

## ZUR EINLEITUNG

...hat der Mensch Vernunft; oder hat Vernunft den Menschen?  
F.H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza...*  
(JWA 1,1: 259)

„Nur die Vernunft ist ihr ewig; die Individualität aber muss unaufhörlich absterben.“ – Mit diesen berühmten Worten gibt Johann Gottlieb Fichte in der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797) einen tiefen Einblick in das Wesen seiner Philosophie. Allein die Vernunft, so erläutert er diesen Gedanken gegen die Männer, denen „ihre individuelle Person [...] der letzte Zweck ihres Handelns“ ist, sei der wahre „Zweck“, die „Persönlichkeit“ aber bloß ein „Mittel“, „eine besondere Weise, die Vernunft auszudrücken, die sich immer mehr in der allgemeinen Form derselben verlieren muß“ (GA I,4: 257f.). Bereits zwei Jahre zuvor hatte Fichte in diesem Sinne in einem Brief betont, dass sein „*absolutes Ich*“ selbstverständlich nicht das „*Individuum*“ sei (JBW I,11: 55). Das Ich, was er meint, ist vielmehr, so heißt es schon in §1 der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95), „[d]asjenige dessen Seyn (*Wesen*) blos darin besteht, daß es sich selbst als seyend, setzt“, d.i. das „absolute Subjekt“ (GA I,2: 259). Aus der allgemeinen Struktur der Subjektivität, „aus der Möglichkeit des Ich“, lässt sich nach Fichte das Individuum, die ‚Persönlichkeit‘ deduzieren – und zwar als „Nothwendigkeit einer Beschränktheit desselben überhaupt“ (GA I,2: 242). Bestimmtheit und Einzelheit sind mithin nach Fichte begriffliche Momente der Ichheit, der Subjektivität selbst. Die jeweilige Bestimmtheit, die ein Ich zu einem so und so bestimmten, zu „diese[r] bestimmte[n] Person“ mache, entziehe sich als „das absolut Zufällige“, als „das bloß Empirische unserer Erkenntniß“, der philosophischen Ableitbarkeit (GA I,2: 242). Sie bleibt aus der Perspektive der Subjektivität ein blinder Fleck.

Wie Hegels wenigstens ebenso bekanntes programmatisches Diktum aus der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* (1807) unterstreicht, wonach „alles darauf an[komme], das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken“ (GW 9: 18), trägt nicht nur die Wissenschaftslehre, sondern die gesamte Philosophie nach Kant wesentlich die Signatur der Subjektivität. Doch, so zeigen bereits die Äußerungen Fichtes an, dieser Signatur der Subjektivität ist zugleich wesentlich die Beziehung und konzeptionelle Spannung

zum einzelnen, zum real und praktisch handelnden Subjekt, zum Subjekt als ‚Persönlichkeit‘ oder ‚Person‘, eingeschrieben. Der junge Schelling schildert diese Spannung in *Vom Ich als Princip der Philosophie* (1795) samt der drastischen Konsequenz, die er ähnlich wie Fichte daraus zieht, pointiert und plastisch: „Im endlichen Ich ist Einheit des Bewußtseyns, d. h. Persönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt [...] kein Bewußtseyn und keine Einheit des Bewußtseyns, Persönlichkeit. Mithin kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Erweiterung der Persönlichkeit zur Unendlichkeit, d. h. als Zernichtung derselben vorgestellt werden.“ (AA I,2: 128)

Wie systematisch grundlegend das Spannungsfeld von Subjekt und Person tatsächlich ist, zeigt schließlich ein Blick auf den Adressaten des zitierten Briefes Fichtes: Friedrich Heinrich Jacobi. Dieser pflichtet Fichte 1799 in seinem noch im selben Jahr veröffentlichten Brief *Jacobi an Fichte* zwar bei, dass „jene unpersönliche Persönlichkeit; jene bloße Ichheit des Ich ohne Selbst [...] notwendig zum Grunde gelegt werden müssen, wenn – ein *allgemeingültiges, streng wissenschaftliches System*“, genauer, da Jacobi an dieser Stelle die Ethik Kants und Fichtes fokussiert: ein „*streng wissenschaftliches System* der Moral zu Stande kommen soll“ (JWA 2,1: 212). Zugleich erhebt er gegen dieses „Lebendigtodte der *Vernünftigkeit*“, das „leer und reine, nakt und bloße Ich“ im Namen des konkreten Menschen den entschiedensten Einspruch (JWA 2,1: 212): Reine Vernunft, bloße Subjektivität, so Jacobi in der „Zugabe an Erhard O.“ zu *Eduard Allwill's Briefsammlung* (1792), die er auszugswise seinem Schreiben an Fichte noch einmal beigibt, könne nicht „der *wirklichen Person* ihren eigenthümlichen individuellen Werth ertheilen“ (JWA 6: 228). Mit dem Insistieren auf die Person zeigt sich bei Jacobi eine gegenüber Fichte wesentliche Verschärfung des Problems des Verhältnisses von Subjekt und Person, indem er zugleich ihr Verhältnis umkehrt: Statt das personale Individuum (wenigstens hinsichtlich der Form der Individualität) aus dem absoluten Ich, aus der Struktur der Subjektivität abzuleiten, gilt, wie Jacobi am 16. März 1800 an Jean Paul schreibt, für seine Philosophie vielmehr: „Individualität ist ein Fundamentalgefühl; Individualität ist die Wurzel der Intelligenz und aller Erkenntnis; ohne Individualität keine Substantialität, ohne Substantialität überall nichts. [...] Reine Selbstheit ist reine *Derselbigkeit* ohne *Der*. – *Der* oder *das* ist notwendig immer ein Individuum. Also liegt der Identität Substantialität, der Substantialität Individualität schlechterdings zum Grunde.“ (JBW I,12: 207f.)

Es ist vor allem Birgit Sandkaulen, die nicht nur die komplexe Architektur von Jacobis Denken als eine Philosophie der Person systematisch profiliert, sondern auch wiederholt nachgewiesen hat, dass Jacobis im Namen der konkreten Person erhobener Einspruch gegen ein philosophisches System, gerade auch gegen ein auf dem reinen Ich bzw. der reinen transzendentalen Subjektivität begründetes System, für die Entwicklung der gesamten nachkantischen Philosophie von entscheidendem, ja epochalem Einfluss war. Sein Insistieren auf der Irreduzibilität des

individuellen Personseins ist eine philosophische Provokation ersten Ranges, die in der klassischen deutschen Philosophie und über sie hinaus nicht einfach zu überwinden ist und bis heute ein Anstoß bleibt, grundsätzlich nach dem zu fragen, was es eigentlich heißt, ein Subjekt, eine Person, ein Individuum, ein Mensch zu sein.<sup>1</sup>

Weggefährten, Schüler und Kollegen von Birgit Sandkaulen haben sich zusammengefunden, um ihr mit dem vorliegenden Band herzlich für die vielen Anregungen und Einsichten zu danken, die sie aus ihren Veröffentlichungen und gemeinsamen Gesprächen gewonnen haben. Die Autorinnen und Autoren haben sich für ihre Beiträge teils direkter, teils indirekter von den philosophischen Arbeiten Birgit Sandkaulens anregen lassen und das breite Diskussionsfeld durchmessen, das sich im Spannungsfeld von Subjekt und Person eröffnet und um deren Fassung und Klärung die Philosophie nach Kant auf vielfältige Weisen ringt. Die Beiträge widmen sich entweder direkt Subjekt und Person oder aber grundlegenden Begriffen und Konzepten, die unmittelbar und intim mit ihnen verbunden sind. Neben dem Verhältnis der Allgemeinheit und Individualität des Ich betrifft dies etwa die Weisen des epistemischen Selbstbezugs, die Formen von Selbstgewissheit und die Rolle, die die Sprache dabei spielt. Es betrifft ferner die Frage, wie das Verhältnis des theoretischen und praktischen Selbst- und Weltbezugs, von Erkennen und Handeln, Verstand und Wille zu begreifen ist. Damit zusammen hängt auch die Frage nach Idealismus und Realismus. Einer Vielzahl weiterer Begriffe und Streitfragen, an deren Klärung die Philosophie nach Kant sich abarbeitet, ist die Signatur von Subjekt und Person einbeschrieben. Schon der bereits zitierte Brief Fichtes an Jacobi vom 30. August 1795 weist auf zentrale Motive wie etwa die Verfassung des Menschen als „Sinnenwesen“ hin (JBW I,11: 55). Dieser Ausdruck deutet auf die leibgeistige Einheit des Menschen ebenso hin wie auf seinen Status als Rechtssubjekt, als lebendiges Wesen, das seine Identität allererst innerhalb einer Gemeinschaft, in Anerkennungsverhältnissen und selbstgeschaf-

<sup>1</sup> Zu Birgit Sandkaulens einschlägigen Büchern zählen *Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings* (Göttingen, 1990), *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis* (München, 2000) und *Jacobi Philosophie. Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit* (Hamburg, 2019). Zu Fichte und Jacobi im Speziellen vgl. darüber hinaus u. a. „Ichheit und Person. Zur Aporie der Wissenschaftslehre in der Debatte zwischen Fichte und Jacobi“ (in: *System und Systemkritik um 1800*, hg. v. Ch. Danz u. J. Stolzenberg, 45–68. Hamburg, 2011). Zu Schelling und Jacobi vgl. u. a. „Dieser und kein anderer? Zur Individualität der Person in Schellings ‚Freiheitsschrift‘“ (in: *„Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“*. *Schellings Philosophie der Personalität*, hg. v. Th. Buchheim u. F. Hermann, 35–53. Berlin, 2004) sowie „Daß, was oder wer. Jacobi im Diskurs über Personen“ (in: *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, hg. v. W. Jaeschke u. B. Sandkaulen, 217–237. Hamburg, 2004). Zu Hegel und der Frage nach Subjekt und Person vgl. u. a. „Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen. Hegels reflexionslogische ‚Widerlegung‘ der Spinozanischen Metaphysik“ (in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/ International Yearbook of German Idealism 5* (2007): 235–275) und „Modus oder Monade. Wie wirklich ist das Individuum bei Hegel?“ (in: *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*, hg. v. L. Illetterati u. F. Menegoni, 155–178. Frankfurt a. M., 2018).

fenen Institutionen, voll ausgebildet. Mit dem Kontrast zwischen Allgemeinheit und Ewigkeit der Subjektivität einerseits und der konkreten, vergänglichen Individualität der Person andererseits ist ferner nicht nur das Feld von Metaphysik und Religion eröffnet, sondern auch das der Kunst als Reflexionsmedium von Subjektivität, in dem nicht zuletzt auch gebrochene Formen einer Aussöhnung von Individualität und Allgemeinheit, Bedingtheit und Unbedingtheit des menschlichen Seins erprobt werden. Die Vielfalt der Phänomene, Konzepte und Perspektiven, die im Folgenden zur Sprache kommen, dokumentieren, wie breit und reich der Kontext ist, in dem die Arbeiten von Birgit Sandkaulen stehen und wirksam werden. Ihr ist dieser Band gewidmet.

Als Herausgeber möchten wir uns herzlich bei allen Autorinnen und Autoren für ihre Mitwirkung und die vertrauensvolle Zusammenarbeit bedanken. Tief bewegt haben wir während der Redaktion des Bandes vom plötzlichen Tod Ágnes Hellers erfahren müssen. Mit ihr hat die Welt eine beeindruckende Persönlichkeit und die Philosophie eine große und engagierte Denkerin verloren. Wir sind sehr dankbar, dass sie sich an diesem Band sogleich beteiligen wollte, als sie im Juni 2019 bei ihrer Bochumer Hegel-Vorlesung, zu der Birgit Sandkaulen sie eingeladen hatte, von ihm erfuhr. Wir möchten uns herzlich bei Josef Mitterer für die freundliche Kommunikation und die Zusicherung bedanken, dass der Druck ihres Textes ganz in ihrem Sinne wäre und ihm nichts im Wege steht. Wir möchten auch Daniel Elon, Majk Feldmeier, Markus Gante, Andreas Giesbert, Yoonoh Kye und Nadine Schönemann für ihre tatkräftige und ausgesprochen wertvolle Mithilfe bei der Manuskripterstellung nicht nur kollegial, ja freundschaftlich und herzlich danken. Ein besonderer Dank geht schließlich an Michael Quante sowie an den Felix Meiner Verlag für die Aufnahme des Bandes in die Reihe der *Hegel-Studien Beihefte*.

Den Auftakt des Bandes bildet der Beitrag von *Charles Larmore*, der kritisch den in der Neuzeit vorherrschenden, am privilegierten Zugang der Ersten-Person-Perspektive orientierten Begriff der Selbsterkenntnis hinterfragt. Dabei legt er seine aus dem epistemologischen Programm absoluter Wissensbegründung resultierenden fragwürdigen philosophischen Wurzeln frei und plädiert in Anknüpfung an Vorstellungen Platons und Hegels für ein objektives Verständnis im Modus der dritten Person. Danach unterscheidet sich Selbsterkenntnis nicht grundlegend von der Art und Weise, wie wir die Gefühle, Überzeugungen und Wünsche Anderer erkennen. Selbsterkenntnis beruhe m.a.W. auf der Beobachtung des (eigenen) Verhaltens (im weiten Sinne) und dem Rückschluss auf die diesem zugrundeliegenden Überzeugungen und Wünsche. Denn, so Larmore, in der Perspektive der ersten Person verfügen wir über keine epistemische Selbstgewissheit, d. h. keine unmittelbare Vertrautheit mit unseren mentalen Zuständen. Vielmehr vollziehen wir praktische Festlegungen und Bekundungen, auf eine bestimmte Art denken und handeln zu wollen. Diese praktische Selbstbeziehung qua Bekundung sei

jedoch nicht zu verwechseln mit ihrem Gewährwerden, das allererst Selbsterkenntnis sei. Dieses Gewahren vollziehen wir als Interpretation unserer Bekundungen. Eine solche interpretierende Selbstzuschreibung bestimmter mentaler Zustände, Überzeugungen und Wünsche sei prinzipiell aber auch Anderen möglich, sofern sie unsere Bekundungen beobachten. Stellt Selbsterkenntnis aber keine privilegierte, erstpersonale, innerlich-unmittelbare Erkenntnisform dar, sondern ein drittpersonales Wissen durch Beweise und Folgerungen, sollten wir nach Larmore zweierlei anerkennen: (1) Selbsterkenntnis bzw. Erkenntnis des Erkennens setze immer schon ein substantielles Wissen über die Welt und den Ort des Geistes in ihr voraus, so dass sich die Natur des Geistes bzw. des Selbst nur zusammen mit der Natur der Welt bestimmen lasse. (2) Das wirklich interessante Problem von Selbsterkenntnis bestehe in den Fällen, in denen es schwer sei, festzustellen, was wir eigentlich glauben und wünschen. Denn hier zeigt sich nach Larmore deutlich, dass Selbsterkenntnis ein komplexer Prozess ist, unsere eigenen Gedanken über unsere Person und unser Wissen von der Welt mit der Meinung anderer auszugleichen.

*Brady Bowman* untersucht bei Descartes die der im ‚cogito‘ gefundenen unbezweifelbaren Selbstgewißheit vorausliegenden Bedingungen. Dabei arbeitet er (1) die grundlegende Bedeutung des Willens als Vermögen der Zustimmung und Zustimmungsenthaltung zu Ideen des Verstandes und (2) der Idee Gottes und des Bewusstseins einer depotenzierten Gottesebenbildlichkeit des endlichen Ich qua Wille heraus. Die zentrale Rolle des Willens drücke sich dabei zunächst in der methodisch leitenden Willensbekundung aus, die Macht der Gewohnheit und der Spontaneität unmittelbarer Überzeugungen vorübergehend zu suspendieren und nichts Falschem oder Trügerischem zuzustimmen. Bei der kritischen Prüfung meiner Überzeugungen gehe es um die Freilegung des meiner spontanen und freiwilligen Zustimmungsfähigkeit wahrhaft Naturgemäßen. Die Unbezweifelbarkeit der Selbstgewissheit bedeute damit, dass der Gedanke ‚Ich bin‘ keiner anderen Macht, ihn zu erfassen und zu bejahen, bedürfe als der Macht, durch die ich selbst geistig existiere. Bowman plädiert für eine kompatibilistische Interpretation von Descartes’ Willentheorie: Die Freiheit des Willens fordere keine Indifferenz zwischen Entscheidungsmöglichkeiten, sondern die Freiheit der Bestimmung korrespondiere vielmehr der Neigung zu einer Option. Als durch keine fremde Macht zu verhindernde Bejahung ist die Selbstgewissheit dabei, so legt Bowman dar, intim mit dem Bewusstsein eines fremden absolut selbständigen Willens, der Idee eines allmächtigen Schöpfers als seiner Bedingung und Ziel seines Strebens verbunden. In der aus dem willentlichen Entschluss zur Erkenntniskritik resultierenden Hervorbringung meiner Selbstgewissheit erfahre ich meine relative Ebenbildlichkeit zur absoluten Schöpfungsmacht Gottes.

Gegen den Epiphänomenalismus und gegen naturalistische Reduktionismen in der Leib-Seele-Diskussion ebenso wie gegen einen Substanzdualismus verteidigt

*Peter Rohs* im kritischen Anschluss an Kants Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich die Überzeugung einer kausalen Wirksamkeit des Mentalen. Nach Rohs lassen sich die für die Debatte grundlegenden, aber scheinbar widersprüchlichen Annahmen der kausalen Geschlossenheit des Physischen, der Wesensdifferenz von Geistigem und Physischem und der kausalen Wirksamkeit des Willens auf körperliche Vorgänge genau dann miteinander vereinbaren, wenn das Mentale als phänomenale Realität, das Physische aber als transzendente, unabhängig vom Denken existierende Realität verstanden werden. Zwar ist nach Rohs in diesem Fall ausgeschlossen, dass physische Veränderungen direkt und allein durch mentale Ursachen hervorgerufen werden könnten. Akzeptiere man die Existenz von Phänomenen, die sich nicht allein aus physischer Kausalität verstehen lassen, z. B. Sprechakte, die zu ihrer vollständigen Erklärung die Kenntnis der Sprecherintentionen und damit Begriffe von mentalen Zusammenhängen und Sinnrelationen voraussetzen, widerspreche die Anerkennung eines Zusammenspiels von mentalen und physischen Ursachen, von Tätigkeiten und Naturprozessen nicht der kausalen Geschlossenheit des Physischen.

*Daniel Elon* untersucht die Auseinandersetzung Friedrich Bouterweks, des ersten Herausgebers von Salomon Maimons Nachlass, mit Maimons Konzeption von Vernunft und Glauben und die sich daraus ergebenden Differenzen hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis und Individuum und Allgemeinem. Während Maimon, so zeigt Elon, einen radikal-rationalistischen Philosophiebegriff vertritt, der vorsieht, in einer unendlichen Approximationsbewegung allen (epistemischen) Glauben durch Vernunft, d. i. durch die gänzliche intellektuelle Durchdringung des Erkenntnisgegenstandes, aufzuheben, verteidigt Bouterwek in Anknüpfung an Jacobi den philosophischen Primat des Glaubens im Sinne einer nur im Gefühl zugänglichen Realitätsgewissheit. Dem korrespondieren nach Elon weitere grundlegende systematische Differenzen Bouterweks zu Maimon. Diese bestünden vor allem in der Anerkennung der philosophischen Vorrangstellung des Praktischen vor dem Theoretischen, insofern die unmittelbare Realitätsgewissheit nach Bouterwek aus dem aktiven, handelnden Umgang des Subjekts mit dem Realen entspringe. Zudem behaupte Bouterwek gegen Maimon ebenso den Vorrang des Individuellen vor dem Allgemeinen, da der Handelnde stets und wesentlich ein konkretes Individuum sei.

*Luca Illetterati* betrachtet den Begriff ‚Leben‘ als einen Schlüsselbegriff der klassischen deutschen Philosophie. Er argumentiert dafür, dass es ein Fehler wäre, diesen Begriff allein als eine biologische Kategorie oder aber nur als eine Metapher für geistige Prozesse zu gebrauchen. Dem Lebensbegriff eigne vielmehr die kritische Funktion, sämtliche Dualismen wie Seele/Körper, Denken/Welt und Geist/Natur zu überwinden. Im Rekurs auf Schiller, Herder, Goethe und auch Fichte, v. a. aber im Rückgriff auf Jacobi, arbeitet Illetterati im Sinne einer Grundlage heraus, dass ‚Leben‘ um 1800 als etwas betrachtet wird, das sich der begrifflichen

Erfassung entzieht. Kant in der teleologischen Urteilskraft und auch der junge Hegel, etwa in seinen Frankfurter Entwürfen, teilten diesen Befund. Zwar scheine Hegel die Unbegreifbarkeit des Lebens aufheben zu wollen, wenn er das Leben in der *Wissenschaft der Logik* als eine Kategorie behandelt. Wie Illetterati zeigt, ist aber gerade die Pointe, dass Hegel dem Leben eine widersprüchliche Dynamik zuspricht, die sich weiterhin nicht auf eine einfache Weise begrifflich erfassen lasse. Hegel versuche vielmehr, die reflektierende Logik der prädikativen Sprache zu überwinden und eine Form philosophisch-begrifflicher Rede zu entwickeln, die dem widersprüchlichen Charakter des Lebens gerecht zu werden vermag. Das Denken des Lebens bleibe für Hegel insofern ein aporetisches Denken. Gegen harmonistische Auffassungen beinhalte das Leben für ihn schließlich auch existentielle Erfahrungen wie Zerrissenheit und Schmerz. Sobald es alle Negativität verliere, höre das Leben auf und es bleibe nur noch der Tod.

Aus den frühesten Vorlesungsfragmenten, die aus Hegels Jenaer Zeit überliefert sind, entwickelt *Johannes-Georg Schüle*in die These, dass das Hegel'sche System insgesamt von einem Interesse an der menschlichen Lebenswelt und -praxis angetrieben ist. Grundsätzlich gelte zwar, dass das Leben nach Hegel nicht vom individuellen, sondern vom Standpunkt des Absoluten aus zu führen sei. Dies stehe aber nicht *per se* im Widerspruch zur lebensweltlichen Relevanz, die Hegel reklamiert. Der Standpunkt des Absoluten sei recht besehen nicht als ein Punkt, sondern als ein Ganzes zu verstehen, das in Hegels System zur Darstellung komme und dem Anspruch nach die gesamte natürliche sowie geistige Lebenswelt der Menschen zu erfassen suche. Der Standpunkt des Absoluten als eines Ganzen sei von Hegel ferner in einem spezifischeren Sinn als eine allgemeine geistig-kulturelle Welt konzipiert, als deren Teil sich das Individuum begreifen lernen müsse. Als Teil dieser allgemeinen geistigen Welt stünden dem Individuum sodann kulturell etablierte Praxen und gesellschaftlich gewonnenes Wissen zur Verfügung, um sein Leben zu meistern. Schüle argumentiert dafür, dass die Hegel'sche Systemphilosophie zu Recht eine lebensweltliche Relevanz für sich beanspruchen kann, verzeichnet jedoch auch kritisch deren Grenze. Sie liege dort, wo das Individuum *als Individuum* auftrete und sich entweder gegen den Standpunkt des Absoluten sperre oder sich zwar auf diesen Standpunkt gebebe, dort aber nicht wiederfinde, was als ein unhintergebar Teil seiner individuellen Lebenswirklichkeit betrachtet werden muss.

*Luca Corti* wendet sich dem anthropologischen Auftakt der Hegel'schen Philosophie des Geistes zu, deren Thema die Bestimmungen endlicher Subjektivität sind, die als Basis der höheren Formen des Geistes fungieren. Die grundlegende Bedeutung, die Hegel der Anthropologie in seiner Geistphilosophie einräumt, deutet er im Kontext einer anthropologischen Wende, die in der philosophischen und naturwissenschaftlich informierten Diskussion um 1800 zunehmend Gestalt gewonnen habe. Die systematische Grundfrage ist hierbei, inwieweit Hegel eine

naturalistische Perspektive auf den Menschen einnimmt. Wie Corti durch die historische Kontextualisierung des Hegel'schen Textes zeigt, grenzt Hegel sich erstens von Kants nicht-empirischer und anti-naturalistischer Auffassung der Anthropologie ab. Zugleich interessiert Hegel sich zweitens, wie seine Bibliothek belege, in hohem Maße für die empirisch ausgerichteten und naturalistisch inspirierten anthropologische Ansätze seiner Zeit, wie etwa die Herders und Platners. Drittens, argumentiert Corti, sei Hegel aber dennoch kein naturalistischer Denker. Er kritisiere das bloße Sammeln und Aggregieren von empirisch gewonnenen Erkenntnissen als philosophisch unzureichend, denn es fehle ihm die Notwendigkeit. Indem er die natürlichen und geistigen Aspekte, die ein verkörpertes endliches Subjekt besitzt, in einem notwendigen Zusammenhang darzustellen versuche, sei sein Ansatz mit dem Bonnets und Condillacs verwandt, was Hegel jedoch zu verschleiern versucht habe.

*Pirmin Stekeler-Weithofer* macht im kontrovers diskutierten Begriffsfeld von ‚Person‘, ‚Individuum‘ und ‚Subjekt‘ Vorschläge zu einem kanonischen Gebrauch dieser Wörter. ‚Subjekt‘ sei ich bereits als handelnder Akteur und ‚Individuum‘ aufgrund der Unteilbarkeit meines Leibes. Personale Identität setze hingegen ein denkendes, d. h. ein sprachlich artikuliertes und evaluatives tätiges Selbstverhältnis zu den Möglichkeiten meines Seins und damit den Erwerb eines mit Anderen geteilten Allgemeinwissens voraus. Während Subjekt- und Individuum-Sein mir von Geburt natürlicherweise zukomme, müsse ich mich zum Sein als Person allererst bilden. Eine Person bedürfe m.a.W. der Fähigkeit, eine gewisse Homogenität ihrer Überzeugungen, Lebensäußerungen und Handlungen selbst zu gestalten. Sowohl bei personaler Identität als auch bei Gruppenidentitäten warnt Stekeler zugleich vor der Illusion einer wirklichen Homogenität. Vielmehr habe bereits Hegel gezeigt, dass Identität die Abstraktion von Unterschieden voraussetze, die Rede von Gleichheit also reflexionslogisch konstituiert sei und ein normatives Element enthalte. Die Rede von ‚Person‘ sei letztlich nur in Relation zu relevanten Rollen, Statusfunktionen und Anerkennungsbeziehungen innerhalb funktionierender sozialer Gemeinschaften und vor allem des Staates sinnvoll, der als System aller rechtlich stabilisierten Institutionen die eigentliche Vermittlung zwischen Person und Menschheit leiste.

In ihrer Analyse der Achtung arbeitet *Francesca Menegoni* eine Kontinuität zwischen der moralphilosophischen Position Kants und dem sozialphilosophischen Ansatz Hegels heraus. Sie zeigt zunächst bei Kant, inwiefern Achtung wesentlich für das ist, was eine Person ausmacht. Achtung verstehe Kant als Anerkennung der Würde der menschlichen Person, und die Würde der menschlichen Person gründe in deren autonomer Selbstbestimmung als moralisches Subjekt. Eine Person sein heißt für Kant mithin ein selbstbestimmt handelndes, moralisches Subjekt sein. Menegoni legt dar, dass Hegel den Ansatz Kants nicht etwa zurückweist, sondern erweitert, indem er die Auffassung, was eine Person ist, transformiert: Person sein

heißt für Hegel nicht mehr nur, ein autonomes moralisches Subjekt sein, sondern als freies Individuum zugleich auch ein intersubjektiv anerkanntes Rechtssubjekt sein. Die Anerkennung der Person als Rechtssubjekt schließe zwischenmenschlichen Respekt sowie die rechtliche Sicherung des Besitzes, der Fähigkeiten und des Lebens von Personen ein. Gesellschaftliche Institutionen haben bei Hegel, wie Menegoni darlegt, die Aufgabe, das Recht der Individuen zu fördern und eine symmetrische, wechselseitige Anerkennung zwischen ihnen sicherzustellen. Der Beitrag schließt mit der These, dass was Hegel dergestalt als Anerkennung thematisiere, systematisch im Begriff der Achtung für die Person begründet bleibe und insofern sämtlichen kritischen Einlassungen zum Trotz immer noch in Kontinuität mit Kant stehe.

*Jean-François Kervégan* situiert Hegels Einsicht in die soziale Konstitution von Individualität im Kontext der neueren Diskussion bei Charles Taylor und Vincent Descombes. Der Hegel'sche Grundgedanke, dass Individualität aus gesellschaftlichen Bildungsprozessen hervorgehe und uns dafür ausstattet, ein soziales und politisches Leben zu führen, sei heute immer noch von großer Relevanz. Wenn heute die Einbettung des Individuums in ein soziales System kommunikativer Handlungen diskutiert werde, stehe dahinter letztlich ein deflationierter Begriff dessen, was Hegel als objektiven Geist bezeichnet. Ob die Entlehnung dieses zugleich von allem spekulativen Ballast befreiten Begriffs aus der Hegel'schen Philosophie zulässig sei, müsse zwar aus Hegels eigener Perspektive kritisch bewertet werden. Heute könne eine von Hegel ausgehende Inspiration aber durchaus zu einer Überwindung individualistisch ausgerichteter Sozialphilosophien und zur Etablierung einer holistischen Metaphysik des Sozialen beitragen. Taylors Rückgriff auf Hegel sei in diesem Sinne verdienstvoll, ebenso die von Descombes eingeleitete soziologische, die institutionelle Ebene einbeziehende Umdeutung des objektiven Geistes. Systematisch komme es heute darauf an, Hegels Geist nicht als eine abstrakte Totalität zu begreifen, in der sich die Individuen auflösen würden, sondern in der die unpersönlichen, überindividuellen Aspekte, die für Individuen in komplexen Gesellschaften eine Rolle spielten, zur Geltung kommen. Der objektive Geist bei Hegel sei nicht als ein Kollektivgeist zu verstehen, der aus einer Menge von individuellen Geistern hervorgehen würde, sondern vielmehr als der soziale Rahmen, der eine gehaltvolle Form von Individualität allererst ermögliche. Während Individualität in der Moderne ohne Institutionen schlicht undenkbar sei, ist sie nach Kervégan gleichwohl nicht deren mechanisches Resultat. Individualität sei auch für Hegel nicht aus einem sozialen Zusammenhang einfach ableitbar. Die Freiheit des Individuums genieße auch bei ihm einen Spielraum, da sie niemals vollkommen vom Allgemeinen bestimmt sei, wie etwa in Situationen der Konfrontation und des Kampfes mit Institutionen deutlich werde.

*Sally Sedgwick* widmet sich in ihrem Beitrag der Frage, welche Rolle Individualität in der sittlichen Sphäre bei Hegel spielt. Hegels Überzeugung, dass unsere

Individualität von sozialen Beziehungen zu Anderen abhängen und nur in einer allgemeinen sittlichen Totalität zu leben sei, berge für viele eine Provokation. Wir seien es nämlich gewohnt, unsere Individualität als eine einzigartige Identität zu begreifen, die wir mit niemandem teilen und über die wir unabhängig von Anderen und einer allgemeinen sittlichen Ordnung verfügen. Bei Hegel könne es aber so scheinen, als würde das Individuelle dem Allgemeinen geopfert. Nach Sedgwick liegt die Pointe des Hegel'schen Ansatzes jedoch gerade darin, dass er Individualität nicht zugunsten des Allgemeinen preisgibt, sondern vielmehr zeigt, dass weder das Individuelle als etwas *rein* Individuelles, noch das Allgemeine als etwas *rein* Allgemeines existieren kann. Am Beispiel von Hegels Theorie sittlicher Liebe zeigt sie zunächst, dass Menschen nicht etwa ihre gesamte Individualität aufopfern müssen, sondern lediglich ihre isolierte Existenz überwinden. In der Liebe verstehe ein Individuum, dass es überhaupt nur in der Beziehung zu einem anderen Menschen eine gehaltvolle Form von Individualität realisieren kann. Ähnlich sei auch die sittliche Ordnung nach Hegel nicht als eine für sich bestehende, rein allgemeine Struktur gegeben, der die Individuen sich als einem Fremden unterwerfen müssten. Das Sittlich-Allgemeine werde nach Hegel vielmehr nur erzeugt, indem es auf die Bedürfnisse und Interessen der Individuen antworte.

*Andreas Arndt* legt eine differenzierte Betrachtung des Individuums zunächst bei Hegel, dann in der nachhegelschen Philosophie bei Feuerbach, Bauer, Stirner und Marx vor. Leitend ist der Befund, dass Hegels Position weder als eine einseitige Affirmation des Allgemeinen noch des Individuellen angelegt sei. Vielmehr begreife Hegel das Verhältnis des Individuellen und Allgemeinen als einen Widerspruch, der nicht aufzulösen, sondern allenfalls zu beherrschen ist. Der Widerspruch bestehe darin, einerseits das Recht der Individuen gegen das Recht des Allgemeinen, welches zuletzt im Staat verkörpert sei, zu verteidigen, andererseits und zugleich aber auch die vernünftigen Ansprüche des staatlichen Gemeinwesens gegenüber den Individuen zur Geltung zu bringen. Diesen Widerspruch habe Hegel als zentrale Herausforderung moderner Gesellschaften erkannt und erweise sich damit sämtlichen nachhegelschen Ansätzen überlegen, die etwa wie Bauer ein reines Selbstbewusstsein postulierten, in dem der Unterschied von Allgemeinem und Individuellem aufgelöst sei, oder aber wie Stirner das Individuelle in gänzlicher Unabhängigkeit von einem Allgemeinen verabsolutiere. Näher an Hegel bewegten sich Feuerbach und v. a. Marx, der die Komplexität der auf den Widerspruch abstellenden Konzeption Hegels wiederherstelle. Wie Hegel begreife auch Marx die Gesellschaft nicht einseitig im Ausgang vom Primat des Allgemeinen, sondern auch vom vergesellschafteten Individuum her, dem nach Marx demokratische Kontrolle, Mitbestimmung und Selbstverwaltung zustehen. Dass Marx und Hegel das Verhältnis von Individuum und Allgemeinem nicht in eine Harmonie überführen, sondern in seiner für die Moderne charakteristischen Wider-

sprüchlichkeit beschreiben, macht nach Arndt ihre Stärke und anhaltende Relevanz aus.

Majk Feldmeier untersucht die im ersten Hauptstück von Kierkegaards *Stadien auf des Lebens Weg* entwickelte Theorie der Erinnerung und verweist auf ihre wesentlichen Bezüge zu Jacobi. Wie bei Locke gehe es in Kierkegaards Theorie der Erinnerung ganz wesentlich um die Frage personaler Identität als je zeitlich konkretes Individuum. Im Gegensatz zu Locke stehe dabei aber nicht einfach die diachrone Einheit und objektive Identifizierbarkeit der Person im Zentrum der Überlegungen, sondern die Frage nach dem Charakter einer Person. Dessen Ausbildung setze ein reflexiv-evaluatives und zugleich existenzielles Verhältnis zur eigenen Zeitlichkeit, d.i. die Aneignung vergangener Erfahrungen als *meine* Erfahrungen voraus. Der personale Charakter stelle daher ein *narratives* und darin *aktives* Selbstsein dar, das als ein genuin ethisch-normatives zugleich eine eschatologisch-metaphysische Dimension einschlieÙe. Feldmeier arbeitet heraus, dass sich Kierkegaards Text dabei in dem Maße vollkommen zu Recht ausdrücklich auf Jacobi beruft, wie dieser bereits die Grundthese der Erinnerungstheorie Kierkegaards ausgesprochen habe, wonach nur die konkrete, narrativ sich konstituierende Person das Unendliche im endlichen Leben verwirklichen, ethisch Verantwortung für sein zeitliches Handeln übernehmen könne.

Auch Ágnes Hellers Essay beschäftigt sich im Ausgang von der philosophischen Tradition mit der Bedeutung der Erinnerung für das menschliche Selbstverständnis. Vor allem der autobiographischen Erinnerung, die entsteht, wenn wir aus unseren zahlreichen einzelnen Erinnerungen immer wieder neu und anders eine Erinnerungskette schaffen und sie so zu unserer Geschichte verbinden, komme für die Identität der individuellen Persönlichkeit eine entscheidende Rolle zu. Im Gegensatz zur semantischen, die allgemein und objektiv sei, sei die autobiographische Erinnerung konstitutiv an die erste Person gebunden und daher grundsätzlich privat und subjektiv. Da autobiographische Narrative jedoch ganz wesentlich auch eine Art der Selbstpräsentation gegenüber Anderen und damit gegenüber gesellschaftlichen Erwartungen seien, gebe es zugleich eine ständige Wechselwirkung zwischen unserer subjektiven und objektiven Identität. Subjektive Erlebnisse und ihre Erinnerung seien nicht nur immer auch mit kollektiven Erinnerungen, sondern auch mit dem kulturellen Gedächtnis verschmolzen. Erinnerte Mithandelnde der von mir erlebten Ereignisse bestimmen als diese Mitdeutende und als sich ihrer Miterinnernde meine autobiographischen Erinnerungen genauso wie das kulturelle Gedächtnis, das Netz der Texte, Geschichten, Ideen, Phantasmen und Überzeugungen einer Gemeinschaft. Denn dieses sei der grundlegende Stoff jeder autobiographischen Erinnerung, sowohl für die Zusammenstellung der Narrative als auch für die Interpretation der eigenen einzelnen Erinnerungen. Ethisch bedeute diese Perspektivenverschmelzung das Zusammenfügen zweier Autoritäten, der inneren Stimme (d.i. des Gewissens) und des

Blicks der Anderen. Dabei sei es jedoch nur in historisch glücklichen Zeiten und politischen Umständen möglich, den objektiven Ansprüchen zu genügen, ohne der subjektiven Identität zu schaden.

*Oliver Koch* analysiert den Begriff des Individuums bei Wolfgang Cramer und zeigt auf, dass die wesentliche Individualität des (transzendentalen) Subjekts, die Cramer gegen Kant behauptet, das entscheidende Motiv darstellt, das die verschiedenen Ebenen seiner Philosophie – die transzendentalidealistische Theorie des ‚Erlebens‘, die transzendente Ontologie des (konkreten) Subjekts und die Theorie des Absoluten als Theorie von Bestimmtheit überhaupt – verbindet. Angesichts der in der jüngeren Forschung erzielten Einsicht in die grundlegende Bedeutung Jacobis und der von ihm initiierten Debatte über das Verhältnis von konkreter Individualität der Person und begrifflich-rationalem Wissen für die Entwicklung der philosophischen Systementwürfe nach Kant plädiert Koch dafür, auch Cramers Philosophie als späten Beitrag zu dieser Debatte zu verstehen. Gerade aufgrund ihrer Fokussierung auf das individuelle Subjekt erhebe Cramer selbst ausdrücklich den Anspruch, eine Alternative zu Spinoza und zum sogenannten deutschen Idealismus zu entwickeln, insofern beide die Individualität des Subjekts in ihren philosophischen Systemen nicht angemessen berücksichtigen und bewahren könnten. Koch zeigt auf, dass Cramer dabei einen komplexen Begriff des Individuums vertritt, der mehrere Momente – Einzelheit, Unteilbarkeit und Einzigkeit – umfasst. Zugleich vermag Cramer aufgrund seines methodisch objektiven Zugriffs nach Koch aber nicht alle diese Momente gleichermaßen zu erfassen. Vielmehr fokussiere er einseitig auf die Einzelheit, insofern sich diese in einer begrifflich-strukturellen Analyse des Verhältnisses von allgemeiner Bestimmtheit und individuellem Zu-Bestimmenden erschließe. Die Einzigkeit bleibe hingegen in dem Maße systematisch ortlos, wie sie die subjektive Innenperspektive des individuellen Subjekts voraussetze.

*Jürgen Stolzenberg* zeichnet die neuzeitliche Entwicklung des Humorbegriffes von Sterne über Jean Paul bis zu Kierkegaard und Hegelianern wie Ruge und Vischer nach; dabei zeigt er, dass, anders als von der aktuellen Debatte angenommen, damit nicht nur ein eigenständiges und höchst facettenreiches Phänomen menschlichen Lebens konzeptualisiert worden ist, sondern ihm seit Jean Paul eine grundlegende systematische Rolle in der philosophischen Diskussion nach Kant zukommt. Die bereits bei Sterne entwickelte Konzeption des Humors erhält mit Jean Paul im Anschluss an Jacobis rationalitätskritischen ‚Realismus des Gefühls‘ eine subjektivitätstheoretische Grundlage. Danach erscheint der Humor als Ausdruck der Gewissheit von der Wirklichkeit und Wirksamkeit einer rational unverfügbaren Einheit absolut unterschiedener Sinndimensionen, von Unendlichem und Endlichem. Humor ist mithin eine geistige Haltung, die das Einzelne und Kontingente, das Fragmentarische und Endliche des Lebens als eine gebrochene Repräsentation des Unendlichen begreift. Dadurch gewinnt das individu-

elle Subjekt selbst einen positiven Wert, ohne dass im Lachen des Humors die prinzipielle Inkongruenz des Kontingenten und des Unendlichen aufgehoben würde. Das Lachen des Humors ist daher eher ein Lachen unter Tränen. Die im Humor nicht aufgehobene, sondern nur existenziell erträglich gemachte ontologische Differenz von unbedingter Idee und vielfach bedingter konkreter Erscheinung ist der Grund, warum in der nachhegelschen Philosophie, die mit Hegel programmatisch am Gedanken einer vollständigen Darstellung und Objektivierung der Idee im Bereich der Erscheinung festhält, alle Versuche scheitern, Jeans Pauls Humorkonzept und Hegels Humorkritik mit Mitteln der Hegel'schen Philosophie selbst zu versöhnen. Der Beitrag endet mit einem Blick auf die antike literarische und neuzeitliche bildnerische Darstellung der beiden Seiten des Humors in den Gestalten des lachenden Demokrit und des weinenden Heraklit.

In einer eingehenden Auseinandersetzung mit einer Klaviersonate Schuberts und im Rekurs auf Kant entwirft *Guido Kreis* den Begriff eines musikalischen Subjekts. Ein musikalisches Subjekt sei ein sich auf sich beziehendes und dabei selbst thematisierendes musikalisches Werk. Nach Kreis ist nicht etwa das *Sujet* des Werks, der Komponist oder ein imaginäres psychisches Ich, das seine Gefühle vermeintlich in der Musik ausdrücke, als Subjekt anzusehen, sondern im emphatischen Sinn das musikalische Werk selbst. Wie das Beispiel der vorletzten Klaviersonate Schuberts zeige, weisen Werke mitunter eine Form von Selbstbezüglichkeit auf, die strukturell derjenigen gleiche, die Kant für das ‚Ich denke‘ in der transzendentalen Apperzeption dargelegt habe. Während subjektive Selbstbezüglichkeit bei Kant jedoch eine propositionale Struktur besitze, beziehe sich das musikalische Werk auf eine nicht-propositionale Weise auf sich. Wie Kreis im Detail ausführt, realisiere Schuberts Sonate einen solchen Selbstbezug, der zugleich Selbstthematisierung einschlieÙe, in einer Serie von kompositorisch gezielt gesetzten Pausen, in der die musikalische Ordnung und innere Anlage des Stücks insgesamt reflektiert und in Frage gestellt werde. Indem die Sonate sich in ihrer Komposition selbst thematisiere, werfe sie zugleich in den Hörern die Frage auf, ob sie sich letztlich als ein integrales Werk zu realisieren vermag. Musikalische Subjektivität ist nach Kreis nicht einfach auf andere Phänomene übertragbar. Musikalische Subjektivität habe nichts mit Animismus oder Mystik zu schaffen, sondern sei stets an ein konkretes Werk gebunden und damit eine individuelle Form ästhetischer Selbstreflexion, die von Menschen für Menschen geschaffen werde.

*Oliver Koch*  
*Johannes-Georg Schüle*

*Literatur*

- Fichte, Johann Gottlieb. [GA] 1962 ff. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. [GW] 1968 ff. *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg.
- Jacobi, Friedrich Heinrich. [JBW] 1981 ff. *Briefwechsel – Nachlaß – Dokumente*, herausgegeben von Walter Jaeschke und Birgit Sandkaulen. Stuttgart.
- [JWA] 1998 ff. *Werke*, herausgegeben von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke. Hamburg/Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. [AA] 1976 ff. *Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Hans Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings und Hermann Zeltner. Stuttgart.