen 2006.

solche Transformation bieten. Das liegt zum einen an der kritischen Grundposition der Transzendentalphilosophie. Durch die Reflexion auf Begriffe und Methoden erlaubt sie es, auf der einen Seite forcierte Theoriebildung zu betreiben, andererseits erreicht sie hochvalide Resultate. Ferner kann das Theorie-Praxis-Problem in einer Weise gewendet werden, dass die Theorie nicht außerhalb der Praxis, die Praxis nicht die bloße Anwendung der Theorie ist. Die Transzendentalphilosophie ist deshalb kein abstraktes, d. h. realitätsfernes Modell, sondern mit der Sache, der Realität des Erkennen und Handelns, verbunden und ungetrennt von ihren jeweiligen Inhalten, deren Struktur sie begründend erschließt. Darüber hinaus ist die Transzendentalphilosophie nicht auf metaphysische, d. h. nicht auf nicht ausgewiesene oder nicht ausweisbare Annahmen angewiesen. Sie spricht aus der Position des endlichen vernünftigen Wesens. Sie nimmt keine Anleihen bei zuvor gesetzten, unhinterfragten theoretischen Grundannahmen, wie etwa der Existenz Gottes, der Wirklichkeit des Quantifizierbaren und Operationalisierbaren, des Vorhandenseins bewusstseinsunabhängiger realer Dinge oder Tatsachen, der vorgängige Existenz von Universalien, des Dualismus von Subjekt und Objekt, Geist und Gehirn. Schließlich kann die Transzendentalphilosophie überzeugend darlegen, wie Allgemeinheit zustande kommt, ohne sie auf physische Elemente oder einen substantiellen transzendenten Geist zurückzuführen.

Die Transzendentalphilosophie setzt also die Tradition eines starken Denkens fort, das insofern den starken Problemen einer globalisierten Welt angemessen ist. Ihre Suche nach Begründungsstrukturen, der Zielpunkt eines systematischen Denkens im System, d. h. einer möglichst vollständigen Kohärenz aller ihrer Sätze und Implikate, teilt in gewisser Weise die Ausgangslage der pluralistischen Welt. Sie beschreibt nicht eine Welt über der Welt, wie eine Philosophie der Transzendenz vorgehen müsste, sondern geht von der existierenden Vielheit von Wissens- und Geltungsansprüchen aus. Dabei wendet die Transzendentalphilosophie die Vielfalt von Werten und Normen nicht in einen Kosmos bloßer nebeneinander bestehender Aussagen und Formen, sondern fordert Einheit, Begründung und Grundlegung im eminenten Sinne als Grundoptionen des Verstehens und des Problemlösens einer Welt voller Vielheit. Dazu gehört nicht zuletzt das Denken dieses Denkens selbst, ohne das ein Verständnis der Welt unverstänglich bleiben muss. In einem solchen Rückgang auf diesen Grund aller Begründung zeigt sich das Denken als die Einheit seiner vielfältigen Momente und die Welt darin nicht als das Andere dieses Denkens. Damit ist die Transzendentalphilosophie gerade nicht die Vernichtung der Differenz, sondern eine Möglichkeit, Differenz zu begreifen, ohne in eine Mystik des Differenten einzutauchen oder vor der schieren Vielfalt der Differenzen zu kapitulieren. Sie bezieht damit einen stabilen Ausgangspunkt, der indes nicht starr und fixiert, sondern dynamisch ist.

Denken ist daher gerade nicht mit dinglicher Unbeweglichkeit zu verwechseln, weil die quecksilbrige Essenz des Denkens gerade in und durch die Differenzen wirksam ist, aber nicht als gleichgültiges Nebeneinander, sondern als spannungsvolles, beziehungsreiches Geflecht, das sich immer von einer Position her entspinnt. Dieser Punkt ist insofern Grund- und Ausgangspunkt für Diagnose und Lösung von Geltungsansprüchen, wenn – wie es die Transzen-

dentalphilosophie mit Gründen fordert – einerseits Lösungen als prinzipiell möglich aufgewiesen, ja sogar als konstitutiv erachtet werden, ohne dass es präjudikativ zu normativen Festlegung kommt. Die Positionshaftigkeit des Denkens ist kein gutes Argument für den Pluralismus und die Gleichgültigkeit aller Geltungsansprüche. Denn in der Positionshaftigkeit ist nicht nur irreduzible Vielheit, sondern ebenso prätendierte Einheit enthalten. Und so bleibt die Positionshaftigkeit des rationalen Argumentierens unverzichtbar, denn sie bildet das Woher der Argumentation, damit einerseits den Grund des Konflikts, andererseits Grund des Aushaltens der Konflikte und schließlich den möglichen Grund der Lösung der Konflikte.

Die vorliegenden Texte entstammen einem Projekt der besonderen Art: An zwei Orten, in Warschau und Berlin, fanden innerhalb von zwei Monaten um den Jahreswechsel 2005/2006 zwei thematisch eng aufeinander bezogene Tagungen statt. Ziel war es, in intensiver Diskussion eine Bestandsaufnahme des transzendentalphilosophischen Denkens zu versuchen, und zwar im Hinblick auf drei zentrale Aspekte: *Leiblichkeit*, *Interpersonalität* und *Anerkennung*. Die Beiträge bilanzieren, inwieweit das transzendentalphilosophische Projekt anschlussfähig ist und dazu taugt, systematische Fragen der Gegenwart angemessen zu diskutieren. Darüber hinaus zeigen sie Möglichkeiten auf, mit transzendentalphilosophischen Ansätzen zu systematischen Erörterungen und Problemlösungen zu kommen. In den vergangenen Jahrzehnten herrschte eine gewisse Verkrampftheit vor, wenn es darum ging, einen produktiven Umgang mit der Philosophiegeschichte zu initiieren. Das gilt besonders für die Geschichte des sog. Deutschen Idealismus, mit dem man gemeinhin nicht nur eine ehrfürchtig restaurative Haltung verband, sondern zugleich auch eine ideologische Präformierung des gesamten Projekts. Die Rechts- und Linksidealisten versperrten sich gegenseitig die Möglichkeit, ihren wissenschaftlichen Gegenstand kritisch zu beleuchten. Das gilt besonders für Deutschland, das sich teilungsbedingt mit seinen Idealisten große Schwierigkeiten eingehandelt hat. Nicht erst die analytische Tradition, die heutzutage mit einem wachen Interesse auf die Systementwürfe der nachkantischen Zeit schaut, sondern auch in der kontinentalen Philosophie macht sich eine entspannte Haltung breit. Jetzt lassen sich die Projekte der deutschen klassischen Philosophie diskutieren, ohne in ein Fahrwasser zu geraten, das die Vergangenheit nur konserviert. Im Gegenteil: Es besteht jetzt die Möglichkeit, dieses Denken auf die Gegenwart hin kritisch zu befragen.

Die Beiträge bilden vier Abschnitte. *Der erste Abschnitt* betrifft das Thema *Leib-Seele/Körper-Geist*. Es liegt auf der Hand, dass die Transzendentalphilosophie hier sowohl in ihrer Geschichte als auch in ihrem aktuellen Argumentationspotential eine eindeutige Stellung bezieht. Ihr Ausgang von Konzepten wie Bewusstsein, Subjekt, Begriff, Geist könnte dazu verleiten, dass hier aus einer einseitig ›idealistischen‹ Perspektive auf Körper und Leib geschaut wird. Die Beiträger der Tagung machen aber durch ihre Themenstellung deutlich, dass überraschenderweise dabei allerdings ebenso der Körper bzw. der Leib im Mittelpunkt steht. Damit wird gerade nicht einer Missachtung der leib- und körperlichen Dimension des Menschen das Wort geredet, sondern explizit eine

einseitig intellektualistische Bewertung des Menschen abgelehnt. Zudem erweist sich die klassische deutsche Philosophie als eine gute theoretische Grundlage, um den Gegensatz von Körper und Geist vor dem Hintergrund sprachlicher und begrifflicher Setzungen und Voraussetzungen zu beleuchten und kritisch zu hinterfragen. Eine einseitig naturalistische Sicht auf den Körper, wie ihn etwa reduktionistische Auffassungen etablieren, kann in dieser Sicht selbst als implizit dualistische Position zurückgewiesen werden.

Der zweite Abschnitt widmet sich der Theorie der *Intersubjektivität* bzw. der *Interpersonalität*. Zunächst erweitert sich dadurch der Zuschnitt des Nachfragens. Nicht mehr der Einzelne in seiner Moralität, sondern die zwischen den Einzelnen angesiedelte Sittlichkeit bildet nun ein eigenes Problemfeld. Dabei richtet sich das Augenmerk nicht mehr auf die *Erste Person*, das Ich, sondern eben so auf die *Dritte Person*, Sie oder Er. Die Aufgabe besteht darin zu zeigen, unter welchen Möglichkeitsbedingungen sich die *Dritte Person* in die *Zweite*, unter welchen Möglichkeitsbedingungen sich der bloß objektiviert Andere in ein wirkliches Du verwandelt. Unter diesem Aspekt ist der Andere ein anderes Ich, damit ein Du, mit dem ich in Dialog treten kann und der mir meine Grenzen aufweist, indem er mich auffordert – und mich zum Selbstdenken auffordert. Auf den Spuren der Transzendentalphilosophie bewegen sich die Beiträge über den engeren Rahmen des 19. Jahrhunderts hinaus in die Phänomenologie, die Anthropologie und den Existentialismus des 20. Jahrhunderts und damit bis in die Gegenwart hinein. Die Autoren versuchen, eine tragfähige Begründung der Interpersonalität zu entwickeln, eine Begründung, die sowohl die sozialromantische Verklärung des Anderen als auch seine unkritische Ausgrenzung vermeidet.

Der dritte Abschnitt beschäftigt sich mit einem Herzstück der Transzendentalphilosophie: der *Anerkennungstheorie*. Nicht erst seit Axel Honneths Buch über den *Kampf um Anerkennung* ist zu bemerken, wie die Anerkennungstheorie, die zuerst von Fichte, dann von Hegel weiterentwickelt wurde, wenn auch gründlich revidiert und renoviert, zunehmend an Bedeutung gewinnt. Anerkennung ist dabei keine leere Formel, denn es muss formuliert werden, als *was* denn ein Anderer anerkannt werden soll: als Mensch, als Person, als Bürger, als Rechtssubjekt usw. Das Herrschaft-Knechtschaft-Kapitel aus Hegels *Phänomenologie des Geistes*, das viele Beiträger zum Ausgangspunkt wählen, wird daher nicht mehr ausschließlich unter der lange Zeit vorherrschenden Perspektive des Arbeitsbegriffs gelesen, sondern unter die Generalfrage nach dem Begriff der Anerkennung gestellt. Die rekonstruktiven Beiträge besitzen hier besonderes Gewicht und bilden – in diesem veränderten Zusammenhang – eine innovative Rekonstruktion eines häufig gelesenen und kommentierten Textes. Gleichzeitig ist die Anerkennungstheorie das Scharniergelenk zu Konzeptionen des Staates und der Gesellschaft. In diesem Horizont muss auch die Frage gestellt werden, was es bedeutet, wenn die Anerkennung prinzipiell verweigert wird. Das ist einerseits eine Tatsache der geschichtlichen Wirklichkeit, gleichzeitig aber einer Herausforderung an alle Formen des Zusammenlebens, die auf wechselseitiger Anerkennung aufgebaut sind. Es geht den Beiträgern darum, die Anerkennungstheorie in ihren Grundlagen aufzuarbeiten und auszuloten, zu fragen, inwieweit Anerkennung und *wechselseitige*

Anerkennung ein Instrument zur Begründung gesellschaftlichen Zusammenhangs sein können.

Ein vierter Abschnitt stellt die Philosophie der *Person* in das Zentrum. Der Begriff der Person ist ein Basisbegriff. Während die Konzepte von Ich, Selbst, Selbstbewusstsein und Subjekt in einer abstrakten Metastruktur verankert sind, ermöglicht der Begriff der Person eine Vermittlung der Grundstrukturen hin zu lebensnahen und -relevanten Überlegungen in der Philosophie des Rechts, des Staates ebenso wie in den Bereichen der zwischenmenschlichen Moral und der Sittlichkeit. Das, was das Person-Sein ausmacht, ist dabei schwer einzugrenzen. Die Beiträger schlagen einen Bogen von der historischen Rekonstruktion bis hin zu gegenwärtigen Fragestellungen; die Politik- und Staatstheorie wird dabei eben so mit einbezogen wie die Medizin und die Religion. Wichtig scheint dabei vor allem, dass mit dem Personenbegriff eine fundamentale Neubewertung des Menschen in der Gesellschaft artikuliert werden kann: Der Mensch in der Gesellschaft ist Bürger. Damit hängt am Personenbegriff sowohl die Frage nach den Freiheits- und Menschenrechten wie nach den Pflichten und sittlichen Normen, die eine Person zu erfüllen hat und denen sie sich unterwerfen soll. Trotz der prinzipiellen Veränderung der staatlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Rahmenbedingungen in den vergangenen 200 Jahren, besitzen die Konzeptionen, die zwischen Kant und Hegel entwickelt wurden, einen hohen Grad an Attraktivität. Ihre Anschlussfähigkeit an aktuelle philosophische Probleme wollen die Beiträger erproben. Dabei wird der Personenbegriff in seiner Leistungsfähigkeit befragt, besonders dadurch, dass nun auch das völlig Fremde, das kulturell Andere in den Blick kommt. Schließlich muss sich der Personenbegriff und das ihm inhärente Primat des Praktischen bewähren vor den gesellschaftlichen und staatlichen Katastrophen des vergangenen Jahrhunderts: Der Totalitarismus und seine Missachtung aller Freiheits-, Menschen- und Personenrechte fordert ein verstärktes Nachdenken über die Konzeption der Person bis hin zum Widerstandsrecht.

Die Tagung ist aus einer langjährigen internationalen Zusammenarbeit erwachsen. Das Projekt einer Doppeltagung entstand in Kooperation mit der Forschungsgruppe unter Leitung von Prof. Dr. Marek Siemek in Warschau und dem Internationalen Forschungsnetzwerk Transzendentalphilosophie/Deutscher Idealismus (Berlin) unter Leitung des Herausgebers. Der erste Teil fand vom 9. bis 11. Dezember 2005 an der Universität Warschau statt, der zweite Teil vom 17. bis 19. Februar 2006 an der Technischen Universität in Berlin. In besonderer Weise gilt der Dank aller Teilnehmer und Beiträger zunächst und zumeist Herrn Dr. Jakub Kloc-Konkołowicz, der die Organisation der Tagung in Warschau nicht nur professionell auf sich genommen, sondern seinen Gästen darüber hinaus in unvergesslicher Weise Stadt, Land und Philosophie nahegebracht hat. Auch mein persönlicher Dank gilt Jakub Kloc-Konkołowicz, mit dem mich eine verlässliche und freundschaftliche Zusammenarbeit seit Jahren eng verbindet. Bei allen Beiträgern bedanke ich mich für die zügige Herstellung der Texte und die rasche Bearbeitung der Korrekturen. Bei Frau Franziska Piper bedanke ich mich für die erste Sichtung und die professionelle Vorbereitung der Manuskripte. Finanziell wurden die Tagungen durch die Universität Warschau und durch die Fritz Thyssen Stiftung großzü-

gig unterstützt. Beiden Institutionen sei hier nachdrücklich gedankt. Die Fritz Thyssen Stiftung hat schließlich auch die Drucklegung dieses Bandes durch einen beträchtlichen Zuschuss ermöglicht. Schließlich gilt mein Dank den Herausgebern der Reihe *panta rei*, die sich zur Aufnahme unseres Bandes entschlossen haben, sowie dem transcript-Verlag für die professionelle Betreuung dieses Bandes.

Berlin, im Sommer 2007