Klaus Giel

Philosophie der Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter?[1]

Anmerkungen zur Spätphilosophie von Walter Schulz

Einleitung

Der Begriff der Subjektivität ist die lebendige, produktive Mitte der neuzeitlichen Metaphysik; dies ist die Grundthese der Philosophie von Walter Schulz. In der Arbeit am Begriff der Subjektivität, und auch dies ist bei Schulz nachzulesen, kommt die neuzeitliche Metaphysik gleichzeitig an ihr nichtüberholbares Ende und findet zu ihrer Voll-endung. Schulz bevorzugt die Getrenntschreibung - "Voll-endung" -, um die Zweideutigkeit des Zu-Ende-Kommens der Metaphysik anzudeuten: Dies, dass die Metaphysik im Begriff der Subjektivität voll und ganz zu sich selber findet, sie selbst wird, und dass sich darin gleichermaßen das Ende eines Philosophierens abzeichnet, das sich auf nichts anderes als die Vernunft begründet, sich als deren Selbstexplikation und des darin erschlossenen Denkvermögens versteht. Von diesem Denken gilt, dass es, durch die zum absoluten subjectum (hypokeimenon) erhobenen Vernunft vermittelt, per se, ohne weitere Vermittlung, auf die „Wirklichkeit bezogen, also eine ausgezeichnete Weise des Denkens ist. Nun mag es ja ein vernunftvermitteltes Denken geben; auf Vernunftgründe allein aber lassen sich keine Erkenntnisse bauen. So hatte es Kant bereits in aller Deutlichkeit herausgestellt. Es ist also kein Zufall, dass die Philosophie von den Wissenschaften aus ihren angestammten Bezirken verdrängt wurde. Für alle wesentlichen Fragen der menschlichen Existenz, ob sie die Möglichkeit des Erkennens betreffen, die Regeln des gewaltfreien Verhaltens oder die Zwecke des Handelns, halten die Wissenschaften intelligente Lösungen bereit.

Das bedeutet nun freilich auch, dass mit der Vollendung der Metaphysik in der Philosophie der Subjektivität die Philosophie selber in Frage gestellt ist. Was ist und was vermag sie denn noch im wissenschaftlichen Zeitalter, wo die Wissenschaften selbst für die Probleme, die sie selber erzeugen, intelligentere Lösungen anzubieten haben und die Philosophie zum Schweigen bringen. Walter Schulz hat diese Fraglichkeit zum Grundthema der Philosophie erhoben: einer Philosophie, die im Zeichen der Konstitution der Subjektivität die großen Themen der Philosophie „noch einmal denkt“.

I: Zwischen Gott und der Welt: die innere Spannung der Subjektivität

1. In seiner Grundthese behauptet Walter Schulz, dass das Problem der Subjektivität im Zentrum der abendländischen Metaphysik der Neuzeit steht. Wie ist das zu verstehen? In ihrer Emanzipation von der Theologie findet die Philosophie sich vor die Frage gestellt, wie wahre Erkenntnis über die Wirklichkeit ohne vorgängige Offenbarung möglich sei. Auf die Sinneserfahrung ist kein Verlass, da sie, wie jedermann weiß, täuscht und ihre Zeugnisse trügen. Der von der Textphilologie entwickelte kritische Umgang mit Zeugnissen wird von Descartes radikalisiert und auf das Erkennen überhaupt angewandt. In dieser Radikalisierung des Anspruchs auf kritische Prüfung aller Zeugnisse und Erkenntnisquellen erhebt die Vernunft sich zur letzten und einzigen Instanz in der Erkenntnisfrage. Diese ihre Abolutsetzung ist legitim, weil sie sich selbst in reiner Selbstgegebenheit – im cogito-sum – gegeben ist. In allen ihren Erscheinungsformen, im

[1] Bei diesem Text handelt es sich um eine ausführlichere Fassung von: „Das Ich zwischen Weltbindung und Weltflucht“. Bemerkungen zur Philosophie der Subjektivität von Walter Schulz“, erschienen in: Der blaue Reiter. Journal für Philosophie Nr. 15 (1/2002), Themenheft „Ich“, S. 24-29.

Zweifel zumal, ist sie sich selbst das unbezweifelbar Gewisse. Damit wird ein Ideal aller Erkenntnis errichtet: wahr ist nur die Selbstgegebenheit des Seienden, um sie zu erreichen, müssen im methodisch angesetzten Zweifel alle durch Tradition und ungeprüften Glauben an die Dinge herangetragenen Vorstellungen abgeräumt werden. Mit dem Ideal der Selbstgegebenheit konstituiert die Vernunft sich zum ontologischen Raum allen Gegebenseins, das allem Gegebenen Zugrundegelegte, das subjectum des Erscheinens und Offenbarseins: die absolute Voraus-setzung allen Verstehens und Begreifens.

2. In ihrer Erhebung zur Subjektivität setzt die Vernunft sich ab von einer Wirklichkeit, die nicht in der Weise der Selbstgegebenheit von cogitationes gegeben ist. Damit wird aber auch ein Zugang zu dieser Wirklichkeit postuliert, in dem alle unmittelbar-ostentativen Bezüge widerrufen sind. Wie auch immer dieser nicht-ostentative Bezug zu einer Realität „außer mir“ aussehen mag, muss er doch in der Form des „etwas“, des Gegenstandes im formalen Sinne auf sie bezogen sein.
Nun ist die Vernunft sich selber in den und durch alle cogitationes hindurch als deren letzter Bezugspunkt gegeben: als „etwas“, als res. Aber als solche (res) kann sie sich doch nur in einer ausgezeichneten cogitatio „gegeben" sein: Die res (cogitans) ist nicht in der gleichen unmittelbar gewissen Weise gegeben wie das Zweifeln oder das Wahrnehmen.
Der Bezugspunkt aller cogitationes ist etwas sozusagen Hinzugedachtes; die res cogitans ist jedenfalls nicht in der gleichen Weise „da“ wie der Denkvollzug, in dem sie „gesetzt“, gedacht wird. Das in diesem Sinne Hinzugedachte ist eine reine Form: der Bezugspunkt aller cogitationes wird in der Form der res dem Denken vor-ausgesetzt. Mithilfe dieser hinzugedachten Form wird es dem Denken möglich, sich selber zu erfassen: cogito me cogitare. Das Denken denkt sich selber in Formen, die es sozusagen hervorbringen muss, um sich selber fassen zu können. Im Hervorbringen solcher Formen, die res ist nur eine davon, etabliert das Denken sich als erkennendes.
Die ursprünglichste Form des erkennenden Denkens ist die Mathematik. Sie ist das Erkennen, dessen Gegenstand das Denken selber ist. Und die mathematischen Beziehungen sind die Formen, in denen „etwas", was immer es sein mag, als Gegenstand des Erkennens gegeben sein muss.
Nun ist es ja so, dass das Denken in der Voraus-setzung der res seinen eigenen Grund sucht' Was aber ein denkendes „Ding" in seiner das Denken begründenden Substanz ist, ist durch die bloß formale Voraussetzung der „realitas" nicht ausgemacht. Somit bleibt auch unerklärt, wie das formal richtige Denken auf eine Realität außerhalb der Vernunft bezogen sein kann. Die res cogitans bleibt von der anderen res, von der auch nicht ausgemacht ist, wie sie eine res extensa sein kann, vollkommen getrennt. Darin liegt die eigentliche Problematik der Philosophie der Subjektivität. Nämlich, ob die Formen, in denen das Denken sich als erkennendes postuliert, dazu taugen, die Realität selbst und adäquat zu erfassen, ist eine mit der universellen Geltung der Mathematik nicht entschiedene Frage. Das erkennende Denken verharrt gewissermaßen gerade auch in der Mathematik in seiner reinen von einer entgegengesetzten Realität abgezogenen Immanenz. Als wahres und wirkliches Subjekt wäre die Vernunft also nur gerechtfertigt, wenn sie es vermöchte, ihr dia-bolisches Wesen zu überwinden und von ihren Formen fernzuhalten. Der genius malignus, den Descartes einführt, um die Frage der Möglichkeit des adäquaten Erkennens zu exponieren, ist, so gesehen, kein metaphysisches Gespenst, sondern das angemessene Bild, mit dem er die tiefe Zerrissenheit der Subjektivität beschreibt: eine Zerrissenheit, die, wie es scheint, nur mit religiösen Bildern zu fassen ist.

3. Aus eigener Kraft kann die Vernunft dieses ihr dia-bolisches Wesen nicht überwinden: sie verstrickt und verfängt sich geradezu in ihrer Immanenz. Schulz erkennt darin die Grundproblematik der neuzeitlichen, mit Descartes beginnenden Metaphysik. Von

Descartes bis Heidegger werde das philosophische Denken von der Frage der Befreiung des Vernunft aus ihrer Selbstbefangenheit bewegt, die ihr, aufgrund ihres unverzichtbaren Anspruches, letzte Prüfinstanz der Wahrheit zu sein, zum Schicksal geworden ist.
Die Lösung, oder besser: der Ausweg, den Descartes zu finden glaubte, ist bekannt. Die Vernunft findet in sich die Idee Gottes, die ihr mit der gleichen Klarheit und unbezweifelbaren Deutlichkeit gegeben ist wie die die Axiome und Operationen der Mathematik. In dieser Idee, in der eine höhere, nicht aus ihr selbst stammende macht bezeugt ist, findet die Vernunft ihre Rechtfertigung als Subjekt der Wirklichkeit. In der Idee Gottes transzendiert sie ihre Immanenz. Auf die Details (und die Fragwürdigkeiten) des cartesischen Gottesbeweise braucht hier nicht eingegangen zu werden. Wichtig daran ist nur dies: Mit dem Problem ihrer Subjektivität ist die Frage des Transzendierens der Vernunft aufgebrochen: sie wird das philosophische Denken der Neuzeit sozusagen in Atem halten und in der Philosophie Heideggers im begriff der Zeitlichkeit des Daseins eine vorläufig letzte, in der Tradition verwurzelte Antwort finden.

II. Die Voll-endung der Philosophie der Subjektivität in den Spätwerken des Idealismus

Das Problem der Selbsttranszendenz der Vernunft wurde von Walter Schulz mit der ihm eigenen, unübertrefflichen Klarheit herausgearbeitet. In einem genial zu nennenden Zugriff sprengt er das Schema der traditionellen Interpretation des Idealismus, nach der Hegel als Vollender erscheint, und öffnet so den Blick für die Bedeutung der Spätwerke von Fichte und Schelling. Das Problem der Selbsttranszendenz der Vernunft sei darin im Sinne eines unvordenklichen Ermächtigtseins der Vernunft durch eine höhere Macht behandelt worden. In der Rückbindung – re-ligio- der Vernunft an diese höhere Macht, dem Inbegriff der in sich selber ruhenden Realität, wird es der Vernunft allererst möglich, die Formen, in denen sie ihr Selbstverhältnis entfaltet, als Kategorien auf die Wirklichkeit außer ihr zu beziehen und als gegenständliche Formen zu begreifen. Allein durch diese in ihrer Selbsttranszendenz begründeten Gegenständlichkeit befreit die Vernunft sich aus ihrer immanenten Selbstverstrickung: aus der Selbstbefangenheit, in der der „Geist“ voller Entsetzen seine eigene Nichtigkeit entdeckt. In der „Bestimmung des Menschen“ von 1800 hat Fichte diesem Entsetzen beredten Ausdruck verliehen: „Es gibt überall kein Dauerndes, weder ausser mir, noch in mir … Ich weiß überall von keinem Seyn, und auch nicht von meinem eigenen. Es gibt kein Seyn. Ich selbst weiss überhaupt nicht und bin nicht. Bilder sind: sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich, nach Weise der Bilder: - Bilder, die vorüberschweben, ohne dass etwas sey, dem sie vorüberschweben … Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von dem geträumt wird … in einen Traum, der in einem Traume von sich selber zusammenhängt“ (II245). Das Problem, das Fichte hier aufwirft, erschüttert die Selbstverständlichkeit, mit der die Erkenntnisleistung des Denkens angenommen und vorausgesetzt wurde. Dies ist zugleich der Punkt, an dem Schulz, nach dem Erscheinen der als sein Hauptwerk geltenden „Philosophie in der veränderten Welt“, in gründlicher Auseinandersetzung mit Fichte einen neuen Ansatz der Philosophie der Subjektivität zu gewinnen sucht. Um ihn zu verstehen, ist es nötig, den Begründungszusammenhang Fichtes dazustellen; nur so kann der Punkt markiert werden, an dem die geistige Entwicklung des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts über Fichte hinweggegangen und, was die Erkenntnisleistung des Denkens angeht, eine neue Problemlage entstanden ist.
Die Form, in der die Vernunft sich als Subjekt der Wirklichkeit ergreift, ist die Ichheit. In dieser Form beansprucht die Vernunft sich als ein Absolutes. Sie versteht sich als in und durch sich selbst und durch nichts außer ihr bestimmt: nur für mich selber bin ich Ich, nur ich kann zu mir Ich sagen. In dieser Form unterscheidet die Vernunft sich prinzipiell von allen anderen Möglichkeiten der Seinsbestimmtheit. Das will besagen: In

der Selbstbestimmtheit der Vernunft sind alle anderen denkmöglichen Formen der Seinsbestimmung negiert, aufgehoben. In dieser Negation und durch sie generiert das Selbstverhältnis den Grundsatz der Identität, mit dem es sich selber fassbar wird. So versteht das Selbstverhältnis sich als Ich, das mit sich selbst identisch ist. Das mit sich selber identische Ich postuliert sich als reiner Anfang, als principium, das mit sich selbst beginnt. (In der Wissenschaftslehre von 1804 „ersetzt“ Fichte die Ichheit mit dem Begriff der Genesis.) Nun ist allerdings das Selbstverhältnis der Vernunft nur in der Reflexion zu erfassen: Das Ich „gibt“ es nur in der Selbstreflexion. Darin liegt, wie Fichte hervorhebt, eine gewisse Gebrochenheit der Ichheit. Das Ich verdoppelt und spaltet sich gewissermaßen in der Reflexion und durch sie. Daher kann die ursprüngliche Genesis (Entstehung) immer nur als eine bereits geschehene erfasst werden. Die Reflexion ist ja kein erzeugender, hervorbringender Akt und setzt immer schon voraus, worauf sie sich bezieht. So erscheint die Ichheit in der Reflexion als in Sein (ursprüngliches Hervorbringen) und Denken (Erfassen des Seins) gespalten. Das denkende und das seiende Ich sind zwar „dasselbe“, aber die Selbigkeit des Denkens und des Gedachten kann nicht mehr von dem immer schon abgespaltenen Denken erfasst werden. Alles in allem genommen: In der Ichheit ist die Vernunft auf ihre eigene Anfänglichkeit bezogen, die ihr aber immer schon im Rücken liegt. In der Form der Ichheit bleibt die Vernunft somit, die sich darin ja doch als erkennendes Denken konstituiert, auf ein anfängliches Geschehen (der Genesis) in der Weise des **Bildes** verwiesen. Also: In der Struktur der Ichheit erscheint die Vernunft sich selber als Akt eines ursprünglichen Bildens, dem noch kein Bild zugrunde liegt: als Bild, das sich selber, als Urbild, hervorbringt. In ihrer Bildhaftigkeit ist die Vernunft auf die unvordenkliche Realität ihrer Anfänglichkeit, also auf den immer schon geschehenen Anfang verwiesen: auf ihre unbegreifliche, absolute Realität. Die Philosophie Fichtes beginnt somit mit einer Paradoxie: Um sich vollendet begreifen zu können, muss die Vernunft mit dem Begriff des Absoluten operieren; das Absolute aber ist das schlechthin Unbegreifliche, das jeder möglichen Form der Attribuierung (Zuschreibung von Eigenschaften) entzogen ist. So verweist die sich als Urbild verstehende Vernunft nur eben auf das Absolute, ohne es an ihm selbst fassen zu können. Nun ist das Bild aber dadurch charakterisiert, dass es „etwas“ zur Gegebenheit bringt; es vergegenwärtigt und entbirgt etwas, ohne sein zu können, was es präsentiert. Nun ist, woran zu erinnern ist, das Urbild (das sich selbst hervorbringende Bilden) kein Abbild, keine Kopie. Seine produktive Leistung liegt im Sichtbarmachen eines (an ihm selbst) nicht Gegebenen (des insofern Absoluten). Das Urbild ist kein für sich bestehendes, vorzeigbares Bild, sondern der Akt des Bildens, in dem Schemata, generative Muster des Bildmachens ausgelegt werden. Will sagen: Das Urbild gibt es nur in der Form der Auslegung der generativen Muster, mit denen eine undurchdringliche Wirklichkeit ins Bild gebracht, sichtbar gemacht wird. In den so erzeugten Bildern bleibt die (bildhafte) Darstellung auf etwas bezogen, was nicht in die Darsellung eingeht. Bilder sind daher immer auch Formen, in denen das darin sichtbar Gemachte sich auf eine geheimnisvolle Weise entzieht: dies, dass das Dargestellte im Bild auf die Weise gegenwärtig ist, dass es sich entzieht, macht die Tiefe eines originalen Bildes aus, die eigentümlich anziehende, faszinierende Wirkung, mit der das Dargestellte im Bild präsent ist. Im Bezug auf diese Tiefenwirkung, die Bildern eigen ist, wird die im Generieren von Bildern (Urbild) aufscheinende, an ihr selbst nicht fassbare Realität von Fichte das „göttliche Leben“ genannt.

So ergibt sich das folgende: Die Formen, in denen die Vernunft ihr Selbstverhältnis (Ichheit) entfaltet, erweisen sich als die generativen Muster, in denen die Vernunft eine in sich selber ruhende Realität sichtbar macht, ins Bild setzt. Das Über-Sich-Selbst-Hinausweisen des Bildes, als das die Vernunft sich selbst versteht, erscheint in iihrer Immanenz, in der sie sich mit sich selbst identisch setzt, als Entgegensetzung. In den Bildern setzt die Vernunft sich das darin Dargestellte entgegen: in der Form des

Gegenstandes. Gegenstände sind für Fichte nichts anderes als die Begriffe, mit denen die Vernunft ihre eigene Bildhaftigkeit (gegenständlich) interpretiert. Alles begriffliche Denken ist daher nur eine Interpretation der (bildhaften) Anschauung; einer Anschauung jedoch, die nicht auf Sinnesempfindungen aufbaut, sondern die Sinne allererst aufschließt, indem sie die immanenten Empfindungen auf eine in sich ruhende Realität bezieht, die – in Begriffen – gegenständlich interpretiert wird.

III. Der Neuansatz von Walter Schulz

1. Die Problemstellung

Die Philosophie der Subjektivität, wie sie sich in der Metaphysik der Neuzeit ausgebildet hat, kommt, um die Wirklichkeit im Ganzen zu begreifen, offensichtlich nicht ohne die Voraussetzung eines ens realissimum aus. Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik ist keineswegs „Gegenstand einer „Philosophischen Theologie“, wie Weischedel sie angestrebt hatte. Und doch wird in ihrer Rede von Gott die Brüchigkeit der Philosophie der Subjektivität offenbar. Ihre Rede von Gott, zu der sie sozusagen aus innerer Notwendigkeit gezwungen ist, ist genau genommen eine philosophische Hilfskonstruktion, mit der sie einen Ausweg sucht, die ihr die Ambition einer „Totalphilosophie“ auflädt. Es ist ja gerade nicht der Gott Isaaks und Jakobs, den die Vernunft im Zuge ihrer Selbsterhebung zum Subjekt der gesamten Wirklichkeit sich – obzwar mit innerer Notwendigkeit – voraussetzt. Das „kraftvolle Leben“, auf das Fichte sich beruft, erweist sich als Anleihe und Inanspruchnahme religiöser Erfahrungen. Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik ist ein synthetisierter. Der vernünftigen Konstruktion wird die religiöse Erfahrung, wie sie sich in der christlichen Tradition entfaltet hat, nur eben aufgepfropft. Der Abgrund zwischen den beiden Arten, von Gott zu reden, konnte im Rahmen einer Philosophie, die sich auf die Vernunft als der einzigen und ausschließlichen Erkenntnisquelle beruft, nicht mehr überbrückt werden. Daraus folgt: man kann sich der Wirklichkeit nicht mehr uno actu versichern, sie im Rückbezug auf die Subjektivität der Vernunft im Ganzen umgreifen und begreifen.
Damit bricht aber zugleich die Frage nach der Legitimität der begrifflichen Konstruktionen der Wirklichkeit auf, die nach der Erkenntnisfunktion und -leitung eines Denkens, das zwar sinnliche Daten verarbeitet, aber nicht in der Sinnlichkeit begründet und durch sie mit der Wirklichkeit vermittelt ist.

2. Verwissenschaftlichung und Vergeschichtlichung als Grundkategorien der modernen Wirklichkeit

Die Gegenständlichkeit (des Denkens), daran muss noch einmal erinnert werden, ist, wie der Idealismus gezeigt hat, in der einheitlichen Grundbeziehung der Vernunft begründet. Darin wird die strikte Voraussetzungslosigkeit des Denkens beschworen. Die Vergegenständlichung war der Ausdruck der Freigabe der Wirklichkeit aus allen arten vorgegebener Bezüge, um gewissermaßen Platz zu schaffen für die ausschließlich in der Vernunft begründeten Zugangsformen. Die Gegenständlichkeit ist sozusagen das Pendant zur einen Anfänglichkeit der Vernunft, ihrer Selbsterhebung zum Prinzip der Wirklichkeitserfassung
Demgegenüber hat die moderne Forschung das Vernunftprinzip der Voraussetzungslosigkeit des Denkens aufgegeben. Sie thematisiert nicht mehr Gegenstände, die in Satzsubjekten unterstellt werden: Nicht von Gegenständen handelt die moderne Wissenschaft, sondern von Sachverhalten. (Die Dingkategorie ist sozusagen aus der Wissenschaft in die „Lebenswelt“ ausgewandert.) Mit der Idee der

Gegenständlichkeit ist auch die der Voraussetzungslosigkeit preisgegeben; will sagen: Es gibt keinen reinen Anfang mehr. Der Mensch kann sich aus der Wirklichkeit, in die er auf vielfältige Weise verstrickt ist, nicht befreien. So ist auch die wissenschaftliche Objektivität nicht an die Voraussetzungslosigkeit geknüpft. Vielmehr erreicht sie die Objektivität dadurch, dass die unaufhebbaren Voraussetzungen reflektiert und kontrolliert werden. Es werden also nicht mehr Gegenstände exploriert, sondern die Wirkung von kontrollierbaren und planbaren Eingriffen. Die wichtigste Form der Objektivierung von Eingriffen, Garant ihrer Kontrollierbarkeit und Wiederholbarkeit, ist das Experiment. „Und in den nicht unmittelbar wahrnehmbaren Bereichen der Natur wird das Naturgesetz mehr und mehr nur eine Angabe über die Möglichkeit und den Ausfall von Experimenten; ein Gesetz unserer Fähigkeit, Phänomene hervorzubringen. Auch dieses Gesetz ist objektiv, denn mit bestimmten Mitteln lassen sich auch nur bestimmte Phänomene erzeugen. Aber was hier objektiv geregelt ist, ist nicht mehr ein Sein, sondern ein Wechselspiel von Handeln und Wahrnehmen.“ (Weizsäcker 1949, 173)
Nun ist das Experiment schon längst nicht mehr nur die Bewährung (durch das Scheitern ihrer Falsifikation) einer theoretischen Annahme. Nicht mehr aus voraus-gedachten Theorien deduziert, ist es vielmehr zum Ort der Elaboration von Fragestellungen avanciert; von Fragestellungen, deren Beantwortung im sicheren, wiederholbaren Ergebnis liegt. Wissen, also Aussagen über Sachverhalte, ist nicht mehr die Explikation von Gegenständen, die als logische Subjekte unterstellt worden sind, sondern in seiner Substanz Antwort auf kontrollierte, instrumentierte und arrangierte Fragestellungen. „Es (sc. das Experimentalsystem, K. G.) ist eine Vorrichtung zur Materialisierung von Fragen. Es ko-generiert die Erscheinungen oder materiellen Abgrenzungen und die Begriffe, die sie verkörpern. Hingegen ist das Einzelexperiment als scharfes Testverfahren von scharfen Vorstellungen keineswegs das elementar Einfache der Experimentalwissenschaft“ (Rheinberger 1992, 25). Die Objektivität der modernen Wissenschaft ist ihre Subjektlosigkeit. Ihre Wirklichkeit ist eine Wirklichkeit ohne Subjekt, ganz so, wie der Strukturalismus, Foucault vor allem, sie beschreibt.
Die wissenschaftliche Interpretation der Wirklichkeit ist nun allerdings, obschon sie die verlässlichste ist, nicht das letzte Wort über sie: sie hat sozusagen keinen ontologischen Status. Ihre Verlässlichkeit ist nicht in der letztgültigen Wahrheit ihrer Aussagen begründet. Vielmehr ist es ein tiefgreifender Strukturwandel der Wissenschaft, aus dem sich ihr Erfolg und ihre Verlässlichkeit herleiten. Und dieser Strukturwandel ist durch die Radikalität charakterisiert, mit der die Wissenschaft allen ontologischen Ambitionen abgeschworen hat. Diesen Strukturwandel, in dem die Wissenschaft auf den halt am Seienden selbst und auf letztgültige Wahrheit verzichtet, versucht Schulz im Begriff der Verwissenschaftlichung zu fassen. Die eminent philosophische Bedeutung der Verwissenschaftlichung liegt für Schulz jedoch darin, dass die sogenannte Lebenswelt von ihr mitbetroffen ist. Die Erfahrungen der Lebenswelt und die lebensweltliche Interpretation der Erfahrungen sind in der wissenschaftlichen Interpretation der Wirklichkeit fundiert. Der Umgang mit den Geräten, Maschinen, Apparaten, die unsere Lebenspraxis bestimmen, ist nicht mehr sachlich, sondern normativ durch Gebrauchsanleitungen, Pflegevorschriften u. dgl. m. vermittelt. Das alltäglich Zuhandene hat keine konstitutive Bedeutung, die den Dingen des Alltags, wie Heidegger es in seiner glänzenden Analyse dargestellt hatte, den eigenen ontologischen Status des „Zeug“ verleiht. Die normativ vermittelten Umgangserfahrungen sind sekundär, aufgesetzt, parasitär, weil sie nicht an die Konzeption der Geräte und Apparate heranreichen. So wird in der von Schulz eingeführten Kategorie der Verwissenschaftlichung die These von der grundlegenden Bedeutung der Lebenswelt, der Behauptung ihres Eigen-Sinnes zurückgewiesen.
Wissenschaftliche Eingriffe, so scheint es, sind subjektlose Handlungen, die als Operationen durchkonstruiert und in dieser Gestalt kontrollierbar werden. Sie sind, das

will damit gesagt sein, keineswegs in der Selbstbestimmung der Subjektivität begründet und als keine Elemente einer Praxis, in der die Vernunft sich zum Subjekt der Wirklichkeit erhebt. In ihrer, wenn man so sagen darf, voroperativen Form scheinen die wissenschaftlichen Interventionen dadurch bestimmt zu sein, dass sie an der Zeit, also fällig sind. Zu ihrem zeitlichen Verständnis schlägt Schulz die Kategorie des Sinnes vor, die er im Wesentlichen von Heidegger übernimmt. „Sinn“ wird als die Struktur der Zeitlichkeit von subjektlosen Handlungen eingeführt. In Anlehnung an Heidegger entwickelt Schulz den Sinnbegriff als „Einheit von Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff“, aus welcher Einheit „etwas verständlich wird“ (PhvW 612). Als sinnhafte sind die Eingriffe der Forschung, nur darauf kommt es hier an, durch ihren geschichtlichen Ort bestimmt. So erweist sich die Geschichte als Horizont der Verwissenschaftlichung, in dem die Forschung durch ihre Aktualität bestimmt ist, ihre Zeit hat und „dran ist“. Als Horizont der Verwissenschaftlichung ist die Geschichte eine Geschichte ohne Subjekt. (Was in der Forschung dran ist, hängt nur noch bedingt vom einzelnen Forscher ab.) Diese Geschichte ist nicht mehr zu verstehen als die zeitliche Explikation einer Vernunftpraxis, als der „Raum“, in dem die Vernunft ergründet, was sie im „Erdenleben“ vermag. Daher, um die Geschichte als eine Weise zu kennzeichnen, in der der Mensch in die Wirklichkeit verstrickt ist, redet Schulz von „Vergeschichtlichung“. Mit der Kategorie der Vergeschichtlichung nimmt die Philosophie endgültig Abschied von der Geschichtsphilosophie: Die Geschichte hat die Funktion der Lebensorientierung abgestreift. Die Realität der Vergeschichtlichung ist nur noch in der historischen Forschung zu erhellten. In diesem Sinn sind Verwissenschaftlichung und Vergeschichtlichung aufeinander bezogen. An die Stelle der philosophischen Erkenntnistheorie scheint die Geschichte der Forschung getreten zu sein, die die Forschung in einem übergreifenden Kontext der kulturellen Wirklichkeit verortet, um sie, unter Zugrundelegung der Sinnstruktur, zu verstehen.

3. Verantwortung als Grundbegriff einer umfassenden philosophischen Theorie der Wirklichkeit

Verwissenschaftlichung und Vergeschichtlichung verweisen aufeinander, gehen gar ineinander über. Die Struktur dieser Verweisung bleibt jedoch verborgen. Im Ineinander-Übergehen und Changieren dieser Kategorien wird deutlich, dass sie nur die Oberflächenstruktur beschreiben. Vergeschichtlichung und Verwissenschaftlichung sind für Schulz daher auch nur „Tendenzen“ der zeit, in denen sich etwas anzeigt, was es freizulegen gilt. Daran, dass die Philosophie nur als umfassende Theorie der Wirklichkeit Bestand und Geltung haben kann, hält Schulz fest. Von der Aufgabe, ihre Zeit auf den Begriff zu bringen, kann sie nicht entbunden werden, wenn sie mehr und etwas anderes sein will als die Affirmation und Reduplikation der wissenschaftlichen Interpretation der Wirklichkeit in den Denkformen der Wissenschaft.
Das Verstricktsein des Menschen in seine Wirklichkeit ist immer nur negativ beschrieben worden: als eine Situation, in der die Grenzen zwischen Subjekt und Objekt verschwimmen („blurred“, schreibt Max Born). Es gilt jedoch zu sehen, dass das Verschwimmen der Grenzen nur ein Ausdruck der Ungesichertheit der menschlichen Stellung in der Welt ist. So kündigt sich also in der Negativität der Beschreibung der Weltstellung des Menschen, philosophisch gesehen, das Ende der Ontologie an. Diesem Ende der Ontologie versucht Schulz in der „Philosophie in der veränderten Welt“ eine positive Wendung zu geben. Das Ende der ontologischen Absicherung seines Weltverhältnisses kann genaugenommen nur so ausgelegt werden: Die Stellung des Menschen zur Welt ist dem Menschen selbst anheimgegeben. Das Verhältnis zu seiner Wirklichkeit und mit ihm die Konstitution der Wirklichkeit ist letztlich nur in der Verantwortung für diese Wirklichkeit gegeben. Im Bewusstsein seiner Verantwortung für

das Verhältnis zur Welt und ihrer wissenschaftlich-politisch-technischen Gestaltung ist der Mensch als Subjekt, als Zurechnungssubjekt seiner Wirklichkeit herausgefordert. In der Verantwortung für die Welt verhält der Mensch sich zu sich selber als Subjekt. Allerdings: Im Unterschied zum Idealismus hat die Subjektivität keine ontologische Rückendeckung in einer höheren Realität. Demzufolge kann die Subjektivität auch nicht mehr in der Kategorie der Substanz erfasst werden: der Mensch identifiziert sich infolgedessen nicht als Subjekt. Die Verantwortung ist lediglich als die Aufforderung, sich als Subjekt zu übernehmen, gegeben.
Jetzt erst, im Bewusstsein der Verantwortung konstituiert sich die Wirklichkeit im strengen Sinne als geschichtliche, im Sinne des Tribunals, in dem dem Menschen die Folgen seines Verhalten zugerechnet werden.
Wie auch immer: Die menschliche Wirklichkeit hat kein ontologisches Fundament. Sie ist der ihm zuzurechnende Aufenthalt (äthos) des Menschen, die er als Welt mit anderen gemeinsam zu verantworten hat. Das ist ein absolut ungemütlicher Aufenthalt: das Tribunal ist keine Wohnstätte. In diesem Sinne kommt Schulz in der „Philosophie in der veränderten Welt“ zu dem abschließenden Ergebnis: Die umfassende („Totalphilosophie“) Theorie der Wirklichkeit ist nur als Ethik möglich. Die „Philosophie in der veränderten Welt“ findet ihren krönenden Abschluss in der Darlegung und Begründung einer systematisch ausgeführten Verantwortungsethik: der ersten wirklich durchgeführten Verantwortungsethik, die mehr ist als der von Max Weber übernommene Ausdruck.

4. Die philosophische Reflexion

Die Subjektivität erscheint im Schlusskapitel der „Philosophie in der veränderten Welt“ in der Zumutung der Verantwortung: ihre Bestimmtheit erfährt sie nicht im Sein, sondern im Aufgefordert- und Herausgefordertsein. Die Konstruktion erinnert an den frühen Fichte, der die Bestimmtheit des Ich in das absolute, unbedingte Sollen gesetzt hatte. Das Sollen war jedoch im Können fundiert: du sollst, denn du kannst, heißt es bei Fichte. Davon, von der Koinzidenz des Sollens mit dem Können, das, nach Schulz, sích schon längst in den Großstrukturen des wissenschaftlich-technischen Zeitalters verselbständigt hatte, kann nicht mehr die Rede sein. Das ethische Subjekt der Verantwortung ist machtlos geworden und sucht seine Ermächtigung in Gruppen, die von der argumentativ herbeigeführten Gemeinsamkeit der Überzeugung zusammengehalten werden. Nach der Trennung von Können (Macht) und Sollen bleibt der philosophischen rede vom verantwortlichen Subjekt nur noch die Form des Appells. Man hat daraufhin, und weil die Wirklichkeit des Ethischen das Tribunal ist, Schulz, nicht zu Unrecht, in die Nähe der Existenzphilosophie gerückt, zumal der Bezug zu Sartre von Schulz selber ausdrücklich hergestellt wird.
Der Appell setzt jedoch, um wahrgenommen zu werden, die Subjektivität bereits voraus. Will sagen: Die Struktur des ethischen Subjekts bleibt im Dunkel. Zur weiterführenden Erörterung der Frage nach der Struktur der (ohnmächtig gewordenen) Subjektivität hat Schulz sich sieben Jahre der intensiven Auseinandersetzung mit Freud und Fichte Zeit gelassen. Mit dem Unbehagen an der appellativen Rede in der Philosophie rückt jetzt auch das Problem der Methode des philosophischen Denkens in den Blick. Im Unterschied zum wissenschaftlichen Denken ist das philosophische durch die Reflexion vermittelt. In der Frage der Reflexion aber knüpft Schulz wieder ausdrücklich an Descartes an.
Die Notwendigkeit, über die Methode des philosophischen Denkens zu reden, ergibt sich für Schulz aus der Tatsache, dass die philosophische Tradition zwei sich widersprechende, obzwar in sich schlüssig begründete Formen des Zugangs zum Subjekt hervorgebracht hat. Bereits in der nachidealistischen Philosophie beginnt sich eine

Tendenz durchzusetzen, die das Subjekt nur noch als Durchgangsstation objektiver Mächte gelten ließ. Es ist dies die Macht der Geschichte bei Marx, Dilthey und Gadamer, des Seins bei Nietzsche, Heidegger und Derrida, von natürlichen Kräften bei Freud und in den zeitgenössischen, in den neueren Wissenschaften fundierten Entwürfen zur Philosophie „des Geistes“. Die andere, an der vernünftigen Selbstbestimmung festhaltende Richtung hatte ihre Hochzeit in der Existenzphilosophie, und sie wirkt weiter in den Entwürfen zur Ethik in der Gegenwart.
Zur Klarheit und begrifflichen Auflösung dieses Grundwiderspruchs kann, so Schulz, nur die Besinnung auf die Methode des philosophischen Denkens führen. Die Methodenreflexion setzt mit der skeptischen Aufhebung der Positionalität in der Philosophie ein. Schulz erinnert an den cartesischen Zweifel und schließt ganz ausdrücklich daran an. Es wird keine der überlieferten Positionen für wahr gehalten, und das besagt: Das Räsonnement bescheidet sich nicht – als ein im strengen Sinn rhetorisches – im Beibringen von Argumenten, welche die Annahme einer gegebenen Position stützen. Als eine im strengen Sinn philosophische löst sich die Reflexion aus allen Lagen und Situationen, in denen der Mensch reflektiert oder zu reflektieren gezwungen ist. Die alltägliche Reflexion kann sich beispielsweise auf die Angemessenheit der Mittel in Handlungssituationen richten, auf die Richtigkeit der Ziele unter angenommenen Zwecken oder auf den Wert und die Geltung der Zwecke. Die philosophische Reflexion dagegen richtet sich zwar auch auf „Vorgegebenes“, abstrahiert aber von allen inhaltlichen Bestimmungen des Handelns und Denkens, kurz: der inhaltlichen Bestimmungen der normalen menschlichen Situationen, in denen immer mit „etwas“ umgegangen wird, und sei es mit der inhaltlichen Bestimmtheit der eigenen Person. So findet die Reflexion – in ihrer Formalität und Abstraktheit – ein Reflektierendes, das sich immer schon an welthafte Inhalte gebunden hat. Im Absehen von allen inhaltlichen Bestimmungen ist die philosophische Reflexion eine modellierende Konstruktion, in der die inhaltlichen Bestimmungen des menschlichen Verhaltens im Begriff der Weltbindung – allgemein und abstrakt – gefasst werden. In seiner Abstraktheit ist der Vollzug der philosophischen Reflexion jedoch immer auch ein Vollzug und eine Aktualisierung der menschlichen Freiheit in ihrer extremen Form: Ich kann mich von allen inhaltlichen Bindungen lossagen, aus ihnen heraustreten, und so tun, als gäbe es sie nicht. Im Aspekt des Sich-lossagen-Könnens von allen Bindungen erweist die philosophische Reflexion sich dann als die Modellierung des Selbstverhältnisses, in dem der Mensch, in allen seinen Weltverhältnissen und durch sie hindurch, sich zu sich selber verhält. Die philosophische Reflexion modelliert das Selbstverhältnis, das die alltägliche Reflexion durchwaltet, wenn der Mensch sein Denken und sein Verhalten kontrolliert, an Maßstäben prüft und über Wert und Geltung dieser Maßstäbe räsoniert. Das bedeutet aber auch: Die philosophische Reflexion beruft sich nicht auf eine absolute Reflexion, in der sie sich zu begründen versucht, so dass sie als deren Vollzug erscheint. Sie bezieht sich nicht mehr auf das Selbstverhältnis der Vernunft, die in ihrem Selbstverhältnis die Wirklichkeit im Ganzen umfasst und ihr gegenständliches Erscheinen begründet. So ist das Ich der philosophischen Reflexion für Schulz eine leere Vorstellung, eine reine, das heißt inhaltsleere Form. Eine Form allerdings, die nur in einer grundlegenden Paradoxie darzustellen ist. Das Ich der philosophischen Reflexion ist einerseits das frei aufsteigende, sich aus allen Lebenslagen befreiende Ich – die Philosophie ist ganz eigentlich Nicht-Leben, zitiert Schulz Fichte – das doch andererseits, in der Abhebung von allen Weltgehalten, sich in seiner Weltgebundenheit findet, ohne die es sich selbst entgleiten würde. Das Ich ist nichts für sich selber, es ist nichts jenseits der Weltbindung und nichts ohne sie. In der Modellierung durch die philosophische Reflexion erscheint das Ich also als die Beziehung einer grundlegenden, nicht zu vermittelnden Differenz. Es erscheint so als elementare Struktur, in der Weltbindung und Transzendenz (Weltflucht, nennt Schulz sie) unauflöslich aneinander gekettet sind. Weltflucht und Weltbindung sind indes, wie

Schulz ausdrücklich betont, Konstrukte, Momente einer Modellierung. Es werden mit den beiden Begriffen keine Grundbefindlichkeiten beschrieben, in denen der Mensch sich selbst gegeben ist. Die beiden Tendenzen der Weltbindung und der Weltflucht haben deshalb auch nicht den Charakter von „gebenden", „appräsentierenden" Phänomenen, die, wie Heidegger es in „Sein und Zeit" konstruiert hatte, ihren „Begriff" enthalten und das Verstehen begründen. Im Unterschied zu Heidegger [27/28] ist Schulz ein sich von Descartes her verstehender Rationalist.
Modellbildungen sind sinnlos, wenn sie nicht als Instrumente zur rational-begrifflichen Verarbeitung von Erfahrungen taugen. Die Grunderfahrung, auf die das Modell des ichhaften Selbstverhältnisses sich bezieht und seine konkrete Erfüllung findet, ist die Erfahrung des Todes: Es ist das Bewusstsein des Todes, in dem die Weltbindung in der Weise des Abschiednehmenmüssens transzendiert und als immer schon gebrochener Weltbezug zum Vorschein gebracht wird.

5. Philosophie als Theorie der Wirklichkeit

Es hat sich gezeigt: Schulz versteht (konstruiert) das Ich nicht mehr als die Form, in der die Vernunft sich, wie noch bei Fichte, in einer „Tathandlung" als Subjekt der Wirklichkeit hervorbringt. Kann denn nun von diesem „leeren" Ich behauptet werden, es sei das Subjekt, auf das bezogen die Philosophie sich als umfassende Theorie der Wirklichkeit („Totalphilosophie") zu etablieren vermöchte? Anders gefragt: Hat diese rationale Konstruktion des Ich noch irgendetwas mit der Tradition der Philosophie der Subjektivität zu tun? Wie sollte in dieser leeren Vorstellung (des Ich) die Erkenntnisleistung des Denkens fundiert sein; wo doch in der Deduktion des denkenden Erkennens gewissermaßen die Bewährungsprobe der Philosophie der Subjektivität liegt?
Die Weltbindung ist, wie Schulz immer wieder betont, ein Konstrukt: im Begriff der Weltbindung wird keine wie auch immer geartete innerweltliche Ligatur (Verbindung) gefasst, sei es die der Freundschaft, der Liebe, der Mitgliedschaft in Gruppen oder Verbänden oder die einer inhaltlichen Obsession. Desgleichen wird der Mensch unter der Bezeichnung der Weltbindung nicht als „innerweltlich Seiendes" begriffen: als Organismus, als Produkt der Evolution und Cerebration. Letzteres, Organismus u. dgl. ist der Mensch freilich immer auch; aber er ist es gleichsam jenseits seines Selbstverhältnisses und im Sinne von transzendenten Voraussetzungen – ohne funktionsfähiges Gehirn ist Denken nicht möglich.
In der theoretischen Konstruktion der philosophischen Reflexion erfährt die Weltbindung ihre Bestimmtheit durch den Bezug zur Weltflucht; wie umgekehrt die Weltflucht (Transzendenz) sich von der Weltbindung her bestimmt. Schulz spricht daher immer von der Gebrochenheit des Weltbezugs. Will sagen: Die Welt ist nicht die Heimat des Menschen, der auch nichts vom Vorschein einer jenseitigen Heimat weiß: es ist auch nicht die Utopie im Blochschen Sinne, in der die Weltflucht sich aktualisiert. Der Mensch ist und bleibt ein Fremdling auf dieser Erde – und nach drüben ist die Aussicht ihm durch die unaufhebbare Faktizität des Todes verbaut. Zusammengenommen bedeutet dies: Die Weltbindung ist nur aufgrund der Fähigkeit möglich, Fuß fassen, Grund nehmen zu können in einer Wirklichkeit, für die der Mensch im eigentlichen Sinne nicht geschaffen ist. Dieses Fuß-fassen-Können versucht Schulz im Begriff des „Vermögens" zu beschreiben. Seine Philosophie der Subjektivität mündet schließlich in eine Renaissance der klassischen Vermögenslehre, die an Kant anschließt: Von der Vernunft kann nur im Sinne von unterschiedenen Vermögen die Rede sein. Für Schulz sind es im Wesentlichen die klassischen Vermögen, in deren Rahmen der Mensch als vernünftiges Subjekt seine Möglichkeiten ergründet und Fuß fasst in einer fremden Wirklichkeit: Denken, Fühlen und Wollen. Auf die glänzenden Analysen des Fühlens und Wollens einzugehen, ist hier nicht der Ort.

Das Denken wird als Vermögen beschrieben, in dem der Mensch sich frei macht von dem unmittelbaren Druck der Wirklichkeit, dem er, das nichtangepasste Tier, ausgesetzt ist. Durch die Ablösung von der Unmittelbarkeit der Bezüge wird der Mensch frei zu modellhaften, konstruktiven Entwürfen, die der Erfahrung sozusagen unterlegt, subjiziert werden. Gleichzeitig bindet der Mensch sich an die Wirklichkeit, indem er in seinen Konstruktionen praktisch wird, also in die Wirklichkeit eingreift und Phänomene auf kontrollierbare Weise erzeugt. So entscheidet der empirische Gehalt seiner Konstruktionen über den Wert des Denkens. Die Empirie ist allerdings eine Funktion des Denkens; nicht sie fundiert das Denken, sondern umgekehrt, sie ist immer schon eine auf dem Hintergrund von unterlegten Konstruktionen „gelesene", dechiffrierte Empirie. Die Wirklichkeit des Denkens ist eine gedachte, eine in begrifflichen Konstruktionen repräsentierte. Sie „gibt" es somit nur in dem denkend konstituierten Innen- und Binnenraum (des Verstands). Allerdings: Für Schulz gibt es nicht den autonomen, in sich geschlossenen Bereich des Denkens, so dass das darin „rein" Gedachte lediglich auf die Wirklichkeit deduziert werden müsste: als Vermögen ist das Denken eine spezifische Weise des Fuß-fassens in der Wirklichkeit, in dem spezifische Möglichkeiten der Subjektivität ergründet werden. Als spezifisches Vermögen der vernünftigen Subjektivität bleibt das Denken auf die anderen Vermögen bezogen. Im Unterscheiden und Aufeinanderbeziehen der Vermögen durchmisst die Philosophie die Subjektivität des Menschen und etabliert sich als umfassende Theorie der Wirklichkeit.