



universität
wien

DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation /Title of the Doctoral Thesis

Opfer, Gabe, Zeit und Schuld(en)

Eine integrativ existenzphilosophische Auseinandersetzung
zum Thema Zeit und Geld

verfasst von / submitted by

Mag. phil. Sonja Meißl

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2017 / Vienna 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on the student
record sheet:

A 092 296

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt /
field of study as it appears on the student record sheet:

Dr.-Studium der Philosophie UniStG
Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Doz. Dr. MMag. Hisaki Hashi

Danksagung

Mein größter Dank gilt meiner Betreuerin Frau Univ.-Doz. MMag. Dr. Hisaki Hashi, die mir mit ihren umfangreichen Kenntnissen der Philosophie des Zen-Buddhismus und den Ergebnissen ihrer komparativ-philosophischen interdisziplinären Forschungen bei der Ausarbeitung meiner Dissertation immer hilfreich und mit großer Geduld zur Seite gestanden ist.

Ebenfalls bedanken möchte ich mich bei all jenen Professoren, Dozenten und Assistenten an der Universität Wien, die mir ihr reichhaltiges philosophisches Wissen auf lebendige Weise und mit viel Engagement vermittelt haben.

An dieser Stelle darf ich auch meinen herzlichen Dank an Herrn Univ.-Prof. Dr. Heimo Hofmeister für seine Seminare im Stift Zwettl aussprechen – ein Ort wo philosophisches Denken in kommunikativer Weise seit vielen Jahren möglich ist.

Mein ganz besonderer Dank gilt meinem Ehemann Gerhard und unseren Kindern Lisa und Andreas, sowie allen Freunden, die mich mit vielen aufbauenden Worten unterstützt und motiviert haben.

Mag. Sonja Meißl

Vorwort

In unserem gelebten Alltag wird immer wieder behauptet, dass Zeit Geld und Geld Zeit ist. Das ist deshalb so erstaunlich, weil der Mensch sprachlich diese Gleichsetzung nicht anderen weltlichen Dingen sinnvoll zukommen lässt, obwohl in allen Dingen die Zeit mitgänglich ist. Kein Ding der Welt kann ohne Zeit gedacht werden und für alle Tätigkeiten wird Zeit aufgebracht, wenn wir manchmal auch sagen: dafür habe ich keine Zeit. Eine Welt ohne Zeit ist weder denkbar noch erlebbar. Und eine Welt ohne Geld? Sie ist zumindest denkbar und ersehnt und für gar nicht wenige ein Traum, den es zu träumen wert ist. Doch gerade in diesem Wunschdenken liegt ein Stolperstein, der eine philosophische Betrachtung notwendig macht. Wir können Geld nicht einfach vergessen, da es auch in seiner Nichtgeltung seinen Machtanspruch behält. Das Faszinosum des Geldes und auch die Utopie seiner Negation verlangen nach einer philosophischen Klärung, dessen Ergebnisse unser alltägliches Denken und Handeln im Umgang mit dem Geld in einer zusehends komplexer werdenden globalisierten Welt begleiten sollen.

INHALTSVERZEICHNIS

Inhaltsverzeichnis	3
1 Zur Einführung	5
<i>Das falsche Geldstück</i>	5
<i>Zum Problem des Selbstwiderspruchs</i>	10
<i>Votum dieses Diskurses</i>	15
2 Geld und Opfer	16
2.1 Das Menschenopfer – radikale Schuldigkeit als Urzahlung	17
<i>Vom Grund der Opfergabe</i>	17
<i>Agamemnon – das absolute Orakel in der griechischen Tragödie</i>	23
<i>Die absolute Macht der geistigen Autorität bei Abraham im Alten Testament</i>	24
<i>Die Wende vom absolut autoritären Herrschergeist zum offenen Geist der Liebe</i>	26
2.2 Der Ernst der Sterblichkeit	27
<i>Durchbruch der Logizität im Topos der „Sterblichkeit“ im Leben</i>	27
<i>Die Überwindung der Sterblichkeit bei Sokrates in Platons „Phaidon“</i>	28
2.3 Der Mythos und seine Verzweckung	29
<i>Prometheus: eine mythische Verzweckung des Opfers</i>	29
<i>Protagoras – der Mensch als Geber des Maßes aller Dinge</i>	31
<i>Sophisten – ihr Vorzug und ihre Schwäche</i>	33
<i>Der systematische Zusammenhang von Logos und Ethos bei Hegel</i>	36
2.4 Die Angemessenheit aller Dinge	40
<i>Probleme zur Erhaltung des Gleichgewichts von Logos und Ethos</i>	40
<i>Geld als „Nomisma“ – Aristoteles und sein vernünftiges Maß zum Regulieren des menschlichen Lebens</i> ..	42
<i>Die Motivation zur vernünftigen Einsicht von Hegel zu Nietzsche – Notwendigkeit zur Begründung von Logos und Ethos bei Kant</i>	43
<i>Das „Ich denke“ bei Kant als wertfreies transzendentallogisches Subjekt des Nutzers von Geld</i>	49
<i>Geld als wertfreies transzendentallogisches Objekt „nomisma“ zum Ermöglichen der Bedingung der Möglichkeit von Erfahrungen</i>	50
2.5 Das Opfer des Fleißes	51
<i>Darlegung des Geldes als wertfreies Mittel bei Kant</i>	51
<i>Die Entfaltung des kantischen Gedankens der transzendentallogischen Wertfreiheit</i>	52
3 Geld und Gabe	55
3.1 Die Unmöglichkeit der Gabe	57
<i>Derridas „Falschgeld“ – betrachtet von der Philosophie des Rechts bei Hegel</i>	57
<i>Derridas Interpretation Baudelaires „Das falsche Geldstück“ – Gabe, Freiheit und Schuld</i>	61
<i>Eine wirkliche „Gabe“ soll frei von subjektivistischer und objektivistischer Wertung sein</i>	63
3.2 Die Einheit von Gabe und Gegengabe	64
3.3 Die transzendente Illusion des Geldes	67
<i>Operative Behandlung Baudelaires „Das falsche Geldstück“ vom Denkhorizont Kants „Transzendentaler Schein“</i>	67
<i>Hegels Kritik an Kants transendentalem Schematismus</i>	70
3.4 Vom Geschaffenen zum Schaffenden	71
<i>Ein Rekurs zu „Das falsche Geldstück“ hinsichtlich der Erkenntnis über Bedürfnisse vom Denkhorizont der modernen Philosophie des Zen-Buddhismus</i>	71
<i>Absolvere – Das Losgelöst-sein von jeglicher Fixierung und Anklammerung in Gedanken und Anschauungen</i>	78
4 Geld und Zeit	82
4.1 Der Rest – die fehlende Zeit	83
<i>Der Fall Madame de Maintenon: Sie gibt einen Rest an Zeit, den sie nicht hat</i>	83
4.2 Das Paradox der Vorstellung	87
<i>Das zeitliche Übergangensein des Seins zum Nichts</i>	88
<i>Das Existieren der Zeit für die Vorstellung</i>	89
<i>Die freundliche und feindliche Macht des Geistes – das Spannungsverhältnis von Leben und Tod</i>	91
<i>Prinzipien der Vorstellungsaktivitäten</i>	94
<i>Der Wille zur Selbstsucht in seiner Widersprüchlichkeit</i>	97
4.3 Die erfüllende Gegenwart	98

5	Geld und Schuld(en)	103
	<i>Der Ursprung des Gefühls der Schuld bei Nietzsche</i>	103
5.1	Die Schuldverhältnisse in ihrer Selbstermächtigung	104
	<i>Loskauf von der Abhängigkeit der Natur</i>	105
	<i>Die Ausdifferenzierung des selbständigen Wertes bei Simmel</i>	107
	<i>Die Moralität als Mittel zur Generierung subjektiver Vorteile im selbstverschlossenen Selbst</i>	109
5.2	Die Erkenntnis von Gut und Böse	115
	<i>Das Erkennen als „doppelseitiges gefährliches Geschenk“</i>	118
	<i>Das Prinzip der Geistigkeit – seine Trennung und Heilung</i>	119
	<i>Das Bewusstsein der Entzweiung, der Schmerz über den Widerspruch und die Versöhnung in der absoluten Liebe</i>	121
5.3	Transzendenz sive Immanenz	124
5.4	Das Unrechte nicht tun	128
5.5	Konklusion	132
	Primärliteratur:.....	137
	Sekundärliteratur:.....	138
	Lexika:.....	139
	Anhang: Zusammenfassung.....	140
	Anhang: Abstract.....	141

1 ZUR EINFÜHRUNG

Das falsche Geldstück

Während wir uns von dem Tabakladen entfernten, begann mein Freund, die verschiedenen Münzsorten seines Geldes sorgfältig zu sondern; die kleinen Goldstücke wanderten in die linke, die kleinen Silberstücke in die rechte Westentasche, in die linke Hosentasche ließ er eine größere Menge Kupfermünzen gleiten, und in die rechte endlich ein silbernes Zweifrankenstück, das er einer besonderen Prüfung unterzogen hatte.

»Was für eine wunderliche umständliche Art, sein Geld auf sich zu verteilen«, sprach ich bei mir selbst.

Wir begegneten einem Armen, der uns zitternd seine Mütze hinhielt. - Ich kenne nichts Quälenderes als die stumme Beredsamkeit dieser flehenden Augen, aus denen für den fühlenden Menschen, der darin zu lesen versteht, soviel Demut und zugleich so viele Vorwürfe sprechen. Er gewahrt dort etwas, das an Tiefe der vieldeutigen Empfindung nahekommmt, wie sie in den tränenden Augen geschlagener Hunde liegt.

Die Spende meines Freundes war sehr viel ansehnlicher als die meine, und ich sagte zu ihm: »Nächst dem Vergnügen, sich überraschen zu lassen, gibt es kein größeres, als einem anderen eine Überraschung zu bereiten. - Es war das falsche Geldstück«, antwortete er gelassen, als wollte er seine Freigebigkeit rechtfertigen.

In meinem elenden Gehirn aber, das immer damit beschäftigt ist, sich in abwegigen Vermutungen zu ergehen (welche beschwerliche Gabe hat die Natur mir da verliehen!), entstand alsbald die Vorstellung, ein solches Verhalten meines Freundes sei nur entschuldbar, wenn es dem Verlangen entsprang, in dem Leben dieses armen Teufels ein Ereignis zu schaffen, vielleicht gar die verschiedenen möglichen Folgen zum Schlimmen oder Guten festzustellen, die ein falsches Geldstück in der Hand eines Bettlers nach sich ziehen kann. Konnte es sich nicht in echten Geldstücken vervielfältigen? Konnte es ihn nicht auch ins Gefängnis bringen? Ein Schankwirt, ein Bäcker etwa würden ihn vielleicht als Falschmünzer oder als jemand, der Falschgeld verbreitet, verhaften lassen? Ebensogut aber könnte das falsche Geldstück für einen armen kleinen Spekulanten zum Grundstock eines kurzfristigen Reichtums werden. Und so ließ ich meiner Phantasie die Zügel schießen, ließ meinem Freunde Geistesflügel und zog alle nur denkbaren Schlüsse aus allen nur denkbaren Hypothesen.

Jäh aber unterbrach mein Freund mich in meinem Sinnieren, und meine eigenen Worte aufgreifend, sagte er: »Ja, Sie haben recht; es gibt kein süßeres Vergnügen, als einen Menschen dadurch zu überraschen, dass man ihm mehr gibt, als er erwartet.«

Ich blickte ihm tief in die Augen und sah mit Entsetzen, dass seine Augen von unbestreitbarer Treuerzigkeit leuchteten. Da erkannte ich denn, dass er zugleich ein Almosen geben und ein gutes Geschäft machen wollte; zwanzig Groschen und Gottes Herz dazu gewinnen, das Paradies erknausern und zuletzt noch kostenlos als ein Wohltäter dastehen wollte. Ich war fast bereit gewesen, ihm das Verlangen nach dem verbrecherischen Vergnügen zu verzeihen, dessen ich ihn soeben für fähig gehalten hatte; ich hätte es merkwürdig, seltsam gefunden, dass er sich einen Spaß daraus machte, den Armen Ungelegenheiten zu bereiten; aber seine törichte Berechnung werde ich ihm nie verzeihen. Man ist niemals entschuldbar, wenn man böse ist, aber es liegt ein gewisses Verdienst darin, zu wissen, dass man es ist; und es ist das ärgste von allen unheilbaren Lastern, das Böse aus Dummheit zu begehen.¹

Es mag erstaunen, wenn ein falsches Geldstück dazu veranlasst, eine philosophische Auseinandersetzung zum Thema Geld: Opfer, Gabe, Zeit und Schuld(en) in Gang zu setzen. Als literarisches Ereignis zählt dieses Narrativ in Anbetracht seines Erzählers Charles Baudelaire zu einem wichtigen Wegbereiter der literarischen Moderne in Europa. 2017 mehrert sich sein 150. Todestag. Die Spuren, die er und seine Werke in der Historie hinterlassen

¹ Baudelaire, Charles: *Le Spleen de Paris. Gedichte in Prosa*. Sämtliche Werke/Briefe in acht Bänden. Hg. Von Friedhelm Kemp und Claude Pichois in Zusammenarbeit mit Wolfgang Drost. Band 8. München, Wien: 1985. Carl Hanser. S. 221f.

haben, sind widersprüchlich und nicht zu unterschätzen. Möglicherweise mag auch die Wissenschaft und eine Mehrheit der Gebildeten es befremdlich empfinden, an eine dichterische Fiktion, an ein Phantasiegebilde, den Anspruch zu erheben, das Phänomen des Geldes klären zu wollen. Vielleicht wäre auch die Idee für mich zu vermessen gewesen, wenn sie nicht schon ein anderer – kein geringerer als der französische Philosoph Jacques Derrida – ergriffen hätte. In seinem Werk mit dem vielversprechenden Titel: *Falschgeld Zeit geben I.*² widmet Derrida dieser Erzählung drei von insgesamt vier Kapiteln, wobei die Erzählung bereits im ersten Kapitel vorgestellt wird. Gemäß Derridas Denkansatz liegt die Bedeutung einer Erzählung im Ergebnis eines Verstehensprozesses und kann von Person zu Person unterschiedlich ausfallen.

Der Titel *Das falsche Geldstück* soll dem Leser eine hinweisende Definition dessen geben, worüber die Erzählung handeln wird. Die Benennung des Titels beinhaltet eine Zweideutigkeit, deren Setzung sich Baudelaire im Sinne eines kalkulierten Missverständnisses mit großer Wahrscheinlichkeit bewusst gewesen war. Dem Leser wird ermöglicht, sich zwei konträre Urteile über den Freund bilden zu können. Der Freund kann sowohl ein Wohltäter, als auch ein dummer Betrüger sein.

Es darf davon ausgegangen werden, dass Baudelaire als ein Dichter der Moderne dem Leser zumuten wollte, hier unterschiedliche Perspektiven zur Erzählung und vor allem zum Erzähler selbst einzunehmen. Innerhalb der geistigen Auseinandersetzung mit seinen Protagonisten stellte sich Baudelaire auf die Seite des Erzählers und schildert aus dessen Sicht den Hergang des Geschehens. Durch die Veröffentlichung der Geschichte wird genau dieser Abdruck einem potentiellen Leser an die Hand gegeben, der wiederum Interesse und Motivation zeigt, sich durch das Lesen der Lektüre eine Bereicherung für sein Leben zu schaffen. Die literarische Stimmung, die den Leser ereilt, wird durch ein Beziehungsdreieck aufgebaut, das sich Baudelaire in seiner künstlerischen Freiheit ausheckte. Eine Erzählung ist der Sonderfall eines Diskurses, in der Sichtweisen verschiedener Persönlichkeiten zu einem objektiven Akt zusammengeführt werden. Jeder kann irgendetwas auf irgendeine Weise sagen und zum Ausdruck bringen was geschehen *ist*, geschehen *wird*, geschehen *kann* oder geschehen *soll*. Baudelaire widmet die Zusammenstellung sprachlicher Äußerungen im *falschen Geldstück* dem banalen Vorgang eines mutmaßlichen Zigarettenkaufs mit einhergehender Almosengabe.

Welche Ambitionen hatte Baudelaire dabei? Aus seiner Lebensbeschreibung entnehmen wir, dass er bis zu seinem Tod auf dem literarischen Markt schlecht platziert blieb, real-

² Derrida, Jacques: *Falschgeld. Zeit geben I.* Aus dem Französischen von Andreas Knop und Michael Wetzel. München: 1993. Fink.

ökonomisch gesprochen war Baudelaire ein schlechter Verkäufer seiner Werke, die Kaufkraft der Masse zog an ihm vorbei. Und damit sank auch das Potential seiner Kaufmöglichkeit. „Baudelaire wußte, wie es um den Literaten in Wahrheit stand: als Flaneur begibt er sich auf den Markt; wie er meint, um ihn anzusehen, und in Wahrheit doch schon, um einen Käufer zu finden.“³ Da wäre es nicht verwunderlich ständig den Verstand aktiv zu halten, um die Gunst der Leser zu gewinnen. Heute hieße es, sich ein Marketingkonzept zurechtzuzimmern, um sich Marktanteile zu sichern. Die Pointe eines solchen Wunderrezeptes ist genaues Beobachten des Kunden einhergehend mit der Frage: Wie kann ich ihn begeistern, wie kann ich seine Aufmerksamkeit gewinnen? Schon Bekanntes, wenn auch modifiziert, wird einen anspruchsvollen Kunden wenig begeistern. Alle mitspielenden Personen in einem literarischen Werk werden für die Möglichkeit, Neues zu produzieren, ausgewählt und kombiniert. *Was gibt es noch nicht?* Das ist die Frage aller Fragen, die kreative Geister beflügelt und die Leser bei Laune hält. Selbst bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel könnte im ersten Buch seiner *Wissenschaft der Logik* ein ökonomisches Interesse vermutet werden: „Es ist noch Nichts und soll Etwas werden.“⁴

Die Suche nach dem auf dem Markt noch Unbekannten und die Fähigkeit, dieses in Worte zu fassen, sichern Wettbewerbsvorteile. Nach komplizierten Berechnungen von Google soll es weltweit beinahe 130 Millionen Bücher geben und es ist für einen einzelnen schier unmöglich, sie alle zu lesen. Selbst bei einer Lebenserwartung von 100 Jahren und einer täglichen Leseration von einem Buch käme der Mensch bei Berücksichtigung von 25 Schalttagen nur auf 36.525 Bücher. Die Qual der Wahl ist groß und es wurde und wird viel gestritten um eine welthistorische Rangordnung allen Buchmaterials. Zur Weltliteratur kann ja nicht alles gezählt werden. Das wusste schon Christoph Martin Wieland, einer der bedeutendsten Schriftsteller der Aufklärung, der diesen Begriff als erster prägte und darunter Literatur „für den Weltmann“ verstand. Als Literatur „von einem Weltmann“ nahm sie dann bei Johann Wolfgang Goethe die Bedeutung an, „aus einem übernationalen, kosmopolitischen Geist geschaffen zu sein.“⁵ Für Baudelaire könnte eine solche Forderung bereits zeitlich schlagend bei ihm selbst Ambitionen geweckt haben, am Weltmarkt zu reüssieren. Mit den *Blumen des Bösen* jedenfalls gelang es ihm, öffentliches Ärgernis zu erregen und eine Anklage auf sich zu ziehen. Sechs seiner Gedichte musste Baudelaire zurückziehen, da sie als besonders anrühlich eingestuft worden waren. Verbotene Bücher und Texte sind häufig Verstärker von Verkaufszahlen, da sie die Neugierde wecken und das Zugpferd für einen

³ Benjamin, Walter: *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*. Hg und mit einem Nachwort versehen von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: 1974 stw. S. 32

⁴ Hegel, *Wissenschaft der Logik I*. S. 73

⁵ Wikipedia: <https://de.wikipedia.org/wiki/Weltliteratur>. 1.6.2017

zukünftigen Bestseller abgeben. Zu Baudelaires Lebzeiten erfüllte sich die Hoffnung auf ein Massenpublikum nicht. Beispielsweise überschritten die Verkaufszahlen von Baudelaires Gedichten *Blumen des Bösen* vor seinem Tod kaum die Anzahl von 10.000 Exemplaren, weit ab noch von einem Bestseller, den Baudelaire möglicherweise selbst insgeheim erhofft hatte, wo doch die Bedeutung hoher Verkaufszahlen seit Goethe erkannt war und jener mit den Worten zitiert wird: „Wer aber nicht eine Million Leser erwartet, sollte keine Zeile schreiben.“⁶ Psychologisch gesehen dürfte diese Aussage für Goethe selbst eine Aufrichtung seines persönlichen Selbstwertgefühls gewesen sein, denn unmittelbar vorher sagt er im Gespräch mit Johann Peter Eckermann, einem Zeitgenossen Goethes:

Überall [...] lernt man nur von dem, den man liebt. Solche Besinnungen finden sich nun wohl gegen mich bei jetzt heranwachsenden jungen Talenten, allein ich fand sie sehr spärlich unter gleichzeitigen. Ja ich wüßte kaum einen einzigen Mann von Bedeutung zu nennen, dem ich durchaus recht gewesen wäre. Gleich an meinem Werther tadelten sie so viel, daß, wenn ich jede gescholtene Stelle hätte tilgen wollen, von dem ganzen Buche keine Zeile geblieben wäre. Allein aller Tadel schadete mir nichts, denn solche subjektive Urtheile einzelner obgleich bedeutender Männer stellten sich durch die Masse wieder ins Gleiche.⁷

Möglicherweise war es für Goethe leichter, Kritik an seiner Literatur zu ertragen, wenn er an die große Anzahl seiner verkauften Bücher gedacht, sich die anonyme Masse von Millionen Liebhabern seiner Werke vorgestellt und dabei sein Selbstvertrauen gestärkt hatte. Tadel und Kritik wurden mit hohen Auflagezahlen seiner Bücher aufgewogen: auf diese Form der Wertschätzung musste Goethe bewusst zurückgreifen, da sie ihm anderswo nicht in ausreichender Form zuteil wurde. Besinnungen des Wohlwollens und der Liebe vermisste er generell bei genialen Geistern gleichen Alters untereinander. Junge Nachwuchstalente stehen noch nicht unter Erfolgszwang und finanziellem Druck. Sie können unbeschwert von ihren Vorbildern lernen und ihre wertschätzenden Gesten für ihre Gönner und Förderer kommen aus der Tiefe des Herzens. Erst draußen auf dem Literaturmarkt herrscht Konkurrenz, damals wie heute. Zu Goethes Zeiten steckten Strategien des Marketings und der Geschäftemacherei generell und besonders im Literaturbereich noch in den Kinderschuhen. Der Kampf um Macht und Vorrangstellung auf dem Büchermarkt wurde stiller als heute ausgetragen. Aber der Wunsch nach Anerkennung und Erfolg war nicht minder vorhanden. Aus Baudelaires Briefen an seine Mutter Madame Aupick ist immer wieder herauszulesen, wie hungrig er nach Ansehen und Beifall war, wie sehr sich seine schriftstellerische Selbsteinschätzung nach dem öffentlichen Erfolg seiner Werke richtete. So litt er seelisch an seinem vermeintlichen

⁶ Eckermann, Johann Peter: *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Band I. Leipzig: 1836. S. 221.

http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/eckermann_goethe01_1836/?hl=Wer&p=241 1.6.2017

⁷ Eckermann, ibidem, S. 220f.

http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/eckermann_goethe01_1836/?hl=Wer&p=240 1.6.2017

schriftstellerischen Unvermögen, das er in direktem Zusammenhang mit seinem häufigen Mangel an Geld sah. Seiner Mutter vertraute er an, wie ihm das Schreiben wegen des Geldes zu Arbeit und Mühsal wurde:

So schreibe ich Dir heute in einem der Schreibzimmer der *Presse* (wo ich endlich ein Unterkommen gefunden zu haben glaubte, denn seit elf Monaten war ich ohne ein solches), und nun leide ich hier Martern, *wahre Martern*, und es könnte leicht der Fall eintreten, daß ich darauf verzichte, die Fortsetzung meiner Poëmes en prose zu veröffentlichen, die in fünfzehn Feuilletons erscheinen sollten. Aber ich brauche *das Geld!* (Brief an Madame Aupick am 22.9.1862)⁸

Ob seiner Geldprobleme spürte Baudelaire selbst am eigenen Leib wie Schulden, die zur Tilgung verpflichten, zehren können und möglicherweise auch Freundschaften auf eine Zerreißprobe stellen.

Das falsche Geldstück handelt vom Bruch einer Freundschaft. Die Erzählung entfaltet sich im Reflexionsbewusstsein des Dichters und am Ende steht sie entäußert auf dem Papier. Baudelaire wusste gut Bescheid um seine Dichterei.

Der Dichter genießt das unvergleichliche Privileg, daß er nach Gutdünken er selbst und ein anderer sein kann. Wie irrende Seelen, die einen Körper suchen, so tritt er, wann er will, in die Person eines anderen ein. Ihm steht die eines jeglichen frei und offen; wenn ihm gewisse Plätze verschlossen scheinen, so ist es, weil sie in seinen Augen der Mühe wert nicht sind, inspiziert zu werden.⁹

Ein guter Dichter denkt gleichzeitig in vielerlei Gestalten. Will er in der Ich-Form erzählen, muss er sich für eine Perspektive entscheiden und jener Wahl, die er getroffen hat, eine unumstößliche Prägung geben. Inhalt und Form sind festgeschrieben. Können sie noch geknackt werden? Die Form – etwa ein Gedicht in Prosa – bleibt. Dem Inhalt kann vom Dichter eine Zweideutigkeit beigelegt werden, die aufgedeckt werden kann. Dazu braucht es die Fähigkeit, sich in andere hineinversetzen zu können. Den Anstoß für eine solche Schulung gibt Immanuel Kant in seiner Anthropologie-Didaktik mit drei Prinzipien:

- 1) Selbst denken.
- 2) Sich (in der Mitteilung mit Menschen) in die Stelle jedes anderen zu denken.
- 3) Jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken.¹⁰

Das zweite Prinzip: *sich in die Stelle jedes anderen zu denken* – verlangt die Negation seiner selbst und kann nur dort gelingen, wo sich der Mensch seiner eigenen Unwahrheit bewusst wird. Das erste Prinzip des *Selbst denken* wird schon vorausgesetzt, das Selbst ist sich seiner selbst bereits bewusst geworden. Grundsätzlich vernimmt jedes Individuum immer schon, durch seine einzelne ihm einzigartige lebensweltliche Erfahrung und Würde eine

⁸ Baudelaire, Charles: *Sämtliche Werke/Briefe in acht Bänden*. Hg. Von Friedhelm Kemp und Claude Pichois in Zusammenarbeit mit Wolfgang Drost. Band 8: *Le Spleen de Paris. Gedichte in Prosa*. München, Wien: 1985. Carl Hanser. S. 14

⁹ zit. nach Benjamin, Walter: *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*. Hg. und mit einem Nachwort versehen von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: 1974 stw. S. 54

¹⁰ Kant, Immanuel: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2*. Band XII. Frankfurt am Main: 1977. stw. S. 549

universelle unzerstörbare Wahrheit, die es spontan handelnd umsetzt. Es ist das Eine zu tun, die Möglichkeit eines anderen fehlt. Das Dilemma beginnt in unserem Erziehungsprozess mit dem Verstehen eines anderen, das plötzlich vernommen wird. Auf einmal ist die Möglichkeit da, auch das andere zu tun. Etwas wird als ein anderes in Gedanken gesetzt. Gleichzeitig oder nacheinander kann das eine oder das andere gedacht werden, aber das eine und das andere können nicht zusammenfallen. Die Differenz ist gesetzt. Die eine, einzige Wahrheit ist nun zwiegespaltet und offenbart sich im Wort, bleibt aber in sich wahr. Das heißt, eine Unterredung kann nicht stattfinden, wenn etwas als ein anderes und nicht als jenes in Gedanken gesetzt wird. Das Schöne ist nicht hässlich und das Ungerechte nicht gerecht, wenn es auch heißen mag: Es ist so hässlich, dass es schon wieder schön ist. Die Sprache entwickelt sich zusammen mit dem Denken als eine innere Rede mit sich selbst. Das gesamtgeschichtliche Erbe aller Denktraditionen verweist auf ein solches Urfaktum. Bei Platon findet es sich in Sokrates ausgesprochen:

[Denken ist e]ine Rede, welche die Seele bei sich selbst durchgeht über dasjenige, was sie erforschen will. Freilich nur als ein Nichtwissender kann ich es dir beschreiben. Denn so schwebt sie mir vor, daß, solange sie denkt, sie nichts anders tut als sich unterreden, indem sie sich selbst antwortet, bejaht und verneint. Wenn sie aber langsamer oder auch schneller zufahrend nun etwas feststellt, und auf derselben Behauptung beharrt, und nicht mehr zweifelt, dies nennen wir dann ihre Vorstellung. Darum sage ich, das Vorstellen ist ein Reden, und die Vorstellung ist eine gesprochene Rede, nicht zu einem Andern und mit der Stimme, sondern stillschweigend zu sich selbst.¹¹

Einen „inneren Dialog“ zu führen heißt demnach, dass die Worte, die dazu verwendet werden, nicht in gleicher Weise sowohl wahr als auch unwahr sein dürfen. Mit Aristoteles heißt das:

Wenn aber alle in gleicher Weise sowohl die Unwahrheit als auch die Wahrheit sagen, kann einer, der dieser Ansicht beipflichtet, weder etwas aussprechen noch sagen; denn er sagt doch zugleich dies und auch nicht dies. Sofern er aber überhaupt nichts annimmt, sondern in gleicher Weise etwas meint und auch nicht meint, wie sollte er sich da von den Pflanzen unterscheiden?¹²

Zum Problem des Selbstwiderspruchs

Der Satz vom Widerspruch wird von vielen Philosophen als die Grundwahrheit schlechthin gehalten. Es ist evident, augenscheinlich unbezweifelbar erkennbar und eine vollständig auftretende Einsicht, dass *der Satz vom Widerspruch* seine Gültigkeit hat. Jeder Versuch ihn zu beweisen oder zu widerlegen würde ihn immer schon voraussetzen, weil jede Aussage sich und nicht sein Gegenteil vermitteln soll.

Einerseits ist es unerlässlich auf eine klare Bestimmung des Begriffs zu pochen, denn wenn diese fehlte, würde der Ausdruck unbegrenzt vieles bezeichnen und ein Begriff nichts mehr

¹¹ Platon, *Theaitetos*. 189.d.6 – 190.d.3

¹² Aristoteles, *Metaphysik*. 1008b.

aussagen. Andererseits kommen wir mit der Mehrdeutigkeit von Begriffen recht gut zurecht und die jeweilige Bedeutung lässt sich aus dem Zusammenhang erkennen. So ist für Ludwig Wittgenstein die alleinige Berufung auf einen absoluten Begriffsanspruch nicht haltbar, denn Begriffe haben keine exakte Treffsicherheit in ihrer Einsetzbarkeit und sind nur in ihrem jeweiligen Kontext zu verstehen und selbst da kann es zu Missverständnissen und Irrtümern kommen.

Man kann nun einen Personennamen, ein Farbwort, einen Stoffnamen, ein Zahlwort, den Namen einer Himmelsrichtung, etc. hinweisend definieren. Die Definition der Zahl Zwei »Das heißt ›zwei‹« – wobei man auf zwei Nüsse zeigt – ist vollkommen exakt. –Aber wie kann man denn die Zwei so definieren? Der, dem man die Definition gibt, weiß ja dann nicht, *was* man mit »zwei« benennen will; er wird annehmen, daß du *diese* Gruppe von Nüssen »zwei« nennst! – Er *kann* dies annehmen; vielleicht nimmt er es aber nicht an. Er könnte ja auch, umgekehrt, wenn ich dieser Gruppe von Nüssen einen Namen beilegen will, ihn als Zahlnamen mißverstehen. Und ebensogut, wenn ich einen Personennamen hinweisend erkläre, diesen als Farbnamen, als Bezeichnung der Rasse, ja als Namen einer Himmelsrichtung auffassen. Das heißt, die hinweisende Definition kann in *jedem* Fall so und anders gedeutet werden.¹³

Logisch gesehen sprengt die Erzählung *Das falsche Geldstück* trotz Beachtung des *Satzes des Widerspruches* diesen. Denn ein falsches Geldstück kann nicht gleichzeitig ein echtes sein. Sprachlich gesehen kümmert sich unser Denken und Wirken nicht immer um logische vom Verstand vorgegebene Grundgesetze. Wenn aus einer Aussage: *Es ist ein falsches Geldstück* geschlossen wird, dass sie wahr ist, so kann die Aussage: *Es ist ein echtes Geldstück* nicht auch gleichzeitig wahr sein. Die Kategorie der Kontradiktion ist jedoch sprachtechnisch nicht absolut haltbar. Gerade in Debatten zu Wirtschafts- und Finanzfragen stellt sich häufig heraus, dass die Gesprächspersonen zu keinem plausiblen Schluss kommen und sich in Wortklaubereien verlieren, wenn sie ihren Standpunkt verteidigen und rechtfertigen wollen. In philosophischen oder auch politischen Diskussionen treten immer häufiger widersprüchliche Argumente zu Tage, die von Experten wissenschaftlich abgewogen werden. Die Informationen im Internet werden umfangreicher und die Frage nach der Erkenntnis objektiver Wahrheit, wie sie sich spätestens seit der Antike stellt, sucht immer noch nach einer widerspruchsfreien Antwort in Wissenschaften, die sich von der Philosophie abgespalten haben. Wenn auch die großen intellektuellen philosophischen Denker seit Kant und Hegel mit eben diesen schon lange keine Antwort mehr im Sinne einer Weltweisheit erwarten, lässt sich doch sagen, dass Ansätze zur Versöhnung der Widersprüche gefunden wurden.

Doch in welcher Sphäre des Seins kann eine Versöhnung der Widersprüche grundsätzlich stattfinden? Wenn wir sagen: *Etwas ist entweder A oder Nicht-A*, so enthält dieser Satz, dass

¹³ Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. Werkausgabe Band 1. Frankfurt am Main: 1984. stw. PU§28. S. 252f.

alles ein Entgegengesetztes ist. Entweder ist etwas als positiv oder negativ bestimmt. Das heißt, jedes Bestimmte hat seine Notwendigkeit darin, an sich selbst widersprechend zu sein. Wo liegt nun dieser Widerspruch und wo seine Versöhnung? Wir sagen: *Etwas ist immer*, wir sagen aber nicht: *Etwas ist nie*. Mit dieser Aussage haben wir die Grenze der Sinnhaftigkeit überschritten. Mit einem *Etwas*, das *nie* ist, können wir in der Wirklichkeit und im Denken nichts anfangen. Es ist immer *etwas*. *Etwas*, das *nie* ist, kann weder in der Wirklichkeit noch im Denken *sein*. Denn wie sollte *etwas*, das *nie* war – logisch gefolgert – *sein*? Der Satz: *Es war weder etwas noch ist etwas geworden* beinhaltet die Notwendigkeit seiner apriorischen Verwerfung. Ein *nicht* kann früher gewesen sein und jetzt *nicht mehr* sein, aber es kann nicht *nie* gewesen sein. Ein *Etwas* braucht *Sein*, sein *So-Sein* der Zeitlichkeit. Alles ist in die Zeit gestellt und nur durch ein früher oder später erkennbar. Ein *Etwas* kann zu einem *Nicht*, aber nicht zu einem *nie* werden. Was ist nun dieses *Etwas*, das sich durch ein *Nicht* absondern kann, jedoch nicht zu einem *Nie*, einem absoluten Nicht werden kann? *Etwas* heißt so viel wie *etwas ist da*. Wie unterscheidet sich das *Etwas* vom *Dasein*? *Dasein bleibt Dasein*, *Etwas kann zu etwas Anderes werden*, das in sich selbst zwiegespaltet als Subjekt und Objekt erscheint. Dem *Etwas* ist ein *Dasein* zugrunde gelegt, das durch die Reflexionstätigkeit der menschlichen Daseinsstruktur prozesshaft selbst aufgespaltet und freigelegt ist. Menschsein erlaubt es, indem es zu sich selbst *ich* sagen kann, dem Geschehen eines wechselseitigen Konstitutionsgefüges von Subjekt und Objekt bewusst beizuwohnen. *Ich* als abstraktes menschliches Gebilde bin immer schon zerrissen mitten in einer Verdoppelung eines Subjekts, das sich von einem Objekt unterscheidet.

Im Akt der Reflexion tritt eines klar zutage: der sich selbst betrachtende Geist kann sich zwar als betrachteter Geist, nie aber als betrachtender Geist wahrnehmen. Zwischen Betrachteten und Betrachtenden bleibt ein Rest oder Abstand, der nicht einzuholen ist. Die Einheit, das Ganze im Sinne der Vollkommenheit und der Vereinigung von Subjekt und Objekt wird sich infolge dieses nicht einzuholenden Abstandes immer verfehlen, wenngleich sie in der Vorstellung eines jeden Menschen präsent ist und im Akt der Kontemplation eingesehen werden kann. Wenn das Subjekt-Objekt als Identität beider begriffen wird, wird die wahre Vollkommenheit von allem und jedem sowohl im Ideal- als auch im Realsinn freigelegt. In dieser Einheit von Subjekt-Objekt mit einem *bleibenden Rest* vollzieht sich schlechthin unser Menschsein.

Der *bleibende Rest* ist es, der die Leidenschaft für ein *Mehr* entfacht, nach dem alle Menschen streben und wofür sie sich als Individuen preisgeben und aufopfern. Die Differenz ist zwischen Mensch und Welt *ein-gebildet* und ermöglicht allererst ein Wissen von den

Dingen. Nur ein wissender Geist ist imstande eine Differenz an ihm selbst habend zu begreifen und kann erkennen, dass alle Realität genau in diesem Unterscheiden besteht. In undifferenzierter Betrachtungsweise liegen Subjekt und Objekt mehr oder minder ungeschieden beieinander und erst die Leistung unseres Geistes, sich die Gegenwart zu vergegenwärtigen, bringt jene Distanz zu Tage, die sich im Wechselspiel von Vergangenheit und Zukunft vollzieht.

Doch wie erfährt nun der einzelne die Distanz? Erleben wir eine solche Entfernung als negierte Verdoppelung unseres bewussten Selbst einmal als Tatendrang, ein andermal als sein Gegenteil im Opferzwang? Zumal unser Selbstbewusstsein in seiner Tätigkeit eine gedoppelte Reflexion zur Voraussetzung hat, die uns in eine differenzierte Einheit von Opfer und Täter setzt? Unsere Tätigkeiten und Handlungen würden sich mit dieser These allesamt in einem Opferungsprozess vollziehen. Im Tätigsein vollbringt sich ein Opfer und es obliegt der zwischenmenschlichen Wechselrede, ob die Tat in ihrer Wirkung als ein freies wechselseitiges Geschenk oder als eine einseitige Aufopferung mit oder durch Zwang gesehen wird.

Das zeitliche Nacheinander von Begehren und Erfüllung webt in seinen mannigfaltigen Gestalten und Graden ein Beziehungsgeflecht menschlicher Belange, das sich immer weiter auseinanderzieht. Sein Auseinanderwachsen geht weit über die Grenzen bloß notwendiger Bedürfnisbefriedigungen hinaus. Die Distanz präsentiert sich uns als ein Netz wechselseitiger Abhängigkeiten, das als ein Ganzes zusammen geschaut eine Einheit vermittelt, die Ausgleich und Harmonie bewirkt.

Begehren und Erfüllung genießen sich als Resultat wechselseitig in einem gewahrenden inneren Schauen, zu dem jeder Mensch im Zugang steht und dessen Wert, den diese Schau bewirkt, grundsätzlich immer und überall denkend genießen kann. Im Genusse einer solchen Schau verschmilzt jene einseitige Geltung von Begehren und Erfüllung in ein Mittleres, das wir Genuss nennen. Alle wirtschaftlichen Unternehmungen mit ihrem Augenmerk auf objektivierte Werte im Sinne von Waren und Dienstleistungen richten sich zwar auch auf jene Belange von Begehren und Erfüllung, setzen jedoch zum Gelingen ihres wirtschaftlichen Gewinnstrebens auf den Faktor Zeit, der Begehren und Erfüllung als isolierte Entitäten auseinandertreibt.

Der Abstand zwischen Geben und Nehmen wird durch die Erweckung von Begierden genutzt, um gezielte Mehrwerte zu erwirtschaften. Die Erfüllung wandelt sich zum knappen Gut, wird ökonomisch und speist den Motor für den Wettbewerb im Getriebe des zwischenmenschlichen Konfliktpotentials. Immer dort, wo eine wirtschaftliche Leistung zu

Tage tritt, gibt es einen Mangel an Erfüllung. Erst ein solcher weckt das Begehren. Kann sich das Leben in einem ruhigen Genusse vollziehen, gibt es Erfüllung im Überfluss und wirtschaftliche Vorteile lassen sich schwer generieren.

Mangel und Notlagen sind der Garant für wirtschaftlichen Aufschwung. Armut und Knappheit, seien sie bedingt durch natürliche Prozesse und Ereignisse, künstlich erzeugt oder bloß suggeriert, erhöhen in allen Fällen den Abstand zwischen Begehren und Erfüllung. Es tut sich ein Spalt auf, der Entfremdung und Trennung bewirkt.

Bereits unsere primitivsten körperlichen Verlangen wie Hunger, Durst und das Begehren nach Atemluft bedürfen zu deren Befriedigung der Außenwelt und trennen in diesem Prozess Innenwelt und Außenwelt. Das Begehren nach Atemluft und dessen Erfüllung kann sich im Genusse der Atmung wie von selbst verwirklichen. Unsere Atmung ist so geschaffen, dass sie von selbst die zur Erhaltung und Entwicklung des eigenen Lebens nötigen Bewegungen ausführen kann. Die Selbstverwirklichung von Atmendes und Geatmetes ist eine erhabene autoritäre Macht, die uns Ehrfurcht abringt und Leben geschehen lässt.

Von Anbeginn seines Lebens an ist der Mensch auf seine eigene Atmung angewiesen. Durch den Vollzug der Atmung wird ihm auf ganz natürliche Weise eine Ordnung auferlegt, der er zu folgen genötigt ist. Einatmen und Ausatmen wechseln sich ab, in deren Abfolge der Mensch eingelassen ist. Die Bewusstmachung des Vollzugs der Atmung in einer Stimmung der ruhigen Kontemplation vermittelt Ehrfurcht und erzeugt einen unwiderstehlichen Willen verbunden mit einer Gemütsstimmung der Demut. Im Vollzug der Atmung wirkt eine Macht der Natur, die mit dem Lebenden selbst im Einklang steht. In dieser geschützten Sphäre hat die Natur keine Gewalt über das Lebendige. Die Gewalt des Todes gibt sich gebannt und eine Kraft des Friedens, der Sanftmut und des Mitleids für alles Lebendige ergreift das Atmende als Person in seiner Lebensverwirklichung. Eigennutz und Mutlosigkeit im partikulären Kampf um das eigene Überleben sind mitsamt allen dazugehörigen Mitteln überstiegen. Den Vollzug der Atmung als Freiheitsakt zu gewährleisten – das ist es, worauf es im Leben ankommt. Es ist eine Sorge für das Freisein, um sorgenfrei zu leben zu können. Sorge ermöglicht Freiheit von Sorge und Freiheit von Sorge verlangt nach Sorge.

Der Anspruch unseres Handlungsgeistes zielt auf ein lebendiges Wirtschaften, das sich als solches mit seinen Mitteln von Geld und Kapital in den Dienst der Obsorge stellt, um allen Menschen einen Status von Eigenständigkeit und Freiheit zu ermöglichen. Das menschliche Individuum begreift sich selbst im Paradox einer sorgenden Sorglosigkeit. Arbeit und die Befriedigung der Bedürfnisse hängen sich an die Sorge und wenn auch die subjektive Selbstsucht den Anspruch erhebt, sich in den Vordergrund zu stellen, wird sie doch durch die

Abhängigkeit sorgender Bezugspersonen und durch die fortschreitende Arbeitsteilung in die entsprechenden Bahnen gewiesen.

Mit seiner Geburt tritt das menschliche Individuum in ein bestehendes Netz sozialer Wechselwirkungen ein und wird durch seine Bedingungen der Möglichkeit zu willentlicher Schaffenskraft eingeladen, in diesem Maschenwerk der Lebenswelt seine je eigenen Fäden in Anpassung der bestehenden einzuweben. Es geschieht die Vollbringung einer Gabe, die sich dabei im vergänglichen Prozess des Lebens selbst verzehrt. Das menschliche Leben als das Urphänomen des Gegebenseins in seinem ihm zugehörigen Hier und Jetzt fragt nach seinem eigenen *Tun-Können* und übersteigt durch seine zu ihm gehörende Möglichkeit der Befragung als solche den Kreislauf weltgestellter Schuldverhältnisse. *Der bleibende Rest* ermöglicht als Zwischen von Ewigkeit und Zeitlichkeit Freiheit. Der Ökonomie und deren Geldsystem kommt die Aufgabe zu, diese Qualität philosophischer Erkenntniskompetenz zu integrieren.

Votum dieses Diskurses

Der Diskurs dieser Arbeit ist vom Gedankenstoff der Erzählung *Das falsche Geldstück* von Baudelaire inspiriert und regt zu folgenden Fragestellungen an:

1. Was ist *Geld* eigentlich, wie und wo verbirgt sich der *endgültige Zweck* des Geldes?
2. Zu jedem Geldverkehr gehört das Verhältnis von Geben und Nehmen, Gewinn und Verlust. Sobald wir das Geld einsetzen, ist potentiell alles bewertbar und käuflich. Der Mensch scheint sich aus dem Kreislauf der Wertung nur mit Geld loskaufen zu können, indem er sich durch den Besitz von Geld einen absolut idealen Wert geben kann. Die Frage ist, ob Geld eine solche ideale Wertung wirklich leisten kann.

Zur Klärung dieser Fragestellungen werden in einem gründlichen Diskurs Geben und Nehmen, Gewinn und Verlust unter folgenden Aspekten beleuchtet:

Geld und Opfer: Zum Verhältnis von Geben und Nehmen gehört auch das weitere Verhältnis von Gewinn und Verlust.

Geld und Gabe: Geben und Nehmen bilden das Menschenverhältnis, das zum Entstehen der menschlichen Gesellschaft immer schon vorausgesetzt ist.

Geld und Zeit: Zur Gestaltung des Geldverkehrs gehört die fundamentale Komponente der Zeit. Mit Geld umzugehen heißt zugleich mit der Zeit umzugehen, die sich uns ebenfalls im Verhältnis von Geben und Nehmen, Gewinn und Verlust zeigt.

Geld und Schuld(en): Das Leben eines Menschen ist zeitlich begrenzt. Das Verhältnis von Geben und Nehmen, Ursache und Wirkung begründet eine kausallogische Schuld, die uns als menschliche Gesellschaft antreibt, Gewinne zu lukrieren und Verluste zu vermeiden.

2 GELD UND OPFER

In Baudelaires *Das falsche Geldstück* kommt eine Geldspende in den Vorrang einer Erzählung. Sowohl der Ich-Erzähler als auch der Freund geben einem Armen ein Almosen. Im Alltag nichts Ungewöhnliches. Seit alters her ist es üblich, Armen und Bedürftigen mit einer freiwilligen Gabe deren Hunger und Durst zu stillen und ihnen bei Bedarf Unterschlupf zu gewähren. Da jeder Mensch zu Beginn seines Lebens bedürftig und auf sorgende Bezugspersonen angewiesen ist, ernährt und genährt zu werden, kann sich wohl niemand der Armut verschließen, die den Beginn seines Daseins kennzeichnet. Wenn wir auf die Welt kommen, sind wir in Bezug auf unsere Selbsterhaltung des Lebens hilflos und arm in die Welt gestellt. Unser erster Schrei schon ruft um Zuneigung, die wir alle, die wir in diesem Augenblick geistig miteinander kommunizieren, auch mit absoluter Gewissheit erhalten haben. Unsere Lebensbedingungen mögen noch so unterschiedlich sein, ein Mindestmaß an Zuwendung und Wohlwollen hat jeder von uns seit Geburt an erhalten. So wie es die Brutpflege in der Natur gibt, so sorgen auch die Menschen für ihre Nachkommen und lassen dem Nachwuchs Nestwärme für ihr Überleben angedeihen. In der Natur geschieht die Fortpflanzung instinkt- und triebmäßig. Es ist ein indifferentes Geschehnis von Freiheit und Notwendigkeit, das sich im Zustand einer strengen bewusstlosen Einheit befindet. Ein neugeborenes Baby fühlt sich frei, selbst in seinem ersten Schreien weiß es noch nichts um die Notwendigkeit und Gesetze seiner Triebbefriedigungen. Es erfährt sich als *spontan* frei. Kitaro Nishida nennt diese Erfahrung *Reine Erfahrung*. „Reine Erfahrung ist nur Gegenwartsbewußtsein des Tatsächlichen als solchem, ohne jegliche *Bedeutung*.“¹⁴ Subjekt und Objekt sind im Zustand der reinen Erfahrung noch nicht geschieden. Das Bewusstsein „ist ein ursprünglich einheitliches System“.¹⁵ Wenn wir als Neugeborene das Licht der Welt erblicken, ist unser Bewusstsein eine „unbestimmte verworrene Einheit“.¹⁶

In diesem Zustand sind Himmel und Erde vereint und der Kosmos und das Ich ein Körper. Im System der Realität muß sich aber, als Folge von Konflikten innerhalb dieses Systems und als notwendiges Moment im Prozeß seiner Entfaltung, eine Spaltung ereignen, und zwar in Form der sogenannten Reflexion. Durch sie wird das Reale ideell und das Konkrete abstrakt, wird das Eine zum Vielen.¹⁷

Pflicht und Wunsch sind im Bewusstsein eines Neugeborenen noch nicht auseinandergefallen. Dennoch muss

¹⁴ Nishida, *Über das Gute*, S. 33.

¹⁵ Nishida, *ibidem*, S. 33

¹⁶ Nishida, *ibidem*, S. 33

¹⁷ Nishida, *ibidem*, S. 213

[b]eim Geborenwerden eines Individuums [...] ein Boden (*jiban*) bzw. eine Umgebung gegeben sein, der bzw. die das Individuum hervorbringt. Die Einzelnen müssen einerseits durchgehend von der Umgebung bestimmt werden, andererseits müssen sie durchgehend die Umgebung bestimmen. Auf diese Weise kann es Einzelnes geben. [..W]enn wir es vom Aspekt der Entwicklung aus betrachten, beginnt unser Ich (*jiko*) nicht als Individuum (*kojin*). Es beginnt vielmehr, wie es bei den Urvölkern zu beobachten ist, innerhalb eines Gemeinschaftsbewußtseins (*kyōdōishiki*). Man könnte somit behaupten, das Individuum werde aus der Gesellschaft geboren.¹⁸

Da sich die menschliche Gesellschaft mit ihrer Geschichte „umgebungshaft bestimmt“, „ist als absolute umgebungshafte Bestimmung eine universale Entwicklung denkbar, die von der Vergangenheit bis in die Zukunft reicht.“¹⁹. Dabei ist zu beachten, dass „im Grunde unserer eigenen Selbstbestimmung die Zeit überstiegen sein muss.“²⁰ So erst kann überhaupt ein Auseinanderfallen von Pflicht und Wunsch zeitlich prozesshaft als ein mit dem Aspekt des Todes behafteter unendlicher Fluss von der Vergangenheit in die Zukunft dargestellt werden. Das Opfer als Urzahlung im Äußersten markiert einen solchen geschichtlichen Weg, wo sich der Todesaspekt im Menschenopfer radikalisiert. Durch den reflektierenden Gang des menschlichen Bewusstseins in seiner Entwicklung hin zum Gewusstwerden des absolut Bösen in Hinblick auf seine eigene Selbstbestimmung wird ein Ort berührt, von dem aus sich das Opfer in seiner ureigenen Bestimmtheit zeigt.

2.1 DAS MENSCHENOPFER – RADIKALE SCHULDIGKEIT ALS URZAHLUNG

Vom Grund der Opfergabe

Wenn versucht wird, die Genealogie des Geldes zu rekonstruieren und die Frage aufkommt, von welchem deutschen Wort das Geld abstamme, glauben viele bis heute, Gold und Geld hätten denselben Wortstamm. Etymologisch ist diese Vorstellung schon lange nicht mehr haltbar, vielmehr leitet sich das Wort Geld vom „althochdeutschen Wort »gelt« ab und heißt das Geltende, das Geschuldete, das zu Zahlende. Ursprünglich bedeutete es eine religiöse Opfergabe²¹ wohl mit dem Wunsch: Es möge gelten. Etymologisch steht das Geltende mit dem Geschuldeten in engem Zusammenhang. Das, was gelten möge ist ein Geschuldetes, das sich von sich selbst befreit und zum Absoluten zurückkehrt. Alle religiösen Opfer zeugen von einem Abstand zwischen Gott und Mensch. Aus logischer Sicht zeigt sich unser Leben als ein

¹⁸ Nishida, *Logik des Ortes*, S. 145

¹⁹ Nishida, *ibidem*, S. 158

²⁰ Nishida, *ibidem*, S. 158

²¹ vgl. Liessmann, Konrad Paul: „Eine kleine Philosophie des Geldes.“ In: *Philosophicum Lech Band 12*. Hg. Konrad Paul Liessmann: *Geld. Was die Welt im Innersten zusammenhält?* Wien: 2009. Paul Zsolnay.

Gegebenes, das uns einmal wieder genommen wird. Durch die gegenständliche Betrachtung des Seienden ist eine Entzweiung erfahrbar, die sich im menschlichen Bewusstsein als dem Menschen zugehörige ureigene Entfaltung bringen kann. Anstelle einer alles verschlingenden und verzehrenden Einheit eines ungeschichtlichen Zustandes tritt die Zweiheit mit ihrer geschichtlichen Wirklichkeit.

Eine solche Ortung im Bewusstseinszustand des menschlichen Geschlechts lässt im Opferkult ein Prinzip erkennen, das über ein bloß zufällig zustande Gekommenes hinausweist.

Unser Gegenwartsbewusstsein gibt uns die Möglichkeit geschichtliche Überlieferungen, die uns als Kulturerbe anvertraut sind, jederzeit abzufragen, um uns in die historische Lebenswelt vergangener Zeiten hineinzusetzen. Uns interessiert nicht der historische Beginn des Opferkults, denn sein zeitlicher Verlauf erstreckt sich in graue, mit vielen Widersprüchen behaftete vorgeschichtliche Zeiten. Vielmehr wenden wir uns der Struktur des Opfers zu, um die Nähe des Geldes zum Opfer hin zu befragen.

Wir steigen ein mitten in eine von Hegel skizzierte Zeit, wo die Menschen ihre Unmittelbarkeit und Einheit im konkreten Dasein der Natur verlieren. Das Geistige, das sich zwar schon lange vorher in Symbolen auch als Opfer angekündigt hat, erhellt sich in der *Beziehung* zu einem Geistigen.

Unter vielen Völkern herrschte der Brauch, die erstgeborenen Söhne als Opfer darzubringen. Für Hegel sind in diesem Zustand des Opferkultes „die Mächte der Natur und der Erzeugung überhaupt das Verehrte“, die Kulte sind „Üppigkeit und Wohlleben“, „Taumel“ und „Grausamkeit“.²² Zwei Prinzipien im Bewusstsein der Menschen dürften es gemäß Hegel gewesen sein, die miteinander kollidierten. Hegel untermauert seine Aussage mit geschichtlichen²³ Indizien, die er im alten Syrien bei den Phöniziern findet. Ihr blühender Handel und Schifffahrt lassen für ihn ein ganz neues Prinzip erkennen. Die Tätigkeit des Menschen als solche bringt sich zur Erkenntnis und erhebt sich unerschrocken zu mutigen Erprobungen. Denn es erfordert eine gewisse Kühnheit, die See zu befahren und auf die dafür passenden Mittel bedacht zu sein. Geldmünzen hat es zu dieser Zeit bereits gegeben und es

²² Hegel, *Philosophie der Geschichte*, S. 238

²³ Dazu ist zu bemerken: Hegel entnimmt die Belege zu seinen philosophischen Ausführungen aus der Geschichte der Menschheit, die er als einen Prozess auf dem Weg zum Selbstbewusstsein sieht. Sein Urteil über Religionen, Sitten und Völker muss aus einem historischen Nachlass mit überlieferten Dokumenten und Schriften heraus als eine ursprüngliche Geschichte verstanden werden, aus der heraus sich das reflektierende Bewusstsein des Lesers durch die Verarbeitung des historischen Stoffes in Gang setzt, um bewusstseinsimmanente universale Prinzipien zu erkennen, die über die kulturellen Besonderheiten einzelner Stämme, Völker und Nationen weit hinausweisen.

darf vermutet werden, dass die Neuheit des Geldes ganz besonders rationale Fähigkeiten aktiviert und gefördert hat.

Die Untätigkeit hört auf so wie die bloß rohe Tapferkeit; an ihre Stellen treten die Tätigkeit der Industrie und der besonnene Mut, der bei der Kühnheit, die See zu befahren, auch auf die Mittel ständig bedacht ist. Hier ist alles auf die Tätigkeit des Menschen gesetzt, auf seine Kühnheit, seinen Verstand, so wie auch die Zwecke für ihn sind. Menschlicher Wille und Tätigkeit sind hier das erste, nicht die Natur und ihre Gültigkeit. [...Denn] der Seemann vertraut auf sich selbst im Wechsel der Wellen, und Auge und Herz müssen immer offen sein. In der Industrie ist der Mensch sich selber Zweck und behandelt die Natur als ein ihm Unterworfenen, dem er das Siegel der Tätigkeit aufdrückt. Der Verstand ist hier die Tapferkeit, und die Geschicklichkeit ist besser als der nur natürliche Mut. Wir sehen die Völker hier befreit von der Furcht der Natur und ihrem sklavischen Dienste.²⁴

In den religiösen Vorstellungen schwingt sich der Mensch durch menschlichen Mut und Tapferkeit zu einem machtvollen Wesen empor, das mit Hegel in der mythischen Figur des Herkules seine Bestimmung findet. Herkules ist eine Gestalt, die sich über die Endlichkeit der Natur erhebt und ihr überlegen zu sein scheint. Sie weist über den Menschen hinaus und vermittelt innerlich ein Wohlgefallen, das ihm durch das Vermögen, etwas tun zu können, eine Überlegenheit über die Natur verschafft, wenn auch das Leben dadurch mühselig und arbeitsvoll wird. Ein frohes Selbstgefühl dabei scheint jedoch diese Mühen aufzuwiegen, indem es für die Freiheit Platz schafft.

Das frohe Selbstgefühl gegen die sinnliche Natürlichkeit und das Bedürfnis, nicht nur sich zu vergnügen, sondern sich zu zeigen. Dadurch vornehmlich zu gelten und zu genießen, macht nun die Hauptbestimmung [...] aus. Frei wie der Vogel in der Luft singt, so äußert hier nur der Mensch, was in seiner unverkümmerten menschlichen Natur liegt, um sich durch solche Äußerung zu beweisen und Anerkennung zu erwerben.²⁵

Das zweite Prinzip, mit dem das erste kollidiert, ist die Ohnmacht gegenüber der Natur. Es zeigt sich insbesondere dort, wo der natürliche Gang der Zeit abrupt unterbrochen wird und sich im Bewusstsein ein Nichtseinsollen breit macht. Wenn auch im neuen Prinzip der sich zeigenden Selbstermächtigung des Menschen die Natur herabgesetzt wird, so bleiben doch die religiösen Naturmächte erhalten und machen nicht davor Halt, dem Menschen seine Ohnmacht aufzuzeigen. Wenn der Tod den Eltern das Kind nimmt und das Bewusstsein des Menschen es erlaubt, darüber zu reflektieren, kommt es durch diesen Schrecken zu einer Verschiebung im Gefüge des Kollektivs. Wenn Eltern sterben

bezahlen [sie] im Tode nur die Schuld der Natur. Den Jüngling rafft der Tod dagegen als ein Nichtseinsollen hin, und während der Schmerz über den Tod der Eltern kein gerechter Schmerz ist, ist im Jüngling der Tod ein Widerspruch. Und dies eben ist das Tiefe, daß im Gott das Negative, der Widerspruch zur Anschauung kommt und daß der Kultus beide Momente, den Schmerz über den dahingerafften und die Freude über den wiedergefundenen Gott, enthält.²⁶

²⁴ Hegel, *ibidem*, S. 237

²⁵ Hegel, *ibidem*, S. 296

²⁶ Hegel, *ibidem*, S. 240f.

Die Grausamkeit der Natur, die sich infolge menschlicher Erkenntnismöglichkeit aus ihrem natürlichen Kreislauf des Werdens und Entschwindens erhebt, setzt den Menschen in ein existentielles Dilemma mit einem ihm eigenen Selbstwiderspruch, den er aushalten und kommunizieren muss, wenn er nicht auf dem Weg des Erwachens hin zum freien Geist steckenbleiben und sich mit Götzenbildern und Opferkulten darüber hinwegtäuschen will.

Religiöse Überlieferungen, die von grausamen Opfertaten berichten, werden von Hegel entsprechend der geistigen Leistung eines sich entwickelnden Selbstgewahrens aufgezeigt. Er versucht den tieferen Sinn von Gottesdienst und Opfer zu erfassen und verweist dazu auf eine Stelle im alttestamentlichen Buch der Weisheit²⁷, wo Schmerz und Leid über den zu früh verlorenen Sohn den Vater dazu veranlassen, sich ein Bild über den Sohn zu machen und damit den Beginn schafft, einen toten Menschen für Gott zu halten.

[D]er menschliche Schmerz [wird] ein Moment des Kultus, ein Moment der Verehrung; im Schmerz empfindet der Mensch seine Subjektivität: er soll, er darf hier als er selbst sich wissen und sich gegenwärtig sein. Das Leben erhält hier wieder Wert. Es wird ein allgemeiner Schmerz veranstaltet; denn der Tod wird dem Göttlichen immanent, und der Gott stirbt.²⁸

Anders ausgedrückt wird „einerseits das Negative durch das Bewusstsein für sich als das Absolute fixiert“²⁹, das heißt der Mensch geht in seinem Leiden ganz in Schmerz auf und Gott stirbt im Immanentwerden des Todes im Göttlichen. Andererseits wird aber das Negative

nur als *ein* Moment des Göttlichen angesehen [...], als ein Moment jedoch, welches nicht nur außerhalb des wahrhaft Absoluten in einen anderen Gott fällt, sondern dem Absoluten so zugeschrieben wird, daß der wahre Gott als das Negativwerden *seiner selbst* erscheint und dadurch das Negative zu seiner ihm immanenten Bestimmung hat.³⁰

Der Mensch kann etwas tun: er kann einen Schmerz veranstalten, um damit den Schmerz zu lindern; aber auch, um damit sein Ich zu stärken, wenn er den Schmerz verehrt. Hegel berichtet von Ritualen, wo sich Menschen die schrecklichsten Qualen und klaglosen Peinigungen auferlegen, um sich der Leblosgkeit zu ergeben, die es zulässt, den Schmerz über den Tod eines geliebten Menschen zu ertragen. Das Bewusstsein vertilgt sich für Hegel dort in „leerer, abstrakter Anschauung“.

Meines Erachtens scheint Hegel von der Sorge getrieben zu sein, der Mensch könnte infolge von Schmerz und Leid wieder in einen vergessenden unbewussten, nicht gewahrenden Zustand eines blinden Seins zurückfallen. Wird aber der Schmerz zu einem anklagenden Ruf, repräsentiert er sich im Echo des Gedächtnisses und besonders den Rufenden zu seinem Ruf, wo „das Absolute zum erstenmal in sich *konkret* [wird], als Bestimmtheit seiner in sich selbst,

²⁷ Weish 14, 13f.

²⁸ Hegel, *Philosophie der Geschichte*, S. 240

²⁹ Hegel, *Ästhetik I*, S 449

³⁰ Hegel, *ibidem*, S 449

und dadurch eine Einheit in sich, deren Moment sich für die Anschauung als die unterschiedenen Bestimmungen ein und desselben Gottes ergeben.“³¹ Die Verherrlichung des Todes und des Schmerzes bewirken, dass im Menschen etwas zum Vorschein kommt, das über den Tod hinausweist. Der Schrecken der Natur mit seiner endlichen Wirklichkeit kommt in Kontakt mit der unendlichen Freiheit des begreifenden Gedankens.

Denn der Tod hat eine gedoppelte Bedeutung: einmal ist er das selbst unmittelbare Vergehen des Natürlichen, das andere Mal der Tod des *nur* Natürlichen und dadurch die Geburt eines Höheren, des Geistigen, welchem das bloß Natürliche in der Weise abstirbt, daß der Geist dies Moment als zu seinem Wesen gehörig an sich selbst hat.³²

Das Tote und das Lebendige begegnen einander in einem Widerspruch und erheben das Subjekt zur absoluten Geltung. Das Subjekt kommt zur reinen Gewissheit seiner in sich selbst, erhebt sich zu einer höheren Macht und überwältigt den Schrecken des Todes, indem es sich in seiner Erhabenheit über das Natürliche stellt und so versucht, der Ohnmacht der Natur zu entgehen. Den Schrecken der feindlichen Natur kann der Mensch nur ertragen, indem er sie beherrscht. Die höhere Macht, die das Bewusstsein sich setzt, „ist in sich ohne Gestalt und in dieser Abstraktion genommen der Anschauung nicht näherzubringen.“ Gott kann nicht mehr adäquat in der Natur ausgedrückt werden. Das, was bleibt, ist „die *Beziehung* Gottes zu der von ihm erschaffenen Welt.“³³ Gott hat seine Gegenwart in den Naturdingen verloren, er wird zum Schöpfer und Herrn des Universums, er verkündigt sich durch das Wort, „die Äußerung des Gedankens als der idealen Macht, mit deren Befehl des Daseins nun auch das Daseiende wirklich in stummem Gehorsam unmittelbar gesetzt ist.“³⁴

[Wenn] Gott in dieser Weise von den konkreten Welterscheinungen einerseits abgetrennt und für sich fixiert, die Äußerlichkeit des Daseienden aber andererseits als das Endliche bestimmt und zurückgesetzt ist, so erhält sowohl die natürliche als auch die menschliche Existenz jetzt die neue Stellung, eine Darstellung des Göttlichen nur dadurch zu sein, daß ihre Endlichkeit an ihr selber hervortritt.³⁵

Das menschliche Individuum sucht „seine eigene Ehre, seinen Trost und seine Befriedigung“ in Gott und preist ihn mit Opfergaben, die dazu da sind, sein Gemüt zu erheben und ihn zu bestätigen. Die ganze Natur wird zu Gottes Schmuck und bekommt im Gefüge seine Dinglichkeit. Das Leben ist darauf gerichtet, dem Gott zu opfern um ihn gnädig zu stimmen, damit er den Menschen ein langes Leben schenke. Vergänglich und endlich zu sein bedeutet vor allem, den Wert des Lebens schätzen zu lernen. Für ein langes Leben in Glück und Wohlergehen werden auch grausame Opfer erbracht.

³¹ Hegel, *ibidem*, S. 449

³² Hegel, *ibidem*, S. 451

³³ Hegel, *ibidem*, S. 481

³⁴ Hegel, *ibidem*, S. 481

³⁵ Hegel, *ibidem*, S. 482

Das Erwachen des Geistes in einer höheren Macht und die aufkeimende Beziehung zu ihr muss so anziehend gewesen sein, dass ein Schrecken im Menschen vor allem dadurch entstand, die höhere Macht des Geistes wieder zu verlieren. Denn zu den von ihnen erzeugten Göttern aus Holz und Stein, die für sie früher lebendige Göttergestalten waren, konnten die Menschen nicht mehr zurückkehren. Die Lebendigkeit der Gegenwart im Erzeugen wandelte sich zu toten Erzeugnissen der Vergangenheit. Der Mensch fiel aus seiner Lebendigkeit heraus in einen blinden Schrecken. Der in das Sein herausgekehrte Gott ist tot und der neue geistige bleibt abstrakt, zweifelhaft und nicht anschaulich für die Sinne.

Für Schelling erscheint ein solcher Zustand des Bewusstseins

in [...der] Mitte zwischen dem blinden, ganz in das Sein herausgekehrten Gott und dem geistigen, dessen Anhauch es nicht widerstehen kann, als das in sich selbst irre und zweifelhafte [...], als in die Angst gesetzt, in der es im eigentlichen Sinne nicht aus und nicht ein weiß. Nicht aus, denn es kann sich nicht völlig dem blinden Sein und der Äußerlichkeit überlassen, weil es den Anmuthungen des andern, des relativ geistigen Gottes nicht ganz widerstehen kann; nicht ein, denn es kann von dem Sein, mit dem es selbst und zugleich der Gott ihm verwachsen ist, nicht lassen, außer unter den schmerzlichsten Empfindungen. Es empfindet die Trennung von dem Gott als blutige Zerreißung, die in einigen diesem Moment angehörigen Religionen sogar durch wirkliche äußerliche Verwundung dargestellt wurde.³⁶

Im alten Testament gibt es eine Stelle, die eine solche Verlustangst unter Zufügung von Schmerzen anschaulich beschreibt. Im ersten Buch der Könige steht, wie die Priester des Baal verzweifelt nach Gott rufen und Gott sie nicht erhört. *Und sie riefen laut und ritzten sich mit Messern und Spießen nach ihrer Weise, bis ihr Blut herabfloss.*³⁷

Die „Angst für den Gott“ oder „Angst den Gott zu verlieren“³⁸ verleitete gerade bei öffentlichen Unglücksfällen, wie z.B. lang anhaltender Drre oder Krankheiten wie die Pest, Grausamkeiten zu begehen.

Rituelle Opferzeremonien erlangten durch das Menschenopfer eine Zuspitzung der Grausamkeit. Der Glaube an den Sinn dieser Opfer verfestigte sich als eine innere Gewissheit der Wahrheit des Kollektivs. Aus heutiger Sicht wussten die Akteure nicht, was sie taten, aus damaliger Sicht konnten sie nichts anderes tun als was sie taten.

Ein Bewusstsein, das sich noch ganz und ungeteilt wahrnimmt, kann die eigene Sterblichkeit nicht in vollem Maße erfassen und die des anderen wird den Triebbefriedigungen untergeordnet. Ein solches Bewusstsein lebt in unmittelbaren Kategorien des oben genannten ersten Prinzips. Darin lässt sich die Figur eines verwegenen, energischen Helden erblicken, der voll von Tatendrang und Lebenslust zeugt. Von Natur aus ist er mit allem ausgestattet, um ihn ganz mit dem Göttlichen in Verbindung zu bringen. Seine eigene

³⁶ Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Band 6, [II/2, 298], S. 310.

³⁷ 1 Kn 18/28

³⁸ Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Band 6, [II/2, 300], S. 312

Endlichkeit ist ihm noch nicht klar bewusst, er *bleibt in der Schranke* stehen.³⁹ Das heißt, für ein solches Bewusstsein gibt es die Schranke der Endlichkeit eigentlich gar nicht, wenn es auch „seine Beschränkung als negierte Allgemeinheit, als Bedürfnis“ spürt. Das Bewusstsein in diesem Zustand vernimmt ein Gefühl der Abhängigkeit gegen ein Anderes, das es mit seinem Willen zu überwinden sucht. Hunger, Durst und Schutz vor Kälte sind lebensnotwendige Grundbedürfnisse, zu deren Überwindung es einen unbedingten Willen aufbringen muss. Dieser Wille und seine schnelle Befriedigung können einen unbekümmerten Tatendrang hervorrufen, die aber nur ein „*natürlich Freies*“ sind –

[E]ine Bestimmung, die sich eigentlich widerspricht –, ist denn auch seine Beziehung auf seinen Gegenstand, sein Wesen, seine Wahrheit eine solche *natürliche* Einheit, und sein Glauben, sein Kultus hat deshalb die Grundbestimmung, daß es so eine unmittelbare Beziehung ist oder ein Versöhntsein von Hause aus mit seinem Gegenstand. Dies ist eine Bestimmtheit des Kultus in allen den Religionen, worin das absolute Wesen Gottes noch nicht offenbar ist. Da ist der Mensch in seiner Freiheit noch nicht frei. Es ist dies dann [...ein] Kultus, der keiner Versöhnung bedarf. Da ist der Kultus schon das, was der Mensch als gewöhnliche Lebensweise sich vorstellt; er lebt in dieser substantiellen Einheit, Kultus und Leben ist nicht unterschieden, und eine Welt absoluter Endlichkeit hat sich einer Unendlichkeit noch nicht gegenübergestellt.⁴⁰

Agamemnon – das absolute Orakel in der griechischen Tragödie

Ein Bewusstsein natürlicher Unbeschwertheit verkörpert Agamemnon, König und Held aus der Tragödie *Iphigenia in Aulis* von Euripides. Unter Agamemnons Führung zieht das griechische Heer mit seinen Flotten in den Trojanischen Krieg und erleidet unterwegs eine Windstille. Eine Weiterfahrt ist gemäß göttlichem Rat erst möglich, wenn Agamemnon seine Tochter Iphigenie geopfert hat.

Der dänische Philosoph Sören Kierkegaard bezeichnet Agamemnon als einen tragischen Helden, der seine Tochter Iphigenie zum Wohle des Staates opfert.⁴¹ Agamemnon kann seine Tat begründen und rechtfertigen. Als tragischer Held in unmittelbaren Kategorien wahrgenommen

verbleibt [er] noch innerhalb des Ethischen. Er läßt einen Ausdruck des Ethischen sein [...telos] in einem höheren Ausdruck des Ethischen haben; er mindert das ethische Verhältnis zwischen Vater und [...] Tochter zu einem Gefühl herab, das seine Dialektik in seinem Verhältnis zur Idee der Sittlichkeit hat [...].⁴²

Agamemnon ist noch in einer unmittelbaren Einheit des Endlichen und Unendlichen. Er kann für seine Tat und deren Folgen frei aus sich selbst heraus eintreten. Agamemnons Handeln ist zweckgerichtet. Es bestimmt sich nach Vorstellungen und sein Opfer geschieht

³⁹ Hegel, *Philosophie der Religion I*, S. 168

⁴⁰ Hegel, *ibidem*, S. 222

⁴¹ vgl. Meißl, *Die Angst ängstigt nicht*, [Diplomarbeit, Wien: 2009], S. 71

⁴² Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 243)

aus realer Notwendigkeit, die er dem Staat erbringt. Bei ihm ist das Prinzip der freien Individualität und Selbständigkeit bereits erwacht, aber das Selbstbewusstsein ist noch nicht so weit fortgeschritten, sich selbst im Anderen zu erkennen. Iphigenie zu opfern ist ein zweckmäßiges Tun, das sich aber nicht mehr auf Handlungen bezieht, um ein unmittelbares Bedürfnis zu stillen und gewohnheitsmäßig zur Befriedigung des leiblichen Wohls zu dienen. Vielmehr bestimmt sich das Tun nach den Vorstellungen der Götter, die im Inneren der Helden zu Bewusstsein gekommen sind und sich als konkrete Individualitäten geistiger Naturen entäußern. Iphigenie wird geopfert, um physische, negative Zustände zu überwinden.

Ungünstiger Wind, der physische Zustand, ist dann so erklärt worden, daß er einen geistigen Zusammenhang habe und den Unwillen und Zorn der Götter in sich schließe, der durch ein Verbrechen und eine Verletzung des Göttlichen hervorgebracht sei. Oder der Blitz, Donner, Erdbeben, die Erscheinung von Schlangen usf. ist als ein solches Negatives erklärt worden, das einer geistigen sittlichen Macht zukommt. In diesem Fall ist die Verletzung aufzuheben gewesen durch Opfer, so daß der einen Verlust übernimmt, der durch das Verbrechen sich übermütig gemacht hat; denn Übermut ist die Verletzung einer geistig höheren Macht, der dann die Demut etwas aufzuopfern hat, um sie zu versöhnen und das Ebenmaß wiederherzustellen. Bei den Griechen scheint dies mehr *altertümlich* zu sein. Als die Griechen von Aulis abfahren wollten und ungünstige Winde sie zurückhielten, erklärte Kalchas den Sturm für den Zorn des Poseidon, der Agamemnons Tochter als Opfer fordere.⁴³

Die Preisgabe Iphigenie durch die Befragung des Orakels ist ein zweckgebundenes Opfer, dessen Erfolg als „vom Gott selbst bestimmt“⁴⁴ angesehen wird. Da jedoch nicht nur *ein* Gott im Götterhimmel seine autoritäre Stimme erhebt kann es zu einer göttlichen Umwendung des Schicksals kommen. Was Iphigenie betrifft, wird sie von der Göttin Diana gerettet. Aus der Sicht des Lesers der Homerschen Epen kann das Opfer als eine Vorauszahlung dafür gesehen werden, ein bestimmtes Vorhaben zum Gelingen zu bringen. Die Vorauszahlung wird erbracht, weil sie eine Sache der Notwendigkeit, eine Sache des Schicksals ist. Agamemnon ist noch nicht in *Beziehung* zum Geistigen getreten. Sein Tun ist eingebettet in eine Welt absoluter Endlichkeit. Eine Unendlichkeit hat sich ihm noch nicht gegenübergestellt. „Das Substantielle ist in ihr unmittelbar individuell und das Individuum dadurch in sich selber substantiell.“⁴⁵

Die absolute Macht der geistigen Autorität bei Abraham im Alten Testament

In einem ganz anderen Bewusstsein ist die biblische Person Abraham zu sehen. Gott verlangt von Abraham, seinen Sohn Isaak zu opfern.

Im Alten Testament wird die Geschichte von Abraham erzählt, der seinen Sohn Isaak opfern soll. Gott versuchte Abraham und er sprach: *Nimm Isaak, deinen einzigen Sohn, den*

⁴³ Hegel, *Philosophie der Religion II*, S. 153

⁴⁴ Hegel, *ibidem*, S. 153

⁴⁵ Hegel, *Ästhetik I*, S. 248

du lieb hast, und geh hin in das Land Morija und opfere ihn dort zum Brandopfer auf einem Berge, den ich dir sagen werde. Da stand Abraham früh am Morgen auf und gürtete seinen Esel und nahm mit sich zwei Knechte und seinen Sohn Isaak und spaltete Holz zum Brandopfer, machte sich auf und ging hin an den Ort, von dem ihm Gott gesagt hatte. Am dritten Tage hob Abraham seine Augen auf und sah die Stätte von ferne und sprach zu seinen Knechten: Bleibt ihr hier mit dem Esel. Ich und der Knabe wollen dorthin gehen, und wenn wir angebetet haben, wollen wir wieder zu euch kommen. Und Abraham nahm das Holz zum Brandopfer und legte es auf seinen Sohn Isaak. Er aber nahm das Feuer und das Messer in seine Hand; und gingen die beiden miteinander. Da sprach Isaak zu seinem Vater: Mein Vater! Abraham antwortete: Hier bin ich, mein Sohn. Und er sprach: Siehe, hier ist Feuer und Holz; wo ist aber das Schaf zum Brandopfer? Abraham antwortete: Mein Sohn, Gott wird sich ersehen ein Schaf zum Brandopfer. Und gingen die beiden miteinander. Und als sie an die Stätte kamen, die ihm Gott gesagt hatte, baute Abraham dort einen Altar und legte das Holz darauf und band seinen Sohn Isaak, legte ihn auf den Altar oben auf das Holz und reckte seine Hand aus und fasste das Messer, dass er seinen Sohn schlachtete. Da rief ihn der Engel des Herrn vom Himmel und sprach: Abraham! Abraham! Er antwortete: Hier bin ich. Er sprach: Lege deine Hand nicht an den Knaben und tu ihm nichts; denn nun weiß ich, dass du Gott fürchtest und hast deines einzigen Sohnes nicht verschont um meinetwillen. Da hob Abraham seine Augen auf und sah einen Widder und opferte ihn zum Brandopfer an seines Sohnes Statt.⁴⁶

Abrahams Geschichte verkörpert den Beginn des zweiten Prinzips, wo das äußerliche Unglück zum Schmerze des Menschen in sich selbst wird und das geistig Höhere – wie oben erläutert – zum Durchbruch kommt. Die Vorstellung des Schmerzes, die der Tod eines geliebten Menschen auslöst, wird in dieser Erzählung bedingungslos einem geistig Höheren geopfert, das vielversprechender zu sein scheint als die Liebe zum eigenen Kind. Der Geist erscheint herrschaftlich abstrakt allgemein. Die Einheit der Endlichkeit und Unendlichkeit ist zugunsten eines unendlichen Herrschergeistes durchbrochen, das Geistige sagt sich vom Sinnlichen unmittelbar los.

Das äußerliche Unglück muß, wie schon gesagt, zum Schmerze des Menschen in sich selbst werden: er muß sich als das Negative seiner selbst fühlen, er muß einsehen, daß sein Unglück das Unglück seiner Natur sei, daß er in sich selbst das Getrennte und Entzweite sei.⁴⁷

Bei Abraham kommt die geistige Autorität abstrakt-allgemein zum Vorschein. Sie wird zur herrschenden Macht und die freie menschliche Individualität wird von ihr beschlagnahmt.

⁴⁶ Gen. 22/1-13

⁴⁷ Hegel, *Philosophie der Geschichte*, S. 388

Abraham wird von der geistigen Macht so einvernommen, dass er sich ihr Wirken passiv vorstellt und sie nicht als seine eigene Tätigkeit fassen kann. Der Glaube an eine abstrakt-allgemeine geistige Autorität mag für das Erkennen eine absolute Norm verkörpern, der Inhalt der Erkenntnis jedenfalls ist einem Fließen ausgesetzt, die das ausnahmslose Gehorchen an absolute Gesetze ständig einer Korrektur unterwirft.

Die Wende vom absolut autoritären Herrschergeist zum offenen Geist der Liebe

Es stellt sich die Frage, welchen Anspruch eine geistige Autorität erheben kann, wenn sie mit im Wandel steht. Abraham steht in der Beziehung zu einem Geistigen, das selbst eine Veränderung erfährt. Eine heute gängige Sichtweise geht davon aus, die Erzählung sei Indiz für das Ende des Menschenopfers.⁴⁸ Gott selbst verändert sich in der Erzählung und wird ein anderer. Gott kommt dem Menschen entgegen und gibt sich mit einem geringeren Opfer zufrieden. Innerhalb der Erzählung hat sich die Beziehung von Abraham und Gott verändert. Der Wert eines Opfers entfaltet sich im Beziehungsgeflecht zwischen Gott und Mensch. Mit fortschreitender Reflexion zur reinen Gewissheit seines eigenen Ichs verlagert sich die Beziehung von Gott – Mensch zu Mensch – Mensch. Bei genauerer Betrachtung liegt im Opfer der Akt einer *Vertauschung*, deren Wert maßgeblich durch die Beziehung des Menschen zu sich selbst oder zu anderen bestimmt wird. So kann die *Vertauschung* gegen null gehen, wenn wir keinen „Nutzen aufopfern“ „Liebe um Liebe tauschen“ oder wenn wir in der „Wechselrede geistige Inhalte mitteilen“, wenngleich es auch hier zu einem wechselseitigen Austausch kommt.⁴⁹

Alle großen Religionen setzen sich für die Umwandlung des Opfers in tätige Liebe am Dienst zum Nächsten ein. *Ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit und nicht am Opfer* lässt uns Jesus durch Matthäus⁵⁰ (Mt 8.9) im Neuen Testament wissen und auch im Alten Testament bezeugt der Prophet Hosea (Hos 6.6): *Denn ich habe Lust an der Liebe und nicht am Opfer, an der Erkenntnis Gottes und nicht am Brandopfer*. Gott erkennen wir in der Liebe und die Liebe erkennen wir in Gott. Wie kann sich ein Opfer dazwischen schieben? Die Verschiebung passiert immer dann, wenn wir aus der Liebe fallen, von Gott abfallen und Gott uns als ein Seiendes in einem Abstand gegenübertritt. Erst wenn sich der Mensch seiner Endlichkeit entäußert, zum *reinen* Selbstbewusstsein gelangt und sein Wesen als Geist

⁴⁸ vgl. Meißl, *Die Angst ängstigt nicht*, [Diplomarbeit, Wien: 2009], S. 70

⁴⁹ vgl. Simmel, *Philosophie des Geldes*, S. 64

⁵⁰ Mt 8.9

begreift, erschließt sich ihm die Teilhabe am absoluten Geist und der Abstand wird zu einem Rest, der das *Mehr* der einzigartigen Persönlichkeit zum Vorschein bringt.

2.2 DER ERNST DER STERBLICHKEIT

Zwischen Gott und Welt beglaubigt sich ein Verhältnis, in dem sich der Mensch eingelassen vorfindet. Der Mensch gehört zu beiden, sein Leben ist positioniert zwischen Himmel und Erde, wie es die Alten gerne formulieren. In seiner Brüchigkeit steht der Mensch zwischen zwei Welten, er ist Himmel und er hat Himmel. Er ist Welt und hat Welt. Sein und Haben eröffnen sich ihm in einer wechselseitigen Durchdringung.

Wittgenstein beginnt sein Hauptwerk, den *Tractatus logico-philosophicus*⁵¹ mit dem Satz: „Die Welt ist alles, was der Fall ist.“ Alles, was Menschen zugefallen ist und zufällt, gehört zur Welt. Solche Zufälle machen die Welt zu der, die sie ist.

Durchbruch der Logizität im Topos der „Sterblichkeit“ im Leben

Der Zufall birgt die Möglichkeit in sich, dass es auch anders hätte kommen können. Hätte sich im Menschen anderes Mannigfaltiges zur Verwirklichung gebracht, wäre die Welt eine andere. Die Manifestierung von Welt obliegt der Freiheit des Geistes, der von sich aus allen Individuen die Schranke ihrer eigenen Vergänglichkeit auferlegt. Dem Menschen ist diese Grenze bewusst. Er begreift durch logisches Schließen, dass auch er sterblich ist. Mit Vollendung seines Lebens wird er aus dem lebendigen fließenden Prozess seines Daseins herausfallen. Das ist wohl die sicherste logische Gewissheit, die ein Mensch für seine Zukunft haben kann. Die Logik als technisches Werkzeug zum korrekten Denken zielt auf folgerichtiges Schlussfolgern. Die Aussage: *Ich bin sterblich* kann wahr oder falsch sein, ist aber per se noch nicht logisch. *Ich bin sterblich und ich bin unsterblich* ist hingegen unlogisch, da die Regel der Widerspruchsfreiheit dabei verletzt wird. Unabhängig von der Wirklichkeit bildet sich mit obigem Satz die Grenze der Logik aus. Das, was für die Logik unter allen Umständen falsch sein muss, kann nicht mehr logisch erfasst werden. Die Frage nach der Unsterblichkeit des Menschen sprengt den Bereich des Logischen. Die Logik hat sich immer schon gegen die Unsterblichkeit entschieden. Der Beweis ihrer Gültigkeit vollzieht sich im Endlichen. Der wohl bekannteste gültige Syllogismus vereinnahmt alle Menschen in ihrer Endlichkeit: *Alle Menschen sind sterblich. Sokrates ist ein Mensch.*

⁵¹ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, [1], S. 11

Sokrates ist sterblich. Die logische Sterblichkeit und auch insbesondere die von Sokrates ist von allen Empfindungen bereinigt und die Beschäftigung mit dem Thema Tod vermittelt durch logisches Schließen eine gewisse stoische Ruhe gegenüber all den Ängsten, die im Zusammenhang mit dem Tode auftreten. Manche Menschen versuchen ja bekanntlich, über den Tod nicht zu reden und wenn möglich ihn auch nicht zu denken. Ob das Wissen um den eigenen Tod je ganz verleugnet werden kann, wird wohl in hohem Maße zu bezweifeln sein. Vielmehr werden wir früher oder später existentiell durch den Tod eines nahen geliebten Angehörigen mit seinen erschreckenden Formen konfrontiert. Sobald Trauer und Schmerz empfunden werden, nehmen wir eine gefühlsmäßige Kenntnis vom Tod in uns wahr. In solch einer Stimmung übersteigt der Tod seine Abstraktionsfähigkeit, die ihm in der Logik beigelegt wird. Er wird konkret schlagend. Im festen Glauben an ein Jenseits wird seit alters her versucht das Grauen des Todes zu überwinden. Nicht allen Menschen wird ein besseres Leben im Jenseits zugestanden; eher wird die Angst vor dem Tode durch vermeintliche bevorstehende jenseitige Höllenqualen vergrößert. Erst durch Darbringungen bestimmter Opfer meint sich die aufgebrachte Seele beruhigen zu können.

Die Überwindung der Sterblichkeit bei Sokrates in Platons „Phaidon“

Wenn wir uns den Sterbeprozess von Sokrates durch Platons Aufzeichnungen in seinem *Phaidon* in Erinnerung rufen, lesen wir, auch Sokrates dachte nach dem Trinken des Giftbechers noch in seinen letzten Atemzügen an die Darbringung eines Opfers.

Als nun Sokrates den Menschen sah, [der ihm den Trank reichen sollte,] sprach er: Wohl, Bester, denn du verstehst es ja, wie muß man es machen? – Nichts weiter, sagte er, als wenn du getrunken hast, herumgehen, bis dir die Schenkel schwer werden, und dann dich niederlegen, so wird es schon wirken. Damit reichte er dem Sokrates den Becher, und dieser nahm ihn, und ganz getrost, [...], ohne im mindesten zu zittern oder Farbe oder Gesichtszüge zu verändern, sondern, wie er pflegte, ganz gerade den Menschen ansehend, fragte er ihn: Was meinst du von dem Trank wegen einer Spendung? Darf man eine machen oder nicht? – Wir bereiten nur soviel, o Sokrates, antwortete er, als wir glauben, daß hinreichend sein wird. – Ich verstehe, sagte Sokrates. Beten aber darf man doch zu den Göttern und maß es, daß die Wanderung von hier dorthin glücklich sein möge, worum denn auch ich hiermit bete, und so möge es geschehen. Und wie er dies gesagt, setzte er an, und ganz frisch und unverdrossen trank er aus. Und von uns⁵² waren die meisten bis dahin ziemlich imstande gewesen sich zu halten, daß sie nicht weinten; als wir aber sahen, daß er trank und getrunken hatte, nicht mehr. Sondern auch mir [Phaidon] selbst flossen Tränen mit Gewalt, und nicht tropfenweise, so daß ich mich verhüllen mußte und mich ausweinen, nicht über ihn jedoch, sondern über mein eigenes Schicksal, was für eines Freundes ich nun sollte beraubt werden. Kriton war noch eher als ich, weil er nicht vermochte die Tränen zurückzuhalten, aufgestanden. Apollodoros aber hatte schon früher nicht aufgehört zu weinen, und nun brach er völlig aus, weinend und unwillig sich gebärdend, und es war keiner, den er nicht durch sein Weinen erschüttert hätte, von allen Anwesenden als nur Sokrates selbst. Der aber sagte: Was macht ihr doch, ihr wunderbaren Leute! Ich habe vorzüglich deswegen die Weiber weggeschickt, daß sie dergleichen nicht begehen möchten; denn ich habe immer gehört, man müsse stille sein, wenn einer stirbt. Also haltet euch ruhig und wacker. Als wir das hörten, schämten wir uns und hielten inne mit Weinen. Er aber ging

⁵² Platon lässt den Sokratesschüler Phaidon in Dialogform erzählen, wie er zusammen mit Simmias, Kebes, Kriton und anderen nicht eigens mit Namen erwähnten Freunden bei Sokrates war, als er den Giftbecher trank.

umher, und als er merkte, daß ihm die Schenkel schwer wurden, legte er sich gerade hin auf den Rücken, denn so hatte es ihm der Mensch geheißten. Darauf berührte ihn eben dieser, der ihm das Gift gegeben hatte, von Zeit zu Zeit und untersuchte seine Füße und Schenkel. Dann drückte er ihm den Fuß stark und fragte, ob er es fühle; er sagte nein. Und darauf die Knie, und so ging er immer höher hinauf und zeigte uns, wie er erkaltete und erstarrte. Darauf berührte er ihn noch einmal und sagte, wenn ihm das bis ans Herz käme, dann würde er hin sein. Als ihm nun schon der Unterleib fast ganz kalt war, da enthüllte er sich, denn er lag verhüllt, und sagte, und das waren seine letzten Worte: O Kriton wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig, entrichtet ihm den, und versäumt es ja nicht. – Das soll geschehen, sagte Kriton, sieh aber zu, ob du noch sonst etwas zu sagen hast. Als Kriton dies fragte, antwortete er aber nichts mehr, sondern bald darauf zuckte er, und der Mensch deckte ihn auf; da waren seine Augen gebrochen. Als Kriton das sah, schloß er ihm Mund und Augen. Dies[...] war das Ende unseres Freundes, des Mannes, der unserm Urteil nach von den damaligen, mit denen wir es versucht haben, der trefflichste war, und auch sonst der vernünftigste und gerechtste.⁵³

Sokrates wendet sich mit seinen letzten Worten an seinen Freund und Vertrauten Kriton und bittet ihn, Asklepios, dem Gott der Heilkunst, einen Hahn zu opfern. Zur Zeit Sokrates war es üblich, dass die von Krankheit Genesenen einen Hahn opferten. War für Sokrates das Erdenleben eine Krankheit, von der ihn der Tod erlösen sollte? Vermutlich opferte Sokrates nicht mehr mit der Bitte, gesund zu werden, sondern als Dankbarkeit für das Wohlbefinden, das er als Letztes empfangen durfte. Asklepios, der Gott der Heilkunst, schenkte Sokrates durch die Erlösung vom Tode das Heil für immer. Sokrates fühlte die Verpflichtung, sich durch die Opferung eines Hahnes erkenntlich zu zeigen. Mit diesem Sollen auf seinen Lippen verschied er. Der gesollte Opferakt richtet sich an seine Nachwelt – dort, wo menschliche Angelegenheiten in einer Tätigkeit vollzogen werden. Es darf angenommen werden, Kriton richtete im Andenken an Sokrates ein Gastmahl aus.

2.3 DER MYTHOS UND SEINE VERZWECKUNG

Prometheus: eine mythische Verzweckung des Opfers

Asklepius ist ein milder Gott der griechischen Mythologie und auf der Linie des Prometheus angesiedelt, der die Menschen so opfern gelehrt hat, dass sie auch etwas davon haben. Ursprünglich war ein Opfer in der griechischen Antike dem Zeus vorbehalten gewesen, doch Prometheus griff zu einer List: Im Namen der Menschen schlachtete er ein Rind und machte daraus zwei Haufen. Einen größeren von den Knochen und einen kleineren von dem Fleisch. Über beide warf Prometheus die Haut des Rindes und forderte Zeus auf, einen Haufen zu wählen. Zeus entschied sich für den größeren, obwohl er als Göttervater den Betrug naturgemäß hätte durchschauen müssen. Doch das Begehren mehr zu bekommen und die Klugheit des Prometheus, damit zu rechnen, dass die Gier größer ist als selbst ein göttlicher Verstand, trug zum Gelingen seines Vorhabens bei. Zeus wurde dazu verleitet, die

⁵³ Platon, *Phaidon*, [117ff.]

Möglichkeit einer gemogelten Verpackung zu vergessen und griff zum größeren Haufen. Sein Zorn war groß, als er den Betrug merkte. Er rächte sich an Prometheus und strafte die Menschen, indem er ihnen das Feuer versagte. Doch Prometheus nahm der Sage nach den Stängel eines Riesenfenchels⁵⁴ und hob ihn gegen den Himmel um ihn an dem vorüberrollenden funkensprühenden Sonnenwagen des Helios zu entzünden. Mit der lodernden Fackel eilte er zur Erde zurück und setzte einen Holzstoß in Flammen. So ward den Menschen das Feuer gebracht. Zeus ließ sich diesen Raub nicht gefallen, bereitete den Menschen Böses durch vermeintlich Gutes und schmiedete Prometheus in unauflöselichen Ketten an eine Felsklippe des Berges Kaukasos. Ein Geier nagte beständig an Prometheus' Leber, bis ihn Herakles von Marter und Qual erlöste und den Vogel erschoss. Der Zentaur Chiron brachte sich selbst dem Zeus als ein Opfer der Versöhnung dar, indem er freiwillig den Tod auf sich nahm. Prometheus selbst war frei, musste jedoch fortan einen eisernen Ring mit einem Stein von jenem Kaukasosfelsen tragen.

Der Mythos von *Prometheus* lässt die Götterwelt der alten Griechen wieder aufleben. Die Überlieferung vor allem der *Theogonie* des Hesiods und der griechischen Tragödie *Der gefesselte Prometheus*, die Aischylos zugeschrieben wird, bildeten den Stoff und die Vorlage für zahlreiche Ausprägungen des Prometheus-Mythos. Neuzeitliche Denker wie Hegel, Goethe und Schelling widmeten Prometheus aufschlussreiche philosophische Gedanken zu einer erstarkenden Bewusstseinsphilosophie.

Für Schelling ist Prometheus „kein Gedanke, den ein Mensch erfunden“, sondern „einer der Urgedanken, die sich selbst ins Dasein drängen.“ Ein Urgedanke, der sich insbesondere im Dichter Aischylos, „einem tiefsinnigen Geist“, „folgerecht“ entwickelt. „Die ganze Götterwelt“ wurde aus dem „Inneren“ des „Menschengeschlechts“ hervorgebracht und durch die Reflexion auf sich selbst wurden sich die Menschen ihres „eigenen Schicksals“ bewusst.

Prometheus ist jenes Prinzip der Menschheit, das wir den Geist genannt haben; den zuvor Geistesschwachen gab er Verstand und Bewußtsein in die Seele. 'Sie sahen vordem, allein sie sahen umsonst', d.h. sie wußten nicht, daß sie sahen, 'sie hörten, aber sie vernahmen nicht.' Er büßt für die ganze Menschheit, und ist in seinen Leiden nur das erhabene Vorbild des Menschen-Ichs, das, aus der stillen Gemeinschaft mit Gott sich setzend, dasselbe Schicksal, erdulnd, mit Klammern eiserner Notwendigkeit an den starren Felsen einer zufälligen aber unentflieharen Wirklichkeit angeschmiedet, und hoffnungslos den unheilbaren, unmittelbar wenigstens nicht aufzuhebenden Riß betrachtet, welcher durch die dem gegenwärtigen Dasein vorausgegangene, darum nimmer zurücknehmende, unwiderrufliche Tat entstanden ist.⁵⁵

In der geistigen Betätigung der Dichter – durch tradierten mythologischen Stoff inspiriert –, vergegenwärtigt sich in freier Phantasie die Herrschaft geistiger Götter, die sich vornehmlich

⁵⁴vgl. Schwab, Gustav: *Sagen des klassischen Altertums*.

http://www.sagen.at/texte/sagen/sagen_klassisches_altertum/gustav_schwab/teil_1/prometheus.html
1.6.2017

⁵⁵Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Band 5, [6 II/1, 482], S. 492.

mit List der Naturmächte entledigen. Das Natürliche verliert den Inhalt des Göttlichen, wenn auch die Götter weiterhin natürlich dargestellt werden, jedoch mit einer geistigen Grundbestimmung.

Für Hegel ist Prometheus Naturmacht und wird den Titanen zugerechnet. Als „Wohltäter der Menschen“ „erleichtert“ Prometheus deren Leben durch „Kunstfertigkeiten“, die er ihnen beibringt.

Was Prometheus die Menschen gelehrt, sind nur solche Geschicklichkeiten, welche die Befriedigung natürlicher Bedürfnisse angehen. In der bloßen Befriedigung dieser Bedürfnisse ist nie eine Sättigung, sondern das Bedürfnis wächst immer fort und die Sorge ist immer neu, – das ist durch jenen Mythos angedeutet.⁵⁶

Geschicklichkeiten, die sich der Mensch aneignen kann, erleichtern zwar sein Leben, sind aber gemäß Hegel bloße „menschliche Verstandesmächte“, denen „Gesetze“ und „sittliche Gewalt“ fehlen. Hegel verweist in seinem Gedankengang auf Platon, der feststellt, „die Politik habe Prometheus den Menschen nicht bringen können; denn sie sei in der Burg des Zeus aufbewahrt gewesen“, was soviel heißt wie sie sei „dem Zeus eigentümlich angehörig gewesen.“

Protagoras – der Mensch als Geber des Maßes aller Dinge

Platon lässt Sokrates in seinem *Protagoras* ein Streitgespräch mit Protagoras führen, ob die Tugend (*areté*) lehrbar sei. Sokrates streitet vorerst ab, es gebe viele Menschen, deren sittliches Verhalten sich durch Erziehung gebessert habe. Dennoch vertraut Sokrates auf die Welterfahrung des Sophisten Protagoras und lässt sich mit ihm in eine Unterredung ein, ob und wie Tugend lehrbar sei. Protagoras gelingt es, den Mythos von Prometheus entsprechend seinen sophistischen Intentionen als ein generelles Mittel für die Zwecke des Menschen umzugestalten. Hegel erachtet diesen Mythos als „unendlich merkwürdig.“ Er liest sich in Hegels freier Übersetzung wie folgt:

»Die Götter übertrugen dem Prometheus und Epimetheus, die Welt auszuschmücken, ihr Kräfte zu erteilen. Epimetheus verteilte Stärke, Vermögen zum Fliegen, Waffen, Bekleidung, Kräuter, Früchte; aber unverständigerweise brauchte er alles an den Tieren auf, so daß für die Menschen nichts übrigblieb. Prometheus sah sie unbekleidet, ohne Waffen, hilflos, da der Augenblick bevorstand, wo das Gebilde des Menschen ans Licht treten sollte. Da stahl er das Feuer vom Himmel, die Kunst des Vulkan und der Minerva, sie auszustatten für ihre Bedürfnisse. Aber es fehlte ihnen die politische Weisheit; und ohne gesellschaftliches Band lebend, sind sie in beständigen Streit und Unglück geraten. Da erteilte Zeus dem Hermes den Befehl, ihnen die schöne Scham ([...aido], Scheu, diesen natürlichen Gehorsam, Ehrfurcht, Folgsamkeit, Respekt der Kinder gegen die Eltern, der Menschen gegen höhere bessere Naturen) und das Recht [...dike] zu verleihen. Hermes fragt: Wie soll ich sie verteilen? An Einzelne, wie die besonderen Künste, wie einige die Arzneiwissenschaft besitzend den anderen helfen? Zeus aber antwortet: allen; denn kein gesellschaftlicher Verein [...pólis] kann bestehen, wenn nur wenige jener

⁵⁶ Hegel, *Philosophie der Religion II*, S. 107f.

Eigenschaften teilhaftig sind. Und es sei Gesetz, daß, wer nicht teilhaftig sein könne der Scheu und des Rechts, der als eine Krankheit des Staats ausgerottet werden müsse.«⁵⁷

Gemäß Protagoras werden die Kräfte auf die sterblichen Wesen nach bestimmten Richtlinien verteilt. Alle Lebewesen werden weislich ausgestattet, nur der Mensch geht bei der Verteilung vorerst leer aus und das dem Menschen nachträglich zugewiesene Vermögen der Kunstfertigkeit erscheint als etwas Mangelhaftes für sein Überleben. Im Vergleich zu den Tieren fehlt den Menschen die politische Weisheit sich im Kampf gegen die anderen Lebewesen behaupten zu können. Bei Protagoras verleiht Hermes mit Zustimmung von Zeus den Menschen die Fähigkeit der schönen Scham. Private Angelegenheiten gut zu regeln und das Leben sinnvoll zu planen werden bei Protagoras in die Zweck-Mittel-Kategorie erhoben. Recht und Tugend, so ist Protagoras überzeugt, können wie andere Fähigkeiten und Geschicklichkeiten gelehrt werden. Er verweist auf eine Verwandtschaft des Menschen mit den Göttern, die es dem Menschen erlauben, alles, was ihr Geist hervorbringen kann, für ihren Gebrauch zu reklamieren.

Aufbauend auf diesen Mythos ist die Tugend, vor allem die politische Tugend der Gerechtigkeit bei Protagoras so beschaffen, dass auch sie ein Mittel zum Zweck bleibt.

Sophisten, die sich ihren Namen als Lehrer der Weisheit selbst gaben, erheben den Anspruch, weise machen zu können. Hegel weist darauf hin, dass die Sophisten „den einfachen Begriff, als Gedanken [...] jetzt überhaupt auf weltliche Gegenstände angewendet und mit demselben alle menschlichen Verhältnisse durchdrungen haben [...]“.⁵⁸

Für Hegel kehrt sich der einfache Begriff der Sophisten „gegen sein reines Gegenbild, die Bewegung“. Der Gedanke behauptet sich in seiner Macht und Herrschaft absolut. In der Sichtweise Hegels knüpften die Sophisten „an den Trieb an, weise zu werden.“

Zur Weisheit rechnet man, das zu kennen, was die Macht unter den Menschen und im Staate ist und was ich als eine solche anzuerkennen habe. Daher die Bewunderung, die Perikles und andere Staatsmänner genossen, weil sie eben wissen, woran sie sind, und die anderen an ihre rechte Stelle zu setzen vermögen. Der Mensch ist mächtig, der das, was die Menschen tun, auf ihre absoluten Zwecke zurückzuführen weiß, welche den Menschen bewegen. Dies ist Gegenstand der Lehre der Sophisten gewesen. Was die Macht in der Welt ist – der allgemeine, alles Besondere auflösende Gedanke –, weiß auch die Philosophie allein; so sind die Sophisten spekulative Philosophen gewesen. Sie wollten Bewußtsein darüber geben, worauf es in der sittlichen Welt ankommt; dann über das, was den Menschen Befriedigung gibt. Die Triebe und Neigungen, die der Mensch hat, sind seine Macht; indem er ihnen Genüge leistet, wird er befriedigt. Die Religion lehrt dies: die Götter sind die Mächte, welche den Menschen regieren. Ebenso die Gesetze; der Mensch soll sich befriedigen, insofern er den Gesetzen gemäß ist, und er soll voraussetzen, daß die anderen sich auch befriedigen, indem sie die Gesetze befolgen. Durch die Reflexion genügt es aber dem Menschen nicht mehr, den Gesetzen als einer Autorität und äußerlichen Notwendigkeit zu gehorchen; sondern er will sich in sich selbst befriedigen,

⁵⁷ Hegel, *Geschichte der Philosophie I*, S. 416f.

⁵⁸ Hegel, *ibidem*, S. 409

durch seine Reflexion sich überzeugen, was für ihn verbindlich ist, was Zweck ist und was er für diesen Zweck zu tun habe.⁵⁹

Sophisten – ihr Vorzug und ihre Schwäche

Die Sophisten trainierten ihre Beredsamkeit und schärften ihre Rhetorik mit spitzfindigen Argumenten und Gegenargumenten. Da sie sehr gebildet waren und auch hohen Wert auf Bildung legten, verstanden sie es in ausgezeichneter Weise, alles unter den Gesichtspunkt des Guten oder des Bösen zu bringen, je nach dem, wie es ihnen zum Nutzen gereichte. Sie lehrten die Bürger gegen Geld, mit Bildung und Wissen weise werden zu können. In der Generierung ihres eigenen Vorteils bedienten sie sich einer sprachlichen Überzeugungskraft, die auch die Wut und die Leidenschaft der zu Überzeugenden mit einschloss. Sophisten wissen um die Macht des Gedankens, zu der sie mithilfe subjektiver Reflexion gelangen. Jeder kann sich ein Urteil zumuten und muss nach seiner Überzeugung handeln.

Dieses Bewußtsein ist nicht Mangel, sondern gehört ihrer höheren Bildung zu. Ungebildete Menschen bestimmen sich aus Gründen. Im ganzen sind sie aber vielleicht durch etwas anderes bestimmt (Rechtmäßigkeit), als sie wissen; zum Bewußtsein kommen nur die äußeren Gründe. Die Sophisten wußten, auf diesem Boden gebe es nichts Festes; das ist die Macht des Gedankens, er behandelt alles dialektisch, macht es wankend. Das ist formelle Bildung, die sie hatten und beibrachten.⁶⁰

Sophisten behaupten die Relativität alles Seienden. Die Natur des Denkens bringt es mit sich, dass alles, was dem Bewusstsein als fest gilt, durch die Reflexion wankend gemacht werden kann.

Im sittlichen Zusammenleben können alle Gesetze mit anderen in Kollision kommen, da sie einen beschränkten Inhalt haben. Das gewöhnliche Bewusstsein, das sich aus Gründen bestimmt und auf dem Feld solcher Gründe einen festen Halt hat, wird verwirrt:

[E]twas gilt [...dem Bewusstsein] für fest, andere Gesichtspunkte, die auch in ihm sind, werden geltend gemacht, es muß sie gelten lassen; und so gilt das erste nicht mehr oder verliert wenigstens von seiner Absolutheit.⁶¹

Wenn alles relativ wird, stellt sich die Frage nach einem festen Bleibenden. Die eigene Lust, Eitelkeit, Ruhm und Ehre haben das Potential der Verführung, ein bleibender letzter Zweck zu werden. „[D]as Individuum ist sich selbst die letzte Befriedigung.“ Sophisten wissen um die Macht der Zwecke und deren Befriedigung, denn das Geltendmachen verschiedener Gesichtspunkte, das Anbringen von Gründen und Gegengründen können sich nur am Menschen selbst messen. Der selbstbewusste Gedanke kann alles in Frage stellen und das Objektive verschwinden lassen. Protagoras wird der große Satz zugeschrieben: „Von allen

⁵⁹ Hegel, *ibidem*, S. 411f.

⁶⁰ Hegel, *ibidem*, S. 425

⁶¹ Hegel, *ibidem*, S. 426

Dingen ist das Maß der Mensch; von dem, was ist, daß es ist, – von dem, was nicht ist, daß es nicht ist.“⁶²

Die sophistische Veranlagung des Menschen stellt mit seiner Selbstsucht und seinem Eigennutz seine eigenen Interessen in den Mittelpunkt und gebraucht den anderen für seine Zwecke. Das Charakteristikum menschlicher Begierden bringt es mit sich, alles als ein Mittel für einen möglichen Zweck zu betrachten. Die Ermöglichungsbedingung dafür ist die Reflexion auf unser Bewusstsein. In allem, was ich denke, ist mein Ich gegenwärtig mit dabei. Wenn das Subjektive fest geworden und dem Objektiven entgegengesetzt ist, ist es Einzelnes, zufällig und noch nicht in sich reflektiertes Allgemeines.

Philosophiegeschichtlich wird uns mit Anaxagoras bewusst, dass der Gedanke das an und für sich seiende Allgemeine ist. Im Denken weiß der Geist sich als das wahrhaft Seiende, Wirkliche. Der Geist ist selbständig für sich und ist mit keinem Dinge vermischt. Anaxagoras macht den Gedanken als solchen zum Wesen, zur Substanz, aber er verbindet ihn nicht mit der Subjektivität. Ein subjektiver Gedanke, so wie wir ihn uns vorstellen, wird bei Anaxagoras nicht thematisiert.

Anaxagoras [...hat] den Gedanken als solchen. Der Gedanke stellte sich als der allmächtige Begriff, als die negative Gewalt über alles Bestimmte und Bestehende dar; diese Bewegung ist das alles auflösende Bewußtsein. Protagoras spricht den Gedanken als Bewußtsein als das Wesen aus; aber das Bewußtsein eben in dieser seiner Bewegung, die Unruhe des Begriffs.⁶³

Bei Protagoras bleibt der selbstbewusste Gedanke in Unruhe, wenn er auch alles Bestimmte aufhebt.

Aber diese Unruhe ist an ihr selbst ebenso Ruhendes, Festes. Das Feste aber der Bewegung als solcher ist das Ich, dies Negative, da es die Momente der Bewegung außer ihm hat; Ich ist das Sich-Erhaltende, aber es ist nur als Aufhebendes, – eben dadurch Einzelnes (negative Einheit), nicht in sich reflektierendes Allgemeines. Hierin liegt die Zweideutigkeit der Dialektik und Sophistik; das Objektive verschwindet.⁶⁴

Wenn das objektive Erkennen verschwindet und das Subjektive fest wird, verschwindet auch die Sittlichkeit und alles wird gesetzlos und beliebig.

Bei Sokrates wird nun das allgemeine Ich als das Gute ausgesprochen, das in sich selbst ruhendes Bewusstsein ist. Es ist ein Gutes, das mir als substantieller Zweck gelten soll, der erkannt werden muss. Im Unterschied zu Protagoras verschwindet das Objektive nicht, vielmehr objektiviert es sich am festen Subjektiven als das „Gute als solches, frei von der seienden Realität, frei gegen das Verhältnis des Bewußtseins zu seiender Realität.“ Sokrates führt „die Wahrheit des Objektiven auf das Bewußtsein, auf das Denken des Subjektiven“

⁶² zit. nach Hegel, *ibidem*, S. 429

⁶³ Hegel, *ibidem*, S. 441

⁶⁴ Hegel, *ibidem*, S. 441f.

zurück. Protagoras erklärt: „das Objektive ist erst durch die Beziehung auf uns.“ Ihnen beiden gemeinschaftlich ist die „Reflexion“ und die „Rückführung der Entscheidung aufs Bewußtsein“.

Sokrates ist das Bewußtsein aufgegangen, daß das, was ist, vermittelt ist durch das Denken. Die zweite Bestimmung ist, daß ein Unterschied gegen das Bewußtsein der Sophisten eintritt, daß nämlich das Setzen und Produzieren des Denkens zugleich Produzieren und Setzen eines solchen ist, was nicht gesetzt ist, was an und für sich ist, - das Objektive, erhaben über die Partikularität der Interessen, Neigungen, die Macht über alles Partikuläre. Einerseits ist es bei Sokrates und Platon subjektiv, durch die Tätigkeit des Denkens gesetzt, - dies ist das Moment der Freiheit, daß das Subjekt bei dem Seinigen ist, dies ist die geistige Natur; aber andererseits ist es ebenso an und für sich Objektives, nicht äußerliche Objektivität, sondern geistige Allgemeinheit. Dies ist das Wahre, die Einheit des Subjektiven und Objektiven in neuerer Terminologie.⁶⁵

Durch das Wankendwerden der allgemeinen Sittlichkeit zur Zeit Sokrates galt das unmittelbare Handeln aus einem allgemeinen Geist heraus nicht mehr ohne Rechtfertigungsgründe. Anders als bei Protagoras trat in Sokrates das Empfinden auf, das Gute könne nicht gelehrt werden, sondern sei in der Natur des Geistes enthalten und jeder könne durch Reflexion auf sein Bewusstsein für seine Sittlichkeit selbst sorgen. Durch das Bewusstsein und die Reflexion über sich selbst entscheidet nun das Subjekt selbst als das Bestimmende. Der Mensch als denkend wird das Maß aller Dinge. Der Mensch müsse nur erkennen, was gut sei und das, was für ihn nützlich ist, aufsuchen.

Die Menschen sollen das Rechte wissen und es tun mit diesem Bewußtsein; dies ist Moralität und so unterschieden von der Sittlichkeit, die das Rechte unbewußt tut. Der sittliche (rechtschaffene) Mensch *ist* so, ohne daß er vorher Betrachtungen darüber anstellt, es ist sein Charakter, es ist bei ihm fest, was gut ist; sowie es dagegen auf das Bewußtsein ankommt, tritt die Wahl ein, ob ich gerade das Gute will oder nicht. Dies Bewußtsein der Moralität wird so leicht gefährlich, veranlaßt die Aufgeblasenheit des Individuums von diesem Dunste der Meinung von sich, die aus seinem Bewußtsein der Wahl hervorgeht: Ich bin der Herr, der Wähler des Guten; und darin liegt: Ich weiß, daß ich ein rechtschaffener Mann – vortrefflicher Mensch – bin. Durch die Willkür, mich für das Gute zu entscheiden, erhalte ich so das Bewußtsein von meiner Vortrefflichkeit; dieser Eigendünkel hängt nahe mit der Moralität zusammen. Bei Sokrates geht es noch nicht zu dieser Entgegensetzung des Guten und des Subjekts als Wählenden fort, sondern es handelt sich nur um die Bestimmung des Guten und Verknüpfung der Subjektivität damit, die als Individuum das beschließt, d. i. als Person, die wählen kann, sich mit dem inneren Allgemeinen verknüpft. Darin ist zweierlei: *Das Wissen des Guten*, und daß das *Subjekt gut* ist, daß dies sein Charakter, seine Gewohnheit (*habitus*) ist, – dies haben die Alten Tugend genannt, das Subjekt *ist* so.⁶⁶

Für Hegel schlägt hier die Sittlichkeit in Moralität um und angetan vom Weltgeist als solchem, sieht er in Sokrates den Beginn der „Reflexion des Bewußtseins in sich selbst, das Wissen des Bewußtseins von sich als solchem, daß es das Wesen ist, – wenn man will, daß das Bewußtsein, daß Gott ein Geist ist und, wenn man will, in einer gröberen, sinnlicheren Form, daß Gott menschliche Gestalt anzieht.“⁶⁷ Gleichzeitig mit dem Auftreten der Moralität und dem Zerschneiden der Sittlichkeit als vorhandenes Allgemeines entsteht das Bewusstsein

⁶⁵ Hegel, *ibidem*, S. 444

⁶⁶ Hegel, *ibidem*, S. 473

⁶⁷ Hegel, *ibidem*, S. 468f.

„jeder [habe] für seine Sittlichkeit selbst zu sorgen. [...] So sorgte [...Sokrates] für die seinige durch Bewußtsein und Reflexion über sich, – den allgemeinen Geist, als realen verschwunden, in seinem Bewußtsein zu suchen; so half er anderen für ihre Sittlichkeit sorgen, indem er dies Bewußtsein in ihnen erweckte, in ihren Gedanken das Gute und Wahre, d.h. das Ansichseiende des Handelns und des Wissens zu haben. Man hat es nicht mehr unmittelbar, wie Wasser in Gegenden und wie in Gegenden ein Schiff, wo man Provision davon machen muß. Das Unmittelbare gilt nicht mehr, muß sich rechtfertigen für den Gedanken. [...]. Nach dem Sokratischen Prinzip gilt dem Menschen nichts, hat nichts Wahrheit für ihn, wo nicht der Geist das Zeugnis gibt.“⁶⁸

Aristoteles wirft Sokrates vor, er habe die Tugenden zu einer Wissenschaft (*episteme*) gemacht. Sokrates habe zwar richtig erkannt, das Allgemeine des Zwecks gehöre dem Denken an und fange mit dem Denken an, aber dazu brauche es auch eine alogische Seite, „daß auch der Mensch, das Herz, das Gemüt identisch damit sei.“ „Die Seite der subjektiven Wirklichkeit“ gehöre auch zur Tugend, das eingesehene Gute und Wahre sei eben Tugend in der Realität.⁶⁹

Darin, daß *Sokrates* die Tugenden insgesamt für besondere Arten der Klugheit [...*phrónesis*] ansah, irrte er; daß er sie aber als untrennbar von der Klugheit dachte, darin urteilte er durchaus zutreffend. Ein Beweis dafür liegt darin: heutzutage unterläßt niemand, der die Tugend definieren will, bei dem Moment des Habitus, das er einsetzt, dessen Richtung anzugeben, daß dieselbe nämlich der rechten Vernunft entspricht; die rechte Vernunft aber ist die der Klugheit gemäß. Jedermann scheint also gleichsam zu ahnen, daß die Tugend ein solcher Habitus ist, der der Klugheit gemäß ist. Man muß aber noch einen kleinen Schritt weiter gehen. Nicht der Habitus, der bloß der rechten Vernunft gemäß ist, ist Tugend, sondern der mit der rechten Vernunft verbundene Habitus ist es. Rechte Vernunft aber ist eben die Klugheit in diesen Dingen. *Sokrates* meinte also, die Tugenden seien je besondere Äußerungen der Vernunft – sie sollten ja insgesamt Wissenschaften sein –, wir dagegen sagen, sie seien mit der Vernunft verbunden. So erhellt denn aus dem Gesagten, daß man nicht im eigentlichen Sinne tugendhaft sein kann ohne Klugheit, noch klug ohne die sittliche Tugend.⁷⁰

Der systematische Zusammenhang von Logos und Ethos bei Hegel

Die Tugend ist mit dem *Logos*, aber nicht der *Logos*.

Hegel übernimmt die Kritik von Aristoteles für seine eigenen Überlegungen und zeigt auf, dass auch die alogische Seite im *Logos* integriert ist. Im *Logos* müssen notwendig zwei Seiten vorkommen: das „Allgemeine, das mit dem Denken anfängt“ und die „betätigende Individualität, der reale Geist“.⁷¹ In der Einleitung der *Wissenschaft der Logik* rühmt Hegel Anaxagoras als denjenigen, der erkannte, dass das Wesen der Welt als der Gedanke zu bestimmen sei. Für Hegel hat Anaxagoras damit „den Grund zu einer Intellektualansicht des Universums gelegt, deren reine Gestalt *die Logik* sein muß.“⁷²

Auch Sokrates erzählt seinen Freunden noch in den letzten Stunden vor seinem Tod von seinem großen Bedürfnis, beim Denken selbst Zuflucht nehmen zu wollen, um damit den

⁶⁸ Hegel, *ibidem*, S. 470f.

⁶⁹ Hegel, *ibidem*, S. 474

⁷⁰ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, [1144b]

⁷¹ Hegel, *Geschichte der Philosophie I*, S. 475

⁷² Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 44

Dingen auf den Grund gehen zu können. Die sinnliche Wahrnehmung der Dinge mit den Augen kann Sokrates im Hinblick auf das Erkennen der Gegenstände keine zufriedenstellende Einsicht bieten.

Sondern mich dünkte, ich müsse zu den Gedanken [*logoi*] meine Zuflucht nehmen und in diesen das wahre Wesen der Dinge anschauen.⁷³

Zu etwas Zuflucht nehmen setzt voraus, dass es etwas gibt, wovor es sich lohnt zu flüchten. Im vorigen Kapitel wurden mit Gedanken von Hegel Momente im Leben aufgezeigt, in denen der Schmerz so groß wird, dass es für Herz und Gemüt unerträglich wird, diesen zu ertragen. Dann, wenn sich Raum und Zeit zu festigen beginnen, wenn sich die Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Sterblichen und Unsterblichen als ihre Differenz ausbildet, beginnt sich die Seele vom Leib zu lösen und sich zu ihren konträren Begriffen ausdifferenzieren. Die Flucht zu den Gedanken kann als eine Leidenschaft gesehen werden, das Unbegreifliche unseres Lebens begrifflich zu machen.

Anhand der Denkbestimmungen als abstraktes Allgemeines konstruiert Hegel eine reine Logik, die sich selbst im Erkennen konkret wird. Beginnend mit dem reinen Sein und dem reinen Nichts über das Werden zum Dasein dringt Hegel über das Wesen bis zu den Ideen des Lebens, des Guten und des Absoluten vor.

Die Idee des Lebens betrifft einen so konkreten und, wenn man will, reellen Gegenstand, daß mit derselben nach der gewöhnlichen Vorstellung der Logik ihr Gebiet überschritten zu werden scheinen kann. Sollte die Logik freilich nichts als leere, tote Gedankenformen enthalten, so könnte in ihr überhaupt von keinem solchen Inhalte, wie die Idee oder das Leben ist, die Rede sein.⁷⁴

Ziel von Hegels Logik ist es, „das System des logischen Zusammenhangs alles Seienden in einer Totalität der Kohärenz aufzuklären. [...] Das Wahrfhafte ist in der Wirklichkeit aufzuschließen, und zwar mit dem denkenden Denken der Vernunft.“⁷⁵

Das Leben in der Idee braucht nicht die „Gestalten der Wirklichkeit“, wie sie sich in der Natur vorfinden, sondern die Voraussetzung der Tätigkeit ist „der Begriff, der als subjektiver früher auftritt“ – nämlich als „Trieb, der sich durch die Objektivität hindurch seine Realität vermittelt.“ Der Trieb „ist die Seele des Lebens selbst“ und die Natur erreicht von „ihrer Äußerlichkeit her diese Idee“, indem sich der Trieb selbst zum Begriff hinausgetrieben hat.

Indem die Natur von ihrer Äußerlichkeit aus diese Idee erreicht, geht sie über sich hinaus; ihr Ende ist nicht als ihr Anfang, sondern als ihre Grenze, worin sie sich selbst aufhebt.⁷⁶

⁷³ Platon, *Phaidon*, [99e], S. 68

⁷⁴ Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, S. 469

⁷⁵ Hashi, Hisaki: *Die Dynamik von Sein und Nichts. Dimensionen der vergleichenden Philosophie*. Frankfurt am Main u.a.: 2004. Peter Lang. S. 380

⁷⁶ Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, S. 471

In der Idee des Lebens erhalten „die Momente seiner Realität nicht die Gestalt äußerer Wirklichkeit, sondern bleiben in die Form des Begriffs eingeschlossen.“ Die Idee des Lebens ist „an und für sich absolute Allgemeinheit“, „*allgegenwärtige Seele*“, die in „einfacher Beziehung auf sich selbst und eins in der Mannigfaltigkeit bleibt, die dem objektiven Sein zukommt.“ Als „äußerliche Objektivität“ hat sie „ein gleichgültiges Bestehen“ jenseits von Raum und Zeit, das erst „im Raume und in der Zeit“ ein ganz verschiedenes und selbständiges Außereinander“ ist. In diesem selbständigen Außereinander ist es „in die *Äußerlichkeit des Bestehens* hinausgeworfen“, wo es sich „in der absoluten Vielheit der atomistischen Materie“ an die Bestimmungen der Reflexionsverhältnisse und des formalen Begriffs hält“. Durch die immer komplexer werdende Reflexion gerät die Seele in ein Reflexionsmartyrium und verfällt in Widersprüche. Nun „gehen dem Denken [...]schlechthin alle seine Gedanken aus;“ „die Allgegenwart des Einfachen in der vielfachen Äußerlichkeit ist für die Reflexion ein absoluter Widerspruch“. Wenn der Widerspruch „aus der Wahrnehmung des Lebens“ aufgefasst wird, so bleibt der Widerspruch für die Wirklichkeit des Lebens ein unbegreifliches Geheimnis. Erst wenn die allgegenwärtige Seele den Begriff so erfasst, dass durch ihn die Welt erkennbar wird, kann sie begreifen, dass der Begriff „die Substanz des Lebens“ ist.

Das einfache Leben ist aber nicht nur allgegenwärtig, sondern schlechthin *Bestehen* und die *immanente Substanz* seiner Objektivität, aber als subjektive Substanz *Trieb*, und zwar der *spezifische Trieb* des *besonderen* Unterschiedes und ebenso wesentlich der eine und allgemeine Trieb des Spezifischen, der diese seine Besonderung in die Einheit zurückführt und darin erhält. Das Leben ist nur als diese *negative Einheit* seiner Objektivität und Besonderung sich auf sich beziehendes, für sich seiendes Leben, eine Seele. Es ist damit wesentlich *Einzelnes*, welches auf die Objektivität sich als auf ein Anderes, eine unlebendige Natur bezieht. Das ursprüngliche *Urteil* des Lebens besteht daher darin, daß es sich als individuelles Subjekt gegen das Objektive abscheidet und, indem es sich als die negative Einheit des Begriffs konstituiert, die *Voraussetzung* einer unmittelbaren Objektivität macht.⁷⁷

Für Hegel macht es einen großen Unterschied, wie sich das Leben zeigt. Ob mit einem noch träumenden Geist, mit einem individuellen subjektiven Geist, der getrennt von den Objekten abgeschieden, oder mit einem Geist, der die Selbst- und Objektbezogenheit als trennende überwunden hat, indem er die unmittelbare Einheit des Subjektiven und Objektiven als vermittelnd im absoluten Geist wiedererkennt.

In diesem Sinne unterscheidet Hegel⁷⁸ drei Betrachtungen des Lebens. Erstens ist das Leben als „lebendiges Individuum [zu betrachten], das für sich die subjektive Totalität und als gleichgültig vorausgesetzt ist gegen eine ihm als gleichgültig gegenüberstehende Objektivität.“ In diesem Bewusstsein ist der Geist träumend und ein Unterschied zwischen Subjekt und Objekt noch nicht gesetzt. Der „Lebensprozess“ erwacht zweitens als treibende

⁷⁷ Hegel, *ibidem*, S. 473

⁷⁸ vgl. Hegel, *ibidem*, S. 473f.

Willenskraft und macht sich damit „zum Allgemeinen, das die Einheit seiner selbst und seines Anderen ist.“ Drittens ist es „der Prozeß der Gattung, seine Vereinzelung aufzuheben und sich zu einem objektiven Dasein als zu sich selbst zu verhalten.“

Dieser Prozeß ist hiermit einerseits die Rückkehr zu seinem Begriffe und die Wiederholung der ersten Dirmention, das Werden einer neuen und der Tod der ersten unmittelbaren Individualität; andererseits aber ist der *in sich gegangene Begriff* des Lebens das Werden des sich zu sich selbst verhaltenden, als allgemein und frei für sich existierenden Begriffes, der Übergang in das *Erkennen*.⁷⁹

Durch das Erkennen im Urteil realisiert sich die unmittelbare Idee des Lebens. „Die Erhebung des Begriffs über das Leben ist, daß seine Realität die zur Allgemeinheit befreite Begriffsform ist. Durch dieses Urteil ist die Idee verdoppelt – in den subjektiven Begriff, dessen Realität er selbst, und in den objektiven, der als das Leben ist.“⁸⁰ Der sich selbst wissende Geist hat das „reine Element seines Daseins, den Begriff, gewonnen.“⁸¹

Das Leben ist ein Werden und ein Vergehen in der Zeit, das „der an die Zeit entäußerte Geist“ im Wissen an seine Entäußerung gewonnen hat. Der Begriff des Lebens beinhaltet auch den des Todes und es liegt im Begriff selbst, den Schmerz des Todes ertragen zu lernen. Sobald der Begriff des Lebens gesetzt ist, sind alle Fragen nach Unsterblichkeit und Sterblichkeit mitgesetzt.

Sokrates unterredet sich mit seinen Freunden noch vor seinem Tod über ein Weiterleben nach dem Tode und versucht, die Unsterblichkeit der Seele plausibel zu argumentieren. Seine gedankliche intensive Beschäftigung mit dem Tod vor dem Trinken des Giftbechers dürfte ihn selbst von seiner eigenen Unsterblichkeit der Seele überzeugt haben. Er erlangte darüber eine innerliche Gewissheit, die es ihm gestattete, froh und heiter den Tod auf sich zu nehmen.

Für Kierkegaard war Sokrates ein tragischer intellektueller Held, der sich im entscheidenden Augenblick selbst durchführen musste indem er das letzte Wort hatte und es auch behielt. Bevor er stirbt, wird er in diesem letzten Wort unsterblich.

[Sokrates] war ein intellektueller tragischer Held. Sein Todesurteil wird ihm verkündet. In diesem Augenblick stirbt er, denn wer nicht versteht, daß zum Sterben die ganze Kraft des Geistes erfordert wird und daß der Held immer stirbt, bevor er stirbt, der kann in seiner Betrachtung des Lebens nicht sonderlich weit kommen. Als von einem Helden wird nun von Sokrates gefordert, daß er still in sich ruhe; aber als von einem intellektuellen tragischen Helden wird von ihm gefordert, daß er in diesem Augenblick Geistesstärke genug besitze, sich selber durchzuführen.⁸²

Sokrates stand ganz für seinen eigenen Tod ein und als Zeuge seines Geistes bezieht er sich als Einzelner auf etwas, wo er ganz bei sich sein kann. Er opfert sich auf für seine eigene Sache und zeigt meines Erachtens seine alogische Seite in der aufgehenden inneren Welt

⁷⁹ Hegel, *ibidem*, S. 473f.

⁸⁰ Hegel, *ibidem*, S. 487

⁸¹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 588

⁸² Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 317

seiner Subjektivität als das durch ihn berühmt gewordene *Daimonion*, das *die letzte Entscheidung* für oder gegen eine Handlung trifft. Doch kann diese *innere Stimme* keinen Ausdruck mehr im Äußeren der griechischen antiken Welt finden, in der die Bürger gewohnt waren, öffentlich das Orakel für ihre Entscheidungen großer Angelegenheiten zu befragen. Die Idee etwas um seiner selbst willen zu tun ist mit Sokrates aufgegangen. Sokrates selbst kann seine betätigende Subjektivität als solche noch nicht in Worte fassen, aber seine Leidenschaft für die *Logoi*, die Unterredung mit sich selbst und anderen ist wegweisend für das Verständnis intersubjektiver Dialogfähigkeit, wo der Wille des einzelnen in wirkender Tätigkeit des Denkens mit all seinen Empfindungen, Begierden, Vorstellungen, Interessen und Handlungen maßgeblich die Welt gestaltet.

Hegel spricht vom Logischen als „das Übernatürliche [...], welches sich in alles Naturverhalten des Menschen, in sein Empfinden, Anschauen, Begehren, Bedürfnis, Trieb eindringt und es dadurch überhaupt zu einem Menschlichen, wenn auch nur formell, zu Vorstellungen und Zwecken macht.“⁸³

Im *Dämon* des Sokrates [...] können wir den Anfang sehen, daß der sich vorher nur *jenseits* seiner selbst versetzende Wille sich in sich verlegte und sich innerhalb seiner erkannte – der Anfang der *sich wissenden* und damit wahrhaften Freiheit. Diese reelle Freiheit der Idee, da sie eben dies ist, jedem der Momente der Vernünftigkeit seine eigene, gegenwärtige, *selbstbewußte* Wirklichkeit zu geben, ist es, welche somit die letzte sich selbst bestimmende Gewißheit, die die Spitze im Begriffe des Willens ausmacht, der Funktion eines Bewußtseins zuteilt. Diese letzte Selbstbestimmung kann aber nur insofern in die Sphäre der menschlichen Freiheit fallen, als die Stellung *der für sich abgesonderten, über alle Besonderung und Bedingung* erhabenen Spitze hat; denn nur so ist sie nach ihrem Begriffe wirklich.⁸⁴

2.4 DIE ANGEMESSENHEIT ALLER DINGE

Probleme zur Erhaltung des Gleichgewichts von Logos und Ethos

Sokrates erhob die „Sittlichkeit zur Einsicht, aber dies Tun ist eben dies, es zum Bewußtsein zu bringen, daß Sitten, sittliche Gesetze in ihrer Bestimmtheit, in ihrer Unmittelbarkeit schwankend sind.“ Das Allgemeine hat selbst eine positive und negative Seite an ihm. Hegel nennt es die „Macht des Begriffs, welche dies unmittelbare Sein und Gelten derselben, die Heiligkeit ihres Ansichseins aufhebt.“⁸⁵

Die Schüler des Sokrates erlangten die Einsicht in die „Nichtigkeit der Gesetze des bestimmten Guten“⁸⁶, wie es unbefangen in jeder sittlichen Gemeinschaft als das Wahre ein Zusammenleben möglich macht. Sokrates machte all das „wankend“, „was der Vorstellung

⁸³ Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 20

⁸⁴ Hegel, *Philosophie des Rechts*, § 279, S. 448f.

⁸⁵ Hegel, *Geschichte der Philosophie I*, S. 476

⁸⁶ Hegel, *ibidem*, S. 484

sonst fest war.“ Er zeigte auf, dass unter bestimmten Umständen auch rauben, lügen, betrügen und töten rechtens sind. Dennoch hielt Sokrates gemäß seinem *Daimonion* daran fest, den Gesetzen zu gehorchen, welche besagen, nicht zu rauben, lügen, betrügen oder töten. Es sind Gesetze, die uns als Pflicht geboten werden, selbst aber keinen absoluten Anspruch haben. Es ist ein beständiger Widerspruch, in dem sich die „Moral herumtreibt“, das Bewusstsein in Bewegung versetzt, um ein Allgemeines zu realisieren.

Die Moralphilosophie hat mit Sokrates ihren Anfang genommen und bis heute das Problem, moralischen Sätzen eine absolute Verbindlichkeit zuzusprechen.

Das an sich Allgemeine, das absolute Gute kann im Begriff keine Realität haben, findet aber als allgemeine Idee des Maßstabes, etwas bewerten oder beurteilen zu wollen, Einzug in alle moralischen und außermoralischen Belange menschlicher Angelegenheiten. Gütestandards, Güteklassen und viele andere Klassifikationssysteme bedienen sich des Maßstabs des Guten im Sinne des Tauglichen und Nützlichen. Wenn das Gute der gedachte Zweck ist, wollen wir uns „nach Gründen der Klugheit entscheiden und halten es fürs Letzte“, weil wir „dafür stehen wollen, was wir tun“.⁸⁷

Das Tun des Guten dient der Befriedigung rational gerechtfertigter Bedürfnisse und erfüllt sich in einem selbst gesetzten Ziel des einzelnen Menschen, das vorgestellte Ideal seines Menschseins zu verwirklichen. Das zuerst noch unbewusste Heraustasten aus seiner Natürlichkeit, das ihn zum Menschen gemacht, erhebt ihn als Subjekt immer mehr in eine denkende und erfahrende Position. Die Menschwerdung als ein qualitativer Sprung gebiert ein Wesen, das einer zum Vergleich heranzuziehenden messbaren Welt gegenübersteht und sie sich aneignet.

Das begehrte Objekt, das im wirtschaftlichen Kontext als Ware bezeichnet wird, darf nicht einfach genommen, sondern muss erworben werden. Dem Akt des Vollzugs liegt ein Vertrag zugrunde, der auf dem Vertrauen der wechselseitigen Abfolge von Geben und Nehmen gründet. Menschen sind grundsätzlich aufeinander angewiesen, ihre Lebensvollzüge zu bewerkstelligen. Dazu kommt, dass Leidenschaften, Fähigkeiten und Talente der Menschen unterschiedlich sind und nicht jeder alles machen will und auch nicht kann. Die Vielzahl verschiedener Tätigkeiten, die untereinander getauscht werden, bringt es mit sich, dass die Selbstversorgung lebenserhaltender Bedürfnisse in einer arbeitsteiligen Gesellschaft kaum mehr gewährleistet werden kann. Selbst der autarke Bauer mag auf den Tausch nicht verzichten, da er viele Annehmlichkeiten erst aus dem Tausch ziehen kann. Wie nun die verschiedenen Leistungen der Bürger in ausgleichender Weise gegeneinander aufgerechnet

⁸⁷ Hegel, *ibidem*, S. 493

werden sollen, damit ein gerechter Ausgleich zustande kommt, – diese Frage ist alt und schon Aristoteles behandelte sie im Kapitel Gerechtigkeit seiner *Nikomachischen Ethik*. Die Bedingung für Tauschakte liegt immer im Verschiedenartigen. „Denn aus zwei Ärzten wird keine Gemeinschaft, sondern aus Arzt und Bauer und überhaupt aus verschiedenen und ungleichen Personen, zwischen denen aber eine Gleichheit hergestellt werden soll.“⁸⁸

Geld als „Nomisma“ – Aristoteles und sein vernünftiges Maß zum Regulieren des menschlichen Lebens

Nach Aristoteles wäre es bedeutungslos, Gleiches gegen Gleiches zu tauschen. Nur dort, wo Ungleiches und Unterschiedliches da ist und begehrt wird, kann es zum Tauschakt kommen.

Daher muß alles, was untereinander ausgetauscht wird, gewissermaßen quantitativ vergleichbar sein, und dazu ist nun das *Geld* bestimmt, das sozusagen zu einer Mitte wird. Denn das Geld mißt alles und demnach auch den Überschuß und den Mangel; es dient also z.B. zur Berechnung, wie viel Schuhe einem Haus oder einem gewissen Maß von Lebensmitteln gleichkommen. Es kommen also nach Maßgabe des Verhältnisses eines Baumeisters zu einem Schuster soundso viele Schuhe auf ein Haus oder auf ein gewisses Maß von Lebensmitteln. Ohne solche Berechnung kann kein Austausch und keine Gemeinschaft sein. Die Berechnung ließe sich aber nicht anwenden, wenn nicht die fraglichen Werte in gewissem Sinne gleich wären. So muß denn für alles ein Eines als Maß bestehen, wie vorhin bemerkt worden ist. Dieses Eine ist in Wahrheit das *Bedürfnis*, das alles zusammenhält. Denn wenn die Menschen nichts bedürften oder nicht die gleichen Bedürfnisse hätten, so würde entweder kein Austausch sein oder kein gegenseitiger. Nun ist aber kraft Übereinkunft das Geld gleichsam Stellvertreter des Bedürfnisses geworden, und darum trägt es den Namen *Nomisma* (Geld), weil es seinen Wert nicht von Natur hat, sondern durch den *Nomos*, das Gesetz, und weil es bei uns steht, es zu verändern und außer Umlauf zu setzen.⁸⁹

Das Geld als Maß der Bedürfnisse drückt den Wert aus, „die die Dinge für den bedürftigen Menschen darstellen. Das Geld gibt an welchen Wert Menschen unter bestimmten Bedingungen Gütern oder Dienstleistungen beimessen.“⁹⁰ Das Geld wird zu einer Macht, zu einem "teilnahmepflichtigen Leitmedium"⁹¹, und so wie Aristoteles die Macht und die Kraft des Geldes beschreibt, kann es wohl nur eine beschönigende Umschreibung sein, das Geld „zu verändern und außer Umlauf zu setzen“. Erstaunlich mutet dennoch an, dass es bereits in der Zeit der Antike den Gedanken gab, das Geld abzuschaffen. Aristoteles sieht das Geld (*nomisma*) als abgeleitet vom Gesetz (*nomos*), wenn es auch beinahe den Anschein hat, als sei das Medium Geld der Grund des Gesetzes.

Daher muß alles seinen Preis haben; denn so wird immer Austausch und somit Verkehrsgemeinschaft sein können. Das Geld macht also wie ein Maß alle Dinge kommensurabel und stellt dadurch eine

⁸⁸ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, [1133a]

⁸⁹ Aristoteles, *ibidem*, [1133a]

⁹⁰ Liessmann, Konrad Paul: „Eine kleine Philosophie des Geldes.“ In: *Philosophicum Lech Band 12*. Hg. Konrad Paul Liessmann: *Geld. Was die Welt im Innersten zusammenhält?* Wien: 2009. Paul Zsolnay. S. 10.

⁹¹ Hörisch, Jochen: „Mein, nicht dein.“ In: *Philosophicum Lech Band 12*. Hg. Konrad Paul Liessmann: *Geld. Was die Welt im Innersten zusammenhält?* Wien: 2009. Paul Zsolnay. S. 93

Gleichheit unter ihnen her. Denn ohne Austausch wäre keine Gemeinschaft und ohne Gleichheit kein Austausch und ohne Kommensurabilität keine Gleichheit. In Wahrheit können freilich Dinge, die so sehr voneinander verschieden sind, nicht kommensurabel sein, für das Bedürfnis aber ist es ganz gut möglich. Es muß also ein Eines geben, welches das gemeinsame Maß vorstellt, und zwar kraft positiver Übereinkunft vorstellt, weshalb es auch Nomisma heißt, gleichsam ein vom Gesetz, Nomos, aufgestelltes Wertmaß. Denn alles wird nach ihm gemessen.⁹²

Aristoteles gibt zu erkennen, das Geld sei letztlich ein Ausdruck einer Unmöglichkeit, nämlich Unvergleichbares vergleichbar und Unmessbares messbar zu machen. Geld ermöglicht auf eine ausgeklügelte Weise, den Tausch zu universalisieren, weil es praktisch in seinem Wert durch alltägliches Handeln anerkannt wird. Es scheint eine „objektive Messung subjektiver Wertschätzungen“⁹³ stattzufinden, die sich dann im Wert ausgedrückt durch Geld widerspiegeln.

Aristoteles bemerkt, dass „das Bedürfnis als eine verbindende Einheit die Menschen zusammenhält“. Wenn „kein augenblickliches Bedürfnis vorliegt“, ist das Geld Garant dafür, sich zu einem späteren Zeitpunkt ein auftauchendes Bedürfnis erfüllen zu können. „Denn wer mit Geld kommt, muß nach Bedarf erhalten können“,⁹⁴ wenn Aristoteles auch einräumt, dass das Geld so wie andere Dinge nicht immer genau ihren Wert behalten.

In seiner Tugendlehre geht es Aristoteles um die Verwirklichung der Vernunft. Er unterscheidet an der Seele eine vernünftige und eine unvernünftige Seite. In der letzten ist die Vernunft (*nous*) nur Möglichkeit (*dynamis*), der die Empfindungen, Neigungen, Leidenschaften und Affekte zukommen. In der vernünftigen Seite der Seele finden sich Verstand, Weisheit, Besonnenheit und Kenntnis. Die Tugend besteht in der Einheit der vernünftigen mit der unvernünftigen Seite. Von Tugend kann dann gesprochen werden, wenn sich die Leidenschaften zur Vernunft so verhalten, dass das getan wird, was die Vernunft befiehlt. Aristoteles nennt das gut, was Zweck an sich selbst (*telos*) ist, was nicht um ein Anderes, sondern um seiner selbst willen begehrt wird. Das höchste Gute ist bei ihm die Glückseligkeit. Es ist das Gute überhaupt, aber nicht als abstrakte Idee, sondern so, dass das Moment der Verwirklichung wesentlich in ihr ist.

Die Motivation zur vernünftigen Einsicht von Hegel zu Nietzsche – Notwendigkeit zur Begründung von Logos und Ethos bei Kant

Für die Tugend braucht es eine vernünftige Einsicht. Die Vernunft kommt als den Trieb beurteilend und bestimmend dazu. Wenn von der Vernunft der Anfang gemacht wird, folgen die Leidenschaften nicht notwendig als gleich gestimmt, sondern sind oft entgegengesetzt.

⁹² Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, [1133b]

⁹³ Simmel, *Philosophie des Geldes*, S. 63

⁹⁴ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, [1133b]

Der Trieb, die Neigung ist das Treibende, Besondere, in Rücksicht auf das Praktische näher im Subjekt auf die Verwirklichung Gehende; das Subjekt ist in seiner Tätigkeit besondert, und es ist notwendig, daß es darin identisch sei mit dem Allgemeinen. Diese Einheit, worin das Vernünftige das Herrschende ist, ist die Tugend. [...] Weil die Tugenden, so betrachtet als Einheit des Begehrenden, Verwirklichenden mit dem Vernünftigen, ein alogisches Moment in sich haben, so setzt er sie, ihren [...] logos] in ein Mittelmaß, so daß die Tugend die Mitte zwischen zwei Extremen ist [...].⁹⁵

Dieses Mittelmaß hat „eine bloß quantitative Bestimmung“, weil „nicht bloß der Begriff das Determinierende ist“, sondern „auch die Seite des Empirischen darin ist“.

Die Tugend [...] tritt in eine Sphäre ein, wo das Quantitative seinen Platz hat. Der Gedanke ist hier als solcher nicht mehr bei sich selbst, die quantitative Grenze ist unbestimmt.⁹⁶

Hegel erkennt, dass Pflicht absolut in sich selbst Pflicht an und für sich ist und „nicht eine Mitte zwischen seienden Extremen, durch die sie bestimmt ist – oder vielmehr unbestimmt.“ Für Aristoteles ist der Endzweck das Gute, aber so, „daß diesem das Dasein entsprechend sei.“⁹⁷ Der Mensch ist zwar im Besitz der Bedingungen von Ideen der Idealität, irrt jedoch, wenn er meint die Wirklichkeit zur Idealität emporheben zu können. Dass die Wirklichkeit nicht so ist, wie wir sie uns vorstellen ist eine Tatsache, die uns herausfordert, die Wirklichkeit als eine Aufgabe für die Wirklichkeit anzunehmen.

Für die antike Tugend war die eigene Individualität noch eingebettet in die allgemeine Sittlichkeit und hatte dort ihre „*inhaltvolle Grundlage* und ein *wirkliches, schon existierendes Gutes* zu ihrem Zwecke; sie war daher auch nicht gegen die Wirklichkeit als eine *allgemeine Verkehrtheit* und gegen einen *Weltlauf* gerichtet.“⁹⁸ Der Weltlauf als solcher hat die Individualität, das Einzelne zum Prinzip und diese ist das Prinzip der Wirklichkeit. Sollte nun der Weltlauf die Verkehrung des Guten sein, richtete sich die Tugend, die ja nur von einem Einzelnen praktiziert werden kann, gegen seine eigene Individualität. Diesen Widerspruch erkannte Hegel und nannte die Tugend neuerer Zeit eine „wesenlose Tugend, eine Tugend nur der Vorstellung und der Worte“. Eine Tugend, die jenes Inhalts eines wirklich existierenden Guten entbehrt.

Der Weltlauf siegt also über das, was die Tugend im Gegensatz gegen ihn ausmacht; er siegt über sie, der die wesenlose Abstraktion das Wesen ist. Er siegt aber nicht über etwas Reales, sondern über das Erschaffen von Unterschieden, welche keine sind, über diese pomphaften Reden vom Besten der Menschheit und der Unterdrückung derselben, von der Aufopferung fürs Gute und dem Mißbrauche der Gaben; – solcherlei ideale Wesen und Zweck sinken als leere Worte zusammen, welche das Herz erheben und die Vernunft leer lassen, erbauen, aber nicht aufbauen; Deklamationen, welche nur diesen Inhalt bestimmt aussprechen, daß das Individuum, welches für solche edle Zwecke zu handeln vorgibt und solche vortrefflichen Redensarten führt, sich für ein vortreffliches Wesen gilt, – eine

⁹⁵ Hegel, *Geschichte der Philosophie II*, S. 223f.

⁹⁶ Hegel, *ibidem*, S. 224

⁹⁷ Hegel, *ibidem*, S. 225

⁹⁸ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 290

Aufschwellung, welche sich und anderen den Kopf groß macht, aber groß von einer leeren Aufgeblasenheit.⁹⁹

Die allgemeine sittliche Welt, die ganz in der Naturordnung aufgeht, ist längst durchbrochen. Der Mensch kann durch seine Vernunft ein System der Zwecke errichten, indem er misst, tauscht, bewertet und urteilt.

Preise machen, Werthe abmessen, Äquivalente ausdenken, tauschen – das hat in einem solchen Maasse das allererste Denken des Menschen präoccupirt, dass es in einem gewissen Sinne das Denken ist: hier ist die älteste Art Scharfsinn herangezüchtet worden, hier möchte ebenfalls der erste Ansatz des menschlichen Stolzes, seines Vorrangs-Gefühls in Hinsicht auf anderes Gethier zu vermuthen sein. Vielleicht drückt noch unser Wort „Mensch“ (manas) gerade etwas von diesem Selbstgefühl aus: der Mensch bezeichnete sich als das Wesen, welches Werthe misst, werthet und misst als das „abschätzende Thier an sich“. Kauf und Verkauf, sammt ihrem psychologischen Zubehör, sind älter als selbst die Anfänge irgend welcher gesellschaftlichen Organisationsformen und Verbände: aus der rudimentärsten Form des Personen-Rechts hat sich vielmehr das keimende Gefühl von Tausch, Vertrag, Schuld, Recht, Verpflichtung, Ausgleich erst auf die grössten und anfänglichsten Gemeinschafts-Complexe (in deren Verhältniss zu ähnlichen Complexen) übertragen, zugleich mit der Gewohnheit, Macht an Macht zu vergleichen, zu messen, zu berechnen.¹⁰⁰

Für Friedrich Nietzsche scheint ein Reich der Zwecke in erster Linie dazu geschaffen zu sein, Macht an Macht zu messen. Die sich entwickelnde Subjektivität erkennt sich in ihrem Herrschaftsanspruch immer klarer und das Geld kommt in den Vorrang ein äußerst geeignetes Medium für den Kampf um die Macht zu sein. Dem Denken wird sogar nachgesagt, es habe erst das Geld gebraucht, um die Abstraktionsfähigkeit zu schärfen und Transzendentalsubjekte freizusetzen.¹⁰¹

Kant mit seinem Klarblick, die Denkungsart umzukehren, begründete die Transzendentalphilosophie im Sinne eines „Probersteins des Werts oder Unwerts aller Erkenntnis a priori“.¹⁰²

Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, *so fern diese a priori möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transzendental-Philosophie heißen.¹⁰³

Mit seiner transzendentalen Untersuchung ermittelte Kant die Prinzipien, die der empirischen Erkenntnis als Bedingungen ihrer Möglichkeit voraus liegen und das Vermögen der Vernunft bilden. Es sind jene Leistungen der menschlichen Vernunft gesucht, die in der empirischen Erfahrung immer schon am Werk sind.

Kants Leidenschaft für solche Untersuchungen waren die gesellschaftlichen Zustände seiner Zeit, die seines Erachtens im Argen lagen und ihn dazu bewogen die Vernunft selbst

⁹⁹ Hegel, *ibidem*, S. 289

¹⁰⁰ Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, 2.8. KSA 5, S. 306

¹⁰¹ vgl. Hörisch, Jochen: „Mein, nicht dein.“ In: *Philosophicum Lech Band 12*. Hg. Konrad Paul Liessmann: *Geld. Was die Welt im Innersten zusammenhält?* Wien: 2009. Paul Zsolnay.

¹⁰² Kant, *KrV*, [B 26 / A 13]

¹⁰³ Kant, *KrV*, [B 25]

einer Kritik zu unterziehen. Er analysierte die Leistungen und Leistungsgrenzen der Vernunft. In einem anthropologischen pragmatischen Hinblick gesehen war Kant an den alltäglichen und konkreten Empfindungen, Hoffnungen und Gefühlen des Menschen interessiert. Immer ging es ihm das zu fassen, was es heißt, Mensch zu sein.

Sein transzendentes Subjekt des *Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können*, ist eine reine Denkbestimmung und eine analytische Einheit des Bewusstseins, die als ein „conceptus communis“¹⁰⁴ allen Menschen zukommt. Alle mannigfaltigen Vorstellungen der Anschauung, die der Fall sein können, müssen in einem Bewusstsein verbunden werden können. In einem einzelnen Selbstbewusstsein werden jedoch nur Teile eines unendlichen Meeres an Mannigfaltigen verbunden, doch dass diese Verbindung geschieht, ist im *Ich* – das jeder Mensch ist – gegeben. Über dieses *Ich* kann ich aber nichts aussagen, denn es ist die „analytische Einheit des Bewusstseins“ als ein Anhängsel aller gemeinsamen Begriffe.

Die analytische Einheit des Bewusstseins hängt allen gemeinsamen Begriffen, als solchem, an, z.B. wenn ich mir rot überhaupt denke, so stelle ich mir dadurch eine Beschaffenheit vor, die (als Merkmal) irgend voran angetroffen, oder mit anderen Vorstellungen verbunden sein kann; also nur vermöge einer vorausgedachten möglichen synthetischen Einheit kann ich mir die analytische vorstellen. Eine Vorstellung, die als verschiedenen gemein gedacht werden soll, wird als zu solchen gehörig angesehen, die außer ihr noch etwas Verschiedenes an sich haben, folglich muß sie in synthetischer Einheit mit anderen (wenn gleich nur möglichen Vorstellungen) vorher gedacht werden, ehe ich die analytische Einheit des Bewusstseins, welche sie zum conceptus communis macht, an ihr denken kann. Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.¹⁰⁵

Die synthetische Einheit der Apperzeption ist der Ort, der die Selbstanschauung des intelligiblen *Ich* möglich macht und ist die Voraussetzung dafür, von einer analytischen Einheit der Apperzeption zu sprechen. Die Selbstanschauung des intelligiblen *Ichs* ist das oberste Prinzip der Transzendentalphilosophie, welche die Einheit von subjektiver Tätigkeit und Gegenstandsbezug einsichtig machen soll.

Die transzendente Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird. Sie heißt darum objektiv, und muß von der subjektiven Einheit des Bewusstseins unterschieden werden, die eine Bestimmung des inneren Sinnes ist, dadurch jenes Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird.¹⁰⁶

Das *Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können*, „umschließt alle möglichen Vorstellungen eines denkenden einzelnen Menschen. Gerade dadurch steht [...das *Ich denke*] über der räumlichen und der zeitlichen Beschränkung aller empirisch gegebenen

¹⁰⁴ Kant, *KrV*, Anmerkung [B 134]

¹⁰⁵ Kant, *KrV*, [B 134]

¹⁰⁶ Kant, *KrV*, [B 139]

Erscheinungen. Mit anderen Worten: [...das *Ich denke*] drückt das Erlebnis aus, mit welchem die Struktur der reinen Formalität allfälligen Denkens abstrahiert worden ist.“¹⁰⁷

Jedes Nachdenken, jedes Urteil hängt von der apriorischen Gewissheit eines *ich denke* ab. Wir können nicht denken, ohne dass wir *etwas* denken. Unsere Sinne vermitteln uns Mannigfaltiges, auf die unsere Aufmerksamkeit gelenkt wird. Damit wir sagen können, was es da gibt – das heißt, – dass es einen gegebenen Gegenstand gibt, bin *ich* als denkende Person immer schon vorausgesetzt. Jeder Reiz der Sinne affiziert mich und ist mein Reiz, der dann verstandesmäßig weiter bearbeitet wird. Alle unsere Verstandesbegriffe werden von mir, dieser einheitsstiftenden Funktion, in Gang gesetzt. Wenn ich auch die Gewissheit des *Ich denke* habe, weiß ich damit nichts über mich selbst. Es ist eine Differenz zwischen dem, dass *ich denkend bin* und dem, was *ich bin*. Denn sobald ich etwas über mich aussage, habe ich mich selbst schon zu einem Objekt der Erkenntnis gemacht. Kant spricht von einem notwendigen unendlichen Zirkel. Das Ich als letzter Einheitspunkt des Denkens kann auf der Seite der Denkinhalte grundsätzlich nicht eingeholt werden. Egal, was das Thema meines Denkens ist, auch wenn ich selbst das Thema meines Denkens bin, bin ich selbst als denkend bereits vorausgesetzt.

Kants Transzendentalsubjekt ist von der Sinnlichkeit eines empirischen *Ichs*, welches alltagssprachlich verwendet wird, gänzlich unterschieden. Ein von der Sinnlichkeit geprägtes empirisches *Ich* verortet sich in Raum und Zeit, wird geboren und entschwindet wieder.

Für Kant hat das *Ich* eine doppelte Perspektive im Selbstbewusstsein, die er zehn Jahre nach Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* in seiner *Preisschrift von 1791* nochmals verdeutlicht:

Ich bin mir meiner selbst bewußt, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subjekt, und das Ich als Objekt. Wie es möglich sei, daß ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) sein, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifelbares Faktum ist; es zeigt aber ein über alle Sinnenanschauung so weit erhabenes Vermögen an, daß es, als der Grund der Möglichkeit eines Verstandes, die gänzliche Absonderung von allem Vieh, dem wir das Vermögen, zu sich selbst Ich zu sagen, nicht Ursache haben beizulegen, zur Folge hat, und in eine Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinaussieht. Es wird dadurch aber nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeint, sondern nur Ich, der ich denke und anschau, ist die Person, das Ich aber des Objektes, was von mir angeschaut wird, ist, gleich andern Gegenständen außer mir, die Sache.

Von dem Ich in der erstern Bedeutung (dem Subjekt der Apperzeption), das logische Ich, als Vorstellung a priori, ist schlechterdings nichts weiter zu erkennen möglich, was es für ein Wesen, und von welcher Naturbeschaffenheit es sei; es ist gleichsam, wie das Substantiale, was übrig bleibt, wenn ich alle Akzidenzen, die ihm inhärieren, weggelassen habe, das aber schlechterdings gar nicht weiter erkannt werden kann, weil die Akzidenzen gerade das waren, woran ich seine Natur erkennen konnte.

Das Ich aber in der zweiten Bedeutung (als Subjekt der Perzeption), das psychologische Ich, als empirisches Bewußtsein, ist mannigfacher Erkenntnis fähig, worunter die Form der innern Anschauung, die Zeit, diejenige ist, welche a priori allen Wahrnehmungen und deren Verbindung zum Grunde liegt,

¹⁰⁷ Hashi, Hisaki: *Die Dynamik von Sein und Nichts. Dimensionen der vergleichenden Philosophie*. Frankfurt am Main u.a.: 2004. Peter Lang. S. 245

deren Auffassung (apprehensio) der Art, wie das Subjekt dadurch affiziert wird, d. i. der Zeitbedingung gemäß ist, indem das sinnliche Ich vom intellektuellen zur Aufnahme derselben ins Bewußtsein bestimmt wird.

Daß dieses so sei, davon kann uns jede innere, von uns angestellte psychologische Beobachtung zum Beleg und Beispiel dienen; denn es wird dazu erfordert, daß wir den innern Sinn, zum Teil auch wohl bis zum Grade der Beschwerlichkeit, mittelst der Aufmerksamkeit affizieren (denn Gedanken, als faktische Bestimmungen des Vorstellungsvermögen, gehören auch mit zur empirischen Vorstellung unsers Zustandes), um ein Erkenntnis von dem, was uns der innere Sinn darlegt, zuvörderst in der Anschauung unsrer selbst zu haben, welche uns dann uns selbst nur vorstellig macht, wie wir uns erscheinen, indessen daß das logische Ich das Subjekt zwar, wie es an sich ist, im reinen Bewußtsein, nicht als Rezeptivität, sondern reine Spontaneität anzeigt, weiter aber auch keiner Erkenntnis seiner Natur fähig ist.¹⁰⁸

Zwei Instanzen sind im Selbstbewusstsein impliziert. Die eine, die *etwas weiß* und die andere, die *gewusst wird*. Das, was Kant transzendente Einheit des Bewusstseins nennt, ist die Instanz des *Ich, das alle meine Vorstellungen begleiten muss können*. Diese transzendente Einheit setzt die Begriffe, die Kategorien allererst in Bewegung. Der Begriff des Selbstbewusstseins impliziert die Struktur: *Ich weiß mich*. Wir wissen um uns als Ich.

Jeder von uns hat eine biographische Individualität, die sich von anderen Individuen unterscheidet. Zum Unterschied ist das *Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können* ein allgemeiner abstrakter Begriff, der auf jedes Ich zutrifft. In Beziehung auf das Selbstbewusstsein weiß ich aber, dass ich es bin, der weiß. Die Frage ist, was hier gewusst wird.

Ich, von der [an Inhalt gänzlich leeren Vorstellung] man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen; eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist, weil das Bewußtsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, so fern sie Erkenntnis genannt werden soll; denn von der allein kann ich sagen, daß ich dadurch irgend etwas denke.¹⁰⁹

Das *Ich denke* wird nur „durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt.“ Gemeint ist hier ein *logisches Ich*, das nicht durch die Sinne angeschaut werden kann und „die Form eines jeden Verstandesurteils überhaupt enthält und alle Kategorien als ihr Vehikel begleitet.“¹¹⁰

Wenn Kant das *Ich denke* als das Vermögen der Kategorien und deren Ursprung freilegt, stellt sich Frage, wie sich ein solcher philosophischer abstrakter Terminus mit unserem alltagssprachlichen Ausdruck eines tätigen leiblichen Ichs verbinden lässt, der ja in gänzlich anderer Weise verwendet wird. Kant zeigt die Verbindung des Subjekts der Apperzeption mit

¹⁰⁸ Kant, *Schriften zur Metaphysik und Logik 2*, [A 35- 38] S. 601f.

¹⁰⁹ Kant, *KrV*, [B 404-405, A 346]

¹¹⁰ Kant, *KrV*, [B 406, A 348]

jenem der Perzeption in einem Bezugsverhältnis der Identität auf. Dazu findet sich eine aufschlussreiche Anmerkung im Paralogrammenkapitel der transzendentalen Dialektik.

Das Ich denke ist [...] ein empirischer Satz, und hält den Satz, Ich existiere, in sich. Ich kann aber nicht sagen: alles, was denkt, existiert; denn da würde die Eigenschaft des Denkens alle Wesen, die sie besitzen, zu notwendigen Wesen machen. Daher kann meine Existenz auch nicht aus dem Satze, Ich denke, als gefolgert angesehen werden, wie Cartesius dafür hielt (weil sonst der Obersatz: alles was denkt, existiert, vorausgehen müßte), sondern ist mit ihm identisch. Er drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung, aus (mithin beweiset er doch, daß schon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existenzialsatz zum Grunde liege), geht aber vor der Erfahrung vorher, die das Objekt der Wahrnehmung durch die Kategorie in Ansehung der Zeit bestimmen soll, und die Existenz ist hier noch keine Kategorie, als welche nicht auf ein unbestimmt gegebenes Objekt, sondern nur ein solches, davon man einen Begriff hat, und wovon man wissen will, ob es auch außer diesem Begriffe gesetzt sei, oder nicht, Beziehung hat. Eine unbestimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas Reales, das gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst (Noumenon), sondern als etwas, was in der Tat existiert, und in dem Satze, ich denke, als ein solches bezeichnet wird. Denn es ist zu merken, daß, wenn ich den Satz: ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das Ich in diesem Satze sei empirische Vorstellung; vielmehr ist sie rein intellektuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, würde der Actus, Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung, oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens.¹¹¹

Das „Ich denke“ bei Kant als wertfreies transzendentallogisches Subjekt des Nutzers von Geld

Im Unterschied zum Cartesischen „cogito, ergo sum“ beinhaltet das *Ich denke* bei Kant noch kein Urteil darüber, auch existierend zu sein. *Denkend zu sein* begründet ein Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, wobei das transzendente Ich (Subjekt der Apperzeption), das allen Verstandesbegriffen als Vehikel beigelegt ist, sich mit dem psychologischen Ich (Subjekt der Perzeption) in einer beständigen Kollision befindet, das eine absolute Identität von Subjekt und Objekt im Selbstbewusstsein vereitelt. Die Identität von sinnlichem Subjekt und intelligiblem Objekt oder intelligiblem Subjekt und sinnlichem Objekt übersteigt den Verstand mit seiner sprachlichen Ausdrucksfähigkeit. Selbst die *reine Erfahrung*, die Nishida als eine Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt beschreibt, betätigt sich einer begrifflichen Ausdrucksweise, um diese Erfahrung zu beschreiben.

Kant war zeit seines Lebens an einer Philosophie als „Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft“ interessiert.¹¹² Dabei ging es ihm um den Menschen in seinem perzeptiven empirischen und apperzeptiven intelligiblen Doppelcharakter. Das transzendente *Ich* als das Gefährt „aller Begriffe“¹¹³ ist selbst „gar kein“ Begriff, sondern „nur Bezeichnung des Gegenstandes des innern Sinnes“.

¹¹¹ Kant, *KrV*, Anmerkung [B 423]

¹¹² Kant, *KrV*, [B 867]

¹¹³ Kant, *KrV*, [B 399]

Wäre die Vorstellung der Apperzeption, das Ich, ein Begriff, wodurch irgend etwas gedacht würde, so würde es auch als Prädikat von andern Dingen gebraucht werden können, oder solche Prädikate in sich enthalten. Nun ist es nichts mehr als ein Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (relatione accidentis) steht.¹¹⁴

Geld als wertfreies transzendentallogisches Objekt „nomisma“ zum Ermöglichen der Bedingung der Möglichkeit von Erfahrungen

Das *Ich* ist die Quelle des Begriffs und verbindet sich mit dem empirischen Menschen, der mittels der Begriffe mit sich selbst oder anderen in Kommunikation tritt. Begriffe und Kategorien können als Allgemeingut der Sprache angesehen werden, deren sich der Mensch allzeit bedienen kann. Meines Erachtens bricht Kant mit der Erschließung des *transzendentalen Ich-Vehikels* die Seinsweise eines in sich selbst verschlossenen Ichs auf. Eine ich-zentrierte Interpretation seines *egos* und die mit ihnen zusammenhängenden Egoismen zerfallen und eröffnen einen weiten Raum für andere Sichtweisen, die sich aus der Zugriffsmöglichkeit einer Sprache habenden Wesens ermöglichen.

Wie jeder andere Begriff setzt Geld Transzendentalsubjekte frei. Die Macht des Begriffes Geld erreicht dort ihre äußerste quantitative Spitze, wo alle zwischenmenschlichen Beziehungen ausschließlich in Geld gemessen werden. An diesem Endpunkt sich orientierend können die Verstrickungen der menschlichen Egoismen aufgedeckt und gelöst werden. Unsere zwischenmenschlichen Beziehungen sind nicht Angelegenheiten einer äußeren Sache und entziehen sich grundsätzlich dem Messbaren.

Geld ist das Mittel zum Ermöglichen verschiedener Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrungen. Der Nutzer des Geldes ist ein transzendentallogisches *Ich denke*, welches mannigfaltige Vorstellungen an und für sich begleiten kann: Das ist aber eine reine, transzendentallogische Formalität zum Bestätigen der logischen Verbindung vom *Ich denke* und dessen möglichen Vorstellungen über die Bedingung verschiedener Erfahrungen.¹¹⁵ Vom Denkhorizont der Kant-Forschung¹¹⁶ aus ist das transzendentallogische *Ich denke* frei von jeglicher empirisch bedingter Ich-Subjektivität und auch frei von der Leiblichkeit der Ich-Erfahrung.

Bleibend interessant ist in meinem Diskurs die Tatsache, dass das Geld als *nomisma* – an sich ein wertfreies Mittel zum Regulieren unserer Wünsche, Bedürfnisse und Begierden für

¹¹⁴ Kant, *Schriften zur Metaphysik und Logik I*, Prolegomena § 46 Anmerkung [A 137], S. 205

¹¹⁵ vgl. Hashi, *Die Dynamik von Sein und Nichts*, III. Hauptteil, „Die Dimension des Unbeschränkten. Das transzendente Ideal Kants und das ‘absolute Nichts’ bei Nishida“. S. 85ff.

¹¹⁶ vgl. Funke, Gerhard: „Die Diskussion um die metaphysische Kantinterpretation“. In: *Kant-Studien*. 67. Jahrgang. Berlin, New York: 1976. Kant Gesellschaft.

ein gedeihliches Zusammenleben aller Mitseienden – vom Menschen benutzt wird, um seine ego-zentrischen oder kollektiv-zentrischen Machtansprüche durchzusetzen.

2.5 DAS OPFER DES FLEIßES

Darlegung des Geldes als wertfreies Mittel bei Kant

Was ist nun gerade am Geld so Besonderes, dass selbst Kant wissen wollte, was Geld ist. In seiner *Metaphysik der Sitten* schenkte er im Abschnitt „von dem auf dingliche Art persönlichen Recht“ unter dem Titel „Das Hausherren-Recht“ dem Geld und dem Buch besondere Aufmerksamkeit, da beide die „größten und brauchbarsten Mittel des Verkehrs sind“, sich in „lauter intellektuelle Verhältnisse“ aufzulösen und „so die Tafel der reinen Verträge nicht durch empirische Beimischung verunreinigen.“

Für Kant gibt es nur „drei einfache und reine Vertragsarten“, die für ihn in seine metaphysische Rechtslehre passen. Für ihn „haben [diese drei] entweder, A. einseitigen Erwerb (wohlthätiger Vertrag), oder, B. wechselseitigen (belästigter Vertrag) oder gar keinen Erwerb, sondern nur, C. Sicherheit des Seinen (der einerseits wohlthätig, andererseits doch auch zugleich belästigend sein kann) zur Absicht.“¹¹⁷ Das Geld und das Buch können „von der Materie des Verkehrs [...] abstrahiert“ werden und zählen zur metaphysischen Rechtslehre, die „nach Prinzipien a priori gemacht werden müssen“. So kann bei Geld und Buch „bloß auf die Form gesehen werden“ zum Unterschied von allen anderen veräußerlichen Sachen, die Waren sind „im Titel des Kaufs und Verkaufs“. Geld ist das größte und brauchbarste aller Mittel „des Verkehrs der Menschen mit Sachen, Kauf und Verkauf (Handel) genannt“. Das Buch ist das Mittel „des größten Verkehrs der Gedanken“, das sich in „lauter intellektuelle Verhältnisse auflösen lasse.“¹¹⁸

Jeder Mensch, der imstande ist zu lesen kann ein Buch zur Hand nehmen und den Horizont seines *Ichs* durch alle nur denkbar möglichen Gedankenkonstruktionen erweitern und praktizieren. Im Unterschied zum Geld kann über die Gedanken eines Buches das Geld hinterfragt werden. Der Leser eines Buches kann seine eigene Haltung zum Geld überdenken und seine eigenen „hausherrenrechtlichen Vertragsverhältnisse“ bezüglich des Geldes überprüfen.

¹¹⁷ Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, [AB 120], S. 398

¹¹⁸ Kant, *ibidem*, [AB 120], S. 400

Kant zeigt auf, dass das Geld „nur auf die Form der wechselseitigen Leistungen im belästigten Verträge sieht“ und „zugleich das Mittel und zugleich der Maßstab des Fleißes ist“, an der sich das Ich am Anderen messen kann und muss.¹¹⁹

Nur wenn „Fleiß gegen Fleiß in Konkurrenz kommen“, kann es öffentlichen Reichtum geben. Den Ansporn für diesen Fleiß gibt gemäß Kant ein Machthaber, wenn er Abgaben in Form einer bestimmten Materie als Ware von seinen Untertanen einfordert und mit dieser – nun als „gesetzliches Mittel“ die Untertanen wieder lohnt. Kants „Bedünken nach“ hat „dadurch allein“ „eine Ware ein gesetzliches Mittel des Verkehrs des Fleißes der Untertanen unter einander und hiemit auch des Staatsreichtums, d. i. Geld, werden können.“¹²⁰

Der intellektuelle Begriff, dem der empirische vom Gelde untergelegt ist, ist also der von einer Sache, die, im Umlauf des Besitzes begriffen (permutatio publica), den Preis aller anderen Dinge (Waren) bestimmt, unter welche letztere so gar Wissenschaften, so fern sie anderen nicht umsonst gelehrt werden, gehören: dessen Menge also in einem Volk die Begüterung (opulentia) desselben ausmacht. Denn Preis (pretium) ist das öffentliche Urteil über den Wert (valor) einer Sache, in Verhältnis auf die proportionierte Menge desjenigen, was das allgemeine stellvertretende Mittel der gegenseitigen Vertauschung des Fleißes (des Umlaufs) ist.¹²¹

Die Entfaltung des kantischen Gedankens der transzendentallogischen Wertfreiheit

Beim Geld als Mittel und zugleich Maßstab des Fleißes dürfte auch Hegel ansetzen, wenn er in seiner Rechtsphilosophie die gesetzgebende Gewalt beleuchtet. Für ihn muss die staatliche Verfassung „der feste geltende Boden sein“, auf dem unsere Gesetze beruhen. Für Hegel „ist die Verfassung, aber ebenso wesentlich wird sie, das heißt, sie schreitet in der Bildung fort. Dieses Fortschreiten ist eine Veränderung, die unscheinbar ist und nicht die Form der Veränderung hat.“ Dafür zeigt er dieses Beispiel auf:

Wenn [...] das Vermögen der Fürsten und ihrer Familien in Deutschland zunächst Privatgut war, dann aber ohne Kampf und Widerstand sich in Domänen, das heißt in Staatsvermögen verwandelte, so kam dies daher, weil die Fürsten das Bedürfnis der Ungeteiltheit der Güter fühlten, von Land und Landständen die Garantie derselben forderten und so diese mit in die Art und Weise des Bestehens des Vermögens verwickelten, über das sie nun nicht mehr alleinige Disposition hatten.¹²²

Die Verwandlung von Privatgut in Staatsvermögen kann als eine Veränderung im menschlichen Bewusstsein gesehen werden. Durch das Staatsvermögen als allgemeines Gut kommen den Individuen einerseits Rechte zu, die sie genießen können, andererseits auch Verpflichtungen, die sie zu leisten haben. Das Geld, das es schon gibt und sich als öffentliches Urteil Gültigkeit verschafft hat, bekommt bei Hegel die Bedeutung, dass es selbst etwas zu vollbringen vermag.

¹¹⁹ vgl. Kant, *ibidem*, [AB 127], S. 403f.

¹²⁰ Kant, *ibidem*, [AB 125], S. 402f.

¹²¹ Kant, *ibidem*, [AB 126], S. 403

¹²² Hegel, *Philosophie des Rechts*, § 298, S. 465

Das zu Leistende aber kann nur, indem es auf *Geld*, als den existierenden allgemeinen *Wert* der Dinge und der Leistungen, reduziert wird, auf eine gerechte Weise und zugleich auf eine Art bestimmt werden, daß die *besonderen* Arbeiten und Dienste, die der Einzelne leisten kann, durch seine Willkür vermittelt werden.¹²³

Menschen verfügen über mannigfaltige Geschicklichkeiten und Talente, die durch die motivierende Wirkung des Geldes leichter zur vollen Entfaltung gebracht werden können. Außerdem wird der subjektiven Freiheit geschmeichelt.

In der Tat ist das Geld aber nicht ein *besonderes* Vermögen neben den übrigen, sondern ist das Allgemeine derselben, insofern sie sich zu der Äußerlichkeit des Daseins produzieren, in der sie als eine *Sache* gefaßt werden können. Nur an dieser äußerlichsten Spitze ist die *quantitative* Bestimmtheit und damit die Gerechtigkeit und Gleichheit der Leistungen möglich.¹²⁴

Geschickte Verkäufer operieren mit dem einfachen Begriff zu einer Kunst der Überzeugung beim Käufer zu gelangen. Mit Hegel kann es „[d]as Denken als *Verstand*“ genannt werden, das sich bei geschickten Verkaufsverhandlungen in Gang setzt, um „ihrem Inhalt die Form der Allgemeinheit zu erteilen“, das aber ein „abstrakt Allgemeines“ ist, das durch den Verstand gesetzt wird. So werden „einseitige und abstrakte Bestimmungen in ihrer Isolierung für sich geltend“ gemacht. Der Verstand „verhält sich zu seinen Gegenständen trennend und abstrahierend und ist hiermit „das Gegenteil von der unmittelbaren Anschauung und Empfindung, die es als solche durchweg mit Konkretem zu tun hat und dabei stehenbleibt.“¹²⁵

In der konkreten unmittelbaren Anschauung und Empfindung gibt es noch keinen Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt. In einem Indifferenzzustand, wo ein begehrendes Ich und ein beehrtes Ding noch ungeschieden ruhen, können zwar Eindrücke und Vorstellungen das Bewusstsein erfüllen, aber das Ich als Träger dieser Inhalte hat sich von diesen nicht schon selbst getrennt. In der Welt der Wirtschaft müssen Subjekt und Objekt radikal geschieden sein, um den Subjektsträger Käufer mit dem Objektsträger Ware zusammenzubringen. Erst wenn durch das Erkennen die vorhandenen Gegenstände in ihren bestimmten Unterschieden aufgefasst und diese in mathematische Größen gebracht werden, kann ein wirtschaftlicher Wert hervorgehen.

Das Geld repräsentiert die Werte, „die die Dinge für den bedürftigen Menschen darstellen. Das Geld gibt an, welchen Wert Menschen unter bestimmten Bedingungen Gütern oder Dienstleistungen beimessen.“¹²⁶ Für alle Dienstleistungen und Güter, die im wirtschaftlichen Umlauf sind, gibt es bereits einen bestimmten Wert, der in Geld bemessen ist. Dadurch ist das Geld selbst der existierende allgemeine Wert der wirtschaftlichen Dinge und Leistungen, mit

¹²³ Hegel, *ibidem*, § 299, S. 466

¹²⁴ Hegel, *ibidem*, § 299, S. 466

¹²⁵ vgl. Gedankengang bei Hegel, *Enzyklopädie I*, § 80, S. 169

¹²⁶ Liessmann, Konrad Paul: „Eine kleine Philosophie des Geldes.“ In: *Philosophicum Lech Band 12*. Hg. Konrad Paul Liessmann: *Geld. Was die Welt im Innersten zusammenhält?* Wien: 2009. Paul Zsolnay. S. 10

dem das zu Leistende öffentlich ausgepreist ist. Alle Arbeiten und Dienste, die der Einzelne leisten kann, müssten sich „zur Äußerlichkeit des Daseins produzieren“ und „als eine Sache gefasst werden können“, damit eine quantitative Gerechtigkeit und Gleichheit hergestellt wäre.

Aristoteles erkannte bereits, dass es in Wirklichkeit nicht möglich sei, Verschiedenes kommensurabel zu machen.

„Geld ist letztlich Ausdruck einer Unmöglichkeit: dass Unmessbares messbar wird.“¹²⁷ Auch der Fleiß der eigenen Arbeit ist nicht messbar und jeder Versuch es doch zu tun, muss bei genauerer Betrachtung scheitern. Wird Fleiß gegen Fleiß in Konkurrenz gestellt und das Geld zum Gradmesser für den Fleiß, darf es nicht verwundern, wenn Geld mit Fleiß und Arbeitseifer verknüpft in solcher Verkettung die konkrete Sinnenwelt des Individuums aufwühlt. Gefühle wie Neid und Habsucht verstärken sich, jeder beginnt sich mit jedem zu vergleichen. Wenn sich im Geld subtil das Sollen des Leistens verbirgt erscheint das Geld als Symbol des Überbietens. So könnte auch die Erzählung *Das falsche Geldstück* darauf hinweisen, dass die beiden Freunde etwas bieten müssen und einer mehr als der andere zu bieten hat.

Denn ihr *Erscheinen* [...] vor dem Gesetz – in dem Sinne, in dem sie vor den Augen des anderen zu erscheinen haben, die grenzenlos fordern, und in dem Sinne, in dem sie *zusammen* auftauchen oder gemeinsam erscheinen – bringt sie in eine Situation rivalisierender Identifizierung. Die Zurschaustellung der Opfergabe soll nicht glänzen, sie soll vor dem Armen oder vor dem Gesetz, vor allem aber auch vor dem anderen, dem Partner und Freund nicht phänomenal erscheinen. Denn als Freunde verschulden sie sich nicht allein gegenüber dem Armen, *sie sind sich gegenseitig verpflichtet*, sie verschulden sich einer gegenüber dem anderen. Der Vergleich ihrer entsprechenden Opfergaben ist folglich gerade das Elementare der Geschichte – als ob sie sich einer *dem* anderen oder einer *für den* anderen geben, eine Opfergabe gewähren würden: als ob der Arme, das Gesetz, der Dritte nur die Vermittlung und Bedingung ihres Austausches wären, der in Wirklichkeit eine Überbietung, ein Wettstreit [...] ist.¹²⁸

Das Geld als Symbol des Überbietens und Konkurrenzdenkens dürfte bei den beiden Freunden so stark gewirkt haben, dass Gabe gegen Gabe, Opfer gegen Opfer in Erscheinung treten und die gegenseitige Verschuldung ins Unendliche forttreiben. Die Möglichkeit, sich bewusst jenseits einer Aufrechnung von Gabe gegen Gabe zu stellen, ist jedem Einzelnen anheimgestellt. Jeder kann seine Gier des Überbieten-Wollens zum Verlöschen bringen. Das geistige Band des Geldes, das jetzt die Welt umspannt, könnte von einem geistigen Band der gegenseitigen Anerkennung und des Gemeinwohls abgelöst werden.

¹²⁷ Liessmann, *ibidem*, S. 11

¹²⁸ Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, S. 186f.

3 GELD UND GABE

In seinem Werk *Falschgeld Zeit geben I.* schenkt Derrida für seine Betrachtungen zur Gabe der Erzählung *Das falsche Geldstück* von Charles Baudelaire besondere Aufmerksamkeit. Die Idee, spontan sein Augenmerk auf diese Erzählung zu richten, ist ein freier Akt des Wählens. Dennoch liegt der freien Wahl, sich für diese Erzählung entschieden zu haben, ein übergeordnetes Sollen, eine Verpflichtung zu Grunde, die das Eintreten in einen unsichtbaren Vertrag zwischen Leser und Schreiber auslöst. Mit dem Lesen der Erzählung begibt sich der Leser in eine Welt von Begriffen, die im Verhältnis zueinander das Beziehungsgeflecht des Erzählenden ausmachen.

Das Thema der Erzählung ist eine uralte, aus allen Religionen bekannte Thematik, nämlich die des Almosengebens. Bitten und Betteln um eine milde Gabe und deren Erfüllung oder Nichterfüllung zirkulieren zwischen Geber und Nehmer. Der Arme, der nimmt und der Reiche, der gibt. Wenn wir auf die Begrifflichkeiten achten, so kann es ohne den Armen den Reichen nicht geben und umgekehrt. Mit unzähliger Literatur vielerlei Arten kann jedem Menschen ein Wissen davon vermittelt werden, was es heißt, arm oder reich zu sein. Der Stand heutiger Technik erlaubt es, sich über das Internet den Zugang zu einer Welt zu eröffnen, wo wir als Hörer, Leser oder Seher schwer beurteilen können, ob diese Welt, in die wir da eintauchen, real existiert oder doch nur erdichtet ist.

Die Macht der Begriffe mit ihrer Abstraktionsfähigkeit und das Vertrauen in die Erfahrung fremder Subjekte macht es möglich, sich Urteile über die Welt zu bilden. In der Anerkennung der Begriffe liegt ein unausgesprochenes Einvernehmen, diesen Begriffen Wahrheit zu schenken. Ein Sammelsurium an Worten teils auch mit widersprüchlichen Bedeutungen ermöglicht es dem Hörer sich mit seinen Empfindungen eine geistige Welt aufzubauen, die sich in die Extreme der Armut und in die Extreme des Reichtums steigern lassen.

Es ist ein Gegensatz, der sich im Subjekt selbst vollzieht und eine Entzweiung bewirkt, die schmerzvoll ist und sich zu einem unendlichen Schmerz steigern kann, wenn das reflektierende Subjekt augenblicklich gewahrt, dass die Gegensätze von reich und arm auch die Gegensätze von Leben und Tod sind. Der unendliche Schmerz des Todes lässt das Subjekt gewahren, dass es ohnmächtig ist gegenüber dem Tod. Konfrontiert mit seinem eigenen *Nichts* ist das *Nichts* in das Selbst verlegt und die eigene Realität steht in Frage. Der Tod als das *Nichts* (*nihilum*) steht dem Selbst gegenüber und „ist für sich allein, gesetzt durch sich selbst und »außerhalb« des Seins vorgestellt.“

Zwar ist es nicht ein Gegenstand des Bewußtseins, aber es ist darin noch immer ein Rest von objektiver Betrachtung zu spüren. Dies ist zwar nicht der Standpunkt des Bewußtseins, aber es hat auch noch nicht ganz darauf verzichtet, sich das *nihilum* als *nihilum* vorzustellen.¹²⁹

Dieser Satz könnte auch so gelesen werden, das *nihilum* einfach zu vergessen. Mit unserer Begrifflichkeit ist das *Nichts* aber nicht zu fassen, da das Sein dann auch nicht gedacht werden könnte. Wie könnten wir vom Leben sprechen, wenn wir um den Tod nicht wüssten? In begrifflicher Weise bedingen Leben und Tod einander und so begreifen wir auch, dass unsere Existenz immer und überall vom Tod bedroht ist. Verneinen wir die Begriffe, mit der wir die Welt begreifen, stoßen wir auf das Prinzip des *nihilum* als „einer bloß verneinenden (negativen) Negativität.“

Dieser Standpunkt enthält den Selbstwiderspruch, daß er weder im Sein verweilen, noch vom Sein loskommen kann. Gerade darin, daß er in sich selbst gespalten ist, liegt sein Übergangscharakter. [...] Dieser »Seins«-Aspekt des beständigen Übergangs in seiner negativen Negativität ist durch und durch real und von radikaler Wirklichkeit, während der »Standpunkt« des *nihilum* als solcher an sich keine konkrete Wirklichkeit hat. Der Standpunkt des *nihilum* ist eigentlich nur als ein solcher möglich, der an sich selbst nichtig ist.¹³⁰

Mit Hegel und in christlichen Worten ausgesprochen gewahrt der Mensch in diesem Übergang die „Einheit Gottes und die von ihm getrennte Subjektivität“.

Aus der Unruhe des unendlichen Schmerzes, in welcher die beiden Seiten des Gegensatzes sich aufeinander beziehen, geht die Einheit Gottes und der als negativ gesetzten Realität, d.i. der von ihm getrennten Subjektivität hervor. Der unendliche Verlust wird nur durch seine Unendlichkeit ausgeglichen und dadurch unendlicher Gewinn.¹³¹

An den Widerspruch von Leben und Tod mit seinem unendlichen Schmerz knüpfen sich auch die Widersprüche von arm und reich, gut und böse. Gutes zu tun und den Armen zu helfen ist ein Bedürfnis des menschlichen Geistes, das nur aus der Befriedigung des Bedürfnisses, aus der Harmonie der Versöhnung heraus geschehen kann. Das Geben eines Almosens oder allgemein das Handeln – die Gabe des Guten –, kann es nur geben, wenn es nicht einfach willkürlich durch das Subjekt aus Selbstzweck, sondern objektiv allgemein erfolgt.

[D]er Mensch kann nur säen, Gutes tun in der Voraussetzung einer moralischen Weltordnung, er weiß nicht, ob es gedeihen, gelingen werde; er kann nur handeln mit der Voraussetzung, daß das Gute Gedeihen an und für sich habe, nicht nur ein Gesetztes sei, sondern seiner Natur nach objektiv.¹³²

Der Widerspruch muss eine Voraussetzung für das affirmative Subjekt sein, das sich durch das Hindurchgehen durch den Widerspruch von seinem Verhaftetsein an sich selbst gelöst

¹²⁹ Nishitani, *Was ist Religion?*, S. 224

¹³⁰ Nishitani, *ibidem*, S. 224f.

¹³¹ Hegel, *Philosophie der Geschichte*, S. 391

¹³² Hegel, *Philosophie der Religion II*, S 271

hat. Nur in der Einheit von Subjektivität und Objektivität, wo der Widerspruch von Leben und Tod im Sinne von bewahrt sein aufgehoben ist, kann es Gabe geben.

3.1 DIE UNMÖGLICHKEIT DER GABE

Derridas „Falschgeld“ – betrachtet von der Philosophie des Rechts bei Hegel

Für Derrida versteht es sich von selbst, dass jede Handlung von der Gabe auch einen Bezug zur Ökonomie und zum Geld herstellt. Seine Frage nach der Gabe, *wenn es sie gibt* fragt nach dem Sein und Nichtsein der Gabe.

Den Begriff Ökonomie leitet Derrida aus den beiden altgriechischen Wörtern *nomos* und *oikos* her, wobei er das Wort *nomos* „nicht in legalistischer Weise als *Gesetz*, in moralischer Weise als *Sitte* oder auch einfach als *Gewohnheit* deutet, sondern vom Verb *némein* (*némesis*) her als Zuteilung.“¹³³ „Sobald es Gesetz gibt, gibt es Zuteilung: sobald es *Nomie* gibt, gibt es Ökonomie.“¹³⁴ Das Gesetz impliziert eine Zuteilung, die nicht nur austeilt und bereitstellt, sondern auch etwas anvertraut. Es ist ein Gesetz, in dem sich der Mensch neben anderen Lebewesen der natürlichen Ordnung immer schon eingebettet vorfindet.

„*Oikos*, das Haus, das Eigentum, die Familie, der heimische Herd, das Feuer im Innern“ als der zweite Teil des Begriffes Ökonomie weist für Derrida über das Gesetz und der Verteilung hinaus auf das „Motiv der Zirkulation“. Da die Ökonomie die „Idee des Tausches“ „impliziert“, erweckt sie den Anschein, eine zirkuläre Rückkehr zum „Ausgangspunkt, zum Ursprung oder auch zum Haus“ zu beschreiben. „Die Figur des Kreises“ „steht im Zentrum jeder Problematik der *oikonomia*“.

Die Welt der griechischen Mythologie scheint vor allem rund um die Figur des Odysseus jene Struktur der Ökonomie zu bedienen, die sich nur entfernen will, um „*heimzukehren*, um wieder an jenen Herd zu gelangen, von dem aus der Anfang genommen und der Anteil gegeben wird, befangener Anfang, wo einem das Los zufällt und das Schicksal bestimmt wird“.¹³⁵ Derrida nimmt Bezug auf die *Moirai* – das Los, das einem als zwangsläufige Folge der göttlichen Rollenverteilung zugeteilt wird. In der griechischen Antike nehmen die Menschen „ihre Entschlüsse noch nicht aus sich selbst, sondern von ihren Orakeln [...].

¹³³ Enkelmann, Wolf Dieter: *Beginnen wir mit dem Unmöglichen*. Jacques Derrida, Ressourcen und der Ursprung der Ökonomie. Marburg: 2010. Metropolis. S. 50

¹³⁴ Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, S. 16

¹³⁵ Derrida, *ibidem*, S. 16

Menschliche wie göttliche Subjektivität nimmt noch nicht, als unendliche, die absolute Entscheidung aus sich selbst.“¹³⁶

Es ist die Idee des Tausches mit der Figur des Kreises, die für den gesamten ökonomischen Bereich zentral ist. Das Tier erkennt mit seinem Instinkt die Mittel für seine Befriedigung, kann sie jedoch selbst nicht überschreiten und ist an den Kreis in noch völlig unbewusster Weise gebunden. Beim Menschen tritt immer „ein Beschränktes gegen den Kreis ein“, das ihm ein Hinausgehen ermöglicht, wenn er auch zugleich in der Abhängigkeit des Kreises bleibt. Es ist dem Menschen eigen, seine Bedürfnisse und Mittel zu vervielfältigen.

Das Bedürfnis der Wohnung und Kleidung, die Notwendigkeit, die Nahrung nicht mehr roh zu lassen, sondern sich adäquat zu machen und ihre natürliche Unmittelbarkeit zu zerstören, macht, daß es der Mensch nicht so bequem hat wie das Tier und es als Geist auch nicht so bequem haben darf. Der Verstand, der die Unterschiede auffasst, bringt Vervielfältigung in diese Bedürfnisse, und indem Geschmack und Nützlichkeit Kriterien der Beurteilung werden, sind auch die Bedürfnisse selbst davon ergriffen. Es ist zuletzt nicht mehr der Bedarf, sondern die Meinung, die befriedigt werden muß, und es gehört eben zur Bildung, das Konkrete in seine Besonderheiten zu zerlegen. In der Vervielfältigung der Bedürfnisse liegt gerade eine Hemmung der Begierde, denn wenn die Menschen vieles gebrauchen, ist der Drang nach einem, dessen sie bedürftig wären, nicht so stark, und es ist ein Zeichen, daß die Not überhaupt nicht so gewaltig ist.¹³⁷

Der Mensch ist einerseits von seinen Bedürfnissen abhängig, andererseits kann er über sie hinausgehen, da er sie sich vergegenwärtigen kann. Dies erfolgt gemäß Hegel zunächst durch die „*Vervielfältigung* der Bedürfnisse und Mittel“, später durch „*Zerlegung* und *Unterscheidung* des konkreten Bedürfnisses in einzelne Teile und Seiten“, die sodann „verschiedene *partikularisierte*, damit *abstraktere* Bedürfnisse“ werden. Abstraktere Bedürfnisse sind „geistige Bedürfnisse der *Vorstellung*“, die sich zu allgemeinen kommunizierbaren Bedürfnissen entfalten lassen, wo „die strenge Naturnotwendigkeit des Bedürfnisses versteckt wird“ und „Geschmack und Nützlichkeit Kriterien der Beurteilung werden“. „Es wird ein Bedürfnis daher nicht sowohl von denen, welche es auf unmittelbare Weise haben, als vielmehr durch solche hervorgebracht, welche durch sein Entstehen einen Gewinn suchen.“ „Die Bedürfnisse und die Mittel werden als reelles Dasein ein Sein für andere, durch deren Bedürfnisse und Arbeit die Befriedigung gegenseitig bedingt ist.“ Die Abstraktion selbst wird eine „Qualität der Bedürfnisse und der Mittel“.¹³⁸ Hegel erkennt: „[e]rst nachdem die Menschen sich vielfache Bedürfnisse erfunden haben und die Erwerbung derselben sich in der Befriedigung verschlingt, vermögen sich Gesetze zu bilden.“

¹³⁶ Hegel, *Philosophie der Geschichte*, S. 306

¹³⁷ Hegel, *Philosophie des Rechts*, § 190 Zusatz, S. 348

¹³⁸ vgl. Hegel, *ibidem*, § 189-208, S. 346-360

Mit Hegel kann die Gesellschaft selbst als ein System der Bedürfnisse definiert werden, deren äußerste Grenze dann erreicht ist, wenn „jeder sich Zweck, alles andere ihm nichts“ ist.¹³⁹

Aber ohne Beziehung auf andere kann [...jeder] den Umfang seiner Zwecke nicht erreichen; diese anderen sind daher Mittel zum Zweck des Besonderen. Aber der besondere Zweck gibt sich durch die Beziehung auf andere die Form der Allgemeinheit und befriedigt sich, indem er zugleich das Wohl des anderen mit befriedigt. Indem die Besonderheit an die Bedingung der Allgemeinheit gebunden ist, ist das Ganze der Boden der Vermittlung, wo alle Einzelheiten, alle Anlagen, alle Zufälligkeiten der Geburt und des Glücks sich frei machen, wo die Wellen aller Leidenschaften ausströmen, die nur durch die hineinscheinende Vernunft regiert werden. Die Besonderheit, beschränkt durch die Allgemeinheit, ist allein das Maß, wodurch jede Besonderheit ihr Wohl befördert.¹⁴⁰

Nur in einem System „allseitiger Abhängigkeit“, wo „die Subsistenz und das Wohl des Einzelnen und sein rechtliches Dasein in die Subsistenz“ mit dem „Wohl und Recht aller verflochten“ ist, kann der „selbstsüchtige Zweck in seiner Verwirklichung „wirklich und gesichert“ sein.¹⁴¹ Hegel nennt „dies System zunächst als den „äußeren Staat, – Not und Verstandesstaat“. Der Mensch stellt in diesem System ein allgemeines Produkt her und nicht mehr die Dinge für sein eigenes Bedürfnis.

Die *Arbeit* des Individuums für seine Bedürfnisse ist ebenso sehr eine Befriedigung der Bedürfnisse der anderen als seiner eigenen, und die Befriedigung der seinig erreicht es nur durch die Arbeit der anderen.¹⁴²

Alle menschlichen Tätigkeiten bedingen sich durch die Tatsache, dass Menschen zusammenleben und für einander tätig sind. So gesehen steht jeder mit jedem in einem Zweckverhältnis. Bedürfnis und Trieb in ihren Grundformen können als Zwecke und „gefühlte Widersprüche“ gesehen werden, die „innerhalb des lebendigen Subjekts“ auftreten. Als „innere Zweckmäßigkeit“ kommen Trieb und Bedürfnis von selbst in Bewegung und befriedigen sich zur Erhaltung des Lebens auf natürliche Weise. Die Vorstellungskraft des Menschen bringt es mit sich diesen Vorgang zu vergegenwärtigen und das Bedürfnis als Objekt dem menschlichen Subjekt gegenüberzustellen.

Für Hegel¹⁴³ stellt die Tätigkeit dieses Vorgangs als solche eine Negation bezüglich der „bloßen Subjektivität“ dar, wo Subjekt und Objekt noch ungeschieden beieinander liegen und die Tätigkeit der Bedürfnisbefriedigung in einem noch nicht erwachten Bewusstseinszustand erfolgt. Ist nun die bloße Subjektivität negiert, stehen Subjekt und Objekt einander gegenüber und der Verstand operiert mit dem Objektiven in einer Weise, als ob es ein Festes und für sich Vorhandenes wäre. In einem solchen Verstandesdenken einer endlichen, äußeren

¹³⁹ vgl. Hegel, *ibidem*, § 182 Zusatz, S. 339

¹⁴⁰ Hegel, *ibidem*, § 182 Zusatz, S. 339f.

¹⁴¹ Hegel, *ibidem*, § 183, S. 340

¹⁴² Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 265

¹⁴³ Hegel, *Enzyklopädie I*, § 204, 360f.

Zweckmäßigkeit werden die Bedürfnisse zu zirkulierenden Objekten, die ein Begehren freisetzen, das sich nicht anders zu befriedigen weiß, als sich eine gesellschaftliche Anerkennung verschaffen zu müssen. Hegel erkennt dieses „Anerkanntsein“ als Allgemeinheit und zeigt auf, wie sich das einzelne Individuum vorerst im anderen fordert und hervorbringt, indem es sich nach dem anderen richten muss.

Die Bedürfnisse und die Mittel werden als reelles Dasein ein *Sein* für *andere*, durch deren Bedürfnisse und Arbeit die Befriedigung gegenseitig bedingt ist. Die Abstraktion, die eine Qualität der Bedürfnisse und der Mittel wird, wird auch eine Bestimmung der gegenseitigen Beziehung der Individuen aufeinander; diese Allgemeinheit als *Anerkanntsein* ist das Moment, welches sie in ihrer Vereinzelung und Abstraktion zu *konkreten*, als *gesellschaftlichen*, Bedürfnissen, Mitteln und Weisen der Befriedigung macht.¹⁴⁴

Gesellschaftliche Anerkennung erfordert einerseits das Bedürfnis der „Gleichheit mit den anderen“, zu dem auch das „Sichgleichmachen, die *Nachahmung*.“ gehört. Andererseits erfordert „das Bedürfnis der darin ebenso vorhandenen *Besonderheit*, sich durch eine Auszeichnung geltend zu machen.“¹⁴⁵

Eine allgemeine Sittlichkeit, auf die Hegel mit seinem System der Bedürfnisse abzielt, ist die Ermöglichung des Anerkanntseins jeder einzelnen konkreten Person, die im tatsächlichen Zusammenleben der Menschen auf schwerwiegende Probleme stößt, da sich der Mensch aus seiner unmittelbaren Einheit mit der sittlichen Gemeinschaft *isoliert* und sich als Einzelner „noch nicht als solcher durch sich selbst verwirklicht“ hat.

Verwirklicht sieht Hegel die Vernunft in einem freien Volk, wo das Individuum „seine *Bestimmung*, sein „allgemeines und einzelnes Wesen“ als „gegenwärtiger lebendiger Geist“ leben kann.¹⁴⁶

Wie der Einzelne in seiner *einzelnen* Arbeit schon eine *allgemeine* Arbeit *bewußtlos* vollbringt, so vollbringt er auch wieder die allgemeine als seinen *bewußten* Gegenstand; das Ganze wird *als Ganzes* sein Werk, für das er sich aufopfert und eben dadurch sich selbst von ihm zurückerhält. – Es ist hier nichts, das nicht gegenseitig wäre, nichts, woran nicht die Selbständigkeit des Individuums sich in der Auflösung ihres Fürsichseins, in der *Negation* ihrer selbst, ihre *positive* Bedeutung, für sich zu sein, gäbe. Diese Einheit des Seins für Anderes oder des sich zum Dinge Machens und des Fürsichseins, diese allgemeine Substanz redet ihre *allgemeine Sprache* in den Sitten und Gesetzen seines Volks; aber dies seiende unwandelbare Wesen ist nichts anderes als der Ausdruck der ihr entgegengesetzt scheinenden einzelnen Individualität selbst; die Gesetze sprechen das aus, was jeder Einzelne *ist* und *tut*; das Individuum erkennt sie nicht nur als seine *allgemeine* gegenständliche Dingheit, sondern ebenso sehr sich in ihr oder {sie} als *vereinzelt* in seiner eigenen Individualität und in jedem seiner Mitbürger. In dem allgemeinen Geiste hat daher jeder nur die Gewißheit seiner selbst, nichts anderes in der seienden Wirklichkeit zu finden als sich selbst; er ist der anderen so gewiß als seiner. – Ich schaue es in allen an, daß sie für sich selbst nur diese selbständigen Wesen sind, als ich es bin; ich schaue die freie Einheit mit den anderen in ihnen so an, daß sie wie durch mich, so durch die anderen selbst ist, – sie als mich, mich als sie.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Hegel, *Philosophie des Rechts*, § 192, S. 349

¹⁴⁵ Hegel, *ibidem*, § 192, S. 350

¹⁴⁶ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 266

¹⁴⁷ Hegel, *ibidem*, S. 265f.

Eine freie Einheit mit den anderen als selbständige Wesen zu leben kann gelingen, wenn wir als Einzelne dafür sorgen, das Gefüge von Freiheit und Notwendigkeit zu beachten.

Derridas Interpretation Baudelaires „Das falsche Geldstück“ – Gabe, Freiheit und Schuld

Derrida lenkt mit der Thematik der Gabe sein Augenmerk ebenfalls auf die Struktur von Notwendigkeit und Freiheit. Dazu untersucht er die Verstehens- und Geltungsbedingungen von Baudelaires Erzählung *Das falsche Geldstück* und analysiert die Gegebenheiten, wie ein Text auf den Leser wirkt. Spuren, die in einer Erzählung gewollt oder ungewollt hinterlassen sind, verweisen auf den Menschen, der sich gemäß Derrida selbst nur als ein Verweis, als eine Spur erkennen kann. Derrida unternimmt den Versuch, in dieser Geschichte Spuren aufzunehmen, die auf die Frage nach der Gabe erhellend wirken sollen. Ausgangspunkt für Derridas Spurensuche ist die grundsätzliche Intention, etwas geben zu wollen.

[J]emand, irgend »einer« beabsichtigt oder wünscht zu geben. Das Geflecht dieser Formulierung ist schon komplex genug, unsere Sprache oder die gängige Logik drängen uns jedoch dazu, es als unvollständig anzusehen. Wir vervollständigen es also und sagen, »irgend-einer« (A) hat die Intention, B an C zu geben, irgend »einer« hat die Intention-zu-geben oder gibt »etwas« »irgendeinem anderen«. Dieses »etwas« [...] muss nicht unbedingt ein Ding [...] im gängigen Sinne sein, es kann sich auch um ein symbolisches Objekt handeln; und der Gabenempfänger kann wie der Geber ein Kollektivsubjekt sein, auf jeden Fall aber gibt A B C. Diese drei Elemente, die jeweils mit sich selbst identisch sind oder im Begriff sind, sich mit sich selbst zu identifizieren, werden offenbar von jedem Gabenereignis vorausgesetzt.¹⁴⁸

Im Zusammenhang mit Baudelaires Erzählung will Derrida sagen, zwischen dem Erzähler und dem Leser bestehe ein Vertrag und dieser sei unerlässlich für das, was in der Erzählung geschieht, wenn auch die Ansichten des Erzählers und Lesers nicht übereinstimmen mögen.

Die Bedingung der Möglichkeit der Gabe, nämlich die Beziehung von Gebendem, Gabe und Gabenempfänger wird immer schon als gegeben angenommen. Wäre das nicht der Fall, würde sich der Sinn von Gabe nicht erschließen. Vorerst schaut eine solche Definition tautologisch aus und scheint das Definierte in der Definition vorauszusetzen. Doch bei näherer Hinsicht stellt sich heraus, dass die Bedingungen der Möglichkeit der Gabe gleichzeitig auch die Bedingungen der Unmöglichkeit der Gabe bezeichnen. In der Gabe widerspiegeln sich Freiheit und Gebundenheit. Frei sein bedeutet: geben zu können. Diese Möglichkeit bedingt die Unmöglichkeit und umgekehrt.

Gabe gibt es nur, wenn es keine Reziprozität gibt, keine Rückkehr, keinen Tausch, weder Gegengabe noch Schuld. Wenn der andere mir das, was ich ihm gebe, *zurückgibt* oder es mir *schuldet*, das heißt mir

¹⁴⁸ Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, S. 21

zurückgeben muß, wird es keine Gabe gegeben haben, ob diese Rückgabe nun unmittelbar erfolgt oder vorprogrammiert ist im komplexen Kalkül eines lang befristeten Aufschubs [...].¹⁴⁹

Jede Rückgabe oder Gegengabe annulliert die Gabe. Gefangen in einem zirkulären Ring, wird der Gabenempfänger an die Abtragung einer Schuld gebunden.

In dieser Logik der Schuld ist die Zirkulation eines Guts oder der Güter nicht bloß die Zirkulation der »Dinge«, die wir uns werden angeboten haben, es zirkulieren auch die damit verbundenen Werte oder Symbole sowie unsere bewußten oder unbewußten Angebotsintentionen.¹⁵⁰

Die Ökonomie und das Geld verpflichten sich der natürlichen Gesetzmäßigkeit des Gebens und Nehmens. Sie bedienen sich der Logik der Schuld. Derrida will sich von dieser Tradition als einem System verabschieden und bewusst eine Trennung, einen Bruch entstehen lassen. Sein neues Axiom lautet:

Gabe, wenn es sie gibt, gibt es nur in dem, was das System unterbricht und das Symbol zerbricht, in einem rückkehrlosen Aufbruch, ein einer Division ohne Dividende [...], das heißt ohne das systematische oder symbolische Mit-sich-sein eines Gabe-gegen-Gabe.“¹⁵¹

Bezogen auf die Erzählung *Das falsche Geldstück* bedeutet dies, der Leser darf, damit es nicht zu einer Gegengabe kommt, dem Dichter keine Aufmerksamkeit schenken. Umgekehrt darf der Dichter selbst nichts von der Gabe wissen, denn ansonsten „genehmigt er sich schon an der Schwelle, sobald er die Absicht hat zu geben, eine symbolische Anerkennung“.¹⁵²

„Damit es Gabe gibt, *ist es nötig*, daß der Gabenempfänger nicht zurückgibt, nicht begleicht, nicht tilgt, nicht abträgt, keinen Vertrag schließt und niemals in ein Schuldverhältnis tritt. (Dieses »es ist nötig« markiert bereits eine Pflicht, eine Pflicht des Nichtsollens: der Gabenempfänger soll (ist es *sich* schuldig) nicht zurückgeben, er hat die *Pflicht*, nicht zu *sollen* (nicht *schuldig zu sein*) [...], und der Geber die, nicht mit der Rückgabe zu rechnen). Letztlich darf der Gabenempfänger die Gabe nicht einmal als Gabe *an-erkennen* [...]. Wenn er sie *als* Gabe an-erkennt, wenn die Gabe ihm *als solche* erscheint, wenn das Präsent ihm *als Präsent* präsent ist, genügt diese bloße An-erkennung, um die Gabe zu annullieren. Warum? Weil sie, die Anerkennung, anstelle – sagen wir vereinfachend – der Sache selbst ein symbolisches Äquivalent zurückgibt. Was aber nicht heißt, daß das Symbolische den Austausch *wieder*-herstellt, indem es die Gabe in der Schuld annulliert. Es ist nicht so, daß erst ein Tausch von Dingen und Gütern stattfände, der sich dann in einen symbolischen Tausch verwandelte. Vielmehr stellt das Symbolische den Tausch allererst her, es eröffnet und konstituiert die Dimension des Tausches und der Schuld, mitsamt dem Gesetz oder dem Befehl der Zirkulation, in der die Gabe annulliert wird. Es genügt also, daß der andere *die Gabe wahrnimmt*, und zwar nicht einmal in dem Sinne, wie man eine günstige Gelegenheit wahrnimmt, nein, er muß bloß ihre Gabennatur *als solche* wahrnehmen, den Sinn oder die Intention, den *intentionalen Sinn* der Gabe, damit dieses bloße *Erkennen* [...] der Gabe *als* Gabe, noch bevor es zu einer *Anerkennung* [...] als *Dankbarkeit* wird, die Gabe als Gabe annulliert.“¹⁵³

Derrida versteht das Geben selbst als eine Unmöglichkeit, die aber benennbar und denkbar ist, denn ansonsten könnte die Gabe als Name und Begriff nicht etwas benennen, was sie der allgemeinen Ansicht nach benennt. Derrida vermutet zwischen dem Unmöglichen und doch

¹⁴⁹ Derrida, *ibidem*, S. 22f

¹⁵⁰ Derrida, *ibidem*, S. 23

¹⁵¹ Derrida, *ibidem*, S. 24

¹⁵² Derrida, *ibidem*, S. 25

¹⁵³ Derrida, *ibidem*, S. 24f.

Denkbaren eine Dimension, in der es die Gabe gibt. Diesen knappen Spielraum, in dem es Gabe gibt, will Derrida erschließen.

In der Sprache ist von vornherein ein gewisser Bezug zur Gabe gegeben. Auch hier stehen Geben und Nehmen immer in einer Relation, auf die wir uns im Sprechen einlassen.

Alles, was sich in der Sprache sagen ließe und was sich im allgemeinen über geben / nehmen schreiben ließe, *ginge a priori* zurück auf die Sprache und die Schrift als geben / nehmen. Geben *liefe auf* nehmen und nehmen auf geben *hinaus*, aber das käme auch darauf zurück, nicht allein auf die Sprache und die Schrift zurückzugehen, sondern sich auf den Text im allgemeinen hinauszuwenden, jenseits seiner linguistischen oder logozentrischen Geschlossenheit, jenseits seines engen und geläufigen Sinnes.¹⁵⁴

Um die „logozentrische Geschlossenheit“ zu sprengen, darf der Gabenempfänger die Gabe nicht einmal als Gabe anerkennen, er darf sich der Gabe gar nicht bewusst sein, denn jedwede Anerkennung gäbe der Sache selbst einen symbolischen Gegenwert zurück, der, wie der Name sagt, immer schon einen Wert in sich trägt. Das bloße Erkennen der Gabe als Gabe löscht die Gabe bereits aus. „Die bloße Identifikation der Gabe scheint sie zu zerstören [...]. Gabe als Gabe kann es nur geben, wenn sie nicht als Gabe präsent ist.“¹⁵⁵

Eine wirkliche „Gabe“ soll frei von subjektivistischer und objektivistischer Wertung sein

Die Gabe darf weder dem Gabenempfänger noch dem Geber als Gabe erscheinen. Selbst die Erzählung setzt für ihre Entstehung immer schon voraus, dass ein Beziehungsgeflecht zwischen Gebendem und Nehmendem da ist. Die Gegengabe könnte nur durch eine vollkommene Indifferenz unterbrochen werden und Derrida ortet die Gabe auch dort, wo Subjekt und Objekt noch nicht getrennt sind.

Die Gabe, wenn es Gabe gibt, kann deshalb nicht mehr zwischen Subjekten stattfinden, die Objekte, Dinge oder Symbole austauschen. Folglich müßte die Frage nach der Gabe ihren Ort vor jedem Subjektbezug suchen, vor jedem Selbstbezug des bewußten oder unbewußten Subjekts; [...] Man könnte sogar versucht sein zu sagen, daß ein Subjekt als solches eine Gabe weder je gibt noch empfängt. Es konstituiert sich im Gegenteil gerade, um durch den Kalkül und den Tausch die Herrschaft dieser *hybris* oder »Unmöglichkeit« zu bändigen, die sich in dem Versprechen der Gabe ankündigt. Da, wo es Subjekt und Objekt gibt, wäre die Gabe ausgeschlossen. Nie wird ein Subjekt einem anderen Subjekt ein Objekt geben. Vielmehr sind Subjekt und Objekt stillgestellte Effekte der Gabe: Gabenstillstände [...]. Mit der Geschwindigkeit null oder unendlich des Kreises.¹⁵⁶

Die Gabe – wie alle anderen Begriffe auch –, ist nicht ohne ihre Negation zu denken. Der Begriff der Gabe umschließt auch seine Verneinung, die Nicht-Gabe. Da mit Kant gesprochen jedem Begriff das transzendente Ich als Vehikel angehängt ist, steht auch die Gabe in einem

¹⁵⁴ Derrida, *ibidem*, S. 109

¹⁵⁵ Derrida, *ibidem*, S. 25

¹⁵⁶ Derrida, *ibidem*, S. 36f.

Subjektsbezug. Allerdings in einem solchen, der selbst gar kein Begriff, sondern nur die „Bezeichnung des Gegenstandes des inneren Sinnes“¹⁵⁷ ist, dessen Form die Zeit darstellt.¹⁵⁸

Der innere Sinn, vermittelt dessen das Gemüt sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschaut, gibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst, als einem Objekt; allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein möglich ist, so daß alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird.¹⁵⁹

Alle Begriffe verweisen auf die Anwesenheit eines Subjekts, das denken und sprechen kann. Das Denkende und das Gedachte sind eine unmittelbar vermittelte Einheit. Durch die Begriffe erlebt ein Da-Seiender erst Welt und kann sich von anderen unterscheiden. Vollendet ist die Subjektivität eines Da-Seienden im Augenblick des Todes. Bis dahin steht sie im Wandel der Zeit von Augenblick zu Augenblick.

Für Hegel ist „der Gedanke und näher der Begriff die unendliche Form oder die freie, schöpferische Tätigkeit[...], welche nicht eines außerhalb ihrer vorhandenen Stoffs bedarf, um sich zu realisieren.“¹⁶⁰ Hegel gemäß wird der Begriff nicht von *uns* gebildet und ist nicht „als etwas Entstandenes zu betrachten, aber auch nicht bloß das Sein oder das Unmittelbare, sondern es gehört zu demselben auch die Vermittlung; diese liegt aber in ihm selbst, und der Begriff ist das durch sich und mit sich selbst Vermittelte.“ Nicht die Gegenstände bilden den Inhalt unserer Vorstellungen, sondern „der Begriff ist vielmehr das wahrhaft Erste, und die Dinge sind das, was sie sind, durch die Tätigkeit des ihnen innewohnenden und in ihnen sich offenbarenden Begriffs.“ „Allerdings ist der Begriff als Form zu betrachten, allein als unendliche, schöpferische Form, welche die Fülle alles Inhalts in sich beschließt und zugleich aus sich entläßt.“¹⁶¹ Wenn die Fülle des Inhalts und die Form des Begriffs eine Einheit bilden, kann von einer unmittelbaren Vermittlung gesprochen werden, die sich im Da-Seienden als beständige Anschauung oder anschauende Beständigkeit offenbart.

3.2 DIE EINHEIT VON GABE UND GEGENGABE

Stellen wir uns mit Hegel die Arbeitswelt als ein System der Bedürfnisse vor, liegt die Grundidee wohl darin, unser Bedürfnis nach Nahrung, Kleidung und ein Dach über dem Kopf zu befriedigen. Eine arbeitsteilige Gesellschaft wäre dazu leicht in der Lage allen Menschen auf der Welt diese Grundbedürfnisse zu erfüllen. Trotz technischer Möglichkeiten ist es bis heute nicht gelungen, die für das Überleben produzierten notwendigen Dinge dort zu

¹⁵⁷ Kant, *Schriften zur Metaphysik und Logik* Prolegomena § 46 A136, S. 205

¹⁵⁸ vgl. Eisler, Rudolf: *Kant-Lexikon*. <http://www.textlog.de/rudolf-eisler.html> 1.6.2017

¹⁵⁹ Kant, *KrV* B37

¹⁶⁰ Hegel, *Enzyklopädie I*, § 163 Zusatz 2, S. 313

¹⁶¹ Hegel, *ibidem*, § 160, S. 307

verteilen, wo sie gebraucht werden. Vielmehr neigt der menschliche Geist dazu, dringend benötigte Grundnahrungsmittel bewusst zu vernichten, anstatt sie dort hinzuliefern, wo sie lebensnotwendig wären. Das geschieht mit der Begründung, die Marktpreise zu steigern oder zumindest nicht verfallen zu lassen. Das Handlungsgefüge am Markt hat den Anschein eine Befriedigung der Bedürfnisse gewollt verhindern zu wollen. Es scheint nicht wünschenswert zu sein das Bedürftige und das Bedurfte eine Einheit bilden zu lassen. Gemäß Derrida kann es nur in der Einheit von Subjekt und Objekt Gabe geben. Die Gabe wäre immer dort ausgeschlossen, wo es Subjekt und Objekt gibt. Anökonomisch handeln würde dann heißen, auf die Einheit von Subjekt und Objekt achten, um Platz für die Gabe zu schaffen.

Unter dem wohlklingenden Titel Rationalitätspostulat schreiben die Ökonomen dem menschlichen Verhalten ein Handeln zu, dessen oberstes Ziel es ist, ein Maximum an Nutzen oder Gewinn zu erstreben. Unter den Ökonomen dürfte diese Theorie als „anthropologische Konstante“¹⁶² eine „unabdingbare Voraussetzung“ darstellen, auch wenn sie „in ihrer konkreten Erscheinungsform“ als Geldgier „häufig mit Abscheu gebrandmarkt“ wird. In den Wirtschaftswissenschaften wird es tunlichst vermieden, die Geldgier beim Namen zu nennen. Eine wichtige Ausnahme dürfte Maynard Keynes gewesen sein, der im Vorgriff auf eine bessere Zukunft die „Liebe zum Geld als Mittel für die Freuden und Realitäten des Lebens“ von „der Liebe zum Geld als Besitz“¹⁶³ unterschied. Als Mittel für die Freuden und Realitäten des Lebens spielt das Geld die Rolle des Vermittlers zwischen den Tätigkeiten und den Bedürfnissen der Menschen. Es fungiert als Kontrollinstanz für einen geordneten wirtschaftlichen Austausch. Als Besitz okkupiert das Geld den Besitzer und bemächtigt sich seines Wesens, indem es ihm „Eigenschaften und Wesenskräfte“ verleiht, die er ohne das Geld nicht hätte. Um die Macht des Geldes – ein Medium der Verwandlung des menschlichen Wesens zu sein – wusste keiner so gut Bescheid wie Goethe und nach ihm Karl Marx.¹⁶⁴ In einer Stelle in Goethes *Faust* heißt es: *Wenn ich sechs Hengste zahlen kann / Sind ihre Kräfte nicht die meinen? / Ich renne zu und bin ein rechter Mann / Als hätt' ich vierundzwanzig Beine.*¹⁶⁵

Was durch das *Geld* für mich ist, was ich zahlen, d.h., was das Geld kaufen kann, das *bin ich*, der Besitzer des Geldes selbst. So groß die Kraft des Geldes ist, so groß ist meine Kraft. Die Eigenschaften des Geldes sind meine – seines Besitzers – Eigenschaften und Wesenskräfte. Das, was ich *bin* und *vermag*, ist also keineswegs durch meine Individualität bestimmt. Ich *bin* hässlich, aber ich kann mir die

¹⁶² vgl. Brodbeck, Karl-Heinz: „Geldwert und Geldgier“ In: Liessmann, Konrad Paul (Hg): *Geld. Was die Welt im Innersten zusammenhält?* Wien: 2009. Paul Zsolnay. S. 207

¹⁶³ Brodbeck, ibidem, S. 207

¹⁶⁴ vgl. Liessmann, Konrad Paul: „Eine kleine Philosophie des Geldes“ In: Liessmann, Konrad Paul (Hg): *Geld. Was die Welt im Innersten zusammenhält?* Wien: 2009. Paul Zsolnay. S. 207

¹⁶⁵ Goethe, Johann Wolfgang: *Faust I*. Studierzimmer/Mephisto S. 191
<http://gutenberg.spiegel.de/buch/-3664/7> 1.6.2017

schönste Frau kaufen. Also bin ich nicht *häßlich*, denn die Wirkung der *Häßlichkeit*, ihre abschreckende Kraft ist durch das Geld vernichtet. Ich – meiner Individualität nach bin ich *lahm*, aber das Geld verschafft mir 24 Füße; ich bin also nicht lahm; ich bin ein schlechter, unehrlicher, gewissenloser, geistloser Mensch, aber das Geld ist geehrt, also auch sein Besitzer. Das Geld ist das höchste Gut, also ist sein Besitzer gut, das Geld überhebt mich überdem der Mühe, unehrlich zu sein; ich werde also ehrlich präsumiert; ich bin *geistlos*, aber das Geld ist der *wirkliche* Geist aller Dinge, wie sollte sein Besitzer geistlos sein? Zudem kann er sich die geistreichen Leute kaufen, und wer die Macht über die Geistreichen hat, ist der nicht geistreicher als der Geistreiche? Ich, der durch das Geld *alles*, wonach ein menschliches Herz sich sehnt, vermag, besitze ich nicht alle menschlichen Vermögen? Verwandelt also mein Geld nicht alle meine Unvermögen in ihr Gegenteil?¹⁶⁶

Ausschließlich ein verobjektiviertes Ich kann durch das Geld verwandelt, vertauscht, oder verkehrt werden.

Derrida gemäß „müßte die Frage nach der Gabe ihren Ort vor jedem Subjektbezug suchen“.¹⁶⁷ Nur wo das Ich nicht gegenständlich gedacht würde, könnte es Gabe geben. Metasprachlich gesprochen könnte Gabe nur von Seele zu Seele stattfinden, das hieße aus dem inneren Sinn in Anschauung der Seele und für die Möglichkeit der Gabe müssten alle kausalen Beziehungen aufgehoben sein. So ist auch für Kant das Ich kein Begriff, „wodurch gedacht würde, [...sondern] nichts mehr als ein Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung [...] steht.“ Trügerisch wäre es aber, das Ich substantiell zu denken.

[Es scheint], als ob wir in dem Bewußtsein unserer selbst (dem denkenden Subjekt) dieses Substantiale haben, und zwar in einer unmittelbaren Anschauung; denn alle Prädikate des innern Sinnes beziehen sich auf das Ich, als Subjekt, und dieses kann nicht weiter als Prädikat irgend eines andern Subjekts gedacht werden. Also scheint hier die Vollständigkeit in der Beziehung der gegebenen Begriffe als Prädikate auf ein Subjekt nicht bloß Idee, sondern der Gegenstand, nämlich das absolute Subjekt selbst, in der Erfahrung gegeben zu sein. Allein diese Erwartung wird vereitelt. Denn das Ich ist gar kein Begriff, sondern nur Bezeichnung des Gegenstandes des innern Sinnes [...].¹⁶⁸

Kant kommt in der Reflexion des Bewusstseins unserer selbst zum Gefühl des Daseins, das mit der Vernunft nicht zu beweisen ist, da wir es dann substantiell als ein Ding fassen, das es nicht ist. Kant bezeichnet das Ich als den Gegenstand des inneren Sinns; etwas, das vergänglich und endlich ist.

Aus der Sicht des Zen-Buddhismus könnte dieses am Urgrund liegende Gefühl des Daseins der Ort der Befreiung sein, wo sich der Mensch aus seinem Sich-Selbst-Verhaftetsein löst und seine egozentrische Sichtweise durchbricht.

Es bedeutet, das Ich als ein tiefes Gewahrwerden seiner selbst nicht beurteilend zu denken. Ein Selbst, das zu sich selbst kommt, ist nicht Selbstbewusstsein oder Selbsterkenntnis, sondern ist dieses Wissens „ent-leert.“¹⁶⁹

¹⁶⁶ K. Marx u. F. Engels, Werke, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 564f.

http://www.mlwerke.de/me/me40/me40_562.htm 1.6.2017

¹⁶⁷ Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, S. 36f.

¹⁶⁸ Kant, *Schriften zur Metaphysik und Logik I*, Prolegomena § 46 A 136 Fußnote, S.205

¹⁶⁹ vgl. Nishitani, *Was ist Religion*, S. 243

3.3 DIE TRANSZENDENTALE ILLUSION DES GELDES

Operative Behandlung Baudelaires „Das falsche Geldstück“ vom Denkhorizont Kants „Transzendentaler Schein“

Wieder den Blickpunkt auf *Das falsche Geldstück* Baudelaires gerichtet lässt sich mit Bezug auf die Transzendentalphilosophie Kants die Frage stellen, ob nicht die Erzählung selbst sowohl auf einen logischen als auch auf einen transzendentalen Schein hinweisen könnte.

Derrida selbst gibt sich dem Versuch hin, eine „Art transzendente Illusion der Gabe zu denken“.¹⁷⁰ Da die Gabe auf eine praktische Handlung abzielt, ist für Derrida eine Theorie der Gabe „wesensmäßig außerstande, die Gabe zu denken.“ Mit Kant die Gabe neu zu denken und damit den Gegensatz von Denken und Erkennen zu überwinden hält Derrida für unumgänglich, da „diese Dialektik mit dem Problem der Zeit einerseits und mit dem des moralischen Gesetzes und der praktischen Vernunft andererseits in Verbindung steht.“¹⁷¹

Kant unterscheidet bekanntlich in seiner *Kritik der reinen Vernunft* den transzendentalen vom logischen Schein. Der logische Schein entspringt für ihn entweder aus einem empirischen Trugschluss oder „aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel“¹⁷² heraus. Ein logischer Trugschluss in Baudelaires Erzählung kann leicht aufgedeckt werden, wenn dem gezogenen Schluss: *Es war das falsche Geldstück* nicht die Bedeutung von Falschgeld, sondern die Bedeutung eines unbeabsichtigten Irrtums von Seiten des Freundes gegeben würde. Der Freund zog einfach ein größeres Geldstück aus seiner Tasche, als er gewollt hatte. Es obliegt allein dem Leser, diese logische Illusion, die Baudelaire absichtlich oder unabsichtlich in die Erzählung einbaute, aufzudecken. Die Sprache erlaubt Mehrdeutigkeiten; das Wissen um diese schärft das Denken und ermöglicht, Missverständnisse aus dem Weg zu räumen, die auf logischen Trugschlüssen beruhen. Der Begriff *das falsche Geldstück* ist zweideutig. Es kann sich um ein *Falschgeldstück* handeln oder um ein *echtes Geldstück*, das in der Erzählung vom Freund irrtümlich gegeben wurde. Der Freund ließ dem Armen ein Geldstück mit einem höheren Wert zukommen, als er beabsichtigt hatte, zu geben. Die Erzählung könnte in diesem Fall auch eine Anspielung auf eine christliche Botschaft im Neuen Testament sein, wo die eine Hand des Almosengebers nicht wissen soll, was die andere tut und noch viel weniger, dass fremde Hände wissen, wie

¹⁷⁰ Derrida, *Falschgeld. Zeit geben* I, S. 44

¹⁷¹ Derrida, *ibidem*, S. 45

¹⁷² Kant, KrV [B 353 / A 296], S. 310

hoch der Wert der Gabe sei. Das dürfte auch im Sinne Derridas sein, der immer wieder davon spricht, es gäbe die Gabe nur dann, wenn es nicht zur Anerkennung komme.

Wäre es ein echtes Geldstück gewesen, das da gegeben wurde und hätte der Ich-Erzähler den Sachverhalt richtig erkannt, hätte das für ihn unverzeihbare Ereignis gar nicht stattfinden können.

Für Kant kann der logische und der empirische Schein auch bewusst zu einem gekünstelten Schein entfaltet werden. Das geschieht immer dann, wenn jemand absichtlich Trugschlüsse erzeugt, indem er geschickt Fehler einbaut, die ein anderer nicht gleich durchschaut.

„Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstände, so fern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, so fern er gedacht wird.“¹⁷³ Die Sinne, wodurch wir unmittelbar wahrnehmen, können nicht irren. Im Verstand kann der Grund des Irrtums ebenfalls nicht gesucht werden. Kant sieht „den Schein als die Verleitung zum Irrtum“ im „Verhältnis des Gegenstandes zu unserem Verstande“. Wahrheit oder Irrtum kann es „nur im Urteile“ geben. Den Schein als Quelle des Irrtums gilt es zu entdecken und erklären zu suchen.

Alle Gegenstände, die uns empirisch gegeben und für uns Erscheinungen sind, sind immer schon von unserem Verstand geordnet. Damit wird auch gesagt, dass diese Leistung des Verstandes nicht selbst abhängig ist von irgendwelchen Inhalten unserer Erkenntnis. Kant fragt, zu welchen Operationen unser Verstand in der Lage sei. Die reinen Begriffe und die Kategorien als allgemeine Verstandesregeln sind von allem Inhalt der Erkenntnis abstrahiert und erst durch das Vermögen der Urteilskraft wird entschieden, ob etwas unter einer gegebenen Regel steht oder nicht. „[S]o zeigt sich, daß zwar der Verstand einer Belehrung und Ausrüstung durch Regeln fähig, Urteilskraft aber ein besonderes Talent sei, welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will.“¹⁷⁴

Das Spezifische der Urteilskraft ist hier der Mutterwitz, dessen Mangel keine Schule ersetzen kann. Wir würden heute vielleicht von einem gesunden Hausverstand sprechen. Sich der Urteilskraft richtig zu bedienen kann keine Regel vorschreiben. Auf Baudelaires Erzählung bezogen mangelt es dem Freund allen Anschein nach an dieser Naturgabe, seine Urteilskraft richtig einzusetzen.

Der Mangel an Urteilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen. Ein stumpfer oder eingeschränkter Kopf, dem es an nichts, als an gehörigem Grade des Verstandes und eigenen Begriffen desselben mangelt, ist durch Erlernung sehr wohl, so gar bis zur Gelehrsamkeit, auszurüsten. Da es aber gemeinlich alsdann auch an jenem [...Mangel des

¹⁷³ Kant, *KrV*, [B 350 / A 293]

¹⁷⁴ Kant, *KrV*, [B 172 / A 133]

Urteilsvermögen] zu fehlen pflegt, so ist es nichts Ungewöhnliches, sehr gelehrte Männer anzutreffen, die, im Gebrauche ihrer Wissenschaft, jenen nie zu bessernden Mangel häufig blicken lassen.¹⁷⁵

Durch Beispiele und auch wirkliche Geschäfte kann die Urteilskraft geschärft werden, zumal die Richtigkeit und Präzision der Verstandeseinsicht oftmals so selbstverständlich erscheinen, dass dabei vergessen wird, dass sie nur selten die Bedingung der Regel adäquat auf das Einzelne und Besondere erfüllen. Vielmehr schwächen sie die Anstrengung des Verstandes, „Regeln im allgemeinen, und unabhängig von den besonderen Umständen der Erfahrung, nach ihrer Zulänglichkeit, einzusehen, und sie daher zuletzt mehr wie Formeln, als Grundsätze, zu gebrauchen angewöhnen.“¹⁷⁶

Die allgemeine Logik der Urteilskraft kann keine Regel für die Subsumtion des Besonderen unter eine allgemeine Regel geben. Kant erhebt aber den Anspruch, dass es sehr wohl eine transzendente Richtschnur der Urteilskraft geben müsse. So fragt er nach der Möglichkeit, wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können. Kant fällt auf, dass beispielsweise die Kausalität nicht durch die Sinne angeschaut werden könne. Niemandem würde einfallen zu sagen, die Kausalität sei in der Erscheinung enthalten. Dieser Umstand macht für ihn eine „transzendente Doktrin der Urteilskraft notwendig.“¹⁷⁷

Nun ist klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß, und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein. Eine solche ist das transzendente Schema.¹⁷⁸

Kant zieht aus der transzendentalen Ästhetik etwas heran, das zur sinnlichen Anschauung gehört und zugleich auch eine rein apriorische Form der sinnlichen Anschauung ist: die Zeit.

„Die Schemate sind daher nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, und diese gehen, nach der Ordnung der Kategorien, auf die Zeitreihe, den Zeiteinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände.“¹⁷⁹

Dieser Schematismus des reinen Verstandes ist „etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern ist nur die reine Synthesis, gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt, und ist ein transzendentes Produkt der Einbildungskraft“. Diese ist für Kant „die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt.“¹⁸⁰

¹⁷⁵ Kant, *KrV*, Anmerkung [B 172 / A 133]

¹⁷⁶ Kant, *KrV*, [B 173 / A 134]

¹⁷⁷ Kant, *KrV*, [B 175 / A 136]

¹⁷⁸ Kant, *KrV*, [B 177 / A 138]

¹⁷⁹ Kant, *KrV*, [B 184, 185 / A 145]

¹⁸⁰ Kant, *KrV*, [B 181 / A 142]

Hegels Kritik an Kants transzendentelem Schematismus

Hegel nennt Kants Verbindung der reinen Sinnlichkeit und des reinen Verstandes eine der „schönsten Seiten der Kantischen Philosophie, wo es ihm gelungen ist, „absolut entgegengesetzte Verschiedene“ zu vereinigen.¹⁸¹ Gleichzeitig kritisiert er Kant, weil er die Einheit eines verständigen Anschauens oder eines anschauenden Verstandes nicht erkannt und „beide Erkenntnisstücke nicht „in Eins gesetzt“ hat. Somit blieben bei ihm sowohl Denken als auch Verstand ein „Besonderes, die auf äußerliche Weise verbunden werden, wie ein Holz und Bein durch einen Strick.“

Werden Sinnlichkeit und Verstand auf äußerliche Weise verbunden, kann das Geld das allgemeine Vermögen werden, „das sich zur Äußerlichkeit des Daseins produziert“, wo alle Dinge „als eine *Sache* gefaßt werden können“¹⁸².

Viele Einzelne stehen sich mit ihrem je eigenen Selbstbewusstsein gegenüber, treiben ihre Geschäfte voran und stehen mit ihren Verdiensten gegenseitig in Konkurrenz. „Das Geld, das ich habe, ist per definitionem das Geld, das der andere nicht hat. Ego kann aber alter sein Geld überlassen [...], um friedlich an das wertvolle Gut des anderen zu gelangen.“¹⁸³

Das einzelne Selbstbewusstsein ist von einem anderen einzelnen Selbstbewusstsein getrennt und bleibt es auch, wenn es in diesem empirischen Bewusstsein verharrt und den ursprünglicheren Grund seines Selbst nicht erreicht.

Alle äußeren Dinge sind als in der Zeit bestimmt vergänglich, endlich und wechseln ständig. Um sie zu erkennen, müssen sie etwas Beharrliches voraussetzen. Beides sind die „Einheit eines Gedoppelten, der reinen Anschauungen und der reinen Begriffe, und Einheit von beiden.“¹⁸⁴ Jedes Selbstbewusstsein gründet in dieser Einheit und ist dort, an diesem Urgrund oder vielmehr Ungrund nicht mehr das einzelne Selbstbewusstsein, das dem allgemeinen entgegengesetzt ist.

¹⁸¹ Hegel, *Geschichte der Philosophie III*, S. 348

¹⁸² Hegel, *Philosophie des Rechts*, § 299, S. 466

¹⁸³ Hörisch, Jochen: „Mein, nicht dein.“ In: *Philosophicum Lech Band 12*. Hg. Konrad Paul Liessmann: *Geld. Was die Welt im Innersten zusammenhält?* Wien: 2009. Paul Zsolnay. S. 91

¹⁸⁴ Hegel, *Geschichte der Philosophie III*, S. 349

3.4 VOM GESCHAFFENEN ZUM SCHAFFENDEN

Ein Rekurs zu „Das falsche Geldstück“ hinsichtlich der Erkenntnis über Bedürfnisse vom Denkhorizont der modernen Philosophie des Zen-Buddhismus

Wenn der Ich-Erzähler im *Das falsche Geldstück* dem Leser zu wissen gibt, wie sein Geist im Durchspielen aller möglichen Ereignisse förmlich Flügel bekommt, so kann sich die Wahrheit oder der Irrtum nur durch das Urteil herausbilden. Die Sinne und der Verstand für sich allein können nicht irren. Nur im Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand kann sich ein Erkennen konkretisieren und gepaart mit schöpferischer Einbildungskraft das Gegebensein von Welt im Spiel von Setzen und Gesetztem neu erschaffen. Prometheus, der den Göttern das Feuer stahl um es den Menschen zu geben, versinnbildlicht den Akt, etwas schaffen zu können.

Baudelaires Ich-Erzähler macht die Natur dafür verantwortlich, ihm eine beschwerliche Gabe auferlegt zu haben, die ihn bezeichnenderweise gerade in dem Moment ereilt, als er dabei ist, sich in den Rang der gebenden Hände einzuordnen. Durch das „ansehnlichere Geldstück“, das sein Freund dem Armen gegeben hatte, war sein im Hinterkopf ständig präsent Ringen um die Herrschaft der größeren Anerkennung angefacht worden. Er neutralisierte sein Unterlegensein mit dem Satz: *Nächst dem Vergnügen, sich überraschen zu lassen, gibt es kein größeres, als einem anderen eine Überraschung zu bereiten.* Wie eine Entschuldigung, nicht beabsichtigt gehabt zu haben, die Freigebigkeit seines Kameraden übertrumpfen zu wollen, antwortete der Freund: *Es war das falsche Geldstück.* Dass beim Ich-Erzähler der Verstand zu arbeiten beginnt, kann auch als eine missgünstig wetteifernde Eitelkeit zum Herrschen aufgefasst werden, die sich der Verstand auferlegt, um einer unerträglichen Langeweile zu entrinnen. Die Dichtkunst generell als ein in Gang gesetztes arbeitendes Bewusstsein weckt und stillt Bedürfnisse jeglicher Art sowohl beim Schreiber als auch beim Leser. Der Verstand und seine Einbildungskraft sind die geistigen Flügel, die den Kreis durchbrechen und ein Mehr produzieren, das uneinholbar rückkehrlos ist.

Ein arbeitender Verstand erlaubt, sich selbst in seinem Denken auf die Schliche zu kommen und den Weg zur Selbsterkenntnis zu beschreiten. Die Macht des Ichs und ihre Wirkkraft lassen sich in Baudelaires *Das falsche Geldstück* in ihrer herrschaftlichen Verfassung aufzeigen. Die Erzählung verzichtet auf eine offene Kritik eines egozentrischen Ichs, vielmehr ermächtigt sie den Leser, sich in jeder Person als sein Ich zu spiegeln. Im Ich des Freundes kann eine Negation der Sichtweise des Ich-Erzählers herbeigeführt werden und der Gehalt der

Erzählung ein anderer werden. Die Schaffenskraft und die mit ihr mitgängige Freiheit eines interpretierenden Lesers ermöglichen die Veränderung der Sichtweise.

Die Werke des Künstlers, die Waren der Ökonomie und überhaupt alle Dinge setzen jemanden voraus, der sie zu solchen macht. Im gewöhnlichen Alltag wird der Akt des Setzenden und des Gesetzten unbewusst vollzogen und dabei diese Aneignung vergessen oder sie wurde noch gar nicht bewusst gemacht. Die Bewusstmachung dieses Aktes kann als eine „*oneness-Dimension*“¹⁸⁵ gesehen werden und umschreibt die *reine Erfahrung* von Nishida mit anderen Worten. „Das Subjekt des Erfahrenden und das ihm zur Verfügung stehende Objekt bilden eine *untrennbare Dimension der einen Erfahrung-selbst*.“ Erst ein reflexiv-begriffliches Denken kann mit einem *Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können* im Nachhinein in der Tätigkeit des Verstandes eine geistige Arbeit sehen, wo jedes Ding zum Eigentum gemacht und der je eigenen geistigen Herrschaft unterworfen wird. Im Kunstschaffen verklärt sich das an und für sich in jedem Menschen angelegte schöpferisch freie Schaffen zu einer Ästhetik, die das einfache Wahrnehmen übersteigt und als Gabe in Erscheinung tritt. Ist die Gabe einmal aus dem verständigen Anschauen in das begriffliche Denken eines Urteils gesunken, hat sie den Charakter der Gabe verloren und kann nur dort wieder gefunden werden, wo das notwendige kausale Beziehungsgeflecht von Geben und Nehmen so selbstverständlich wird, dass das Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand diese Kategorie zugunsten des freien schöpferischen Schaffens aufhebt. Die Ökonomie wäre damit als Diener der Gabe in ihre Schranken verwiesen.

Das freie schöpferische Schaffen ist eine intensive Tätigkeit des verständigen Anschauens, das grundsätzlich in jeder Art von Tätigkeit zur Entfaltung kommen kann, solange das Denken nicht vom Gedanken dominiert und blockiert wird.

Die Notwendigkeit, für seine Selbsterhaltung allein sorgen zu müssen, wäre durch die Arbeitsteilung nur mehr rudimentär vorhanden, doch gerade die Arbeitsteilung kann bewirken, dass sich der Einzelne an äußere Zwecke versklavt empfindet und ihm seine eigene Tätigkeit zur Last und Mühe wird. In Hegels *System der Bedürfnisse* bildet die Triebdynamik mit ihrer dynamischen Vollziehung die Struktur für unser soziales Gefüge. Die ungleichen Macht- und Herrschaftsverhältnisse, die es unbestritten auf dieser Welt gibt, sind entstanden durch natürliche und moralische Schuldverhältnisse, die generationenübergreifend von der Vergangenheit her ihre Wirkung ausüben und vielen Menschen unerträgliche Bürden auferlegen. Wenn lebensnotwendige Triebe des Körpers nicht befriedigt werden können, fühlen Menschen in ihrem Inneren einen Widerspruch, den sie sich zu lösen selbst schuldig

¹⁸⁵ Hashi, *Komparative Philosophie für eine globale Welt. Kyoto-Schule –Zen –Heidegger*. Wien: 2016. LIT. S. 42

sind. „Von der Philosophie des Buddhismus aus gesehen entsteht hier ein duales Bezugsverhältnis von Subjekt und Objekt“.¹⁸⁶ Jeder Trieb entfaltet innerhalb des lebendigen Subjekts einen Widerspruch, der Subjekt und Objekt auseinandertreibt.

Bedürfnis [... und] Trieb sind der *gefühlte* Widerspruch, der *innerhalb* des lebendigen Subjekts selbst stattfindet, und gehen in die Tätigkeit, diese Negation, welche die noch bloße Subjektivität ist, zu negieren. Die *Befriedigung* stellt den Frieden her zwischen dem Subjekt und Objekt, indem das Objektive, das im noch vorhandenen Widerspruche (dem Bedürfnisse) *drüben* steht, ebenso nach dieser seiner Einseitigkeit aufgehoben wird, durch die Vereinigung mit dem Subjektiven. – Diejenigen, welche soviel von der Festigkeit und Unüberwindlichkeit des Endlichen, sowohl des Subjektiven als des Objektiven sprechen, haben an jedem Triebe das Beispiel von dem Gegenteil. Der Trieb ist sozusagen die *Gewißheit*, daß das Subjektive nur einseitig ist und keine Wahrheit hat, ebensowenig als das Objektive. Der Trieb ist ferner die *Ausführung* von dieser seiner Gewißheit; er bringt es zustande, diesen Gegensatz, das Subjektive, das nur ein Subjektives sei und bleibe, wie das Objektive, das ebenso nur ein Objektives sei und bleibe, und diese ihre Endlichkeit aufzuheben.¹⁸⁷

Ist der Arbeitseifer zu einem Trieb geworden, der sich nur noch mit Geld befriedigen lässt und die natürliche Selbsterhaltungsdynamik längst überstiegen hat, will er alle Dinge als ein bloßes Mittel für seine Handlungen beherrschen. Umgekehrt kann es dann leicht passieren, dass das Geld den Arbeitseifer zu beherrschen beginnt, sodass sich dieser vom Geld nicht mehr loslösen kann. Überträgt sich die Gier des Geldes auf die Gesellschaft selbst, werden alle in ihr lebenden Mitglieder dieser Gier ausgesetzt. Die reine Gier nach Geld ist eine anhaltende dualistische Aufspaltung, die um sich greifend eine globale Bedrohung für den Menschen werden könnte.

Der Zen-Buddhismus nennt ein solches Phänomen Unwissenheit (*avidya*). Er ist der „Grundbegriff der Freiheit im Zen“¹⁸⁸ und basiert darauf, dass der Mensch seine eigene Unwissenheit begreife.

Als Ausgangsposition der Grundfaktoren zum Verstehen der Zen-Denkweise kann der Satz: „Das empirisch-tätige Ich ist atmend Da, im Hier und Jetzt. [*Ich, Hier, Jetzt*]“ herangezogen werden.

Die Tatsache [dieses Satzes] ist „*partikular*“, genauso, wie es der rechte Bestandteil des Schriftzeichens des „Zen“ aufweist. Zen zeigt die „*unteilbare Wahrheit an Partikular-Da-Seiendem*“ *in komprimierter Weise auf*, dieses „Zeigen“ entspricht dem linken Bestandteil desselben Schriftzeichens. In der äußeren Erscheinung schaut es so aus, dass Zen lauter einfache Sachen aufzeigt und es dabei bewenden lässt. Man ist verwirrt bei diesen komprimierten Aussageweisen der Zen-Worte: In diese „*partikularen Einheiten*“ sollte man jedoch eingehen, und zwar mit seinem körperlichen Dasein, bis man die *unverborgene Wahrheit des einen Wahren er-lebt*.¹⁸⁹

¹⁸⁶ vgl. Hashi, *ibidem*, S. 170

¹⁸⁷ Hegel, *Philosophie des Rechts*, § 209 360f.

¹⁸⁸ Hashi, *Komparative Philosophie für eine globale Welt*, S. 171

¹⁸⁹ vgl. Hashi, *ibidem*, S. 50

Im Zen-Buddhismus gibt es die Praxis des *zazen*, die sich an ein lebendiges, empirisches Ich im Hier und Jetzt richtet, das reflexiv-begriffliche Denken mit seinen dualistischen Aufspaltungen zu durchbrechen, um in eine präreflexive Ebene vorzudringen.¹⁹⁰

Dōgen spricht von einem „*Denken des Nicht-Denkens*, welches sich an nichts klammert“ und „das führende Konzept der *zazen*-Praxis ist.“¹⁹¹

Was heißt „das sich nichts denkende Denken“? Die Redewendung des Zen ist an sich paradox: Wenn man an etwas Bestimmtes denkt, widerspricht das Verhalten dem Grundzug des Zen. Wenn man auch an nichts-denkendes-Denken“ denkt, ist dies wiederum ein Verhalten, das nicht dem nichts-denkenden-Zen-Geist entspricht. Ein bloßes Denken an etwas ist falsch, ein bloßes Nicht-Denken ist auch falsch; was macht man, wenn jedwedes Denken sinnwidrig ist? Nur sitzen und dösen kann jeder Unwissende.¹⁹²

Durch *shikan-taza*¹⁹³ – eine reine Sitzpraxis –, befreit sich der *zazen*-Übende von der ursprünglichen Unwissenheit (*avidyā*), indem er sich als ein atmendes Selbst in die Tätigkeit des Stillschweigens versetzt. Der Wesensgrund von einem leibhaft da-seienden Ich und allem Seienden wird „im Schweigen durchleuchtet“.

Die *Spaltung der äußeren und inneren Reflexion* ist in der Zen-Praxis von vornherein nicht vorhanden. Die Äußerlichkeit des Setzens ist das körperliche Dasein, eine atmende Einheit. Die Innerlichkeit des Setzens ist ebenso die setzende Tätigkeit des atmenden Selbst überhaupt.¹⁹⁴

In einem solchen Bewusstseinszustand haben sich alle Urteile entbildet. Der Mensch fällt nicht in ein blindes Sein, sondern ist im Gegenteil hellwach und begreift sich als ein „tätiges Selbst“, dem sich eine *dimensional-kreative Welt* durch das *Erleben der Wahrheit im Aktus der Prä-Reflexivität* verbunden mit dem *Reflektieren der Wahrheit im Aktus der Reflexivität* und *Aktualisieren der Wahrheit im Aktus der Post-Reflexivität* erschließt.¹⁹⁵

Im *Aktus der Prä-Reflexivität* werden alle Vorstellungen und Gedanken entgegenständlicht und ihrer Form zunichte. Auch die Selbstzentriertheit, die sich aufgrund von Vorstellungen und Urteilen manifestiert, zerstreut sich und wird „zu einem Selbst, das nicht Selbst ist.“ Denn „in seinem letzten »Grund« ist das Selbstsein des Menschen nicht »menschlich«. [...] Der Grund unserer menschlichen Existenz umfasst eine Dimension puren Seins, das jeder definitiven Form des »Mensch«-Seins vorhergeht.“¹⁹⁶ Der Mensch verdankt sich dem Widerspruch des Erkennens, der seinen Ursprung im Denken hat. An und für sich ist der Widerspruch nicht vorhanden, sondern kommt nur dem Menschen in seiner Reflexionstätigkeit zu. Das Erkennen als die Ermöglichungsbedingung für das Menschsein

¹⁹⁰ vgl. Hashi, *ibidem*, S. 56

¹⁹¹ Hashi, *ibidem*, S. 51

¹⁹² vgl. Hashi, *ibidem*, S. 51f.

¹⁹³ *Shikan-taza* heißt wortwörtlich „reines Sitzen“ (ohne Beimischung jeglicher anderer Konzepte).

¹⁹⁴ Hashi, *ibidem*, S. 56

¹⁹⁵ vgl. Hashi, *ibidem*, S. 56

¹⁹⁶ Nishitani, *Was ist Religion?*, S. 374

schließt den Horizont mit ein, „dass wir von Grund auf mit dem Sein aller Seienden in der Welt kommunizieren, einen Horizont, innerhalb dessen wir schlechthinniges Sein-in-der-Welt selbst sind, wo wir, vor allen Einzelbestimmungen, bloß *sind*.“¹⁹⁷

Nishitani nennt dieses Bewusstseinsfeld das *Feld der Leere* (*śūnyatā*). Durch die Entbildung jeglicher Kategorien und Begriffe im *shikan-taza* ist jedes Selbst nicht es selbst ohne aufzuhören es selbst zu sein. Die Gier des Überbietens im Vollzug der aggressiven Stärke unseres Ich-Triebs kann verlöschen, wenn sich dem Übenden das Bewusstseinsfeld der *Leere* erschließt und ihn von seiner Selbstzentriertheit radikal befreit.

Lenken wir unsere Aufmerksamkeit in der Zen-Meditation auf unseren Atem, steht die Abfolge von Einatmen und Ausatmen im Blickpunkt unseres Gewahrens. Mögen wir auch unsere Atmung am Anfang der Meditation im *shikan-taza* selbst steuern und mit jedem Atemzug beruhigen wollen, so verliert sich dieser bewusst von unserem Ich gesteuerte Akt bald in den natürlichen Rhythmus des Ein- und Ausatmens. Dann nehme ich wahr, dass nicht ich den Atemstrom lenke, sondern der Atemstrom mich. Es ist eine natürliche Kehre, die passiert, wenn mein kleines egohaftes Selbst-Atmen-Wollen im großen Atemstrom puren Lebens aufgenommen wird und mich gewahren lässt: Atmen geschieht von selbst auf ganz natürliche Weise.

Wenn auch zwischen Einatmen und Ausatmen eine Differenz wahrnehmbar ist, kann sie in einem solch gewahrenden Sein nicht mehr vergegenständlicht werden. Kein einziger Gegenstand kann sich im bewussten Akt der Meditation zwischen Einatmen und Ausatmen schieben. Die Subjekt-Objekt-Spaltung hebt sich im prä-reflexiven Gewahren auf. Auf dieser Bewusstseinssebene gibt es weder Subjekt noch Objekt. Sobald die Urteilstätigkeit wieder aufgenommen wird, trennen sich bedingt durch die Tätigkeit der Reflexion Subjekt und Objekt in gewohnter Weise und der Meditierende kann seine in der Meditation unmittelbar gewonnenen Erfahrungen sprachlich sich selbst oder anderen mitteilen.

Meditationen, die sich auf einen Gegenstand richten oder einen realen brauchen, um diese durchzuführen, sind nicht geeignet die egoistische Seinsweise zu überwinden, da ein Rest an abgekapselter Subjektivität übrigbleibt.

Die Wirtschaft fördert geschäftsmäßig die Trennung von Subjekt und Objekt, indem sie Bedürfnisse mit großangelegten Werbe- und Marketingstrategien entfacht, um mit ihren Waren die geweckten Begierden befriedigen zu können.

In Baudelaires Erzählung *Das falsche Geldstück* wird ein Tabakladen erwähnt, von dem sich die beiden Protagonisten gerade entfernt haben, als der Freund beginnt, sein Geld zu

¹⁹⁷ Nishitani, *ibidem*, S. 374

sortieren. Es darf vermutet werden, dass Tabak eingekauft worden ist und das Wechselgeld aus diesem Kauf dazu den Anlass gegeben hat, das Geld zu sortieren.

Tabak zu kaufen war zur damaligen Zeit sehr teuer und ein hochstehender Luxus. Dieser Sachverhalt kommt auch bei Derrida in Beantwortung seiner Frage, was denn Tabak sei, zur Sprache.

Was ist Tabak? Augenscheinlich ist er Gegenstand eines reinen und luxuriösen Genusses. Dem Anschein nach entspricht dieser Verzehr keinem natürlichen Bedürfnis des Organismus. Es ist ein reiner und luxuriöser, grundloser [...] und folglich kostspieliger Verzehr, eine Verausgabung auf Nimmerwiedersehen [...], die eine Lust erzeugt, eine Lust, die man sich auf dem Wege einer Zuführung gibt, die der Auto-Affektion am nächsten steht: der Stimme oder Oralität. Es ist eine Lust, von der nichts bleibt, eine Lust, deren selbst äußere Zeichen sich zerstreuen, ohne Spuren zu hinterlassen: als Rauch. Wenn es Gabe gibt – und vor allem, wenn man *sich* etwas gibt, irgendeinen Affekt oder irgendeine reine Lust, kann sie folglich einen wesentlichen, zumindest symbolischen oder emblematischen Bezug zur Erlaubnis haben, die man sich gibt zu rauchen. So hat es jedenfalls den *Anschein*.¹⁹⁸

Tabak ist dem Anschein nach reiner Luxus: überflüssig, zugleich kostspielig und der materiellen Vergänglichkeit preisgegeben. Im Unterschied zur Nahrung ist Tabak nicht lebensnotwendig. Jeder Mensch kann auf ihn verzichten. Mit Tabak kann der Hunger nicht gestillt werden, bekanntlich ist er kein Nahrungsmittel. Verzichtet der Mensch auf jegliche Art von Nahrungszufuhr, ist er dem Tod preisgegeben. Nahrung kann zwar auch zu Luxus und Genussmittel erhoben sein, ein kleiner nährenden Anteil für den Körper bleibt aber immer, wenn auch der gesundheitliche Aspekt in manchen hochgenüßlichen kulinarischen Gaumenfreuden fraglich wird.

Dem im Tabak enthaltenen Teer – durch das Entzünden frei gesetzt – wird von vornherein eine gesundheitsschädigende krebserregende Wirkung nachgesagt. Auf den Körper gesehen nährt Tabak den Körper nicht nur nicht, sondern starker und längerfristiger Tabakgenuss wirkt sich nachteilig auf die Gesundheit des Körpers aus. Wie kommt es, dass alle vernünftig möglichen oder bereits spürbaren negativen körperlichen Begleiterscheinungen im Ritual des Rauchens vergessen werden? Wenn Wissenschaftler, denen die kausal erforschten Zusammenhänge zwischen Nikotin und menschlichem Körper als gesundheitsschädigend bekannt sind, selbst zur Zigarre, Pfeife oder Zigarette greifen? Betrifft es jene Menschen, die über die gesundheitlichen Schäden des Rauchens nicht aufgeklärt worden sind oder sind es gebildete Menschen, die von einem Trugschluss ergriffen werden, um den ursächlichen Bedingtheiten der Welt entkommen zu können? Oder soll vielleicht der Rauch ganz bewusst darauf hinweisen, wie vergänglich unser Leben ist? Ist jede Zigarette, jede Zigarre, jeder Pfeifenzug ein Hinweis darauf, dass der Tod bevorsteht? Die abschreckenden Totenköpfe auf

¹⁹⁸ Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, S. 141f.

den Zigarettenpackungen erinnern an die eigene Vergänglichkeit. Bei näherem Nachdenken wird einem bewusst, dass das Nichtrauchen den Tod nicht wirklich außer Kraft setzen, sondern ihn maximal hinauszögern kann. Wäre dann Rauchen eine Trotzreaktion? Unter dem Motto: Sterben muss ich sowieso?

Nikotin – ein Gift, das süchtig macht –, gibt den Anschein, das Denken anzuregen. Menschen beim Denken zuzusehen – nichts besser kann diesen Vorgang verbildlichen als ein Zug an einer Zigarette. Die Sprengkraft des Tabaks liegt nicht in seinem Stoff, sondern im Wirken seines Begriffes auf das Gemüt das Reflektieren in Gang zu setzen.

Derrida zitiert die ersten Zeilen aus der Erzählung *Der entwendete Brief* von Edgar Allan Poe, die eine Meerschaumpfeife in Relation zu einer Meditation bringen.

Es war zu Paris, just nach Dunkelheit an einem sturmwindigen Abend im Herbst des Jahres 18--., dass ich mich in Gesellschaft meines Freundes C. Auguste Dupin dem zweifachen Genusse der Meditation und einer Meerschaumpfeife hingab, und zwar in Dupins kleiner, nach hinten heraus gelegener Bibliothek oder Bücherstube [...]. Wenigstens eine {gute} Stunde lang hatten wir tiefes Stillschweigen bewahrt; derweil wir beide einem jeden zufälligen Beobachter hätten beflissen und ausschließlich mit den gekräuselten Rauchwirbeln beschäftigt scheinen mögen, welche die Atmosphäre der Kammer drucklastig machten.¹⁹⁹

In der Erzählung wird ein Zusammenhang zwischen Tabak und Meditation hergestellt. Lange wird kein Wort gesprochen und Stillschweigen bewahrt. Nach außen hin konzentriert sich alles Geschehen auf die kräuselnden Rauchwolken oder gekräuselten Rauchwirbeln. Die Stille scheint auf die Gedanken überzuspringen und sie durch das vertiefte Paffen der Pfeife für einen kurzen Moment zum Stillstand zu bringen. Die Gedanken werden durch das Ein- und Ausatmen des Rauches zeitweise unterbrochen und lösen sich mit dem Rauch auf. *Drucklastig* ist die Atmosphäre im Zimmer nicht nur durch den Rauch, den die Meerschaumpfeife abgibt, sondern auch durch die Angespanntheit der Freunde, die sich in einer Verfassung vorfinden, in der einer mehr sein will als der andere.²⁰⁰

Duellartige Situationen, die mit dem Kampf um gesellschaftliche und wirtschaftliche Vormachtstellungen einhergehen, sind für alle Beteiligten letztlich belastend. Der Tabak als Statussymbol für Ehre und Ansehen gibt sein Übriges dazu. Er verweist außerdem auf einen Besitzer, dem es an Geld nicht mangelt und der sich den Luxus des Rauchens leisten kann.

Das Anbieten und Benutzen von Tabak gewähren Zugang zur Ehre und Tugend, indem sie über die reine und einfache ökonomische Zirkulation der natürlich genannten Bedürfnisse und Produktionen erheben, über das Notwendige. Es ist der Moment des Festes und des Luxus, der Zweckentbundenheit als Freiheit. Wenn man einer solchen Unterscheidung einmal rückhaltlos Glauben schenkt (was wir uns hier, einmal mehr, hüten werden zu tun), dann scheint der Tabak den Schauplatz des Begehrens jenseits des Bedürfnisses zu eröffnen.²⁰¹

¹⁹⁹ Derrida, *ibidem*, S. 140

²⁰⁰ vgl. Derrida, *ibidem*, S. 141

²⁰¹ Derrida, *ibidem*, S. 149

Absolvere – Das Losgelöst-sein von jeglicher Fixierung und Anklammerung in Gedanken und Anschauungen

Meiner Ansicht nach öffnet die „Zweckentbundenheit“ des Tabaks einen weiteren Aspekt, nämlich die Dimension der absoluten Ungebundenheit an irgendetwas, eine Entbundenheit jedweder Fixierung in Gedanken und Anschauungen: Die unbeschränkte Offenheit ohne Festhalten bzw. Anklammerung an jeglichen Gedanken erinnert an das philosophische Prinzip *der Leere* (*śūnyatā*) von Nishitani.²⁰² Es ist ein Ort des *nicht-denkenden Denkens*²⁰³, der diesseitiger noch ist als das, was wir uns als diesseitig vorstellen. Die gängige Aussageart im authentischen Zen-Buddhismus von Dōgen verweist auf den reinen unbetrübten Stand des wach gehaltenen Bewusstseins während des *zazen*, der zen-buddhistischen Versenkungspraxis. *Zazen* beinhaltet auch keine auf ein Jenseits gerichtete Mystik oder Esoterik, sondern konzentriert sich achtungsvoll auf das gegenwärtige personale Dasein unseres leiblichen Selbst im Hier und Jetzt. Gemeint ist ein Ort, wo sich alle Dinge unendlich zerstreuen und wo sich gleichzeitig die Möglichkeit von Welt neu eröffnet.

Auf dem Feld des *nihilum*, auf der sich alle Wesen absolut in sich verschlossen, einzeln und unterschieden zeigen, können die Dinge nicht mehr als irgendwie miteinander verbunden gedacht werden. Aus diesem Grund ist es nicht möglich, dass sich die Dinge in einem „Alles ist Eines“²⁰⁴ unterschiedslos vereinigen. Für unser Selbst bedeutet das „ein Hinausgehen“ und „zugleich die Emanzipation von dem wesenhaften Selbst-Verhaftetsein an die »Dinge«, von denen wir gefaßt werden, indem wir sie vorstellungsmäßig als Gegenstände fassen.“²⁰⁵

Die Ökonomie ist untrennbar mit der Figur des Kreises verbunden, die davon ausgeht, die Dinge miteinander unterschiedslos vereinigen zu können. So gelingt es, das Geld als den Mittelpunkt – der als eine Art Seiendes vorgestellt wird –, zu fixieren, auf dem sich alle Dinge in eins reduzieren lassen.

Wird der Mittelpunkt nicht mehr vom Umkreis als ein Seiendes her gesehen, sondern vom *Feld der Leere* aus, können in diesem Raum Kreise und Tangenten entstehen, „wo die vernünftigen Seinsformen ihre Bedeutung als Manifestationen der nichtgegenständlichen Seinsweise des Dings-selbst, als der ursprünglichen Position des Dings wiedergewinnen. Nishitani nennt es das Feld der *Ichtung*²⁰⁶, wenn das Feld des *nihilum* durchlaufen ist und uns zu Bewusstsein kommt, dass auf dem Feld des *nihilum* jede Verbindung und Einheit zerstört ist.

²⁰² vgl. Nishitani, *Was ist Religion?*, Kapitel 4, S. 201-263

²⁰³ vgl. Hashi, *Komparative Philosophie für eine globale Welt*, TEIL 1, Kap. V, S. 50-59

²⁰⁴ vgl. Nishitani, *Was ist Religion?*, S. 233

²⁰⁵ Nishitani, *ibidem*, S. 242

²⁰⁶ vgl. Nishitani, *ibidem*, S. 207

Das In-sich-Verschlossensein aller Dinge ist absolut. Alle existierenden Dinge stieben unendlich auseinander. Das »Sein« eines jeden liegt gleichsam auf einer Tangente, von der keiner weiß, woher sie kommt und wohin sie geht. Es ist dies eine Existenz, die sozusagen allmählich ins Nichts entschwindet und deren Seinsmöglichkeit allmählich versinkt im Morast der Seinsunmöglichkeit.²⁰⁷

Auf dem *Feld der Leere* werden die Dinge nicht „auf das Eine reduziert, in dem alle Vielheit und Unterschiedenheit eliminiert ist.“ Denn auf dem *Feld der Leere* gibt es „keine Peripherie“, weshalb das „Alles ist Eines“ „nicht durch einen Kreis symbolisiert werden“ kann. So kann auch das Zentrum nicht mehr der Mittelpunkt eines Kreises sein, sondern „im Feld der Leere sind überall Zentren“. „Jedes »Ding« in seinem Selbstsein erweist den Modus des Zentrum-aller Dinge, zu einem absoluten Zentrum. Dies ist die absolute Einzigartigkeit der Dinge, ihre Realität.“ Wenn nun auch jedes einzelne Ding ein absolutes Zentrum ist, „bedeutet das nicht absolute Zerstreung, sondern vielmehr das Gegenteil. Da jedes von ihnen ein absolutes Zentrum ist, in welchem Alles eins ist, ist auch *ihre* Gesamtheit eins.“²⁰⁸

Bezogen auf das Selbst aller Menschen kann jedes Ding – natürlich auch Geld und Tabak – in jedem Selbst die absolute Mitte verkörpern. Jedes Ding bildet in jedem Menschen „ein absolutes Zentrum“ und steht „im Zentrum aller Dinge.“²⁰⁹

Und »Welt« ist nichts anderes als die Sammlung solchen »Seins«. Sie ist das »Alles ist eins« aller, die eben in diesem Modus des Seins ruhen. Die Welt, in der wir konkret leben und die wir konkret sehen, ist in ihrer Realität gerade dieses »All«.²¹⁰

Jedes Ding hat seinen Sitz im Zentrum aller anderen Dinge und ist absolut einzigartig. Jedem Ding kommt in seinem Selbstsein absolute Selbstherrschaft zu. Es nimmt im Zentrum aller anderen Dinge die führende Position ein und steht im Mittelpunkt.

Die absolute Einzigartigkeit eines Dings meint, daß sein Sitz im Zentrum aller anderen Dinge ist. Wenn dem so ist, nimmt es die Position des Herrn ein, in Beziehung auf den alle anderen Dinge Untergebene sind. Daß jedes »Seiende« solch ein Ding ist, daß »Welt« dadurch entsteht, daß sich alle diese Seienden ineins sammeln, das ist für unser gewöhnliches Denken ein Widerspruch.²¹¹

Dadurch, dass jedes Ding allen anderen Dingen gegenüber die Position des Herrn einnimmt, steht es zugleich allen anderen Dingen als Diener gegenüber. Nishitani nennt diese Beziehung *wechselseitige Durchdringung* und ist allein auf dem *Feld der Leere* möglich.

Daß zum Beispiel *a* eine derartige Bedeutung gegenüber *b*, *c*, etc. hat, bedeutet die absolute Selbstnegation des Vorrangs von *a*, seiner Einzigartigkeit und seines »Seins«. Mit anderen Worten, es bedeutet, daß *a* keine Substantialität im gewöhnlichen Sinne hat. Gemeint ist seine »Nicht-Selbstnatur« bzw. »Nicht-Selbstheit« ([...] *mu-jishō*), in der »Sein« ein Sein ineins mit Leere ist, ein Sein von »unrealem« Charakter.²¹²

²⁰⁷ Nishitani, ibidem, S. 235

²⁰⁸ Nishitani, ibidem, S. 236

²⁰⁹ Nishitani, ibidem, S. 236

²¹⁰ Nishitani, ibidem, S. 236

²¹¹ Nishitani, ibidem, S. 237

²¹² Nishitani, ibidem, S. 237

Auf dem *Feld der Leere* ist jedes Ding es selbst, indem es nicht es selbst ist. Durch die Praxis des *zazen* wird das Selbst von allen Anhaftungen entleert. Das Selbst ist wahrhaft auf seinem eigenen Grund, ist ineins mit der *Leere*. „Die Leere ist das Selbst.“ „Sofern das Selbst wahrhaft in seinem ureigenen Grund ist, sofern es das Selbst in seinem An-sich ist, erschließt sich auf seinem eigenen Platz das Feld der Leere, in dem Welt und Dinge *ermöglicht* werden.“²¹³

Das *Feld der Leere* ist gleichzeitig auch das *Feld der Möglichkeit von Welt*. Durch die Praxis des *zazen* verändert sich die Sichtweise unseres gewöhnlichen Bewusstseins. Mit der einsetzenden Reflexion nach der *zazen*-Sitzung eröffnet sich die Welt für uns neu. Die Tätigkeit unseres Selbst hat sich in der Zen-Praxis erfrischt und kann die Dinge in der Außenwelt wieder neu sehen. Für Nishida ist die Welt nun ein „Tat-Ort, wo das tätige Selbst seine tätige Intention zur kreativen Tätigkeit verwirklicht.“²¹⁴

Die Tätigkeit unseres Selbst lebt als Aktus und produziert stets eine dynamische Änderung der Außenwelt. Das tätige Ich schafft ein neues Ding in der Außenwelt: Ich verstehe diese Tätigkeit als *poiesis* überhaupt. Die Tätigkeit unseres Selbst stellt die Vollziehung der *poiesis* ausdrucksvoll dar.²¹⁵

Es ist ein Standpunkt der individuellen Selbstbildung „vom Geschaffenen zum Schaffenden als Kontinuität des absoluten Schnittes (zettai no danzetsu no renzoku)“,²¹⁶ den Nishida hier einnimmt. Basierend auf der Grundlage der reinen Erfahrung ist Nishida überzeugt, dass ein Mensch „im Verwirklichen seiner „*poiesis*“ ohne eine Trennung von Subjekt und Objekt mit der Dimension seiner Erfahrung kommunizieren kann.“²¹⁷

Alles, was uns gegenübersteht, ist kein bloßes Objekt unseres Denkens und Handelns, sondern es ist ein ausdruckshaftes, tätiges Wesen seines Selbst.²¹⁸

Ein Ich, das sich aus dem Phänomen der Unwissenheit (*avidya*) befreit hat, öffnet sich für ein Du, dem es in weltoffener Gestimmtheit begegnen kann, wo es eine „»Nicht-Zweiheit«“²¹⁹ von Selbst und Anderen gibt. Baudelaire hat die duellartige Situation der beiden Freunde in die Erzählung *Das falsche Geldstück* verflochten und es obliegt dem Leser, sich ein neues Urteil über die geschaffene Wirklichkeit dieses Narrativs zu schaffen.

Das Ich ist ein tätiges, kreatives Selbst. Als ein Gegensatz zum Ich steht die Welt der Objekte mir gegenüber: sie stellt sich als die Welt des Du dar. Dem Ich ist ein Du entgegengesetzt, Ich und Du bilden einen absoluten Gegensatz, trotzdem: Die Welt des Ich und die Welt des Du lassen sich in einer Welt vereinigen. Darin ist die Welt des Ich zugleich die Welt des Du. Die Welt des einen ist mit der des

²¹³ Nishitani, *Was ist Religion?*, S. 242

²¹⁴ Nishida, Kitaro: *Gesamtausgabe* (Tokyo 1965) Bd. VIII, S. 34. Zitiert in der Übersetzung von Hashi, Hisaki in: *Komparative Philosophie für eine globale Welt. Kyoto-Schule –Zen –Heidegger*. Wien: 2016. LIT. S. 59

²¹⁵ Nishida, *Gesamtausgabe* Bd. VIII, S. 34, Hashi S. 57.

²¹⁶ Nishida, *Logik des Ortes*, S. 62

²¹⁷ Hashi, *Komparative Philosophie für eine globale Welt*, S. 58

²¹⁸ Nishida, *Gesamtausgabe* Bd. VIII, S. 34, Hashi S. 58

²¹⁹ Nishitani, *Was ist Religion?*, S. 404

anderen in einer Identität. Die beiden Welten, Ich und Du, gestalten eben ein Kontinuum. Darin lassen sich die beiden voneinander bestimmen und bilden eine Kontinuität der Diskontinuität.²²⁰

²²⁰ Nishida, *Gesamtausgabe* Bd. VIII, S. 34, übersetzt von Hashi in *Komparative Philosophie für eine globale Welt*, S. 58

4 GELD UND ZEIT

Zeit ist Geld – eine Behauptung, mit der wir in unserem gelebten Alltag häufig konfrontiert werden. Trödeln wir bei unserer Arbeit herum, arbeiten nicht oder nicht nutzbringend genug und erfüllen die von der Gesellschaft erwartete Leistung schlecht oder gar nicht, werden wir mit dem Vorwurf konfrontiert, dass das so nicht geht, denn Zeit ist Geld. Und nicht effizient genutzte Zeit ist verlorenes Geld, wenn der eigentümliche Rationalisierungsprozess mit seinen ununterbrochenen Wertungen uns in Beschlag nimmt. Einmal der Effizienzmaximierung verschrieben, steigt mehr und mehr das Risiko, sich bei diesem Beschleunigungsprozess selbst zu versklaven, die vermeintlich gewonnene Zeit in Geld in der Hoffnung zu speichern, sich gegebenenfalls allerlei Begehrlichkeiten, die es so zu kaufen gibt, leisten zu können. Auf diese Freisetzung von Zeit gekoppelt mit Geld baut in ganz besonderer Weise die moderne Wirtschaft. Die Tätigkeit vieler Dienstleistungsbranchen wird nur dadurch möglich, dass Menschen ihre Aktivität freiwillig oder unfreiwillig einstellen, sich die empfangene Leistung in einem Akt der Passivität gönnen oder manchmal auch wohl oder übel über sich ergehen lassen. So versprechen Anbieter für Wellness aller Art süßes Nichtstun gegen luxuriös bemessene Gebühren in einem stilvollen Ambiente. Geld ist Zeit, die einem in einem Entschleunigungsprozess wieder geschenkt werden soll. Zeit wird förmlich herausgeschlagen, in Geld aufbewahrt und wenn nötig, wieder freigesetzt. Diesbezüglich ist das Sprichwort: – Spare in der Zeit, dann hast du in der Not, – sehr aufschlussreich.

Auf der einen Seite setzt unsere global agierende Gesellschaft auf leistungsorientiertes beschleunigendes Handeln, auf der anderen Seite wittert sie zukünftiges Wirtschaftswachstum gerade dort, wo sich die gewollte und ungewollte Leistungsschwäche des Menschen vermarkten lässt. Ein wachsender Markt für Pflege und Seniorenbetreuung hat sich bereits etabliert und könnte sich auch vergrößern, wenn sich die Marktzutrittschürden verringerten, das heißt die Finanzierung gesichert wäre. Die Frage, wie das nötige Geld aufgebracht werden soll, ist sofort in aller Munde, doch wer stellt die Frage nach der nötigen Zeit? Kann die Zeit, die dazu nötig ist, aufgebracht werden? Wer bringt die Zeit auf, wer bringt das Geld auf? Beides können nur Menschen aufbringen, aber nicht alle Menschen haben Geld, das sie aufbringen können. Und wie steht es mit der Zeit? Wir können zwar manchmal sagen: dafür will ich keine Zeit aufbringen, was immer das auch sein mag. In diesem Fall bringen wir für etwas anderes Zeit auf, doch Zeit wird aufgebracht. Eine Welt ohne Zeit ist weder denkbar noch erlebbar. Und eine Welt ohne Geld? Sie ist zumindest denkbar und für gar nicht wenige

ein Traum, den es zu träumen wert ist. Die offensichtliche Problematik besteht darin, dass wir den Begriff des Geldes aus unserem Wortschatz nicht streichen können, weil wir Geld nicht einfach vergessen können. Vielleicht am leichtesten noch jemand, der es hat. So wird ja auch gesagt, wer über Geld spricht, der hat es nicht. Wenn das stimmt, könnten wir die Frage des Geldes leicht beenden: Es gilt: Jeder hat es wie er die Zeit hat.

Zeit zu haben verweist auf unser Dasein als In-der-Zeit-Sein. Wir haben Zeit, wir nehmen uns Zeit, wir geben Zeit, wir schenken einander Zeit. Manche Menschen rauben einander sogar die Zeit. Alle diese sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten verwenden wir alltäglich ganz selbstverständlich und es verwundert nicht, wenn Derrida sich die Zeit nehmen konnte, die Möglichkeit des Gebens und Nehmens der Zeit, die selbstverständlich ein Haben der Zeit voraussetzt, zu hinterfragen. Derrida nahm sich Zeit für sein Werk *Falschgeld Zeit geben I*. Können wir nun als Leser seines Werks auch seine Zeit in Anspruch nehmen? Wo ist die Zeit, die Derrida potentiellen Lesern gegeben hat, damit wir als Leser sie uns nehmen können? Derridas Zeit ist vollendet, seine Werke haben einen bleibenden Wert, solange es Wesen gibt, die sich die Zeit nehmen, diese zu lesen. Nimmt uns Derrida womöglich die ganze Zeit und uns bleibt ein Rest, den wir nicht haben?

4.1 DER REST – DIE FEHLENDE ZEIT

Der Fall Madame de Maintenon: Sie gibt einen Rest an Zeit, den sie nicht hat

Derrida fragt in seinem Werk *Falschgeld Zeit geben I*, wie es grundsätzlich möglich ist, davon zu sprechen, die Zeit geben zu können. Derrida zieht zu diesem Problem des Zeit-Gebens den inneren Konflikt einer Dame mit der Zeit, die sie geben möchte, heran. „Der König nimmt meine ganze Zeit; den Rest gebe ich Saint-Cyr und wie gern wollte ich sie Saint-Cyr doch ganz geben.“²²¹ Dieser Satz stammt von Madame de Maintenon, der einflussreichen Mätresse und späteren zweiten Gemahlin des Sonnenkönigs Ludwig des XIV. Derrida wählt den Satz, wie er sagt auch „vom Platz einer Frau“, die nicht nur die „Frage der Gabe der Zeit – und des Restes“ stellte, sondern auch „die Rolle einer »Sultanin des Gewissens« spielte“, die „überdies, [...] gleichzeitig eine Gesetzlose und das verkörperte Gesetz selber“ war.

Bevor sie – nach dem Tod der Königin – die morganatische, also ungesetzliche Gattin des Königs wurde (und folglich von dessen Namen und den Standesvorrechten ausgeschlossen war – und das Wort »morganatisch« sagt etwas über die Gabe des Aufgangs und Anfangs: es kommt vom spätlateinischen morganegiba, »Morgengabe«), war sie es gewesen, die den Sonnenkönig an seine Gattenpflichten

²²¹ Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, S. 9

erinnerte (sie verdrängte Mme de Montespan, mit deren Hilfe sie allererst an den Hof gekommen war, aus seiner Gunst) sowie an die eines katholischen Königs (sie führte bei Hofe wieder strengere Sitten ein, unterstützte – obwohl sie selbst im calvinistischen Glauben erzogen worden war – die Verfolgung der Protestanten und setzte sich für die Aufhebung des Edikts von Nantes ein). Sie, deren ganzes Augenmerk dem galt, was sich zu nehmen und zu geben schickt, das heißt dem Gesetz, dem Namen des Königs, der Legitimität ganz allgemein, war zugleich für die Aufsicht und Pflege der unehelichen Kinder des Königs verantwortlich, eine hohe Stellung, die sie, wie man weiß, Mme de Montespan verdankte. Hören wir dort auf, wo man hätte beginnen sollen: als sie ein Kind war, lebte sie eine Zeitlang auf Martinique im Exil, und Constant, ihr Vater, wurde als Falschmünzer verhaftet. So scheint alles in diesem Leben geprägt zu sein vom festesten und echtsten Stempel des Falschgeldes.²²²

Eine morganatische Ehe wird auch als eine Trauung zur linken Hand bezeichnet. Es ist eine Form von Eheschließung, die im europäischen Adel üblich war um die geforderte Ebenbürtigkeit beider Partner zu umgehen. So könnte das Verhältnis von Geben und Nehmen schon deswegen in eine Schiefelage gekommen sein, da Francoise d'Aubigné, Marquise de Maintenon – wie sie mit vollem Namen heißt, von niedrigerem gesellschaftlichen Stand war als der König. Heute würden wir sagen, die beiden begegneten sich nicht auf gleicher Augenhöhe. Diesbezüglich dürfte auch Derrida eine Andeutung in diese Richtung anklingen haben lassen, denn er weist mit der Wortwahl von Madame de Maintenon darauf hin, dass sie eigentlich nichts mehr geben kann, außer einem Rest, den es nicht gibt. Ebenso ist es umgekehrt: „Sie kann sich keine Zeit mehr *nehmen*. Sie hat keine mehr. Und doch gibt sie sie.“²²³ Die Sprache verdeutlichte dann eine ungleiche Stellung von Gebenden und Nehmenden, die auch in der Erzählung *Das falsche Geldstück* aufzufinden ist. Der Reiche gibt, der Arme nimmt. Der gesellschaftliche Stand des Reichen ist ein anderer als der des Armen.

Im Alltag mag es ganz normal und plausibel klingen, wenn jemand oder etwas die ganze Zeit beanspruchte und doch noch ein Rest für etwas anderes bliebe. Und immerhin stammen diese Zeilen der Madame de Maintenon aus einem Brief, der sich historisch belegen lässt. Derrida geht es darum, diesen Rest, den es nicht gibt, zu thematisieren.

[I]hr bleibt ein Rest davon, ein Rest, der nichts ist, weil er jenseits des Ganzen ist, ein Rest, der nichts ist, aber den *es gibt*, weil sie *ihn gibt*. Und er ist sogar ganz wesentlich das, was sie gibt, ist *es selbst*. Der König nimmt alles, sie gibt den Rest. Der Rest ist nicht, es gibt den Rest, der mit Hingabe gegeben wird. Mit Hingabe gegeben wird er nicht irgendwem, denn wie jedermann weiß ist Saint-Cyr nicht ihr Liebhaber, es ist überhaupt nichts Männliches: Saint-Cyr ist – sehr weiblich – ein Ort, ein Werk, eine Einrichtung, genauer gesagt eine *Stiftung* von Madame de Maintenon. Saint-Cyr ist der Name für ein gutes Werk, es ist eine Erziehungsanstalt für die Töchter armer Edelleute. *Nach dem Tod des Königs*, im Jahre 1715, zieht sich die Stifterin in ihre Stiftung zurück und kann ihr jetzt zweifellos, wie es ihr erklärter Wunsch war, ihre ganze Zeit widmen. Könnte man demnach sagen, dass die Frage nach dem Rest, nach dem, was zu gegebener Zeit übrigbleibt, heimlich mit irgendeinem Tod des Königs verbunden ist?²²⁴

²²² Derrida, *ibidem*, Fußnote S. 9f.

²²³ Derrida, *ibidem*, S. 10

²²⁴ Derrida, *ibidem*, S. 12f.

Madame de Maintenon beansprucht die Zeit für sich selbst, wenn sie sagt: »Der König nimmt *meine* ganze Zeit«. Doch die Zeit gehört niemandem. Das was sich jemand aneignen zu scheinen glaubt, sind die Dinge, mit denen die Zeit ausgefüllt werden kann.

Historische Daten belegen, dass Madame de Maintenon als Erzieherin der legitimized Kinder Ludwig XIV. und seiner Mätresse Marquise von Montespan an den Hof bestellt wurde. So stand sie von 1669 – 1683 zum König in einem bezahlten Dienstverhältnis und brachte dort ihre pädagogischen Fähigkeiten als Arbeitszeit ein, die der König für seine Kinder in Anspruch nahm. Wir wissen nicht, wie sich Madame de Maintenon in diesem Vertragsverhältnis fühlte. Doch der Satz, der uns von ihr erhalten blieb, scheint darauf hinzuweisen, dass sie sich vom König vereinnahmt gewahrte. Ihr Aufbegehren, selbst geben zu können und nicht nur empfangen zu müssen, beansprucht die Befreiung aus der Abhängigkeit, deren Möglichkeit und Unmöglichkeit sie sprachlich wohl unbewusst wissend zum Ausdruck brachte.

Die Wünsche von Madame de Maintenon sind darauf gerichtet, etwas geben zu wollen, was sie nicht geben kann. Sie begehrt einen „Rest an Rest an Zeit, den sie nie zum Präsent machen kann.“ Sie begehrt, geben zu können und nicht hinnehmen zu müssen.

Um des Gebenkönnens willen, vielleicht, um sich diese Macht der Hingabe zu geben. Ihr fehlt es an fehlender Zeit, ihr fehlt es daran, nicht genug zu geben. Ihr fehlt es an diesem Rest an Zeit, der ihr bleibt, und den sie nicht geben kann: mit dem sie nichts anfangen kann. Doch dieser bleibende Rest an Zeit, an einer Zeit, die im übrigen nichts ist und die niemandem wirklich gehört, dieser Rest an Zeit, genau er ist das Ganze ihres Begehrens, ihr ganzer Wunsch.²²⁵

Bei näherem Hinhören könnte aus diesem Satz ein Seufzer zu entnehmen sein, der wohl mehr ist als bloß das Mitteilen eines alltäglichen Vorgangs, wo einem jemand oder etwas die ganze Zeit nimmt und dennoch ein Rest übrig bleibt für etwas, das auch noch getan werden will. In unmittelbaren Kategorien wahrgenommen, „teilt sie ihrer Briefpartnerin ganz haushälterisch mit, wie sie ihren Alltag aufteilt, spricht von den Mußestunden und guten Taten, von den Werken und Tagen einer großen Dame, der ihre Repräsentationspflichten ein wenig über den Kopf wachsen.“²²⁶ Auch eine Dame der Welt hat ein festes Bewusstsein, ihre Macht verwirklichen zu wollen. Madame de Maintenons Macht kulminiert in der „Hingabe zu geben“. Ihr Herz klopft für das allgemeine Wohl der Töchter von verarmten Edelleuten. Als gutes Werk stiftete sie mit finanziellen Mitteln und Beschluss des Königs die Maison Royale de Saint-Louis, eine Erziehungsanstalt in Saint-Cyr bei Versailles. Gleichzeitig machte sie ihren politischen Einfluss geltend und unterstützte den König in seiner Verfolgung der Protestanten. Sie war maßgeblich daran beteiligt, das Toleranzedikt von Nantes aufzuheben,

²²⁵ Derrida, *ibidem*, Fußnote S. 9f

²²⁶ Derrida, *ibidem*, S. 14f.

was zur Folge hatte, dass die französischen Protestanten all ihrer religiösen und bürgerlichen Rechte beraubt wurden. Für die Nachwelt ist die Figur der Madame de Maintenon mit Widersprüchen behaftet.

Die Infragestellung der Gabe allgemein und der guten Werke im Besonderen gibt mit Derrida die Chance einer „Würdigung dessen, dass es überhaupt gibt, was es gibt, statt dies einfach selbstverständlich vorauszusetzen, was natürlich einen sehr eigenen Blick auf die ‚Wirklichkeit‘ generiert.“²²⁷

Derrida nennt Madame de Maintenon eine „Sultanin des Gewissens“. Ihr Wunsch selbst geben zu wollen lässt ihr Selbstbewusstsein erstarken. Ihr Selbst wird sich selber evident und beginnt sich an sich selbst zu haften. Es unterliegt einer Täuschung, die sich im Satz äußert, mehr als das Ganze geben zu können. Die Täuschung könnte nur in der Eliminierung der je eigenen Subjektivität aufgehoben werden. Meines Erachtens ist zu diesem Problem auch hier wieder ein Zugang erforderlich, der auf einer tieferen Ebene die Subjektivität aufhebt, sie aber nicht eliminiert. Madame de Maintenon fesselt sich selbst an ihre Unternehmungen geben zu können. Die Macht des Gebens okkupiert ihr Denken und ihr Handeln. Die radikale Scheidung von Geben und Nehmen zeigt einen verzerrten Selbstwiderspruch dort, wo vermeintlich auch die Zeit gegeben und genommen werden kann. Wenn die Sprache ein solches Sprechen auch zulässt, müsste die Zeit einem gehören, um sie geben und nehmen zu können. Madame de Maintenon eignet sich die Zeit an, wenn sie sagt: der König nimmt *meine* ganze Zeit.

Wenn eine Zeit jemandem gehört, so bezeichnet das Wort *Zeit* weniger die Zeit selber als vielmehr, metonymisch, die Dinge, mit denen man sie ausfüllt, mit denen man die Form der Zeit, die *Zeit als Form* füllt; es geht dann um die Dinge, die man *währenddessen* macht oder über die man *während* dieser Zeit verfügt. Folglich gehört die Zeit niemandem als solche, man kann – sie selbst – ebenso wenig *nehmen* wie *geben*. Die Zeit kündigt sich so bereits als das an, was die Unterscheidung zwischen nehmen und geben außer Spiel setzt und auch die zwischen empfangen und geben, allgemein vielleicht zwischen Rezeptivität und Aktivität, bzw. zwischen dem Affiziertwerden und dem Affizieren jeder Affektion.²²⁸

Mit Kant gesagt, drückt Madame de Maintenon eine Anschauung ihres inneren Zustands aus; sie spricht förmlich aus ihrer Seele heraus und ihre inneren Stimmungen werden in Verhältnissen der Zeit vorgestellt.²²⁹ Wenn sich Madame de Maintenon ihr Geben-Können denkt, fühlt sie sich mit dieser Vorstellung als ein absolut freies Wesen, das aber durch den König eingeschränkt wird, der ihr die ganze Zeit nimmt und sie nur mehr den Rest geben kann, den sie nicht hat. Für die Seele und die religiöse Erbauung wäre es für alle Menschen

²²⁷ Enkelmann, Wolf Dieter: *Beginnen wir mit dem Unmöglichen*. Jacques Derrida, Ressourcen und der Ursprung der Ökonomie. Marburg: 2010. Metropolis-Verlag. S. 26f.

²²⁸ Derrida, *Falschgeld. Zeitgeben I*, S. 12f.

²²⁹ vgl. Kant, *KrV*, [B399]

besser zu geben als zu nehmen. *Was kann ich für Sie tun? Wie kann ich Ihnen helfen?* Beides Fragen, die den Wunsch äußern, jemanden etwas geben zu wollen und darauf warten, mit einer bejahenden oder verneinenden Antwort sowie Vorschlägen oder Begründungen angenommen zu werden. Die Fragen können jedoch nur gestellt werden, wenn es ein Subjekt gibt, das nicht nur Befehle und Anweisungen, die es sich in der Sphäre eines Selbstgesprächs ausgeheckt hat, erteilt, sondern offen dafür ist, auf den anderen einzugehen und seine Wünsche einzubeziehen. Das innere wie auch äußere Gespräch kann sich nur in einem Dialog entwickeln. Je größer die Begriffswelt, die einem zu Verfügung steht, desto breiter gefächert werden auch die Perspektiven, die sich griffsbereit eröffnen.

Madame de Maintenon will dem König geben, was ihm zusteht, weil er es fordert. Sie fordert von sich selbst, ein gutes Werk zu verwirklichen. Es kommt zu einem Widerspruch, der sich dichterisch löst, indem er die Harmonie auf einer Ebene herstellt, die schöpferisch dichtend möglich ist. Gleichzeitig weist aber gerade der Satz – aus ihrer Schreibfeder entsprungen – darauf hin, dass eine gewisse Unmöglichkeit darin besteht, das Rechte zu tun.

4.2 DAS PARADOX DER VORSTELLUNG

Derrida hört aus dem Satz: *der König nimmt meine ganze Zeit; den Rest gebe ich Saint – Cyr und wie gerne wollte ich sie Saint-Cyr doch ganz geben* „den unendlichen Seufzer des unbefriedigten Begehrens, des unstillbaren Wunsches heraus“.²³⁰

Ein Seufzer ist der Ausbruch eines Gefühls, den inneren Zustand unserer Seele wahrzunehmen. Im Seufzen vollzieht sich das Paradox wo das Begehren sich gleichzeitig gibt und nimmt. „Das Begehren und das Begehren zu geben wären demnach dasselbe, eine Art Tautologie. Aber vielleicht auch die tautologische Bezeichnung des Unmöglichen.“²³¹ Für Derrida mag das Unmögliche der Gabe sein, „wenn geben und nehmen ebenfalls dasselbe sind [...], ein Selbes, das aber alles andere wäre als ein Ding“.²³²

Das Seufzen ist ein gefühlter Laut, der präreflexiv einem Begriff voraus- oder nachgeht. Seufzen entbildet den Begriff auf natürliche Weise und durchbricht die Verdinglichungsleistung des Geistes, womit für einen Augenblick auch der Kreis des ökonomischen Tausches durchbrochen wird.

²³⁰ Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, S. 13

²³¹ Derrida, *ibidem*, S. 14

²³² Derrida, *ibidem*, S. 14

Für Kierkegaard enthält ein Seufzer „schon als Laut mehr die Bestimmung der Zeit in sich und ist mehr auf ein Verschwinden hin“.²³³ Im Seufzer steckt „ein Ausbruch [...des] Gefühls“ und kann als „ein Wort“ „die Kraft“ haben, „der Seele zu helfen, loszuwerden, was auf ihr lastet, eben weil das Lastende, bloß ausgesprochen, schon gleich beginnt, ein Vergangenes zu werden.“ Anders der Blick, der mehr die Gegenwart des Ewigen in sich hat und mit dem Kierkegaard das „Zwischenmoment“, das Dazwischen-Liegende zwischen dem Vergangenen und dem Zukünftigen erklären will. Wird der Übergang von Vergangenen und Zukünftigen „rein abstrakt gedacht“, gibt es kein Zwischenmoment.

Das zeitliche Übergegangensein des Seins zum Nichts

Aus der Sicht Kierkegaards entbehrt der Übergang des *Nichts* zum *Sein* durch das *Werden*, wie ihn Hegel im ersten Abschnitt seiner Logik beschreibt, die Leidenschaft eines Daseienden, der sich bewusst wird, dass er geboren worden ist und lebt. Bekanntlich setzt Hegel das *reine Sein* und das *reine Nichts* als dasselbe gleich. Die Voraussetzung dabei ist aber, dass beide, das *reine Sein* und das *reine Nichts* angeschaut werden. In diesem Anschauen ist am *reinen Sein nichts* anzuschauen, es ist nur das „reine, leere Anschauen selbst“. Dabei wird jedoch immer ein Subjekt vorausgesetzt, das die Leistung des Anschauens vollbringt. Hegel ist sich dessen bewusst und geht bereits von einem wissenschaftlichen Standpunkt aus, der die Einheit von Subjekt und Objekt *formell* voraussetzt. Wenn Hegel vom Sein sagt: „Es ist ebensowenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dies leere Denken“²³⁴, spricht Hegel vom Geist. Ebenfalls thematisiert er diesen, wenn er vom *Nichts* spricht. Wenn das *reine Nichts* angeschaut oder gedacht wird, muss ein *Nichts* vorgestellt werden, um es dann versuchsweise nicht zu denken. So kann ich mir in meinem Bewusstsein bloß durchgestrichene Dinge vorstellen, wenn ich sie nicht zu denken gedenke. Hegel ist sich dieser Problematik sehr wohl bewusst und zeigt auf, dass „Nichts Anschauen oder Denken“ eine andere Bedeutung hat als das Sein anzuschauen oder zu denken. Logisch gesehen aber kann er *reines Sein* und *reines Nichts* gleichsetzen, wenn er die Unterschiedenheit aufhebt.

Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so *ist* (existiert) Nichts in unserem Anschauen oder Denken; oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst und dasselbe leere Anschauen oder Denken als das reine Sein. – Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine *Sein* ist.²³⁵

²³³ Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, S. 545

²³⁴ Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 82f.

²³⁵ Hegel, *ibidem*, S. 83

Hegel geht es darum „das Nichts in seiner unbestimmten Einfachheit zu nehmen“. Dem Sein könnte auch das *Nichtsein* entgegengehalten werden, denn da wäre die Beziehung auf das Sein enthalten.²³⁶ Wenn gesagt wird, dass alles was ist, „den Keim seines Vergehens in seiner Geburt selbst habe, der Tod umgekehrt der Eingang in neues Leben sei, drücken im Grunde dieselbe Einigung des Seins und Nichts aus“.

Aber diese Ausdrücke haben ein Substrat, an dem der Übergang geschieht; Sein und Nichts werden in der Zeit auseinandergehalten, als in ihr abwechselnd vorgestellt, nicht aber in ihrer Abstraktion gedacht, und daher auch nicht so, daß sie an und für sich dasselbe sind.²³⁷

Das *reine Sein* und das *reine Nichts* weisen in ihrer kategorialen Bestimmung eine Andersheit auf, die von „Gegensätzlichkeit und Wechselbeziehung“ zeugt. „Es wird damit eine dialektische Bewegung aufgezeigt. Die getrennten Kategorien von Sein und Nichts werden von ihrer Wechselwirkung motiviert. Der Übergang vom Sein ins Nichts und umgekehrt wird durch eine dritte Kategorie des „*Werdens*“ angezeigt.“²³⁸

Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein – nicht übergeht, sondern übergegangen ist. Aber ebenso sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß *sie nicht dasselbe*, daß sie *absolut unterschieden*, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmittelbar *jedes in seinem Gegenteil verschwindet*. Ihre Wahrheit ist also diese *Bewegung* des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen: *das Werden*; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.²³⁹

Sein und Nichts abstrakt gedacht sind in ihrem Übergang gegensätzliche Momente, die weder verschwinden noch bleiben. Werden Sein und Nichts „abwechselnd vorgestellt“, „werden sie in der Zeit auseinandergehalten“. Die Vorstellung *ist* dann jenes „Substrat, an dem der Übergang geschieht.“

Das Existieren der Zeit für die Vorstellung

Kierkegaard stößt sich daran, wie leichtfertig mit den Bewegungsprinzipien des Übergangs und der Negation umgegangen wird und lenkt seine Aufmerksamkeit auf die *Vorstellung* als jenes „Substrat, an dem der Übergang geschieht“. Es reicht für ihn nicht aus, die Vorstellung hereinzubringen und „die Zeit für die Vorstellung existieren“ zu lassen. Vor allem deswegen, weil auch für die Vorstellung „die unendliche Sukzession der Zeit ein unendlich inhaltsloses Gegenwärtiges ist“.²⁴⁰

²³⁶ vgl. Hegel, *ibidem*, Anmerkung I, S. 84

²³⁷ Hegel, *ibidem*, Anmerkung I, S. 84f.

²³⁸ Hashi, *Die Dynamik von Sein und Nichts*, S. 47f.

²³⁹ Hegel, *ibidem*, S. 83

²⁴⁰ Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, S. 543

Wird die Zeit ein unendlich inhaltloses Gegenwärtiges, so sind sie „für den Gedanken ein unendliches Verschwinden, für die Vorstellung weitet es sich aus, spatiert es sich zu einem illusorischen Schauen eines unendlich inhaltslosen Nichts.“

Dies ist übrigens der Raum. Der Geübte wird eben hierin leicht den Beweis für die Richtigkeit meiner Darstellung finden, denn Zeit und Raum sind für das abstrakte Denken völlig identisch {nacheinander und nebeneinander}; sie werden es für die Vorstellung und sie sind es in Wahrheit in der Bestimmung Gottes als der *Allgegenwärtige*.²⁴¹

Für Kierkegaard wird die Zeit „als die unendliche Sukzession“ richtig bestimmt, nur wird sie dort zur Illusion, wo sie als gegenwärtig, vergangen und zukünftig bestimmt wird. Denn Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft liegen nicht in der Zeit selbst und treten

erst hervor durch das Verhältnis der Zeit zur Ewigkeit und durch die Reflexion der Ewigkeit in der Zeit. Falls man nämlich in der unendlichen Sukzession der Zeit einen festen Haltepunkt, das heißt, ein Gegenwärtiges finden könnte, das das Teilende wäre, so wäre die Einteilung ganz richtig. Eben weil aber jeder Moment, wie die Summe von Momenten Prozeß {ein Vorbeigehen} ist, so ist kein Moment ein gegenwärtiger, und insofern gibt es in der Zeit weder ein Gegenwärtiges noch ein Vergangenes noch ein Zukünftiges.²⁴²

Einbildend gelingt es dem menschlichen Subjekt, sich selbst zu einem Substrat machend, in seiner Egozentrik an jener Einteilung festzuhalten und

so läßt es sich tun, weil man einen Moment *spatiert*; aber damit ist die unendliche Sukzession zum Anhalten gebracht, es läßt sich tun, weil man die Vorstellung hineinträgt, die Zeit der Vorstellung übergibt, anstatt sie zu denken. Aber selbst hierbei geht man nicht richtig vor, denn selbst für die Vorstellung ist die unendliche Sukzession der Zeit ein unendlich inhaltloses Gegenwärtiges. {Dies ist die Parodie auf das Ewige}.²⁴³

Kierkegaard verlangt, die Zeit nicht der Vorstellung zu übergeben, sondern sie zu denken. Übergeben wir die Zeit der Vorstellung, verlieren die Begriffe den Status ewig da zu sein, die sie in der Einheit von Subjekt und Objekt haben. Bringen wir bloß die unendliche Sukzession der Zeit zum Anhalten, werden Begriffe und mit ihnen der Stoff zu illusorischen Gebilden, die bloß der Messung und Verzweckung dienen. Dies lässt sich zwar tun, aber mit Hegel gesprochen gehen wir dann davon aus, „erst seien die Gegenstände, welche den Inhalt unserer Vorstellungen bilden, und dann hinterdrein komme unsere subjektive Tätigkeit, welche durch die [...] Operation des Abstrahierens und des Zusammenfassens des den Gegenständen Gemeinschaftlichen die Begriffe derselben bilde.“²⁴⁴

Für die Vorstellung steht die Zeit in die endlos zurückreichende Vergangenheit und in die endlos vor uns liegende Zukunft offen. „Die nach beiden Richtungen hin offenstehende Zeit, die weder Anfang noch Ende hat, läßt die Zeit selbst und unser Sein in der Zeit zu einer Bürde

²⁴¹ Kierkegaard, *ibidem*, Fußnote S. 543

²⁴² Kierkegaard, *ibidem*, S. 542f.

²⁴³ Kierkegaard, *ibidem*, S. 543

²⁴⁴ Hegel, *Enzyklopädie I*, § 163 Zusatz 2, S. 313

werden, die unsere Existenz unausgesetzt belastet.“²⁴⁵ In allen Religionen lassen sich Vorstellungen finden, wo im Jenseits Belohnungen versprochen werden für Bürden und Verpflichtungen, die im Diesseits zu erfüllen sind.

Die freundliche und feindliche Macht des Geistes – das Spannungsverhältnis von Leben und Tod

Es ist von alters her üblich, die Seele unsterblich zu nennen und den Leib sterblich. Kierkegaard bezeichnet den Menschen als eine Synthese aus Seelischem und Leiblichem. „Aber eine Synthese ist undenkbar, wenn die Zwei sich nicht vereinen in einem Dritten. Dieses Dritte ist der Geist.“²⁴⁶

Ersetzen wir das Seelische mit dem Wort Geist, und das Leibliche mit dem Wort Sinne, so erhalten wir den Satz: Der Mensch ist eine Synthese aus Geist und Sinne, wobei das dritte nun wieder der Geist ist. Die Veränderung liegt also im Geiste. Dem Menschen wird eine Geistseele zugesprochen. Im Sprachgebrauch von analogen Wörtern wäre das dann der *Geistgeist*. Und genau dorthin kommt auch Kierkegaard, wenn er danach fragt, wie sich der Geist zu sich selbst und zu seiner Bedingung verhält. Er bringt die Angst ins Spiel, die einem unmittelbar sinnlich überkommt und doch nicht zu den Sinnen zu zählen ist; vielmehr überwältigt Angst die Sinne, dass einem Hören und Sehen vergeht. In der Angst kommt der Geist zum Vorschein, der sich als Angst verhält.

[Der Geist] verhält sich als Angst. Seiner selbst ledig werden kann der Geist nicht, sich selbst ergreifen kann er auch nicht, solange er sich außerhalb seiner hat; ins Vegetative absinken kann der Mensch ebenso wenig, denn er ist ja als Geist bestimmt; die Angst fliehen kann er nicht, denn er liebt sie; eigentlich lieben kann er sie nicht, denn er flieht sie. Nun ist die Unschuld auf ihrer Spitze. Sie ist Unwissenheit, aber nicht als tierische Roheit, sondern eine Unwissenheit, die vom Geist bestimmt ist; aber das ist gerade Angst, weil es eine Unwissenheit im Nichts ist. Hier gibt es kein Wissen um Gut und Böse und so weiter; vielmehr entwirft sich die Angst die ganze Wirklichkeit des Wissens als das ungeheure Nichts der Unwissenheit.²⁴⁷

Der Geist tritt mit sich selbst in Beziehung. Sich selbst in der Angst gewahrend, macht er sich als etwas Unruhiges bemerkbar, da er sich in seiner Beziehung zu sich selbst als sein Anderes, als Nicht-Geist erkennt. Die Angst, sich selbst zu verlieren, hat ihn erfasst. Der Geist, der vorhin noch träumend, unmittelbar zugegen war, ist nun „anwesend“ und „in gewissem Sinne eine feindliche Macht; denn er stört beständig das Verhältnis zwischen Seele und Leib, das wohl besteht, aber doch wieder insofern nicht besteht, als es erst durch den Geist zum Bestehen kommt.“ Kierkegaard erkennt im Geist auch dessen „freundliche Macht,

²⁴⁵ Nishitani, *Was ist Religion?*, S. 359

²⁴⁶ Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, S. 490

²⁴⁷ Kierkegaard, *ibidem*, S. 490

die ja eben das Verhältnis konstituieren will.“ Die freundliche und feindliche Macht des Geistes im Menschen will Kierkegaard ausloten. Es geht ihm um das tiefste Spannungsverhältnis, in das der Mensch von Anbeginn der Entstehung seiner Gattung eingelassen ist. Es sind dies Leben und Tod.

In dem Augenblick, da der Geist sich selbst setzt, setzt er die Synthese, um aber die Synthese zu setzen, muß er sie erst unterscheidend durchdringen, und das Extrem des Sinnlichen ist [...] das Sexuelle. Dieses Extrem kann der Mensch erst in dem Augenblick erreichen, da der Geist wirklich wird. Vor dieser Zeit ist er nicht Tier, aber eigentlich auch nicht Mensch; erst in dem Augenblick, da er Mensch wird, wird er es auch dadurch, daß er zugleich Tier ist.²⁴⁸

Mit dem Erkennen des Sexuellen beginnt die Geschichte und damit leben Menschen nicht nur als natürliche Gattungswesen in irdisch gegebenen Verhältnissen, sondern schaffen sich ihre Bedingungen, unter denen sie leben wollen auch selbst. Jede Geschichte und vielmehr noch Lebensgeschichte zeugt von der ihr eigenen Spannung ihres Ausgangs, „die ein Menschenleben spannt und in Atem hält“, wie Hannah Arendt treffend bemerkt. „Es ist diese Spannung, mit der wir den Ausgang einer Geschichte erwarten, die mit dazu beiträgt, daß wir so unbeirrbar uns auf die Zukunft ausrichten und an ihr uns orientieren, obgleich wir doch nur zu gut wissen, daß das allein sichere Ende dieses Zukünftigen der eigene Tod ist.“²⁴⁹

Leben und Tod gehören zusammen wie Geben und Nehmen. Die Zeitspanne, die Geben und Nehmen auseinanderhält, ist das uns existentiell berührend Wertvolle. Die Zukunft, die uns früher oder später den Tod bringt oder umgekehrt das Leben nimmt, würde auf die eigene Existenz permanent wertzerstörend wirken, würde nicht der Geist, der in uns gesetzt ist, selbst bleibend sein.

Madame de Maintenon ist in ihrem Vorhaben, eine Erziehungsanstalt aufzubauen, ebenfalls ganz auf das Zukünftige ausgerichtet, das Projekt in seiner Verwirklichung weiterzubringen. Es ist ihr Handlungsdrang, der an der Bedingtheit, die ihr der König aufzuerlegen scheint, eine Schranke erfährt. Wie sie mit diesen Bedingungen umgeht, trägt die Hand ihrer Handlung und ist in ihrem Wirklichwerden einzigartig. Die Handlung einmal gesetzt kann weder rückgängig noch wiederholt werden und ist in ihren Folgen nicht einholbar. Das Projekt Saint-Cyr voranzutreiben deckt sich vollkommen mit ihren Vorstellungen des Rechtlichen, Sittlichen und Religiösen, das Rechte zu tun. Diese, ihre Vorstellung schreibt sie im Satz: *Der König nimmt meine ganze Zeit; den Rest gebe ich Saint-Cyr und wie gern wollte ich sie Saint-Cyr doch ganz geben* nieder und es zeigt sich in dieser Aussage, dass die Vorstellung es mit sich bringt die Zeit so zu denken, dass sie einem gehört, was sich aber

²⁴⁸ Kierkegaard, *ibidem*, 496f.

²⁴⁹ Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: 1981. Piper TB. S. 239

zeitlich nicht ausgeht, denn es bleibt ein Rest, den es nicht gibt. In solchen Aussagen lässt sich mit Kierkegaards Denkansätzen erkennen, dass „die Zeit der Vorstellung übergeben wurde“, „statt sie zu denken“.

Madame de Maintenon konzentriert sich ganz darauf, ihr Projekt durchzuziehen, das aus ihrem selbstbewussten Denken entsprungen ist. Im Projekt Saint Cyr lassen sich Recht, Pflicht, Sittlichkeit und Gott als Bestimmungen das Rechte tun subjektiv von Madame de Maintenon als Vorstellungen denken.

In ihrem Verstande war Madame de Maintenon von diesem Projekt leidenschaftlich angetan. Wenn sie sich auch von Anfang an gewiss war, es zu verwirklichen, musste sie doch den König von der Wichtigkeit ihres Projekts überzeugen und die Schatzmeister am Hof gegebenenfalls auch dazu überreden, die dafür nötigen Mittel bereitzustellen, um die Verwirklichung von Saint Cyr zu ermöglichen. Ob es objektiv sinnvoll war, dieses Projekt voranzutreiben, wird sich niemals sagen lassen. Es ist aber nicht anzunehmen, dass ihr Urteil, dieses Projekt in Angriff zu nehmen bei allen anderen Menschen, die zu dieser Zeit lebten, Anerkennung fand. Es mochte sicher schon damals einige gegeben haben, die das Projekt nicht so gut fanden. Für uns als geschichtlich Reflektierende ist nachzulesen, dass die Erziehungsanstalt Saint Cyr siebzig Jahre nach Madame de Maintenons Tod wieder geschlossen wurde und das, was davon blieb, nur mehr in unserer Erinnerung währt.

Recht, Pflicht, Sittlichkeit und Gott sind Bestimmungen, die zwar „nicht im sinnlichen Außereinander des *Raums*“ erscheinen, wohl aber der Zeit nach erscheinen sie nacheinander, „ihr Inhalt selbst wird jedoch nicht als von der Zeit behaftet, in ihr vorübergehend und veränderlich vorgestellt.“

Aber solche an sich geistige Bestimmungen stehen gleichfalls *vereinzelt* im weiten Boden der inneren, abstrakten Allgemeinheit des Vorstellens überhaupt. Sie sind in dieser Vereinzlung *einfach*; Recht, Pflicht, Gott.²⁵⁰

Geistige Bestimmungen, die an sich objektiv und ewig sind, erhalten in der Vorstellung einen subjektiven Charakter und kommen mit der Zeitlichkeit in einem endlichen Wesen in Kollision. Madame de Maintenon wird die Zeit knapp für ihr Projekt, das sie sich vorgenommen hat. Sie bemisst die Zeit, will sie sich einteilen und stellt fest, dass sich das, was sie vorhat, nie und nimmer ausgehen wird. Vielleicht hat sie die Zeilen auch in einem Moment geschrieben, wo sie ihre eigene Schwäche fühlte und ihr bewusst wurde, dass auch ihre Zeit einmal zu Ende geht. Das besagt jedoch, dass sich im Grunde des menschlichen Selbst-Gewahrens ein *nihilum* existentiell auftut. Ob und wie das *nihilum* für Madame de Maintenon zu fassen war, werden wir niemals erfahren. Am ehesten können wir ihre

²⁵⁰ Hegel, *Enzyklopädie I*, § 20, S. 73

Erfahrung des *nihilum* aus einer christlichen Sichtweise heraus begreifen, zu der sie im Zugang stand. So könnte ihr Werk auch angesichts ihres eigenen zukünftigen Todes als ein Bußakt der Wiedergutmachung eines menschlichen Versagens verbunden mit einer Belohnung im Jenseits gesehen werden. Im christlichen Denken ist unter vielen Gläubigen die Vorstellung präsent, Gott liebe nur die Gerechten und bestrafe die Sünder mit dem ewigen Höllenfeuer. Es ist eine Jenseitsvorstellung, die in ähnlicher Weise schon Platon in seinem Werk *Gorgias* aufgreift und Sokrates einen *Mythos* erzählen lässt, von dem er glaubt, er sei ein *Logos*. Sokrates erzählt die Geschichte dem Kallikles als eine „wohldurchdachte Beweisführung“, die sich in Hannah Arendts Worten so anhört:

Der Tod ist die Trennung von Körper und Seele, wenn die Seele nackt, ihres Körper entkleidet, vor einem ebenso körperlosen Richter erscheint, der »mit der bloßen Seele die bloße Seele eines jeden« anschaut {523e}. Danach kommt die Gabelung des Weges, einer führt zur Insel der Seligen und der andere in den Tartarus und zur Bestrafung der krummen, hässlichen, mit den Narben des Verbrechens befleckten Seelen. Einige von ihnen werden sich durch die Bestrafung bessern, während die schlechtesten als Beispiele vorgeführt werden, vermutlich in einer Art Fegefeuer, »damit andere sehen mögen, was sie leiden, sich davor fürchten und besser werden« {525b}. Und es wird deutlich, daß der Tartarus gut bevölkert sein wird und die Insel der Seligen fast eine Wüste, mit großer Wahrscheinlichkeit bewohnt von ein paar Philosophen, die sich in ihrem Leben nicht vielen Tätigkeiten widmeten und keine Geschäftshaber waren, sondern sich nur mit dem befassten, was sie anging {526c}.²⁵¹

Ein väterlicher Gott, der strafend Buße verlangt sowie ein körperloser Richter, der uns ständig beobachtet und jenseits des Irdischen steht, lassen den Verdacht aufkeimen, im Jenseits walten menschliche Vorstellungen, die Macht und Kontrolle ausüben. Nishida bezeichnet die Vorstellungsaktivität als die fundamentale Funktion des Geistes, unser Bewusstsein zu kontrollieren. Die aus der Vorstellungsaktivität entstehenden Bedürfnisse wollen befriedigt werden. Für Nishida sind die „fundamentalen Prinzipien der Vorstellungsaktivitäten“ die „Prinzipien der Vernunft“.²⁵²

Prinzipien der Vorstellungsaktivitäten

In unseren Gedanken ist der Charakter der Allgemeinheit enthalten. Im Unterschied dazu sind die Sinne einzeln bestimmt. Das heißt, jeder Mensch kann nur einzeln mit seinen Sinnen Gedanken aufnehmen, die an ihn herankommen. Er denkt sie im selbstbewussten Denken in der Bestimmung des *Meinigen*.²⁵³ Wenn es sich um Gedanken handelt, die einen Stoff aus der Erfahrung zum Inhalt haben, werden unsere Vorstellungen mit dem was wir wahrnehmen, unmittelbar übereinstimmen, obwohl wir bereits durch unser Urteil vernünftig geschlossen

²⁵¹ Arendt, Hannah: *Über das Böse*. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik. München u. Zürich: 82013. Piper. S. 60f.

²⁵² Nishida, *Über das Gute*, S. 169

²⁵³ Hegel, *Enzyklopädie I*, § 20, S. 71f.

haben. Es ist ein Schluss, der ohne einer „Vermittlung einer dritten Vorstellung daraus abgeleitet werden kann.“ „Liegt das geschlossene Urteil schon so in dem ersten, daß es ohne Vermittlung einer dritten Vorstellung daraus abgeleitet werden kann, so heißt der Schluß unmittelbar“.²⁵⁴ Kant nennt einen solchen Schluss einen Verstandesschluss. Probleme bereiten nun all jene Schlüsse, die zur Vermittlung des Schlusses einer weiteren Vorstellung bedürfen, die nicht aus der Erfahrung gezogen werden kann. Solche Vernunftschlüsse gehen „nicht auf Anschauungen, um dieselbe unter Regeln zu bringen (wie der Verstand mit seinen Kategorien), sondern auf Begriffe und Urteile“.²⁵⁵ In jedem Vernunftschluss wird zuerst eine Regel durch den Verstand gedacht, dann ein Erkenntnis unter die Bedingung der Regel durch die Urteilskraft subsumiert und zuletzt „bestimme ich mein Erkenntnis durch das Prädikat der Regel“.²⁵⁶ Kant zeigt die Problematik auf, die unsere sittlichen Urteile mit sich bringen, da die Regeln für ihre Anwendung nicht auf der Hand liegen.

Denn in Betracht der Natur gibt uns die Erfahrung die Regel an die Hand und ist Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung {leider!} die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich tun soll, von demjenigen herzuzunehmen, oder dadurch einschränken zu wollen, was getan wird.²⁵⁷

Die Eigentümlichkeit der Vorstellung bringt es mit sich, dass Gedanken, die den Charakter der Allgemeinheit haben, vereinzelt und förmlich in die Zeit hineingezogen werden. Vorstellungen vom Denken selbst wie auch Vorstellungen vom Rechtlichen, Sittlichen und Religiösen unterscheiden sich von den Gedanken als solche. Recht, Pflicht, Sittlichkeit, Gott sind ewige Bestimmungen, die nicht von der Zeit behaftet vorübergehend und veränderlich vorgestellt werden. Das erklärt sich daraus, dass „jeder Begriff überhaupt, das Ewige und darum auch absolute Gegenwart ist.“²⁵⁸

Bei unseren Vorstellungen findet der gedoppelte Fall statt, daß entweder der *Inhalt* ein gedachter ist, aber die *Form* nicht, oder daß umgekehrt die Form dem Gedanken angehört, aber der Inhalt nicht. Sage ich z.B. Zorn, Rose, Hoffnung, so ist mir dies alles der Empfindung nach bekannt, aber diesen Inhalt spreche ich in allgemeiner Weise, in der Form des Gedankens aus; ich habe daran viel Besonderes hinweggelassen und nur den Inhalt als Allgemeines gegeben, aber der Inhalt bleibt sinnlich. Stelle ich mir umgekehrt Gott vor, so ist zwar der Inhalt ein rein Gedachtes, aber die Form noch sinnlich, wie ich dieselbe in mir unmittelbar vorfinde. Bei Vorstellungen ist also der Inhalt nicht bloß sinnlich wie bei Beschauungen, sondern der Inhalt ist entweder sinnlich, die Form aber dem Denken angehörig oder umgekehrt. Im ersten Falle ist der Stoff gegeben, und die Form gehört dem Denken an; im andern Fall ist das Denken der Quell des Inhalts, aber durch die Form wird der Inhalt zu einem Gegebenen, das somit äußerlich an den Geist kommt.²⁵⁹

²⁵⁴ Kant, *KrV*, [B 360 / A 303]

²⁵⁵ Kant, *KrV*, [B 363 / A 307]

²⁵⁶ Kant, *KrV*, [B 360 / A 304]

²⁵⁷ Kant, *KrV*, [B 375 / A 318-319]

²⁵⁸ Hegel, *Enzyklopädie II*, § 258 Zusatz, S. 50

²⁵⁹ Hegel, *Enzyklopädie I*, § 24 Zusatz 1, S. 83

Gott kann nicht zu einem Gegebenen werden, da er reine Gegenwart und nicht in der Zeit ist. Da jeder Gedanke, jeder Begriff bereits gegenständlich ist entflieht uns beim Denken das sinnlich Einzelne und wird ein Allgemeines und gegenständlich. Eine immanente wahre Erkenntnis über Gott muss dem Denken vorgängig sein.

Geistige Bestimmungen wie Recht, Pflicht und Gott stehen „*vereinzelt* im weiten Boden der inneren, abstrakten Allgemeinheit des Vorstellens überhaupt. Sie sind in dieser Vereinzelung *einfach*“.

Die Vorstellung bleibt nun entweder dabei stehen, daß das Recht Recht, Gott Gott ist, – oder gebildeter gibt sie Bestimmungen an, z.B. daß Gott der Schöpfer der Welt, allweise, allmächtig usf. ist; hier werden ebenso mehrere vereinzelte einfache Bestimmungen aneinandergereiht, welche der Verbindung ungeachtet, die ihnen in ihrem Subjekte angewiesen ist, außereinander bleiben. Die Vorstellung trifft hier mit dem *Verstande* zusammen, der sich von jener nur dadurch unterscheidet, daß er Verhältnisse von Allgemeinem und Besonderem oder von Ursache und Wirkung usf. und dadurch Beziehungen der Notwendigkeit unter den isolierten Bestimmungen der Vorstellung setzt, da diese sie in ihrem unbestimmten Raume durch das bloße *Auch* verbunden *nebeneinander* beläßt.²⁶⁰

Hegel gibt für das Sinnliche die Bestimmungen der Einzelheit und des Außereinander an. Damit zieht er selbst zum Ausdruck des Sinnlichen den Gedanken heran. Hegel ist sich dessen bewusst und weist ausdrücklich darauf hin, auch das Sinnliche könne nur mit Gedanken zum Ausdruck gebracht werden, woran sich zeigt, „daß der Gedanke und das Allgemeine eben dies ist, daß er er selbst und sein Anderes ist, über [...das Sinnliche] übergreift und daß nichts ihm entflieht.“²⁶¹ Da die Sprache generell das Werk des Gedankens ist wird alles, was dem besonderen Individuum angehört, in der Sprache zum Allgemeinen und vergegenständlicht. Unser Ich, das im Hier und Jetzt sinnlich einzeln da ist und in unmittelbaren Kategorien wahrgenommen noch nichts von seinem Ich weiß, wird erst durch den Gedanken zu dem Ich, „der alle anderen von sich ausschließt“. Dies wiederum wird allgemein jeder.

Ich ist das an und für sich Allgemeine, und die Gemeinschaftlichkeit ist auch eine, aber eine äußerliche Form der Allgemeinheit. Alle anderen Menschen haben es mit mir gemeinsam, Ich zu sein, wie es allen *meinen* Empfindungen, Vorstellungen usf. gemeinsam ist, die *meinigen* zu sein. *Ich* aber, abstrakt als solches, ist die reine Beziehung auf sich selbst, in der vom Vorstellen, Empfinden, von jedem Zustand wie von jeder Partikularität der Natur, des Talents, der Erfahrung usf. abstrahiert ist. Ich ist insofern die Existenz der ganz *abstrakten* Allgemeinheit, das abstrakt *Freie*. Darum ist das Ich das *Denken* als *Subjekt*, und indem Ich zugleich in allen meinen Empfindungen, Vorstellungen, Zuständen usf. bin, ist der Gedanke allenthalben gegenwärtig und durchzieht als Kategorie alle diese Bestimmungen.²⁶²

Das Denken erscheint als subjektive Tätigkeit und weist gleichzeitig auf eine objektive Kraft des Denkens hin, die uns allen gemeinsam ist. Durch das Denken werden die Dinge als objektiv Seiende gesetzt und indem sie so erscheinen, zeigen sie sich *für uns*. Wenn das

²⁶⁰ Hegel, *ibidem*, § 20 S. 73

²⁶¹ Hegel, *ibidem*, § 20 S. 74

²⁶² Hegel, *ibidem*, § 20 S. 74f.

Denken unbefangen bleibt, ist es rein in die Sache versenkt. Denkendes und Gedachtes durchdringen sich wechselseitig und sind in der „sich selbst wissenden Wahrheit“ geeint.

[Die *sich wissende Wahrheit*] macht jetzt die *Subjektivität* der Vernunft aus, und die *objektive* Vernunft ist als *Wissen* gesetzt. Dies gegenseitige Sichdurchdringen der denkenden Subjektivität und der objektiven Vernunft ist das Endresultat der Entwicklung des theoretischen Geistes durch die dem reinen Denken vorangehenden Stufen der Anschauung und Vorstellung hindurch.²⁶³

Das „Tun“ der wissenden Wahrheit wird notwendig „sich selbst gegenständlich“, „da das begreifende Erkennen im Gegenstande absolut bei sich selber ist“. Das *Ich, das alle meine Vorstellungen begleitet* erkennt es als kategoriales Ich, dass „*seine Bestimmungen Bestimmungen der Sache*“ und dass

umgekehrt die objektiv gültigen, seienden Bestimmungen seine Bestimmungen sind. Durch diese *Erinnerung*, durch dies *Insichgehen* der Intelligenz wird dieselbe zum *Willen*. Für das gewöhnliche Bewußtsein ist dieser Übergang allerdings nicht vorhanden; der Vorstellung fallen vielmehr das Denken und der Wille auseinander.²⁶⁴

Der Wille zur Selbstsucht in seiner Widersprüchlichkeit

Im gewöhnlichen Bewusstsein kann sich der Wille zur Selbstsucht entwickeln und er kann soweit gehen, das er sich anmaßt, auch Recht, Pflicht und Gott für seine subjektiven Zwecke zu vereinnahmen, um sie als objektive auszugeben. Dies würde für Hegel der Freiheit widersprechen. Solange der Wille noch seinem Ego anhaftet, entbehrt er „aber des von der Form der Subjektivität befreiten, wahrhaft objektiven, an und für sich allgemeinen Inhalts“.

Deshalb ist der Wille zunächst nur *an sich* oder seinem *Begriffe* nach frei. Zur *Idee* der Freiheit gehört dagegen, daß der Wille seinen *Begriff, die Freiheit selber*, zu seinem Inhalte oder Zwecke macht. Wenn er dies tut, wird er *objektiver* Geist, baut sich eine Welt seiner Freiheit auf und gibt somit seinem wahrhaften Inhalte ein selbständiges Dasein. Zu diesem Ziele gelangt der Wille nur dadurch, daß er seine Einzelheit abarbeitet, daß er seine in dieser nur *an sich* seiende Allgemeinheit zum *an und für sich* allgemeinen Inhalte entwickelt.²⁶⁵

Unser Wille wird über das Denken gebildet, der sich zu einem Eigenwillen entfaltet und sich in seiner Vereinzelung behaupten will. Die Motive für unseren Willen finden wir in den tiefsten inneren Eigenschaften unseres Selbst. Können wir unseren Willen durchsetzen, so fühlen wir uns am freiesten. „Die Gesetze geistiger Tätigkeit liegen in unserem Geist; wenn der Geist diesen seinen eigenen Gesetzen gehorchend wirkt, ist er wirklich frei.“²⁶⁶ Frei handeln bedeutet aus sich selbst zu wirken und keinem Zwang ausgesetzt zu sein. Wenn wir nun alle gemäß dem Willen unseres Selbst wirken wollen, „dann gibt es kein Ding im ganzen

²⁶³ Hegel, *Enzyklopädie III*, § 467 Zusatz, S. 287

²⁶⁴ Hegel, *ibidem*, § 468 Zusatz, S. 287

²⁶⁵ Hegel, *ibidem*, § 469 Zusatz, S. 289

²⁶⁶ Nishida, *Über das Gute*, S. 137

Kosmos, das nicht seinen Eigenschaften gemäß wirkte.“²⁶⁷ Alle natürlichen Dinge wirken nach Naturgesetzen und treten „alle nach diesem blinden Gesetz der Notwendigkeit in Existenz“. Menschliche

Bewußtseinsphänomene treten aber nicht nur in Existenz, sie treten auch ins Bewußtsein. Sie gehen nicht nur hervor, sondern sie besitzen selbst auch ein Wissen um ihr Hervorgegangensein. Dieses Wissen oder Bewußt-Sein aber bedeutet, andere Möglichkeiten in sich zu schließen. Unser Bewußtsein davon etwa, daß wir etwas in die Hand nehmen, bedeutet, daß wir die Möglichkeit einschließen, es nicht in die Hand zu nehmen.²⁶⁸

Die Möglichkeit für die Möglichkeit, die der Mensch hat, bringt ihn in Kollision mit Notwendigkeiten, die ihm die Natur auferlegt, aber auch in Widerstreit mit jedem Anderen, der so wie er seinem Willen gemäß willkürlich zu handeln gedenkt. Um sich durchzusetzen, muss jeder seinen Selbst-Willen zur vollen Entfaltung bringen. Nishitani bezeichnet diesen Willen „als eine Art dämonisch-unendlichen Impuls“²⁶⁹. Für ihn verbirgt sich ein solcher Selbst-Wille sowohl im „Willen Gottes“ als auch „hinter der anthropozentrischen »Vernunft« des modernen Säkularismus.“²⁷⁰

Das Wissen um das Hervorgegangensein des Wissens macht den Grund des Wissens aus. Erst dort, wo diese Standpunkte des Willens, ja alle Standpunkte, die in irgendeiner Weise auf den Willen bezogen sind, in absoluter Negation transzendiert sind, kann das Selbst des Nicht-Selbst zum Vorschein kommen. Es ist ein Selbst, das seine egoistische Seinsweise ablegt, was aber nicht heißt, „daß das Selbst ohne »Ich« ist; es muß zugleich heißen, daß das non-ego das »Selbst« ist.“

Dieses »Selbst« als *non-ego* muß ins Selbstgewahren gelangen als ein aus absoluter Negation des Selbst hervorgegangenes Ereignis. Es ist nicht so, daß das Selbst lediglich Nicht-Selbst wäre. Das Selbst ist das Selbst, weil es nicht das Selbst ist.²⁷¹

4.3 DIE ERFÜLLENDE GEGENWART

Nishitani entleiht aus dem Buddhismus den Terminus *samādhi*, der üblicherweise den Zustand geistiger Konzentration bezeichnet und soviel heißt wie „Versunkenheit als Sammlung“. An diesem Ort ist das Selbst auf dem *Feld der Leere* und ist nicht das Selbst, weil es das Selbst ist. Nishitani umschreibt den Seinsmodus des *samādhi* mit „Feuer verbrennt Feuer nicht“ oder „das Auge sieht das Auge nicht“. Es sind paradoxe Formulierungen, die das

²⁶⁷ Nishida, *ibidem*, S. 138

²⁶⁸ Nishida, *ibidem*, S. 138

²⁶⁹ Nishitani, *Was ist Religion*, S. 378

²⁷⁰ Nishitani, *ibidem*, S. 478

²⁷¹ Nishitani, *ibidem*, S. 378

Selbst in seiner Identität der Nichtidentität zum Ausdruck bringen. In diesen Wendungen wird die nichtgegenständliche Weise des Selbstseins der Dinge erfasst.

Ein Auge ist Auge, weil es Dinge sieht. Wo aber das Auge in seinem Selbstsein ist, da ist ein wesentliches »Nicht-Sehen«. Wenn das Auge das Auge selbst sähe, wäre es nicht imstande, irgend etwas anderes zu sehen: Das Auge würde aufhören, Auge zu sein. Das Auge ist Auge allein aufgrund jenes wesentlichen Nicht-Sehens; »Nicht-Sehen« ermöglicht »Sehen«: Nicht-Auge-Sein ist die Ermöglichung des Auge-Seins. Aus diesem Grund läßt sich das »Sein« des Auges, wie gesagt, nur so zum Ausdruck bringen: Das Auge ist Auge, weil es nicht Auge ist. In der Leere liegt die Möglichkeit des »Seins«.²⁷²

Das Sehen und das Nichtsehen stehen sich kontradiktorisch entgegen, obwohl sie als Eines entstehen. Der Akt des Sehens oder des Erkennens kann nicht gesehen oder erkannt werden. Jedes Objekt, das ein Sehen in den Blick nehmen kann, ist nicht mehr das Sehen, sondern bereits ein Gesehenes.

Allem Wissen vom Standpunkt des »Subjekts« aus liegt ein wesenhaftes Nicht-Wissen zugrunde. Es ist ein Ort, wo der Standpunkt des Bewußtseins, des diskursiven wie des intuitiven Intellekts, durchbrochen wird; ein Ort jenseits des Gebietes des Subjekts, das die Dinge objektiv weiß und auch sein Selbst wie Etwas, genannt das Selbst, weiß.²⁷³

Für Nishitani ist *samādhi-Sein* ein Wissen des Nichtwissens, da es „nur in einer schlechthin vor sich hinblickenden Position besteht und nicht in einem Zurückwenden des Selbst zu sich selbst“.²⁷⁴

Der Ort, wo die nichtgegenständliche Weise des An-sich-Seins gründet, liegt in dem ureigenen Grund unseres Selbst »zur Hand«, »unter den Füßen«. In diesem seinem Ursprungsort ist das Sein des Selbst wesenhaft *samādhi*-artig. Wie chaotisch zerstreut das Selbst auch sein mag, sein Selbst-an-sich ist immerdar in *samādhi*. Mehr noch: von diesem Ort her gesehen, ist selbst jenes Zerstreutsein, so wie es ist, *samādhi*.²⁷⁵

Das Selbst im *samādhi*-Sein wird im Buddhismus häufig als König-*samādhi* bezeichnet. Die Selbstzentriertheit schließt die Fremdzentriertheit mit ein und das tätige Selbst setzt seine Handlung so, dass sie „dem Selbst und gleichzeitig dem Anderen wohltut.“²⁷⁶ In christlichen Worten gesprochen heißt es, dass wir den Nächsten lieben sollen als sich selbst.

An unserem Ursprungsort, in unserem eigenen Selbstsein, sind wir immer schon als so etwas da. Und sind wir dieses Faktums gewahr, sind wir also wahrhaft in unserem ureigenen Grund, so sind wir, wiewohl jeden Augenblick ungründig zeitlich, in jedem Augenblick zugleich außerhalb der Zeit. Während wir radikal oder vielmehr ungründig, ohne Grund und ohne Halt, innerhalb der Welt sind, stehen wir zugleich außerhalb der Welt.²⁷⁷

²⁷² Nishitani, *ibidem*, S. 243f.

²⁷³ Nishitani, *ibidem*, S. 246

²⁷⁴ Nishitani, *ibidem*, S. 246

²⁷⁵ Nishitani, *ibidem*, S. 260

²⁷⁶ Nishitani, *ibidem*, S. 396

²⁷⁷ Nishitani, *ibidem*, S. 253

Erst wenn die eigene Selbst- und Fremdzentriertheit auf dem *Feld der Leere* absolut negiert werden, kann sich das „Dharma dharmagemäß, dem *logos* gemäß“²⁷⁸, zur Entfaltung bringen. Dharmagemäß zu leben bedeutet unbefangen das Wohl der anderen im Blick zu haben. Auf dem *Feld der Leere* zeigt sich das Dasein selbst als Aufgabe und muss unmittelbar zur Lebenswelt des Alltags in Beziehung gebracht werden.²⁷⁹

Berühmt wurde der Ausspruch Dōgen im *Genjōkōan*:

Es ist Täuschung, wenn wir uns selbst zwingen, die zehntausend Dinge willentlich zu üben und zu erfahren. Es ist Erwachen, wenn die zehntausend Dinge uns selbst auf natürliche Weise üben und erfahren. Jene, die sich in Bezug auf das Erwachen ganz und gar täuschen, sind gewöhnliche Lebewesen.²⁸⁰

Es ist eine Illusion zu glauben, das Selbst praktiziere und beglaubige alle Dinge. Vielmehr kommen alle Dinge herbei und praktizieren das Selbst und beglaubigen es. „Das eigene Selbst erlernen heißt, das eigene Selbst vergessen. Das eigene Selbst vergessen heißt, durch alle Dinge bestätigt werden.“²⁸¹

Das Dasein im *samādhi*-Sein ist „auf dem Grund des gegenwärtigen Da, wo Zeit und Ewigkeit sich kreuzen“²⁸².

In Hinblick auf den Horizont der Ewigkeit heißt das, daß, was in der Zeit als das Vorher und das Nachher erscheint, als solches in den Grund der Gegenwart projiziert bzw. hineingespiegelt wird und daß sich die Gegenwart ihrerseits in Vergangenheit und Zukunft spiegelt.²⁸³

Wird das *samādhi*-Sein im gewöhnlichen Alltag negiert, vergeht und entsteht alles *in der Zeit*. Für Derrida wird so die Gabe durch die „Temporalisierung der Zeit“ zerstört.

Die Temporalisierung der Zeit (Gedächtnis, Gegenwart, Antizipation; Retention, Protention oder nahe Zukunft; Zeitekstasen usw.) schließt stets einen Prozeß in sich, der die Gabe zerstört: in der Bewahrung, der Restitution, der Reproduktion, der Vorausschau oder der antizipierenden Apprehension, die vorwegnehmend erfaßt.²⁸⁴

Dem Wesen nach ist der menschlichen Existenz eine Bürde eigen, die aus dem ständigen Tätigsein ihres Leibes entspringt. Unser Sein in einer „anfangs- und endelosen Zeit“ erweist sich als eine uns auferlegte, nie enden wollende Beladenheit, die immer schon am Werk ist. „[Z]ugleich verleiht sie uns den Charakter der Kreativität und Freiheit, während unterschwellig eine Art von unendlichem Impuls am Werk ist.“²⁸⁵

Die Existenz, in der wir unaufhörlich mit etwas beschäftigt sind, basiert auf einem dynamischen, grenzenlosen »Welt«-Zusammenhang. Die »Zeit« ohne Anfang und Ende und das »Sein« in einer so

²⁷⁸ Nishitani, *ibidem*, S. 396

²⁷⁹ vgl. Hashi, *Die Dynamik von Sein und Nichts*, S. 73

²⁸⁰ Dōgen, *Shōbōgenzō*, Band 1, Kapitel 3, S. 57

²⁸¹ Nishitani, *ibidem*, S. 184

²⁸² Nishitani, *ibidem*, S. 402

²⁸³ Nishitani, *ibidem*, S. 402

²⁸⁴ Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, S. 25

²⁸⁵ Nishitani, *Was ist Religion*, S. 359

beschaffenen Zeit, das, was wir als unendlichen Impuls bezeichnet haben, müssen in dieser Perspektive gesehen werden.²⁸⁶

In dieser Perspektive wird die Zeit so betrachtet, dass in ihr alles entsteht und vergeht. Für Hegel ist eine solch betrachtete Zeit nur möglich, weil sie – so wie der Raum – als Abstraktion der Äußerlichkeit gesetzt und vorgestellt ist.

In der Zeit sagt man, entsteht und vergeht alles; wenn von allem, nämlich der Erfüllung der Zeit, ebenso von der Erfüllung des Raums abstrahiert wird, so bleibt die leere Zeit wie der leere Raum übrig, – d.i. es sind dann diese Abstraktionen der Äußerlichkeit gesetzt und vorgestellt, als ob sie für sich wären.²⁸⁷

Mit Derrida gesprochen, gibt die Zeit nichts zu sehen. „Sie ist, das wenigste, was man sagen kann, das Element der Unsichtbarkeit selber. Sie entzieht einem alles, was sich zu sehen geben könnte. Sie entzieht sich selbst der Sichtbarkeit.“²⁸⁸

Die objektive Bestimmung der Dinge ist, *in* der Zeit zu sein. „Die Dinge selbst sind das Zeitliche.“²⁸⁹ Alles Zeitliche steht im Gesichtsfeld der Zeit, aber das Gesichtsfeld selbst kann nicht wieder zeitlich sein. „Der Zeit, dem wesentlichen *Verschwinden* der Zeit gegenüber ist man unweigerlich blind, und daß obwohl doch in gewisser Weise alles *Erscheinen* Zeit in Anspruch nimmt.“²⁹⁰

Weil die Dinge endlich sind, darum sind sie in der Zeit; nicht weil sie in der Zeit sind, darum gehen sie unter, sondern die Dinge selbst sind das Zeitliche; so zu sein ist ihre objektive Bestimmung. Der Prozeß der wirklichen Dinge selbst macht also die Zeit; und wenn die Zeit das Mächtigste genannt wird, so ist sie auch das Ohnmächtigste.²⁹¹

Für Hegel macht der Prozess der wirklichen Dinge die Zeit. Alles, was nun prozesslos ist, ist für Hegel nicht in der Zeit. Absolut nicht in der Zeit ist die Ewigkeit, sie ist die absolute Zeitlosigkeit. Die Ewigkeit ist ohne die natürliche Zeit, „aber die Zeit selbst ist in ihrem Begriffe ewig; denn sie, nicht irgendeine Zeit, noch Jetzt, sondern die Zeit als Zeit ist ihr Begriff, dieser aber selbst, wie jeder Begriff überhaupt, das Ewige und darum auch absolute Gegenwart.“²⁹²

Die *Zeit* ist der *Begriff* selbst, der *da ist* und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt; deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff *erfaßt*, d.h. nicht die Zeit tilgt. Sie ist das *äußere* angeschaute, vom Selbst *nicht erfaßte* reine Selbst, der nur angeschaute Begriff; indem dieser sich selbst erfaßt, hebt er seine Zeitform auf, begreift das Anschauen und ist begriffenes und begreifendes Anschauen.²⁹³

²⁸⁶ Nishitani, *ibidem*, S. 360

²⁸⁷ Hegel, *Enzyklopädie II*, § 258, S. 49

²⁸⁸ Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, S. 15

²⁸⁹ Hegel, *Enzyklopädie II*, § 258 Zusatz, S. 50

²⁹⁰ Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, S. 15

²⁹¹ Hegel, *ibidem*, § 258 Zusatz, S. 50

²⁹² Hegel, *ibidem*, S. 50

²⁹³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 584

Der Begriff selbst ist für Hegel das Ewige und die absolute Gegenwart, die sich „dem Bewußtsein“ vorstellt. Aus dieser Vorstellung heraus erscheint der Geist notwendig in der Zeit. Es ist dies das Paradox der Vorstellung, „eine auf dem Feld des Bewußtseins erscheinende *Aporie*“²⁹⁴, die eine zum Erkennen notwendige Form ist.

Darum ist das Endliche vergänglich und *zeitlich*, weil es nicht, wie der Begriff, an ihm selbst die totale Negativität ist, sondern diese als sein allgemeines Wesen zwar in sich hat, aber ihm nicht gemäß, *einseitig* ist, daher sich zu derselben als zu seiner *Macht* verhält. Der Begriff aber, in seiner frei für sich existierenden Identität mit sich, Ich = Ich, ist an und für sich die absolute Negativität und Freiheit, die Zeit daher nicht seine Macht, noch ist er in der Zeit und ein Zeitliches, sondern *er* ist vielmehr die Macht der Zeit, als welche nur diese Negativität als Äußerlichkeit ist. Nur das Natürliche ist darum der Zeit untertan, insofern es endlich ist; das Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist *ewig*. Der Begriff der Ewigkeit muß aber nicht negativ so gefaßt werden als die Abstraktion der Zeit, daß sie außerhalb derselben gleichsam existiere; ohnehin nicht in dem Sinn, als ob die Ewigkeit nach der Zeit komme; so würde die Ewigkeit zur Zukunft, einem Moment der Zeit, gemacht.²⁹⁵

Die Ewigkeit nennt Hegel „die in sich reflektierte Dauer“²⁹⁶ und fasst sie meines Erachtens nun nicht mehr als eine „Abstraktion der Zeit“, die „außerhalb der Zeit gleichsam existiere“, sondern als „begriffenes und begreifendes Anschauen“, in der die Zeitform aufgehoben, aber nicht eliminiert ist. Hegel kommt es darauf an, „in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen.“²⁹⁷ Es sind vollkommene Momente des Geistes, die *Unmittelbarkeit des Ansich*, die der Mensch durch das Begreifen erfassen kann.

Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist, – die Notwendigkeit, den Anteil, den das Selbstbewußtsein an dem Bewußtsein hat, zu bereichern, die *Unmittelbarkeit des Ansich* – die Form, in der die Substanz im Bewußtsein ist – in Bewegung zu setzen oder umgekehrt, das Ansich als das *Innerliche* genommen, das was erst *innerlich* ist, zu realisieren und zu offenbaren, d.h. es der Gewissheit seiner selbst zu vindizieren.²⁹⁸

²⁹⁴ Nishitani, *Was ist Religion*, S. 185f

²⁹⁵ Hegel, *Enzyklopädie II*, § 258, S. 49

²⁹⁶ Hegel, *ibidem*, § 258 Zusatz, S. 50

²⁹⁷ Hegel, *Philosophie des Rechts*, Vorrede, S. 25

²⁹⁸ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 584f.

5 GELD UND SCHULD(EN)

Der Ursprung des Gefühls der Schuld bei Nietzsche

Schuld, Schulden und Verschuldung sind Begriffe, die spätestens seit Nietzsche als miteinander verwoben betrachtet werden können. Nietzsche findet den Ursprung der Schuld als Schuldgefühl und schlechtes Gewissen im Verhältnis von Gläubiger und Schuldiger.

Das Gefühl der Schuld, der persönlichen Verpflichtung, hat [...] seinen Ursprung in dem ältesten und ursprünglichsten Personen-Verhältniss, das es giebt, [...] in dem Verhältniss zwischen Käufer und Verkäufer, Gläubiger und Schuldner.²⁹⁹

Wenn Aristoteles den Menschen als ein Sprache habendes Wesen (*zoon lógon échon*) bezeichnet, so nennt Nietzsche den Menschen als „ein Tier, das versprechen kann.“ Für Nietzsche ist nicht das eigentliche Problem des Menschen, dass die Natur ein Tier herangezüchtet hat, das „versprechen darf“, denn die Natur gibt dem Menschen auch die entgegengesetzte Kraft, nämlich die „Vergesslichkeit vollauf zu würdigen“. In der Vergesslichkeit sieht Nietzsche ein „aktives, im strengsten Sinne positives Hemmungsvermögen,“ dem regulierende Kraft zukommt, das, was von uns erlebt und erfahren wird, mit seiner Aufnahme unbewusst im Sinne einer „Einverseelung“ einzuverleiben. Derjenige, in dem dieser „Hemmungsapparat“ beschädigt ist, wird mit nichts fertig und braucht ein Gedächtnis des Willens.

Eben dieses nothwendig vergessliche Thier, an dem das Vergessen eine Kraft, eine Form der starken Gesundheit darstellt, hat sich nun ein Gegenvermögen angezüchtet, ein Gedächtnis, mit Hülfe dessen für gewisse Fälle die Vergesslichkeit ausgehängt wird, – für die Fälle nämlich, dass versprochen werden soll: somit keineswegs bloss ein passivisches Nicht-wieder-los-werden-können des einmal eingeritzten Eindrucks, nicht bloss die Indigestion an einem ein Mal verpfändeten Wort, mit dem man nicht wieder fertig wird, sondern ein aktives Nicht-wieder-los-werden-wollen, ein Fort-und-Fortwollen des ein Mal Gewollten, ein eigentliches Gedächtniss des Willens: so dass zwischen das ursprüngliche „ich will“ „ich werde thun“ und die eigentliche Entladung des Willens, seinen Akt, unbedenklich eine Welt von neuen fremden Dingen, Umständen, selbst Willensakten dazwischengelegt werden darf, ohne dass diese lange Kette des Willens springt. Was setzt das aber Alles voraus! Wie muss der Mensch, um dermaassen über die Zukunft voraus zu verfügen, erst gelernt haben, das nothwendige vom zufälligen Geschehen scheiden, causal denken, das Ferne wie gegenwärtig sehn und vorwegnehmen, was Zweck ist, was Mittel dazu ist, mit Sicherheit ansetzen, überhaupt rechnen, berechnen können, – wie muss dazu der Mensch selbst vorerst berechenbar, regelmäßig, nothwendig geworden sein, auch sich selbst für seine eigne Vorstellung, um endlich dergestalt, wie es ein Versprechender thut, für sich als Zukunft gutschagen zu können!³⁰⁰

Der Erzähler im *Das falsche Geldstück* hatte es ebenfalls gelernt, das notwendige vom zufälligen Geschehen zu trennen und zog *alle nur denkbaren Schlüsse aus allen nur denkbaren Hypothesen* aus seinem *elenden Gehirn*, das immer damit beschäftigt ist, sich in abwegigen Vermutungen zu ergehen.

²⁹⁹ Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II.8. KSA 5, S. 305f.

³⁰⁰ Nietzsche, *ibidem*, S. 292

Der Wille kann sich nicht mehr durch die Erfüllung einer einfachen Begierde entladen, sondern wird durch ein *Sollen* immer weiter getrieben, *die verschiedenen Folgen zum Schlimmen oder Guten festzustellen*.

Nietzsche berichtet vom asketischen Drill, der das Mittel dazu gewesen sei, ein intellektuelles System mit den dazugehörigen Ideen in der Gesellschaft aufzubauen.

Je schlechter die Menschheit „bei Gedächtniss“ war, um so furchtbarer ist immer der Aspekt ihrer Bräuche; die Härte der Strafgesetze giebt in Sonderheit einen Maassstab dafür ab, wie viel Mühe sie hatte, gegen die Vergesslichkeit zum Sieg zu kommen und ein paar primitive Erfordernisse des socialen Zusammenlebens diesen Augenblicks-Sklaven des Affektes und der Begierde gegenwärtig zu erhalten.³⁰¹

Durch Nietzsches Diagnose, die sicher nur mit Hilfe Kants grandioser Vorlage einer Gesamtanalyse zum menschlichen Verstand so pointiert dargestellt werden konnte, werden wir darauf aufmerksam gemacht, wie leidvoll die Techniken zu einem guten Gedächtnis und damit die Fertigkeit, Verantwortung zu übernehmen, sein können. In die Verantwortung genommen zu werden bringt auch unangenehme Pflichten mit sich. Dass auf unser Wort Verlass ist, dafür hat gemäß Nietzsche viel Blut in der Menschheitsgeschichte fließen müssen. Die diesbezüglichen Disziplinierungsmaßnahmen forderten ihre Opfer.

5.1 DIE SCHULDVERHÄLTNISSE IN IHRER SELBSTERMÄCHTIGUNG

Die Trennung von *Dein und Mein* konstituiert die Ermöglichungsbedingungen für Geld- und Kreditverhältnisse, indem sie gleichzeitig die individuelle Freiheit und Individualisierung fördert. Das souveräne Individuum, das sich durch seinen Willen für das Gute entscheiden kann, erhält dadurch ein Bewusstsein der Vortrefflichkeit. Für Nietzsche ist es „ein eigentliches Macht- und Freiheits-Bewusstsein, ein Vollendungs-Gefühl des Menschen überhaupt.“ Es ist ein „stolzes Wissen der Verantwortlichkeit“, ein „Bewusstsein seltener Freiheit“ und „Macht über sich“ selbst.

Das stolze Wissen um das ausserordentliche Privilegium der Verantwortlichkeit, das Bewusstsein dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sich und das Geschick hat sich bei ihm bis in seine unterste Tiefe hinabgesenkt und ist zum Instinkt geworden, zum dominirenden Instinkt: – wie wird er ihn heissen, diesen dominirenden Instinkt, gesetzt, dass er ein Wort dafür bei sich nöthig hat? Aber es ist kein Zweifel: dieser souveraine Mensch heisst ihn sein Gewissen...³⁰²

Damit eine Handlung zweckmässig wird, braucht es eine lange Zeit der Gewissensprüfung und eine Reflexion *der verschiedenen möglichen Folgen zum Schlimmen und Guten*. In der Heranbildung eines autonom denkenden Menschen, dessen Intellekt bestmöglich geschult

³⁰¹ Nietzsche, *ibidem*, S. 296

³⁰² Nietzsche, *ibidem*, S. 294

wird, ist leicht zu erkennen, dass ein fortwährendes Interesse besteht, alles Seiende zu untersuchen und zu erforschen, um herauszufinden, welche menschliche Handlungen zweckmäßig sind und welche nicht. Der Mensch kennt für immer mehr seiner Tätigkeiten die Mittel und kann sie zweckgerichtet einsetzen. Zu den Mitteln zählen auch die Naturgesetze, mit denen er operiert und für seine Belange einsetzt. Der Mensch braucht eine Vielzahl von Tätigkeiten nicht mehr selbst auszuführen, sondern kann sie von Maschinen verrichten lassen. Zunehmend werden menschliche Tätigkeiten von Computer und Roboter ersetzt und die digitale Welt des Internets verspricht uns eine Vielzahl an Erleichterungen in unserer Lebensführung. Im Gebrauch der Naturgesetze gelingt es dem Menschen, sich von den Naturgesetzen zu emanzipieren und seine zweckbestimmten Handlungen als seine eigenen Fertigkeiten einzubringen, indem er sich Dinge und Stoffe, die er in der Natur vorfindet, aneignet, bearbeitet, verändert und wieder zurück in die Natur einbringt.

Loskauf von der Abhängigkeit der Natur

Im Denkprozess des Menschen könnte das Bestreben, autonome Handlungen zu setzen, das Ziel gehabt haben, sich von den Mühen und Plagen, die dem Menschen zur seiner Lebenserhaltung von der Natur auferlegt sind, zu befreien. Die sich entwickelnden Kunstfertigkeiten wären sodann ein Loskauf von der Abhängigkeit der Natur gewesen. Alle Arbeit zielte darauf hinaus, unabhängig zu werden und wäre ihrem Begriff nach herrschaftlich konnotiert.

Die Arbeit selbst, die auf die Erforschung der Naturgesetze und die mit ihr einhergehenden Technisierung der Welt gerichtet ist, erfüllt den Menschen mit Freude, beglückt ihn in seiner Tätigkeit und gibt ihm das Gefühl von Freiheit, die in ihm eine schier unermessliche Leidenschaft entfacht, die Gesetzmäßigkeiten der Natur noch genauer zu erforschen. In seinem Forschungsdrang vergisst der Mensch allerdings seine eigene Abhängigkeit von der Natur. An der äußersten Grenze seines Freiseins, ganz versunken in sein Tun, die Natur zu verdinglichen, um ihre Gesetze zu beherrschen, gewahrt der Mensch, dass er selbst ein Teil der Natur ist und nicht außerhalb ihrer stehen kann. Die Arbeit, die vorhin noch freie Tätigkeit gewesen ist, wird plötzlich wieder als unfrei empfunden.

Das Selbst des Menschen, das sich im Prozess der Technisierung zu einem autonomen rationalen Wesen entwickelt und sich unabhängig von der Natur positionieren kann, fühlt sich durch die technischen Einrichtungen, die es durch die Beherrschung der Naturgesetze schaffen konnte, auf einmal bedroht und beherrscht. Ein nach wissenschaftlicher Rationalität verlangender Intellekt braucht für die Technisierung der Welt auch Ressourcen, die von der

Natur bereitgestellt werden. Menschliche Arbeitskraft ist ebenfalls eine Ressource, die von der Natur zur Verfügung gestellt wird und die der Mensch für seine Produktionen einsetzt. Die gegenständlich betrachtete Natur als eine geschaffene, denaturierte ist eine leblose Natur (*natura naturata*), die ihrer lebendigen natürlichen Schaffenskraft (*natura naturans*) verlustig geworden ist.

Die Produktivität der Arbeitskraft, sei sie nun materiell oder immateriell bestimmt, wird mechanisiert und zu einer toten abstrakten Masse, aus der das *nihilum* (der Tod) aufsteigt und auf alle Einzeldinge einschließlich des Menschen übergreift. Wieder entsteht ein Loskaufen, diesmal in Erscheinung eines selbstbewussten partikularen Willens, der sich noch nicht soweit gereinigt hat, dass er im Anderen sich selbst erkennen kann und es ihm wichtig wäre, auch die Einzelheit des Anderen einschließlich der ganzen Natur zu würdigen. Vielmehr entwickelt dieses Ich eine unendliche egoistische Gier und Habsucht, die bei Nietzsche im Prototyp des *Übermenschen* mit seinem Willen zur Macht gipfelt. In ihrem selbstzentrierten Selbstverständnis steigert sich die Persönlichkeit des Menschen zu einer absoluten Selbstherrschaft, die von allem anderen, das außerhalb von ihr im Wege steht abverlangt sich unterzuordnen. Da Gier und Habsucht in jedem stecken und sich niemand bloß unterordnen und abhängig sein will, bleibt auch bei den Unterdrückten und Abhängigen der Wille zur absoluten Selbstherrschaft bestehen. Es gilt, Unterdrückung und Abhängigkeit so schnell wie möglich loszuwerden, denn diese sind die eisernen Ketten, in denen sich der Mensch gelegt fühlt und seine Freiheit erdrücken. Die Freiheit, die jeder braucht und sucht, kann aber ein egobehaftetes Ich niemals aus sich heraus mit noch so großer Anstrengung seines Intellekts finden, denn gerade dieser steht ihm dabei im Weg. Da der Intellekt in seinem Verhältnis zum Ich stehend selbst mit der großen Macht der Naturbeherrschung ausgestattet ist, kann er sich selbst von allem Natürlichen isolieren und erstarren.

Jedes Ich [...wird] wie eine einsame Insel, die auf einem Meer toter Materie [...treibt], und gezwungen [...ist], in der Abgeschlossenheit ihrer selbst zu verharren. Das Leben [...verschwindet] aus der Natur und den natürlichen Dingen und [...hört] auf, das lebendige Band zu sein, das den Menschen und die Welt Dinge im Grund zusammengehalten [...hat].³⁰³

Ein verschlossenes, abgekapseltes Ich, das auf sich selbst vertraut, entfremdet sich von den Dingen und betrachtet sich als von den anderen Dingen abgesondertes Ding. Alles, was dieses abgekapselte Ich vollbringt und genießt, dankt es seiner eigenen Tätigkeit. Das verkapselte Ich hat die Grenze zwischen dem Selbst als das Innere und dem Fremden als das Äußere noch nicht überwunden und bleibt in einem unüberwindlichen Spannungsfeld zwischen Ich und Du, Mein und Dein gefangen.

³⁰³ Nishitani, *Was ist Religion?*, S. 52

Unser Zusammenleben und insbesondere das in der Wirtschaft basiert auf der Vorstellung, dass die Differenz von Innen und Außen, von Ich und Du, Subjekt und Objekt, Schuldner und Gläubiger ein absolut festes ist. So spielt sich auch unser tägliches Leben in der radikalen Scheidung zwischen unserem Selbst und den Dingen ab. Nishitani nennt es das „Feld des Bewusstseins, innerhalb dessen die Realität überhaupt nicht *realiter* in Erscheinung treten“ kann, weil sie dort „immer nur in Form von Vorstellungen gegenwärtig“ und „gewöhnlich dennoch für wirklich gehalten“ wird.³⁰⁴ So gesehen kommt auch die Wirtschaft mit der Wirklichkeit nicht *realiter* in Berührung, weil an der Schranke zwischen Gläubiger und Schuldner festgehalten wird. Dass es im Geldsystem immer wieder zu Unstimmigkeiten und Widersprüchen kommt hängt damit zusammen, dass die Vorstellung des Ich selbst eine Aporie enthält.

Die Ausdifferenzierung des selbständigen Wertes bei Simmel

Simmel entwickelt die Theorie, dass sich der selbständige Wert, der für eine Geldbemessung vorausgesetzt ist, erst ausdifferenzieren muss und dadurch entsteht, dass zwischen dem Ich und seinem Gegenstand eine Distanz entsteht.

Auch die wirtschaftliche Struktur, so wie sie sich uns zeigt und wie wir in dieser unser Leben verbringen, entspringt einer fundamentalen Leistung unseres Geistes und bestimmt dessen gesamte Gestaltung. Das ist deshalb einleuchtend, weil wir ja unentwegt an der Weiterbildung dieses Gefüges interessiert sind und wir uns auch mit den jeweiligen Verhältnissen zu dieser unserer Welt nicht zufriedengeben. „Dass die Welt im Argen liegt“ ist nichts Neues und dass jedem von uns auf Anhieb Verbesserungsvorschläge zur Weltgestaltung einfallen, richten sich letztlich nach unseren Bedürfnissen und Begehrlichkeiten, seien sie egoistischer oder altruistischer Art. Das trifft für jeden zu, der sich seiner selbst bewusst ist und zu sich selbst Ich sagen kann. Es ist ein „Urphänomen der Persönlichkeitsform des Geistes“ – nämlich dass wir uns selbst betrachten, kennen und beurteilen können wie irgendeinen Gegenstand auch. Unser Bewusstsein, ein Subjekt zu sein, ist selbst schon eine Objektivierung. Wir zerlegen „das als Einheit empfundene Ich dennoch in ein vorstellendes Ich-Subjekt und ein vorgestelltes Ich-Objekt, [...] ohne daß es darum seine Einheit verliert, ja, an diesem inneren Gegenspiel sich seiner Einheit eigentlich erst bewußt“³⁰⁵ wird. Sobald die Dinge als objektiv Seiende gesetzt sind, ist ihnen ein subjektiv

³⁰⁴ Nishitani, *ibidem*, S. 51

³⁰⁵ Simmel, *Philosophie des Geldes*, S. 30f.

Seiendes gegenübergestellt. Das menschliche Bewusstsein als solches bringt es fertig Dinge so zu objektivieren, dass ein Etwas jenseits der subjektiven Vorstellung vorgestellt wird.

Unser Geist hat die merkwürdige Fähigkeit, Inhalte als von ihrem Gedachtwerden unabhängig zu denken – eine primäre, keiner weiteren Reduktion fähige Eigenschaft seiner; solche Inhalte haben ihre begrifflichen oder sachlichen Bestimmtheiten und Zusammenhänge, die zwar vorgestellt werden können, aber darin nicht aufgehen, sondern gelten, gleichviel ob sie von meinem Vorstellen aufgenommen werden oder nicht – gleichviel auch, ob sie von der objektiven Realität aufgenommen werden oder nicht: der Inhalt eines Vorstellens fällt mit dem Vorstellen des Inhalts nicht zusammen. So wenig jenes primitive, undifferenzierte Vorstellen, das schlechthin nur im Bewusstwerden eines Inhaltes besteht, als subjektiv bezeichnet werden darf, weil es in den Gegensatz: Subjekt-Objekt überhaupt noch nicht eingetaucht ist, so wenig ist dieser reine Inhalt der Dinge oder Vorstellungen etwas Objektives, sondern von dieser differentiellen Form ebenso frei wie von ihrem Gegensatz und erst bereit, sich in der einen oder der anderen darzustellen. Subjekt und Objekt werden in demselben Akte geboren, logisch, indem der rein begriffliche, ideelle Sachgehalt einmal als Inhalt der Vorstellens, ein anderes Mal als Inhalt der objektiven Wirklichkeit gegeben wird [...]³⁰⁶

Die Dinge derart vorgestellt entrücken dem Gesichtsfeld des Subjektiven und erscheinen in einer äußeren Realität von Objekten jenseits aller Vorstellung. Es ist eine auf dem Feld des Bewusstseins innewohnende Aporie.³⁰⁷

Simmel schenkt meines Erachtens dem negativen Aspekt eines Begriffes wenig Aufmerksamkeit und führt die Selbstreflexion nicht adäquat bis zum Äußersten des *nihilum* (Tod). Der Ort – wo Subjekt und Objekt von Anbeginn ohne Wurzel stehen, wo beide in die absolute Negation entschwinden – wird von Simmel nicht thematisiert. Anders bei Nishitani, der dem *nihilum* seine höchste Aufmerksamkeit widmet:

Das *nihilum* meint die absolute Negativität in Hinblick auf das Sein der verschiedenen anderen Dinge und Phänomene; der Tod meint die absolute Negativität in Hinblick auf das Leben selbst. Und so wie gesagt werden kann, daß das Leben und die Existenz von Dingen real sind, kann gesagt werden, daß auch der Tod und das Nichts etwas Reales sind. Wenn es ein endliches Seiendes gibt – und alle Dinge sind endlich –, trägt das Nichts notwendigerweise den Sieg davon; und wo Leben ist, da ist mit Notwendigkeit Tod. Und vor *nihilum* und Tod verlieren alle Existenz und alles Leben ihre Gewißheit und ihr Gewicht als Realität. Sie scheinen unwirklich zu werden.³⁰⁸

Die positive und negative Wirkkraft von Begriffen ist ein nicht zu unterschätzendes Phänomen, das eine besondere Aufmerksamkeit verlangt, weil auch das Ich als Anhängsel des Begriffes mit in die Negation gerissen wird und „keinen Ort mehr hat, auf den es zurückgeführt werden kann, nichts mehr, zu dem es zurückgehen kann, und wenn jedes einzelne all seiner Abhängigkeiten beraubt ist, dann erst wird es wirklich auf sich selbst zurückgeworfen.“

Das Wissen, das uns noch jemand Geld schuldet und wir es vielleicht auch jederzeit einfordern könnten, befreit uns kraft des Gedankens von aller Beladenheit. Durch die Macht des Begriffes, ein Gläubiger zu sein, wird der Schein erweckt, für einen selbst *mehr an Zeit*

³⁰⁶ Simmel, *ibidem*, S. 31f.

³⁰⁷ vgl. Nishitani, *Was ist Religion?*, S. 185f.

³⁰⁸ Nishitani, *Was ist Religion?*, S. 47f.

gewonnen zu haben. Umgekehrt können widrige wirtschaftliche Umstände oder auch menschliches Versagen eine Begleichung der Schulden vereiteln und den Schuldner durch diesen Druck in eine emotional missliche Lage bringen. Allein die Macht der Vorstellung Schuldner zu sein erhöht die eigene Beladenheit und bestärkt das Gefühl, für nichts mehr Zeit zu haben. Schuldner zu sein bedeutet mit Blick auf die Geburt *noch nichts geben zu können* und mit Blick auf den Tod *nichts mehr geben zu können*. So scheint sich die Unmöglichkeit einer Gabe auf den Tod und die Möglichkeit einer solchen auf das Leben zu richten. Umgekehrt bewirkt die Macht der Vorstellung Gläubiger zu sein, unbegrenzte Möglichkeiten für das eigene Leben zu haben. Der Schuldner schuldet etwas und der Gläubiger ist berechtigt, von diesem etwas zu fordern.

Die Moralität als Mittel zur Generierung subjektiver Vorteile im selbstverschlossenen Selbst

Im alltäglichen Wirtschaftsleben scheinen sich alle Schuld- und Gläubigerverhältnisse insgesamt auszugleichen. Jeder Forderung steht eine Schuld im gleichen Ausmaß gegenüber. Wie sich die Verschuldung ganz praktisch im alltäglichen Wirtschaftsleben aus der Sicht Wirtschaftstreibender erweist lässt sich in einem kleinen Katalog nachlesen, der an alle Haushalte in einem regionalen Wirtschaftsgebiet versendet worden war. Er trägt den Titel: *Komm lass dich verwöhnen!* Im Vorwort des Obmanns wird eine Geschichte erzählt oder besser gesagt karikiert, die davon handelt, wie im Alltag einer Kleinstadt das Problem eines wirtschaftlichen Schuldenkreislaufes gehandhabt werden soll.

Ein Fremder kommt nach Bad Vöslau und sucht ein Hotelzimmer für ein paar Tage. An der Rezeption lässt er € 100,- als Anzahlung zurück, um sich als nächstes das Zimmer anzusehen. In der Zwischenzeit kommt der Hotelchef, sieht das Geld liegen und freut sich. Denn er hat noch eine offene Rechnung beim Fahrradgeschäft. Der Besitzer des Fahrradgeschäfts kann seinerseits die Euros gut gebrauchen, denn er hat seiner Frau etwas Nettes im Lingeriegeschäft gekauft, aber kein Geld mitgebracht. Die Inhaberin des Lingeriegeschäfts ihrerseits hat ihr schönes Kleid in der Boutique noch nicht bezahlt und erledigt das sofort. Die Besitzerin der Boutique freut sich über die unerwarteten €100,- und geht ins Hotel, um die offene Rechnung für ihren Besuch der vorigen Woche zu begleichen. Der Fremde muss seinen Aufenthalt im Hotel bis nächste Woche vertagen, steckt „seine“ € 100,- wieder ein und geht. Und all diese offenen Rechnungen in Bad Vöslau sind beglichen...!³⁰⁹

Der Obmann des Vereins weist ausdrücklich darauf hin, dass die Geschichte nicht unbedingt der Realität entsprechen müsse, aber sonst korrekt sei und es für eine wirtschaftlich starke und prosperierende Stadt wichtig sei, Kunden und Klienten von außerhalb zu gewinnen, um den Wirtschaftskreislauf zu beleben. Mit Benjamin gesprochen haben sich die Menschen mit einem umgreifenden Schuldbewusstsein gegenseitig angesteckt, das sie nicht

³⁰⁹ Verein Vöslauer Wirtschaft: *Komm lass dich verwöhnen!* Bad Vöslau. Ausgabe 13-11/2013

mehr loswerden können. Im Kapitalismus scheint das Schuldbewusstsein auf die äußerste Spitze getrieben zu sein.

Der Kapitalismus als Zelebrierung eines Kultus' ist vermutlich der erste Fall eines nicht entschuldigenden, sondern verschuldenden Kultus. Hierin steht dieses Religionssystem im Sturz einer ungeheuren Bewegung. Ein ungeheures Schuldbewusstsein das sich nicht zu entschuldigen weiß, greift zum Kultus, um in ihm diese Schuld nicht zu sühnen, sondern universal zu machen [...].³¹⁰

Damit die Wirtschaft floriert, das Wirtschaftssystem in Bewegung bleibt und nicht erstarrt, braucht es jemanden außerhalb des Systems, der den Kreislauf aufrechterhält. Die Einladung, die an einen Fremden gerichtet ist mit den Worten: *Komm lass dich verwöhnen* verspricht, dass die Wirtschaftstreibenden bereit sind, etwas zu leisten oder herzugeben. Aus der Sicht der Wirtschaft bringen sie ein Scheinopfer dar in der Hoffnung auf einen späteren Erfolg. Vernünftiges Handeln in der Wirtschaft richtet sich darauf, die Folgen im Voraus berechnen und abschätzen zu können. Alle Mühen und Bürden werden um des zukünftigen Erfolges wegen in Kauf genommen und später in Rechnung gestellt.

Wenn wir davon ausgehen, dass sich der Tausch aus dem Opferkult entwickelt hat, lassen sich Parallelen zur Sichtweise eines veralteten Gottesbildes herstellen. Viele sakrale Handlungen des Menschen deuten darauf hin, dass der Mensch allzeit versucht war, innere Verträge mit Gott abzuschließen, die sich auf das Jenseits, auf das Leben nach dem Tod richten. Nicht nur im irdischen Leben möge Gott einem Glück, Seligkeit und ein langes Leben schenken, sondern auch im Leben nach dem Tode möge ein gnädiger Richter einem die Wonnen des Paradieses und nicht die Qualen der Hölle zusprechen.

Gute Taten, Almosen und aufopfernde Arbeit gelten als wünschenswerte Handlungen, die von einem Himmelsfürsten einmal belohnt werden. Es gilt, sich im irdischen Leben anzustrengen mit der Absicht *Gottes Herz zu gewinnen*, sodass einem der Eintritt in das Paradies gewährt werde. In der Erzählung *Das falsche Geldstück* klagt der Ich-Erzähler den Freund ob seines törichten Verstandes an, er wolle *zugleich ein Almosen geben und ein gutes Geschäft machen, [...] das Paradies erknausern und zuletzt noch kostenlos als ein Wohltäter dastehen*. Im Deckmantel der Moralität setzt sich das reflektierende Denken mit *abwegigen Vermutungen* auseinander und sinniert über die *möglichen Folgen zum Schlimmen und Guten*. Die Gabe eines Almosens scheint dabei für den Verstand eine ungeheure Sprengkraft in sich zu bergen, Freundschaften zu zerstören. So gelingt es einem banalen Geldstück, das unter Umständen bloß ein Teilstück des zurückerhaltenen Wechselgeldes aus einem Tabakkauf gewesen sein mag, Träger von Neid und Konkurrenzkampf zu werden. Das Geld, das die Rolle eines bloßen Tauschmittels übersteigt und zur Opfergabe wird, bringt es fertig den

³¹⁰ Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band 6. S. 101

Freundschaftsbruch herbeizuführen. Die Almosengabe versetzt die beiden Freunde in eine rivalisierende Position, die sie unfrei macht.

[Sie] sind ermahnt, sich freizusprechen, indem sie opfern, indem sie anbieten / schenken oder sich selbst darbieten: Und sie haben einer mehr als der andere zu bieten. »Sie haben zu bieten« bedeutet auch, »sie müssen bieten«. ³¹¹

Der Freund scheint sich genötigt zu fühlen, seine größere Opfergabe zu rechtfertigen. Dem Ich-Erzähler wiederum können wir andichten, sich gegen das Gute verschlossen zu haben. Alle diesbezüglichen Reflexionen bleiben bloße Vermutungen. Wir werden niemals wissen, ob das *falsche Geldstück* Falschgeld war oder nicht. Für Derrida webt sich ein „Geheimnis um die Literatur“, eine „(Nicht-)Wahrheit der Literatur“.

[D]as was die literarische Fiktion uns über das Geheimnis, über die (Nicht-)Wahrheit des Geheimnisses sagt, aber auch ein Geheimnis, dessen Möglichkeit die Möglichkeit der Literatur sicherstellt. Über das Geheimnis, das zugleich als *Sache* und als *Sein* gewahrt wird, als *gedachte Sache* und als *Technik*. Und folglich über das Geheimnis jenseits des Vorbehalts dieser drei Bestimmungen und der Wahrheit selbst dieser Wahrheiten. ³¹²

Mit Literatur und Dichtkunst wollen Wirkungen erzeugt werden, die darauf hinauslaufen, Wahrheit und Nichtwahrheit unseres Erkennens zu umgrenzen. Im Dichter waltet ein freier Geist, dem die Wahl für das Gute oder das Böse überlassen bleibt. Die Dichter, wenn sie auch die wirklichen Verfasser ihrer Schriften sind, begründen kein Existenz-Verhältnis zur Wirklichkeit. Die Reflexion des Erzählers im *Das falsche Geldstück*, die verstandesmäßig *die möglichen Folgen zum Schlimmen oder Guten feststellt*, macht die Freiheit mit Kierkegaard gesprochen zu einem „Denkobjekt“.

Aber die Freiheit ist niemals in *abstracto*. Wenn man der Freiheit einen Augenblick zur Wahl zwischen Gut und Böse überläßt, ohne daß sie selbst in einem von beiden ist, dann ist die Freiheit eben in diesem Augenblick nicht Freiheit, sondern eine sinnlose Reflexion, und wozu anders hilft dann das Experiment, als zu verwirren? ³¹³

Die vielen Reflexionen zum Guten und zum Bösen, die das Geldstück bewirken können, nehmen den Erzähler derart gefangen, dass er sich mehr und mehr in Verstrickungen verhaftet und sich in sich selbst verschließt. Alle Reflexionen werden aus dem Blickpunkt eines *Ich denke, das alle meine Vorstellungen begleiten muss*, bewegt. Es bildet sich ein egozentrisches Ich, das selbstbestimmt und autonom mit seinem Verstand urteilt und Schlüsse zieht.

Die Tatsache jedoch, daß das Ich so begriffen wird, daß das Selbstbewußtsein ständig im Selbstbewußtsein reflektiert und das »Ich denke« vom Standpunkt des »Ich denke« selbst her gedacht wird, meint, daß das Ich die Seinsweise eines in sich selbst verschlossenen Selbst zeigt. ³¹⁴

³¹¹ Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, S. 186

³¹² Derrida, *ibidem*, S. 196f.

³¹³ Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, S. 576 Fußnote.

³¹⁴ Nishitani, *Was ist Religion?*, S. 57

Wer Gut und Böse zu einem abstrakten Denkgegenstand macht, der verendlicht sowohl die Freiheit als auch die Begriffe Gut und Böse. In der Handlung erkennen wir das Böse nur, wenn wir es uns vorher in der Vorstellung als etwas Böses bewusst gemacht haben und es dann trotzdem tun. Ich hätte etwas tun sollen und habe es trotzdem nicht getan. Das was wir tun sollen lernen wir im Laufe unseres Erziehungsprozesses von unseren Erziehern und Autoritäten. Ein fundamentales Gewahren des Bösen setzt dann ein, wenn wir das Böse reflexiv als etwas gewahren, das wir Menschen selbst begangen haben. Paradoxerweise müssen wir, wenn wir uns Situationen in denen wir böse gehandelt haben vergegenwärtigen, vom eigenen Selbst absehen.

Vom eigenen Selbst absehen heißt immer, Dinge bloß als Objekte sehen, das ist, als Dinge, die sich »außerhalb« des »inwendigen« Selbst befinden. Das heißt, den Dingen auf jenem Feld gegenüberzutreten, auf dem von Grund auf zwischen den Dingen und dem Selbst unterschieden wird. Dieses Feld der Scheidung oder Gegenüberstellung von innen und außen, von Subjekt und Objekt, wird »Bewußtsein« genannt.³¹⁵

Auf dem Feld unseres gewöhnlichen Bewusstseins mit all unseren Vorstellungen und Begrifflichkeiten fällen wir ständig Urteile, die auf dem Prinzip des Unterscheidens beruhen. Wir scheiden Nützliches vom Unnützlichen, Brauchbares vom Unbrauchbaren, Sinnvolles vom Sinnlosen.

Auch in der Betrachtung des Bösen können wir nicht anders, als das Böse zu uns selbst in einen Abstand setzen. Das Böse – zum Anderen geworden – wird in Hinblick auf andere Menschen mitunter leichter gesehen. Der Splitter im Auge des Anderen lässt sich leichter erkennen als der Balken im eigenen.

Wenn wir aber darüber nachdenken, wird uns klar: Diese Denkweise sieht in unserem «Selbst» die Wurzel und den Stamm, aus dem Zweige und Blätter des Bösen hervorstammen. Damit werden das Selbst und das Böse voneinander getrennt; denn wir befinden uns auf der Ebene des Bewußtseins und denken von unserem Selbst und dem Bösen nur in Form von Vorstellungen.³¹⁶

Es ist eine selbstbezogene, auf den Menschen bezogene Haltung, die alle Dinge nach ihrem Nutzen befragt und ständig wissen will, mit welchen Folgen zum Guten oder Bösen zu rechnen sei. Dazu braucht es einen verständigen Geist als Richter, der mit Hilfe des Gedächtnisses und des Willens eine lange Kette möglicher Ereignisse vorwegnehmen und prüfen kann, um zu einem aussagekräftigen moralischen Urteil zu kommen. Der Ich-Erzähler verurteilt den Freund, weil er vermeintlich *das Böse aus Dummheit* begangen hat. Hätte der Freund bloß böse Absichten gehabt, wäre er für den Ich-Erzähler zwar auch nicht entschuldbar gewesen, *denn man ist niemals entschuldbar, wenn man böse ist, aber es liegt ein gewisses Verdienst darin, zu wissen, dass man es ist.*

³¹⁵ Nishitani, ibidem, S. 50

³¹⁶ Nishitani, ibidem, S. 67

Das Böse zu wissen vergegenwärtigt sich beim Ich-Erzähler auf der Stufe des gewöhnlichen Bewusstseins, wo wir davon sprechen, dass wir Böses verüben oder vielmehr noch, dass Andere Böses tun. Der Ich-Erzähler wusste, dass das, was er sich mit seinem Verstand zusammenreimte, böse ist und projizierte das Böse – ein guter Grund für eine Anklage war ja da – auf seinen Freund, der ihn mit seinen treuherzigen Augen irritierte und in ihm einen Widerspruch erzeugte, der sich als *Entsetzen* zum Ausdruck brachte. Sein bornierter Verstand in willentlicher Machtentfaltung ließ diesen kurzen Moment des Widerspruchs nicht zu und *erkannte* in dem Gesehenen der Augen – *die von unbestreitbarer Treuherzigkeit leuchteten* – die Dummheit eines Verstandes, dem nicht zu vergeben ist.

Wenn man den Blick des anderen kreuzt, sieht man entweder *sehende* Augen oder *gesehene*, also sichtbare Augen. Wenn man den anderen sehen sieht und die sehenden Augen des anderen, dann sind die sehenden Augen des anderen einfach gesehen. Da sie gesehen sind, das heißt sichtbar und nicht sehend, werden sie unsichtbar als sehende und sondern, in dieser Hinsicht, die Blindheit des Zuschauers ab oder umschließen sie. Umgekehrt, wenn man die Augen sieht, wenn diese als solche sichtbar werden, sieht man sie nicht mehr sehen, sieht man sie nicht mehr sehend. Von daher der Gedächtnis- bzw. Rechnungsakt und, noch einmal, der Akt von Vertrauen, von Kredit, von Kreditwürdigkeit, sogar von Leichtgläubigkeit, der sich der unmittelbarsten Anschauung des gekreuzten Blicks einschreibt.³¹⁷

In der unmittelbaren Anschauung zweier Blicke, die aufeinander treffen, transzendiert sich das Wissen. Subjekt und Objekt entheben sich ihrer Dualität. Die Stimmung allerdings, die durch die Almosengabe zu wirken beginnt, wenn sie nicht durchschaut wird, vereitelt eine Subjekt-Objekt-Einheit, da der Verstand bedingt durch seine Reflexionstätigkeit mit einer höheren Macht seine eigene Macht nicht loslassen kann. Wird Gott als ein personales Wesen vorgestellt, das „Etwas oder eine Wesenheit *ist*“, wird Gott immer noch als ein objekthaftes „Wesen mit einem Willen gedacht“, das „die Welt mit seinem Willen und seinem Verstand bzw. mit seinem Wohlwollen und mit weiser Ökonomie regiert.“ Letzten Endes wird Gott „als ein „Seiendes“ gedacht, „ein Etwas oder eine Wesenheit, die *ist*“.³¹⁸

Im Verhältnis zu Gott oder zu sich selbst ist der Mensch durch sein Gewissen geschult für sein Leben Verantwortung zu übernehmen. Im Stolz dieses Wissens unterscheidet er gut und böse. Er ist böse nur dann, wenn *er* selbst ein Gebot übertreten hat. Hier liegt der Gegensatz von gut und böse noch in einer äußerlich vorgestellten Weise, die der Tiefe einer radikalen Durchleuchtung des Guten und des Bösen entbehrt.

Ein richtender und gerechter Gott ist eine Vorstellung des Menschen, dass es in der Natur zweckmäßig und vernünftig zugehe. In der Entwicklungsgeschichte des Geistes wird Gott als Autorität dort anerkannt, wo der Geist gesetzt ist. Hegel sieht die „Erscheinung des Geistes“ als das „wahrhafte Wunder in der Natur.“

³¹⁷ Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, S. 208

³¹⁸ Nishitani, *Was ist Religion?*, S. 328

[U]nd die wahrhafte Erscheinung des Geistes ist in gründlicher Weise der Geist des Menschen und sein Bewußtsein von der Vernunft der Natur, daß in dieser Zerstreung und zufälligen Mannigfaltigkeit durchaus Gesetzmäßigkeit und Vernunft ist.³¹⁹

Die Welt erscheint nun nicht mehr „als Komplex der natürlichen Dinge“, wo die Dinge „auf natürliche Weise aufeinander wirken“ und „in verständigem Zusammenhange stehen“, sondern durch Gottes Erscheinung als Herr der Welt werden die Dinge als „die *objektive* Natur“ gefasst, an denen „ewige, allgemeine Naturgesetze“ wirken. „[D]as *allgemeine*, absolute Verhältnis Gottes zur natürlichen Welt ist [...] die *Erhabenheit*.“ Gott ist weise, die Natur ist sein Geschöpf und der Mensch „tut das Rechte in Beziehung auf Gott, zur Ehre Gottes“.

Das natürliche Dasein des Menschen, seine äußerliche, weltliche Existenz ist in *Beziehung gesetzt* auf das Innere. Wenn dieser Wille ein wesentlicher Wille, das Tun Recht tun ist, soll auch die äußerliche Existenz des Menschen diesem Innerlichen, Rechten entsprechen; es soll dem Menschen gut gehen nur nach seinen Werken [...].³²⁰

Bezogen auf die Schöpfung ist nun „vor allem der *Mensch* erhaben“ und nur in Gedanken verehrt er Gott. Das absolute Gebot ist es, Recht zu tun.

Der Mensch soll recht tun, das ist das absolute Gebot, und dieses Recht tun hat seinen Sitz in seinem Willen; der Mensch ist dadurch auf sein Innerliches angewiesen, und er muß beschäftigt sein mit dieser Betrachtung seines Inneren, ob es im Rechten, sein Wille gut ist. Diese Untersuchung und Bekümmernis über das Unrecht, das Schreien der Seele nach Gott, dies Hinabsteigen in die Tiefen des Geistes, diese Sehnsucht des Geistes nach dem Rechten, der Angemessenheit zum Willen Gottes ist ein besonders Charakteristisches.³²¹

Für Hegel ist die Zuversicht zu Gott mit seiner Macht, Weisheit und Gerechtigkeit darin begründet, „dass Gott als Zweck in sich bestimmt ist und Zweck hat.“ Dieser Zweck erscheint für Hegel als ein beschränkter, der in der Vorstellung Gottes liegt und die „weiteren Realisationen des göttlichen Begriffs im menschlichen Bewußtsein auch beschränkt“. Für ihn ist es wesentlich, „die Beschränktheit *im Einen* zu erkennen, wie sie noch Beschränktheit der Idee ist, so daß sie noch nicht absolute Idee ist“.

Gott, das sich Bestimmende in seiner Freiheit und nach seiner Freiheit, so daß das Geistige das Freie sei – das ist die Weisheit; aber diese Weisheit, dieser Zweck ist nur erst Zweck und Weisheit im *allgemeinen*. Die Weisheit Gottes, das Sichbestimmen hat noch nicht seine *Entwicklung*; diese Entwicklung in der Idee Gottes ist erst in der Religion, wo die Natur Gottes offenbar ist. Der Mangel dieser Idee ist, daß Gott der Eine ist, aber so in sich selbst auch *nur in der Bestimmtheit dieser Einheit*, nicht das in sich selbst ewig sich Entwickelnde ist.³²²

Auf den Menschen übertragen heißt das, auch der Mensch verkapselt sich in sich selbst, wenn seine Beziehung zu Gott rein persönlich bleibt und er sich Gott bloß als reales Gegenüber vorstellt und ihn zum objektiven Ideal erhebt.

³¹⁹ Hegel, *Philosophie der Religion II*, S. 63

³²⁰ Hegel, *Philosophie der Religion II*, S. 67f.

³²¹ Hegel, *ibidem*, S. 70

³²² Hegel, *ibidem*, S. 70f.

5.2 DIE ERKENNTNIS VON GUT UND BÖSE

Für Hegel ist der Gegensatz von Gut und Böse „ein schwieriger Punkt, denn er macht den Widerspruch aus; das Gute ist durch sich selbst nicht widersprechend, sondern erst durch das Böse kommt der Widerspruch herein, er fällt allein in das Böse.“ Die Frage: *Wie ist das Böse in die Welt gekommen?* hat nur dort Bedeutung, „wo Gott die Macht und das eine Subjekt ist, wo alles nur durch ihn gesetzt ist.“ Auf diesem Standpunkt „ist das Böse widersprechend, denn Gott ist ja nur das absolut Gute.“³²³

In der jüdisch-christlichen Tradition, die einen absoluten Schöpfergott kennt, zeigt sich im Mythos des Sündenfalls die anspruchsvoll-heikle Architektonik eines Lösungsversuches dieses schwerwiegenden Problems: „Nach der Erschaffung Adams und Evas im Paradiese habe Gott den ersten Menschen verboten, von einem gewissen Baume zu essen“.³²⁴

Dass der Sündenfallmythos bis heute Aktualität und Brisanz besitzt und sich seit unzähligen Generationen weitertradiert, lässt sich im Volltext der biblischen Schrift³²⁵ erahnen: *Aber die Schlange war listiger als alle Tiere auf dem Felde, die Gott der Herr gemacht hatte, und sprach zu dem Weibe: Ja, sollte Gott gesagt haben: ihr sollt nicht essen von allen Bäumen im Garten? / Da sprach das Weib zu der Schlange: Wir essen von den Früchten der Bäume im Garten; / aber von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt: Esset nicht davon, rühret sie auch nicht an, daß ihr nicht sterbet! Da sprach die Schlange zum Weibe: Ihr werdet keineswegs des Todes sterben, / sondern Gott weiß: an dem Tage, da ihr davon esset, werden eure Augen aufgetan und ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist. / Und das Weib sah, daß von dem Baum gut zu essen wäre und daß er eine Lust für die Augen wäre und verlockend, weil er klug machte. Und sie nahm von der Frucht und aß und gab ihrem Mann, der bei ihr war, auch davon, und er aß. / Da wurden ihnen beiden die Augen aufgetan, und sie wurden gewahr, daß sie nackt waren, und flochten Feigenblätter zusammen und machten sich Schurze. / Und sie hörten Gott den Herrn, wie er im Garten ging, als der Tag kühl geworden war. Und Adam versteckte sich mit seinem Weibe vor dem Angesicht Gottes des Herrn unter den Bäumen im Garten. / Und Gott der Herr rief Adam und sprach zu ihm: Wo bist du? / Und er sprach: Ich hörte dich im Garten und fürchtete mich; denn ich bin nackt, darum verstecke ich mich. / Und er sprach: Wer hat dir gesagt, daß du nackt bist? Hast du nicht gegessen von dem Baum, von dem ich dir gebot, du solltest nicht davon essen? / Da sprach Adam: Das Weib, das du mir zugestellt hast, gab mir*

³²³ Hegel, *ibidem*, S. 74

³²⁴ Hegel, *ibidem*, S. 75

³²⁵ Gen. 3

von dem Baum, und ich aß. / Da sprach Gott der Herr zum Weibe: Warum hast du das getan? Das Weib sprach: Die Schlange betrog mich, so daß ich aß. / Da sprach Gott der Herr zu der Schlange: Weil du das getan hast, seist du verflucht, verstoßen aus allem Vieh und allen Tieren auf dem Felde. Auf deinem Bauche sollst du kriechen und Erde fressen dein Leben lang. / Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Nachkommen und ihrem Nachkommen; der soll dir den Kopf zertreten, und du wirst ihn in die Ferse stechen. / Und zum Weibe sprach er: Ich will dir viel Mühsal schaffen, wenn du schwanger wirst; unter Mühen sollst du Kinder gebären. Und dein Verlangen soll nach deinem Manne sein, aber er soll dein Herr sein. / Und zum Manne sprach er: Weil du gehorcht hast der Stimme deines Weibes und gegessen hast von dem Baum, von dem ich dir gebot und sprach: Du sollst nicht davon essen –, verflucht sei der Acker um deinetwillen! Mit Mühsal sollst du dich von ihm nähren dein Leben lang. / Dornen und Disteln soll er dir tragen, und du sollst das Kraut auf dem Felde essen. / Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du wieder zu Erde werdest, davon du genommen bist. Denn du bist Erde und sollst zu Erde werden. / Und Adam nannte sein Weib Eva; denn sie wurde die Mutter aller, die da leben. / Und Gott der Herr machte Adam und seinem Weibe Röcke von Fellen und zog sie ihnen an. / Und Gott der Herr sprach: Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner und weiß, was gut und böse ist. Nun aber, daß er nur nicht ausstrecke seine Hand und breche auch von dem Baum des Lebens und esse und lebe ewiglich! / Da wies ihn Gott der Herr aus dem Garten Eden, daß er die Erde bebaute, von der er genommen war. / Und er trieb den Menschen hinaus und ließ lagern vor dem Garten Eden die Cherubim mit dem flammenden, blitzenden Schwert, zu bewachen den Weg zu dem Baum des Lebens.

Die ersten Menschen, Adam und Eva lebten in einem Garten, worin sich ein Baum des Lebens und ein Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen befand. Vom Baum des Lebens ist zunächst nicht weiter die Rede. Gott habe verboten, von den Früchten des Baumes der Erkenntnis zu essen. Für Hegel ist damit ausgesprochen, dass der Mensch nicht zum Erkennen kommen, sondern in der Unschuld bleiben soll, was er aber nicht kann, weil wir alles Menschliche in der Entzweiung vorfinden. „Der Geist ist nicht bloß ein Unmittelbares, sondern er enthält wesentlich das Moment der Vermittlung in sich.“³²⁶

Der erste Zustand des Menschen ist ein Zustand der Unschuld, an den wir uns zwar wieder erinnern können, wenn wir in unserem Bewusstsein alle Begriffe entbilden und Subjekt und Objekt wieder ungeschieden beieinander zu liegen kommen, aber die latente Möglichkeit der Differenz bleibt und drängt uns zum Hinausgehen. Christlich ausgedrückt sind es

³²⁶ Hegel, *Enzyklopädie I*, § 24 Zusatz 3, S. 89

paradiesische Momente der Unschuld, die wir uns vergegenwärtigen können. Die *reine Erfahrung* bei Nishida trifft diesen Zustand ebenfalls und mit zen-buddhistischen Termini können wir es das *Feld der Leere*, *samādhi*, *śūnyatā*, *mu* oder *nirvāṇa* nennen. Es ist ein non-duales Gewahren, das jede Vorstellung eines paradiesischen Zustands irgendwo im Jenseits übersteigt und mitten im Diesseits zur Realisation kommt.

Die Grundlage des Standpunkts der Leerheit ist: Nicht das Selbst ist leer, sondern die Leere ist das Selbst; ehe denn die »Dinge« leer sind, ist die Leere das »Ding«. [...] In dieser Dimension [erscheint] der Ort, wo wir nicht allein so »im« Jenseits stehen, daß wir seiner ansichtig sind, sondern so daß wir ganz in ihm sind. [...] Ein solches »Erreichen des Jenseits« ist die Realisation des Jenseits, ist absolute Umkehr nicht nur von dem bloßen Diesseits, was selbstverständlich ist, sondern auch von dem dem Jenseits zugewandten Diesseits. Das »erreichte des Jenseits« ist nichts anderes als die absolute Dies-Seite.³²⁷

Das „Erreichen des jenseitigen Ufers“ ist ein buddhistischer Terminus, der die Dualität von Leben und Tod übersteigt und auch *pāramitā* genannt wird und mitten im Diesseits realisiert wird.³²⁸ Mit Hegel kann eine solche Unschuld als „*unmittelbare, sinnliche Ausbreitung*“ bezeichnet werden, die schon „ein Moment des Anderssein ist“.³²⁹

Die Unmittelbarkeit, wie wir sie im Zustande der Unschuld anzutreffen vermeinen ist immer schon vermittelt. Aus ihrem Begriff heraus ist die Unschuld nur zusammen mit der Schuld zu denken. Sie ist behaftet mit ihrem Gegenteil – der Schuld – und bedarf der Bildung des Geistes, sie als Schuld der Nichtschuld oder Nichtschuld der Schuld zu begreifen.

Auf dem Standpunkt der Existenz gewahren wir die Unschuld als ein lebendiges Pulsieren, frei von aller Begrifflichkeit. Im Verhältnis des Geistes zu sich selbst kann der Zustand der Unschuld so verstanden werden, dass der Geist wieder in sich zurückkehrt und zur natürlichen Geistigkeit, in der er nicht bleiben soll, herabsinkt.

Die kindliche Unschuld hat allerdings etwas Anziehendes und Rührendes, aber nur insofern sie an dasjenige erinnert, was durch den Geist hervorgebracht werden soll. Jene Einigkeit, die wir in den Kindern anschauen als eine natürliche, soll das Resultat der Arbeit und Bildung des Geistes sein.³³⁰

Jesus sagt: Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen.³³¹ Das heißt aber nicht, dass wir Kinder bleiben sollen.

Die Schlange hat Eva verführt, vom verbotenen Baum zu essen. Das wäre eine „äußerliche Aufforderung“, der Hegel nicht zustimmen kann. Für ihn liegt „das Eingehen in den Gegensatz, das Erwachen des Bewußtseins im Menschen selbst, und es ist dies die an jedem Menschen wiederholende Geschichte.“³³²

³²⁷ Nishitani, *Was ist Religion?*, S. 225

³²⁸ vgl. Nishitani, *ibidem*, S. 431

³²⁹ Hegel, *Philosophie der Religion II*, S. 246

³³⁰ Hegel, *Enzyklopädie I*, § 24 Zusatz 3, S. 89

³³¹ Mt. 18/3

³³² Hegel, *Enzyklopädie I*, § 24 Zusatz 3, S. 89

Im Mythos sagt die Schlange: *Ihr werdet sein wie Gott*. Gott legt Adam und Eva eine schwere Strafe auf, sagt aber trotz alledem: Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner und weiß, was gut und böse ist.

Diese einfache Geschichte kann etwa zunächst auf folgende Weise genommen werden. Gott habe ein Gebot gemacht, und der Mensch, angetrieben von einem unendlichen Hochmut, Gott gleich zu werden (ein Gedanke, der ihm von außen gekommen), habe dieses Gebot übertreten; für seinen erbärmlichen, einfältigen Hochmut sei er dann aber hart bestraft worden. Jenes Gebot habe Gott nur formell gemacht, um ihn in den Fall zu setzen, seinen Gehorsam zu beweisen.³³³

Hegel verwirft „die von Augustinus vorgeschlagene Deutung, daß der Mensch in seinem unendlichen Hochmut ein Gebot Gottes übertreten habe.“³³⁴ Mit einer solchen Auslegung ginge „alles in der gemeinen endlichen Konsequenz zu“. „Was Gott will und nicht will, muß wahrhafter, ewiger Natur sein.“ Das was in diesem Mythos zum Vorschein kommt ist „der Mensch überhaupt“. Es betrifft *die Natur des Menschen selbst*.

Das Erkennen als „doppelseitiges gefährliches Geschenk“

Das Schwierige ist aber, daß gesagt wird, Gott habe dem Menschen verboten, zu dieser Erkenntnis zu gelangen, denn diese Erkenntnis ist gerade das, was den Charakter des Geistes ausmacht; der Geist ist nur Geist durch das Bewußtsein, und das höchste Bewußtsein liegt gerade in jener Erkenntnis. Wie hat nun dies verboten werden können? Die Erkenntnis, das Wissen ist dieses doppelseitige, gefährliche Geschenk: der Geist ist frei; dieser Freiheit ist das Gute wie das Böse anheimgestellt: es liegt darin ebenso die Willkür, das Böse zu tun; dies ist die negative Seite an jener affirmativen Seite der Freiheit. Der Mensch, heißt es, sei im Zustande *der Unschuld* gewesen. Dies ist überhaupt der Zustand des natürlichen Bewußtseins; er muß aufgehoben werden, sobald das Bewußtsein des Geistes überhaupt eintritt. Das ist die ewige Geschichte und die Natur des Menschen.³³⁵

Das Erkennen selbst ist dieses „doppelseitige gefährliche Geschenk“, einerseits die Gewinnung der Freiheit von den Zwängen der Natur, andererseits die Bürden und Lasten der Arbeit, die Gott als Strafe über den Menschen verhängte. *Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du wieder zu Erde werdest, davon du genommen bist. Denn du bist Erde und sollst zu Erde werden*. Es sind dies „die Folgen der Endlichkeit“, die wir anerkennen müssen,

aber andererseits ist das gerade die *Hoheit* des Menschen, im Schweiß des Angesichts zu essen, durch seine Tätigkeit, Arbeit, Verstand sich einen Unterhalt zu erwerben. Die Tiere haben dies glückliche Los (wenn man es so nennen will), daß die Natur ihnen, was sie brauchen, darreicht; der Mensch dagegen hebt selbst das, was ihm natürlicherweise notwendig ist, zu einer Sache seiner *Freiheit* empor.³³⁶

Das Böse wird im Mythos des Sündenfalls so vorgestellt, dass der Mensch vom Baume der Erkenntnis gegessen habe. „Die Erkenntnis“ ist es, die „der Quell alles Bösen ist, „denn das

³³³ Hegel, *Philosophie der Religion II*, S. 75

³³⁴ Liessmann, Konrad Paul: *Philosophie des verbotenen Wissens*. Friedrich Nietzsche und die schwarzen Seiten des Denkens. Wien: 2011. Paul Zsolnay. S. 276

³³⁵ Hegel, *Philosophie der Religion II*, S. 76

³³⁶ Hegel, *ibidem*, S. 77

Wissen, das *Bewußtsein* ist dieser Akt, durch den *die Trennung gesetzt* ist, das Negative, *das Urteil*, die Entzweiung in der näheren Bestimmung des Fürsichseins überhaupt.“³³⁷ Dass die Natur nicht so ist, wie sie sein soll, diese Erkenntnis gewinnen wir durch das Erkennen des Guten und Bösen. Die Erkenntnis bringt das Sein des Menschen hervor, wie er nicht sein soll.

Dies Soll ist sein Begriff, und daß [...der Mensch] nicht so ist, ist erst entstanden in der Trennung, in der Vergleichung mit dem, was er an und für sich ist. Die Erkenntnis ist erst das Setzen des Gegensatzes, in dem das Böse ist. Das Tier, der Stein, die Pflanze ist nicht böse; das Böse ist erst innerhalb des Kreises der Erkenntnis vorhanden; es ist das Bewußtsein des Fürsichseins gegen anderes, aber auch gegen das Objekt, was in sich allgemein ist in dem Sinn des Begriffs, des vernünftigen Willens. Erst durch diese Trennung bin ich für mich, und darin liegt das Böse. Bösessein heißt abstrakt, mich *vereinzeln*; die Vereinzelung, die sich abtrennt vom Allgemeinen; dies ist das Vernünftige, die Gesetze, die Bestimmungen des Geistes. Aber mit dieser Trennung entsteht das Fürsichsein und erst das Allgemeine, Geistige, Gesetz, das was sein soll.³³⁸

„Die Betrachtung zum Bösen“ hat „kein äußeres Verhältnis“, sondern „*das Betrachten selbst ist das Böse*“.

Die Sünde ist die Trennung, die Entzweiung, „in der erst das Gute für den Menschen ist, aber damit auch das Böse“. Das Gebot hat die Erkenntnis des Guten und Bösen zum Inhalt. „Das Aufgehen des Bewußtseins ist damit gesetzt; zugleich aber ist es vorzustellen als ein Standpunkt, bei dem nicht geblieben werden soll, der *aufzuheben* ist, denn in der Entzweiung des Fürsichseins soll nicht stehengeblieben werden.“³³⁹

Das Prinzip der Geistigkeit – seine Trennung und Heilung

Im Garten Eden steht auch der Baum des Lebens. Davon zu essen und ewiglich zu leben verwehrte uns Gott für immer. Damit ist für Hegel „ausgesprochen, daß der Mensch nach seiner natürlichen Seite allerdings endlich und sterblich ist, unendlich aber im Erkennen“.³⁴⁰ Das heißt für Hegel weiter,

daß der Mensch durch das Erkennen unsterblich ist; denn nur denkend ist er keine sterbliche, tierische Seele, ist er die freie, reine Seele. Das Erkennen, Denken ist die Wurzel seines Lebens, seiner Unsterblichkeit, als Totalität in sich selbst. Die tierische Seele ist in die Körperlichkeit versenkt, dagegen der Geist ist Totalität in sich selbst.³⁴¹

Wenn auch die Trennung das Prinzip der Geistigkeit ist, so ist sie gleichzeitig auch „das Prinzip der Heilung des Schadens der Trennung“ und es ist in ihr „das *Prinzip der*

³³⁷ Hegel, *ibidem*, S. 257

³³⁸ Hegel, *ibidem*, S. 257

³³⁹ Hegel, *ibidem*, S. 258

³⁴⁰ Hegel, *Enzyklopädie I*, § 24 Zusatz 3 S. 90

³⁴¹ Hegel, *Philosophie der Religion II*, S. 258

Göttlichkeit gesetzt“.³⁴² Allerdings kann der Geist „bei der Entzweiung, in welcher wir alles Menschliche vorfinden, nicht sein Bewenden haben“.³⁴³

Zwei Güter sind maßgebend für die Wünsche der Menschen: Einerseits wünschen Menschen in ungestörtem Glück, in der Harmonie mit sich selbst und der äußeren Natur zu leben. Andererseits will der Mensch ewig leben. Der Mensch als einzelnes Lebendiges muss aber sterben. Hegel erkennt das Wunderbare dieses Widerspruchs in dem „der Mensch als für sich seiend bestimmt“ ist. „Das Fürsichsein ist als Bewußtsein, Selbstbewußtsein“ und „*abstrakt unendlich*“. Für Hegel ist damit „die Würde des Menschen auf einen weit höheren Standpunkt gesetzt.“ Dadurch, dass der Mensch als Geist unsterblich ist, existiert im Menschen

der Punkt unendlicher Subjektivität: es ist zwar abstrakt, aber *abstrakt an und für sich Sein*. Dies kommt in der Gestalt vor, daß der Mensch als Geist *unsterblich* ist, Gegenstand des Interesses Gottes, über die Endlichkeit, Abhängigkeit, über äußere Umstände erhaben, die Freiheit von allem zu abstrahieren; es ist darin gesetzt, der Sterblichkeit entnommen zu sein. Es ist in der Religion, weil ihr Gegensatz unendlich ist, daß die Unsterblichkeit der Seele Hauptmoment ist.³⁴⁴

Wenn von der Unsterblichkeit der Seele gesprochen wird, wird zumeist damit verstanden, dass die Seele zum Unterschied des Leibes nach dem Tode im Jenseits weiterlebt. Damit ist gemeint, dass die Unsterblichkeit erst späterhin in Wirklichkeit trete, somit ihr Wirken erst nach dem Tode hätte. Hegel dringt darauf, dass die Unsterblichkeit der Seele „gegenwärtige Qualität“ besitze.

Der Geist ist ewig, also deshalb schon gegenwärtig; der Geist in seiner Freiheit ist nicht im Kreise der Beschränktheit. Für ihn als denkend, rein wissend ist das Allgemeine Gegenstand; dies ist die Ewigkeit, die nicht bloß von Dauer ist, wie die Berge dauern, sondern *Wissen*. Die Ewigkeit des Geistes ist hier zum Bewußtsein gebracht, in diesem Erkennen, in dieser Trennung selbst, die zur Unendlichkeit des Fürsichseins gekommen ist, die nicht mehr verwickelt ist im Natürlichen, Zufälligen, Äußeren. Diese Ewigkeit des Geistes in sich ist, daß der Geist zunächst an sich ist. Der Geist soll sich betrachten, und dadurch ist die Entzweiung; er soll nicht stehenbleiben auf diesem Standpunkt, daß er nicht ist, wie er an sich ist, soll seinem Begriff angemessen werden, der allgemeine Geist. Auf dem Standpunkt der Entzweiung ist dies sein Ansichsein ein Anderes für ihn, und er selbst ist natürlicher Wille; er ist entzweit in sich. Es ist diese Entzweiung insofern sein Gefühl oder Bewußtsein des Widerspruchs, und es ist damit das Bedürfnis des Aufhebens des Widerspruchs gesetzt.³⁴⁵

Hegel sieht im Erkennen selbst das Göttliche und belegt es in der Sündenfallgeschichte mit dem Satz: *Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner und weiß, was gut und böse ist.*³⁴⁶ Mit dem Erkennen ist das Göttliche in den Menschen verlegt, „und erst durch das

³⁴² Hegel, *ibidem*, S. 258

³⁴³ Hegel, *Enzyklopädie I*, § 24 Zusatz 3 S. 89

³⁴⁴ Hegel, *Philosophie der Religion II*, S. 260

³⁴⁵ Hegel, *ibidem*, S. 261

³⁴⁶ vgl. Hofmeister, Heimo: „Eritis sicut Deus“. Hegels Interpretation des Sündenfallberichtes. In: *Dialektische Logik*. Würzburg: 2005. Königshausen & Neumann. S. 226-238.

Erkennen ist der ursprüngliche Beruf des Menschen, ein Ebenbild Gottes zu sein, realisiert worden.³⁴⁷ Der Mensch ist berufen, sich in Gott zu erkennen.

Das Bewusstsein der Entzweiung, der Schmerz über den Widerspruch und die Versöhnung in der absoluten Liebe

Dieses *abstrakte an und für sich Sein*, das im Gedanken gefasst wurde, soll nun „in dem Menschen wirklich werden.“ Das bedeutet

daß der Mensch zu der *Unendlichkeit des Gegensatzes* in sich komme, des Gegensatzes von Gut und Böse, daß er als Natürliches sich böse wisse und somit des Gegensatzes sich nicht nur überhaupt, sondern sich desselben *in sich selbst bewußt* werde, daß er es ist, der böse sei, daß die Forderung des Guten und somit das Bewußtsein der Entzweiung und der Schmerz über den Widerspruch und über den Gegensatz in ihm erweckt werde.³⁴⁸

Wenn wir ein Gebot übertreten, sind wir partikular böse, aber nur im Gegensatz zu diesem besonderen Gebot. Wir haben zwar Böses verübt, aber uns selbst noch nicht als durch und durch böse erkannt.

Es ist darum die Forderung, daß der Mensch diesen abstrakten Gegensatz innerhalb seiner selbst habe und überwältige; nicht daß er nur dieses oder jenes Gebot nicht tue, sondern die Wahrheit ist, daß er böse ist an sich, böse im allgemeinen, in seinem Innersten, einfach böse, böse in seinem Innern, daß diese Bestimmung des Bösen Bestimmung seines Begriffs ist und daß er dies sich zum Bewußtsein bringt.³⁴⁹

Das Leiden der Menschen, sei es im Verhältnis zu Gott oder im Verhältnis zur Welt, bringt „einen unendlichen Schmerz über sich selbst“. Wenn wir uns zu Gott als „zur reinen geistigen Einheit“ erheben, ist der Schmerz und das Bewusstsein darüber „die Vertiefung des Menschen in sich und eben damit in das negative Moment der Entzweiung, des Bösen.“ Die „negative, innerliche Vertiefung in das Böse“ bringt das Böse zutage; „affirmativ“ ist die innerliche Vertiefung die Vertiefung in „die reine Einheit Gottes“. Der Mensch als natürliches Ich fühlt sich „dem, was das Wahrhafte ist“, nicht gewachsen, und „die vielen natürlichen Besonderheiten befangen“ ihn. Ebenso ist ihm „die Wahrheit des *einen Guten*“ unangemessen. Die Aufgaben und Forderungen sind unendlich und überlasten ihn. Das gilt nicht nur allgemein, sondern jeder Einzelne ist davon betroffen.

Man kann sagen: indem ich natürlicher Mensch bin, habe ich einerseits Bewußtsein über mich, aber die Natürlichkeit besteht in der Bewußtlosigkeit in Ansehung meiner, in der Willenlosigkeit; ich bin ein solches, das nach der Natur handelt, und insofern bin ich nach dieser Seite, sagt man oft, schuldlos, insofern ich kein Bewußtsein darüber habe, was ich tue, ohne eigentlichen Willen bin, es ohne Neigung tue, mich durch Triebe überraschen lasse.³⁵⁰

³⁴⁷ Hegel, *Enzyklopädie I*, § 24 Zusatz 3, S. 90

³⁴⁸ Hegel, *Philosophie der Religion II*, S. 262

³⁴⁹ Hegel, *ibidem*, S. 262

³⁵⁰ Hegel, *ibidem*, S. 264

Die Schuldlosigkeit verschwindet in diesen Gegensätzen nicht, der Widerspruch bleibt immer. Das Resultat davon ist, dass ich mich gedemütigt und zerknirscht erlebe. Das natürliche, das bewusstlose und willenslose Sein des Menschen ist es, was nicht sein soll. Es ist damit zum Bösen bestimmt.

Im Verhältnis zur Welt erscheint „die Trennung als Unglück, daß der Mensch nicht befriedigt wird in der Welt“. Es ist das Bewußtsein der Trennung „des Ich und des natürlichen Willen, der Welt in unmittelbarer Beziehung und zugleich davon abgestoßen.“ Affirmativ ist es eine Konzentration auf sich selbst, „eine abstrakte Erhebung des Menschen in sich.“

In dieser Trennung, Entzweiung, [...] bestimmt sich hier das Subjekt, fasst sich auf als das Extrem des abstrakten Fürsichseins, der abstrakten Freiheit; die Seele senkt sich in die Tiefe, in ihren ganzen Abgrund. Diese Seele ist die unentwickelte Monade, die nackte Monade, die *leere, erfüllungslose Seele*; indem sie aber *an sich* der Begriff, das *Konkrete* ist, ist diese Leerheit, Abstraktion *widersprechend* gegen ihre Bestimmung, konkret zu sein.³⁵¹

Hegels „erfüllungslose Seele“ kann mit Nishitanis „*nihilum*“ verglichen werden, wo die Negation, die allen Dingen zugrunde liegt, als ein *nihilum* zum Vorschein kommt und sich selbst zum Gefangenen des Seins macht. Die „erfüllungslose Seele“ beinhaltet noch immer einen Rest subjektiven Willens, der noch nicht verloschen ist. Dem *nihilum* oder der *erfüllungslosen* Seele fehlt die „Voraussetzung“ der „Einheit der Subjektivität und Objektivität“, die eine göttliche Einheit ist und erst dann hervorgehen kann, wenn das Natürliche, Endliche selbst ein Moment des Göttlichen ist. Aus seinem Begriff heraus muss Gott selbst das Negative enthalten und noch vor Nietzsche spricht Hegel diesen erschreckenden Satz aus, dass Gott tot ist.

Gott ist tot – dieses ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die *Negation selbst in Gott* ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufgeben alles Höheren ist damit verbunden. – Der Verlauf bleibt aber nicht hier stehen, sondern es tritt nun die *Umkehrung* ein; Gott nämlich erhält sich in diesem Prozeß, und dieser ist nur der *Tod des Todes*. Gott steht wieder auf zum Leben: es wendet sich somit zum Gegenteil.³⁵²

Hegel bezieht sich an dieser Stelle auf den Sohn Gottes, der des Todes gestorben, auferstanden und mit Gott Vater im Jenseits wieder vereint ist. Die Stelle muss so verstanden werden, dass dieser Tod die Liebe selbst ist, die als Moment Gottes gesetzt wird und worin die absolute Liebe angeschaut werden kann.

Es ist die Identität des Göttlichen und Menschlichen, daß Gott im Endlichen bei sich selbst ist und dies Endliche im Tode selbst Bestimmung Gottes ist. Gott hat durch den Tod die Welt versöhnt und versöhnt sie ewig mit sich selbst. Dies Zurückkommen aus der Entfremdung ist seine Rückkehr zu sich selbst, und dadurch ist er Geist, und dies Dritte ist daher, daß Christus auferstanden ist. Die Negation ist damit überwunden, und die Negation der Negation ist so Moment der göttlichen Natur.³⁵³

³⁵¹ Hegel, *ibidem*, S. 266

³⁵² Hegel, *ibidem*, S. 291

³⁵³ Hegel, *ibidem*, S. 295

Gott ist nicht mehr als Zweck in sich bestimmt, der den Zweck hat, die Gerechten zu belohnen und die Ungerechten zu bestrafen. Vielmehr zeigt sich nun die Vollkommenheit Gottes in einer Transpersonalität, die alle Seienden umschließt und den Unterschied von gut und böse aufhebt, sich gegen die Lehre der „moralischen Imputation wendet, „wonach jedes Individuum nur für sich zu stehen hat, jeder der Täter seiner Taten ist.“

In dem Felde der Endlichkeit ist die Bestimmung, daß jeder bleibt, was er ist; hat er Böses getan, so ist er böse: das Böse ist in ihm als seine *Qualität*. Aber schon in der Moralität, noch mehr in der Sphäre der Religion wird der Geist als frei gewußt, als affirmativ in sich selbst, so daß diese Schranke an ihm, die bis zum Bösen fortgeht, *für die Unendlichkeit des Geistes ein Nichtiges ist*: der Geist kann das Geschehene ungeschehen machen; die Handlung bleibt wohl in der Erinnerung, aber der Geist streift sie ab. Die Imputation reicht also nicht an diese Sphäre hinan.³⁵⁴

Bezeichnend für die menschliche Natur ist es, den Freund zu lieben und den Feind zu hassen. Es ist ein Denken, das seine subjektive Behaftetheit nicht durchbrochen hat und den Akt von der menschlichen unterscheidenden Liebe zur göttlichen nichtunterscheidenden Liebe noch nicht vollzogen hat. Das Vollbringen dieses Tuns ist weder rein menschlich, noch rein göttlich. Es ist einerseits das Tun des Subjekts, andererseits das Tun des göttlichen Geistes, der im Subjekt wirkt. Es ist ein Prozess, der die Selbstherrschaft des Menschen, die sich durch die Gewissheit seiner eigenen unsterblichen Seele und des Vergessens seiner eigenen Sterblichkeit auf die äußerste Spitze getrieben hat, in sein Gegenteil umschlagen lässt.

Der Satz: Gott ist tot ist schon lange im kollektiven Bewusstsein des Menschen und bewirkt eine Veränderung im Menschen selbst, die an der Festigkeit nagt, sich selbst für unsterblich zu halten und aus dieser Macht heraus alles Schwache, Sterbliche rings herum geringzuschätzen. Es ist der Geist in seiner unbeschränkten Weite, der den Gegensatz von Unsterblichkeit und Sterblichkeit versöhnt, indem er das Negative in das Göttliche integriert. Gott ist tot drückt das Bewusstsein aus,

„daß das Menschliche, das Endliche, Gebrechliche, die Schwäche, das Negative göttliches Moment selbst ist, in Gott selbst ist; daß das Anderssein, das Endliche, das Negative nicht außer Gott ist, als Anderssein die Einheit mit Gott nicht hindert. Es ist gewußt das Anderssein, die Negation als Moment der göttlichen Natur selbst.“³⁵⁵

Der Tod ist „das Negative, diese höchste Spitze dessen, dem der Mensch als natürliches Dasein und eben damit Gott ausgesetzt ist.“ Dem Menschen kommt zu Bewusstsein, dass

„das Menschliche unmittelbarer, präsenter Gott ist, und zwar so, daß in dieser Geschichte, wie sie der Geist auffasst, selbst die Darstellung des Prozesses ist dessen, was der Mensch, der Geist ist: an sich

³⁵⁴ Hegel, *ibidem*, S. 295

³⁵⁵ Hegel, *ibidem*, S. 297

Gott und tot – diese Vermittlung, wodurch das Menschliche abgestreift wird, andererseits das Ansichseiende zu sich zurückkommt und so erst Geist ist.³⁵⁶

Ein solches Bewusstsein schließt in seinem Denken den Anderen mit ein.

5.3 TRANSZENDENZ SIVE IMMANENZ

Wenn wir sagen, alles verändert und wandelt sich und nichts bleibt ewig, - dann ist das ein Selbstwiderspruch. Erst ein Lebewesen, das zu sich selbst Ich sagen kann, hat einen Tod. Die einfachen Lebewesen kennen den Tod nicht. Den eigenen Tod kennen heißt, über ihn hinausgehen. Doch was bloß über den Tod hinausgeht, lebt nicht.

Um den eigenen Tod zu wissen, bedeutet: Nichts werden und somit *zugleich* Sein zu empfangen. Absolutes Nichts werden und *zugleich* absolutes Sein empfangen muß die Grenzen des Selbstwiderspruchs bilden. Doch genau hier kommt unser sich selbst gewahrendes Selbst (*jikakuteki jiko*) zustande. Indem wir die Handlungen unseres Ich übersteigen, wissen wir sie. Gewöhnlich nennt man dies *Selbstbewußtsein*. Aber das allein macht das Ich bloß zur allgemeinen, vernünftigen Existenz. In diesem Fall gäbe es kein einmaliges, einziges Ich und damit auch kein wahres *Selbstgewahren*. Deshalb muß im Grunde der Entstehung unseres individuellen persönlichen Ich die Selbstnegation des Absoluten liegen. Das wahre Absolute zerbricht nicht einfach seinen eigenen Gegensatz. Es enthält in sich durchaus Selbstnegation, und indem es der absoluten Selbstnegation gegenübersteht, bestimmt es sich selbst, indem die absolute Negation *zugleich* absolute Bejahung ist. In dieser Selbstnegation des Absoluten entsteht die Welt des Ich und der Menschen. Die Schöpfung Gottes ist dadurch gekennzeichnet, daß sie absolute Negation und *zugleich* absolute Bejahung ist. Deshalb gilt buddhistisch gesehen: es gibt Lebewesen, weil es Buddha gibt, und es gibt Buddha, weil es Lebewesen gibt. Das dem Absoluten gegenüberstehende Relative ist nicht bloß Unvollkommenes, vielmehr muß es die Bedeutung einer Negation {des Absoluten} besitzen.³⁵⁷

Den Begriff *zugleich* (*soku*) erklärt Nishida als „ein radikal dialektisches Verhältnis von zwei unterschiedlichen bzw. widersprüchlichen Bestimmungen.“ *Soku* „darf keinesfalls als einfache Identität bzw. Gleichheit mißverstanden werden.“³⁵⁸ Der Terminus *soku* bildet den Mittelpunkt im sogenannten Herz-Sutra (*prajñā-pāramitā*) und schließt mit ein, dass die Dinge für ewig voneinander geschieden und doch in jedem Augenblick ohne Gegensatz sind. Gemäß Nishida sind wir selbst Wirkende in der Welt.³⁵⁹ Damit ein Wirken zustande kommt, muss ein „gegenseitiges Negationsverhältnis vorliegen, in dem ein Ding ein anderes negiert und umgekehrt. Doch ein bloß gegenseitiges Negationsverhältnis kann nicht als Wirken bezeichnet werden. Die gegenseitige Negation muß zugleich gegenseitige Bejahung sein.“³⁶⁰

Zwischen dem Erzähler und dem Freund in Baudelaires *Das falsche Geldstück* baut sich ein gegenseitiges Negationsverhältnis auf, das zwischen Erzähler und Freund wirkt und auf den Leser übertragen wird. Beim Erzähler aktiviert sich die Begierde des Verstandes. Die Worte

³⁵⁶ Hegel, *ibidem*, S. 297f.

³⁵⁷ Nishida, *Logik des Ortes*, S. 235f.

³⁵⁸ Nishida, *ibidem*, S. 310

³⁵⁹ vgl. Meißl, *Die Angst ängstigt nicht*, [Diplomarbeit, Wien: 2009], S. 128f.

³⁶⁰ Nishida, *Logik des Ortes*, S. 207

Es war das falsche Geldstück sind Beute für den Verstand. Dem Verstand eröffnet sich die Möglichkeit für alle Möglichkeiten, *sich in abwegigen Vermutungen zu ergehen*. Ein Verstand, der von der Vernunft indoktriniert ist, immer und überall *die verschiedenen Folgen zum Schlimmen oder Guten festzustellen*, spürt ein unstillbares Verlangen *sich in abwegigen Vermutungen zu ergehen*. Die Gier des Verstandes aktiviert die Einbildungskraft, die den Erzähler überkommt und er sagen kann: *Und so ließ ich meiner Phantasie die Zügel schießen, ließ meinem Freunde Geistesflügel und zog alle nur denkbaren Schlüsse aus allen nur denkbaren Hypothesen*. Die Gier des Verstandes schließt den Freund immer mehr aus, Rechtfertigungsgründe für sein Fehlverhalten werden mit viel Phantasie zusammensinniert und plötzlich kriegen die eigenen Worte des Erzählers, die der Freund bloß wiederholt, eine Dynamik, die einen Kriegszustand auslösen. *Ja, Sie haben recht; es gibt kein süßeres Vergnügen, als einen Menschen dadurch zu überraschen, daß man ihm mehr gibt, als er erwartet*. Der Satz, so banal und alltäglich er ist, für die Erzählung bietet er den Sprengstoff.

Allgemein gesprochen bereitet es uns Freude und Vergnügen, mehr zu geben als erwartet wird. Auf unseren Verstand bezogen, heißt das: auch er gibt gerne mehr als von ihm erwartet wird. Vom Verstand des Freundes wird umgekehrt mehr erwartet, als er geben kann. Gehen wir davon aus, es ist doch Falschgeld gewesen, das der Freund gegeben hat und *seine törichte Berechnung ein unheilbares Laster*. Was tun mit einem unheilbaren Laster, das einem von der Natur gegeben wird? Es ist eine mühevoll Gabe, die allen Menschen zuteil wird und den Erzähler auch ausrufen lässt: *welche beschwerliche Gabe hat die Natur mir da verliehen!* Eine Gabe, die verliehen und irgendwann einmal, wenn die Zeit gekommen ist, eingeklagt wird.

[W]ird der Freund letztlich angeklagt, den Kontrakt nicht geachtet zu haben, der ihn mit der Gabe der Natur verband? Die Natur hat ihm, wie aller Welt, für die Gegenwart {au present} und auf Kredit, eine Gabe {present} zum Geschenk gemacht, das Kapital eines [sic!] Verstandeskraft. Sie hat ihn folglich mit Hilfe von echtem Geld verschuldet, einem natürlichen und folglich nicht gemünzten, absolut ursprünglichen und authentischen Geld.³⁶¹

Der Forderung der Natur kann niemand enttrinnen. Auch nicht als Mittel und zugleich als Maßstab des Fleißes, wenn Verstandeskkräfte gemessen und gegeneinander ausgespielt werden. Welcher Verstand arbeitet fleißiger und rationeller, das Böse zu besiegen? Der Freund und alle anderen, die am unheilbaren Laster leiden, das Böse aus Dummheit zu begehen, scheiden von vornherein aus, die Schuld begleichen zu können. Sie werden in der Negation die ausgeschlossenen Anderen. Alle noch nicht Betroffenen hoffen mit einem verschlossenen egohaften Ich einzig auf ihren Verstand und ihrer Geschäftstüchtigkeit, der Schuld irgendwie zu entgehen. Das Fliehen der Schuld vor der Schuld treibt Blüten, bis

³⁶¹ Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, S. 215

irgendwann niemand mehr weiß, ob es echte oder falsche sind. So wird grundsätzlich alles falsch und eine Illusion. Der Mensch fühlt sich vom Verstand überrollt. Bis dahin hat er irgendwie der Schuld entfliehen können. Je radikaler der Mensch an seinem Verstand arbeitet, desto zahlreicher werden die Möglichkeiten, *Folgen zum Schlimmen oder Guten festzustellen*. Der Mensch nimmt jetzt nicht mehr bloß einen Standpunkt zu einem Thema ein, sondern beleuchtet die Sache aus verschiedenen Blickrichtungen. Seine Vorstellungen werden breiter gefächert und damit erweitert sich seine Wahrnehmungswelt. Viele widersprüchliche Stimmen melden sich in ihm und die Reflexionskraft des Verstandes wird bis an die äußerste Spitze getrieben. In so einem Zustand kann der Mensch zen-buddhistisch gesprochen vom *Großen Zweifel* erfasst werden. Es wird nicht nur das isolierte Selbst seines eigenen Selbstbewusstseins in Zweifel gezogen, sondern auch die Existenz alles anderen. Aus dem Grund des Daseins vergegenwärtigt sich das Nichts (*nihilum*) oder der Tod und wird unmittelbar als Realität erkannt.

Hier wird das [...nihilum] »geistig«, indem es durch seine eigene Realisation {im Sinne von »Verwirklichung«} uns »geistig« werden läßt. Dies ist das Gleiche wie seine Realisation durch uns {sowohl im Sinne von »Verstehen« wie von »Verwirklichung«}.³⁶²

Die existentielle Situation der Verzweiflung ist eine äußerste Grenzsituation, wo sich die Transzendenz mitten in der Welt-Immanenz spontan zeigen kann. Zen-buddhistisch formuliert ist es ein Erwachen (*kenshō*) zur unmittelbaren Einsicht der *prajñā* und bedeutet: tief in den Grund seiner selbst eindringen.

Wir selbst entstehen als die Selbstnegation des Absoluten. Wir entstehen als die vielen Einzelnen in der Weise der Selbstnegation des Absoluten. Daher sind wir selbst in unserem Grunde eine selbstwidersprüchliche Existenz. Das Selbstbewußtsein, in dem das Ich sich selber weiß, ist ein selbstwidersprüchliches Faktum. Daher erhalten wir uns selber dort, wo wir uns selber übersteigen und somit bejahen wir uns selber in der Selbstnegation. Erwachen (*kenshō*) bedeutet somit: durchstoßen zum Grund der widersprüchlichen Selbstidentität. Dort müssen wir das paradoxe Prinzip radikal erfassen.³⁶³

Die unmittelbare Einsicht der *prajñā* ist ein urfaktisches Gewahren des Selbst im Grund aller Dinge; wo es sich „in allen Dingen, in Lebewesen, Bergen und Flüssen, in Städten und Dörfern, in Steinen oder gar in einem zerbrochenen Ziegel sieht und all diese Dinge liebt wie »sich selbst«. Dabei handelt es sich freilich um ein Selbst, das absolut »genichtet« worden ist.“³⁶⁴ Es ist eine Selbst-Losigkeit, die im buddhistischen Denken und Handeln *anatmān* (*Nicht-Selbst*) genannt wird. Selbst-los zu handeln entspricht der Tatsache, dass es in diesem Handeln „keinen privaten Sonnenaufgang gibt.“

³⁶² Nishitani, *Was ist Religion?*, S. 65

³⁶³ Nishida, *Logik des Ortes*, S. 268

³⁶⁴ Nishitani, *Was ist Religion?*, S. 68

Die Sonne schickt ihre Strahlen nicht an einen Ort, den sie sich ausgesucht hat, noch legt sie irgendeine Vorliebe an den Tag, die von Zuneigung oder Abneigung diktiert wäre. In ihrem Leuchten gibt es kein *ego*. Ohne Ich oder selbstlos sein heißt »leer« sein {śūnyatā}.³⁶⁵

Hegel betont, dass ein Einzelner als solcher der natürliche Mensch ist, „denn die Natur liegt überhaupt in den Banden der Vereinzlung.“³⁶⁶ Diese Aussage von ihm ist deshalb bemerkenswert, weil sehr oft angenommen wird, der Mensch hätte sich aus der Allgemeinheit heraus zu einem Einzelnen entwickelt. Vielmehr muss tiefer gedacht werden, dass erst das Erkennen dem Menschen die Möglichkeit gibt, Allgemeines vom Einzelnen zu unterscheiden. Da der Mensch immer schon in der Möglichkeit der Unterscheidung steht, kann er selbst nur beides sein: Allgemeines und Einzelnes.

Insofern der Mensch somit seine Natürlichkeit will, so will er die Einzelheit. Gegen dieses der natürlichen Einzelheit angehörige Handeln aus Trieben und Neigungen tritt dann allerdings auch das Gesetz oder die allgemeine Bestimmung auf. Dieses Gesetz mag nun eine äußere Gewalt sein oder die Form göttlicher Autorität haben. Der Mensch ist in der Knechtschaft des Gesetzes, solange er in seinem natürlichen Verhalten bleibt. In seinen Neigungen und Gefühlen hat nun der Mensch wohl auch über die selbstische Einzelheit hinausreichende, wohlwollende, soziale Neigungen, Mitleid, Liebe usw. Insofern aber diese Neigungen unmittelbar sind, so hat der an sich allgemeine Inhalt derselben doch die Form der Subjektivität; Selbstsucht und Zufälligkeit haben hier immer das Spiel.³⁶⁷

Der Mensch ist ein merkwürdiges Zwischenwesen von Geist und Sinnlichkeit. Er steht in einem Nest von Widersprüchen. Will er seine natürliche Einzelheit erforschen und bis zur sinnlichen Gewissheit dieser vordringen gebraucht er auf dem Weg dorthin immer schon seine Geistigkeit, selbst wenn ihm seine Intuition spontan eine unmittelbare Wahrheit vermittelt. Nur voraussetzungslos gesetzt kann ein rein sinnliches menschliches Dasein als „Urfaktum“ erkannt werden. Als ein „*nicht* unterteilbares Selbst mit seinem sterblichen Leben“ ist es immer schon eingebettet in einem „*Netz koexistentieller Relationen*“³⁶⁸, das in der Möglichkeit steht etwas zu erkennen.

Im Mythos des Sündenfalls sagt Gott: *Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner und weiß, was gut und böse ist*. In diesem Mythos liegt die Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott im Erkennen, im Urteilen und in der Reflexion. Für Hegel negiert sich Gott in der Vermittlung zum Geist und kommt im Menschen als das Ansichseiende zurück und ist so erst Geist. Der Geist in seiner Freiheit kann seine Urteile wieder entbilden, indem er sie entweder im Wendepunkt seiner Schranke in sein Gegenteil verkehrt oder das Urteilen überhaupt sein lässt. So ist der Geist nicht fest, sondern flüssig. Mitunter ist es wirklich sehr verwunderlich, dass einem Gedanken in den Kopf kommen, mit denen man gerade nicht gerechnet hat.

³⁶⁵ Nishitani, *ibidem*, S. 119

³⁶⁶ Hegel, *Enzyklopädie I*, § 24 Zusatz 3, S. 90f.

³⁶⁷ Hegel, *ibidem*, S. 91

³⁶⁸ Hashi, Hisaki: „Transzendenz sive Immanenz“, S. 59

Das heißt aber nicht, dass sich die streng ethischen Kategorien von Gut und Böse in einem „Netz koexistentieller Relationen“ nivellieren. Ein solches Denken verstrickte sich im Irrtum das moralische Gesetz in uns leugnen zu können.

5.4 DAS UNRECHTE NICHT TUN

Dōgen bezieht sich in seinem 10. Kapitel seines Werks *Shōbōgenzō*³⁶⁹ mit dem Titel: *Das Unrechte nicht tun (shoaku makusa)*³⁷⁰ auf das wichtigste Gebot aller Buddhas: Das Unrechte nicht zu tun, achtungsvoll das Rechte zu praktizieren, macht das Herz auf natürliche Weise rein. Dies lehren alle Buddhas. Dōgen geht es darum, in der realen Situation des alltäglichen Lebens das Rechte zu tun und das Unrechte nicht zu tun sinnlich anschaulich zu erfahren.

Das Unrechte, das Rechte und das Neutrale sind Augenblicke der Gegenwart, die in verschiedenen konkreten Erscheinungsformen sichtbar werden.

Es gibt das »Rechte, das Unrechte und das Neutrale {weder das Rechte noch das Unrechte}«. Das Wesen des Unrechten ist es, Augenblicke der Gegenwart zu sein. Dasselbe gilt für das Rechte, das Neutrale usw., die ebenfalls Augenblicke der Gegenwart, Sosein und wirkliche Form sind. Obwohl dies so ist, offenbaren sich das Unrechte, das Rechte und das Neutrale an diesem Ort hier in vielen konkreten individuellen Erscheinungsformen {Dharmas}.³⁷¹

Dōgen weist darauf hin, dass das Unrechte in der Vergangenheit verschieden sein kann vom Unrechten in der Zukunft. Das Handeln von Madame de Maintenon können wir mit Derrida aus der Sicht der Zukünftigen reflektieren, obgleich unsere Reflexion zu Madame de Maintenon und zu Derrida in verschiedenen zeitlichen Bezugsverhältnissen steht. Für uns als Leser findet die ethische Reflexion gleichzeitig statt.

Das Rechte und das Unrechte sind {Augenblicke} der Zeit, aber die Zeit ist weder das Rechte noch das Unrechte. Das Rechte und das Unrechte sind der Dharma, aber der Dharma ist weder das Rechte noch das Unrechte. {Wenn} der Dharma im Gleichgewicht ist, ist das Unrechte im Gleichgewicht. {Wenn} der Dharma im Gleichgewicht ist, ist das Rechte im Gleichgewicht. Und doch ist all dies tief, weit und wunderbar, wenn ihr das höchste, vollkommene Erwachen erlernt, die Lehre hört, euch schult und die Wirkung erfahrt.³⁷²

Dharma benennt die Gesamtheit aller Dinge im Universum, wie sie sich in ihrem *So-Sein* zeigen und gewusst werden können. Wenn wir Menschen Körper und Geist benutzen um

³⁶⁹ Dōgen, *Shōbōgenzō. Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges*. 1. Band. Aus dem japanischen Urtext ins Deutsche übertragen von Ritsunen Gabriele Linnebach und Gudō Wafu Nishijima-Rōshi. Heidelberg/Leimen: Kristkeitz. 2008. S. 121ff

³⁷⁰ Exkurs: Wenn Dōgen das Rechte oder Unrechte zur Sprache bringt, liegt das Maß der Urteile darin, ob der Gegenstand des Themas „im Rückspiegeln des *dharma* (universeller Ordnung der Wahrheit)“ richtig oder nicht richtig ist. *shoaku makusa* richtet sich darauf, im Denken und Handeln auf jegliches Ungutes, Böses, Unrechtes und Unheilsames zu verzichten. *aku* heißt wortwörtlich böse und meint das Ungute in verschiedensten Arten.

³⁷¹ Dōgen, *Shōbōgenzō*, Band 1, Kapitel 10, S. 122

³⁷² Dōgen, *ibidem*, S. 122

Dinge zu sehen, hören, schmecken, tasten oder fühlen, können wir die Dinge niemals vollkommen erkennen. Erfahren wir eine Seite, bleibt die andere im Dunkeln. Unaufhörlich verändern sich unsere Erkenntnis und unser Selbst im Vergehen und Entstehen der Dinge. Wenn alle Dinge im Gleichgewicht sind, ist das Rechte im Gleichgewicht, sagt Dōgen. Dies zu erkennen bedeutet vollkommenes Erwachen.

Das *Unrechte nicht tun* schließt das *Nicht-Tun* mit ein. Für Dōgen ist die Kraft des *Nicht-Tun* deshalb so wirksam, da ein Mensch – ganz egal, wo auf der Erde er lebt, – dem Unrechten keinen Ausdruck verschaffen kann. *Nicht-Tun* lässt das Unrechte nicht in Erscheinung treten.

In der Praxis des *zazen* wird bewusst das *Nicht-Tun* praktiziert. Es heißt, das „Nicht-Tun des Unrechten bis zum Grund durchdringen“ und es „entschlossen ersitzen.“

Genau in dem Augenblick, wenn ihr euch bewusst seid, dass das »Unrechte« am Anfang, in der Mitte und am Ende einfach »Nicht-Tun« ist, gibt es keine Ursachen und Bedingungen, durch die ein Unrecht entstehen könnte, sondern nur »Nicht-Tun«, und es gibt keine Ursachen und Bedingungen, durch die ein Unrecht verschwinden könnte, sondern nur »Nicht-Tun«. Wenn das Unrechte im Gleichgewicht ist, sind auch die Dharmas im Gleichgewicht. Wie bedauernswert sind doch jene, die nur erkennen, dass das Unrecht aufgrund von Ursachen und Umständen entsteht, aber nicht sehen können, dass genau diese Ursachen und Umstände und sie selbst {die momentane Wirklichkeit} von »Nicht-{Unrecht}Tun« sind. Wenn die Samen der Buddhaschaft aufgrund von Umständen entstehen, dann entstehen die Umstände aufgrund der Samen der Buddhaschaft.³⁷³

Die Zen-Meditation selbst bringt durch die Praxis des *Nicht-Tun* den Meditierenden in einen Widerspruch, da er als leiblich Da-Sitzender des *Tun des Nicht-Tun* das Unrecht durch das *Nicht-Tun* erfährt und plötzlich am *Nicht-Tun des Unrechts* zu zweifeln beginnt. Auf einmal wird die Vorstellung *das Unrechte nicht zu tun* zu einem trügerischen Gedanken und aus dem Innersten des Bewusstseins bricht das Unrechte existentiell radikal aus sich hervor. Die egohafte Seinsweise wird durchbrochen, das Selbst wird sich seiner selbst gewahr. Das Selbst wird auf einer ursprünglicheren Ebene wahrgenommen, wo es plötzlich für es selbst zu einer Täuschung oder einem Selbstbetrug geworden ist. Die Subjektivität des Ichs wird zerbrochen, ohne beseitigt zu werden.

Das Ich ursprünglicher denken heißt, daß das Ich selbst eine tiefere Seinsschicht subjektiv in sich freilegt: In diesem Sinne ist dieses Selbst-»Denken« nichts als ein ursprüngliches Zu-sich-Kommen des Selbst, das heißt, ein tieferes Gewahrwerden seiner selbst. Das »Ich denke« ursprünglich denken, ist in diesem Sinne »existentielles« Denken.³⁷⁴

Durch die Manifestation des Zweifels *das Unrechte nicht tun* wird das Ich mit in den Zweifel gezogen. Das Ich realisiert sich selbst als der *Große Zweifel*, „aus dem die Ebene des Bewußtseins entschwunden ist.“³⁷⁵ Das ist gemeint, wenn im Zen-Buddhismus davon die

³⁷³ Dōgen, ibidem, S. 124

³⁷⁴ Nishitani, *Was ist Religion?*, S. 58

³⁷⁵ Nishitani, ibidem, S. 63

Rede ist, dass sich das „Nichts (nihilum), oder der Tod, sich uns vom Grund unseres Seins her vergegenwärtigt und somit unvermittelt erkannt wird.“³⁷⁶ Es ist ein Bewusstseinszustand im offen stehenden *nihilum*, wo der *Große Zweifel* umschlägt in die reine Anschauung des *nicht-denkenden Denkens*. Das so wahrgenommene *nicht-denkende Denken* ist zugleich ein „sich an nichts klammerndes Denken“. „E[s] ist ein Aktus der *Befreiung und der Los-Lösung von allfälliger Verstricktheit*, die unser Selbst häufig im Alltag erlebt.“³⁷⁷

Dort, wo der Mensch ganz plötzlich auf sich selbst zurückgeworfen ist, berührt er eine Seinsweise, die im Zen-Buddhismus der *Große Zweifel* genannt wird. „Dieser Zweifel betrifft nicht nur das isolierte Selbst des Selbstbewusstseins, sondern auch die Existenz alles anderen. Es ist kein Zweifel auf der Ebene des Bewusstseins, auf der wir etwas bezweifeln. Vielmehr ist es eine Ungewissheit, die wir auf dem Grund unseres eigenen Selbst und aller Dinge real erfahren.“³⁷⁸

Wenn sich die Begriffe zerstreuen, wird die Ebene der reflektierenden Vorstellung durchbrochen. Es zeigt sich Sein ohne Seiendes, Subjekt und Objekt sind ungeschieden beieinander. Es ist reines Gegenwartsbewusstsein, nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch die empirische Existenz des Denkenden. Es ist das Ereignis einer unmittelbaren Einsicht, die sich auf dem Boden des *nihilum* ereignet und das Sein ohne das Seiende zeigt.

Danach gefragt, was es heißt, das *Unrechte nicht tun*, bin ich als Fragender getrennt von dem Gefragten. Im kontemplativen Gewahren des *Nicht-Tun* im *zazen* werde ich selbst zum Gefragten das *Unrechte nicht tun*. Die Dualität von Subjekt-Objekt wird aufgehoben. Das heißt aber auch, dass das Gewahren der Subjekt-Objekt-Einheit nicht mehr im Subjekt liegen kann. Sowohl das Subjekt als auch das Objekt können nur von ihrem Gegenteil, dem Nicht-Subjekt-Sein und dem Nicht-Objekt-Sein ausgesagt werden. Begriffe und Gedanken sind Urteile, die ihre Negation mit einschließen. Da in der Zen-Meditation alle Urteile, alle Gedanken entbildet werden, wird ein Bereich eröffnet, der grundsätzlich frei von Begrifflichkeiten ist. Wie soll nun das hier Gewahrte in Worte gebracht werden, wenn gerade unsere Worte und Begriffe dieses Wahrgenommene sofort wieder verdecken? Im Geltungsbereich des *logos* lässt sich das „eigentliche Selbstsein irgendeines Seienden nie erfassen“. In jenem Bereich, wo sich alle Begriffe entbildet haben, öffnet sich ein Bereich, der mit zen-philosophischen Worten als *mu – schrankenlose Offenheit, nichts von heilig –, bezeichnet wird*. Es ist das *Feld der Leere*, der „wahren Ex-sistenz als »abgefallenem Leib / Seele«, wie es Nishitani bezeichnet. Auf dem *Feld der Leere* ist der *logos* in seiner

³⁷⁶ Nishitani, *ibidem*, S. 63

³⁷⁷ Hashi, *Komparative Philosophie für eine globale Welt*, S. 54

³⁷⁸ Meißl, *Die Angst ängstigt nicht*, [Diplomarbeit, Wien: 2009], S. 44

widersprüchlichen Selbstidentität mit seiner *alogischen Seite* in einer Einheit und „auf ursprünglichste Weise *logos*.“

Der *logos*, welcher in den Bereich der spekulativen Vernunft bzw. des diskursiven Verstandes gehört, ist aus diesem Ursprung hervorgegangen. Sofern er nun einzig von der Ebene der Vernunft oder des Verstandes her gesehen wird, gewährt er keine authentische Erschlossenheit der Dinge. Damit diese Erschlossenheit ermöglicht wird, muß der solchermaßen entfaltete *logos* wieder in seinen Ursprung zurückgebracht werden, in die »leere« Ex-sistenz, in die Ex-sistenz, die sich selbst als Feld der Leere erschließt.³⁷⁹

Die Zeilen von Madame de Maintenon zeugen von einem gegenwärtigen Augenblick, in dem sie ihre konkrete Situation am Hofe König Ludwig des XIV. aufzeigt. Ihr Wille für den Rest, den sie nicht hat, könnte auch so gelesen werden, dass es unmöglich ist zu wissen, ob dieses ganz reale Vorhaben: *das Rechte zu tun*, in die Realität umzusetzen sei. Was Recht und was Unrecht ist, werden wir niemals mit absoluter Gewissheit wissen. Handeln können wir nur mit bestem Wissen und Gewissen. „Denn das Recht-Tun wirklich werden zu lassen, ist das Universum selbst, das jenseits von Werden und Vergehen, von Ursachen und Bedingungen ist.“³⁸⁰ Es gibt kein *Dharma*, „das gesondert von den Phänomenen oder »Dingen«, deren Dharma es ist, existiert“. Es sind die Dinge selbst, die „in der Verkündigung des Dharma sich selbst verkündigen.“³⁸¹

Das *Recht-Tun* nun erst gar nicht versuchen zu tun verstieße ebenfalls gegen das Gesetz des *Dharma*. Denn Rechtes zu tun kündigt sich als ein Gesetz des *Sollens* an und verweist auf eine Seinsweise der Dinge, wie sie *sein sollen*. Geschieht das *Recht-Tun* auf dem Standpunkt der Selbstzentriertheit, so wird die Wohltat abhängig gemacht von einer Erwartung oder einer Hoffnung, die sich im Diesseits oder auch im Jenseits erfüllen möge. Die Frage nach dem Lohn des *Recht-Tun* kennzeichnet ein egobehaftetes Handeln, das in der Erzählung *Das falsche Geldstück* ebenfalls eine tragende Rolle spielt. Die Frage, an wen sich die Verpflichtung knüpft, ein Almosen zu geben, rückt in den Vordergrund. Großzügig zu spenden mit der Erwartung eines selbstbereiteten Vergnügens, den Empfänger der Spende überrascht zu sehen, kann schon Lohn der Spende genug sein. Dem *Ego* wird ungeniert geschmeichelt, Dankbarkeit und Freude vereinigen sich zur Stärkung der egohaften Selbstzentriertheit, Gottes Herz zu gewinnen.

Doch was sich aus meinem Wohlwollen und aus meiner Wohltat ergibt, darüber erlange ich kein Wissen. Eine Wohltat kann ich nicht abhängig machen von einer Erwartung. Auf die Frage nach dem Lohn der Arbeit gibt es keine direkte Antwort. Es gibt viele Arten des Rechtes so wie es viele Arten des Erkennens gibt. Wenn es auch viele Arten Recht zu tun

³⁷⁹ Nishitani, *Was ist Religion?*, S. 303

³⁸⁰ Dōgen, *Shōbōgenzō*, Band 1, Kapitel 10, S. 122

³⁸¹ Nishitani, *Was ist Religion?*, S. 300

gibt, so ist Recht zu tun mit einem individuell achtsamen Blick zu praktizieren, der sich immer nur in einem gegenwärtigen Augenblick verwirklichen lässt.

An jedem Ort, an dem ihr nur ein einziges Rechtes von den vielen Arten des Rechten tut, wird der ganze Dharma, der ganze Körper {des Universums}, die Wirklichkeit usw. zu »Recht-Tun«. Ursache und Wirkung des Recht-Tuns ist nichts anderes als die achtungsvolle Praxis des verwirklichten Universums{, das selbst dieses Rechte ist}. Die Ursache ist nicht vorher und die Wirkung nicht nachher, vielmehr erfüllt die Ursache sich selbst und die Wirkung erfüllt sich selbst.³⁸²

Das Rechte ist das Universum, deshalb ist *Recht-Tun* die Verwirklichung des Universums. Bedingungslos das Rechte tun quillt aus dem Ureigenen des Selbst, wo die Selbstzentriertheit eines *Ego* durchbrochen worden ist. Es vermittelt jene tiefe Einsicht, dass die Welt, mit allem was der Fall ist, aus dem Ureigenen des Selbst entsprungen ist.

5.5 KONKLUSION

Der Erzähler im *Das falsche Geldstück* wird in seinem *elenden* Gehirn von Gedanken belästigt, die ein Urteil über den Freund bilden wollen und es dann auch tun. Es sind die Gedanken, die an ihn herankommen, mit denen er mit sich selbst in Kommunikation tritt. Die Gabe des Verstandes, *verschiedene mögliche Folgen zum Schlimmen und Guten festzustellen*, wird zum Gradmesser der Bildung, das Konkrete in seine Besonderheiten zu zerlegen. Je spitzfindiger und klarer der Verstand diverse Sachlagen beurteilen kann, umso eitler wird er im Prozess des Denkens und sein Ziel ist es, seine eigene Meinung zu befriedigen. Die Rechtfertigung wird zu einem Bedürfnis, das befriedigt werden will.

Die Gedanken der Erzählung kreisen letztlich um einen Gott, den es zu rechtfertigen gilt und das Geldstück – sei es nun echt oder falsch – scheint symbolhaft dafür zu stehen, Gott gnädig und günstig zu stimmen. Gnade und Ungnade sind Unterscheidungen, die mit bestimmten Gottesvorstellungen verknüpft einen Ort im Jenseits eröffnen, an dem uns entweder Himmelsfreuden oder Höllenqualen erwarten.

Ein wesentliches Moment, das diese Vorstellungen seit alters her hervorbringt, ist der Tod. Hegel bezeichnet ihn als das „Geschiedene, Unwirkliche“. Die ungeheure Macht, die der Tod, das Negative ausübt ist gemäß Hegel „die Energie des Denkens, des reinen Ichs.“ Der Tod ist

das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas

³⁸² Dōgen, *Shōbōgenzō*, Band 1, Kapitel 10, S. 126

anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt.³⁸³

Es ist ein Erwachen zur widersprüchlichen Selbstidentität Leben-Sterben (*shōji*)³⁸⁴. Der Mensch wird sich bewusst, dass Leben und Tod zwei unvereinbare Gegensätze in ihm selbst sind. Aus seiner empirischen Erfahrungswelt entnimmt er, dass alle Lebewesen rings um ihn herum dem stetigen Wandel des Vergehens ausgesetzt sind.

Wir leben und sterben in jedem Augenblick. „Leben-Sterben“ sind eine „untrennbare Einheit“, „die im nicht unterteilbaren Wesen unseres sterblichen Lebens aufgezeigt wird.“³⁸⁵ Das Gewahren von *Leben-Sterben* ist ein Akt des „Erkennens, Gewahrens und Aktualisierens einer unwandelbaren Wahrheit (dharma)“.³⁸⁶ Dōgen sagt: „Wenn ihr aber versteht, dass Leben und Tod nichts anderes als das Nirvāṇa sind, könnt ihr weder Leben und Tod hassen noch das Nirvāṇa ersehnen. Dann könnt ihr euch zum ersten Mal von Leben und Tod befreien.“³⁸⁷ *Nirvāṇa* wird nicht nur als „Verloschensein des Leidens“ im Hinblick auf ein endloses Leiden im *samsāra* bezeichnet, sondern vielmehr als „Selbstbefreiung von Leid“ und das daraus entspringende Gefüge des Lebens, in dem alle Mitlebenden ihr einzigartiges Dasein entfalten können.

Für den Buddhismus ist das *nirvāṇa* das ideale Endziel, das ein Praktizierender des *zazen* erreichen kann und wird häufig mit der irreleitenden Vorstellung verbunden, dies sei eine „bloß transzendierende Idee jenseits des Alltags“. Vielmehr liegt sein Sinn „in der ‘Aufgehobenheit’ aller Dualitäten, die das ontisch-leibhafte *Selbst* auf der Suche nach dem ewigen Frieden mit eigenem Leib und Geist bewältigen soll.“³⁸⁸ Es ist ein Ort, der sich jenseits aller Begrifflichkeit dort eröffnet, wo Körper und Geist wieder eine Einheit bilden. Wenn auch transzendentallogisch gesehen immer eine Differenz zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt bestehen bleibt, so ist im Erleben des *nirvāṇa* diese Grenze aufgehoben. Alle unsere „feurigen Begierden“ – wie im Buddhismus unsere Gier genannt wird – kommen zum Erlöschen und der Kampf der Dualitäten wird abrupt unterbrochen. Das *Selbst* befindet sich nun im Grund aller Dinge, der aber keinen Platz bietet, um dort zu verweilen. Im Gegenteil, von alters her heißt es: „Halte dich nicht dort auf, wo der Buddha ist, laufe eilends dort hinüber, wo der Buddha nicht ist.“³⁸⁹

³⁸³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 36

³⁸⁴ vgl. Hashi, Hisaki: „Transzendenz sive Immanenz“. In: (Hg.) Hödl, Hans Gerald u. Futterknecht, Veronica: *Religionen nach der Säkularisierung*. Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag S. 55

³⁸⁵ Hashi, ibidem, S. 55

³⁸⁶ Hashi, ibidem, S. 56

³⁸⁷ Dōgen: *Shōbōgenzō. Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges*. Band 4, Kapitel 92. *Shōji*. S. 27

³⁸⁸ Hashi, *Die Dynamik von Sein und Nichts*, S. 37

³⁸⁹ Nishitani, *Was ist Religion?*, S. 431

Mitzubedenken ist, dass gemäß Dōgen Geburt-und-Tod als solches *nirvāṇa* oder *nirvāṇa* als solches Geburt-und-Tod: *samsāra sive nirvāṇa* ist. Den Worten ist „als solches« bzw. *sive* die Aufgabe zugewiesen, die sich vergegenwärtigende Realität in ihrer Ganzheit und in ihrem An-sich-Sein anzuzeigen.³⁹⁰ Buddhistisch gesprochen ist dies der Ort, „wo der Geist des Tathāgata (Der-so-kommt-und-geht-wie-er-ist-und-als-das-was-er-ist), der «Buddha-Geist«, sich im Wesen menschlicher Existenz oder menschlichen Geistes spiegelt[...].“³⁹¹ Der Buddha-Geist „bewirkt im Menschen eine radikale Umkehr und Transzendierung seiner selbst“. Diese Transzendenz vollzieht sich mitten im Leben und ist nur dann *nirvāṇa*, wenn es nicht *nirvāṇa* ist.

So wie zwei Spiegel sich gegenseitig widerspiegeln, ohne daß ein Bild dazwischentritt, spiegeln der Geist des Tathagata und der des Menschen einander wider, so daß dasselbe eine Geisteslicht von dem einen Geist in den anderen übergeht und umgekehrt.³⁹²

Das Übergehen des Geisteslichtes von einem Geist in den anderen kann als das Gewahren des Mitgefühls (*compassion*)³⁹³ eines Ichs gesehen werden, das im Grunde seines Herzens ein Du erblickt.

Das Ich, das üblicherweise einem Du gegenübersteht, nimmt sich als Subjekt wahr, das sich selber weiß und den absolut anderen in ihm erkennt. Wenn bloß die Tätigkeit des einen mit der Tätigkeit des anderen vereint wird, wissen sie noch nichts von einander. Für Nishida muss das wahre Selbstbewusstsein, das in sich selbst den absolut Anderen sieht, gesellschaftlich sein.

Ich und du erblicken im jeweils eigenen Grunde den absolut Anderen, und weil sie gegenseitig in den absolut Anderen übergehen, sind Ich und Du füreinander absolut Andere und zugleich können sie innerlich ineinander übergehen. Ich und Du stehen in einer gegenseitigen dialektischen Beziehung. Daher kann Ich durch die *Resonanz* meines persönlichen Handelns Dich wissen, und Du kannst durch die Resonanz deines persönlichen Handelns Mich wissen. Daß wir im jeweiligen Grunde den absolut Anderen erblicken und gegenseitig aus dem jeweiligen Inneren heraus in den Anderen übergehen, kann als das wahre selbstbewußte persönliche Handeln verstanden werden. In einer derartigen Handlung berühren Ich und Du einander (*aifureru*), d.h. durch die *Antwort* von Handlung und Handlung wissen Ich und Du einander (*aishiru*).³⁹⁴

Ich und du stehen nicht mehr als vereinzelte Identitäten nebeneinander, sondern treten auf „subtile Weise miteinander in Kommunikation“³⁹⁵ ohne dabei aber in eins überzugehen. Das Ich muss im Du den absolut Anderen sehen und umgekehrt. Im Grunde dieses Verhältnisses

³⁹⁰ Nishitani, *ibidem*, S. 279

³⁹¹ Nishitani, *ibidem*, S. 279

³⁹² Nishitani, *ibidem*, S. 279

³⁹³ Hashi, „Transzendenz sive Immanenz“, S. 66

³⁹⁴ Nishida, *Logik des Ortes*, S. 178f.

³⁹⁵ vgl. Nishida, *ibidem*, Begriffserklärung S. 301f.

„muss eine Beziehung von Mensch zu Mensch“angenommen werden, die ein „Miteinander-Reden (*hanashiau*) und ein Einander-Antworten“³⁹⁶ ist.

In seiner reichhaltigen dichterischen Darstellung wird bei Baudelaire die Freiheit, Gutes oder Böses zu tun zu einem Denkobjekt. Im Beziehungsgeflecht von Erzähler, Freund und Bettler spannt Baudelaire ein dichtes Netz von Möglichkeiten zum Guten und Bösen, die er im Spannungsfeld der Relativität mit seinem Aphorismus aufzeigt. Mit dem Adverb der Relation *soku* wird von ihm *ein Anschein zum Guten sive eine Scheinhaftigkeit zum Bösen* geschaffen, die er dichterisch geschickt mit Ironie und Zynismus ausschmückt. Als Dichter kann Baudelaire das Gute und Böse nur mit Ereignissen in der Welt der zeitlichen Erfahrung thematisieren und aufgrund der äußeren Umstände, wie sie dem Ich-Erzähler erscheinen, wird ein vernichtendes moralisches Urteil über den Freund gefällt. Es bleibt dem Leser freigestellt, sich geistig aus der Macht des Ich-Erzählers zu befreien, seine Sichtweise zu verändern und den Freund von seiner Schuld freizusprechen, indem er als Leser das Gute im Freund sehen will. Im Unterschied zu Baudelaire ist im Handeln Madame de Maintenons zu erkennen, dass sie sich aus ganzem Herzen für ein gutes Werk einsetzt und aus ihrer Sicht Gutes und Heilsames tun will. Ohne Wort- und Gedankenspielerei mit bewusster Inszenierung zum Trugschluss wie bei Baudelaire stößt sie sich an die Grenzen ihrer Zeit, ihrer Daseinsordnung und ihrem Willen zum Guten.

Doch weder bei Madame de Maintenon noch bei Baudelaire kommt ein Miteinander-Reden (*hanashiau*), wie es Nishida fordert und thematisiert, zu seinem vollen Recht. Die Menschen, an die sich das Geben richtet, haben keine Stimme. Erst wenn sich der Gebende im absolut Nehmenden und umgekehrt der Nehmende im absolut Gebenden sieht, kann das reine Gefühl von Freude für ein gelingendes Miteinander entspringen und zur Quelle absoluten qualitativen Werts werden. Alle quantitativen Werte, für die wir Menschen einander zweckdienlich lieben und die wir uns gegebenenfalls auch in Rechnung stellen, werden überstiegen. Absolut qualitativen Wert hat nur die Liebe auf dem *Feld der Leere* (*śūnyatā*), wo das Ich sich im Du wiederfindet.

Im Hohelied der Liebe³⁹⁷ heißt es: *Die Liebe ist langmütig und freundlich, die Liebe eifert nicht, die Liebe treibt nicht Mutwillen, sie bläht sich nicht auf, sie verhält sich nicht ungehörig, sie sucht nicht das Ihre, sie läßt sich nicht erbittern, sie rechnet das Böse nicht zu, sie freut sich nicht über die Ungerechtigkeit, sie freut sich aber an der Wahrheit, sie erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles.*

³⁹⁶ Nishida, *Logik des Ortes*, S. 179

³⁹⁷ 1. Kor 13, 4-7

Wenn eine solch bedingungslose Liebe auch schwer ins Handeln umgesetzt werden kann und von Kritikern als utopisch, irrational und sentimental bezeichnet wird, so ist sie doch im Unterschied zum Geld ein wahrhaft wertschätzendes Prinzip von Geben und Nehmen.

Meines Erachtens lassen sich die hohen Ideale einer bedingungslosen Liebe mit dem von Nishitani erschlossenen Denkhorizont der *śūnyatā* im Denken und Handeln des Alltags Stück für Stück realisieren, wenn sich jeder einzelne Mensch der Teilhabe an der absoluten und unbeschränkten Offenheit der *śūnyatā* bewusst wird und zu einem gelingenden „Miteinander-leben“ seinen aktiven und kreativen Beitrag leistet.

Der *śūnyatā* liegen folgende Prinzipien zu Grunde:

a) Nishidas Erkenntnis der gegenseitigen Bezugnahme von Ich und Du – wirkend als theoretische Untermauerung zur Orientierung für ein gelingendes und heilsames Leben in der menschlichen Gesellschaft.

b) Dōgens ethisches Prinzip „Das Unrechte nicht tun“ – geltend als Basis des umfassenden Denkens im lebensweltlichen Alltag in einer engen Koppelung von Denken und Handeln.

c) Das Prinzip der „gegenseitigen Vermittlung *soku*“ – basierend auf der Lehre des Huayen-Buddhismus in Ostasien und gerichtet auf die leibliche Praxis der Versenkung (*zazen*) in einem klar gehaltenen Bewusstsein, wo sich das Selbst von allen ego-anhaftenden, subjektivistischen und ego-zentrischen Anschauungen ablöst. Das Selbst erwacht geistig zu einer unmittelbaren und unermesslichen Wahrheit, die sich im Handeln aktualisiert.

Die oben genannten drei Grundlagen bilden in der Vorgeschichte der Entstehung und Entwicklung der modernen Philosophie bei Nishida, Nishitani und anderen Vertretern der *Kyoto-Schule* die ethische und religiöse Basis zu allen philosophischen Auseinandersetzungen mit der „westlichen“ Philosophie des griechisch-judaisch-christlichen Abendlandes.

Für Nishitani war es wie für alle Zeitgenossen der *Kyoto-Schule* üblich, sich in die Zen-Praxis einzuüben und von dort aus mit der Erfahrung des *Prinzips des nicht-denkenden Denkens* eine philosophische Anthropologie aufzubauen, die sich an einem ethisch heilsamen Leben aller Mitseienden orientiert. In Nishitanis Philosophie der *Leere (śūnyatā)* ist das Denken zugleich ein denkendes Handeln und das Handeln zugleich ein handelndes Denken.

Das Paradigma der wechselseitigen Durchdringung von Geben und Nehmen möge als ein Postulat der philosophischen Anthropologie in unserer gegenwärtigen globalen Welt seine Geltung finden.

PRIMÄRLITERATUR:

- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes hg. von Günther Bien. Hamburg: ⁴1985. Felix Meiner.
- Baudelaire, Charles: *Le Spleen de Paris*. Gedichte in Prosa. Sämtliche Werke/Briefe in acht Bänden. Hg. Von Friedhelm Kemp und Claude Pichois in Zusammenarbeit mit Wolfgang Drost. Band 8. München, Wien: 1985. Carl Hanser.
- Derrida, Jacques: *Falschgeld. Zeit geben I*. Aus dem Französischen von Andreas Knop und Michael Wetzler. München: 1993. Fink.
- Hashi, Hisaki: „Transzendenz sive Immanenz“. In: (Hg.) Hödl, Hans Gerald u. Futterknecht, Veronica: *Religionen nach der Säkularisierung*. Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag. Wien: 2011. LIT-Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke 1-20. Frankfurt am Main: 1969. stw.
 - Werke 3: *Phänomenologie des Geistes*
 - Werke 5: *Wissenschaft der Logik I*
 - Werke 6: *Wissenschaft der Logik II*
 - Werke 7: *(Grundlinien der) Philosophie des Rechts*
 - Werke 8: *Enzyklopädie (der philosophischen Wissenschaften) I*
 - Werke 9: *Enzyklopädie (der philosophischen Wissenschaften) II*
 - Werke 10: *Enzyklopädie (der philosophischen Wissenschaften) III*
 - Werke 12: *(Vorlesungen über die) Philosophie der Geschichte*
 - Werke 13: *(Vorlesungen über die) Ästhetik I*
 - Werke 14: *(Vorlesungen über die) Ästhetik II*
 - Werke 15: *(Vorlesungen über die) Ästhetik III*
 - Werke 16: *(Vorlesungen über die) Philosophie der Religion I*
 - Werke 17: *(Vorlesungen über die) Philosophie der Religion II*
 - Werke 18: *(Vorlesungen über die) Geschichte der Philosophie I*
 - Werke 19: *(Vorlesungen über die) Geschichte der Philosophie II*
 - Werke 20: *(Vorlesungen über die) Geschichte der Philosophie III*
- Kant, Immanuel: *Werkausgabe in zwölf Bänden*. Hg.: Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: 1974. stw.
 - Band III: *Kritik der reinen Vernunft I (Kr.V.)*
 - Band IV: *Kritik der reinen Vernunft II (Kr.V.)*
 - Band V: *Schriften zur Metaphysik und Logik 1*
 - Band VI: *Schriften zur Metaphysik und Logik 2*
 - Band XII: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2*
- Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode / Furcht und Zittern / Die Wiederholung / Der Begriff der Angst* Hg. von Hermann Diem und Walter Rest unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft. Aus dem Dänischen von Walter Rest, Günther Jungbluth und Rosemarie Lögstrup: 2005. dtv.
- Nishida, Kitarō: *Über das Gute. Eine Philosophie der Reinen Erfahrung*. Aus dem Japanischen übersetzt und eingeleitet von Peter Pörtner. Frankfurt am Main und Leipzig: 2001. Insel Taschenbuch.
- Nishida, Kitarō: *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. Übersetzt und hg. von Rolf Elberfeld. Darmstadt: 1999. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nishitani, Keiji: *Was ist Religion?* Vom Verfasser autorisierte deutsche Übertragung von Dora Fischer-Barnicol. Frankfurt am Main: ²1986. Insel.

SEKUNDÄRLITERATUR:

- Aristoteles: *Metaphysik*. 1008b. Übersetzt und herausgegeben von Franz F. Schwarz. Stuttgart: 1970. Reclam.
- Benjamin, Walter: *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*. Hg und mit einem Nachwort versehen von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: 1974. stw.
- Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*. Band 6. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershorn Scholem. Hg: Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. Main: 1991. stw.
- Bockelmann, Eske: *Im Takt des Geldes. Zur Genese modernen Denkens*. Springe: 2004. zu Klampen.
- Dōgen: *Shōbōgenzō. Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges*. Band 1-4. Aus dem japanischen Urtext ins Deutsche übertragen von Ritsunen Gabriele Linnebach und Gudō Wafu Nishijima-Rōshi. Heidelberg/Leimen: ²2008. Kristkeitz.
- Eckermann, Johann Peter: *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Band I. Leipzig: 1836. S. 221.
http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/eckermann_goethe01_1836/?hl=Wer;p=1
- Enkelmann, Wolf Dieter: *Beginnen wir mit dem Unmöglichen*. Jacques Derrida, Ressourcen und der Ursprung der Ökonomie. Marburg: 2010. Metropolis-Verlag.
- Fischer-Barnicol, Dora: „Zur Einführung.“ In: Nishitani, Keiji: *Was ist Religion*. Vom Verfasser autorisierte deutsche Übertragung von Dora Fischer-Barnicol. Frankfurt am Main: ²1986. Insel.
- Funke, Gerhard: „Die Diskussion um die metaphysische Kantinterpretation“. In: *Kant-Studien*. 67. Jahrgang. Berlin, New York: 1976. Kant Gesellschaft.
- Hashi, Hisaki: *Die Aktualität der Philosophie. Grundriß des Denkweges der Kyoto-Schule*. Wien: 1999. Edition Doppelpunkt.
- Hashi, Hisaki: *Vom Ursprung und Ziel des Zen. Die Philosophie des originalen Zen-Buddhismus*. Wien: ⁴2000. Edition Doppelpunkt.
- Hashi, Hisaki: *Die Dynamik von Sein und Nichts. Dimensionen der vergleichenden Philosophie*. Frankfurt am Main u.a.: 2004. Peter Lang.
- Hashi, Hisaki: *Was hat Zen mit Heidegger zu tun. Der komparative Denkweg von Ost und West*. Wien: ²2004. Edition Doppelpunkt.
- Hashi, Hisaki: *Komparative Philosophie für eine globale Welt. Kyoto-Schule – Zen – Heidegger*. Wien: 2016. LIT.
- Hashi, Hisaki: (Hrsg.) *Freude der Komparativen Philosophie*. Hamburg: 2015. Verlag Dr. Kovač
- Heidegger, Martin: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: ²1976. Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin: *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: ¹⁰2000. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: ¹⁸2001. Max Niemeyer.
- Hofmeister, Heimo: *Philosophisch denken*. Göttingen: ²1997. Vandenhoeck und Ruprecht.
- Hofmeister, Heimo: „Eritis sicut Deus“. Hegels Interpretation des Sündenfallberichtes. In: *Dialektische Logik. Hegels Wissenschaft der Logik und ihre realphilosophischen Wirklichkeitswesen*. Gedenkschrift für Franz Ungler. Hg. Von Max Gottschlich und Michael Wladika. Würzburg: 2005. Königshausen & Neumann.
- Liessmann, Konrad Paul: *Sören Kierkegaard zur Einführung*. Hamburg: ⁴2006. Junius.
- Liebrucks, Bruno: *Erkenntnis und Dialektik. Zur Einführung in eine Philosophie von der Sprache her. Aufsätze aus den Jahren 1949 – 1971*. Den Haag: 1972. Martinus Nijhoff.
- Meißl, Sonja: *Die Angst ängstigt nicht. Eine Auseinandersetzung mit Sören Kierkegaard und Keiji Nishitani zur Thematik des Selbst und des Glaubens*. Diplomarbeit. Universität Wien: 2009.

- Miles, Murray Lewis: *Logik und Metaphysik bei Kant*. Zu Kants Lehre vom zwiefachen Gebrauch des Verstandes und der Vernunft. Frankfurt am Main: 1978. Klostermann.
- Neiman, Susan: *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: 2004. Suhrkamp. (Titel der Originalausgabe: *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*. Princeton: 2002. University Press.)
- Nietzsche, Friedrich: „Zur Genealogie der Moral“. KSA, Band 5. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: 1980. dtv. de Gruyter.
- Platon: *Phaidon*. Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Stuttgart: 1987. Reclam.
- Platon: *Theaitetos*. 189.d.6 – 190.d.3 <http://gutenberg.spiegel.de/buch/platons-werke-2430/52> 1.6.2017
- Purdea, George: „Der ewige Augenblick“ in der Begegnung zu zweit. Zur Zeitproblematik bei Jaspers, Freud und Binswanger. Frankfurt am Main, Wien u.a.: 1998. Lang.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Ausgewählte Schriften*. 6 Bände. Frankfurt am Main: 1985. stw.
- Simmel, Georg: *Philosophie des Geldes*. Köln: 2009. Anaconda.
- Schinzinger, Robert: „Einleitung zu Kitarō Nishida.“ In: Nishida, Kitarō: *Die Intelligible Welt*. Ins Deutsche übertragen und eingeleitet von Robert Schinzinger. Berlin: 1943. De Gruyter.
- Schwab, Gustav: *Sagen des klassischen Altertums*.
http://www.sagen.at/texte/sagen/sagen_klassisches_altertum/gustav_schwab/teil_1/prometheus.html 1.6.2017
- Türcke, Christoph: *Mehr! Philosophie des Geldes*. München: 2015. C.H.Beck.
- Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. Werkausgabe Band 1. Frankfurt am Main: 1984. stw.
- Yüan-wu: *Bi-Yän-Lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand*. Band 1-3. Übersetzt und erläutert von Wilhelm Gundert. Wiesbaden: 2005. Marix

LEXIKA:

- Wikipedia: <https://de.wikipedia.org/wiki/>
- Sandkühler, Hans Jörg (Hg): *Enzyklopädie Philosophie. Band I und II*. Hamburg: 1999. Meiner.
- Hoffmeister, Johannes (Hg.): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hamburg: ²1955. Meiner.

ANHANG: ZUSAMMENFASSUNG

In einer phänomenologischen und existenzphilosophischen Abhandlung wird geklärt, ob oder inwieweit die aus unserem gelebten Alltag genommene Behauptung, Zeit ist Geld und Geld ist Zeit Gültigkeit beanspruchen kann. Neben wichtigen Anknüpfungsstellen zur Entstehung des Geldes als Tauschmittel bei *Aristoteles (Nikomachische Ethik, 1985)* und *Nietzsche (Zur Genealogie der Moral, KSA 5)* werden neueste Forschungsergebnisse herangezogen, die das Geld aus dem Opferkult hervorgehen lassen. Anhand von *Simmels* Ausführungen in seinem Werk *Philosophie des Geldes* (2009) soll gezeigt werden, dass in jedem wirtschaftlichen Tausch ein Opferakt zu erkennen ist. Die Erzählung *Das falsche Geldstück* von *Baudelaire* zur Opfergabe rückt in den Fokus der philosophischen Betrachtung und bedenkt dabei *Derridas* Problemstellung des *Zeit-Gebens* in seinem Werk *Falschgeld Zeit geben I* (1993). Die Benennung des Titels in *Baudelaires* Erzählung beinhaltet eine Zweideutigkeit, die es dem Leser ermöglicht, sich zwei konträre Urteile über den Freund der erzählenden Ich-Person zu bilden. Der Freund kann sowohl ein Wohltäter als auch ein dummer Betrüger sein. Logisch gesehen sprengt die Erzählung trotz Beachtung des *Satz des Widerspruchs* diesen. Das bewusste Aufsuchen des Widerspruchs und die Einheit im Widerspruch ermöglichen die Aufdeckung einer widersprüchlichen Selbstidentität von Gut und Böse, wie sie in Werken von *Nishida (Über das Gute, 1993)* und *Nishitani (Was ist Religion?, 1986)* aufgezeigt wird. Eine an *Hegel (Phänomenologie des Geistes, 1986)* angeknüpfte gedoppelte Reflexion im dialektischen Anspruch in Ergänzung einer zen-philosophischen Doppelbelichtung der Seinsweise von *Leben-sive-Tod* (Hashi, „Transzendenz sive Immanenz“, 2011) ermöglichen die Eröffnung eines Denkhorizonts, der es erlaubt, die in Geld und Zeit implizierten Vorstellungen von Opfer, Gabe, Zeit und Schuld(en) über ihre dem Geld angemessenen endlichen Begriffe hinaus zu befragen.

ANHANG: ABSTRACT

In a phenomenological, existential-philosophical essay a clarification will be done, if or how far the statement derived from everyday experience “time is money” and “money is time” can be found to be valid.

In addition to significant approaches regarding the formation of money as a medium of bartering by Aristoteles (*Nikomachische Ethik*, 1985) and Nietzsche (*Zur Genealogie der Moral*, KSA 5), latest research results will be used, to determine the origin of money in the field of devotement. By means of Simmels' conclusions in his book *Philosophie des Geldes* (2009) it should be made clear, that every act of economic exchange shows an immanent sacrificial character. Baudelaire's narration on devotement *La fausse monnaie* (*The false Coin*) moves into the focus of the philosophical reflection and includes Derrida's way of looking on the process of “giving time” in his book *Donner le temps 1.: La fausse monnaie* (1993). The titel of Baudelaire's narration contains an ambiguity, that enables the reader to work out two completely different opinions on the first-person narrator's friend. The friend can show up as a benefactor as well as a stupid cheater. Using a strictly logical approach, the story itself destructs the contradictional setting. The willful discovering of the contradiction and the contradiction's immanent unity itself make it possible to develop a precise view on the inconsistent identity of good and evil – as mentioned in the scripts of Nishida (*Über das Gute*, 1993) and Nishitani (*Was ist Religion?*, ²1986). A doubled reflection – established to Hegel (*Phänomenologie des Geistes*, 1986) – based on the dialectic standard that supplements the zen-philosophical double exposed attribute of *Leben-sive-Tod* (Hashi, „Transzendenz sive Immanenz“, 2011) makes it possible to evolute a horizon of thoughts that allows continuative questions on the main topics of time and money – implied ideas of Sacrifice, donation, time and debt – beyond their given adequate and unlasting means.