

ISSN 2939-2764 (Online)  
ISSN 2939-0826 (Print)  
<https://doi.org/10.56550/d>

# **DIS**TINCT**IO**

**Journal of Intersubjective Studies**

**1(1) May 2022**



Journal of Intersubjective Studies

*Founder and Publisher*  
Hegel Society Croatia (Zadar)

*Editorial Board*

Andreas Arndt (Humboldt-University Berlin)

Chen Bo (Wuhan University)

Marco Buzzoni (University of Macerata)

James McAllister (Leiden University)

Mate Penava (University of Zadar)

Violetta L. Waibel (University of Vienna)

Jure Zovko (University of Zadar)

*Advisory Board*

Valentin A. Bazhanov  
(Ulyanovsk State University)

Johan van Benthem  
(University of Amsterdam/  
Stanford University)

Tomas Calvo-Martinez  
(Complutense University of Madrid)

Ingolf U. Dalferth  
(Claremont Graduate University)

John Dillon  
(The University of Dublin)

Mircea Dumitru  
(University of Bucharest)

Hoda El Khoully  
(Cairo University)

Michel Ghins  
Catholic University of Louvain

Elisabeth Gräß-Schmidt  
(University of Tübingen)

Hans-Peter Grosshans  
(University of Münster)

Douglas Hedley  
(Clare College Cambridge)

Gerhard Heinzmann  
(University of Lorraine)

Abdullah Kaygi  
(Hacettepe University)

Jean-François Kervegan  
(University of Paris 1  
Panthéon-Sorbonne)

Hans Lenk  
(Karlsruhe Institute of Technology)

Maria Liatsi  
(Aristotle University of Thessaloniki)

Itala Loffredo D'Ottaviano  
(University of Campinas)

Jakub Macha  
(Masaryk University)

Dermot Moran  
(Boston College)

Ludwig Nagl  
(University of Vienna)

Herta Nagl-Docekal  
(University of Vienna)

Ernest Sosa  
(Rutgers University)

Predrag Šustar  
University of Rijeka

Arun Tripathi  
(Independent Scholar  
Central University Tibetan Studies)

QU Xutong  
(Tsinghua University)

*Editor in Chief*

Jure Zovko

*Executive Editor*

Mate Penava

*Junior Editors*

Maja Ferenc Kuća

Dominika Jerkić

*English Proofreading*

Sofija Ana Zovko

*German Proofreading*

Dominika Jerkić

*Abstracting and Indexing*

HRČAK

Portal of Croatian scientific and professional journals

*DOI*

<https://doi.org/10.56550/d>

*ISSN*

2939-2764 (Online)

2939-0826 (Print)



Journal of Intersubjective Studies

Zadar, May 2022



## Contents



<b>Vorrede</b> .....	7
<b>Preface</b> .....	8
Distinctio Talks by Jure Zovko	
<b>Constructive Empiricism vs. Naturalism: A conversation with Bas van Fraassen</b> .....	9
Scholarly articles	
Hans Lenk <b>Was Kant a Methodological Interpretationist?</b> .....	17
Andreas Arndt <b>Identitätsbegriff und Identitätspolitik</b> .....	37
Hans-Peter Grosshans <b>Demokratie als Lebensform – zum Verhältnis von Christentum und Demokratie</b> .....	51
Dominika Jerkić <b>Leben und Form in Kants und Hegels Philosophie</b> .....	69
Nermin Salkić <b>Nietzsche's Concept of the Affirmation of Life</b> .....	93
Book reviews	
Jure Zovko <b>A Philosophical Discussion on Plato's <i>Statesman</i></b> .....	107
<b>About the journal</b> .....	111



## Vorrede

*Distinctio* ist ein philosophischer Schlüsselbegriff von überragender Bedeutung für die Reflexion, Beurteilung, Rechtfertigung und Analyse dessen, was ein *Interpretandum* im Wesen ausmacht. Ein genaueres Verständnis und klarere Unterscheidungen könnten dazu beitragen, Vorurteile und einseitige Ansichten im philosophischen Diskurs abzubauen. Gerade im heutigen philosophischen Jargon, wenn es um eine Vielzahl von „Ismen“ geht, hoffen wir dass diese Zeitschrift zu einer subtileren Denkweise beitragen könnte. Betrachten wir nur einige gängige philosophische Begriffe und Terme wie „Metaphysik“, „Naturalismus“, „Physikalismus“, „Anti-realismus“, „Fundationalismus“, „Kognitivismus“, „Dekonstruktivismus“, „kontinentale Philosophie“, die Teil unseres philosophischen Diskurses sind, stellt sich die Frage nach der Notwendigkeit von Unterscheidungen in der Verwendung solcher Kommunikationsterme, die das zu Verstehende mehr verdecken, als es zu klären.

In diesem Zusammenhang geht die Zeitschrift *Distinctio* von dem Bedürfnis aus, eine präzisere Differenzierung in der Verwendung von Begriffen beim Denken und Bewerten der Klassiker der Philosophie und ihrer Philosopheme zu gewinnen. Dasselbe gilt für unsere Lebenswelt und unser Gebildetes. Einer der Zwecke der Zeitschrift ist unter anderem, das Verständnis und den Dialog zwischen „analytischer“ und „nicht-analytischer“ Philosophie zu verbessern.

Artikel in der Zeitschrift werden in Englisch und Deutsch veröffentlicht. In jeder Ausgabe der Zeitschrift werden wir ein Interview mit bedeutenden Philosophen veröffentlichen, um zur Förderung der Philosophie im Rahmen unseres gesellschaftlichen und akademischen Lebens beizutragen.

Wir freuen uns auf die Zusammenarbeit.

Die Herausgeber



## Preface

*Distinctio* is a key philosophical concept of paramount importance in the reflection, judgment, justification, and analysis of what constitutes an interpretandum. A more precise understanding and a clearer distinction could help to reduce prejudices and one-sided views in philosophical discourse. Particularly in today's philosophical jargon, when a variety of "isms" are involved, we hope this journal might contribute to a more subtle way of thinking. If we only consider some common philosophical terms and expressions such as "metaphysics", "naturalism", "physicalism", "antirealism", "foundationalism", "cognitivism", "deconstructivism", "continental philosophy", which are part of our philosophical discourse, the question arises about the necessity of distinction in the use of such communication terms, which obscure more than clarify what should be understood.

In this context, the journal *Distinctio* starts from the need for a more precise differentiation in the use of terms in thinking and evaluating the classics of philosophy and their philosophical themes. The same is valid for our life world and our cultural entity. One of the purposes of the journal is, among others, to improve the understanding and dialogue between "analytical" and "non-analytical" philosophy.

Articles in the journal will be published in English and German. In each issue of the journal, we will feature an interview with an eminent philosopher in order to contribute to the promotion of philosophy in the context of our social and academic life.

We look forward to working with you.

The Editors

## Constructive Empiricism vs. Naturalism

A conversation with Bas van Fraassen<sup>1</sup>

1. Your beginnings of philosophical education are related to the reading of Plato's *Phaedo* in your early youth. David Gallop, in his famous commentary in *Phaedo* (99e ff), sees a significant paradigm shift from the study of the mechanical causes of things to their teleological structure, laying the foundations of European science for the next two millennia. Because of the paradigm shift, the so-called "flight to logoi" (καταφυγή εις τούς λόγους), Plato is often regarded as one of the first philosophers of science who sought to establish scientific instrumentalism (Pierre Duhem). American Platonist Harold F. Cherniss (1904-1987) believed that the purpose of escaping to logoi was to save phenomena, i.e., to explain them adequately by using unchanging ideas. The Neoplatonist Simplicius (490-560 CE) attributed to Plato the famous request to save phenomena (σώζειν τὰ φαινόμενα). One of your main ideas is to save phenomena with the help of adequate theories, what impact does this topic have in your philosophy of science?

Yes, reading the *Phaedo* when I was 17 turned out to be a life-changing event for me. This dialogue gave me a view of philosophy as an activity of mutual critique and dialogue, where everyone had the right to stand up and argue their side. Much in the dialogue left me puzzled at the time, and I have realized since that this was in part because I assumed that Socrates had to be right.

Pierre Duhem, in his *To Save the Phenomena*, does quote Simplicius as saying that it was Plato who gave astronomers the task of constructing a geometric model that would fit the observed planetary motions, that is, to save the appearances. I did not come across this attribution until much later. The impulse toward an empiricist view

---

<sup>1</sup> McCosh Professor of Philosophy, Emeritus, Princeton University  
Distinguished Professor of Philosophy, San Francisco State University  
fraassen@princeton.edu

of science came for me, in the first two years of college, from Bertrand Russell and Hans Reichenbach. It does seem to me that *to save the phenomena* is still a good way to describe the main task for the sciences, though there are many other, pragmatic, aims that are also to be served.

2. One of your teachers was also Wilfrid Sellars, author of the critique of the “Myth of the Given”. Following Kant, Sellars criticizes the myth of the given and argues that there is no objective description of facts that is completely independent of our subjectivity and mental states, as the proponents of empiricism, scientific realism, and logical positivism assume. Do you feel your empiricist constructivism is also impacted by Sellar’s critique?

Wilfrid Sellars’ seminars and his writings had an enormous impact on my thinking, as it did, I believe, on all his students. When I was still his student, in the mid-sixties, I was critical of his scientific realism, but it took about ten years before I found good ways to formulate an effective critique.

Empiricism had a past full of mistakes (and there is a tendency to identify a tradition with its past mistakes!). For me, the task was to think about what empiricism could be, after Sellars’ exposition of such mistakes as the Myth of the Given. There were similar lessons to be learned, at more or less the same time, from Norwood Russell Hanson, Paul Feyerabend, and Thomas Kuhn. What I needed became clear to me in the fall of 1974, on sabbatical, traveling around North Africa with a car and a tent: a contemporary way to give an account of science as saving the phenomena.

3. You defend a version of antirealism, which you called “constructive empiricism”. Could you briefly recall what it is?

What is referred to as realisms and anti-realisms are typically positions in metaphysics, views of what there is and what the world is like. The empiricist tradition has always shown itself in rebellion against any systematic metaphysical theorizing, of any sort. So when I wanted to take on scientific realism, I wanted first of all to change the context of the discussion: to restate the question at issue as not about what nature is, but about what science is. An answer would have to specify, first of all, what is the aim, in the sense of the *telos*,

to identify the criterion of success, for this enterprise. And since the main product of the enterprise is theories, it would also have to say what constitutes acceptance of a scientific theory.

As I understood scientific realism, as it was presented by philosophers such as Sellars and Putnam, its answer was: *Science aims to give us, in its theories, a literally true story of what the world is like; and acceptance of a scientific theory involves the belief that it is true.* Against this I offered the view I called constructive empiricism: *Science aims to give us theories which are empirically adequate; and acceptance of a theory involves as belief only that it is empirically adequate.*

4. According to constructive empiricism, it is recommended to take an agnostic stance with respect to the existence of unobservable entities such as electrons, protons, genes, viruses, etc. Doesn't such an attitude foster a negative vision of science? Could it contribute to discouraging young people to study science? Could it even promote a hostility to scientific assertions such as that vaccines are efficient?

That is a misinterpretation. The view is, in part, that acceptance of a scientific theory, whatever else it involves (such as practical commitments), the only belief it involves is that the theory is empirically adequate. So it does not involve the belief, for example, that such postulated entities as electrons really exist. But a person may have many other beliefs, in addition to those involved in acceptance of the theory. From this view, it only follows that such views are *supererogatory*. My epistemology is voluntarist. It is not irrational, in itself, to have beliefs that go beyond the evidence, to have any beliefs at all that stay within the bounds of rationality. But I would say that if someone shares this empiricist view of science, the motivation to form such 'realist' beliefs would tend to disappear. (As to vaccines, I would urge one to look at the empirical evidence, at the statistics that bear out the theory, and get vaccinated!)

5. You share the view with Nancy Cartwright that our reality cannot be explained by Hempel's covering law model. You also point out, like Cartwright, that our world is the dappled world, the laws that describe this world are a patchwork, not a pyramid. You claim that we have to learn to live in a dappled world. How is that possible

without covering models of law that should serve as points of orientation in our reasoning?

Nancy Cartwright's work has been very important for me, all the way back to when we were both students in Pittsburgh. On the subject of laws, let us not forget that Hempel was an empiricist, of the quite radical positivist stripe, and did not support a metaphysical concept of laws of nature. Carnap, Hempel, and Reichenbach all tried hard, though without much success, to give some explication for the notion of law that would meet their philosophical scruples. In offering his covering law model of scientific explanation, Hempel meant to refer to well-established regularities rather than necessities in nature. And certainly, well-established regularities are guides for us in this world full of uncertainty. What I would add is that the attempt to give an empiricist content to the notion of a law of nature was bound to fail, if it had to meet the criteria that have traditionally characterized that concept. Nancy Cartwright's *How the Laws of Physics Lie* makes clear that what is typically referred to as laws of physics does not meet those criteria either, and is not meant to do so.

6. Your science-philosophical position in your book *The Empirical Stance* (2002) is that in the explanation of our reality and our life world we should not use theories and dogmas but "stance": "experience is the one and only source of information" (ES 43). The problem remains how to systematize the derived forms of knowledge we have received through experience. You tend to disavow any scientific system as dogma. How do you deal with the analyzing, critical subject that interprets reality and experience?

The question for me is: *what can empiricism be now?* As I mentioned above, empiricism tends to be identified by its past mistakes. One of those mistakes is to equate empiricism with belief in the thesis "experience is the one and only source of information". If we add to this some other convictions that have been part of the empiricist tradition, and specifically its rejection of metaphysics, we arrive at a contradiction. So what can empiricism be, if cleansed of this mistake? The thesis in question was meant to be a foundation for epistemology, and indeed, for what we call a foundationalist epistemology. If that is to be rejected (as I am convinced it must be) what epistemology can we develop instead? In *The Empirical Stance* and

elsewhere, I have tried to make contributions to that development, of an epistemology for an agent/subject thrown into this world, with no solid foundations to stand on.

7. Could you tell us how you manage to avoid what you call “debilitating skepticism”?

There is something to be learned from Bayesian epistemology. The orthodox Bayesian places no constraint on a person’s initial opinion, except coherence. All the constraints go into how that opinion is managed, how it is changed in response to experience. If a person initially finds it unlikely that vaccines are effective, that is not irrational, the question is just how she will amend that opinion in view of the evidence. But we have nothing at all if we do not take some initial stand, if we do not stick our neck out by forming firm opinions in the first place. In that respect, this epistemology can be read as voluntarist. And here I say: right, it takes courage, it requires taking responsibility on our own shoulders, it takes a will to believe. The orthodox Bayesian goes too far, in my opinion, by constraining us to a unique way of changing our minds. There is a normal procedure, a default, I agree. But I submit that there is room, within the bounds of rationality, for leaps of faith. Rationality, in my view, is just bridled irrationality.

Sometimes it looks to me as if certain positions in epistemology, or ethics for that matter, are designed to relieve us of personal responsibility, to free us from the need to decide or to take a stand.

8. You are not in favor of a correspondence theory of truth. What alternative conception of truth do you propose?

I take this as another question about foundations, not in epistemology this time, but in the theory of language. I find contemporary versions of the correspondence theory of truth, such as truth-maker semantics (which postulates something like facts as grounding the distinction between truths and falsehoods), very interesting. But I would adapt Wittgenstein’s dictum about foundations of mathematics: there is ‘founding’ or ‘resting on’ here only in the sense in which, in a painting, the painted tower rests on the painted rock.

9. Is your critique of inference to the best explanation and of induction grist to the mill of relativism, which has been given new impetus in

scientific discourse by Kuhn's thesis of the incommensurability of scientific paradigms and Feyerabend's critique of scientific method monism? My German professor Wolfgang Wieland, a student of Gadamer, has argued that after Feyerabend's enormous relativist influence, philosophy of science needs a tool of hermeneutics that stays in touch with reflective judgment so that the theory of science can get out of the wheels of relativism. We owe most discoveries in science to reflective judgment. I miss this important segment of philosophy in your empirical stance.

I disagree with this view of Feyerabend's thought. It was an interpretation that he rejected explicitly in his posthumous book *Conquest of Abundance* (see my review, *Times Literary Supplement* 5073, June 23, 2000: 10-11). But I sincerely hope that my arguments are not true grist to the mill of relativism, however that be understood. I share Feyerabend's fascination with transformations in our ways of seeing, and am as intent on showing that, however radical these may be, their impact does not (to echo his words) imply that we live in "an ocean of irrationality interrupted, briefly, by mutually incommensurable islands of sense".

However, avoidance of such consequences does not require subscribing to the view that such inference patterns as inference to the best explanation, let alone induction, are what drives science or reasoning in general. Since the days of Pascal and Fermat, an alternative epistemology has quietly been developing, with a focus on more general forms of opinion, beyond belief and disbelief, which has no room for those sorts of inference.

10. You hold that the empirical sciences do live by the rule of *Sola Experientia* and nothing trumps experience. It is an analogy to the old Luther "sola scriptura" principle. In the Lutheran tradition, a hermeneutics was developed that implies a combination of logical consistency and contextuality of meaning, which must be taken into account in the oversight. Does the same apply analogously to experimental experience? Aristotle speaks of the "eye of experience" (*tēs empeiras omma*) that helps us to judge correctly and

appropriately, especially in the field of morality, practical life, and inductive reasoning.

I introduced the phrase *Sola Experientia* (*Philosophy of Science* 64 (1997), S385-S395) with a question mark. This was in response to Feyerabend's refutation of 'classical' empiricism, in which he likened Newton's *vera causa* rule to the Protestants' rule of *sola scriptura*. I was very intrigued with Feyerabend's discussion of the Jesuit analysis of this rule.

Taking it up again in *The Empirical Stance*, I tried to show how there were clues there for a non-foundationalist epistemology. But what you ask here about hermeneutics and contextuality of meaning is now more important. Without using the word "hermeneutics" I find that we are engaged in this form of creative interpretation at many points in philosophical discussions of science. All the more so today, now that scientific practice, as opposed to theorizing, is taking much of the limelight.

11. Your empiricism does not share the dogmatic views of contemporary naturalism and materialism regarding the determination and definition of the human being? I have the impression that for you the question of how we should think about persons is very important, especially because this topic is relevant to religion. You talk about the personal encounter with the divine, the presence of God in human history. Do you think that scientific atheism, as advocated by the Vienna Circle, for example, is a dangerous dogmatism? Our life-world (*Lebenswelt*) is also made up of people of faith, and religious experience is a legitimate form of life even in our secular society, what is your opinion on this?

There is, as far as I can see, nothing scientific about scientific atheism, and equally, there is nothing of religion in most 'science and religion' studies. But philosophers have a problem in this area. Such ideas as naturalism and physicalism, in various vague forms, have a grip on popular thinking and can catch us before we reach the age of critical thinking. In philosophy, we are constrained to challenge only ideas that we can make precise, but this tends to weaken the impact of our critique. For precise ideas don't have the same motivating force as what we are targeting, if we criticize naturalism or physicalism.



Naturalism and naturalizing became a matter of piety, so to speak, in analytic philosophy. In my reaction against that, I have been inspired by the writings of Hilary Putnam, and I have argued against naturalized versions of empiricism, and against naturalism in epistemology. In *The Empirical Stance*, I argued also that physicalism/materialism is a stance generally confused with a thesis, so that it should rightly be called a case of false consciousness in philosophy. When it comes to such concepts as that of the person, attempts to naturalize them fail to respect their deeply value-laden character, and seem oblivious to the call to decision that their application involves.

12. You are a Christian. Does your faith play a role in your philosophical activity, and if so, in what sense?

Not in any conventional or traditional way. In *The Empirical Stance*, I tried to find some clarification on what it is to be secular rather than religious. In some things I have written there are clear signs that I am religious, and I am happy not to shirk the issues when that is relevant, but I do not take part in philosophy of religion.

13. My idea as president of AIPS is to have members of AIPS present at the 25th World Congress in Rome, in 2024. We would like to have you as a keynote speaker. The theme of the World Congress is "Philosophy Across Boundaries." What could you offer on the topic there?

There are so many boundaries within philosophy, and I am happy that this will be the theme of the meeting. In this regard, I have thought mainly about how epistemology and philosophy of science, as they have developed within analytic philosophy, have become increasingly insular. I would like to talk about how insights in ethics and philosophy of mind, and themes and concepts that were current in the past century or so, as well as in other traditions, can be brought into even very formal epistemology.

DOI: <a href="https://doi.org/10.56550/d.1.1.1">https://doi.org/10.56550/d.1.1.1</a>		Original research article	
Received on: December 12, 2021	Accepted on: January 6, 2022	Published on: June 15, 2022	

Hans Lenk

Karlsruhe Institute of Technology  
hans.lenk@kit.edu

## WAS KANT A METHODOLOGICAL INTERPRETATIONIST?

### Abstract

This paper examines Kant's interpretive role of categories (*Verstandesbegriffe*) on the basis of his assertion in the *Prolegomena* § 30, where Kant claims that the role of categories is to spell out appearances in order to read them as experience. Kant's metaphor of "spelling" or even "reading" is just a colloquial expression for the complexities of interpreting reality. The explanatory models that result from the relationship of the categories to the world of experience are conditions of our understanding and cognition of reality. I think we cannot simply hypostatize structures within a reality *per se*, but we should more sophisticatedly speak only of the hypothetical basic constitution of reality. Indeed, reality as such can only be conceived interpretatively, and the particular epistemological model itself can only be articulated from a higher meta-level of interpretation. We could also say that Kant is concerned with interpretations in the sense of applying given schematic forms or schemata in our use of language, i.e., that he is concerned with scheme-interpretation or schema-impregnation, insofar as the activity of the understanding consists essentially in interpreting experience by means of given schemata. In this paper, Kant's theory of experience interpretation is supplemented by a more sophisticated distinction of different levels of interpretation and presented in the form of diagrams.

Keywords: Kant; scheme-interpretation; understanding; reality; epistemology

## WAR KANT EIN METHODOLOGISCHER INTERPRETATIONIST?

### Zusammenfassung

Dieser Aufsatz untersucht Kants interpretative Rolle der Kategorien (*Verstandesbegriffe*) auf der Grundlage seiner Behauptung in den *Prolegomena* § 30, wo gesagt

wird, dass die Rolle der Kategorien darin besteht, die Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können. Kants Metapher des „Buchstabierens“ bzw. des „Lesens“ ist nur ein umgangssprachlicher Ausdruck für die Komplexität der Interpretation der Wirklichkeit. Die Erklärungsmodelle, die sich aus dem Verhältnis der Kategorien zur Erfahrungswelt ergeben, sind Bedingungen für unser Verstehen und Erkennen der Wirklichkeit. Ich denke, dass wir nicht einfach Strukturen innerhalb einer Wirklichkeit per se hypostasieren können, sondern differenzierter nur von der hypothetischen Grundkonstitution der Wirklichkeit sprechen dürfen. In der Tat kann die Wirklichkeit als solche nur interpretativ gedacht werden, und das jeweilige erkenntnistheoretische Modell selbst kann nur von einer höheren Metaebene der Interpretation aus artikuliert werden. Man könnte auch sagen, dass es Kant um Interpretationen im Sinne der Anwendung gegebener schematischer Formen oder Schemata in unserem Sprachgebrauch geht, d.h. dass es ihm um Schema-Interpretation oder Schema-Impregnation geht, insofern die Tätigkeit des Verstehens wesentlich darin besteht, Erfahrung mittels gegebener Schemata zu interpretieren. In diesem Beitrag wird Kants Theorie der Erfahrungsinterpretation durch eine differenziertere Unterscheidung verschiedener Interpretationsebenen ergänzt und in Form von Diagrammen dargestellt.

Schlüsselwörter: Kant; Schema-Interpretation; Verstehen; Wirklichkeit; Erkenntnistheorie

\*\*\*

Modern philosophical research, by means of both historical and systematic research of Kant's legacy, produced a kind of new interpretation of the theoretical foundations of Kant's metaphysics and epistemology of experience. On the one hand, Kant's distinction between "objects" and "things in themselves" compared to the respective appearances are assessed in a more differentiated manner than hitherto (notably Prauss 1977<sup>2</sup>, Hutter 2003); on the other hand, the methodology and epistemology of Kant's *Critique of Pure Reason* (CPR) are interpreted, in retrospect in a new light from the point of view of his third critique, the *Critique of Judgment* (Wieland 2001, Hutter 2003, Prauss 1983). In addition, Kant's epistemological model of constituting objects by using categories was supplemented or even replaced by what one may call a theory of interpretation (Hossenfelder 1978: "interpretative synthesis", Röd 1991, 1995: "subsumption theory" or, better, "interpretation theory", Lenk 1995, 2000: "(scheme-)interpretation methodology").

These rather recent changes in research on Kant support my main thesis that according to a relatively decent liberalization and benevolent understanding of Kant's approach there is a convincing methodological and

epistemological interpretation of Kant's theoretical philosophy by means of methodological interpretationism. All that turns out to be compatible with a critical ontological, as well as an epistemological, residual realism. Kant's theoretical philosophy may be extended towards a direction of a systematic, methodological, and epistemological scheme-interpretationism. Only his *a priori* rationalism regarding the very uniqueness and necessity of using the same categories for all reasoning beings and his deductivism regarding final foundations derived from "the highest principle of reason (usage)" (*CPR* B 136 ff., § 17) is to be re-assessed, moderated, liberated or at least played down.

Already in his *Critique of Pure Reason*, Kant clearly takes a perspectival vantage point in stressing (B XXVII) that "objects of experience", though methodologically speaking they have to be distinguished from "things in themselves", would "really" be "the same things": they would be represented according to our "mode of experience" in the "realm of appearances" *qua* "objects of experience", but also on the other hand via the relationship towards the knowing and experiencing subject and its capacity of knowledge and cognition: it would be both times "the very same things" or "objects" – only according to different perspectives (B 69).

Clearly, ontologically speaking there are no two realms or even "worlds" opening up a crevice between the "world" of "things in themselves" and their "appearances", but in the transcendental interpretation of experience and knowledge there is a representation of objects only and mainly "in two interpretations" ("*in zweierlei Bedeutung*"). Kant clearly mentions different "modes of cognition" ("*Erkenntnisarten*", B 25) or, as I would see it, modes of interpretations of different epistemological or, more precisely, methodological perspectives for founding our knowledge and (re)cognition. Some Kant experts (like Prauss as well as both Hutter and Wieland) would, from the viewpoint of the *Critique of Pure Judgement*, retrospectively reinterpret the approach of the *CPR* and the principle of primacy of practical Reason over theoretical Reason by stressing the (perspective of) self-legislation ("*Selbstgesetzgebung*") of the autonomous and spontaneous "subjectivity" also for any theoretical and methodological structuring of knowledge according to Understanding in natural science and even of everyday experience – thus rendering a transcendental perspective for the subjective formation of knowledge by practical subjectivity (as "autonomy" in the Kantian sense) which would found the "foreign legislation" also for "objectivity as nature" ("experience of natural appearances") (Prauss 1983,

236). Thus, there would be an integrative unification of “practical and theoretical intentionality” (Prauss 1983, 170), i.e. the foundation of theoretical and more practical philosophy from the same “original program of a transcendental philosophy” characterizing “the climax of modern philosophy”. Kant would have mixed the transcendental perspective as a non-empirical reflection about theoretical as well as action-oriented and moral-practical integration to found theoretical and practical philosophy *in one and the same strike* – at least in principle.

We have only to take into account that Kant’s activist parlance of “the actions” of “Reason” (“*Vernunft*”) and of “the Understanding” (“*Verstand*”) as well as by the “epistemological subject” should not be interpreted as a certain kind of homunculus theory of epistemology (as I argued elsewhere 1986, 1996), but that we have to understand these statements as a metaphorical or pseudo-psychological characterization of the combination (or even better: combinability in principle) of representations or imaginations (“*Vorstellungen*”) under the perspectives of “Reason” and “Understanding” or by the epistemologically speaking foundational unifying “pole” called “the epistemological subject”. Kant does not do cognitive psychology or actionist homunculus manipulation of “representations” (which would be the task of the empirical psychology, cognitive science etc.), but he concentrates instead on the very epistemological (necessary) conditions of the possibility of experience and cognition under the criteria of “objectivity” and “universality” claims for combining representations.

Although Kant talks of “action of the Understanding” (“*Verstandeshandlung*”), i.e. synthesis (B 130), making object experience and self-experience possible in the first place (B 161), this has to be regarded as a metaphorical issue of terminology, whereas he actually would (and should) mean the necessary as well as sufficient conditions, i.e. *epistemological* criteria, making knowledge and experience possible at all. From the perspective of scheme interpretationism, instead of the “activity of the Understanding”, “Reason”, and “Power of Imagination” (“*Einbildungskraft*”) one would rather have to emphasize the function and disposition of combinability and synthesizability – being an epistemological interpretation from a reflective, higher level perspective.

Indeed, the same is relevant for the Kantian concepts of categories (pure concepts of Reason), schemata, especially “the transcendental schema”, etc. It is clear that schemes in this sense cannot be empirically established or founded but have to be understood as “rules” or configuration patterns of

abstract or transcendental provenance, respectively (as clearly seen by Makreel 1990, ch. 2 – in particular in the higher-level modes of interpretations like “reading” and “interpreting”, but basically also already in the lower-level capacities of “spelling” and “deciphering”).

In general, Kant’s so-called “*transcendental idealism*” turns out to be a methodological and epistemological perspectivism concentrating on the conditions (or the being conditioned (conditionality)) of the structuring of any “grasping” (or even “graspability”) regarding any theoretical as well as practical knowledge (formation). “Grasping the world” is always an interpretative enterprise, concept or idea, i.e. it is structured by scheme interpretation, but it would also indispensably presuppose “the Other of any interpretation”, namely the hypostatized interpreted *relatum*, the interpreted “thing” (“*Ding an sich selbst betrachtet*”) and the respective actor-dependent formation.

Thus, in sum, Kant’s transcendental idealism does not only call for an “empirical realism” in his sense but also for an ontological minimum realism, at least from a reflective transcendental perspective.

This methodologically speaking “liberalized” or even slightly modified version of the transcendental approach may notably be also found in Röd’s “problematistic transcendental philosophy” allowing for a “rudimentary” or “residual realism” in Kant.

Röd, a meticulous historian of modern philosophy including Kant and Hume, tried to revive and revitalize the idea of Kantian transcendental realism in his book on *Experience and Reflection* (1991), calling it a “rudimentary realism” or a hypothetic (“problematistic”) transcendental realism. “Rudimentary” means, one would presuppose such a thing as a “world in itself” as existing, but we can basically only say something about it or even get any (re)cognition of it by our forms (as of the “Understanding” in Kant’s terminology). Röd would also re-interpret Kant’s epistemology along new lines, namely as a “theory of interpretation” rather than as a “theory of constitution” of things and objects. This is a very interesting point of view not only revolutionizing the interpretation of Kant’s epistemology, but also touching on methodological interpretationism very closely.

Therefore, we have to modify Kant’s epistemology with regard to schematization and constitutive interpretation processes or – as Röd did it (1991, 1995) by modifying Kant’s meta-theory of the constitution of things and elements within the realm of appearances to what may be called a *theory of interpretation* or *interpretation theory* insofar as the things in themselves

are interpreted by our recognition. Generally speaking Röd discussed the problem of reality and transcendental philosophy starting from Kant, but somehow liberalizing and rendering the latter's approach tentative or "problematic" ("problematized"): he speaks of a "problematistic transcendental philosophy" ("*problematizistische Transzendentalphilosophie*"): though leaning on Kant, he does not claim anymore that there is a necessary foundation of unique forms of (re)cognition and experience to be derived with absolute certainty from a highest principle of the activity of the Understanding. That very principle of original transcendental apperception, the original self-consciousness in an epistemological connotation, would combine imaginations ("*Vorstellungen*") in a spontaneous way according to the necessary forms given by the list of categories. These are basically derived from the "table of judgments", i.e. the logical connecting forms which Kant claimed<sup>1</sup> to have used for the deduction of the categories and all forms of combinations in (re)cognition. This transcendental interpretation of the forms necessarily presupposed by experience cannot anymore be given with necessity, but according to Röd these are problematic hypotheses. Therefore, his variant of transcendental epistemology is "problematic" or, as he called it, "problematistic". The idea is to obtain epistemological hypotheses in a tentative and hypothetical interpretive approach. It is therefore an interpretational approach which does not, according to modern standards, claim absolute and ultimate foundation or even absolute validity, but is – from the very start – hypothetical, tentative, in a way (re)constructive and interpretative in a model-theoretical and active sense. It is important also for discussions of realism.

Röd's so-called "rudimentary realism" is but a minimum realism that can be defended by talking about "pragmatic minimum or residual realism" from an interpretative perspective, though this approach indeed sounds a bit more explicitly transcendental-philosophical and somewhat less methodologically refined. I have stressed the practical indispensability of a basic minimum realism whereas Röd concentrates on a theoretical argumentation for his so-called "problematistic transcendentalism" including "rudimentary realism". Transcendental philosophy in this sense is a hypothetical

---

<sup>1</sup> But no proof is found in Kant's published or posthumous works; therefore the claim was a matter of long-standing attempts of reconstructions and criticisms of the alleged reconstructed proofs (from Klaus Reich (1932) via the present author's first chapter in *Kritik der logischen Konstanten* (1968) (*Critique of Logical Constants*) to recent authors like R. Enskat (1986), U. Nortmann (1998), and R. Brandt (1991)).

discipline consisting of hypotheses and methodologically well-founded tentative hypotheses supported by “good reasons” related to experience and knowledge. The indispensable connectedness of any (re)cognition with actions in terms of interpretations (as I stressed it) is not brought to the foreground that much in Röd’s treatises (1991, 1995). Instead, he stresses that we can also talk about the question of reality on the grounds of metaphysics, including ontological arguments for “reality in itself”. According to Röd, starting with Hume the question of reality necessarily took over a rather epistemological or even psychological character. Hume in some sense replaced the question regarding reality by the rather epistemological endeavor to analyze our belief in reality or the real world by replacing the ontological question with an epistemological and psychological one: are we entitled to do that - and how do we come to hypostatize reality or the respective belief in it? Hume somehow “psychologized” the problem of reality while in Kant it undertook a “transcendental turn” insofar as he asked for the (necessary) conditions of the possibility of knowledge and (re)cognition. “Real” would then for Kant be a concept referring essentially to the world of objects and things within the “empire of appearances” and its laws: whatever is connected with the conditions of experience and sense perceptions is called “*real*”. “Real” in this sense would be anything going “together with perception according to empirical laws”, somehow rendering structure and order to the “given”, scil. to anything given to the senses, and is “always appearance” (“*allemal Erscheinung*”). The “thing in itself” is in this sense transcendent as against the “experientially real” “empire of appearances”. The “thing in itself” can only be thought of as “affecting” (“*affizieren*”) our senses – we can only conceive of it in (transcendental) thinking and modeling. Kant concentrates on the question what the necessary and potentially sufficient conditions are under which experience of reality can be conceived of in the first place. The question for these conditions under which something is grasped as “real” within the “empire of appearance” resides center-stage for Kant. In some sense, one should say that the expression “real” is an ambiguous one because in everyday language it is related to “being real” within the realm of appearances and at the same time to the “thing in itself”; one could even think that it would be necessary to introduce different terms here. However, it is a difference also of theoretical levels: the question of transcendental philosophy addressing the conditions of the possibility of capturing reality as such is posed on quite another level than the question of the reality of things within the world or in the realm of appearances. Kant was pretty



clear about that; he always speaks in transcendental philosophy not about objects and their connections, but about the “mode of recognition of objects” (“*Erkenntnisart von Gegenständen*”). Traditional Kant interpreters would hold that the so-called “doctrine of affection” reading that the thing in itself would “affect” our sensitivity and instigate it to provide the material which then the Understanding would shape, construe, and constitute into objects. Following Hossenfelder’s book on Kant’s *Theory of Constitution and the Transcendental Deduction* (1978), Röd thinks that one has to distinguish and differentiate different points of view and interpretations, transcendental philosophy having several tasks.

This “*interpretative synthesis*” is but a kind of “spelling” or “reading” operation; we may also say that Kant deals with interpretations in the sense of applying given schematic forms or schemata in our usage, i.e., that he deals with schema interpretation and/or scheme-impregnation insofar as essentially the activity of the Understanding consists in interpreting (!) experiences by way of pre-given schemata, “spelling” them out so to speak. This is already another, further reaching and modified theory than the previously mentioned constitution theory, which traditionally was understood as Kant’s only respective methodology of relating to objects and things in the realm of appearances. Röd calls this extended theory of “spelling” or “interpretation” – by schemata of synthetic unity or “spelling out” the appearances in order to be able “to read” them as experience – a “subsumption theory” or an “interpretation theory of experience”<sup>2</sup>. The essential idea is that objects are interpreted within the context of a respective theory of the realm of objects. “Objects” (“object” formations and/or representations) are in this sense indeed interpretation dependent. To be sure, there has to be something which can be interpreted, thus there must be something presupposed as “given” in a relative sense in order to be interpreted: “As far as the object is dependent on the interpretation of a relatively given within variable frameworks of interpretation, it is called ‘appearance’ and conceived of as being subjective in this sense” (Röd 1991, 170) – this certainly does not mean “subjective” in the ordinary sense, but it is rather dependent on the forms provided by the epistemological subject. (“Subjectivity” in this sense in Kant always refers to the form in which the subject would dress or represent objects or gain (re)cognition, that has nothing to do with an

<sup>2</sup> To my mind “subsumption theory” seems to be a somewhat unfortunate expression: later on Röd also calls it explicitly and alternatively a “theory of interpretation” which is much better indeed.

individualistic interpretation, but is throughout a methodological and intersubjectively confirmable construct of experiential knowledge.)

If we speak of interpretations, we have also to think of the “something” which is interpreted and presupposed in an oblique mode of conception; for this “something” is not yet an object which we would already have. What Röd calls a “residuum of the analysis of experience”, something independently presupposed, although we don’t know it or have it and cannot directly “grasp” it from the respective interpretation which would render it meaningful in the first place that we are able to apply an interpretation model to all. Something must be thought of as “*being*” or in some sense “given” “outside” of the realm of appearances in order to make interpretation possible at all. We have to hypostatize some *interpretandum* in the wider sense which has to be and can *only be interpreted* in order to conceive of the processes of interpretation in the narrower sense. One might think of the rather fluid transitions from constitution to construction and reconstruction (see my 1993, 1995, 2003, 23, fig. 2.2, 2007, 2017). In any case, Röd rightly criticizes the “myth of directness” like my criticism of what I call “directism”: there is no *un*-interpretative basic experience, and any interpretation whatsoever has to presuppose something which cannot be interpreted in the same context and vein. One may consider levels and meta-levels of interpretative phenomena and processes as well as activities, but one would never get an absolutely interpretation-free basis for all structuring experience in (re)cognition. There is no immediate absolute *factum brutum* amounting to being a basis of all interpretations and for their probing and testing. However, we can say that such a utopian extreme ideal might be presupposed as a certain kind of limiting concept – notably under Kant’s restriction that we would never be able to know or recognize it: we can only in a sort of minimum realistic approach presuppose such a model within the “world in itself” (of the “thing in itself” according to Kant) which we might according to Röd identify with “*the un-interpreted*”. This hypothesis amounts to postulating the mentioned “residuum of the analysis of experience” which can therefore be related to a “subject-independent reality” (1991, 174). Röd uses this idea to criticize what he calls “*ideatism*” (“*Ideismus*”), namely the idea according to classical epistemology that consciousness is only confronted with representations (“*Vorstellungen*”). In turn any object, as far as we know it, would be the “content of an idea” (“*Vorstellungsinhalt*”). (1995, 427). In the first phase, Kant, like the English early empiricists and sensualists, apparently adhered to this opinion, conceiving of ideas as a sort of representation of

respective objects that are designated by these ideas. But this “ideaism” is as false as Kant’s traditional doctrine of affection, that the thing in itself would (quasi) *causally* affect our sense organs and would only then and by that provide the material for constituting experience and objects. (A category of causality can only be applied to the “realm of appearances”, i.e. to already interpretively shaped objects.)

Since Kant’s early doctrine of “affection” runs into insurmountable difficulties like the traditional doctrine of “ideaism” it seems necessary to avoid or circumvent the constitution theory of object formation. Instead, after Hossenfelder and Röd, we may find in Kant’s later epistemology a rather elegant way out – in the form of an *interpretation theory* of objects, although all that is only very rarely and implicitly sketched in some of Kant’s remarks (most prominently in *Prolegomena*, § 30).

Hossenfelder (1978, §17) talked about an “*interpretative synthesis*” with respect to the theory of experience in addition to the earlier “constitutive synthesis of pure apperception for the construction of objects”. Röd rightly extends this towards a procedure of interpretatively spelling out the experiences within theoretical frameworks: “The thinking subject would interpret given contents within a theoretical framework” (Röd 1995, 431), the content of experience would turn out to be “the result of an interpretation by means of general delineations” (Röd 1991, 169) within a context of already given appearances, interpretations, and experiences. An object is only “*something as far as it is interpreted within a theoretical framework, in the last analysis within the framework of the principles of the pure Understanding*” (Röd 1995, 432, my ital.). Indeed, in this context of interconnections between objects and their respective interpretations, something independent of the respective interpretation is to be presupposed, which, however, cannot be grasped independently of any interpretation. It is not “*given*” in an interpretation-free manner or by being in some sense absolutely “graspable” or founded. Nevertheless, the above-mentioned residuum can be identified with a subject-independent reality in itself that Kant indeed acknowledged (Röd 1991, 171, 174f, 178ff; 1995, 434). The connection between “reality in itself” and objective reality is now to be understood in a way that we have here rather complementary modes of seeing the things, not a causally illegitimate effect of the “thing in itself” to the separate objects of “appearance”. There is no causal relationship between the “thing in itself” and the thing in appearance, but it is just a matter of an interpretative aspect, perspective or, as I would say, of the levels of the respective interpretations. Indeed,

Kant thought that appearances could not be thought of without something being real in itself as independent of interpretation in the first place (yet without being able to be recognized but being always only “*thought*”). According to Röd, now “appearance and being in itself are to be conceived as two sides of the same thing (H. L.: “thing” in what sense?), which can however also well be thought of independently of this interpretation framework and be acknowledged as real” (Röd 1991, 436). By understanding all recognizable objects as interpretation-dependent one has to acknowledge at the same time a “reality in itself” which is independent of interpretations, but which is not anymore, as according to Kant’s theory, involved in a quasi *causal* relationship to the objects in the realm of appearances. Instead, being a certain epistemological “limiting concept of something”, which in no way is objectively or *causally* interpreted. It cannot be recognized or grasped, but at most it is understood – I would say again – by interpretations on a higher level – as a necessary condition of the possibility of experience and experiential knowledge on a higher level of interpretations, e. g. level IS6 (see my 2003, 2007, 2017). The interpretation-dependence pertains to experience and the “grasping” of and in it, to the form of recognized or recognizable objects but not to their general existence being independent from the modes of interpretation. Yet, any theory of experience needs as a background such “*residuum of analysis of experience*” in order to be able to speak of and analyze interpretation processes at all (Röd 1991, 180), as Kant tried to show with his “proof” for the “rejection of idealism” (*CPR* B 275; see also Kant’s reflections 5642, 6314 and 178). In the latter reflection, Kant explicitly stated: “We have proven our objects of experience to be pure appearances. There must also be something real beyond the objects of experiences”<sup>3</sup>, which in fact is a rejection of “idealism”. According to Röd, in Kant we already have to presuppose a “reality in itself” as such being a “*residuum*” of analysis and requiring an interpretation of something “real” (in the original, all-to-day sense) which is itself independent of being interpreted and has to be hypostatized – without ever being able to be “given” or

<sup>3</sup> Kant’s *Works* AA vol. XXIII, 42. Kant (*CpR* B 69) explicitly distinguishes between the “modes of experience” conceiving of an “*object as appearance*” and of the *same* “*object in itself*” stating that objects, even the qualities (“*Beschaffenheiten*”) which we accord to them “are to be seen as dependent on the kind of intuition (“*Anschauungsart*”) by the subject in the relationship of the given object to him” (i. e. the subject). This seems – according to Röd – a first hint to an interpretation theory regarding the relationship between appearance and the thing or reality in itself. Röd even (quoting this) speaks of “complementary modes of regarding the things” (1995, 434).

being recognized by experience or independent of interpretations. Röd emphasizes again: “Something is experienced as an interpreted ‘entity’, therefore there is a reality in itself” (1991, 181) that is to say: *interpretor ergo realitas est*. It would be rather important that this reality in itself is the necessary residuum to be presupposed by any analysis of experience and in any interpretive activity. It cannot be given up. (It is, so to speak, an inverse methodical doubt with regard to Descartes’ methodological questioning.) Röd even thinks that not only does “reality in itself” “exist” (in an all-to-day understanding), but that it would avail itself of or be “accorded to certain general structures” (“*gewisse allgemeine Strukturen zukommen*”, Röd 1991, 182) – whatever that means. Such structures or relationships can in normal all-to-day parlance be interpreted as an existing reality without already presupposing a geometry or time succession.

The Kantian “interpretation theory of experience” may be summarized as follows: appearances are in the first analysis not produced or constituted by subjective faculties, but they consist of the fact that “the thinking subject would interpret given contents within a theoretical framework” (Röd 1995, 431). To use Kant’s expression from the *Prolegomena* § 30 we somehow “spell out” “appearances... in order to be able to read them as experience”. The metaphor of “spelling out” or, similarly, “reading” is but a colloquial expression for “interpreting”.

Though I generally agree with Hossenfelder’s and Röd’s reading of Kant’s theoretical epistemology, I would like to give some additional methodological and critical remarks regarding some of the implications.

First of all, I think that we cannot just hypostatize “structures” (or “certain general structures”) within a reality in itself, but more sophisticatedly we can only talk about the basic hypothetical constitution of reality (“in itself”) that it might be only interpretatively conceived of by successfully using structure concepts or related limiting concepts of an interpretation-free “adjacency” or “time succession” (Röd 1991, 185ff; 1995, 437). Hypostatizing just structures within “reality in itself” would again be too simple a supposition that would somewhat naively project relations to the realm of an external reality. We cannot simply project relations, structures, ordering into reality as such and at the same time conceive of these as absolutely interpretation-free (as Röd seems to do that in 1991, 174f, 181f, 185ff, 189f; 1995, 440f). This would amount to a structure- and relation-realism implying the same difficulties as the causal relationship between “things in themselves” and appearances presented in Kant’s earlier doctrine of affection.

In a sense, we have to differentiate and again conceive in a more sophisticated way of these “pseudo-structurings” or the real constitution of reality in itself by higher-order interpretations. (Cf. also the critically mediating remarks above regarding the parlance “things in themselves”.) Also, reality as such can only be conceived of in an interpretative way; and the respective epistemological model itself can merely be addressed from a higher (meta-) level of interpretation. Therefore, we need to go on and supplement Kant’s interpretation theory of experience with a more differentiated distinction between different levels of interpretation – e.g. in the form of the diagrams of levels of interpretations (see my 1993, 2003, 2007, 2017).

It is interesting that scheme-interpretation admits of *levels* of categorization as well as accordingly to the variability of the respective schemata, i.e. whether or not they are hereditarily fixed or conventionalized or flexible, whether they are subconsciously developed and activated or consciously conceived and used. I developed a hierarchy of levels of interpretation consisting of six different levels, or plains, of interpretation. The following diagram shows the respective six levels:

### Diagram of the Levels and Types of interpretation

**IS<sub>1</sub>:** practically unchangeable *productive primary scheme-interpretation* (“*Urinterpretation*”) (primary constitution or schematization, respectively)

---

**IS<sub>2</sub>:** habit-shaping, (equal) forms-constituting *pattern interpretation* (ontogenetically habitual(ized) form and schema categori(al)ization and preverbal concept-formation)

**IS<sub>3</sub>:** *conventional concept formation* transmitted by social, cultural, and norm-regulated tradition

**IS<sub>3a</sub>:** ... by *non-verbal* cultural gestures, rules, norms, forms, conventions, implicit communicative symbols

**IS<sub>3b</sub>:** ... by *verbal* forms and explicitly representing communicative symbols, metasymbols, meta-schemata etc.

**IS<sub>4</sub>:** applied, *consciously* shaped and accepted as well as transmitted *classifactory interpretation* (classification, subsumption, description by “sortals”, generic formation of kinds, directed concept-formation)

---

**IS<sub>5</sub>**: explanatory and in the narrow sense “comprehending” (“*verstehende*”), justifying, *theoretically* or *argumentatively substantiating interpretation, justificatory interpretation*

**IS<sub>6</sub>**: epistemological (methodological) meta-interpretation (plus meta-meta-interpretation, etc.) of methods, results, instruments, conception of establishing and analyzing interpretative constructs themselves<sup>4</sup>

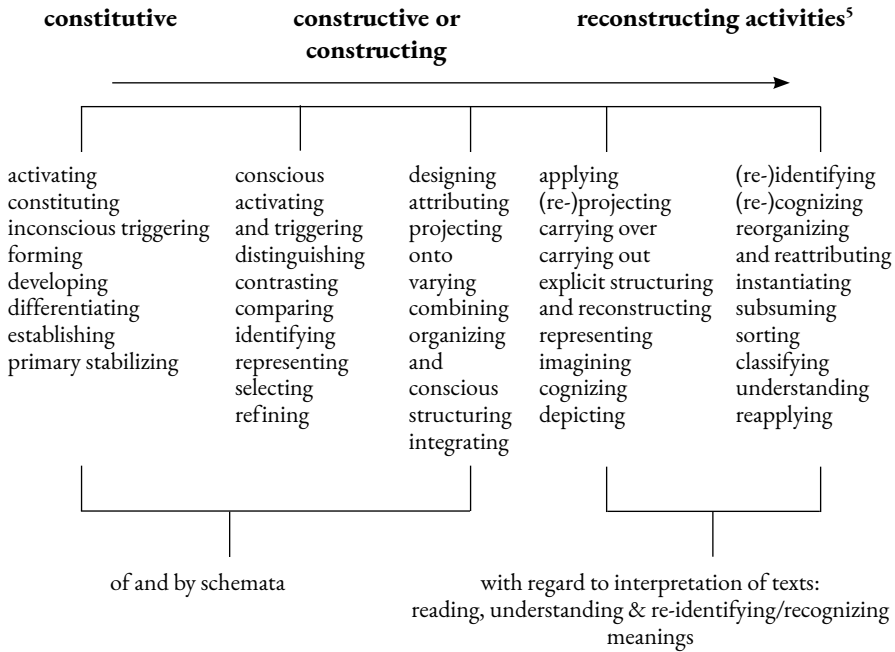
---

<sup>4</sup> The different levels of interpretation are the following ones: IS1 comprises the practically unchangeable productive primary interpretations of primary constitution which might be represented by subconscious schema instantiation. They comprise the hereditarily fixed or genetically founded activation of selective schemata of sense perception (e. g. contrasts of dark and light etc.) as well as the interactive, selective activations of early ontogenetic developments like the stages of developmental psychology discussed, e.g., by Piaget. Also comprised are the biologically hardwired primary theories which we cannot alter at will, but which we can (only) problematize in principle. For instance, we have no magnetic sense or capacity to trace ultrasound like bats do. But we can conceive of conditions in which we could have these senses or at least devise technological means for substituting these. - On the second level we have the habitual, quality-forming frame interpretations and schema categorisations as well as categorizations which are abstracted from pre-linguistic discriminatory activities, experiences of equality of shape, similarity of presentation and experience, etc. Establishment and discriminatory capacity of pre-linguistic conceptualization and development of concepts about language is to be formed on this level. - On level IS3 we have conventional concept formation, namely social and cultural traditional conventions and norms for representation and forms of discriminatory activities like the explicit conceptualization of framing the world according to natural kinds, etc. In so far as this is not already related to language differentiation we can think of a sublevel (IS3a) on which pre-linguistic convention(alization)s are characteristic. On the other hand, (on IS3b) we have the explicitly linguistic conventionalization or the differentiation of concepts by means of language. - Level 4 would comprise the consciously formed interpretations of embedding and subsuming as well as classifying and describing according to generic terms, kinds, etc. It is the level of ordered concept formation and classification as well as ordering and subsumption. - Level IS5 would go beyond that by rendering explanatory, or in the narrower sense comprehending (“*Verstehen*”), interpretations as well as justifying a theoretically argumentative interpretations in a sense of looking for reasons and grounds of justification. - These activities are certainly not only advanced in science and intellectual disciplines but in any case also in everyday life and common sense. Any kind of systematic comprehension within the compounds of theories, systems, and overarching perspectives of integration is important here.

Beyond that however, we have also a level (IS6) of epistemological and philosophical as well as methodological interpretations of a meta-character, overarching and integrating the procedures of theory building and theory interpretation, methodology and the models of interpretation in the sense of methodological scheme interpretationism

I also tried to arrange the interpreting activities in a diagram of “scheme-interpretative activities” (see my 1993, and in English my 2003, 23; 2007, 2017).

**Scheme-interpretative or interpretive-schematizing activities  
(Scheme-)Interpretations**



itself. One could call this a meta-level of interpretativity and talk about epistemological meta-interpretations. However, this level is cumulative and can be considered as being open towards further meta-levels. The model and approach of epistemological interpretationism is itself certainly an interpretative one and can be described and developed only on a certain respective meta-level which is to be seen within the level IS6. Therefore, we have the possibility of a self-application of the interpretational method to interpretative procedures itself. The philosophy of schema interpretation is a philosophy of interpretational constructs as an epistemological model which admits a certain kind of meta-theoretical and meta-semantic self-application in the form of a sort of “meta-interpretation of itself”. This is certainly an asset and epistemological advantage compared to a few other epistemological approaches, including critical rationalism after Popper, a theory which does admit and conceive of the precise conditions of being falsified itself. The human being is indeed the “meta-interpreting being” (cf. my 1995a, also below chapt. 6), capable of ascending to ever higher meta-levels of (scheme-)interpretation.

<sup>5</sup> On the left side of this diagram, exemplary activities are listed that are somehow productive or constitutive in the narrow sense; in the middle we have consciously or intentionally constructive or constructing activities, whereas on the right all re-constructing or repeating activities are to be mentioned.



If we use these levels and meta-levels of interpretational constructs and activities, we can reinterpret many of the traditional philosophical problems (see my 1993 and 2003, 2017) as well as some psychological concept formations and reformulate them with respect to the relationship between different interpretational levels as mentioned. This is true, e.g., for the concept of truth according to the correspondence theory as well as the consensus or pragmatic theory, as well as many other central problems like the problem of meaning, the problem of reference, and even the problem of content and intentionality, as well as the old-fashioned problem of realism. The latter one can be solved now with respect to what may be called a pragmatic interpretational realism on which we have to rely for practical and common-sense life reasons.

Most problems of “grasping” and assessing connections between “appearance” or “object” and “theory” or “reality”, both in the realm of “appearances” and “reality in itself”, are then to be dealt with by comparisons between constructs on different levels and *meta-levels of interpretations*. Even the model and talk of “the reality in itself” and the distancing and distinguishing of the “real” (in appearance) and “the real as such and in itself” have to be put to an interpretationist analysis on a higher level, namely the epistemological one. Again, this Kantian epistemological model is to be analyzed, methodologically speaking, on a higher level by meta-interpretations, etc. Indeed, transcendental philosophy uses interpretational constructs – only on a higher level. To be sure, in the course of analyzing in a philosophical and epistemological endeavor we are always automatically entangled in interpreting on different, maybe higher, levels reminding us of the musing gorilla in a sort of Rodin thinking pose on a poster: “I am thinking, therefore I am – still confused”, yet – as I would now add – “on a much higher level”. We cannot avoid or evade the levels and meta-levels of interpretation in our processes of “grasping” models and also realities, be they “in appearance” or “in themselves”. Röd explicitly states that the concept of “the given” would be possible only as “a theoretical construct”: “By introducing a construct, i.e. a concept which is only interpreted within the connection of a theory, the framework of the constitution theory is transgressed, and the transition towards an interpretation theory of experience is opened: constructs are not imaginations (“*Vorstellungen*”) presented to the subject as contents, but they are thought within the framework of a theory whereby their meaning is conditioned “by their function within the theory” (Röd 1995, 433f). By stressing that not only “the concept of the given” or “the

concept of objects and appearance” but also “the form of pure intuition and the categorical relationships are to be conceived of as constructs”, Röd implicitly presupposes a certain kind of leveling (stages) of interpretations in a hierarchy of methodological provenance (for instance, levels and meta-levels of interpretations – as worked out by my 1993, 1995, 1998, 2003, 2007, 2017S). Therefore, even in this new interpretation theory accorded to Kant’s epistemology, we have to proceed to a more refined form of this interpretational approach by using levels of interpretation in the above-mentioned sense: not only objects (or their concepts and representations) are interpretative constructs, but also the respective models and constructs themselves. We have interpretative constructs on different levels of interpretation and may again interpret the respective statements regarding objects, realities, and even “reality in itself” and the very interpretations developed thus far from a higher point of, say, an epistemological or methodological *meta*-interpretation. Nevertheless, all this does not mean as Röd rightly stresses that reality as such would dissolve into just interpretations and that there would be no “reality in itself”. He criticizes Putnam’s internal realism for not reaching far enough: the step towards a “rudimentary external realism” would be “unavoidable” (Röd 1995, 426). This is pretty much the same result as the one which my own realistic-pragmatic scheme-interpretationist approach would amount to. (Putnam later went back to a what he called “pragmatic realism” of sorts.) - Differing a bit in accentuation from Röd, I would, in my own variant of *pragmatic realism*, stress the *practical* and *pragmatical* arguments of hypostatizing a mind- and human-independent “reality in itself” much more (e.g. by confrontations with resistance experiences, etc.). Again, I would explicitly differentiate between the levels and models of interpretation, structures, actions, and theoretical constructs of social phenomena including rule-governed social systems, norms, etc... (Röd is – to my mind – a bit too focused on just *theoretical* conceptions and interpretations.) However, in general the results of our analyses are basically similar regarding this *new methodological interpretation of Kant’s approach* and the consequences for general epistemology and the theory of knowledge and experience.

## References

- Almeder, R. (1987) “Blind realism”, *Erkenntnis*, 26, 57-101.
- Brandt, R. (1991) *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67-76; B 92-101*, Hamburg: Meiner.
- Enskat, R. (1986) “Logische Funktionen und logische Fähigkeiten in der Kantischen Theorie der Urteilsfunktionen und in der Junktorenlogik”, *Kantstudien* 77, 224-40.
- Heidemann, D. H. – Engelhard, K. (eds.) (2004) *Warum Kant heute?*, Berlin – New York: De Gruyter.
- Höffe, O. (2003) *Kants Kritik der reinen Vernunft*, München: Beck.
- Hossenfelder, M. (1978) *Kants Konstitutionstheorie und die transzendente Deduktion*, Berlin: De Gruyter.
- Hutter, A. (2003) *Das Interesse der Vernunft*, Hamburg: Meiner.
- Kaulbach, F. (1978) *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin: De Gruyter.
- Kaulbach, F. (1979) “Kants Theorie des Handelns”, in: *Handlungstheorien interdisziplinär*, vol. II, München: Fink, 643-70.
- Kutschera, F. v. (1993) *Die falsche Objektivität*, Berlin: De Gruyter.
- Lenk, H. (1968) *Kritik der logischen Konstanten*, Berlin: De Gruyter, chap. 1.
- Lenk, H. (ed.) (1979) *Handlungstheorien interdisziplinär*, vol. II, München: Fink.
- Lenk, H. (1986) “Zu Kants Begriffen des transzendentalen und normativen Handelns”, in: Prauss, G. (ed.): *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Frankfurt/M.: Klostermann, 185-202.
- Lenk, H. (1993) *Interpretationskonstrukte*, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Lenk, H. (1995) *Interpretation und Realität*, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Lenk, H. (1995a) *Schemaspiele*, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Lenk, H. (1996) “Freies Handeln als Interpretationskonstrukt: Zu Kants Theorie des normativen Handelns”, in: Schönrich, G. – Kato, Y. (eds.) *Kant in der Diskussion der Modern*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 256-67.
- Lenk, H., (1996) “Vernunft als Idee und Interpretationskonstrukt: Zur Rekonstruktion des Kantischen Vernunftbegriffs”, in:

Schönrich, G. – Kato, Y. (eds.) *Kant in der Diskussion der Modern*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 27-34.

- Lenk, H. (1998) *Einführung in die Erkenntnistheorie*, München (UTB): Fink.
- Lenk, H. (2000) *Erfassung der Wirklichkeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Lenk, H. (2003) *Grasping Reality*, Singapore: World Scientific.
- Lenk, H. (2006) “Kant as a methodological interpretationist?” in: Lenk, H., – Wiehl, R. (eds.) *Kant Today – Kant aujourd’hui – Kant heute*, Berlin, 26-39 (former summary extended paper here).
- Lenk, H. (2007) *Global TechnoScience and Responsibility*, Berlin: LIT.
- Lenk, H. (2017) *Scheme Dynamics*, Bochum – Freiburg: Projektverlag.
- Makkreel, R. (1990) *Imagination and Interpretation in Kant*, Chicago: University of Chicago Press (quot. from German ed.: (1997) *Einbildungskraft und Interpretation*, Paderborn: Schöningh).
- Nortmann, U. (1989) “Kants Urteilstafel und die Vollständigkeitsfrage”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52, 406ff.
- Pippin, R.B. (2003) “Über Selbstgesetzgebung”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51, 905-26.
- Prauss, G. (1971) *Erscheinung bei Kant*, Berlin: De Gruyter.
- Prauss, G. (1977<sup>2</sup>) *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn: Bouvier.
- Prauss, G. (1983) *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt/M: Klostermann.
- Putnam, H. (1982) *Vernunft, Wahrheit und Geschichte* (orig. 1981) Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Putnam, H. (1988) *Representation and Reality*, German ed.: (1991) Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Putnam, H. (1993) *Von einem realistischen Standpunkt*, Reinbek: Rowohlt.
- Reich, K. (1932; 1948<sup>2</sup>) *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*, Berlin: Schoetz .
- Röd, W. (1991) *Erfahrung und Reflexion*, Munich: Beck.

- Röd, W. (1995) “Das Realitätsproblem in der Transzendentalphilosophie”, in: Lenk, H. – Poser, H. (eds.) *Neue Realitäten, Herausforderung der Philosophie*, Berlin: Akademie-Verlag, 424-42.
- Schönrich, G. – Kato, Y. (eds.) (1996) *Kant in der Diskussion der Modern*, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Wieland, W. (2001) *Urteil und Gefühl: Kants Theorie der Urteilskraft*, Göttingen: Vandenhoeck, 2001.

DOI: <a href="https://doi.org/10.56550/d.1.1.2">https://doi.org/10.56550/d.1.1.2</a>		Original research article	
Received on: January 17, 2022	Accepted on: February 7, 2022	Published on: June 15, 2022	

Andreas Arndt

Humboldt-Universität zu Berlin  
andreas.arndt.1@hu-berlin.de

## IDENTITÄTSBEGRIFF UND IDENTITÄTSPOLITIK

### Zusammenfassung

„Identität“ ist zu einer politischen Kategorie geworden. In identitätspolitischen Konzepten geht es um die Definitionsmacht über Identitäten und ihre Durchsetzung im gesamtgesellschaftlichen bzw. globalen Kontext. Der Beitrag fragt zunächst danach, was Identität im Rahmen identitätspolitischer Konzeptionen eigentlich bedeutet, geht dann auf die damit eng verbundene Problematik der Diversität, der Vielfalt von Identitäten, ein, um schliesslich zu fragen, wie sich die Einheit diverser Identitäten denken liesse und was dies für den Identitätsbegriff der Identitätspolitik selbst bedeutet.

Schlüsselwörter: Identität; Diversität; Pluralität; Selbstbestimmung; Freiheit

## THE CONCEPT OF IDENTITY AND IDENTITY POLITICS

### Abstract

„Identity“ has become a political category. Identity-political concepts are about the power of definition over identities and their enforcement in the overall societal or global context. The article first asks what identity actually means in the context of identity-political conceptions, then addresses the closely related problem of diversity, the multiplicity of identities, in order to finally ask how the unity of diverse identities could be thought of and what this means for the concept of identity in identity politics itself.

Keywords: Identity; Diversity; Plurality; Self-determination; Freedom

\*\*\*

Identität, vormals lediglich eine logische Kategorie, ist seit geraumer Zeit im Rahmen der sogenannten Identitätspolitik zu einem politisch-gesellschaftlichen Kampfbegriff geworden (vgl. Bratu u.a. 2021). Identitäten werden beansprucht, um eigene Interessen zu *definieren*, sie von anderen *abzugrenzen* und gegen andere *durchzusetzen*. „Identität“ bewahrt dabei die Bedeutung der logischen Kategorie: sie geht mit Abgrenzung einher. Als identisch mit sich ist etwas bestimmt, was nicht das Andere ist. A ist gleich A und nicht B, C usw. Je nachdem, wie stark Identität verstanden und wie stark entsprechend die Abgrenzung vollzogen wird, kann dies zu einer Auflösung bzw. Marginalisierung übergreifender gesellschaftlicher Zusammenhänge oder ethischer Horizonte des Miteinanders, etwa der Idee einer universalen Menschheit, führen. Mit den identitätspolitischen Konzepten eng verknüpft ist daher der Begriff der *Diversität*. Auch hier gibt es, je nach Art und Stärke der Abgrenzung, unterschiedliche Grade: vom gleichberechtigten *Miteinander*, in dem alle Identitäten repräsentiert und respektiert sind, über ein indifferentes *Nebeneinander* bis hin zum feindlichen *Gegeneinander* der als mit sich identisch definierten Gruppen.

Ausschlüsse, zumal im politisch-gesellschaftlichen Bereich, rufen gewöhnlich auch Konflikte hervor. Dies macht „Identität“ zum Kampfbegriff. Wo Identitäten aufeinanderstossen und sich voneinander abstossen, steht die Geltung der definierten Identitäten in Frage. Identitätsbehauptungen schliessen sich dabei oft gegenseitig aus, weshalb es ideenpolitisch zumeist um die Kritik an Identitätskonzepten geht. Der Angriff auf die kritisierten Identitätsbehauptungen schliesst dabei immer eigene, oft unausgesprochene Identitätsannahmen ein, auf deren Grundlage kritisiert wird (Meyer 2018). Zum Beispiel erfreut sich die Kritik an angeblich linksliberalen bzw. linken Identitätskonzepten wie Klasse, Gender etc. in konservativen und rechtspopulistischen Kreisen grösster Beliebtheit, weil damit angeblich durch konstruierte Identitäten und daraus abgeleitete Partikularinteressen eine Spaltung der Gesellschaft betrieben wird; im Hintergrund steht dabei ein eigenes Identitätskonzept, das sich als ein diffuses Verständnis von Gemeinschaft beschreiben liesse, das Unterschiede gemäss dem Motto „Wir sitzen doch alle in einem Boot“ leugnet bzw. marginalisiert, jedoch auch völkische oder religiöse Identitätsmuster (das deutsche Volk, das christliche Abendland) stehen oft im Hintergrund. Umgekehrt haben gerade rechte, zum Teil offen rassistische und auch neofaschistische Kreise sich zu einer

ausgrenzenden Identitätspolitik bekannt wie die sogenannte „identitäre Bewegung“, die aggressiv eine völkisch-rassistische Identitätskonzeption vertritt und gleichzeitig einen „Ethnopluralismus“ propagiert, der darauf hinausläuft, alles, was der von ihnen konstruierten ethnisch homogenen „europäischen Kultur“ fremd ist, auszusondern und aus dieser Kultur abzustossen, um deren Reinheit zu bewahren. Feindbild ist hier in der Regel ein Islamismus, der ethnisch verortet wird, aber auch das Judentum. Selbstverständlich gibt es aber auch eine linke bzw. linksliberale Identitätspolitik, die darauf abzielt, unterrepräsentierten gesellschaftlichen und kulturellen Gruppen (Arbeitslose, Prekariat, Minderheiten, Frauen etc.) Repräsentanz zu sichern und deren Interessen gesamtgesellschaftlich durchzusetzen. Hier wird die Identität, um deren Interessen es geht, klar benannt, jedoch ist oft unklar, wie die Einheit, das Miteinander diverser Identitäten gestaltet werden soll.

Damit kommt das Problem der Pluralität ins Spiel; es besagt, dass Identitäten durch eine Einheit miteinander verbunden sind und sich auf einer gemeinsamen Grundlage differenzieren. Anders gesagt: Identität und Unterschied sind miteinander zu vermitteln. Die damit einhergehenden Probleme können hier nicht näher erörtert werden. Ich verweise nur auf die Frage, ob und auf welche Weise Identitäten – man könnte auch sagen: Individualitäten, wenn darunter nicht nur einzelne Menschen verstanden werden sollen – schon immer miteinander vermittelt bzw. vielleicht sogar Resultat von Vermittlungsprozessen sind. Auf jeden Fall handelt es sich beim Umgang mit diversen Identitäten um ein sowohl theoretisches als auch praktisches Problem der politischen Kultur und damit der Demokratie als Lebensform.

Ich möchte im Folgenden die höchst komplexe Problematik insbesondere des Verhältnisses von Identität und Diversität vor diesem Hintergrund etwas näher, jedoch ohne Anspruch auf erschöpfende Vollständigkeit bestimmen, indem ich einige, meines Erachtens zentrale Punkte herausgreife. Zunächst: was bedeutet Identität eigentlich im Rahmen identitätspolitischer Konzeptionen? (1) Sodann: was bedeutet Diversität in diesem Kontext? (2) Und schliesslich: wie liesse sich die Einheit diverser Identitäten denken und was bedeutet das für den Identitätsbegriff der Identitätspolitik selbst? (3)

(1) Der entscheidende Punkt, um den es identitätspolitisch zunächst und zumeist geht, ist die *Definitionsmacht*. Identität soll nicht aufgrund einer Zuschreibung von aussen bestimmt sein, sondern auf einer Selbstzuschreibung bzw. Selbstfindung beruhen. Dies verbindet den Gebrauch von „Identität“ in identitätspolitischen Kontexten mit den psychoanalytischen



Konzepten von Ich-Identität, wie sie von Freud angedeutet und dann in der weiteren Entwicklung der Psychoanalyse und in der soziologischen Rollentheorie theoretisch ausgearbeitet wurden (Dubiel 1976). Allerdings gibt es in diesen Konzepten einen entscheidenden Unterschied zu einigen, allerdings nicht allen Annahmen über Identität im Rahmen der Identitätspolitik: Identität erscheint hier in der Regel *nicht* als in sich stabil und rein intrinsisch begründet, sondern eher als eine Art Balanceakt – in der klassischen Psychoanalyse als Balanceakt zwischen Ich, Über-Ich und Es, zwischen dem Bewussten, Vorbewussten und Unbewussten; in der Rollentheorie als Balanceakt zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung, zwischen persönlicher und sozialer Identität. Identität ist hier in jedem Falle das Resultat eines komplexen Zusammenspiels von Selbst- und Fremdbeziehung.

Dem gegenüber lassen identitätspolitische Stellungnahmen meist erkennen, dass jede Form von Fremdbestimmung überwiegend negativ gesehen wird als Unterdrückung und Nichtanerkennung der eigenen Identität durch Andere, d.h.: als Diskriminierung. Das ist – gerade im Falle von Diskriminierungen rassistischer Natur sowie aufgrund des Geschlechts, der Herkunft, der geschlechtlichen Orientierung, Behinderungen, Religionszugehörigkeit, der sozialen Stellung usw. – in der Regel sehr gut nachvollziehbar. Allerdings werden solche Diskriminierungen in der Praxis oft nicht wahrgenommen, selbst wenn oder vielmehr: weil sie dominant sind und daher als gewöhnlich erscheinen. Es bedarf oft provokanter Methoden, um sie sichtbar zu machen, und eine Diskurspolitik, die, wie etwa im Fall der berühmt-berüchtigten Gendersternchen, darauf zielt, auf der sprachlichen Ebene Diskriminierungen entgegenzuwirken, ist aus meiner Sicht alles andere als elitär und verfehlt, sondern ein sinnvolles Mittel, das Prinzip der Gerechtigkeit einzuüben. Die Sichtbarkeit der alltäglichen Diskriminierungen ist Voraussetzung dafür, sich mit ihnen auseinandersetzen zu können.

Eine generelle Abwehr jeglicher Fremdbestimmung übersieht freilich, dass wir, egal welche Identitäten wir für uns beanspruchen und Anderen aufprägen, schon immer mit anderen Menschen und auch mit Anderem (Natur, Institutionen) vermittelt und insofern auch durch Andere und Anderes bestimmt sind. Dies setzt der Selbstbestimmung als Definitionsmacht Grenzen. Wo diese ausgeblendet werden, können internalisierte Fremdzuschreibungen nicht mehr erkannt werden und unterlaufen das Bedürfnis nach Autonomie. Philosophisch gesehen handelt es sich um ein grundlegendes Problem der Moderne (Arndt 2019, Kap. 3). Sind Individuen von

Natur aus frei und selbstbestimmt? Oder werden sie erst frei, indem sie sich im geschichtlichen Verlauf von unmittelbaren Abhängigkeiten – sowohl von der Natur als auch von anderen Menschen – befreien und dabei Freiräume schaffen und institutionalisieren? Die vertragstheoretischen Naturrechtslehren gehen von der ersteren Position aus; ihre Kritiker, wie z.B. Hegel, von der zweiten. Das Problem lässt sich auch noch auf einer abstrakteren Ebene reformulieren. Ist Selbstbewusstsein ein Fall unmittelbarer Selbstbeziehung, wie es bis heute Dieter Henrich mit Fichte behauptet? (Henrich 1967; 2019) Oder ist Selbstbewusstsein immer schon reflexiv vermittelt durch die Beziehung auf Anderes, wie Hegel mit Kant und der Tradition der Aufklärung behauptet? (Wunderlich 2005) Je nachdem, wie diese Fragen beantwortet werden, werden auch Identitäten verstanden als Resultate unmittelbarer Selbstbestimmungen oder als Balanceakte reflexiver Selbstbezüglichkeit eines Seins für Sich durch das Sein für Andere(s).

Ich möchte die letztere Position (die ich teile) zunächst kurz beleuchten, um dann auf deren Konsequenzen im identitätspolitischen Kontext zu sprechen zu kommen. Für Hegel ist, kurz gesagt, Identität für uns nur als Einheit von Selbst- und Fremdbeziehung zu denken. Die Beziehung auf Andere und Anderes, die bzw. das wir *nicht* sind, ist konstitutiv für unsere Identität, aber so, dass sie zu dieser nicht äusserlich hinzukommt, wie bei der formallogischen Identitätsrelation  $A=A$ , sondern sie ist, Hegel zufolge, deren internes Moment: Identität ist Einheit der Identität und Nichtidentität. Etwas ist demnach in seiner Bestimmtheit nur mit sich identisch, indem es seine eigene Negation einschliesst, oder es ist nur als *Widerspruch*. Das Leben, und das gilt auch für die gesellschaftliche Lebensform wie z.B. in unserem Kontext die Demokratie, besteht gerade darin, den Widerspruch auszuhalten und zu beherrschen. Er muss eine Form finden, worin er sich bewegen und in der sich das Selbstbewusstsein wiederfinden und festhalten kann. Identität beruht demnach nicht auf einem fixen und fixierbaren Wesenskern, den zu bewahren Aufgabe des Lebens wäre. Sie beruht vielmehr darauf, dass sie vermittelt ist durch Beziehung auf Anderes, und zwar auf ein Anderes, das gerade dadurch, dass es ausgeschlossen wird, in das Ausschliessende eingeschlossen wird. Diese Vermittlung ist als Vernetzung in bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen zu denken, einschliesslich des bestimmten gesellschaftlichen Naturverhältnisses. Dies setzt der autonomen Selbstbestimmung Grenzen; im Zusatz zum Paragraphen 258 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* heisst es entsprechend: „Bei der Freiheit muß man nicht von der Einzelheit, vom einzelnen Selbstbewußtsein

ausgehen, sondern nur vom Wesen des Selbstbewußtseins, denn der Mensch mag es wissen oder nicht, dies Wesen realisiert sich als selbständige Gewalt, in der die einzelnen Individuen nur Momente sind“ (Hegel 2009, 284).

Für Identitätsfestsetzungen im gesellschaftlich-politischen Bereich käme es demnach darauf an, dieses Moment-Sein mit zu reflektieren, d.h. sich bewusst zu machen, dass die Definition von Identitäten nur unter Einbeziehung einer uns gegenüber objektiven Grundlage erfolgen kann, auf der wir uns schon immer – praktisch wie theoretisch – bewegen. Eine solche Position hat weitreichende Konsequenzen für jede Art von Identitätspolitik. Sie bedeutet *erstens*, wie bereits erwähnt, dass scheinbar autonome Identitätsdefinitionen nicht gewollte Fremdbestimmungen enthalten und insofern statt der eigenen fremde Interessen zur Geltung gebracht werden. Ein Beispiel hierfür ist etwa die Definition von Bedürfnissen. Klassisch ist der Fall, dass zumindest temporär und in Zeiten des Kalten Kriegs – vor dem neo-liberalen *rollback*, das mit der Ermordung Salvador Allendes und der Implementierung marktradikaler Strukturen als Verfassungsauftrag in Chile eingeläutet wurde – das Emanzipationsbedürfnis der Arbeiterklasse erfolgreich auf mehr Teilhabe am Konsum orientiert wurde, statt auf eine grundlegende Veränderung gesellschaftlicher Strukturen. *Zweitens* bedeutet die soeben skizzierte Position, dass es Grenzen für die Abgrenzung der eigenen Identität gibt. Gerade um zu verhindern, dass benachteiligte gesellschaftliche Gruppen einer unbewussten Fremdbestimmung ihrer Interessen unterliegen, kann es zwar sinnvoll sein, Andere ausserhalb der Gruppe von dem oft mühsamen Prozess der Identitätsfindung auszuschliessen, jedoch darf dieser Ausschluss nicht bedeuten, dass gesellschaftliche und kulturelle Zusammenhänge ignoriert werden, welche über die Gruppe übergreifen; dies erfordert einen gruppenübergreifenden Diskurs, der auf die Veränderung von Strukturen zielt. In dieser Weise hat nach meinem Dafürhalten die autonome Frauenbewegung in Deutschland seit den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts letztlich erfolgreich agiert, auch wenn der Prozess keineswegs abgeschlossen ist.

(2) Der Blick über den Tellerrand partikularer Identitäten hinaus stellt das Problem des Miteinanders verschiedener Identitäten, das in identitätspolitischen Kontexten als *Diversität* thematisiert wird. Ursprünglich bezeichnet *diversitas* Verschiedenheit, aber auch Gegensätzlichkeit und Widerspruch. In der Gendertheorie ist mit Diversität jedoch nicht nur blosse Vielfalt gemeint, sondern die wechselseitige Anerkennung verschiedener Identitäten und der respektvolle Umgang dieser Identitäten miteinander. Dies lässt sich

ohne weiteres über Gendertheorien hinaus auch auf das Verhältnis von Kulturen, Religionen etc. übertragen. Diversität impliziert daher als Ziel der Identitätspolitik von vornherein so etwas wie eine Einheit als ein übergreifendes Wir, das in der Begegnung und wechselseitigen Anerkennung verschiedener Individualitäten entsteht.

Dem wäre kaum etwas hinzuzufügen, wenn nicht auf dem Weg zu diesem Ziel immer wieder Rückfälle in die Form der *diversitas* als ausschliessende Entgegensetzung vorkommen würden, indem sich partikuläre Identitäten gegeneinander verfestigen. Dies geschieht z.B. dort, wo reale Erfahrungen der Diskriminierung mit pauschalen Identitätszuschreibungen an andere Gruppen beantwortet werden, also etwa: „Alle Männer (und nur Männer) sind (potentielle) Vergewaltiger“ oder „Alle Weißen sind Rassisten“. Während die erste Behauptung in dieser Absolutheit von Frauen empirisch widerlegt wurde – tatsächlich sind *vor allem* Männer Vergewaltiger, aber nicht alle und auch nicht ausschliesslich (Kade 2002; Heyne 1993) – ist die zweite Behauptung Gegenstand zum Teil erbitterter Kontroversen. Die US-amerikanische Soziologin und Erziehungswissenschaftlerin Robin DiAngelo hat mit dem Konzept der „white fragility“, also der „weißen Empfindsamkeit“ eine entscheidende Vorgabe geliefert. „White fragility“ besagt, dass Weisse sehr empfindsam auf Rassismuskritiken reagieren und sich weigern, ihren durch das blossse Weissein gegebenen Rassismus anzuerkennen, weil sie nur expliziten, nicht aber ihren inexpliziten Rassismus als solchen wahrnehmen würden. Die Ablehnung rassistischer Einstellungen durch Weisse bestätige somit nur ihre „white fragility“. Einen Ausweg sieht DiAngelo, selbst eine Weisse, darin, sich dem inneren Rassisten zu stellen und hart (und im Prinzip endlos) daran zu arbeiten, ein anderes Verhalten zu erlernen (DiAngelo 2020).

Kritiker haben eingewandt, DiAngelo lege Weisse allein aufgrund ihres Weissseins auf einen Rassismus fest, was selbst nichts anderes als ein umgekehrter Rassismus sei. Zudem immunisiere sich das Konzept selbst gegen jede Kritik, indem die Abwehr des generellen Rassismuskritikums als Beleg für die „white fragility“ gewertet werde. Und schliesslich ziele das Konzept, soweit es eine Therapie anempfehle, weniger auf eine Veränderung der politisch gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen Rassismus institutionalisiert und befördert wird, und damit auch nicht auf eine verändernde politische Praxis, sondern eher auf eine quasi-religiöse, vom Puritanismus inspirierte innere Einkehr und Umkehr (*metanoia*; vgl. Foucault 2014), um Erlösung von der Erbsünde des weissen Rassismus hoffen zu dürfen. Dass

der Vorwurf des umgekehrten Rassismus nicht aus der Luft gegriffen ist, macht ein Experiment deutlich, das zwei US-amerikanische Wissenschaftler 2018, im Jahr des Erscheinens von Robin DiAngelos *White Fragility*, durchführten. Sie nahmen extrem antisemitische Textpassagen aus Adolf Hitlers *Mein Kampf*, ersetzten das Wort „Jude“ bzw. „jüdisch“ durch „Weißer“ bzw. „weiß“ und reichten den Text zum Peer-Review-Verfahren bei der angesehenen Zeitschrift *Sociology of Race and Ethnicity* ein. Erkannt hatte das keiner der Gutachter, die zwar mehrheitlich gegen den Abdruck votierten, den vermeintlichen Autoren aber Mut machten, auf dem eingeschlagenen Weg fortzufahren, der einen wichtigen Beitrag zur Forschung verspreche (Bruckner 2021). Ein weiteres Beispiel: Bei den Protesten gegen die Ermordung des Schwarzen George Floyd durch Polizisten wurde innerhalb der schwarzen *community* darüber diskutiert, ob Weiße überhaupt teilnehmen dürften, da sie als solche unbewusst immer Rassisten und aufgrund ihres gegen *people of colour* gerichteten latenten Rassismus zur Empathie mit dem Opfer gar nicht in der Lage seien. In diesen Kontext gehört auch die Debatte, ob Amanda Gormans bei der Amtseinssetzung von Joe Biden vortragenes Gedicht von einer Weissen übersetzt werden dürfe. Zuvor hatte es bereits Auseinandersetzungen darüber gegeben, ob weiße Autor:innen überhaupt über Themen wie Migration, Rassismus etc. schreiben dürften.

An diesen Fallbeispielen ist vor allem wichtig, dass es sich jeweils um generalisierende, *abstrakte* Identitätsfestsetzungen handelt. Komplexe Sachverhalte und in sich keineswegs homogene Gruppen werden auf *ein* allgemeines Merkmal festgelegt, das für die in Rede stehenden Sachverhalte oder Gruppen ausschliesslich bestimmend sein soll. Dieses Verfahren hat Hegel 1807 in einem hochironischen Aufsatz mit dem Titel *Wer denkt abstrakt?* treffend beschrieben. Ein Mörder z.B. sei dem „gemeinen Volke [...] nichts weiter als ein Mörder“, und dies „heißt abstract gedacht, in dem Mörder nichts als diß Abstracte, daß er ein Mörder ist, zu sehen, und durch diese einfache Qualität alles übrige menschliche Wesen an ihm zu vertilgen“ (Hegel 1998, 383f.). Eine solche Abstraktion hat in den genannten Fallbeispielen aber nicht nur eine reduktionistische Identitätszuschreibung zur Folge, sondern im Absehen von aller anderen Bestimmtheit des so Identifizierten entstehen auch blinde Flecken, welche die Wahrnehmung des Problems und damit auch die Möglichkeiten politischen Handelns beeinflussen. Wenn alle Weissen qua Weisssein Rassisten sind, dann kommt z.B. der institutionelle Rassismus gar nicht mehr in den Blick. Entsprechend ist das

Heilmittel dann auch, wie bei DiAngelo, nicht die Veränderung von Strukturen, sondern eine quasi-religiöse Veränderung des Bewusstseins.

Solche Art der Abstraktion beginnt oft schon bei der Bestimmung der Problemfelder und Gruppen, um die es identitätspolitisch geht. Dies zeigt sich zum Beispiel darin, dass gerade akademisch gebildete Eliten auf dem kulturellen Feld (Kultur im engeren Sinne verstanden) um Identitäten streiten und das gesellschaftliche Ganze aus dem Blick verlieren. Offenbar sind gerade eher linke politische Strömungen anfällig dafür, auf dem Feld der Kultur Konflikte zu inszenieren und voranzutreiben – etwa politisch korrekte Sprechweisen, Auseinandersetzung mit der sogenannten „cultural appropriation“ u.s.w. – die jenseits dieser Eliten wenig Aufmerksamkeit finden, weil dort handfeste, zumeist soziale Probleme im Vordergrund des Interesses stehen und der Identitätsdiskurs als Streit um Luxusprobleme wahrgenommen wird. Dies kann sogar politische Bewegungen von innen heraus sprengen, wie gerade in Berlin beobachtet werden kann, wo eine Initiative gegen die Spekulation mit Wohnraum, die bei einer Volksabstimmung breite Unterstützung erfahren hat, durch den Gesinnungsdruck identitätspolitisch orientierter Aktivist:innen zu zerfallen droht.

Mit der Orientierung auf abstrakte Identitäten, so liessen sich diese Beobachtungen zusammenfassen, geht offenbar die Politikfähigkeit verloren, und zwar deshalb, weil ein Diskurs über die Vermittlung und Priorisierung von Interessen und damit Identitäten nicht mehr möglich ist. Auf dieser Ebene zerfällt Diversität in gegeneinander abgeschottete Gruppen, die das verheissene respektvolle Miteinander so nicht leben können. Dies lenkt den Blick nun abschliessend auf das Verhältnis von Identität und Diversität.

(3) Unter identitätspolitischer Perspektive werden die Verkehrsformen von als identisch definierten Gruppen zur Zeit vor allem unter dem Schlagwort der „kulturellen Aneignung“ („cultural appropriation“) verhandelt. Damit ist eine Art Identitätsraub gemeint, der darin bestehen soll, dass privilegierte Gruppen sich selektiv Elemente der Kulturen benachteiligter Gruppen aneignen und damit ihren ursprünglichen Besitzern ein Ausdrucksmittel ihrer Identität nehmen. Das beginne bei Frisuren (Dreadlocks) und der Übernahme sonstiger Modeerscheinungen, setze sich mit der Aneignung ästhetischer Ausdrucksformen fort (z.B. afrikanische Kunst in der europäischen Moderne, weisser Jazz, Soul, Rap etc.) und kulminiere in der verfremdenden Aneignung religiöser Praktiken, Symbole und Traditionen (Yoga, Meditationen, Buddhismus „light“ etc.). Die Kritik an der *cultural appropriation* betrachtet diverse Kulturen nicht nur als identitätsstiftend (was sie zweifellos

auch sind), sondern als unveräußerliches, nicht zirkulierbares Eigentum der Angehörigen einer bestimmten Kultur. Während z.B. Transgender in Gendertheorien als eine eigene Kategorie anerkannt ist, wird Transkulturalität perhorresziert: sie bedeute Raub, dem durch Abschottung zu begegnen sei.

Eine solche Vorstellung ist bestenfalls naiv. Sie setzt voraus, dass Kulturen nicht nur in sich homogen, sondern auch autochthon sind. Beides ist indes nie der Fall gewesen. Kulturen haben sich immer wechselseitig beeinflusst und dadurch weiterentwickelt. Europa etwa – für die faschistische identitäre Bewegung Ort einer homogenen Kultur – ist ohne den Austausch mit und die produktive Aneignung von asiatischen und afrikanischen Kulturen nicht denkbar (vgl. Zelić u.a. 2015; zum Folgenden besonders Arndt 2015). Bereits Johann Gottfried Herder sah in Europa einen „Zusammenfluß fremder Erfindungen und Gedanken“ (Herder 1989, 358): „*Von selbst hat sich kein Volk in Europa zur Kultur erhoben*“ (Herder 1989, 707). Vielmehr entsteht Kultur dadurch, dass Fremdes ins Eigene aufgenommen und dabei weiterentwickelt wird, ein prinzipiell unabschliessbarer Prozess einer universalen Kulturgeschichte: „Der Nachahmende [...] muß Kräfte haben, das Mitgeteilte und Mitteilbare aufzunehmen und es wie die Speise, durch die er lebt, in seine Natur zu verwandeln. Von wem er also, was und wieviel er aufnehme, wie er's sich zueigne, nutze und anwende: das kann nur durch seine, des Aufnehmenden, Kräfte bestimmt werden; mithin wird die Erziehung unsres Geschlechts in zwiefachem Sinn genetisch und organisch: genetisch durch die Mitteilung, organisch durch die Aufnahme und Anwendung des Mitgeteilten.“ (Herder 1989, 338f.) Eine Kultur ist demnach nie ein schlechthin mit sich Identisches, sondern sie ist immer im Werden eines unabgeschlossenen Prozesses, deren Ziel die Universalisierung von Humanität ist. Der Weg dahin führt über wechselseitige kulturelle Aneignung.

Die Vorstellung hinter der Kritik an jeder *cultural appropriation*, so sagte ich, sei bestenfalls naiv. *Naiv*, weil sie die jeder Kultur eingeschriebene universalistische Perspektive zugunsten eines bornierten Standpunktes preisgibt, „Krähwinkel“, d.h. Provinzialität tritt an die Stelle von Universalität. Das ist *bestenfalls* naiv, weil es mit einer aggressiven Abgrenzung einhergeht, wobei es gleichgültig ist, ob dieser Abgrenzung scheinbar linke oder rechte Motive zugrundeliegen. Identitäten werden gegeneinander in Stellung gebracht und ein Kampf der Kulturen nach dem Prinzip des Kampfes Aller gegen Alle im Inneren der Gesellschaften und quer zu den Nationen inszeniert. Solche Art Identität beruht weder auf Selbsterkenntnis noch gar auf

dem Bewusstsein der objektiven Bedingungen, unter denen das Selbst sich konstituiert und agiert, sondern auf einer willkürlichen *Selbstermächtigung*.

Der französische Philosoph Pascal Bruckner (2021) hat in einer scharfsinnigen Polemik hierin einen Rückfall aus der Moderne in gegeneinander verfeindete Stammeskulturen gesehen, der in einen realen gesellschaftlichen Naturzustand als Krieg Aller gegen Alle münden könne. Eine theoretische Quelle dieser ursprünglich im akademischen Raum ersonnenen Konzepte sieht Bruckner in der französischen Differenzphilosophie des späteren 20. Jahrhunderts, also z.B. den Philosophien Derridas, Lyotards und Deleuzes. Tatsächlich geht es hier ja um Differenzen als solche, die gegen eine angebliche Identitätsmaschinerie der neueren Philosophie ausgespielt werden, für die vor allem Hegel steht. Wie das Beharren auf abstrakten Identitäten zu ihrem Gegeneinander in ausschliessenden Abgrenzungen führt, so führt das Beharren auf abstrakten Differenzen umgekehrt zur Behauptung abstrakter Identitäten – trotz aller Identitätskritik.

Nachverfolgen lässt sich dies z.B. anhand eines grundlegenden Textes von Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung* (Deleuze 1992). Die im Titel signalisierten Begriffe seien, so heisst es programmatisch, „an die Stelle des Identischen und des Negativen, der Identität und des Widerspruchs getreten. Denn nur in dem Maße, wie man die Differenz weiterhin dem Identischen unterordnet, impliziert sie das Negative und lässt sich bis zum Widerspruch treiben“ (Deleuze 1992, 11). Da indes auch Deleuze um den Zusammenhang der Kategorien Identität und Unterschied (bzw. Differenz) weiss, müsse die Differenz als „absolut befriflos[]“ aufgefasst werden: sie gehe aus einer „überbegrifflichen positiven Kraft“ hervor (Deleuze 1992, 33). Die „Differenz an sich selbst“ sei die Bejahung selbst, das „definite Unmittelbare“ (Deleuze 1992, 83). Hier knüpft Deleuze an Nietzsche an; wie bei ihm geht es um Intensitäten, um singuläre Differenzen, welche durch die als „Wiederholung“ näher bestimmte Dialektik im Unmittelbaren beglaubigt werden. Diese ist ein Prozess der Selektion, in dem das Nicht-Authentische, das Mediokre oder getilgt wird, denn: „nach antikem Brauch - wie im Mythos oder Epos – müssen die falschen Bewerber sterben“ (Deleuze 1992, 89). Durch die Selbstermächtigung zum „Herrn“ und „Übermenschen“ entsteht für Deleuze die „gekrönte Anarchie“ eines „nomadisierenden“, nicht durch Vermittlungen begrenzten „wilden Denkens“.

Solange solche Gedankenspiele, auch die aus ihnen mit abgeleiteten identitätspolitischen Denkblasen, im akademischen Bereich verbleiben, mögen sie harmlos sein. Gleichwohl stellen sie eine Flucht des Denkens aus dem



Begreifen der Gegenwart und damit auch aus der Verantwortung dar, denn die brennenden Probleme der Gegenwart – von der globalen ökologischen und ökonomischen Krise bis hin zum Auseinanderbrechen der Zivilgesellschaften in einem Kampf Aller gegen Alle – erfordern ja gerade ein Begreifen der Zusammenhänge und nicht das Insistieren auf der Unverfügbarkeit partikularer Identitäten, die hinter ihrem Rücken schon längst miteinander vermittelt sind. Hierzu bedarf es eines Vernunftbegriffs von Identität, der Identität und Unterschied in ihrer Einheit zu denken vermag. Dies ist auch eine politische Aufgabe. Vor fast 30 Jahren schrieb ich in diesem Zusammenhang – und damit möchte ich schliessen –: „Angesichts des Umsichgreifens einer hirnlosen Barbarei, die das vermeintliche Recht ihrer Besonderheit als Faustrecht exekutiert [...], ist die Philosophie in ihrem innersten Selbstverständnis betroffen. [...] Der Verzicht auf den Vernunftbegriff kapituliert intellektuell vor der Barbarei, indem er preisgibt, was das Denken davor bewahren könnte, der Partikularität und Willkür ausgeliefert und zum Instrument beliebiger Gewalt gemacht zu werden. [...] Indem sie [die Philosophie, A.] auf Vernunft insistiert, beharrt sie zugleich auf einer vernunftgemäßen Wirklichkeit, in der die gesellschaftlichen Individuen sich behaupten könnten, ohne einander unnötig zu verletzen.“ (Arndt 1993, 28f.)

## Literatur

- Arndt, A. (1993) *Vernunft-Widerspruch*, Braunschweig: Pressestelle der TU Braunschweig.  
(2015) „Europa – ein Konstrukt? Europäische Identität im Anschluss an Johann Gottfried Herder“, in: Zelić, T., Sambunjak, Z. und Pavić Pintarić, A. (2015) *Europa? Zur Kulturgeschichte einer Idee*, Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 109-120.  
(2019) *Freiheit*, Köln: Papyrossa.
- Bratu, C. et. al. (2021), „Identitätspolitik und Philosophie. Stellungnahmen“, in: *Information Philosophie*, 3, pp. 24-33.
- Bruckner, P. (2021) *Ein nahezu perfekter Täter. Die Konstruktion des weissen Sündenbocks*, Berlin: Edition Tiamat.
- Deleuze, G. (1992) *Differenz und Wiederholung*, München: Fink.
- DiAngelo, R. (2020) *Wir müssen über Rassismus sprechen. Was es bedeutet, in unserer Gesellschaft weiss zu sein*, Hamburg: Hoffmann & Campe.

- Dubiel, H. (1976), "Identität, Ich-Identität", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Ritter, J. und Gründer, K., Bd. 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 148-151.
- Foucault, M. (2014) *Die Regierung der Lebenden*, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1998) *Schriften und Entwürfe (1799–1808)*, hg. v. Baum, M. und Meist, K. R. (*Gesammelte Werke*, Bd. 5) Hamburg: Meiner.  
(2009) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. v. Grotzsch, K. und Weisser-Lohmann, E. (*Gesammelte Werke*, Bd. 14, 1), Hamburg: Meiner.
- Henrich, D. (1967) *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Tübingen: Klostermann.  
(2019) *Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken*, Tübingen: Klostermann.
- Herder, J. G. (1989) *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hg. v. Bollacher, M., Frankfurt/M: Deutscher Klassiker Verlag.
- Heyne, C. (1993) *Täterinnen. Offene und versteckte Aggression von Frauen*, Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- Kade, S. (2002) *Sexuelle Gewalt gegen Frauen: Was Männer davor schützt, zu Tätern zu werden. Die Ermittlung protektiver Faktoren und ihre Implikationen für die Prävention*, Berlin: Verlag für Wissenschaft und Forschung.
- Meyer, T. (2018) "Identitätspolitik. Worum es geht", in: *Frankfurter Hefte. Neue Gesellschaft*, 10, 2018, <https://www.frankfurter-hefte.de/artikel/identitaetspolitik-worum-es-geht-2572/> (11. 10. 2021).
- Wunderlich, F. (2005) *Kant und die Bewusstseinstheorien des 18. Jahrhunderts*, Berlin und New York: De Gruyter.
- Zelić, T., Sambunjak, Z. und Pavić Pintarić, A. (2015) *Europa? Zur Kulturgeschichte einer Idee*, Würzburg: Königshausen & Neumann.



DOI: <a href="https://doi.org/10.56550/d.1.1.3">https://doi.org/10.56550/d.1.1.3</a>	Original research article	
Received on: April 1, 2022	Accepted on: May 11, 2022	Published on: June 15, 2022

Hans-Peter Grosshans

Westfälische Wilhelms-Universität Münster  
grosshans@uni-muenster.de

## **DEMOKRATIE ALS LEBENSFORM – ZUM VERHÄLTNISS VON CHRISTENTUM UND DEMOKRATIE**

Die Rede von der „Demokratie als Lebensform“ ist nicht so klar, wie sie unmittelbar erscheint. Demokratie ist eine Staatsform. Inwiefern kann man sie dann auch als Lebensform bezeichnen? Der Ausdruck scheint auf das ganze Leben von Menschen auszugreifen und insofern nicht nur eine Staatsform zu betreffen. Im Sinne von Wittgensteins Rede von der Lebensform bzw. den Lebensformen (vgl. Grosshans 2013, 183-9) wäre Demokratie als Lebensform dann als ein bestimmter kultureller Lebenszusammenhang zu verstehen, mit dem eine ganze Reihe von allgemeinen Lebenseinstellungen verbunden ist. Kennzeichen moderner – im Sinne heutiger – Demokratien ist nun jedoch die Pluralität der gesellschaftlichen Systeme (im Sinne Luhmannscher Soziologie) in den Staaten, in denen wir unser Leben führen. Die politische Philosophie hat sich zudem ausgiebig in den vergangenen Jahrzehnten der Frage gewidmet, wie die weltanschauliche, kulturelle und religiöse Pluralität der Staatsbürgerinnen und Staatsbürger in Demokratien im öffentlichen Raum, in dem der allgemeine Volkswille diskursiv politisch bestimmt wird, präsent sein soll.

Vor diesem Hintergrund werden in dem Aufsatz einige Aspekte zum Verhältnis des Christentums zur Demokratie präsentiert werden. Zuerst werden einige Probleme dargestellt, die sich mit einem formalen Verständnis von Demokratie stellen. Dann werden grundsätzliche Probleme diskutiert, die traditionelle Konstellationen des Christentums zur Demokratie mit sich bringen. Daran schliessen sich auf dem Hintergrund protestantischer Theologie Überlegungen zu einer konstruktiven Beziehung des Christentums zum politischen Recht an, die dann gegen gegenwärtig präsenste Formen von religiöser Politik gewendet werden. Abschliessend wird, wiederum aus Sicht der protestantischen Theologie, die Relevanz der Menschenrechte für Demokratie und Rechtsstaatlichkeit diskutiert.

Schlüsselwörter: Demokratie; Menschenrechte; Christentum; Protestantismus; religiöse Politik; Zwei-Reiche-Lehre

## DEMOCRACY AS A FORM OF LIFE – ON THE RELATIONSHIP BETWEEN CHRISTIANITY AND DEMOCRACY

Talking of „democracy as a way of life“ is not as clear-cut as it immediately appears. Democracy is a form of a state. To what extent can it then also be called a form of life? The expression seems to apply to the whole life of people and thus not only to a form of state. In the sense of Wittgenstein's talk of the form of life or forms of life (vgl. Grosshans 2013, 183-9), democracy as a form of life would then be understood as a specific cultural context of life with which a whole series of general attitudes to life are connected. The hallmark of modern - in the sense of today's - democracies, however, is the plurality of social systems (in the sense of Luhmann's sociology) in the states in which we live. Political philosophy has also devoted itself extensively in recent decades to the question of how the ideological, cultural and religious plurality of citizens in democracies should be present in the public space in which the general will of the people is discursively determined.

Against this background, the paper will present some aspects of the relationship of Christianity to democracy. First, some problems that arise with a formal understanding of democracy will be presented. Then, fundamental problems that traditional constellations of Christianity entail for democracy will be discussed. This is followed by reflections on a constructive relationship of Christianity to political law on the background of Protestant theology, which are then turned against currently present forms of religious politics. Finally, the relevance of human rights for democracy and the rule of law is discussed, again from the perspective of Protestant theology.

Keywords: Democracy; Human Rights; Christianity; Protestantism; Religious Politics; Doctrine of the two kingdoms

### 1. Probleme mit der Demokratie

Aristoteles hat bekanntlich in seiner „Politik“ die Demokratie nicht als die bestmögliche Verfassung eines Staates betrachtet, sondern im Gegenteil als eine eher problematische Form eines Staates. Die Demokratie war für Aristoteles zwar zum Vorteil der Armen, aber nicht gut für das allgemeine Wohl. Daher bevorzugte er eine konstitutionelle Staatsform, die Elemente einer Oligarchie und einer Demokratie in sich vereint. Aristoteles nannte diese Staatsform *Politie*. (Vgl. Aristoteles, Politik, 1279af.; 1293bff.) Für Aristoteles war das Merkmal einer Oligarchie der Reichtum (*ploutos*) und das einer Demokratie die Freiheit (*eleuthería*). In einer *Politie* basierten die oligarchischen Elemente auf den Besitzern von Eigentum (insbesondere Land) und auf der Fähigkeit, für den Staat zu kämpfen, aber auch auf

Tugenden. Tatsächlich bezeichnete Aristoteles die *Politie* als eine Gemeinschaft oder einen Staat, der von vernünftigen und besonnenen Mitgliedern geleitet und regiert wird.

Wer also Aristoteles liest, und sei er noch so sehr Demokrat, ist sich der Möglichkeit bewusst, dass eine Demokratie problematisch sein oder werden kann. Auch lehrt dies die Erfahrung und die Geschichte: Nicht immer ist gut, was als Demokratie bezeichnet wird, und es reicht nicht aus, einen Staat auf ein nur formales Verständnis von Demokratie im Sinne einer Übertragung aller Macht in einem Staat auf eine Partei oder wenige Akteure durch Wahlen zu gründen.

In jüngster Zeit hat dies das Scheitern des arabischen Frühlings auf dramatische Weise gezeigt. Die westliche Welt bestand auf den formalen demokratischen (Abstimmungs-)Verfahren, die dann in den jeweiligen Staaten Verfassungen hervorbrachten, die religiöse, ethnische und kulturelle Minderheiten zu Bürgerinnen und Bürgern zweiter Klasse machten und die politische Institutionen hervorbrachten, die auf der Grundlage von Begünstigungen und Privilegien für Einzelpersonen und Gruppen handelten – was nicht gut war und durch die Tatsache, dass diese Gruppen die Mehrheit der Bevölkerung bildeten, auch nicht akzeptabler wurde. Es lassen sich viele weitere Beispiele von Staaten oder Gesellschaften aus Vergangenheit und Gegenwart anführen, die als Demokratien bezeichnet werden, aber Demokratien in einem sehr problematischen Sinne sind.

Aber was erlaubt es uns, solche Staaten oder Gesellschaften als *problematisch* oder als *schwache* oder gar als *falsche* Demokratien zu bezeichnen?

Das Argument des Aristoteles für seine kritische Analyse der Demokratie, dass sie (nur) zum Vorteil der Armen sei und nicht dem Gemeinwohl aller Bürgerinnen und Bürger diene, würde heute von vielen Menschen eher als ein unterstützendes Argument für die Demokratie angesehen werden. Wie und warum kann eine Demokratie also problematisch sein?

Eine Antwort wäre: Eine Demokratie ist problematisch, wenn sie praktisch die Menschenrechte aller Bürgerinnen und Bürger nicht respektiert und wenn sie praktisch eine ungerechte Verteilung der materiellen und sozialen Güter unter den Bürgern unterstützt.

## 2. Christentum und Demokratie

Traditionell scheinen Religionen zu autoritären Gesellschaftsstrukturen zu neigen, sei es in Bezug auf die Politik oder sei es in Bezug auf die

Selbstorganisation der Religionen. Dies ist nicht nur im traditionellen Christentum der Fall, sondern auch im Islam oder im Theravada-Buddhismus (wie z.B. in Sri Lanka oder in Myanmar, neben anderen Ländern). Dies kommt nicht nur in der Figur eines absolut allmächtigen Gottes oder einer göttlichen Macht zum Ausdruck, sondern auch in den sehr dominanten Figuren von Propheten, Lehrern oder Erlösern.

Dies lässt sich beispielsweise an einem Konzept aus dem Alten Testament veranschaulichen, in dem wir Führer des Volkes finden, die das Volk in allen Aspekten des Lebens leiteten und daher gleichzeitig König und erster Priester waren. Die berühmten Könige Israels, David und Salomo, vereinten sicherlich Politik und Religion in ihrer Person und beide Aspekte des gemeinsamen Lebens des Volkes standen unter ihrer Kontrolle und Leitung. Später, im Buch Deuteronomium, basiert die soziale Struktur des Volkes auf der Einheit eines Gottes bzw. einer Religion, eines Königs und eines Volkes – bei gleichzeitiger starker Monarchiekritik.

Diese Struktur war nicht einzigartig für Israel, sondern wurde in der von Karl Jaspers (1949) so genannten Achsenzeit zwischen 800 und 200 v. Chr. in verschiedenen Teilen der Welt dominant, in der sich die grossen Reiche der alten Zeit entwickelten, sei es in China, im Nahen Osten (Assyrien, Persien), im Mittelmeerraum oder anderswo. In diesen Reichen mussten viele verschiedene Völker in eine politische Einheit integriert werden. Für diese Herausforderung wurde eine gemeinsame Religion mit einer autoritären Struktur sehr wichtig. Mit der Macht wurden also Menschen in diese Reiche gezwungen und mit der Religion und ihren Ritualen und Praktiken wurden sie an diese Reiche angepasst. Mit dem sehr engen Bezug zur autoritären Machtstruktur in der Gesellschaft hatten die Religionen auch eine autoritäre Struktur in ihrer inneren Organisation – mit dem lang anhaltenden Effekt, dass wir bis heute oft eine explizite oder implizite Affinität von Religionen zu autoritären Strukturen in Politik und Staat finden. Oft wird dies dadurch unterstützt, dass mit den in den Religionen verwendeten heiligen Texten, die in sehr vormodernen Zeiten geschrieben wurden, die Phantasie religiöser Menschen mit Bildern monarchischer Mächte gefüttert wird, auf die dann alle Erwartungen und Hoffnungen auf Verbesserungen in Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur gerichtet werden.

Ein starkes Beispiel für vormoderne theologische Konstruktionen von Machtstrukturen, die den religiösen und den politischen Bereich miteinander verbinden, ist die Schrift von Pseudo-Dionysius Areopagita mit dem Titel „Himmlische Hierarchien“ in Verbindung mit dem entsprechend

konstruierten Werk „Kirchliche Hierarchie“. Die göttliche Herrschaft und Macht konkretisiert sich demnach durch eine riesige bürokratische Regierungsmaschinerie mit neun Ebenen von Engeln, die den göttlichen Willen für alles Leben auf der Erde verwalten und konkret realisieren. Dieser himmlisch-autoritären Struktur entspricht eine ähnliche hierarchische und autoritäre Struktur in der Organisation der Kirche. Diese Idee der Entsprechung von irdischen Machtstrukturen und staatlicher Verwaltung mit göttlichen und himmlischen Machtstrukturen und Regierung finden wir dann auch in politischen Theologien in der Auffassung, dass Macht und Gewalt in einem Staat nur dann legitim seien, wenn sie in Entsprechung zur absoluten göttlichen Macht und Regierung konstruiert und so darin begründet sind.

Wenn wir nun einen Blick in die Geschichte, aber auch in die gegenwärtige Realität des Christentums werfen, können wir feststellen, dass das Christentum mit vielen verschiedenen politischen Systemen und Mächten zurechtkommen musste und weiterhin zurechtkommen muss. Dabei hat es sich oft an bestehende politische Systeme verschiedenster Art angepasst. Manchmal ging und geht es dabei um das Überleben als Religionsgemeinschaft in einer feindlichen Umgebung. Aber manchmal entwickelten und entwickeln christliche Kirchen und ihre Theologien auch ein positives, konstruktives Verhältnis zu politischen Systemen, das freilich zurecht dann auch als problematisch angesehen werden kann. Da es den christlichen Kirchen und dem christlichen Glauben um das ewige Heil geht, ist es natürlich wahr, dass Menschen in Demokratien in die Hölle kommen und in Tyrannen oder autoritären Staaten gerettet werden können. Aber, wie Karl Barth schon 1938 schrieb: „Es ist aber nicht wahr, daß man als Christ ebenso ernstlich die Pöbelherrschaft oder die Diktatur bejahen, wollen, erstreben kann wie die Demokratie“ (Barth 1998, 42, f. 30). Nach Karl Barth gibt es nicht die gleiche Affinität oder Nicht-Affinität aller möglichen Formen eines Staates zum Evangelium. Für Karl Barth hat die Demokratie eine spezifische Affinität zum Evangelium.

Dies war 1938 eine erstaunliche Position von Karl Barth, da Christen nach Römer 13,1ff aufgerufen sind, sich jeder staatlichen Autorität, die Macht über sie hat, unterzuordnen. Auf dieser Grundlage verlangten die Kirchenleitungen der evangelischen Kirchen in der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik im Osten Deutschlands von den Christen, diese spezifische kommunistische Republik als die den dort lebenden Christen gegebene Staatsform zu *bejahen*. In dieser Auslegungslinie von Römer 13



hiesse das Argument gegen Karl Barths Behauptung einer Affinität der Demokratie zum Evangelium, dass die konkreten christlichen Gemeinden den real existierenden Staat als den ihnen gegebenen politischen Kontext akzeptieren und diesen Staat im Namen Gottes ihren Staat sein lassen sollten. Eine grundsätzliche Kritik an einem solchen real existierenden Staat im Sinne der Infragestellung seiner Existenz und im Sinne der Frage, ob es nicht eine bessere Staatsform geben könnte, wäre dann für gläubige Christen verboten. Möglich wäre nur, innerhalb der gegebenen, nicht in Frage zu stellenden, politischen Ordnung nach Verbesserungen zu fragen und zu appellieren.

Gegenwärtig können wir solche Kämpfe der Kirchen um ihre Position gegenüber dem Staat und der politischen Grundordnung eines Staates zum Glück nicht mehr in Ostdeutschland sehen. Allerdings können wir sie zum Beispiel u.a. in Hongkong und allgemein in der Volksrepublik China, in Simbabwe oder in Myanmar (Grosshans 2022, 257-271) beobachten. In diesen Staaten und politischen Kontexten können wir sehen, dass die Art und Weise, wie wir nach Verbesserungen innerhalb der Bedingungen des bestehenden Staates und Systems fragen und appellieren, bereits eine Antwort auf die Frage nach den Kriterien braucht, um zu entscheiden, was in der Politik im Urteil des christlichen Glaubens besser oder schlechter sein mag.

Wenn es für den christlichen Glauben einen Unterschied von besser und schlechter in Bezug auf den real existierenden Staat und seine Machtausübung und Regierung gibt, dann muss dies auch die grundsätzliche Ebene der Form des existierenden Staates einschliessen. Und dann geht es um die Frage nach dem Grad der Affinität, den die spezifischen Formen der politischen Machtausübung zum Evangelium haben können. Der Appell an Verbesserungen im Staat führt die Kirchen auch zu Überlegungen, ob die allgemeine Staatsform zu den kritisierten Defiziten in einem Land beitragen kann und ob es notwendig sein kann, auch den real existierenden Staat in seiner verfassungsmässigen Form und seiner konkreten Macht- und Regierungsausübung zu kritisieren. Wie Karl Barth formulierte: „Es würde also von der Kirche her wirklich keinen Sinn haben, zu tun, als befände sie sich dem Staat und den Staaten gegenüber in einer Nacht, in der alle Katzen grau sind“ (Barth 1998, 20). Das Gegenteil ist der Fall. Die Kirchen haben gegenüber den Staaten das gleiche Licht, das sie auch in allen anderen Bereichen des menschlichen Lebens auf der Erde haben: das erhellende Licht des Evangeliums. Da es Licht gibt, sind Urteile und Unterscheidungen

möglich. Nicht alles scheint gleich zu sein, wie es in der Dämmerung oder in der Nacht der Fall ist. Differenzierte Wahrnehmungen und Bewertungen sind so im Licht des Evangeliums möglich. In den vielen Dämmerungen, aus denen Menschen gelegentlich hoffentlich herausgehen, brauchen sie erhellende Lichter, die Lichter der Vernunft und auch des Evangeliums.

Bei der Auslegung von Römer 13 ist anzuerkennen, dass Gott den Staat als eine – quasi – göttliche (d.h. absolut notwendige) Ordnung vorgesehen und eingesetzt hat, um alles Leben der Menschen zu schützen und Frieden und Gerechtigkeit durch Gesetze und Gewalt zu sichern. Mit Römer 13 wird aber keine konkrete Form eines Staates in seiner realen Existenz theologisch legitimiert. Vielmehr ist der konkrete, real existierende Staat Gegenstand ständiger kritischer Bewertung durch seine Bürgerinnen und Bürger und muss gegebenenfalls zum Besseren verändert werden. Die Frage ist also, welche Kriterien sollen und können wir bei der Kritik an real existierenden Staaten anwenden?

In der Tradition der evangelischen Theologie ist eines dieser Kriterien ein differenziertes Verhältnis zwischen Religion und Politik bzw. zwischen religiösen Organisationen (wie den Kirchen) und dem Staat, das auf der einen Seite eine positive Wertschätzung des Rechtsstaatsprinzips in einem Rechtsstaat mit starken Rechtsprechungsinstitutionen durch die Religionen und religiösen Organisationen beinhaltet. Auf der anderen Seite gehört dazu die aktive und passive Freiheit der Religionsausübung und eine positive Wertschätzung der Religionen in ihren Beiträgen zu Gesellschaft und Kultur durch den Staat.

### 3. Christentum und (politisches) Recht

Im Hinblick auf ein konstruktives religiöses Verständnis der Rechtsstaatlichkeit soll hier zunächst auf eine oft übersehene Reinterpretation der sogenannten „evangelischen Räte“ durch Martin Luther Bezug genommen werden. Die „evangelischen Räte“ (vgl. Mühlen 1999, 1721-1723) sind einige – auch im römisch-katholischen Kirchenrecht bis heute verankerte – Ratschläge in den Evangelien für jene Christen, die sich um eine Vervollkommnung ihres christlichen Lebens bemühen wollen. Traditionell wurden einige Ratschläge, die insbesondere im Matthäus-Evangelium formuliert sind, als Teil einer konsequenten christlichen Nachfolge betrachtet. Diese „evangelischen Räte“ sind Keuschheit, Armut und Gehorsam. Sie galten als charismatische Ausdrucksformen christlicher Vollkommenheit

und als Normen eines christlichen Lebens, das durch die göttliche Gnade ermöglicht wird und insbesondere das monastische Leben prägt.

Wir können im 16. Jahrhundert in der Reformationszeit eine radikale Veränderung des Verständnisses dieser evangelischen Räte in der Lehre der Reformatoren, insbesondere bei Martin Luther, beobachten.<sup>1</sup> Diese Ideale eines klösterlichen Lebens, die die Leitbegriffe für jedes vollkommene christliche Leben waren, wurden in neue Auffassungen umgewandelt: An die Stelle der Keuschheit traten Ehe und Familie, an die Stelle der Armut Arbeit im Beruf, Fleiss und Eigentum in der bürgerlichen Gesellschaft, und an die Stelle des Gehorsams gegenüber Vorgesetzten trat der Rat an die Christen, die auf Freiheit und Gerechtigkeit beruhenden Gesetze anzuerkennen. (Vgl. dazu: Grosshans 2019, 291-306)

Diese theologische Betonung der (politischen) Gesetze auf der Grundlage von Freiheit und Gerechtigkeit trug viel zu einem starken Engagement der Protestanten für die Entwicklung eines modernen Rechtsverständnisses bei. Ich möchte hier besonders Samuel Pufendorf erwähnen, der im 17. Jahrhundert ein neues Verständnis eines säkularen Naturrechts (nur auf der Grundlage der Vernunft) entwickelte und ein einheitliches Völkerrecht für alle Menschen auf der Erde vorschlug. Beide Ideen waren bereits zu Beginn des 17. Jahrhunderts von Hugo Grotius, einem reformierten niederländischen Theologen, vorgeschlagen worden. Erwähnt werden könnten hier auch Christian Thomasius und Christian Wolff. Sie alle trugen zu einem Verständnis eines nationalen, aber auch internationalen (transnationalen) Rechts bei, das nicht im Griff der aktuellen Politik und Mächte war, sondern eine Art Dauerhaftigkeit besass, da es auf Grunddimensionen der menschlichen Natur beruhte, die durch die Vernunft erschlossen wurden und daher von jedem vernünftigen Menschen akzeptiert werden konnten.

Mit der Transformation der „evangelischen Räte“ erhielt die protestantische Bejahung des bürgerlichen Lebens und der aktiven Teilnahme an der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Ordnung eine geistliche Qualität, die auf einem theologischen Verständnis eines solchen christlichen Lebens beruht. Ein Rechtsstaat, insbesondere eine rechtsstaatliche Demokratie, die sich auf die Vernunft und demokratische Verfahren – und nicht auf religiöse Auffassungen – stützt, hat insofern in protestantischer Perspektive eine theologische und geistliche Qualität. Wenn ein solcher Staat als säkularer Rechtsstaat bezeichnet wird, dann können Protestanten diese Art von Säkularität bejahen – aus theologischen Gründen.

<sup>1</sup> Einschlägig ist dafür Luther 1889 [1521], 573-669.

Aber das rechtfertigt nicht alle möglichen Gesetze, die in Staaten wirksam wurden oder sind. Manche würden die positive Perspektive auf alles weltliche Recht im protestantischen – insbesondere: lutherischen – Christentum und seiner Theologie als Ausdruck der lutherischen Zwei-Reiche- oder Regimenten-Lehre sehen und auf deren problematische Aspekte hinweisen.

So kritisieren manche, dass mit der Zwei-Reiche-Lehre das Leben der Menschen in zwei getrennte Bereiche aufgeteilt wird: einen religiösen und einen weltlichen. Tatsächlich aber geht es um die differenzierte Einheit der Welt und des Lebens. (Vgl. Ebeling 1967, 417) Theologisch muss die eine Welt im Hinblick auf die zwei Modi Gottes, der die Welt regiert, verstanden werden. Diese beiden Modi der Gottesherrschaft werden in den Kategorien von Gesetz und Evangelium gefasst.

Aber es gab in der Geschichte z.B. der evangelischen Kirchen in Deutschland durchaus Perioden, die von einem solchen Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre auf der Grundlage einer Trennung von Religion und Politik geprägt waren, mit einigen problematischen Folgen. Im Sozialismus der DDR haben sich einige „Hoftheologen“ des ostdeutschen Sozialismus auf diese Art der Zwei-Reiche-Lehre berufen – um die christliche Kritik am diktatorischen Machtmissbrauch zu delegitimieren. (Vgl. Jüngel 2003, 144) Dieses Missverständnis des protestantischen Zwei-Reiche-Konzepts wurde schon zuvor stark durch Neulutheraner vertreten, die auf die innere Logik der Politik verwiesen, der es zu folgen gelte und die auch in religiöser, christlicher Perspektive anerkannt werden müsse. (Vgl. Jüngel 2003, 144) Heute ist man der Meinung, dass diese neulutherische Haltung und dieses Verständnis sicherlich die NS-Diktatur in Deutschland im 20. Jahrhundert implizit unterstützt hat.

Missverständnisse zwischen Religionen und Politik, Kirche und Staat, treten auf, wenn die beiden Reiche als zwei getrennte, nebeneinander existierende Bereiche verstanden werden. Dies lässt sich gut an der Bundesrepublik Deutschland beobachten. Manchmal gibt es Überschneidungen in den Regelungen und Gesetzen zwischen Religion und Politik – aber gleichzeitig wird gesagt, dass beide Systeme nach ihren eigenen Prinzipien funktionieren. In der Überschneidung gibt es dann Konflikte zwischen religiösen Normen (kirchliche Normen, Normen der Religionsgemeinschaften) und staatlichen Regelungen. Beispiele dafür finden wir in jüngster Zeit in Deutschland vor allem in Bezug auf Ehe und Familie, auf Zeugung und Geburt und auf das Ende des menschlichen Lebens. Nur kurz sei erwähnt, dass sich im Islam die Scharia auch auf diese Lebensbereiche bezieht – mit den

entsprechenden Konflikten zu modernen Gesellschaften und dem modernen Staat (nicht so sehr in Deutschland, aber sehr stark in Frankreich oder England). Weitere Beispiele für solche Konflikte finden wir in der Umsetzung der europäischen Gesetze gegen Diskriminierung (in ihren verschiedenen Formen). Die deutschen christlichen Kirchen und andere Religionsgemeinschaften haben hier die Möglichkeit, sich auf das im Grundgesetz garantierte Menschenrecht der Religionsfreiheit zu berufen, aber auch auf spezielle Gesetze, die das Verhältnis zwischen Staat und Kirchen regeln, die den Kirchen und Religionen das Recht geben, sich nach eigenen Grundsätzen zu organisieren – und sei es im Widerspruch zu den allgemeinen Gesetzen in Deutschland. Das gilt zum Beispiel für den Ausschluss von Frauen von bestimmten Berufen in der katholischen Kirche, aber auch für Praktiken wie die Beschneidung jüdischer oder muslimischer Jungen – um nur die bekanntesten Beispiele zu nennen.

#### 4. Religiöse Politik

In der evangelischen sogenannten Zwei-Reiche-Lehre artikuliert sich historisch ein Prozess der Entdifferenzierung, weil in ihr die traditionelle religiöse Unterscheidung von heilig und profan (und damit auch von rein und unrein) aufgehoben wird. Stattdessen wird in ihr die Welt als eine einzige begriffen, in der Kirche und Staat, Religion und Politik trotz ihrer Differenziertheit eng aufeinander bezogen sind. Zugleich spiegelt die evangelische sogenannte Zwei-Reiche-Lehre einen Prozess der Differenzierung wider, weil inmitten dieser Einheit eine neue Differenz etabliert wird: die Differenz von Gesetz und Evangelium als den beiden Modi der Weltordnung und Herrschaftsweisen Gottes. Aus diesem doppelten Prozess der Entdifferenzierung und Differenzierung folgt die Konsequenz, dass Christen ihr Leben in Kirche und Staat (und überhaupt in der Welt mit ihren politischen, kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Ordnungen) als einen Gottesdienst verstehen. In Kirche und Staat, in Religion und Politik dienen Christen dem dreieinigen Gott in zwei eng aufeinander bezogenen aber gleichwohl verschiedenen Weisen.<sup>2</sup> Nach evangelischem Verständnis dienen Christen

<sup>2</sup> Für Martin Luther herrscht Gott ohne Einschränkung über alle Menschen - eben auf zweifache Weise. Nach Luthers Auffassung hat Gott „zweyerley regiment unter den menschen auff gericht. Eins geistlich, durch wort und on schwerd, da durch die menschen sollen frum und gerecht werden, auch das sie mit der selbigen gerechtikeit das ewige leben erlangen. Und solche gerechtikeit handhabet er durchs wort, wilchs er den

dem dreieinigen Gott als Kirche, indem sie das Evangelium in Wort und Sakrament empfangen. Im Staat, der politischen Ordnung, dienen Christen dem dreieinigen Gott, indem sie der Vernunft folgen und diese Gabe Gottes, die den Menschen in der Schöpfung gegeben wurde, zur Erforschung der Welt und des irdischen Lebens sowie zur Gestaltung und Organisation des menschlichen Lebens auf der Erde nutzen.

Der Sinn einer solchen differenzierten Art und Weise, Religion und Politik, Religionsgemeinschaften und Staat zueinander in Beziehung zu setzen, wird vor dem Hintergrund alternativer Modelle, die wir nicht nur in früheren Zeiten, sondern auch heute beobachten können, sehr deutlich. Solche Alternativen lassen sich unter dem Begriff der „religiösen Politik“ zusammenfassen.

In der gegenwärtigen Zeit rückte spätestens 2001 mit den Terroranschlägen in den USA das Vorhandensein von „religiöser Politik“ allgemein ins Bewusstsein. Samir Arnautovic hat 2010 eine sehr interessante Analyse der politischen Situation in seinem Heimatland Bosnien-Herzegowina unter dem Titel „Religiöse Politik“ veröffentlicht. (Vgl. Arnautovic 2010, 31-38) Seiner Beobachtung nach ist eine „religiöse Politik“ ideologisch in der Religion begründet, aber die religiöse Praxis hat keine Verpflichtung gegenüber der politischen Praxis, weil die Religion im Transzendenten begründet ist und als vor der Realität in der Gesellschaft stehend betrachtet wird. Auf verschiedene Weise versuchen dann die religiösen Akteure, eine Dominanz ihrer Religion über die Politik zu erreichen, und zwar sowohl auf persönlicher als auch auf institutioneller Ebene. Einerseits wird die Moderne akzeptiert – zum Beispiel durch die Akzeptanz der Demokratie –, aber dies wird nur in einem technischen Sinne verstanden, da andererseits die praktisch vertretenen Ideen, Konzepte, Vorstellungen und Praktiken von der Moderne nicht berührt werden. So gibt es zwar formal demokratische und rechtliche Strukturen, faktisch aber praktizieren die relevanten Akteure vormoderne Politik, die auf persönlichen Beziehungen, Netzwerken und Religion beruht. Daher wird nichts wirklich zum Guten verändert und die Armen und Elenden werden in ihrer misslichen Situation gehalten, da ihnen niemand hilft und helfen will. Politik wird nicht als Mittel gegen Armut und Elend

---

predigern befohlen hat. Das andere ist ein weltlich Regiment durchs schwerd, auff das die ienigen, so durchs wort nicht wollen frum und gerecht werden zum ewigen leben, dennoch durch solch weltlich regiment gedrungen werden, frum und gerecht zu sein für der welt. Und solche gerechtigkeit handhabet er durchs schwerd“ bzw. durch das „ampt des schwerds“ (Luther 1897 [1526] 629, 14-25).

betrachtet, sondern ihr wird eine Rolle in der Suche nach der Wahrheit eingeräumt im Sinne der Schaffung von Bedingungen für eine bessere, nicht reale und unbegrenzte Welt, d.h. für eine religiös konzipierte Welt. Das hat dann katastrophale Folgen für die Gesellschaft insgesamt und für ihre Bürger. Nach meinen Beobachtungen und nach meinen Studien in verschiedenen Regionen der Welt, können wir eine solche religiöse Politik in Variationen in viel zu vielen Gesellschaften gegenwärtig finden.

## 5. Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit

Aus der Perspektive evangelischer Theologie spricht alles für einen demokratischen Staat, der strikt rechtsstaatlich ist und über starke Rechtsorgane verfügt. Dazu gehört, dass ein solcher demokratischer Staat intern durch eine Gewaltenteilung und ein gutes Machtgleichgewicht zwischen den verschiedenen Institutionen strukturiert ist. In einem Rechtsstaat muss ein Staat mit seinen Institutionen alle seine Handlungen auf Gesetze stützen, die in transparenten Verfahren mit breiter Zustimmung in der Bevölkerung erlassen worden sind. Die offensichtlichste Wirkung eines solchen Staates ist für die Bürgerinnen und Bürger, dass alle ihre Beziehungen zum Staat auf Gesetzen beruhen – und nicht auf Gunst oder Gnade oder persönlichem Willen oder allgemeiner Willkür. Das gilt aber auch für die Pflichten der Bürgerinnen und Bürger: Der Staat als Repräsentant der Gesamtheit des Volkes hat Erwartungen an seine Bürgerinnen und Bürger, die auf Gesetzen beruhen (z. B. bei den Steuern) und nicht auf der Grosszügigkeit, Bereitschaft oder Geneigtheit der Bürger.

Gleichwohl: Dies ist keine vollständige Garantie für die Güte und Akzeptanz eines Staates. Auch Monarchien, Parteidiktaturen oder wie auch immer geartete autoritäre Staaten können der Rechtsstaatlichkeit folgen. Auch eine Demokratie in nur formalem Sinn kann eine problematische Ausgestaltung der Gesetze in einem Land nicht verhindern. Der arabische Frühling und insbesondere die Verfassung Ägyptens, die unter der legal gewählten Dominanz der Muslimbruderschaft verfasst wurde, belegen dies. Alle Minderheiten, selbst die ursprünglichen Ägypter – die Kopten – wurden zu Bürgern zweiter Klasse gemacht.

Was folgt daraus? Was ist die Konsequenz? Die Konsequenz ist, dass sich das Recht in einem Land und die Verfassung eines Staates an den Menschenrechten orientieren muss.

Das Problem mit den Menschenrechten ist, dass sie in zu vielen Staaten als eine Art prosaische Einführung in die Verfassung und die gesamten Gesetze verstanden werden, aber nicht alle Gesetze in diesen Staaten regulieren. Sie sind dann faktisch eben keine Grundrechte.

Die Frage nach der Rolle der Menschenrechte in den Gesetzen der Staaten ist in der politischen Philosophie und der Rechtsphilosophie immer wieder in den letzten Jahrzehnten diskutiert worden. So hat Jürgen Habermas (1996, 65-127) die Auffassung von John Rawls kritisiert, die dieser zuerst in *A Theory of Justice* vertreten und dann in *Political Liberalism* weiterentwickelt hatte. (Vgl. Rawls 1998 [1993]) Nach Habermas trennt Rawls die Menschenrechte von der politischen Theorie und dem Rest des Rechts, in der Hoffnung, so den Herausforderungen (kultureller und religiöser) pluralistischer Gesellschaften gerecht zu werden. Habermas selbst entscheidet sich für ein republikanisches Modell, wonach es im öffentlichen politischen Raum und letztlich in den allgemein anerkannten Gesetzen eines Staates nicht nur diplomatische Arrangements der verschiedenen Traditionen und Weltanschauungen geben kann. In Habermas Sicht hat Rawls das Modell der Etablierung der Glaubens- und Gewissensfreiheit – als Kern der Menschenrechte – vor Augen, das die religiösen Bürgerkriege in der Neuzeit politisch beendet hat. Damit favorisiere Rawls ein defensives politisches Gesellschaftsmodell, das auf Toleranz gegenüber nicht völlig unvernünftigen Weltanschauungen beruht, um die Herausforderungen des Pluralismus zu bewältigen. Und dafür werden die Menschenrechte zu einem sehr wichtigen, aber gleichwohl eigenständigen Teil der Gesetze in einer Gesellschaft.

Habermas ist dagegen der Meinung, dass eine Gesellschaft alles, was im öffentlichen Raum relevant ist, diskutieren und so einen Konsens darüber finden müsse, welche Regelungen, Gesetze und Verordnungen als richtig und nicht als falsch angesehen werden. Nach Habermas müssen die leitenden Prinzipien der Gesetzgebung in einer liberalen und demokratischen Republik die Menschenrechte sein. Es reicht nicht aus, die Menschenrechte als eigenständigen Teil der Gesetze in einem Staat nur zum Schutz von Individuen und Gruppen in der Nutzung ihrer Grundfreiheiten zu haben, aber dann, wenn es um Detailregelungen in den verschiedenen Teilen des öffentlichen Rechts, im Zivilrecht und auch im Strafrecht geht, ganz anderen Prinzipien zu folgen. Alle Gesetze müssen mit den Leitprinzipien der Menschenrechte formuliert werden. Wenn dies der Fall ist, dann werden die Menschenrechte als die Grundrechte in einem Staat und seiner



Verfassung, auf denen alle anderen Gesetze aufbauen müssen, verstanden und angewendet.

In der Zeit der Covid-19 Pandemie machen wir, zumindest in Deutschland, sehr interessante Erfahrungen mit diesem Verhältnis der Menschenrechte, die Grundrechte im Grundgesetz sind, zu einigen anderen Teilen des öffentlichen Rechts. So wurde zeitweise in einigen Teilen Deutschlands das Grundrecht der Freiheit der Religionsausübung durch politische Vorgaben eingeschränkt. In anderen Teilen Deutschlands hatten die Regierungen in den Bundesländern ein sensibleres Verständnis für die Einschränkung der Grundrechte. Dort sprachen die Landesregierung mit den religiösen Organisationen und forderten sie auf, für einen bestimmten Zeitraum auf die Inanspruchnahme des Rechts auf Religionsfreiheit zu verzichten. Natürlich stimmten hier alle religiösen Organisationen zu, weil sie ihre Verantwortung sahen, zur Eingrenzung der Epidemie beizutragen. Das ist ein sehr wichtiger Unterschied, dass Menschen oder Gruppen in der Gesellschaft in Krisenzeiten in eigener Verantwortung auf die Inanspruchnahme grundlegender Menschenrechte verzichten – und dass andere öffentliche Gesetze die Menschenrechte nicht ausser Kraft setzen; in diesem konkreten Fall das Infektionsschutzgesetz, das in seiner inneren Logik zwangsläufig mit den Menschenrechten kollidiert.

Mit Rawls' Verständnis der Menschenrechte als einem eigenständigen Teil des öffentlichen Rechts können sich Bürgerinnen und Bürger immer auf sie berufen und sich so gegen Verordnungen eines Staates auf der Grundlage eines Infektionsschutzgesetzes wenden. Sie werden damit jedoch keinen Erfolg haben können. Solche menschenrechtsbeschränkenden Gesetze, auch wenn sie sensibel für das Problem eben dieser Beschränkungen sind, können nicht auf der Zustimmung aller Bürgerinnen und Bürger mit ihren verschiedenen ideologischen, kulturellen und religiösen Weltanschauungen und deren sehr unterschiedlichen Begründungen beruhen. In einem Habermas'schen Verständnis des Verhältnisses der Menschenrechte als Grundrechte zum gesamten Rechtssystem muss dagegen auch ein Infektionsschutzgesetz im Lichte dieser Grundprinzipien aller Gesetze diskutiert werden. Die Konsequenz ist, dass dann mögliche Einschränkungen und Begrenzungen von Menschenrechten im Falle einer Infektions- oder Pandemiesituation in diesem Gesetz genau definiert werden müssen, indem diese Einschränkungen nur auf das Notwendige und auch nur auf begrenzte kurze Zeiträume beschränkt werden.

Habermas kritisiert, dass in Rawls Konzeption diese Begründungen nicht von allen Bürgern gemeinsam geprüft werden können, weil dann „der öffentliche Gebrauch der Vernunft auf eine Plattform angewiesen ist, die sich im Lichte nicht-öffentlicher Gründe etablieren muss“ (Habermas 1996, 108).<sup>3</sup> Und dann können sich alle möglichen Individuen und Gruppen in einer Gesellschaft unter noch so kruden und merkwürdigen Gesichtspunkten gegen notwendige Gesetze und Verordnungen wenden – wie wir in vielen europäischen Ländern am Widerstand gegen die öffentlichen Verordnungen auf der Grundlage des Infektionsschutzgesetzes beobachten konnten und können.

Der politische Liberalismus von Rawls und der Kantische Republikanismus von Habermas sind von unterschiedlichen Grundintuitionen geprägt. Der politische Liberalismus basiert auf der Intuition, dass das Individuum und seine individuelle Lebensweise vor Eingriffen des Staates geschützt werden müssen. Freiheit wird hier vor allem als die „gesetzlich garantierte Willensfreiheit von Privatpersonen“ verstanden, die einen „geschützten Rahmen für eine selbstbewusste, an einem eigenen Begriff des Guten orientierte Lebensführung“ bietet. „Rechte sind *Freiheiten*, Schutzhüllen für private Autonomie. Es geht um die gleiche Freiheit des Einzelnen, ein autonomes und authentisches Leben zu führen“ (Habermas 1996, 126).<sup>4</sup> Die öffentliche Autonomie wird in erster Linie als Mittel verstanden, um die private Autonomie zu ermöglichen.

Habermas Kantischer Republikanismus folgt der Intuition, dass niemand frei sein kann auf Kosten der Freiheit eines anderen. Doch die Freiheit des Einzelnen ist mit der Freiheit aller anderen nicht nur durch wechselseitige Beschränkungen verbunden. Vielmehr sind rechte Grenzen bereits „das Ergebnis einer gemeinsam praktizierten Selbstgesetzgebung. In einem Verband freier und gleicher Personen verstehen sich alle als die Urheber der Gesetze, an die sie sich als Empfänger individuell gebunden fühlen. Daher ist der öffentliche Gebrauch der Vernunft, der durch das Gesetz im

---

<sup>3</sup> „Weil der öffentliche Gebrauch der Vernunft auf eine Plattform angewiesen ist, die sich im Lichte nicht-öffentlicher Gründe erst herstellen muß. Der übergreifende Konsens beruht, wie ein Kompromiß, auf den jeweils verschiedenen Gründen der beteiligten Parteien“ (Habermas 1996, 108).

<sup>4</sup> Freiheit werde dann als „gesetzlich garantierte Willkürfreiheit privater Rechtspersonen“ verstanden, die einen „Schonraum für eine bewußte, an der je eigenen Konzeption des Guten orientierte[n] Lebensführung“ darstelle. „Rechte sind Freiheiten, Schutzhüllen für die private Autonomie. Die Hauptsorge gilt der gleichen Freiheit eines jeden, ein selbstbestimmtes, authentisches Leben zu führen“ (Habermas 1996, 126).

demokratischen Prozess institutionalisiert wird, der Schlüssel zur Gewährleistung gleicher Freiheiten“ (Habermas 1996, 126).<sup>5</sup> Auch das wechselseitige Verhältnis zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten ist nicht vorgegeben, sondern wird im demokratischen Prozess immer wieder neu definiert, um allen Bürgern gleiche Freiheiten in Bezug auf ihre Privatautonomie und auf die öffentliche Autonomie zu gewährleisten.

## Schlussbemerkung

Die evangelische Theologie könnte es sich einfach machen und für das Rawlsche Modell der liberalen Demokratie optieren. Wie alle Religionen könnte dann auch das evangelische Christentum sich in seiner Besonderheit durch das Menschenrecht der Religionsfreiheit geschützt sehen gegen alle möglichen Versuche, es in allgemeine politische Vorgaben und Ordnungen zu zwingen und es so gegen die eigenen Traditionen zu modernisieren. Gleichwohl, gerade aufgrund der sogenannten Zwei-Reiche-Lehre bzw. der Zwei-Regimenter-Lehre ist dies eigentlich nicht die Option evangelischer Theologie. Denn dieser ist daran gelegen, dass das gesamte Recht in einer Demokratie durch die Menschenrechte und durch weitreichende politische Partizipationsmöglichkeiten der Bürgerinnen und Bürger reguliert ist. Die Beobachtung und Erfahrung in vielen Ländern zeigt zudem, dass die Stellung der Menschenrechte innerhalb der gesamten Gesetze eines quasi demokratischen Landes im Sinne von Rawls dazu führt, dass die Menschenrechte in der Rechtswirklichkeit und also in konkreten Konfliktsituationen irrelevant sind. Dies ist aus Sicht evangelischer Theologie unerträglich.

## References

- Aristoteles (<sup>2</sup>2011) *Politik*, Otfried Höffe (ed.) Berlin: Akademie Verlag.
- Arnautovic, Samir (2010) „Religiöse Politik. Der anti-integrative Diskurs als Diskurs einer zu spät kommenden Vormoderne – Südeuropäische Bemerkungen zur europäischen Kulturpolitik“, in: *Integration religiöser*

<sup>5</sup> Richtige Abgrenzungen seien „das Ergebnis einer gemeinsam ausgeübten Selbstgesetzgebung. In einer Assoziation von Freien und Gleichen müssen sich alle gemeinsam als Autoren der Gesetze verstehen können, an die sie sich als Adressaten einzeln gebunden fühlen. Deshalb ist hier der im demokratischen Prozeß rechtlich institutionalisierte öffentliche Gebrauch der Vernunft der Schlüssel für die Gewährleistung gleicher Freiheiten.“ (Habermas 1996, 126)

*Pluralität. Philosophische und theologische Beiträge zum Religionsverständnis in der Moderne*, Hans-Peter Grosshans und Malte Dominik Krüger (Hgs.), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010, 31-38.

- Barth, Karl (1998) *Rechtfertigung und Recht* [u.a.], Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Ebeling, Gerhard (<sup>3</sup>1967) „Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen“, in: *Wort und Glaube*, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 407-428.
- Grosshans, Hans-Peter (2022) „Ethnic and Religious Diversity“, in: *Ethnic and Religious Diversity in Myanmar. Contested Identities*, Perry Schmidt-Leukel, Hans-Peter Grosshans und Madlen Krüger (ed.), London u. a.: Bloomsbury Academic, 257-271.
- Grosshans, Hans-Peter (2019) „Religion und Politik. Der Beitrag der Reformation zur Entspannung eines spannungsvollen Verhältnisses“, in: *Reformation und Militär. Wege und Irrwege in fünf Jahrhunderten, im Auftrag des Zentrums für Militärgeschichte und Sozialwissenschaften der Bundeswehr*, Angelika Dörfler-Dierken (Hg.), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 291-306.
- Grosshans, Hans-Peter (1996) *Theologischer Realismus. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre*, Tübingen: Mohr Siebeck, 183-189.
- Habermas, Jürgen (1996) *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 65-127.
- Jaspers, Karl (1949) *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: Artemis-Verlag.
- Jüngel, Eberhard (2003) „Zwei Schwerter - Zwei Reiche. Die Trennung der Mächte in der Reformation“, in: *Ganz werden. Theologische Erörterungen V.*, E. Jüngel (Hg.) Tübingen: Mohr Siebeck, 137-157.
- Luther, Martin (1889 [1521]) „De votis monasticis“, WA 9, Weimar: Hermann Böhlau.
- Luther, Martin (1897 [1526]) „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“, WA 19, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 14–25.
- zur Mühlen, Karl-Heinz (1999) „Art. Evangelische Räte“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4., völlig neu bearb. Aufl., Bd. 2, Tübingen: Mohr Siebeck, 1721-1723.

- Rawls, John (1998) *Politischer Liberalismus*, Frankfurt: Suhrkamp (ursprünglich veröffentlicht als (1993) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press).

DOI: <a href="https://doi.org/10.56550/d.1.1.4">https://doi.org/10.56550/d.1.1.4</a>	Original research article	
Received on: April 21, 2022	Accepted on: May 18, 2022	Published on: June 15, 2022

**Dominika Jerkic**

Berlin

[jerkic.dominika@googlemail.com](mailto:jerkic.dominika@googlemail.com)

## **LEBEN UND FORM IN KANTS UND HEGELS PHILOSOPHIE**

### **Zusammenfassung**

Der vorliegende Beitrag denkt die logischen Parameter des Lebens und des Lebendigen in ihren jeweiligen Bestimmungen bei Kant und bei Hegel. Diese zwei unterschiedlichen Ansätze und philosophischen Methoden werden durch den Begriff und die jeweiligen Konzeptionen von „Form“ untersucht, um einerseits die immanente Relation von Leben und Form zu zeigen, die wiederum elementar verweist auf das Denken und seine systematischen Grundlagen – bei Kant sind es Raum und Substanz und bei Hegel Idee und Objektivität – um andererseits offenzulegen, inwieweit sich der Umgang mit dem „Übersinnlichen Prinzip“ voneinander unterscheidet, welcher sowohl bei Kant als auch bei Hegel die Bedingung für die Bestimmung von Zeit und Beharrlichkeit ist, was sich wiederum auf die Konzepte des Lebens und des Lebendigen und ihren Zusammenhang mit Form auswirkt.

Schlüsselwörter: Kant; Hegel; Leben; Form; Metaphysik; Raum; Substanz; Zeit und Beharrlichkeit; Materie; Übersinnliches Prinzip

## **LIFE AND FORM IN KANT'S AND HEGEL'S PHILOSOPHY**

### **Abstract**

The current issue considers the logical parameters of life and the living in their respective determinations in Kant and in Hegel. These two different approaches and philosophical methods are examined through the term „form“ and its respective conceptions in order to show, on the one hand, the immanent relation of life and form, which in turn refers elementarily to thinking and its systematic foundations – in Kant it is space and substance and in Hegel idea and objectivity – in order to, on the

other hand, reveal to what extent the handling of the „supersensory principle“ differs in the philosophy of Hegel and Kant, which is the condition for the determination of time and perseverance in both Kant and Hegel, which in turn affects the concepts of life and the living and their relation to form.

Keywords: Kant; Hegel; Life; Metaphysics; Space; Substance; Time and Persistence; Matter; Supersensory Principle

\*\*\*

Entgegen Theorien, die bereits wissen, was konkret unter dem Begriff Lebensform zu verstehen ist, und diese aus bestimmten Perspektiven und aus bestimmten gesetzten Schwerpunkten heraus denken, ist mein Ansatz in diesem Beitrag der, den Begriff „Lebensform“ in die Begriffe „Leben“ und „Form“ zu differenzieren und sich ferner der Darstellung der immanenten Relation von Leben und Form zu widmen.

Ich betrachte beide Begriffe zunächst als zwei unterschiedliches Bezeichnende. Sie verweisen allerdings aufeinander. Das Leben bedingt elementar eine Lebensform, sowie eine jeweilige Lebensform zurückverweist auf das Leben – so wurde es zumindest angenommen, und zwar weil Gesellschaften und ihre Individuen es akzeptierten – Denken in Ständen. Es gibt allerdings eine Diskrepanz. Und es gibt Bestrebungen genau diese Diskrepanz aufzulösen: etwa: die äusseren Umstände sollen sich nun der jeweiligen Idee vom guten Leben fügen und nicht umgekehrt. Innerhalb der Diskrepanz ist der Wunsch, die Grenzen aufzulösen und das (eigene) Leben als genuine Lebensform zu leben. Als Lebensform die aus Freiheit gelebt wird und gestaltet werden soll, und vor allem auch kann. Wir verstehen, dass wir einerseits aus Freiheit handeln und andererseits durch Gesetzmässigkeiten bestimmt sind, die nicht selbst hervorgebracht wurden. (Vgl. Contant und Kern 2016, 9) Der Wunsch nach einer Einheit ohne die eigene Herkunft (etwa Stand, Berufsgruppe, Klasse) als unveränderbar gegeben und damit das Leben durchweg bestimmend anzunehmen, das Leben folglich determinierend.

Lebensform steht immer im Zusammenhang mit Anderem. Bei Wittgenstein vermittelt sich Lebensform mit Anderem durch komplexe sprachlich-kulturell strukturierte Zusammenhänge.<sup>1</sup> Sie kann aber auch als sich

<sup>1</sup> Eine prägnante Zusammenfassung des Wittgensteinschen Ansatzes bietet Gálvez 2015. Sowie hier auch der seit dem 19. Jahrhundert stete Bedeutungswandel von „Lebensform“ dargestellt ist.

unmittelbar durch reale Handlungen und in Konfrontation mit den konkreten Gegenüber, ein unvermitteltes Anerkennen des Anderen sozusagen, gedacht werden, welches das Andere zusammengeschlossen als jeweiliges „Wir“ in seiner Handlung beschreibt. Performativität anstelle sprachlich basierter Reflexionen realer Lebensformen – Tatsachen des Lebens, die noch nicht sprachlich im Normativen gesetzt sind.

Eine Lebensform als sich konstituierendes Wir, bzw. ein Wir als Lebensform, lässt andere Wir, als Gruppierungen oder Klassifizierungen, als verschiedene Lebensformen, parallel existieren. Es wird nämlich eine Dis-Identifikation mit anerzogenen Lebensformen immer deutlicher. Die Akzeptanz des Anerzogenen, die etwa durch die soziale Stellung gegeben scheint, wird heute in Frage gestellt. Jacques Rancière hat innerhalb dessen, was eine Universalisierung im Namen von etwa „Wir-Bürger\*innen“ war, eine Kluft ausgemacht: „Gegen die Identifikation von sozialem und politischen Subjekt und dem gleichsam automatischen Umschlag von einem zum anderen, wie es sich [...] bis hin zu heutigen Identitätspolitiken findet, betont Rancière den durchaus individuellen Aneignungsakt und die dadurch ermöglichte Dis-Identifikation der Individuen mit ihrem sozialen Status.“ (Draxler 2021, 45) Aus solchen Akten entstehe erst die politische Dimension und daraus wiederum die Notwendigkeit soziale Formen und „das ihnen entsprechende politische Wir“, und somit jeweilige Lebensformen zu finden. (vgl. Draxler 2021, 45)

Was aber lenkt ein Wir, dass seine Herkunft durch „autogenerative[] Partikularisierungsprozesse menschlicher Sozialformen [hat], die sich – unter der Lossagung einer Urquelle des Normativen – in immer neue rhizomartige Extensionen von Singularitäten ergieß[en]“? (Finkelde 2013, 42) Genügt eine Bejahung der „Entfaltung dieser Prozesse des Werdens als Affirmationen dieser Entfaltung selbst“? (Finkelde 2013, 42) Ein Wir aus Individuen, die selbst „Kreuzungen sich begegnender, neue Individuierungen erzeugender Kräfte“ (Finkelde 2013, 42) sind, sind nicht Subjekte im Sinne autonomer Handlungsführer. Die „Entsagung des Subjektbegriffs und die Auflösung des Normativen in Ereignisse“ (Finkelde 2013, 43) ist heute prägend, vor diesem Hintergrund sind auch Positionen zu verstehen, die Verbundenheit als textliche Fläche, bzw. Handlungs- und Interaktionsfläche zum Ausgangspunkt nehmen: „Niemand lebt überall; jeder lebt irgendwo. Nichts ist mit allem verbunden; alles ist mit etwas verbunden.“ (Haraway 2018, 48) Und „es ist eher so, dass alles mit *etwas* verbunden ist, das wiederum mit etwas anderem verbunden ist. Es kann sein, dass wir *am Ende* alle miteinander



verbunden sind, aber die Spezifik und das Maß der Nähe von Verbindungen sind von Gewicht – *mit wem wir verbunden sind und auf welche Art und Weise*. [...] deshalb müssen wir verstehen, wie spezifische menschliche Gemeinschaften, aber auch die anderer lebendiger Wesen verwoben sind“ und wie diese „Verstrickungen“ in ihren Konsequenzen beteiligt sind. (van Dooren 2014) Diese ist eine Perspektive, die an der Narrativität interessiert und ausgerichtet ist, und damit neue Deutungsfelder eröffnet.

Ich gehe im Weiteren allerdings, erweiternd zu der Verwobenheit als lebendiges Nebeneinander, darauf ein, wie zum einen das Lebendige als solches denkbar ist und was die Parameter dessen sind, womit es greifbar, folglich in seinen Bestimmungen denkbar wird, und begeben mich damit auf das Feld der Metaphysik – zunächst mit Kants transzendentaler Methode um daraufhin Hegels Logik als Metaphysik einzubeziehen.

## 1. Raum und Substanz

Lasset von eurem Erfahrungsbegriffe eines Körpers alles, was daran empirisch ist, nach und nach weg: die Farbe, die Härte oder Weiche, die Schwere, selbst die Undurchdringlichkeit, so bleibt doch der Raum übrig, [...] und den könnt ihr nicht weglassen. Eben so, wenn ihr von eurem empirischen Begriffe eines jeden, körperlichen oder nicht körperlichen, Objekts alle Eigenschaften weglasset, die euch die Erfahrung lehrt: so könnt ihr ihm doch nicht diejenige nehmen, dadurch ihr es als Substanz oder einer Substanz anhängend denkt. (Kant 1781/1787)<sup>2</sup>

Eine elementare Bestimmung der Substanz ist das Leben, es ist das „Vermögen einer *Substanz*, sich aus einem *inneren Princip* zum Handeln“ zu bewegen [vgl. AA IV, 544]. Das innere Prinzip einer Substanz, ihren Zustand zu verändern, ist das Begehren. Hingegen ist die innere Tätigkeit der Substanz, ihren Zustand zu verändern, das Denken. Das Leben ist somit grundlegend Begehren und Tätigkeit und steht in Bezug zu etwas, das begehrt und durch Tätigkeit verändert werden kann, was jedoch ebenfalls innerhalb des Begriffs der Substanz liegt. Durch die weiteren Bestimmungen der Substanz unterliegt sie wiederum der Veränderung, zum einen durch den Aspekt

<sup>2</sup> *Kritik der reinen Vernunft*. Im Folgenden *KrV* und Seitenzahlen der 1. und 2. Auflage A und B. Hier B 30. Kants Werke werden im Weiteren nach der Akademie-Ausgabe [im folgenden AA] zitiert, mit Hinzunahme der betreffenden Band-Nummern in römischen Ziffern sowie der Seitenzahlen.

der Endlichkeit der Substanz als auch indem sie als materielle Substanz, auf die mechanisch eingewirkt wird, veränderbar wird. [Vgl. AA IV, 544]

Die Grundlagen des Denkens sind Raum und Substanz, denn wenn von allem abstrahiert wird, bleiben sie als Grund. Dem Denken, vor seinem Hintergrund von Raum und Substanz, entspringen zwei Kausalitätstypen wenn es organisierte Wesen denkt, nämlich den mechanischen und den teleologischen.<sup>3</sup> Kant behauptet, dass für das menschliche Denken organisierte Wesen und der Organismus nicht alleine durch die mechanischen Gesetze des Verstandes, durch welche die Einheit der Natur festgelegt werden könnte, erklärt werden können. Denn einerseits gibt es manche Formen der Natur, die nicht durch mechanische Gesetze erklärbar sind und andererseits ist die Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens derart, dass wir, Kant zufolge, auf das Prinzip der Endzwecke und der Endursachen zurückgreifen müssen um über die Naturerscheinungen zu urteilen [vgl. AA V, 376]. Das Prinzip und Definition der inneren Zweckmässigkeit eines Organismus lautet: „*Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist.* Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos oder einem blinden Naturmechanismus zuzuschreiben“ [AA V, 376]. Organismen enthalten also Formen der Kausalität, deren innere Möglichkeit ausschliesslich durch das Prinzip ihrer eigenen Endursachen verstanden werden kann. Für den Verstand erscheinen diese Formen, die ihm in ihrer Mannigfaltigkeit entgegentreten, als rein zufällig. Um das Entgegentretende in seiner Möglichkeit fassen zu können, bzw. zunächst in seiner Erscheinung und dann im Ursprung seiner Erscheinung zu bestimmen, werden diese Erscheinungen durch die *Causa finalis* als ein regulatives Naturprinzip definiert: Wir beurteilen Organismen so, *als ob* ihre internen Kausalbeziehungen von einem nach Zwecken handelnden Verstand festgelegt worden wären [vgl. AA V, 412]. Das wiederum, ob Lebendiges nicht doch durch rein mechanische Gesetze erzeugt wird, kann nur durch einen intuitiven Verstand beobachtet werden, der nicht wie der menschliche Verstand auf empirische Anschauung angewiesen ist. Die Vereinbarkeit beider, sowohl der Quelle der Naturerscheinungen als auch der Verstand der die *Causa finalis* erkennen kann, ist bei Kant im Übersinnlichen gesetzt. Das Übersinnliche ist das ausserhalb beider und gleichzeitig ist es ihr Grund, auf die beide Erklärungsarten bezogen werden [AA V, 412]. „Das

<sup>3</sup> Die auf die Erkenntnis von organischen Wesen und von Organismus als solchen zielenden Fragen behandelt Kant 1790 in der *Kritik der Urteilkraft*, im Folgenden AA V und Seitenzahlen.

Übersinnliche ist das gesuchte Dritte, das die Vereinbarkeit zwischen beiden Kausalitätstypen möglich macht. Das Übersinnliche ist der noumenale Ort, wo beide Typen von Kausalität als in einem Prinzip vereint *gedacht* werden.“ (Klemme 2015, 9)

Kant denkt organisierte Wesen nicht als Maschinen, da diese nur die mechanische bewegende Kraft haben. Es interessiert ihn zudem auch die „in sich bildende Kraft, und zwar eine solche, die es den Materien mitteilt, welche sie nicht haben (sie organisiert), also eine sich fortpflanzende bildende Kraft“, die nur durch den Mechanismus allein als Bewegungsvermögen allein nicht erklärt werden kann“ [AA V, 374]. Denn:

Bei der Verstandeserklärung der Wirklichkeit nach dem Mechanismus, welcher eine kausale Verknüpfung der Erscheinungen gemäß einer stets linearen Ursache- Wirkungskette, einem *nexus effectivus*, vorstellt, stoßen wir Kant zufolge angesichts organisierter Naturwesen an eine prinzipielle Grenze: Da mechanistische Erklärungen reduktionistisch sind in dem Sinne, dass sie immer von den Teilen zum Ganzen gehen, können sie lediglich die Existenz von Aggregaten oder zufällig entstandenen Ganzheiten erklären, nicht aber eine nicht lineare Kausalbeziehung zwischen Teilen und Ganzem sowie Teilen untereinander, wie wir sie an Organismen beobachten: „Nach der Beschaffenheit unseres Verstandes ist hingegen ein reales Ganze der Natur nur als Wirkung der concurrierenden bewegenden Kräfte der Theile anzusehen [AA V, 407]“. (Pichl 2015, 51f.)

Gleichzeitig aber reicht auch das teleologische Prinzip als alleiniger Erklärungsgrund nicht aus:

Gleich wie der Mechanismus der Natur nach dem vorhergehenden § allein nicht zuzulangen kann, um sich die Möglichkeit eines organisierten Wesens darnach zu denken, sondern (wenigstens nach der Beschaffenheit unsers Erkenntnisvermögens) einer absichtlich wirkenden Ursache ursprünglich untergeordnet werden muß: so langt eben so wenig der bloße teleologische Grund eines solchen Wesens hin, es zugleich als ein Produkt der Natur zu betrachten und zu beurteilen, wenn nicht der Mechanismus des letzteren dem ersteren beigegeben wird, gleichsam als das Werkzeug einer absichtlich wirkenden Ursache, deren Zwecke die Natur in ihren mechanischen Gesetzen gleichwohl untergeordnet ist [AA V, § 81].

Die Möglichkeit der Einheit solcher zwei verschiedener Typen von Kausalität begreift die menschliche Vernunft nicht. Kant verortet sie deshalb im *übersinnlichen Substrat der Natur* von dem wir aber nichts bejahend feststellen können. Es ist damit das *Wesen an sich*, das wir nicht an sich kennen können, sondern es nur in seinen Erscheinungen, und dies auch nur

theoretisch, denken können. Dennoch bleibt das Prinzip, dass alles, was wir als zum *phaenomenon* gehörig verstehen und als Produkt desselben annehmen, auch nach mechanischen Gesetzen damit verknüpft gedacht werden muss, denn ohne diese Art von Kausalität würden organisierte Wesen, als Zwecke der Natur, keine Naturprodukte sein. (Vgl. Klemme 2015, 9)

## 2. Objekte und Raum-Zeit Strukturen

Das Leben und das Lebendige sind zunächst nicht phänomenal, sondern sie werden phänomenal. Und das bei Kant in zwei Weisen, nämlich einmal durch Freiheit, hier ist ein übersinnliches Prinzip der Grund, und einmal durch eine Substanz, näher durch das innere Prinzip einer Substanz.

Bis zur *Kritik der reinen Vernunft* nahm Kant an, dass die Erkenntnis sich nach den Gegenständen richten muss „aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte“ [vgl. *KrV* B XVI (Vorrede)]. Deswegen kehrte Kant die bisherige Methode der Metaphysik um, indem er annahm, dass sich die Gegenstände nun nach unserer, der menschlichen, Erkenntnis richten, um über diese Möglichkeit der Erkenntnis, wie sie als solche und damit a priori ist, etwas festzustellen, also über sie selbst, bevor überhaupt Gegenstände auftreten werden [vgl. *KrV* B XVI (Vorrede)]. Das bedeutet, dass wenn das Anschauungsvermögen sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richtet, kann über es als solches nichts a priori, also ohne Erfahrung, ausgesagt werden. Aber wenn sich ein Gegenstand nach der Beschaffenheit des Anschauungsvermögens richtet, dann kann das A priorische des Anschauungsvermögens aufgedeckt werden – das Was sozusagen des Anschauungsvermögens.<sup>4</sup> Letztlich ist es Form.

Form ist eine Art Linse oder Filter, sie ist als a priori gegeben und damit ist sie vor aller Gegenständlichkeit. Bei Hegel ist Form ein immanentes Gestaltungselement. Und zwar zur Gestaltung der Selbstbezüglichkeit, dazu später eingehender.

<sup>4</sup> „In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müsste, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen“ [*KrV*, B XVI f.]

Anschauung a priori oder die reine Anschauung ist Anschauung, in der „nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird“ [KrV A 20 / B 34], und die „*nichts anders enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subject vor allen wirklichen Eindrücken vorbergeht, dadurch ich von Gegenständen afficirt werde*“ [AA IV, 282], und in welcher Form „alles Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschauet wird“ [KrV A 20 / B 34]. Kant verwendet den Terminus ‚reine Anschauung‘ nicht nur zur Bezeichnung von Vorstellungen die ausschliesslich die Form der Sinnlichkeit enthalten, sondern auch zur Bezeichnung dieser Form selbst: „Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber *reine Anschauung* heißen“ [KrV A 20 / B 34f.]. Für die menschliche Sinnlichkeit gibt es nur „zwei reine Formen sinnlicher Anschauung als Principien der Erkenntnis a priori [...], nämlich Raum und Zeit“ [KrV A 22 / B 36]. Nach Kant ist die Anschauung eine objektive Vorstellung die sich mit Bewusstsein „unmittelbar auf den Gegenstand bezieht und einzeln“ ist [KrV A 320 / B 376f.]. Diese Definition wirft die Frage auf, ob und wie Anschauung a priori möglich sein kann, da „die Anschauung alsdann ohne einen weder vorher, noch jetzt gegenwärtigen Gegenstand, worauf sie sich bezöge, stattfinden müßte und also nicht Anschauung sein könnte“ [AA IV, 281f.]. Der wichtigste Schritt in der Beantwortung dieser Frage bestünde in der Einsicht, dass die reine Anschauung nichts als die Form der Gegenstände der Erfahrung enthält, welche als Form der Sinnlichkeit bereits „im Gemüthe a priori bereit liegen“ muss [KrV A 20 / B 34]. Da uns nur durch die Sinnlichkeit Gegenstände gegeben werden können, stellen die Formen der Sinnlichkeit Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung dar und haben somit objektive Gültigkeit a priori.

Weil nun die Receptivität des Subjects, von Gegenständen afficirt zu werden, nothwendiger Weise vor allen Anschauungen dieser Objecte vorhergeht, so läßt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori im Gemüthe gegeben sein könne, und wie sie als eine reine Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen, Principien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne. [KrV A 26 / B 42]

Während sich die Möglichkeit reiner Anschauung von Erscheinungen, nämlich von deren Form, auf diese Weise verständlich machen lässt, bleibt die Möglichkeit reiner Anschauung von Dingen an sich für uns uneinsehbar. Dass unsere Anschauung sinnlich ist, das heisst, dass sie „von dem Dasein des Objects abhängig, mithin nur dadurch, daß die Vorstellungsfähigkeit

des Subjects durch dasselbe afficirt wird, möglich ist“ [*KrV* B 72], und dass Raum und Zeit die Formen unserer Sinnlichkeit sind, hält Kant für nicht weiter erklärbare Tatsachen [vgl. *KrV* B 145–146]. Zeit ist demnach ebenfalls eine Form.

### 3. Beharrlichkeit

Die Konzeption des Beharrlichen, in dem Kapitel *Widerlegung des Idealismus* in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* basiert auf Kants Kritik des (bisherigen) Idealismus. Dieser ist die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum ausser uns entweder für zweifelhaft und uneinsehbar, oder gar für falsch und unmöglich erklärt [vgl. *KrV* B 274]. Die in Kants Augen falsche Grundlage zu dieser Form des Idealismus sei durch die Prämissen, wie sie in der transzendentalen Ästhetik aufgestellt werden, behoben worden, nämlich mit Raum und Zeit als Formen der Anschauung. Diese Prämissen, also die Konzeption von Raum und Zeit als Formen der Anschauung, sind die Bedingung von Erkenntnis überhaupt. Raum und Zeit sind Formen, die alles Weitere bedingen und letztlich auch grundlegend Kants Konzept von Leben bedingen.

Denn es geht darum, dass die äusseren Dinge tatsächlich erfahren werden und nicht lediglich in der Einbildungssphäre vorgestellt werden. Dies ist Kant zufolge nicht anders möglich, als wenn bewiesen wird, dass die innere Erfahrung nur unter der Voraussetzung einer äusseren Erfahrung stattfindet. „Unser Körper ist Objekt des äusseren Sinns. Nach der Hypothese des Idealismus haben wir keinen Körper, sondern er ist bloß Vorstellung unsers denkenden Prinzips“ (Kant 1792/95, 604). Die Bestimmung des eigenen empirischen Daseins ist für Kant aber nur durch die Existenz von Objekten ausserhalb des eigenen empirischen Daseins möglich. Dies nennt Kant „Sinnenvorstellung“ – wird die Bestimmung ohne korrespondierenden Gegenstand angenommen heisst es „Vorstellung der Einbildungskraft“. Der Idealist nimmt an, dass die Anschauung von körperlichen Objekten ausserhalb meiner, eine „Vorstellung der Einbildungskraft“ ist. Der Realist dagegen widerlegt diese Hypothese, wenn er beweist, dass die Anschauung von körperlichen Dingen Sinnesvorstellung ist (vgl. Kant 1792/95, 604).

Die Bestimmung des „inneren Sinns“, d.h. der Bestimmung meines eigenen Daseins in der Zeit, ist ohne etwas ausser mir ebenfalls nicht möglich.

So müssen wir auch einen äußern Sinn haben, weil ohne diesen wir auch keinen innern haben würden. Die Zeit <an sich> hat nur eine Dimension. Sie hat keine Breite – denn alle Dinge existieren in einem Zeitpunkt. In meiner empirischen Vorstellung ist also nichts beharrlich, denn sie wechselt immer. Wir können unser Dasein in der Zeit *durch nichts* bestimmen, als wenn wir etwas Beharrliches zum Grunde legen. Es muss etwas beharren, an dem alles vorbeifließt. Die Vorstellung dieses Beharrlichen – ist sie nur Vorstellung der Einbildungskraft? Sie würde ja dann zu unserm inneren Sinn gehören, also *ebenso wenig beharrlich sein*. Mithin muß es eine Vorstellung *des äußern* Sinns sein, dem Objekte korrespondieren. Mithin gibt es Körper. Man kann nicht sagen, die Zeit ist allenthalben. Denn die Dinge sind alle zu einer Zeit. Aber der Raum ist zu aller Zeit, beharrlich – er verfließt nicht. (Kant 1792/95, 604)

– Was wiederum das „ausser uns“ ist – der Grund von etwas dass ausser uns ist, ist unter der Form des Raumes das Intelligible. (Kant 1792/95, 605)

Die Einbildungskraft ist demnach nicht das Beharrliche. Der Beweis in der *Widerlegung des Idealismus* soll zeigen, dass wir von äusseren Dingen explizit Erfahrung und nicht nur Einbildung haben [vgl. *KrV* B 275]. Es handelt sich bei den Gegenständen des äusseren Sinns um wirkliche und von uns unabhängige Dinge „und nicht bloß um Geschöpfe unserer Einbildung, die bloß in uns existieren. [...] Ganz grob läuft Kants Argumentation darauf hinaus, zu zeigen, dass wir nur dann Wissen von der objektiven zeitlichen Abfolge unserer eigenen geistigen Zustände haben können [...] wenn wir zumindest manchmal wirkliche, das heißt von unseren Vorstellungen verschiedene Gegenstände wahrnehmen“ (Rosefeldt 2013, 257f.), die im Raum sind, räumlich sind. Aber auch

daraus, daß die Existenz äußerer Gegenstände zur Möglichkeit eines bestimmten Bewußtseins unserer selbst erfordert wird, folgt nicht, daß jede anschauliche Vorstellung äußerer Dinge zugleich die Existenz derselben einschließe, denn jene kann gar wohl die bloße Wirkung der Einbildungskraft (in Träumen sowohl als im Wahnsinn) sein; sie ist es aber bloß durch die Reproduktion ehemaliger äußerer Wahrnehmungen, welche, wie gezeigt worden, nur durch die Wirklichkeit äußerer Gegenstände möglich sind. Es hat hier, nur, bewiesen werden sollen, daß innere Erfahrung überhaupt nur durch äußere Erfahrung überhaupt möglich sei. Ob diese oder jene vermeinte Erfahrung nicht bloße Einbildung sei, muß nach den besonderen Bestimmungen derselben und durch Zusammenhaltung mit den Kriterien aller wirklichen Erfahrung, ausgemittelt werden. [*KrV*, B 278f.]

Das Bewusstsein der eigenen Existenz in der Zeit ist also „nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer

mir möglich“ (Rosefeldt 2013, 258).<sup>5</sup> Kant insistiert folglich auf dem Unterschied zwischen „einem Ding außer mir“ und „Vorstellungen eines Dinges außer mir“.

„Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt.“ [KrV, B 275] Alle Bestimmung der Zeit setzt aber etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche ist nicht etwas in mir, da mein Dasein in der Zeit eben durch dieses Beharrliche zuerst bestimmt werden muss. „Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir sein. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden können.“ [KrV, B 275] Die Wahrnehmung des Beharrlichen ist nur durch ein existierendes Ding ausser mir und nicht allein durch eine Vorstellung eines Dinges außer mir möglich. Also ist die Bestimmung des eigenen empirischen Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich ausser mir wahrnehme, möglich. Das bedeutet, dass das Bewusstsein in der Zeit mit dem Bewusstsein der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung notwendig miteinander verbunden sein muss. So ist es auch mit der Existenz der Dinge ausser mir, welche somit auch die Bedingung der Zeitbestimmung sind, auch sie sind notwendig miteinander verbunden. Folglich ist das Bewusstsein des eigenen Daseins zugleich das unmittelbare Bewusstsein des Daseins anderer Dinge ausserhalb des eigenen Daseins. [Vgl. KrV, B 275]

Die Formen der Anschauung sind demnach verantwortlich für das empirische Bewusstsein. Sie bedingen es. „Das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir.“ [KrV, B 275] Damit stimmt der Erfahrungsgebrauch des Erkenntnisvermögens in und mit der Bestimmung der Zeit überein. Kant hat alle Zeitbestimmung durch den Wechsel in äusseren Verhältnissen der Bewegung in Beziehung auf das Beharrliche im Raum vorgenommen. Aber es gibt nichts Beharrliches, das dem Begriff einer Substanz untergelegt werden könnte, ausser der *Materie* und diese ist Beharrlichkeit, die nicht aus äusserer Erfahrung geschöpft wird, sondern a priori eine notwendige Bedingung aller Zeitbestimmung ist, und somit auch die Bestimmung des inneren Sinns in Bezug auf das eigene Dasein durch die Existenz äusserer Dinge. [Vgl. KrV, B 278]

<sup>5</sup> Rosefeldt nimmt hier direkten Bezug auf KrV B 275.



In den Erörterungen über Raum und Zeit heisst es, „Veränderungen sind wirklich, was der Wechsel der eigenen Vorstellungen beweist, wenn alle äusseren Eindrücke mitsamt ihrer eigenen Veränderungen weggelassen werden. Nun sind Veränderungen nur in der Zeit möglich, folglich ist die Zeit etwas Wirkliches. Die Zeit ist etwas Wirkliches, sie ist die wirkliche Form der innern Anschauung.“ [KrV A 37 / B 53] „Sie hat also subjektive Realität in Ansehung der innern Erfahrung, d.i. ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meinen Bestimmungen in ihr. Sie ist also wirklich nicht als Objekt, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Objekts anzusehen.“ [KrV A 37 / B 54]

Beharrlichkeit ist die Existenz über eine Zeitspanne hinweg, sie ist das, „was eine Zeit hindurch existirt“ [AA IV, 485]. Beharrlichkeit ist zudem das Schema der Substanz: „Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben, als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles andere wechselt“ [KrV A 144 / B 183]. Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft das Dasein des Wandelbaren. Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, korrespondiert in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein, d.i. die Substanz, und bloss an ihr kann die Folge und das Zugleichsein der Erscheinungen der Zeit nach bestimmt werden. [Vgl. KrV A 144 / B 183] Schematisch ermöglicht Beharrlichkeit die Anwendung der Kategorie der Substanz auf Erscheinungen [vgl. KrV A 145 / B 184f.; vgl. auch: KrV A 144 / B 183; KrV A 177 / B 219]. Kant beweist die Beharrlichkeit der (materiellen) Substanz in der Ersten Analogie der Erfahrung [in KrV A 182-189 / B 224–232, AA IV, 485]. Der Beweis beruht darauf, dass die Beharrlichkeit der Substanzen zur Einheit der Zeit erforderlich sei. Denn die Zeit selbst kann nicht wahrgenommen werden, deswegen braucht es etwas Beharrliches, woran unterschiedliche Bestimmungen wechseln. In den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* identifiziert Kant das Beharrliche der Substanz mit der Materie [vgl. AA IV, 541].

#### 4. Materie

Das Beharrliche der Substanz ist gleich Materie. Das Leben kann niemals eine Eigenschaft der Materie an sich sein (Vgl. Löw 1980, 154).<sup>6</sup> Eine lebende und damit eine organische Materie ist ein Widerspruch in sich (*con-*

<sup>6</sup> Löw nennt die Stellen bei Kant: AA XXII, 481, sowie in Op.p. (AA XXI, 189).

*tradictio in adiecto*). Sie ist in sich selbst nicht ein relationales Gefüge, d.h. ein in Zweck-Mittel bzw. in Ursache-Wirkung organisiertes Ganzes. (Vgl. Löw 1980, 154) Es muss erst eine Struktur zur Materie hinzukommen und diese selbst wird durch ein immaterielles Prinzip formiert. (Vgl. Löw 1980, 154) Kant hat den Gedanken, dass Leben das ist, was wir als körperliche Wesen in uns selbst erfahren und dass wir dies auch anderen Lebewesen, aus einer äusseren Perspektive zuschreiben. Organismen und organisierte Wesen müssen Kant zufolge erfahren werden, sie können a priori in ihrer inneren Möglichkeit nicht eingesehen werden [vgl. AA V, 394] (Vgl. Löw 1980, 191).<sup>7</sup> Materie muss somit durch Körper und damit Raum strukturiert sein um Bedingung für die Definition von Leben zu sein. Damit ist Materie nicht mehr immateriell.

Kant bezeichnet Materie als Substanz in der Erscheinung [vgl. *KrV*, A 379].

Das Beharrliche ist eine solche Substanz, wenn es als derjenige Gegenstand gedacht wird, dem alle wahrnehmbaren und in der Zeit wechselnden Erscheinungen als Prädikate zuzuschreiben sind, der aber selber keine solche Erscheinung ist. Der von Kant als „Erste Analogie der Erfahrung“ bewiesene „Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz“ [KrV, A 182 / B 224] wird von ihm auf alle Erscheinungen im Raume bezogen und die ihnen zugrunde liegende beharrliche Substanz mit der Materie [KrV, A 185 / B 228] gleichgesetzt (die nach

<sup>7</sup> Sowie: „*Es ist nämlich ganz gewiß, daß wir die organisirten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Principien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können; und zwar so gewiß, daß man dreist sagen kann: es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde; sondern man muß diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen.*“ [AA V, 400]. Kants Interesse nach dem Newton des Grashalms bezieht sich in der *Kritik der Urteilskraft* auf Blumenbach und zeigt sich in § 81: „Denn, daß rohe Materie sich nach mechanischen Gesetzen ursprünglich selbst gebildet habe, daß aus der Natur des Leblosen Leben habe entspringen, und Materie in die Form einer sich selbst erhaltenden Zweckmäßigkeit sich von selbst habe fügen können, erklärt er [Blumenbach, D.J.] mit Recht für vernunftwidrig; läßt aber zugleich dem Naturmechanismus unter diesem uns unerforschlichen *Prinzip* einer ursprünglichen *Organisation* einen unbestimmbaren, zugleich doch auch unverkennbaren Anteil, wozu das Vermögen der Materie (zum Unterschiede von der, ihr allgemein beiwohnenden, bloß mechanischen *Bildungskraft*) von ihm in einem organisierten Körper ein (gleichsam unter der höheren Leitung und Anweisung der ersteren stehender) *Bildungstrieb* genannt wird.“ (McLaughlin 1989, 19)

Kants Definition dasjenige ist, dem eine „Gegenwart im Raume durch Erfüllung desselben“ zukommt, B 18). Damit wird Materie, als erscheinender „Gegenstand“ äußerer Anschauung, demjenigen entgegengesetzt, was „das Wandelbare“ in allen äußeren Erscheinungen ist; dieses Wandelbare ist nur „dessen bloße Bestimmung“ und „nur eine Art“, wie der Gegenstand „existiert“ [KrV, A 182]. Kants Beweis der „Ersten Analogie“ beruht auf dem Gedanken, dass Erfahrung nur möglich ist unter der Bedingung, dass raumerfüllende Materie beharrlich und insofern „Substanz in der Erscheinung“ ist. (Wolff 2014, 56)

## 5. Körper

„Unser Körper ist Objekt des äußern Sinns. Nach der Hypothese des Idealismus haben wir keinen Körper, sondern er ist bloß Vorstellung unsers denkenden Prinzips.“ (Kant 1792/95, 604) Dabei ist der eigene Körper die Bedingung, von der „im Leben [...] das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiermit alles Denken“ des Menschen abhängt [KrV A 778 / B 806].“ (Wolff 2014, 62) Das Leben ist in Kants Philosophie kein abstraktes Konzept. Die materielle Substanz manifestiert sich durch Erfahrungen, oder besser: durch die Formen Raum und Zeit, zu Leben. Das Beharrliche als materielle Substanz in der Erscheinung wird erst durch äussere Impulse, Erlebnisse – ein Abstraktes wird so zu Materialhaftem. Bei Kant muss es einen Körper geben, er ist explizit nicht bloss Vorstellung unseres denkenden Prinzips. Wenn die Beharrlichkeit das Prinzip des Lebens ist, dann muss es an ein Materielles gebunden sein.

Kant beschreibt Leben als Vermögen eines Wesens, sich selbst zu einer Handlung zu bestimmen. „*Leben* ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögen zu handeln“ [AA IV, 9]. Das Begehrungsvermögen ist „*das Vermögen [...], durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein*“ [AA IV, 9]. Dieses Vermögen ist ein ‚inneres‘ Prinzip der Bestimmung und nicht eine Kraft oder ein Vermögen der Materie selbst. „Das Leben besteht in der inneren Zulänglichkeit der Spontaneität zu Vorstellungen und Begierden.“ [Kant: AA XVII, 592]<sup>8</sup>

Ab welchem Zustand man genau „einen Organismus als „neue Lebensform“ bezeichnen kann, ist umstritten, aber es ist durchaus plausibel zu argumentieren, dass das auf Ebene von Mikroorganismen schon erreicht

<sup>8</sup> Ähnlich II, 327, IV, 544, V, 9, XIV, 119; CVII, 313, XVIII, 418; XX, 445; XXI, 60, 213; VI Met. Dohna 605f., aus Löw 1980, 248, Fn. 149.

wurde, z.B. in der Produktion von Bakterien, die als Bakterienfilm Fotografien herstellen können“, oder „beispielsweise in der Form eines Mikroorganismus mit einem neuen Stoffwechselweg, der ihm beispielsweise die Eigenschaft verleiht, unter spezifischen Bedingungen grün aufzuleuchten.“<sup>9</sup> In solchen Organismen soll sich „Leben auf neue Weise“ manifestieren. „Wird unter Leben „eine organisierte genetische Einheit [verstanden], die zu Stoffwechsel, Fortpflanzung und Evolution befähigt ist“, kann man also durchaus behaupten, dass die Biologen neues Leben hervorbringen, wenn sie aus vorhandenen Elementen neue genetische Einheiten schaffen, die es in dieser Form in der Natur nicht gibt.“ (Klemme 2015, 1f)<sup>10</sup>

Sind aber diese neuen Lebensformen geeignet um das offenzulegen, was Leben in seiner (jeweiligen) Lebensform ist?

It is widely believed that we might be able produce life out of non-living substances if we possessed the relevant knowledge. Thus synthetic biology is said to be on the way towards artificial life. But this is nonsense: “artificial life” cannot be thought. The idea that biological organisms could be produced reflects a misunderstanding of the concept “life”. Life is formally characterized by the fact that that which in the case of artifacts is three distinct activities – being something, producing it, and using it – is one. For a living being, to be is to be the source of its own activity through its own activity. Hence, if there is an activity of producing distinct from being what is produced – as would have to be the case in artificial life – what is thus produced is not life. (Rödl 2014, 74)

Kant zufolge wirken Aussendinge auf einen aktionsfähigen Körper und reizen diesen damit zur Aktion. Das Produkt hiervon ist Leben. „Ohne Außendinge wäre dieser Körper kein lebender Körper, und ohne Aktionsfähigkeit des Körpers wären die Außendinge nicht seine Welt“ [AA VII, 71, vgl. auch 72f.]. Das Leben ist Anerkennen seiner eigenen physischen Existenz in der Welt sowie seines Verhältnisses zu den Aussendingen. Der Körper lebt indem er auf die Aussendinge reagiert, sie als seine Welt ansieht und

<sup>9</sup> Akademie der Naturwissenschaften Schweiz (SCNAT) <https://naturwissenschaften.ch/synthetic-biology-explained/ethics>. [14.03.2022] Siehe auch Klemme 2015, 1 hierzu, der die Frage aufwirft, ob: „Kant’s conception of natural purposes in the “Critique of Judgement” can contribute to understanding the newly emerging discipline of synthetic biology.“ Klemme argumentiert, „that Kant cannot help much here, because contrary to Kant, synthetic biology does not only interpret organisms but is also capable of creating them in a sense.“

<sup>10</sup> Das Zitat hier ist aus Purves [13, S. 2]. Purves, W. K. u.a. (Hg.), *Biologie*, 7. Auflage, München 2006.

sie zu seinem Zweck gebraucht, ohne aber sich um das Wesen der Dinge zu kümmern.

## 6. Übersinnliches Prinzip

Hingegen ist das Bewusstsein über das Moralgesez ein Aspekt des Lebens, welches nicht vom Körper abhängt. Dieser Aspekt des Lebens gilt Kant als eine Instanz der Freiheit:

Vermittelst der Vernunft ist der Seele des Menschen ein *Geist* (Mens, nous) beigegeben, damit er nicht ein bloß dem Mechanism der *Natur* und ihrem technisch-praktischen, sondern auch ein der Spontaneität der *Freiheit* und ihren moralisch-praktischen Gesetzen angemessenes Leben führe. Dieses Lebensprinzip gründet sich nicht auf Begriffen des *Sinnlichen*, welche insgesamt zuvörderst (vor allem praktischen Vernunftgebrauch) *Wissenschaft*, d. i. theoretisches Erkenntniß, voraussetzen, sondern es geht zunächst und unmittelbar von einer Idee des *Übersinnlichen* aus, nämlich der *Freiheit*, und vom moralischen kategorischen Imperativ, welcher diese uns allererst kund macht“ [AA VIII, 417].

Kant entwirft das Konzept des kategorischen Imperativs nicht nur deshalb, damit aus Freiheit das „richtige“ entschieden wird, sondern dass überhaupt Leben als Mensch möglich wird. Denn anderenfalls wären es nur die Sinneseindrücke, die das Leben bewirken und ausmachen. Man würde zu dem Jeweiligen, dem man sich aussetzt, ausgesetzt hat, bzw. ausgesetzt wird und in Vergangenheit wurde. Das übersinnliche Prinzip hingegen ist dasjenige, was nicht durch die Formen Raum und Zeit strukturiert werden konnte.

## 7. Objektivität und Idee

Dieses von Kant unausformuliert gebliebene, namentlich das Übersinnliche, will Hegel eben artikulieren, durchaus mit und gegen Kant. Und das unternimmt Hegel mit dem systematischen Konzept der „Idee“, die im Grunde das Prinzip der Methodik Hegels zusammenfasst. Innerhalb des Abschnitts „Idee“, die den Schluss der *Wissenschaft der Logik* bildet, behandelt Hegel das Leben. Es ist auf anderen Parametern aufgebaut als das Konzept des Lebens bei Kant. Hier in der *Logik* gibt es noch kein Konzept von Raum und Zeit, sowie auch nicht das von Körper(n). Raum und Zeit kommen erst in den ersten Paragraphen der *Philosophie der Natur* hinzu. Und

dennoch geht es Hegel gerade in der *Logik* um das objektive Denken. Das objektive Denken ist sogar der Inhalt der ganzen *Wissenschaft der Logik*. „Die Idee kann als die *Vernunft* (dies ist die eigentliche philosophische Bedeutung für *Vernunft*), ferner als *Subjekt-Objekt*, als die *Einheit des Ideellen und Reellen*<sup>11</sup>, *des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibs*, als die *Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat*, als das, dessen *Natur nur als existierend begriffen* werden kann usf., gefaßt werden, weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer *unendlichen* Rückkehr und Identität in sich enthalten sind.“ (Hegel 1830, § 214)

According to Hegel, the distinctive features of „transcendental logic“ – the features that distinguish it from what Kant calls „general logic“ – basically consist of two elements:

- o „Transcendental logic“ contains the *a priori* conditions of objects, „the rules of pure thought of an *object*“ (Ak. 4, p. 50 (95)). This kind of logic does not, as in the case of „formal logic“, abstract from every content of objective knowledge.
- o By reconstructing the conditions for knowing an object, „transcendental logic“ moreover shows that these conditions cannot be found *in* the objects themselves but rather belong non-empirically to the structure of the knowing subject. (Illetterati 2017, 141)

Im Gegensatz zu Kant fasst Hegel das Denken nicht mit Formen des *a priori*, wie etwa Raum und Zeit, sondern als die „sich entwickelnde Totalität seiner eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze, die es sich selbst gibt, nicht schon *hat* und in sich vorfindet.“ (Hegel 1830, § 19) Die *Logik* hat es nicht mit Anschauungen und nicht mit abstrakten sinnlichen Vorstellungen zu tun. (Vgl. Hegel 1830, § 19) Sie ist das „Denken des Denkens“ (Hegel 1830, § 19).

Die *Logik* ist grundlegend die Wissenschaft der Idee an und für sich – sowie die *Philosophie der Natur* die Wissenschaft der Idee in ihrem Andersein ist. „Obwohl Hegel das Leben als Gegenstand der Logik von dem Naturleben unterscheidet, ist der Bezug zu dessen Strukturen und auch zu den Grundbegriffen der Wissenschaften vom Lebendigen unübersehbar.“ (Siep 2018, 669) Das Leben in der Naturphilosophie wird dann Körper und damit organisches Leben. „Während ein biologischer Begriff des Lebens lediglich das Leben und die Tätigkeit rein natürlicher Existenz umfasst und ein geistiger Begriff des Lebens die lebendige Tätigkeit historischer, kultureller, sozialer, politischer und ethischer Existenz, so versucht ein *logischer* Begriff

<sup>11</sup> Das ist wichtig in Bezug auf Kants *Widerlegung des Idealismus*.

des Lebens die lebendige Tätigkeit des Denkens zu erfassen; dessen also, was Hegel *den Begriff* nennt.“ (Ng 2016, 523)

## 8. Logisches Leben und Form der Selbstbezüglichkeit

In der *Wissenschaft der Logik* ist die Idee des Lebens „frey von jener vorausgesetzten und bedingenden Objectivität“ (Hegel 1816, 181). Leben ist stattdessen die unmittelbare Idee. (Vgl. Hegel 1830, § 216) Dies ist geradezu diametral entgegengesetzt zu Kants Konzept des Lebens, in dem Leben durch Aktion entsteht. Das Leben bei Hegel bezieht sich, wie bei Kant, auf ein Etwas, um Leben zu sein, und zwar sowohl als logisches als auch als organisches Leben. Innerhalb der *Logik* bezieht es sich auf das „Erkennen“, welches im Aufbau innerhalb des Abschnitts „Idee“ direkt auf das Leben folgt. Das Leben erkennt sich im Erkennen und stellt damit die Selbstbezüglichkeit her. Im Fall des organischen Lebens ist der Bezug auf das was ausser ihm ist: „der Prozess, in dem ein in sich selbst differenziertes und organisiertes Individuum sich auf eine „Objektivität“ bezieht, die es zunächst voraussetzt, aber in seinem Lebensprozess „sich angemessen *setzt*“ [GW 12, 182, 18-20].“ (Siep 2018, 671)

Bei Kant entsteht das Leben durch Aktion und Reaktion des Körpers. Hegel geht hier einen Schritt weiter indem er sagt, dass das Leben respektive das Lebendige, sich selbst setzt. Es geht hier also um das Selbstsetzen des Lebens, welches sich mit sich vermittelt. „*Leben* ist streng genommen das allgemeine Prinzip, welches durch das Lebendige mit sich vermittelt ist.“ (Emundts 2012, 325)<sup>12</sup>

## 9. Organisationsform des Lebendigen

In der *Phänomenologie des Geistes* ist das Prinzip des Lebens ein einfaches Allgemeines. Dieses nennt Hegel auch Seele. „Das *Lebendige* oder die lebendigen Wesen sind die einzelnen Gestalten dieses allgemeinen Prinzips. *Leben* ist streng genommen das allgemeine Prinzip, welches durch das Lebendige mit sich vermittelt ist.“ (Emundts 2012, 325) Leben gibt es ferner, ganz im Unterschied zur Materie, nur insofern es auch Lebendiges gibt. (Vgl. Emundts 2012, 326) Für Hegel ergibt sich mit logischer Notwendigkeit,

<sup>12</sup> Hegel nennt dies auch „Gattung“.

dass der auf die Materie folgende Gegenstand das Lebendige ist. „Der Übergang vom Begriff der Materie zum Prinzip des Lebens findet sich in Hegels Darstellung schon im Kapitel *Kraft und Verstand* [GW 9, 99].“ (Vgl. Emundts 2012, 326) Die logische Struktur des Lebendigen erhält man durch die Bestimmung der Materie. Anders als die Materie ist das Lebendige als eine Einheit etwas Seiendes und nicht nur etwas Begriffliches. Will man das Lebendige generieren, muss erklärt werden, wie man vom Begrifflichen zum Seienden kommt. (Vgl. Emundts 2012, 325) Das Prinzip des Lebens ist nun der Begriff der Materie als wirkliches und das Lebendige ist die Gestalt dieses Prinzips. Es entspricht als seiender Einzelgegenstand der Struktur der Materie. (Vgl. Emundts 2012, 332) „Es muss Lebendiges geben, wenn Materie erkannt werden können soll, weil diese Erkenntnis die Wirklichkeit des begrifflich Bestimmenden impliziert.“ (Emundts 2012, 332) Durch das Seiende wird begriffliches und umgekehrt: will man Seiendes generieren, muss zuerst bestimmt werden wie vom Begrifflichen zum Seienden zu kommen ist. Von der Materie zum Lebendigen. Sowie umgekehrt: vom und durch das Lebendige zur Materie, der Bestimmung von Materie gelangend. Das Prinzip des Lebens ist dann wirkliche Materie, der Begriff der Materie als Wirkliches.

Die einfache Substanz des Lebens also ist die Entzweigung ihrer selbst in Gestalten, und zugleich die Auflösung dieser bestehenden Unterschiede; und die Auflösung der Entzweigung ist ebensosehr Entzweien oder ein Gliedern. Es fallen damit die beiden Seiten der ganzen Bewegung, welche unterschieden wurden, nämlich die in dem allgemeinen Medium der Selbstständigkeit ruhig auseinandergelegte Gestaltung und der Prozess des Lebens ineinander; der letztere ist ebensosehr Gestaltung, als er das Aufheben der Gestalt ist; und das erste, die Gestaltung, ist ebensosehr ein Aufheben, als sie die Gliederung ist. [...] Das Prinzip des Lebens ist das einfache Allgemeine. Es ist also ein Allgemeines, das nicht wie die Materie, nur als Begriffliches eine Einheit ist, sondern als Seiendes oder als Gegenstand. Logisch gesehen ist es ein Allgemeines, welches sich von sich so unterscheidet, dass es sich in einem Unterschied auf sich selbst beziehen kann. (Emundts 2012, 325)

Hierfür muss der Unterschied, so Hegel, etwas Bestehendes sein, das aufgehoben werden kann. Diese Art der über etwas Anderes vermittelten Selbstbezüglichkeit eines Prinzips nennt Hegel Reflexion, und durch diese Reflexion ist das Leben im Unterschied zur Materie bestimmt. (Vgl. Emundts 2012, 325)

Hegel bestimmt das Lebendige in der *Phänomenologie* als Beharrliches: Der Organismus ist in seiner Organisation beharrlich: Die Grundidee die



Hegel hier vor Augen hat ist die, dass das Lebendige eine Organisationsform hat, die in allen physischen Veränderungen, die der Organismus durchläuft, unveränderlich ist. (Vgl. Emundts 2012, 353)<sup>13</sup> Das Leben wird dadurch als Leben erkannt, indem es als eine Einheit verstanden wird, die sich im Entstehen und Vergehen von Lebendigem erhält. (Vgl. Emundts 2012, 377) Die Beharrlichkeit des Organismus ist seine Organisationsform, und das Beharrliche ist durch Form gegeben, sie, die Organisationsform erhält den Organismus über die Zeit hinweg. „Durch seine Organisationsform ist der Organismus *beharrlich* bzw. er ist über die Zeit hinweg derselbe.“ (Emundts 2012, 354) Seine Identität ist dabei die eines Einzelnen. „Die Organisationsform ist so geartet, dass der Organismus sich zwar auf anderes bezieht, aber dieses dient ihm dazu, sich selbst zu erhalten.“ (Emundts 2012, 354) Form ist Form, wenn sie sich auf anderes bezieht. Das heisst, dass der Organismus sich „durch den Wechsel des Materiellen hindurch als Einzelnes bewahren“ kann. (Emundts 2012, 354) Und zwar indem es sich selbst die Organisationsform ist. Selbst wenn seine materiale Basis vollständig ausgetauscht ist, könnte man sagen, dass es trotzdem derselbe Gegenstand ist. Der Organismus bewahrt sich als derselbe, indem seine Organisationsform ihn konstant bestimmt. „Das Lebendige ist durch die Organisation eine *Einheit*, die sich auf sich selbst bezieht oder *selbstbezüglich* ist.“ (Emundts 2012, 354)

#### Das Lebewesen greift

auf sein Anderes, die Objektivität „über“ [GW 12, 189], hebt sich aber auch als von dieser getrenntes auf, wird *allgemein*. Das man darin auch eine Bestätigung der Naturzugehörigkeit des Lebewesens, einschließlich des menschlichen, sehen könnte, deutet Hegel in der *Enzyklopädie* selber an: Da der Organismus und sein Lebensprozess „Natur ist“ und daher „im Zusammengehen seiner darin mit sich selbst [...] das *für sich* wird, was er an sich ist“ [GW 13, 169, 2-5], könnte man den Prozess auch als Selbstvergegenständlichung der Natur betrachten. (Siep 2018, 676)

„Der Übergang von der Idealität zur Realität, von der Abstraktion zum konkreten Dasein, hier von Raum und Zeit zu der Realität, welche als *Materie* erscheint, ist für den Verstand unbegreiflich und macht sich für ihn daher immer äußerlich und als ein Gegebenes.“ (Hegel 1830, § 261) Damit kritisiert Hegel Kants Methode, bzw. Parameter, auf denen die ganze Kritische Philosophie Kants aufgespannt ist, nämlich der Prämisse der Formen der Anschauung – Raum und Zeit. Weiter heisst es: „Die geläufige

<sup>13</sup> Stellen bei Hegel: GW 9, 145, vgl. Logik GW 12, 192

Vorstellung ist, Raum und Zeit als *leer*, gleichgültig gegen ihre Erfüllung und doch immer als voll zu betrachten, sie als *leer* von *außen her* mit der Materie *erfüllen* zu lassen, und einerseits auf diese Weise die materiellen Dinge als gleichgültig gegen Raum und Zeit und andererseits zugleich als wesentlich räumlich und zeitlich anzunehmen.“ (Hegel 1830, § 261)

Hingegen meint Hegel die Form nicht extern anzuwenden, wie er dies Kant vorwirft, sondern sie im Konzept des Lebens selbst angelegt zu haben. Die Form ist nicht mehr allein im Erkenntnissubjekt, sondern in dem Leben selbst, welches zuerst als die Idee in ihrer Unmittelbarkeit bestimmt ist. Dies wird deutlich wenn man sich noch einmal vergegenwärtigt, dass Form hier nicht formal gedacht werden darf, sondern dass sie als immanentes Element zuerst auch als solches bestimmt ist. Sie liegt nicht allein im Subjekt sondern in der Objektivität des Logischen. Hegel schreibt: „Seine *Realität* [des Begriffs] überhaupt ist die *Form seines Daseins*-, auf Bestimmung dieser Form kommt es an; auf ihr beruht der Unterschied dessen, was der Begriff *an sich* oder als *subjektiver* ist, was er ist in die Objektivität versenkt, dann in der Idee des Lebens.“ (Hegel 1816, 192) Das bedeutet, dass die Form, die einerseits angelegt ist, aus ihrer Immanenz als die „inwohnende, substantielle Form“ (Hegel 1816, 192), aus ihrer Selbstbezüglichkeit heraustritt und die Objektivität bestimmt.

## Literatur

- Contant, J, Kern A. (2016) „Analytischer Deutscher Idealismus. Vorwort zur Buchreihe“. in: R. B. Pippin. *Die Aktualität des Deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Dooren, T. van (2014) *Flight Ways. Life and Loss at the Edge of Extinction*, New York: Columbia University Press.
- Draxler, H. (2021) „Das Wir-Ideal. Zur Kritik der Kollektivität“, *Texte zur Kunst*, 31 (124).
- Emundts, D. (2012) *Erfahren und Erkennen. Hegels Theorie der Wirklichkeit*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Finkelde, D. (2013) „Ausnahmezustand oder Prozessualität neuer Welten? Zur parallaktischen Lücke zwischen Faktum und Urteil in Philosophien der Biopolitik“. in: Ders., J. Inthorn, M. Reder (Hgs.), *Normiertes Leben. Biopolitik und die Funktionalisierung ethischer Diskurse*, Frankfurt – New York: Campus Verlag.

- Gálvez, J. P. (2015) „Lebensform und Sprache“, in: K.-H. Lembeck, K. Mertens und Ernst-Wolfgang Orth unter Mitwirkung von J. Jonas (Hgs.), *Phänomenologische Forschungen*, Hamburg: Meiner, 257-273.
- Hähnel, M., Noller, J. (Hgs.) (2020) *Die Natur der Lebensform. Perspektiven in Biologie, Ontologie und praktischer Philosophie*, Leiden – Boston MA: Brill | mentis.
- Haraway, D. J. (2018) *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*, Frankfurt – New York: Campus Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1807 [1980]) *Phänomenologie des Geistes*, Hg. von W. Bonsiepen und R. Heede (*Gesammelte Werke*, Bd. 9), Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1816 [1981]) *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik*, Hg. von F. Hogemann und W. Jaeschke (*Gesammelte Werke*, Bd. 12), Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1830 [1992]) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hg. von W. Bonsiepen und H. Ch. Lucas (*Gesammelte Werke*, Bd. 20), Hamburg: Meiner.
- Illetterati, L. (2014) „The Semantics of Objectivity in Hegel’s *Science of Logic*“, In: D. Emundts und S. Sedgwick (Hgs.), *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus – International Yearbook of German Idealism, Volume 12: Bewusstsein – Consciousness*, Berlin – Boston: De Gruyter, 139-164.
- Kant, I. (1900ff) *Kant’s Gesammelte Schriften*. Hg. v. der Preussischen Akademie der Wissenschaften, (Akademie-Ausgabe abgekürzt: AA), Berlin: De Gruyter.
- Kant, I. (1792/95) *Die Metaphysik nach Vorlesungen des Herrn Professor Kant im Winterh.-Jahre 1792/95 von 7-8. Von H. L. A. Dobna, angefangen Montag d. 15ten Oktober (Com. v. Baumgarten)*, Akademie-Ausgabe AA Band XXVIII, 1, 2.1, Berlin: De Gruyter.
- Klemme, H. F. (2015) „Kant und die Synthetische Biologie. Über das Verhältnis von reflektierender Urteilskraft und Vernunft in der Kritik der Urteilskraft“, in: *Studi di estetica*, IV serie, 43 (2). [Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf das Manuskript der Online-Quelle: <<https://www.blogs.uni-mainz.de/fb05philosophie/files/2013/04/Aufsatz-Synthetische-Biologie-2012-13.pdf>>] [12. 3. 2022].

- Löw, R. (1980) *Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- McLaughlin, P. (1989) *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*, Bonn: Bouvier.
- Ng, K. (2016) „Leben, Selbstbewusstsein, Negativität. Zum Verständnis von Hegels These der spekulativen Identität“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 64 (4), 522-550.
- Pichl, A. (2015) „Synthetische Biologen als Newtons des Grashalms? Epistemologische und transzendentalphilosophische Zweifel an der Gegenstandskonzeption der Synthetischen Biologie“, in: *TTNedition* 1/2015, 48-71, online unter: [www.ttn-institut.de/TTNedition](http://www.ttn-institut.de/TTNedition). [12.03.2022].
- Rosefeldt, T. (2013) „Dinge an sich und der Aussenweltskeptizismus. Über ein Missverständnis der frühen Kant-Rezeption“, in: D. Emundts (Hg.), *Self, World, and Art. Metaphysical Topics in Kant and Hegel*, Berlin – Boston: De Gruyter, 221-260.
- Rödl, S. (2014) „Leben Herstellen“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 62 (1), 74-89.
- Siep, L. (2018) „Die Lehre vom Begriff. Dritter Abschnitt. Die Idee“. in: M. Quante und N. Mooren unter Mitarbeit von Th. Meyer und T. Uekötter (Hgs.), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Hamburg: Meiner, 651-796.
- Wolff, M. (2014) „Kants Auflösung des Leib-Seele-Problems“, in: D. Emundts und S. Sedgwick (Hgs.), *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus – International Yearbook of German Idealism, Volume 12: Bewusstsein – Consciousness*, Berlin – Boston: De Gruyter, 49-75.



DOI: <a href="https://doi.org/10.56550/d.1.1.5">https://doi.org/10.56550/d.1.1.5</a>	Original research article	
Received on: January 14, 2022	Accepted on: March 6, 2022	Published on: June 15, 2022

**Nermin Salkić**

Sarajevo

nermin\_salkic@hotmail.com

## **NIETZSCHE'S CONCEPT OF THE AFFIRMATION OF LIFE**

### **Abstract**

In this work, I analyze Nietzsche's concept of the affirmation of life as one of the main concepts of his philosophy in general. To overcome the pessimism and decadence modern culture has fallen into, Nietzsche construes the concept of the affirmation of life as its main goal and imperative. Hence, for each individual, it is necessary to affirm life by achieving their own autonomy, i.e. pathos of distance. Only by achieving genuine pathos of distance, would human beings be able to overcome pessimism.

Keywords: Friedrich Nietzsche; affirmation of life; pathos of distance; will to power; equality

## **NIETZSCHES KONZEPT DER LEBENSBEJAHUNG**

### **Zusammenfassung**

In diesem Aufsatz analysiere ich Nietzsches Konzept der Lebensbejahung als einen der wichtigsten Begriffe seiner Philosophie. Um den Pessimismus und die Dekadenz, in die die moderne Kultur verfallen ist, zu überwinden, konstruiert Nietzsche den Begriff der Lebensbejahung als deren Hauptziel und Imperativ des Philosophierens. Für jedes Individuum ist es demnach notwendig, das Leben zu bejahen, indem es seine eigene Autonomie, d.h. das Pathos der Distanz, erreicht. Nur wenn der Mensch ein echtes Distanzpathos erfüllt hat, kann er den Pessimismus als Lebenscharakteristik überwinden.

Schlüsselwörter: Friedrich Nietzsche; Lebensbejahung; Pathos der Distanz; Wille zur Macht; Gleichheit

## Introduction

Nietzsche's philosophy is fragmented, complex, and very hard to understand. That is why many authors found it difficult, or even impossible to systematize his philosophy, and thus portray Nietzsche as an inconsistent and contradictory thinker. Nietzsche himself contributed to such interpretation by making radical turns from one way of thought to another, inhabiting at the same time completely different philosophical standpoints and neglecting earlier fundamental ideas. In that sense, Nietzsche's critics established a usual chronological classification of his philosophy into three periods: early, middle, and late philosophy – considering all the differences between them, from Nietzsche's different writing style to more significant differences in the understanding of fundamental philosophical concepts.

However, there are a few philosophical conceptions Nietzsche was occupied with throughout all three stages of his philosophical career, and one of the most important, besides art, is the problem of life. In his early philosophy, Nietzsche explicates the problem of life through the concept of the pessimism of modern society which reflects itself in the affirmation of “the wisdom of Silenus” (Nietzsche 2007, §3), and from that moment the overcoming of pessimism persists as one of the main intentions of his philosophy in general. Finally, in the first work of his late philosophy – *The Gay Science* – Nietzsche discovers the concept of affirmation of life as the solution to the problem of pessimism.

### 1. Affirmation of Life

Here Nietzsche announces the upcoming nihilism, conditioned by the “death of God” and the decline of Christianity, along with all Christian “decadent” values. This is the reason why Julian Young, one of the most prominent Nietzsche's contemporary critics, considers *The Gay Science* as the fundamental work of Nietzsche's late philosophy, and of his philosophy altogether, while he holds all of Nietzsche's later books only as the more or less successful commentaries on *The Gay Science* (cf. Young 1992, 92-93).

Given that with the death of God humanity has lost its ground that earlier used to provide the meaning of life and existence, Nietzsche holds that human beings are now thrown into a new challenge and choice: to surrender and fall into nihilistic pessimism, or actively confront nihilism and create their own existence on new, healthy grounds. For Nietzsche, such a

moment (i.e. the death of god) represents the brightest point of modern human history, for it is the moment of humans' liberation from the bonds of the past – a past that was, in his view, a history of human decline – *and* it grants the possibility for a real affirmation of life.

Led by such faith in the possibility of affirmation of life, Nietzsche establishes the new imperative: to become what one is. In the aphorism “*What does your consciousness say?*” he says: “You should become who you are!” (Nietzsche 2001, §270). This is actually the main intention of Nietzsche's *The Gay Science*, and his philosophy in general, for he is aware that a huge challenge lies before the future of humanity: whether we will continue to decline in pessimism imposed by religion as mediocre or herd animals *or* whether we will develop ourselves into autonomous individual beings, and establish by that our own rules, values, and taste, that is to say, become who we are:

We, however, want to *become who we are* – human beings who are new, unique, incomparable, who give themselves laws, who create themselves! To that end we must become the best students and discoverers of everything lawful and necessary in the world: we must become *physicists* in order to be creators in this sense... (Nietzsche, 2001, §335)

Ted Sadler brings an interesting claim that Nietzsche's late philosophy was actually the continuing of the search for the *absolute*, that is to say, the absolute criteria for determining the value of any idea, activity, and finally human life as a whole (cf. Sadler 1995, 120-121). In that sense, he emphasizes (cf. Sadler 1995, 120) “two functions of Absolute, valuation and justification”, wherein “the latter has the primary role”, and that “the center of valuation is itself to be valued on account of its capacity to justify”. Hence Sadler found (cf. Sadler 1995, 120) that it was substantial for Christianity to *evaluate* “‘because’ of the promise of heavenly rewards”, while “for Nietzsche, the Dionysian phenomenon of ‘life’ is worthy of affirmation because only thereby is the justification of individual existence possible”.

Guided by the earlier emphasis of the absolute value of life, Nietzsche indeed places the affirmation of life at the top of his philosophical interests and understands it as the fundamental step to overcoming pessimism. Sadler (1995, 136-7) adds that the affirmation of life – “Dionysian affirmation” – provides what Nietzsche calls the “Dionysian redemption” of human beings, and that “Dionysian redemption involves a return to the ‘centre’ of life”. Nevertheless, how is the Dionysian affirmation actually



to be achieved? Sadler (1995, 137) replies that in Nietzsche, it is revealed twofold, as “a state of intoxication, rapture, forgetfulness of self, ecstasy, enchantment and cheerfulness, of surging power and strength which transports man out of himself”, and as “a state of great seriousness, reverence, and gratitude”.

The significance of the affirmation of life for the constitution of Nietzsche’s philosophy, and also for its proper understanding, was recognized by E.L. Allen (1990, 171-172) who concludes that Nietzsche, from *The Birth of Tragedy* to his last published works continuously confronted the concept of life with the entire decadence of modern culture, hence that in the affirmation of life Nietzsche saw the only way to overcome such decadence.

In this sense, compared to Sadler’s analysis, Allen took a step further in understanding Nietzsche’s concept of the affirmation of life, uplifting it from the level of individual existence to the level of a whole culture.

However, what does the concept of affirmation exactly mean for Nietzsche? The answer to this question lies in *The Gay Science*:

I want to learn more and more how to see necessary in things as what is beautiful in them – thus I will be one of those who make things beautiful. *Amor fati*: let that be my love from now on! I do not want to wage war against ugliness. I do not want to accuse; I do not even want to accuse the accusers. Let *looking away* be my only negation! And, all in all and on the whole: some day I want only to be a Yes-sayer! (Nietzsche 2001, §276)

This is a very significant moment in Nietzsche’s philosophy since he later wants to show himself exclusively as affirming – as “only the Yes-sayer” – first affirming life itself, but also affirming everything that comes with life. Consequently, he is resolute to adjust and perceive any philosophical concept through the prism of affirmation. One could even conclude that for Nietzsche, affirmation becomes the most fundamental perspective for understanding and evaluating the world, which would become clear throughout his explication of the doctrine of the will to power, for the main principle of the will to power is, in Nietzsche’s view, actually the affirmation itself.

Also, Nietzsche explains the affirmation as *amor fati*: as the absolute acceptance, even a love of destiny, hence the life in general. *Amor fati* is the best argument that Nietzsche understands and uses the concept of affirmation in an active, instead of a reactive sense. To affirm life means to will and love life, *and* actively contribute to its affirmation. Bernard Reginster

finds here the strong nexus between the affirmation of life and the ethical dimension of the concept of eternal recurrence in Nietzsche's philosophy, by claiming that "to affirm life is to will its eternal recurrence" (Reginster 2006, p. 14). At the same time, the eternal recurrence plays a twofold role in the affirmation of life, in a theoretical, and in a practical sense. Reginster sees the theoretical role of eternal recurrence in the fact that it contributes to the explication of life that is "to be affirmed", while the practical role lies in the explanation of the practical aspect of the concept of affirmation (ibid).

A direct connection between Nietzsche's doctrine of the eternal recurrence and his theory of affirmation of life was also recognized by Lawrence J. Hatab in his 2005 book *Nietzsche's Life Sentence: Coming to Terms with Eternal Recurrence*. He also speaks about the apparent ambiguity of the concept of affirmation of life that Nietzsche uses in his works. Firstly, (Hatab 2005, 44) Nietzsche understands it as the most important task that humanity has ever had, and in this sense, "beliefs that are life-preserving, life-enhancing, and life-promoting" are crucial for such affirmation. However, Nietzsche at the same time criticizes these beliefs as "life denying", hence Hatab (2005, 44) construes the "distinction between *life-affirmation* and *life-enhancement*, where the former is Nietzsche's ideal, and the latter can be attributed even to ideals that are life-denying in Nietzsche's sense". Hatab supports this with the claim that Nietzsche's concepts like *bad consciousness*, and *ascetic ideal*, although they are usually completely life denying, they could serve at some level as instruments for the promotion and enhancement of culture, hence the promotion and enhancement of life. In this sense, even Christianity could contribute to life, since, for example, it unambiguously rejects suicide, even though Nietzsche presents Christianity as the paradigm of pure negation of life (cf. Hatab 2005, 45-47). On the other side, a fundamental concept of the affirmation of life cannot include anything that could be life negating. On the contrary, affirmation of life is affirmation in the absolute sense:

Nietzsche's conception of life-affirmation goes by far beyond life-enhancement; it aims for a *global* of affirmation of all life conditions, even those that run counter to one's interests (including...Nietzsche's own philosophical interests) (Hatab 2005, p. 47).

Therefore, given that life itself is the eternal recurrence of the same, the main task of human beings has to be nothing but the affirmation of life in all of its aspects, i.e. conditions. However, by affirmation, Nietzsche does

not mean a mere resignation of human beings here, but an active principle of accepting the necessary. So, it is clear that his concept of affirmation of life is not to be discussed in the context of stoic resignation and defeatism regarding the impossibility of escaping all the strikes of destiny. On the contrary, Nietzsche consciously introduces the love of fate – *amor fati* – and requests that humans accept love and want everything that comes with life as the greatest gift of all. Life, no matter how poor it may be, is absolutely worth affirming.

However, what about the pain and suffering that is inevitable in each individual life? How to want and love a life that inevitably includes suffering? Nietzsche's answer to this question is resolute: life is to be affirmed as a whole, along with the pain and sorrow, because suffering is an inseparable part of life itself. Reginster (2006, 231) confirms this by claiming that "suffering is not merely a complement or precondition of the good, (Nietzsche's 'new happiness'), but a *constituent* of it". He also adds (Reginster 2006, 247) that in Nietzsche the suffering is usually ascribed as the constituent of artistic creativity, and that it can be "therefore truly redeemed by creativity only if it is *essentially* necessary for it, that is to say, only when the suffering is an *enabling* necessary condition of the very possibility of creativity". Such suffering is acceptable for affirmation, it is loveable.

Another claim on the importance of suffering in Nietzsche's theory of affirmation of life comes from Babette Babich who adds that Nietzsche similarly treats the feeling of pain. She asserts (Babich 2006, 139) that, from the very beginning of his philosophical thought, Nietzsche has appreciated pain as that which is inherent to each individual existence, because "more than our own existence and even more than death, our pain is our own even when we are able to transcend our own pain in spirit or in the soldierly fortitude practiced by the young Nietzsche". Pain is our best reminder that we are alive, it is "loyal even without our attention to it, like a dog" (Babich 2006, 140). That is how Nietzsche in a way reaffirms his earlier concept of Dionysian affirmation of life, which implied affirmation of suffering as the substrate of the tragic conception of the world.

Nevertheless, it is necessary to distinguish suffering as the constituent of "new happiness" and human autonomous creative activity, from suffering that is the result of decadence, resignation, and pessimism. While the former is welcomed and necessary for the affirmation, later is the symptom of weakened life, it is opposed to life, it is its negation. In this context, Nietzsche (Nietzsche 2001, §340) holds that Socrates was the enemy of life

and creator of pessimism, and that his last word to his student Crito "I owe Asclepius a rooster" really meant "O Crito, *life is a disease*".

Finally, Nietzsche makes a distance from death as well, as the final outcome of decadence, as the final negation of life. Nietzsche says:

"It makes me happy that people even do not at all want to think the thought about death! I would very much like to do something that would make the thought of life even a hundred times more *worth being thought* to them." (Nietzsche 2001, §278)

A human being does not have any benefit from thinking about death; on the contrary, such reflection weakens their life power and leads to pessimism and resignation. This is how Young (Young 2006, 172.) reads Nietzsche's request for overcoming "the fear of death", for it makes true affirmation impossible. Furthermore, Young (cf. Young 2006, 172-175) explains that Nietzsche insisted from his early works that such fear is, and has to be overcome. Instead of reflecting on an unjustified fear of death, Nietzsche holds that for true affirmation human beings need laughter. That is why he keeps faith that "laughter still has a future" (Nietzsche 2001, §1), and later wants to establish "an order of rank among philosophers depending on the rank of their laughter – all the way up to those capable of *golden* laughter" (Nietzsche 2002, §294). This is also one of the reasons Nietzsche wanted to show his philosophy as "the gay science". The future of laughter that Nietzsche is referring to here, is the future of humanity that has completely affirmed life and rejected everything that was weak in us. Nietzsche says: "Life – that is: continually shedding something that wants to die. Life – that is: being cruel and inexorable against anything that is growing weak and old in us, and not just in us." (Nietzsche 2001, §26)

## 2. Pathos of Distance

Therefore, besides saying a huge *Yes* to life, affirmation of life also includes saying a huge *No* to many other human attributes (characteristics), firstly to the weakness in human beings. Nietzsche is here introducing the concept of the *pathos of distance*, or *pathos of nobleness*, as one of the most significant concepts of his philosophy. It is the principle according to which autonomous human individuals consciously and intentionally – by establishing their own set of rules, laws, and values – distance themselves from the majority of mediocre and weak members of a particular community,

or even from society in general. The pathos of distance is therefore, in Nietzsche's view, that principle that provides autonomous individuals their autonomy and freedom.

Nietzsche holds that only ancient Greeks possessed the genuine pathos of distance, unlike our modern culture which lacks even the slightest trace of such pathos. Namely, the ancient Greek individual had established this sublime feeling in his everyday life to such an extent, creating "such a distance between his own height and that ultimate baseness that he could barely see the slave clearly anymore" (Nietzsche 2001, §18), i.e. those people that noble Greeks distanced themselves from. Besides ancient Greeks, Nietzsche ascribed pathos of distance to all great cultures. For that reason, he concludes in *Twilight of Idols* that "the rift between people, between classes, the myriad number of types, the will to be yourself, to stand out, what I call the *pathos of distance*, is characteristic of every *strong age*" (Nietzsche 2005, 212). Unlike these, strong ages, our modern age – Nietzsche describes it as the age of equality – does not allow us to cultivate such feelings. This is, in Nietzsche's view, one of the greatest problems of modern culture, and that is why he requests us to, by looking up to Greeks, establish a clear distance from those weak individuals, but also from everything that is weak within ourselves. Only by such distance could we develop the genuine pathos of nobility, which would then lead us to the realm of creativity and freedom that Greeks had earlier.

For Nietzsche, nobles are those who establish their own rules at the top of the hierarchy of values, according to which they create new social paradigms afterward. At the same time, they proclaim their own taste as universal, which would later result in a change of the paradigm of taste as well, and here Nietzsche outlines the difference between noble and weak: noble individuals have enough strength and courage to generalize their own taste to universality. Hence Nietzsche concludes that "the change of common taste is more important than in opinions" for "opinions along with proofs, refutations, and the whole intellectual masquerade are only symptoms of a changed taste" (Nietzsche 2001, §39). On the other side, weak human nature lacks nobleness, which is easily noticeable in their general attitude and behavior. Hence, they try to substitute their lack of nobleness by establishing a kind of false nobility, i.e. by "improvising" what causes the feeling of disgust in noble individuals, so the antagonism between the two increases.

Nietzsche would later radicalize his view on the pathos of distance as a fundamental feature of a strong, noble human nature. By establishing such

pathos, this nature becomes totally unavailable, incomprehensible, and even repellent to common people. Therefore, Nietzsche concludes that “our highest insights must – and should – sound like follies and sometimes like crimes when they are heard without permission by those who are not predisposed and predestined for them”, also “what serves the higher type of men as nourishment or delectation must almost be poison for a very different and inferior type” because “the virtues of the common man might perhaps signify vices and weakness in a philosopher” (Nietzsche 2002, §30). Finally, the gap between these two distanced groups becomes completely insuperable. Based on Nietzsche's view, Daniel Conway (2005, 38) constructs his thesis on Nietzsche's political philosophy, precisely on his alleged admiration for “aristocratic regimes”. However, although it is true that Nietzsche, on the basis of his pathos of distance, somehow affirms the idea of aristocratic society as a specific, higher culture, the concept of the pathos of distance should rather be interpreted at an individual level, as a demand for an individual being to step into the realm of nobleness, and to create their own values.

Nietzsche's noble natures are particularly egoistic, they are aware of their egoism and they welcome it. Moreover, noble natures are proud of their egoistic character. From this perspective, Nietzsche criticizes Arthur Schopenhauer's thesis on “non-egoistic” instincts, such as pity, compassion, renunciation, self-sacrifice, etc. According to Nietzsche, these concepts represent Schopenhauer's ‘values in themselves’ “on the basis of which he said *No* to life and to himself” (Nietzsche 1967, 19). Schopenhauer's rejection was also followed by other modern philosophers, who appreciated and established the concept of pity as the fundamental moral principle, which is, in Nietzsche's view, nothing but the pure negation of life. However, at the same time, Nietzsche emphasizes that there were also many philosophers who developed a negative stance towards pity, among whom Plato, Spinoza, La Rochefoucauld, and Kant were the loudest (*ibid*).

Regarding the development of pathos of nobleness, Nietzsche approaches a kind of historical analysis, and finds that history is inexorable and pitiless, for the stronger cultures have always tortured those “weaker, more civilized, more peaceful races” (Nietzsche 2002, §257), and enforced their own rules and values, which would always result in the establishment of completely new, aristocratic cultures:

Without the *pathos of distance* as it grows out of the ingrained differences between stations, out of the way ruling caste maintains and overview and keeps

looking down on subservient types and tools, and out of this caste's equally continuous exercise in obeying and commanding, in keeping away and below – without *this* pathos, that *other*, more mysterious pathos could not have grown at all, that demand for new expansions of distance within the soul itself, the development of states that are increasingly high, rare, distant, tautly drawn and comprehensive, and in short, the enhancement of the type 'man' the constant 'self-overcoming of man' (to use a moral formula in a supra-moral sense).

Of course, you cannot entertain any humanitarian illusions about how an aristocratic society originates (and any elevation of the type 'man' will presuppose an aristocratic society –): the truth is harsh. Let us not be deceived about how every higher culture on earth has *begun!* (Nietzsche 2002, §257)

Therefore, Nietzsche believes that the oppressive attitude that strong natures practiced toward weak ones was necessary so they would eventually build the basis for the development of the pathos of distance, and says that every healthy aristocracy is characterized by its readiness to sacrifice lower cultures for its own benefit and growth (cf. Nietzsche 2002, §258). This is the pitiless truth that Nietzsche discussed earlier.

Such a described development of the pathos of distance is completely coherent with Nietzsche's theory of "the will to power" as a basic principle of the whole of life and existence. In Nietzsche's view, "life itself is *essentially* a process of appropriating, injuring, overpowering the alien and the weaker, oppressing, being harsh, imposing your own form, incorporating, and the least, the very least, exploiting", because the body itself grows and develops "not out of any morality or immorality, but because it is *alive*, and because life *is* precisely the will to power" (Nietzsche 2002, §259). In that sense, Nietzsche attributes this exploratory nature of human beings from earlier barbaric cultures to the essence of life, i.e. to the will to power:

"Exploitation' does not belong to a corrupted or imperfect, primitive society: it belongs to the *essence* of being alive as a fundamental organic function; it is a result of genuine will to power, which is just the will of life" (Nietzsche 2002, §259).

Hence, the affirmation of life and provision of autonomy for human beings by the pathos of distance becomes the fundamental task that Nietzsche assigned to the whole of humanity. However, he is resolute that modern humans have no potential and possibility to achieve this goal, for we are bonded by the values of tradition that consists of religion and its morality. That is why all traditional values must be rejected, revalued, and human

beings must form new values, based on the affirmation of life as their basic principle.

However, a serious problem would arise by affirming Nietzsche's conception of the pathos of distance, which is the complete rejection of social equality. Namely, Nietzsche's doctrine of the pathos of distance is way too elitist to be fully affirmed. It is also obvious from his late works that Nietzsche widely criticized egalitarianism and equality among human beings in general. So, how to resolve this issue? James Wilson (2007, 212) analyzes the problem of Nietzsche's criticism of equality by representing four different approaches to this problem: (1) total acceptance of Nietzsche's criticism of equality by "supporting Nietzsche against the moral equality of human beings", (2) diminishment of the ethical aspect of this problem by claiming that "the ethical views of Nietzsche that are ethically problematic are of only minor concern", (3) ignoring the ethical analysis of "the rightness of wrongness of Nietzsche's ethical views: it is enough to study them, and to find them challenging and interesting", or (4) condemnation of Nietzsche's criticism of the equality as Wilson does by concluding that "despite Nietzsche's undoubted interest and brilliance as an ethical thinker, at the deepest level we must think of him as an *opponent*". Wilson (2007, 221-223) also proves, in contrast to Nietzsche, that not all moral egalitarianisms are "moralities of denial", hence Nietzsche's criticism cannot be plausible.

Finally, although we must recognize, admit, and condemn all the elements of elitism in Nietzsche's concept of the pathos of distance, we should still apply his criticism of egalitarianism and equality to the individual level of human beings, as is suggested in this work. By reducing the pathos of distance to the individual, i.e. the personal level of human beings, we would better understand the importance of Nietzsche's imperative of life affirmation. It means that every individual should treat their own weaknesses with pure antagonism. By creating the genuine pathos of distance, each human being should be able to recognize within themselves everything that is weak, decadent, and life-negating, *and* distance themselves from that with a contempt, because both weakness and nobility lie equally in the potentiality of each human being, but the genuine pathos of distance is what really makes a difference. The pathos of distance enables us to overcome such "egalitarianism" in our own consciousness and thus provides us the possibility of a true affirmation of life.



## References

- Allen, Edward L. (1990) *From Plato to Nietzsche* (First printed in Great Britain, 1957 by The Universities Press Ltd. under the title *Guide Book to Western Thought*), New York: Fawcett Premier.
- Babich, Babette E. (2006) *Words in Blood, Like Flowers: Philosophy and Poetry, Music and Eros in Holderlin, Nietzsche, and Heidegger*, Albany: State University of New York Press.
- Conway, Daniel W. (2005) *Nietzsche & The Political*, (first published 1997 by Routledge), London: Routledge Taylor & Francis e-Library
- Hatab, Lawrence J. (2005) *Nietzsche's Life Sentence: Coming to Terms with Eternal Recurrence*, New York: Routledge.
- Nietzsche, Friedrich (1967) *On the Genealogy of Morals & Ecce Homo*, edited by Walter Kaufmann, translated by W. Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich (2001) *The Gay Science: With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs*, edited by Bernard Williams, translated by Josefine Nauckhoff, poems translated by Adrian Del Caro, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (2002) *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, edited by Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman, translated by Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (2005) *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, edited by Aaron Ridley and Judith Norman, translated by Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (2007) *The Birth of Tragedy & Other Writings*, translated by R. Speirs, Cambridge: Cambridge University Press.
- Reginster, Bernard (2006) *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge MA and London: Harvard University Press.
- Sadler, Ted (1995) *Nietzsche: Truth and Redemption; Critique of the Postmodernist Nietzsche*, London and Atlantic Highlands: The Athlone Press.

- Wilson, James (2007) "Nietzsche and equality", in Tevenar, Gudrun von (ed.) *Nietzsche and Ethics*, Oxford: Peter Lang.
- Young, Julian (1992) *Nietzsche's Philosophy of Art*, Cambridge NY et. al.: Cambridge University Press.
- Young, Julian (2006) *Nietzsche's Philosophy of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.



## A Philosophical Discussion on Plato's *Statesman*

Panos Dimas, Melissa Lane and Susan Sauvé Meyer (eds.), *Plato's Statesman: A Philosophical Discussion*. Oxford, OUP 2021., pp x+293.

Plato's dialogues have always been a challenge for interpreters and a good stimulus for reflection. This does not apply, however, to the dialogue *The Statesman* (*Politicus*), which has unfortunately been treated in a stepmotherly way in academic research. Christopher Rowe, one of the leading Platonists, claims that *Politicus* is "one of Plato's least read, and least loved, works" (Rowe 2001, 64; cf. Platon 2008, 7). Nevertheless, prominent Platonists who have written extensively on *Politicus* include Mitchell H. Miller, Julia Annas, Kenneth M. Sayre, Christopher Rowe, Malcolm Schofield, John Sallis, Dimitri El Murr, Friedo Ricken, Rafael Ferber, David A. White, Jacob Klein, M. S. Lane, Staley Rosen, and others. Experts agree to an extent that in regard to representations of Platonic political philosophy, *Politicus* occupies a place midway between the middle *Republic* and the late *Laws*. The Platonic question of good rule and good form of government remains the central theme of this dialogue. The topic of inquiry (*διαζήτησιν*, 258b) is statesmanship and the statesman, which is actually the continuation of the Socratic questions, as Malcolm Schofield has pointed out: "Of all Plato's charges against democracy, its inability to accommodate true political knowledge is the most fundamental as well as the most Socratic" (Schofield 2006, 122).

The present volume should be an important contribution to filling the gap in research and deepening the understanding of this dialogue. Melissa Lane gives a precious overview of the volume's explorations, the authors of the first two chapters (Gavin Lawrence; Fabián Mié) offer an analysis of Plato's method of "collection and division" (*sunagōgē* & *diairesis*) and demonstrate that this method is, after all, important and relevant for Plato's late work.

The *Politicus* forms a quintet of Platonic dialogues that include *Parmenides*, *Theaetetus*, *Sophist*, and the fugitive *Philosopher*, which Lawrence calls Plato's most important achievement. The *definiendum*, the *politikos*, is specified with the help of the dialectical method (258b7-d3). The visitor

from Elea divides, at the beginning, the expert knowledge (*epistēmē*) (258b4) into practical (*praktikē*) and theoretical (*gnōstikē*) (258e5) because the politician is close to the knowledge. Further, he takes the theoretical knowledge and divides it into critical or judgmental (according to the model of computation) and ordering knowledge (260b3-5). In the third cut, he chooses directive knowledge and divides it into both those who pass on commands given by others (as heralds and speakers) and self-directive knowledge (i.e., those who produce commands and give them to others to carry out or implement) (260e5). El Murr argues for the pursuit of a unified dialectic approach throughout the dialogue, which is very clearly evidenced by the stranger in 292B3-D1 at the beginning of his analysis of the various forms of constitution: The *Politicus* starts from the premise that the statesman is one of those “who possess knowledge” (258b4), namely the knowledge (*epistēmē*) of ruling over men which is “practically the most difficult and the most important thing of which to acquire knowledge”. The question remains whether “a mass of people in the city are capable of acquiring this expertise” (292d4-e2).<sup>1</sup>

David Bronstein explains, referring to Stephen Mann, that the method of collection is not merely enumerative in character, it is a matter of coming to an awareness of ‘a nature identically present in...different objects’. It is a process of recognizing (*gignoskein*) something as something while differentiating it from everything it is not. Since the structure of political knowledge is often unpredictable, it remains impossible to achieve a clear overview of the entire field of the political and one can at best have a true opinion. Thus, if one strives to orient oneself according to the paradigm of successful governance, one has at best a true opinion and by no means exact knowledge.

Plato’s philosophy is usually discussed and characterized as a form of moral idealism or dualism. Therefore, it is interesting to note Rachel Barney’s attempt here in *Politicus* to determine Plato as a moral realist: “We are now in a position to see that *Statesman* 283b1-287b3 is an important and surprisingly rare thing: a Platonic argument for moral realism. It goes unrecognized as such because the emphasis is not where modern readers would expect it to be, on vindicating the objectivity of *ethical* judgement in particular.” (134) The analysis of the passage (349a-350c) shows that in the case of ruling, the competence for the task already presupposes ethical judgments, for example, about justice and practical wisdom, *phronēsis*. It is the

<sup>1</sup> The translation is taken from Plato (1995) *Statesman*, Edited with an Introduction, Translation & Commentary by Christopher J. Rowe, Warminster: Aris & Phillips.

most obvious overlap between the domain of craft and that of virtues, as in the Socratic Early Dialogues. Absolutely certain knowledge is not attainable in this area of the practical; one is content with the correct opinion, with the reliable judgment.

This is the reason that the metaphor of “second sailing” (*deuteros plous*) from *Phaedo* (99 c9-d1) as the second-best option is used in this context. The ability of the ruler is compared to a noble navigator and an extraordinary physician (297e-299e) because it is about practically recognized knowledge. The German Platonist Christoph Horn analyzes the demanding passages 293e-297b with the assertion that laws in this context could at best serve in an optimal city as memoranda (*hupomnēmata*: 295c4) given by the person who has the *basilikē technē* at his disposal. This ruler, who has such a form of analysis and judgment, can - like a trainer or a doctor - individually prescribe what is best for the person; and as long as he is present, that is, under ideal conditions, he will do so in every single case, at least approximately. The question of writing down laws (*sungrammata*) also has the dimension of the second-best option, namely the correct opinion (*doxa*), which remains a sign of the lower cognitive orientation because the first option is not attainable. Plato positions himself here between the philosopher-rulers from the dialogue *The Republic* and the rule of laws analyzed in *The Laws*. In *The Republic*, there is a discussion of the laws in the ideal state, and polis is posited as the ideal paradigm in terms of orientation. *The Statesman*, on the other hand, assumes that the ideal constitution will never become a reality (303b4f.9) from which a question arises for the *Statesman* that is not asked in *The Republic*: How can the laws of existing states be judged and improved? Because the judges in the Athenian democracy who examine the conduct of office were chosen from among the wealthy or selected by lot from among the people as a whole, Plato’s criticism is that a layman is incapable of judging the expertise of a physician or a statesman.

The specific skill (*dunamis*) of statecraft is explored by the interweaving of three segments: ruling (over the other forms of expertise), caring (about the laws and about everything related to the city), and weaving (putting everything together in the most proper way) (305e2-6). The right timing (*kairos*) is equally important for right decisions and belongs to the art of the reasonable ruler. Rachana Kamtekar shows that the statesman must employ the expertise of normative measurement in mathematical terms to prevent conflict in the state. He can do this by focusing on the “thin” ethical standards of the “just”, the “fine”, and the “good”: “Acceptance of these

standards of just, fine, and good enables citizens to measure contending proposals, now translated into descriptive and quantitative terms, against the standard laid down by expertise.” (233)

The paradigm of weaving would be chosen for the exercise of the art of ruling because it has, as an activity, in mind the whole. David Bronstein argues that this method, as a paradigm, is based on a “holistic theory of knowledge”, but it is in fact zetetically structured and not taken as an abstract methodological tool.

Gábor Betegh has analyzed the role of myth in dialogue (268d5-277c6), and convincingly demonstrated that it “remains subject to dialectic.” The stringent methodological procedure and the openness to the narrative are essential characteristics of Platonic writing.

## References

- Plato (1995) *Statesman*, Edited with an Introduction, Translation & Commentary by Christopher J. Rowe, Warminster: Aris & Phillips.
- Platon (2008) *Politikos*, Übersetzung und Kommentar von Friedo Ricken, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008.
- Rowe C. J. (2001) “Killing Socrates: Plato’s Later Thoughts on Democracy”, *The Journal of Hellenic Studies*, 121, 63-76.
- Schofield, Malcolm (2006) *Plato. Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Jure Zovko

University of Zadar  
jzovko@unizd.hr

# Distinctio: Journal of Intersubjective Studies

## Aims and scope

*Distinctio* aims to publish high-quality articles in various branches of philosophy and interdisciplinary research related to philosophy. The journal's main goal is to provide an arena for fruitful discussion about prominent issues in philosophy from various perspectives. The journal's guiding idea is that the distinction between 'good' and 'bad' philosophy is based not on topic, but on the depth and quality of the research. Therefore, *Distinctio* accepts manuscripts from all philosophical traditions, provided they fulfil the quality requirements. Nevertheless, authors should avoid dogmatism about any tradition and philosophical outlook, be it in a positive or a negative manner. As intersubjective agreement is the highest standard of objectivity among reflective selves, we also strive to achieve such high standards and attain new insights into some crucial philosophical issues.

## Author instructions

The journal accepts papers in English or German with a mandatory abstract in both languages with corresponding keywords. The manuscript should not exceed 10,000 words and should start with manuscript title, followed by abstracts, the body text and a list of references. All manuscripts should have a clear structure, whether using section headings and subheadings or some other means of distinction. If headings and subheadings are used, they should be marked clearly and consistently. Details about the author(s) should be omitted from the manuscript so it is review ready; author details should be filled in on the separate online form. Author details must include:

- o Full name(s) and surname(s) of all author(s);
- o Affiliations and email addresses of all authors. The author that submits a manuscript is considered as a corresponding author, unless is it explicitly stated otherwise;
- o Orcid IDs for all authors.



## **Submission procedure**

All manuscripts should be submitted via the official journal online submission portal. All submitted manuscripts will first undergo internal evaluation by the editorial board in order to judge their suitability for the journal and compliance with Author instructions (below). If the initial decision of the editorial board is positive, the manuscript is sent for external review. The journal aims to follow a double-blind peer review procedure. The estimated time for the initial decision is approximately two weeks, with two months for the external review if the manuscript gains initial acceptance.

## **Referencing**

References should be written in Harvard style, according to the instructions found on the following link <https://www.mendeley.com/guides/harvard-citation-guide/>.

## **Publication ethics**

The journal will conform to the highest standards of academic publishing according to COPE Guidelines on Good Publication Practice.

## **Open Access**

Distinctio is published as an open access journal. All published texts (articles, book reviews etc.) can be freely used for non-commercial purposes. Authors are not required to pay any submission, reviewing or publication fees.