

Josef Simon

Bonn

„Subjektivität“ als Wahrheitsgrund

Noch bei Descartes ist das „esse subjectivum“ das begründete, das „esse objectivum“ das „nur“ vorgestellte Sein. Das „Subjektive“ ist das der „repräsentierenden“ Vorstellung wahrhaft zugrundeliegende, das „Objektive“ dagegen hat seinen Grund nur darin, daß wir es uns vorstellen, also nur in uns, und diese Vorstellung kann deshalb auch falsch sein; sie kann bezweifelt werden. Daß wir vom „Subjektiven“ überhaupt etwas wissen, so da wir unsere „objektivierte“ Repräsentation davon unterscheiden und als „bloë“ Re-Präsentation auf uns selbst zurücknehmen können, ist bei Descartes selbst nur darin begründet, da wir erleben, daß wir uns getäuscht haben. Wir erleben, daß wir zu verschiedenen Zeiten nicht nur Verschiedenes, sondern auch einander Entgegengesetztes für wahr halten. So erfahren wir, da nicht alles wahr sein kann, was wir jeweils „für“ wahr halten. Von hier aus suchen wir nach der Möglichkeit einer begründeten – und in diesem Sinne „subjektiven“ – Unterscheidung von Wahrem und Falschem. Soweit nur wir sie treffen, kann sie wiederum falsch sein. Das, was unserer Vorstellung nach und in diesem Sinn „objektiv“ wahr ist, kann „subjektiv“ falsch sein.

Descartes sieht „das Subjekt“ aller Wahrheit in Gott, bzw. er nennt das, was er als solches voraussetzt, „Gott“. So muß „bewiesen“ werden, daß es auch „existiert“ und daß es uns nicht täuscht, wenn es uns unsere Vorstellungen eingibt. Wenn wir unsere Vorstellungen schon nicht dadurch auf ihre Wahrheit hin prüfen können, da wir sie mit etwas „außerhalb“ unserer Vorstellungen vergleichen, „wovon“ sie Vorstellungen sein sollen, so müssen sie doch so gedacht werden, daß sie uns von einem allwissenden und zugleich „gütigen Geist“, der uns nicht täuschen will, „eingegeben“ werden.

Die Möglichkeit der Wahrheit hängt damit am „Gottesbeweis“. Wenn er aus dem Vorstellen herausführen soll, muß er bei ihm ansetzen: Ich habe die Vorstellung von einem vollkommenen Wesen. Ich „habe“ sie, indem ich die Frage nach der „Wahrheit“ meiner Vorstellungen überhaupt stelle und mich selbst damit als unvollkommen denke. Das schließt die Vorstellung eines vollkommenen Wesens, das ich nicht bin, mit ein. Nach Descartes schließt es aber auch mit ein, daß dieses Wesen existiert; denn „Existenz“ gehöre zur Vollkommenheit. Auch kann ich nach Descartes die Vorstellung von diesem vollkommenen Wesen im Unterschied zur Vorstellung meiner eigenen Unvollkommenheit nicht aus mir selbst haben. Das heißt eigentlich: Ich kann mich nicht von mir aus als „unvollkommen“ denken; aber ich denke mich als unvollkommen, indem ich „zweifelnd“ nach der Wahrheit meiner Vorstellungen frage. Auch diese Frage habe ich demnach nicht „von mir aus“.

Die Unterscheidung von „wahr“ und „falsch“ muß mir von dem gedachten „vollkommenen Wesen“ „eingepflanzt“ worden sein. Da es als vollkommenes mich nicht täuschen will, stellt sich für mich die Frage nach dem Grund der Täuschung oder dem Ursprung des Übels. Es ist die Frage nach einer möglichen Begründung des Negativen oder dem Sein des Scheins. Leibniz' Erörterung der Theodizee reicht deshalb auch weit über das Theologische hinaus. Sie betrifft die Wahrheitsfrage im allgemeinen. Sein Hauptargument ist, daß Gott „aus Liebe“ überhaupt etwas von ihm selbst Verschiedenes geschaffen habe, das in dieser Verschiedenheit aber weniger vollkommen sein müsse als Gott selbst. „Vollkommenheit“ schließt alle positiven Prädikate ein, so daß für diese Verschiedenheit nur negative in Betracht kommen könnten. So ist es im Sinne der Liebe Gottes und demnach im Sinne seiner eigenen Vollkommenheit „gut“, da Unvollkommenes geschaffen wurde.

Das Unvollkommene ist in dieser Betrachtung also nicht das absolute Gegenteil des Vollkommenen. Es ist von der Wahrheit nicht „absolut“ entfernt, sondern hat sie nur in eingeschränkter Weise. Wenn wir nach ihr fragen, ist sie uns nicht ganz verschlossen, sondern nur „dunkel“. Wir gehen also nicht von einem absoluten Unwissen, sondern immer schon von einer „dunklen“ Vorstellung aus und suchen von da aus bessere, „klarere“ Vorstellungen zu gewinnen. Wir stehen, wenn wir uns um Urteile bemühen, immer schon unter „Vorurteilen“, die als „unsere“ nicht „nur“ negativ zu werten sind. Sie gehören zu unserer Befindlichkeit in der Welt und zu uns als Personen, so wie Gott sie in ihrer Verschiedenheit zu ihm und untereinander aus Liebe gewollt hat. Wenn wir dann von da aus zu „klaren“ Vorstellungen streben, kann das also auch keine absolute Helligkeit sein, sondern nur eine uns gemäße „Klarheit“, relativ zu der Dunkelheit, in der wir uns zuvor schon auf unsere, nur uns selbst noch nicht klare Weise befunden haben und die nicht absolutes Unwissen gewesen sein kann¹.

¹ Vgl. Leibniz, *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, Die Philosophischen Schriften, ed.

Die erreichte „Klarheit“ ist damit wesentlich als bestimmtes und damit auch als eingeschränktes Wissen gedacht. Diese Einschränkung ist „subjektiv“, d.h. sie „beruht“ auf unserem jeweiligen, persönlichen „In-der-Welt-sein“. Es ist also jeweils unsere, von der Klarheit anderer Personen verschiedene Klarheit. In den anderen „Grund“ des „Strebens“ der anderen nach Wahrheit können wir uns nicht versetzen. Wir sind „Monaden“, die „keine Fenster“ haben. So wie die Verschiedenheit von anderen Geschöpfen zu unserem „Sein“ gehört, gehört dann auch das „Streben“ oder alle uns mögliche „Klarheit“ zu „uns selbst“. Von dieser unaufhebbar subjektiven „Grundlage“ aus streben wir weiter nach Wahrheit. Nach Leibniz ist dieses Streben über die Klarheit hinaus ein Streben nach „Deutlichkeit“. Ein Begriff von etwas ist „deutlich“, wenn er durch andere, hinreichend klare Begriffe verdeutlicht ist. „Hinreichend“ kann hier nur noch heißen: hinreichend in der Sicht der jeweiligen „Monade“ und für ihren jeweiligen „subjektiven Zweck“.

Die Bedeutung des Begriffs des „Subjektiven“ hat sich damit verschoben. Denn bei aller „Deutlichkeit“ im genannten Sinn bleibt die unaufhebbare Differenz zu einer „adäquaten“ Deutlichkeit. Sie wäre erst gegeben, wenn alle Begriffe, die zur Verdeutlichung eines Begriffs gebraucht werden, auch selbst deutliche Begriffe wären. Es ist offensichtlich, daß demnach ein „Streben“ nach „adäquater Deutlichkeit“ in einen infiniten Prozeß führt, der unter endlichen Bedingungen nicht beendet werden kann und deshalb notwendig abgebrochen werden muß, wenn man überhaupt zu „deutlichen“ Begriffen kommen will. Der „Grund“ für das jeweilige Abbrechen der Verdeutlichungen kann nun nur noch ein „subjektiver Grund“ im modernen Sinn dieses Wortes sein. Die einzelne Monade muß selbst wissen, wann und wie sie „am besten“ abbricht. Sie allein muß es verantworten, daß ihr ein Begriff in dieser Verdeutlichung „hinreichend“ „klar“ ist, und für die Folgen daraus einstehen. „Die“ Wahrheit bedürfte „an sich“ einer „infiniten“ Darstellung, und die uns allein mögliche „finite“ muß deshalb „für“ die uns unmögliche „infinite“ stehen. Eine Erkenntnis, die sich in einem Akt auf eine („an sich“ unendliche) Gesamtheit von Bestimmungen bezieht, heißt bei Leibniz „intuitive“ Erkenntnis. Sie ist nicht in anderen Begriffen „diskursiv“ auseinandergelegt und müßte, wenn sie möglich sein sollte, dem jeweiligen „Subjekt“ „innerlich bleiben“. Eine Erkenntnis, die dagegen bis zu dem Punkt ihres „Abbruchs“ auseinandergelegt ist, heißt bei Leibniz „symbolische“ Erkenntnis. In ihr steht die jeweilige Darstellung „für“ eine „adäquate“ Erkenntnis, die sie selbst nicht sein kann und von der sie sich notwendig unterscheidet. Die Darstellung ist eine Darstellung in Zeichen, und für die in ihr gegebenen Zeichen können, wenn es um weitere „Verdeutlichung“ gehen soll, immer wieder nur andere Zeichen stehen, ohne die Möglichkeit eines „definitiven“ Übergangs zu „der“ Bedeutung all dieser Zeichen.

Dies ist die philosophische Lage, die Kant vorfindet. Auch bei ihm geht es immer noch um das Problem der „Re-präsentation“ oder der „Vorstellung“ von etwas, was uns selbst schon aus logischen Gründen nicht „präsent“ sein kann. Wir können immer nur miteinander vergleichen, was „in“ unserer Vorstellung ist, und sogar wenn wir „deutlicher“ wissen möchten, „was Vorstellung sei?“ oder „was“ das Zeichen „Vorstellung“ in einem bestimmten Sprachgebrauch „bedeuten“ soll, kann die Antwort immer nur „eine andere Vorstellung“ sein², nämlich die, die wir uns machen, wenn wir diese Antwort hören. Und auch sie müssen wir „von uns selbst aus“ verstehen.

Aus diesem Grund muß der Begriff der „Repräsentation“ philosophisch anders gefaßt werden. Wir können nicht bei etwas ansetzen, was sich in unserem Bewußtsein „re-präsentieren“ soll, aber selbst nicht „adäquat“, d.h. nicht anders als in einer „symbolischen“ und darin abgebrochenen „diskursiven“ Erkenntnis als einer Auseinanderlegung in Zeichen gegeben sein kann. Kant löst dieses Problem „anthropologisch“ durch seine Bestimmung des „Bezeichnungsvermögens“. Es ist „das Vermögen der Erkenntnis des Gegenwärtigen als Mittel der Verknüpfung der Vorstellung des Vorhergesehenen mit der des Vergangenen“³. In dieser „Erkenntnis“ wird nichts Abwesendes re-präsentiert, denn das wäre etwas sich Widersprechendes, sondern das „Gegenwärtige“ wird unmittelbar als ein „Mittel“ zu etwas anderem erkannt, nämlich als „Mittel“ zur „Verknüpfung“ der Vorstellungen von „Zukünftigem“, die nur die einer „Vorhersehung“ durch die „produktive Einbildungskraft“ sein können, mit „der Vorstellung“ des „Vergangenen“, wie es nur in der „Erinnerung“ als einer „reproduktiven Einbildungskraft“ ist.

Das „Gegenwärtige“ soll hier gar nicht „als es selbst“ erkannt und aus der zeitlosen „Gegenwart“ Gottes in die des Menschen „re-präsentiert“ werden; es wird vielmehr unmittelbar „für“ etwas anderes als es selbst, so wie es „gegeben“ oder „angeschaut“ ist, genommen: es wird als Zeichen „erkannt“ und ist darin unmittelbar, d.h. ohne als „es selbst“ in die Vorstellung zu treten, „Mittel“ für die Verknüpfung von in die Zukunft voraus- und in die Vergangenheit zurückgreifenden Vorstellungen. Dadurch werden diese Vorstellungen zu „etwas“ zusammengefaßt, das als etwas über die Gegenwart hinweg Bleibendes vorgestellt wird. Da etwas Gegebenes unmittelbar als Zeichen „erkannt“ wird, bewirkt erst die Konstitution eines über die flieende Zeit hinweg bleibenden, substantiellen „Gegenstandes“ oder der Objektivität. Die „Bezeichnung“ geht „der Sache“ voran. Das „Bezeichnungsvermögen“ ist damit konstitutiv für das „Erkenntnisvermögen“ im hergebrachten Sinn.

Kant handelt davon *expressis verbis* in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Es ist hier nicht der Raum auseinanderzulegen, daß diese Zusammen-

² I. Kant, *Logik* (Jäsche), Akademieausgabe (AA) IX 34.

³ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, 191.

hänge aber auch in den „Hauptwerken“ implizit zugrundeliegen, z.B. wenn das „Vorstellungsvermögen“ unmittelbar in drei gleichberechtigte „Vorstellungsarten“: die „charakteristische“, die „schematische“ und die „symbolische“ eingeteilt wird⁴. Es soll hier nur noch angemerkt werden, daß mit den Begriffen des „Charakteristischen“ und des „Symbolischen“ Arten des Bezeichnens vorgestellt sind und daß das „schematische“ Erkennen für den unter endlichen Bedingungen der Zeit und des Handelnmüssens subjektiv abzubrechenden Prozeß oder das „Verfahren“ steht, einem Begriff „sein Bild zu verschaffen“. Mit dem Abbrechen des Prozesses wird das „Bild“ gewonnen, und er wird abgebrochen, wenn das Bild als „adäquat“ erscheint, d.h. wenn es dem Subjekt für seinen subjektiven Zweck „hinreichend“ deutlich zu sein scheint, so daß es sich daraufhin zum Handeln entschließt oder „lebt“. „Leben“ ist nach Kant das „Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln“⁵.

Die „Subjektivität“ des Denkens liegt damit in seinem reinen Begriff. „Ohne Beschränkung des Subjekts“ ist Denken „nicht möglich“⁶. „Denn alles unser Begreifen ist nur relativ, d.h. zu einer gewissen Absicht hinreichend, schlechthin begreifen wir gar nichts“⁷. Es bleibt relativ zu den subjektiven Anfangsgründen im „Erkennen“ des jeweiligen Subjekts. Damit hat die Philosophie einen neuen Ausgangspunkt gewonnen, von dem aus sie die Aporien der Tradition zu überwinden versucht. Sie denkt nun nicht mehr den „Begriff“ von dem Problem seiner „Übereinstimmung“ mit der zu begreifenden „Sache“ her, sondern umgekehrt die „Sache“ von ihrem subjektiv möglichen „Begriff“ her. Begriffe werden in „Urteilen“ deutlicher als sie es für sich genommen sind. Diese urteilende Verdeutlichung setzt an die Stelle eines Zeichens „für“ den Begriff andere Zeichen, die selbst immer wieder verdeutlicht werden können, wenn sie für den jeweiligen Zweck nicht als (pragmatisch) „hinreichend“ deutlich akzeptiert werden. Die „objektive Gültigkeit“ ergibt sich dadurch, daß dieser Prozeß subjektiv abgebrochen und die „Anschauung von einem Gegenstande überhaupt in Ansehung einer der logischen Funktionen zu Urteilen als bestimmt angesehen wird“⁸.

In dieser Funktion des subjektiven „Ansehens als (hinreichend) bestimmt“ sind die „logischen Funktionen zu Urteilen“ zugleich „Kategorien“. Die als „Prozeß“ der Verdeutlichung nunmehr wesentlich „abgebrochene“ Erkenntnis kann, wenn es subjektiv als erforderlich erscheint, weil andere Zwecke und damit andere Notwendigkeiten des Orientiertseins ins Spiel kommen, jederzeit wieder aufgenommen werden. Da die Zeichen der Darstellung im Urteil

⁴ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 59, 255.

⁵ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, AA VI 211.

⁶ I. Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, AA VIII 400.

⁷ I. Kant, *Logik*, AA IX, 65.

⁸ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 128.