

I. EINLEITUNG

Maine de Biran und die "Urtatsache" der Apperzeption

1. Geschichtlicher Kontext und Werkgenese

In neuerer Zeit wird Marie-François-Pierre Gonthier de Biran, der gegen 1787 als Sieur du Maine im französischen Périgord den Namen Maine de Biran annahm, neben Descartes und Husserl vermehrt zu den wichtigsten Begründern einer phänomenologischen Wissenschaft von der menschlichen Wirklichkeit gezählt,¹ auch wenn Husserl selber von seinem Vorläufer keine genauere Kenntnis genommen hat, im Gegenteil etwa zu W. Dilthey, E. Rothacker oder M. Frischeisen-Köhler.² Gewöhnlich wird dieser Philosoph, der vom 29. November 1766 bis zum 20. Juli 1824 lebte und staatliche Verwaltungsdienste sowie politische Aktivität mit einem zurückgezogenen Leben für psychologische und philosophische Untersuchungen verband, als Ursprung jenes französischen "Spiritualismus" betrachtet, der später ebenfalls als "Reflexionsphilosophie" über Lachelier, Boutroux, Ravaisson und Lagneau bis hin zu Bergson, Paliard und Nabert sowie Alain, Simone Weil und Merleau-Ponty reichte.³ So hat H. Bergson

¹ Vgl. M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (1949); M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps* (1965); *Inkarnation* (2002), 223 ff.; B. Baertschi, *L'"idéologie subjective" de Maine de Biran et la phénoménologie* (1981); I. W. Alexander, *French Literature and the Philosophy of Consciousness* (1984); B. Bouckaert, *Vers une philosophie première: de Husserl à Maine de Biran et retour* (1998); J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy (2000), Kap. VII.

² Vgl. M. Frischeisen-Köhler, *Das Realitätsproblem* (1912); E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* (1926).

³ Vgl. die Arbeiten von I. Benrubi, L. Brunschvicg, J. Paliard, G. Fessard und D. Janicaud sowie R. Kühn, *Französische Reflexions- und Geistesphilosophie*, 50 ff.

ihn denn auch den "größten Metaphysiker seit Descartes und Malebranche" genannt, und W. Dilthey stufte ihn als den "hervorragendsten psychologischen Analytiker Frankreichs in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts" ein.⁴

In dieser Tradition wird dem "inneren Leben" und der Introspektion eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt, die bis zu einer Inspiration durch das göttlich Absolute vordringen kann. Aber Maine de Biran hat nur bedingt mit dem gleichzeitigen Neokantianismus der zuletzt genannten Denker zu tun und hebt sich mit seinem Immanenzdenken des "inneren Wahrnehmungssinnes" im ontologischen wie phänomenologischen Sinne auch von Bergsons Intuitionismus ab.⁵ Die schwerwiegendste Verkürzung angesichts des Biranschen Werkes dürfte daher vor allem darin bestehen, seine Vorstellung von der "unmittelbaren Apperzeption" als absoluter Subjektivität des aktiven Ego mit jenem Psychologieprimat zu verwechseln, welcher im 19. und 20. Jahrhundert vorherrschte.⁶ Was Maine de Biran als Vorläufer der klassischen wie radikalisierten Phänomenologie heute interessant macht, sind seine konkret transzendentalen Analysen hinsichtlich dessen, was den Menschen zugleich am nächsten wie am fernsten zu sein scheint – ihr Ich und ihr Leib. Aus der ontologischen Verknüpfung dieser beiden originären Selbstgegebenheiten erwachsen die weiteren erkenntnistheoretischen Folgen seiner Egoologie und Kategorienlehre, die sich vom Empirismus, Sen-

⁴ Zit. G. Funke, Einführung, 28 ff.; vgl. W. Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht (1890); W. Pelster, Das Metaphysische im Bild des Menschen bei Maine de Biran (1938).

⁵ Vgl. H. Gouhier, Bergson et Maine de Biran (1948; 1980); G. Romeyer-Dherbey, Maine de Biran, penseur de l'immanence radicale (1974); B. Baertschi, L'ontologie de Maine de Biran (1982); J. Beaufret, Notes sur la philosophie en France au 19^e siècle. De Maine de Biran à Bergson (1989).

⁶ Vgl. F. C. T. Moore, The Psychology of Maine de Biran (1970); D. Voutsinas, La psychologie de Maine de Biran (1975).

sualismus, Physiologismus und Vitalismus seiner Vorgänger sowie Zeitgenossen kritisch abheben.⁷

Von gesundheitlich labiler Verfassung und mangelnder Entschlußkraft, wie er sich selbst einschätzte, hat dies ihn jedoch nicht davon abgehalten, 1785 zunächst die Militärlaufbahn bei den königstreuen Gardes du Corps einzuschlagen. Aber durch die Revolutionsereignisse wird er gezwungen, sich 1792 auf seinen Besitz Grateloup in der Nähe von Bergerac zurückzuziehen, wo er sich ersten philosophischen Studien widmen kann. Nach dem Sturz Robespierres wird Maine de Biran 1795 zum Verwalter des Départements Dordogne ernannt und zwei Jahre später in den Rat der Fünfhundert gewählt, so daß er bis 1798 in Paris wohnt und sich dort für die verschiedenen politischen sowie geistigen Bewegungen und Salons interessiert. Nach der Machtergreifung durch Napoléon Bonaparte tritt er 1805 in die kaiserliche Administration ein und wird ein Jahr darauf Unterpräfekt von Bergerac. Hier gründete er eine "Medizinische Gesellschaft" (1807-1822), wozu Condillac, praktizierende Ärzte und Beamte des öffentlichen Gesundheitswesens zu den Gesprächsteilnehmern gehörten.⁸ 1809 zum Abgeordneten im Corps Législatif gewählt, lebt Maine de Biran mit Unterbrechungen erneut in Paris, um von 1817 bis 1824 sein Département in der Kammer zu vertreten. Seine politische Aktion ist diskret, aber nicht ohne Einfluß, so wie auch an der von ihm gegründeten "Philosophischen Gesellschaft", die sich 1813-1824 alle vierzehn Tage zumeist bei ihm trifft, so bekannte Persönlichkeiten wie Ampère, Cuvier, Guizot, Cousin und Royer-Collard teil-

⁷ Vgl. R. Vancourt, *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran* (1944); für die phänomenologischen Fragestellungen im einzelnen: R. Kühn, *Pierre Maine de Biran – Ichgefühl und Selbstapperzeption* (2006).

⁸ Vgl. seine "Discours à la Société Médicale de Bergerac" (*Oeuvres* 5 ed. Tisserand u. Azouvi); P. Lemay, *Maine de Biran et la Société médicale de Bergerac* (1936); P. Marx, *Maine de Biran: Fondateur de la Société Médicale de Bergerac* (1998).

nehmen.⁹ Sie gehören teilweise der sich bildenden Spiritualistenschule und den Neokatholiken an, um politische Orientierungen mit philosophischen Einsichten zu verbinden, ohne allerdings schon dem aufkommenden Eklektizismus direkt zugerechnet werden zu können, den vor allem V. Cousin als Theorie von der unbewußten Wahrheit im Gemeinsinn oder in den philosophischen Systemen begründete.¹⁰ Dieser Hintergrund erklärt zum Teil auch, warum Maine de Biran als Philosoph des freien Ich dennoch nicht den Liberalismus der damaligen Zeit in dessen Kampf um Pressefreiheit, erweitertes Wahlrecht usw. übernahm, sondern im "Individualismus", wie er aus der Revolution hervorgegangen war, eher eine Tendenz zur sozialen Auflösung erblickte.

Da ihm bei den zuvor genannten Tätigkeiten und Verpflichtungen oft wenig Zeit zum philosophischen Forschen blieb, führte Maine de Biran von 1814 bis zu seinem Tode 1824 ausführliche Tagebücher, die sowohl Aufschluß über die äußeren Zeitereignisse sowie die beste – weil direkte – Darstellung seiner inneren Befindlichkeiten und geistigen Entwicklungen bieten, um seine Persönlichkeit zu verstehen.¹¹ Psychologie und Ontologie bedingen sich hier wechselseitig, um einer rein spekulativen oder formalen Metaphysik zu entgehen, das heißt einem Denken, welches nicht ständig den Versuch freier Reflexion in Übereinstimmung mit Wahrneh-

⁹ Vgl. G. Funke, *Maine de Biran. Philosophie und politisches Denken zwischen Ancien Régime und Bürgerkönigtum* (1947); J. Lassaigue, *Maine de Biran homme politique* (1957); A. Antoine, *Maine de Biran. Sujet et politique* (1999).

¹⁰ Vgl. H. Taine, *Les philosophes français du XIX^e siècle* (1857); Ch.-A. Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi* (1857); E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. II/3, 570-587: *Le spiritualisme éclectique en France* (Laromiguière, Royer-Collard, Jouffroy, Victor Cousin); R. Verdenal, *Französischer Spiritualismus von Maine de Biran zu Hamelin* (1973).

¹¹ Vgl. *Journal 1814-1824* (ed. H. Gouhier); dt. Auszüge: *Tagebuch* (1977). Dazu A. Nicolas, *Etude sur Maine de Biran, d'après le Journal intime de ses pensées* (1858); M. Leleu, *Le journal intime* (1952); G. Hocke, *Das europäische Tagebuch* (1963); S. Bonzon, *Maine de Biran: de la réflexion à l'écriture intime* (1985).

mung und Sinnlichkeit auf sich nimmt. Die Ablehnung "eingeborener Ideen" oder jeder "künstlichen" Abstraktion ist daher prinzipiell Ausdruck einer Unverzichtbarkeit des Leiblichen in jedem Denkvollzug, mit anderen Worten der Verwandlung von Gefühl und Einbildung in Wollen sowie umgekehrt.

Was Maine de Biran dabei introspektiv im einzelnen an sich selbst als den Grundgegensatz von passiver Beeindruckbarkeit und willentlicher Anstrengung im apperzeptiven Sinne eines existentiellen Grundgefühls herausstellt, hatte vor den Tagebucheintragungen allerdings schon seinen ersten Niederschlag in zwei akademischen Abhandlungen mit dem Titel "Influence de l'habitude sur la faculté de penser" (Einfluß der Gewohnheit auf das Denkvermögen) gefunden. Als Preisschrift für das Institut de France in Paris wird die zweite Fassung 1802 dort angenommen und kurz darauf mit wichtigen Zusatzanmerkungen veröffentlicht,¹² die auch die weitere gedankliche Entwicklung in diesem kurzen Zeitabstand schon anzeigen. Durch diesen Erfolg ermutigt, auch wenn ihn die

¹² Vgl. P. Tisserand, Introduction: Influence de l'habitude (II), 7 ff. (wir zitieren in Klammern die Ausgabe der "Oeuvres" von Tisserand, falls nicht anders vermerkt). Wie das Zitat von Charles Bonnet (1720-1793) zu Beginn dieser Arbeit zeigt (ebd. 47), ist er zu diesem Zeitpunkt noch stark von dessen Denken beeinflusst: "Was sind alle Wirkweisen der Seele anderes als Bewegungen und *Wiederholungen* von Bewegungen?" (Essai analytique de l'âme. Préface). Aber sehr bald merkt Maine de Biran, daß der "Gehirnmechanismus" bei Bonnet weder auf eigentlicher Beobachtung beruht noch den eigenständigen intellektuellen Leistungen des Geistes gerecht wird. Er wendet sich daher von dieser Art mentaler Physik anstelle philosophischer Deskription ab (vgl. auch S. Strozewski, Bonnets Psychologie in ihrem Verhältnis zu Condillacs "Traité des sensations", 1905), um eher den physiologischen Aspekten der geistigen Leistungen nach Cabanis und dem Gedanken einer motorischen Bewegtheit im Sinne Destutt de Tracy's zu folgen, auf die wir weiter oben eingehen. Vgl. auch Maine de Biran, Influence de l'habitude (II), 228 ff. (Appendice) zu den hier genannten Autoren, bes. Bonnet; Revue des sciences humaines (1948): La philosophie de Bonnet; T. Mochizuki, Sur le rôle de Charles Bonnet à Genève dans la formation des premières pensées de Maine de Biran (1994); R. Baertschi, L'épisode matérialiste de Maine de Biran (2000).

Veröffentlichung wegen zuviel möglicher, insbesondere physiologischer Mißverständnisse nicht befriedigt hatte, nimmt Maine de Biran an weiteren nationalen sowie europäischen Wettbewerben teil und erhält so 1805 nochmals vom Institut de France den Preis für sein "Mémoire sur la décomposition de la pensée" (Preisschrift über die Zergliederung des Denkens); sodann 1807 von der Berliner Akademie für seine Abhandlung "De l'aperception immédiate" (Von der unmittelbaren Apperzeption) und 1811 von der Kopenhagener Akademie für die Abhandlung "Sur les rapports du physique et du moral de l'homme" (Über die Beziehungen zwischen dem Körperlichen und Geistigen beim Menschen). 1811 beginnt er sein Hauptwerk "Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature" (Versuch über die Grundlagen der Psychologie und ihre Beziehungen mit dem Naturstudium). All diese letztgenannten Werke blieben nicht nur unveröffentlicht, sondern sie waren weitgehend auch unvollendet und bestanden durch zusätzliche Überarbeitung in weiten Teilen nur aus Entwürfen und Notizen.

Dennoch tendierten diese verschiedenen theoretischen Entwürfe auf das gemeinsame Ziel hin, in seinem Leben ein Werk der Synthese zu verfassen, in dem seine Grundideen mit ihren vielfältigen Anreicherungen und Varianten eine Einheit bilden sollten, ob er sie nun "subjektive Ideologie", "Psychologie" oder später auch "Anthropologie" nannte.¹³ Als einen solchen Versuch kann man die ebenfalls unvollendete Studie "Rapports des sciences naturelles avec la psychologie" (Beziehungen der Naturwissenschaften mit der Psychologie) von 1813 verstehen. Angeregt durch die Lektüren von Plotin, Pascal, Bossuet und Fénelon – sowie ein gleichzeitig damit wiedererwachendes religiöses Interesse für das christlich orientierte "dritte Leben" im Geist¹⁴ als eine Ruhe des Gemüts in

¹³ Vgl. H. Gouhier, Introduction générale: P. Maine de Biran, Nouveaux essais d'anthropologie (XIV), 6.

¹⁴ Vgl. G. Barbillion, De l'idée de Dieu dans la philosophie de Maine de Biran (1927); G. Le Roy, L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran (1937); H. Gouhier, Expérience religieuse et philosophie dans la

Gott nach dem organischen und willentlichen Leben – versucht Maine de Biran weitere Synthesen in den folgenden, ebenfalls nicht abgeschlossenen Studien: "Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion" (Fragmente betreffs der Grundlagen von Moral und Religion) von 1818, "Nouveaux essais d'anthropologie" (Neue anthropologische Versuche) aus dem Jahre 1823 sowie in der "Note sur l'idée d'existence" (Kurze Abhandlung über die Existenzidee) in seinem Todesjahr 1824.¹⁵ Insgesamt gesehen, lassen sich so in seinem nachgelassenen Werk vier Schriftgruppen deutlich unterscheiden: die philosophischen Texte und Kommentare, die politischen Schriften, die Tagebücher sowie die Korrespondenz.¹⁶

Ebenso zerstreut wie die Werkgenese bietet sich auch die Rezeptions- und Editions-geschichte dieses erheblichen Nachlasses dar, dessen verstümmelte Herausgabe zu Beginn teilweise den Ruf der "Dunkelheit" im Denken Maine de Birans begründet haben dürfte.¹⁷ Nach Maine de Birans Tod brauchte der mit dem Nachlaß beauftragte Victor Cousin etwa zehn Jahre, um 1834 den ersten Band der "Oeuvres philosophiques" vorzulegen, die aber keineswegs alle philosophischen Schriften und auch irrtümliche Titelzuweisungen enthielten. Teilweise waren sogar Manuskripte verloren gegangen, bis 1859 Ernest Naville aus Genf drei Bände herausbrachte und den

pensée de Maine de Biran (1966); F. Masaki, Philosophie et religion chez Maine de Biran (1997); M. Furukawa, Philosophie et religion chez Maine de Biran (2000).

¹⁵ Vgl. Besprechung dieser Werke teilweise durch R. Schwaderer, Pierre Maine de Biran, 976 ff. In diese letzten Lebensjahre gehören auch die "Notes sur l'évangile de St. Jean" (XIV), 411-435.

¹⁶ Vgl. Oeuvres (ed. Azouvi), Bde. 11-13: Commentaires sur les philosophies; Oeuvres politiques; Correspondance.

¹⁷ Vgl. P. Tisserand, Projet d'édition (1917); Introduction à la note sur l'idée d'existence (XIV), 1 ff.; H. Gouhier, Avant-propos: P. Maine de Biran, Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral (VIII), 7-11; G. Funke, Einführung, 23 f.; Maine Biran et la Suisse (1985), bes. zu den Arbeiten Navilles; G. Tcha, Victor Cousin, éditeur et interprète de Maine de Biran (1993).

Rest der Notizen und Fragmente ordnete und datierte, um sie dem zuvor genannten Institut de France zu überlassen. In der Folgezeit machten sich besonders Pierre Tisserand, Henri Gouhier und José Echeverría um kritische Gesamt- oder Einzelausgaben verdient, worauf die nunmehr vollständige Edition in dreizehn Bänden unter der Leitung von François Azouvi durch den bekannten philosophischen Verlag J. Vrin in Paris aufbauen konnte.

Wenn Maine de Biran seine Texte immer wieder überarbeitete, um sie gegen Ende seines Lebens sogar mehr und mehr unvollendet zu lassen, so liegt dieser fragmentierenden Schreibweise mit einem naturgemäß großen Reichtum an Nuancen und Varianten dennoch keine thematische Unsicherheit zugrunde. Denn innerhalb dieses selbstkommentierenden Redaktionsvorgangs, wo sich die Textwiederholung als Überarbeitung zu einer Buchwiederholung in ständigem Neuanfang auswirkte, kennt Maine de Biran bei aller systematischen Unvollendetheit im Grunde nur ein Thema: die Bestimmung des Ich in der unmittelbaren Wahrheit und Gewißheit seiner inneren Selbsterscheinung. Philosophieren bedeutet daher für diesen Autor nicht nur, immer wieder ein Buch neu zu beginnen,¹⁸ sondern die physiologischen und psychologischen Einzelbeobachtungen bis zur letzten phänomenologischen Konkretion dieses Ich (*moi*) in dessen Selbsterscheinen voranzutreiben, das heißt: "den wahren Anfang und die Mittel der Ausübung des besonderen inneren Wahrnehmungssinnes festzulegen, in dem und durch den dieses Ich als Subjekt oder unsichtbares Objekt jenes Grundaktes existiert, den wir innere unmittelbare Apperzeption nennen".¹⁹

Diese Zielgerichtetheit seines Denkens bekundet sich daher in Bezug auf das Realitäts- oder "Existenzproblem" in seinem

¹⁸ So G. Romeyer-Dherbey, Maine de Biran, 1702 f.

¹⁹ Von der unmittelbaren Apperzeption, 99 (wir zitieren die Seitenzahl der *Urschrift*, die sowohl in der kritischen Edition durch J. Echeverría (1963) bzw. I. Radrizzani (1995) sowie in unserer folgenden Übersetzung angegeben ist, um ein Auffinden der Stellen zu erleichtern).

Ursprung²⁰ – bei aller Veränderung innerhalb der schriftlichen Fixierung – nicht nur besonders in den vier Preisschriften, die aufgrund ihrer Einreichung und somit entsprechenden vollständigen Erstredaktion als relativ abgeschlossen angesehen werden können, auch wenn sie mit einer Ausnahme unveröffentlicht blieben. Vielmehr ist diese Zielgerichtetheit ebenfalls in der Auseinandersetzung mit den Vorgängern und Zeitgenossen wiederzuerkennen. Man hat versucht, eine Entwicklung in Maine de Birans Philosophie auszumachen, aber diese "Konversionen"²¹ dürfen nicht verkennen lassen, daß bereits seine Jugendschriften²² die Zurückweisung des Materialismus von Cabanis und der sensualistischen Grundthese von Condillac enthalten. Zusammen mit dem Abrücken von den denkanalytischen Ideologen seiner Zeit verstärkt sich diese Kritik an Condillac dann noch, um in der sogenannten mittleren Periode den eigentlichen "Biranismus" zu befestigen, das heißt eine Auffassung der Existenz oder des personalen Ich in der Doppelheit von sinnlichem und willentlichem Leben. Wenn Maine de Biran eine rein psychologische, formal logische oder metaphysische Verallgemeinerung der Empfindungstatsache ablehnt, aus der alle menschlichen Fähigkeiten erklärbar sein sollten, so verdankt er hierbei dem Ideologen Destutt de Tracy eine wesentliche Bestätigung, nämlich gerade die Analyse des Gefühls des *Widerstandes* innerhalb der äußeren Wahrnehmung, sofern diese mittels willentlich organischer Bewegung als Erkenntnisvoraussetzung auf die Materie stößt. Dies schließt ein, daß die Zweideutigkeit des Empfindungsbegriffs aufzuheben ist, denn einerseits bezeichnet er eine rein affektive Modifikation ohne Bewußtheit, andererseits gerade das Bewußtsein davon: Fühlen, daß man empfindet, ist etwas anderes als das Empfinden (*sentir*) selbst. Deshalb schlägt Maine de Biran auch den generischen Begriff des Eindrucks (*impression*) wie Husserl als "Urtatsache" oder als Urphänomen

²⁰ Vgl. B. Bégout, De l'existant à l'existence. Maine de Biran face au "grand problème de l'existence" (2000).

²¹ Vgl. H. Gouhier, Les conversions de Maine de Biran (1947).

²² Vgl. Oeuvres de jeunesse (ed. Azouvi Bd. 1).

vor und faßt darunter sowohl die eigentliche Empfindung (*sensation*) wie die Wahrnehmung (*perception*).²³

Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754-1836) war zusammen mit anderen Ideologen wie Cabanis, Laromiguière oder Degérando Mitglied der "Académie des Sciences morales et politiques" innerhalb des Institut de France, welches in jener Zeit von den Anhängern Condillacs begründet und beherrscht wurde. Dieselben Wissenschaftler und Philosophen waren Napoléon gegenüber oppositionell eingestellt und trafen sich zudem im zweiten Pariser Salon von Auteuil der Madame Helvétius (1795-1808), an deren Treffen auch Maine de Biran teilnahm.²⁴ Bildet der Ideologenkreis den Übergang von der enzyklopädischen Philosophie des 18. Jahrhunderts zum Positivismus mit seiner Ablehnung des Religiösen zugunsten einer gesellschaftlichen Ordnung durch die Naturwissenschaften vornehmlich, so bezeichnet der Begriff *Ideologie* hierbei im weiten Sinne den Versuch, die Einheit des Denkens transzendentalpsychologisch aufzufinden. Als Logik und Grammatik enthält die "Ideologie" eine Untersuchung der Erkenntnismittel und des sprachlichen Diskurses, um sich auf das Wirkliche im allgemeinen und nicht nur auf einzelne Gegenstandsbereiche zu beziehen. In seinem Buch "Eléments d'Idéologie" untersucht Destutt de Tracy daher die menschlichen Denk- und Seelenvermögen in ihrer möglichen Unterscheidung und Klassifizierung. In gewisser Weise hält Maine de Biran diesen Sprachgebrauch bei, wenn er beispielsweise von der *idéologie subjective* als Beschreibung der menschlichen Wahrnehmung und apperzeptiven Selbsterkenntnis spricht.

²³ Vgl. Influence de l'habitude (II), 12 f.

²⁴ Vgl. E. Bréhier, Histoire de la philosophie, t. II/3, 529 ff.; G. Funke, Einführung, 17 ff.; K. Vorländer, Philosophie der Neuzeit, Bd. V, 53 ff.: Materialismus und Sensualismus, ohne allerdings irgendwie Maine de Biran zu erwähnen. Außerdem P. Tisserand, Introduction: Influence de l'habitude (II), 12 ff.: Influences de Condillac, Bonnet, Cabanis, Barthez, de Tracy; F. Azouvi, L'institution de la Raison. La révolution culturelle des Idéologues (1992); J.-W. Pak, Intériorité et extériorité. Etude sur l'origine et la génération de la connaissance dans le spiritualisme français (1995).

Obwohl sich die Ideologen oftmals auf den Abbé Etienne Bonnot Condillac (1714-1780) berufen, darf man jedoch ihre erkenntnisanalytische Arbeit nicht mit dem strikten Reduktionismus des Condillac'schen "Traité des sensations" von 1754 verwechseln.

Condillac vertrat nämlich das Hervorgehen der menschlichen Vermögen aus der Empfindung allein, die vor dem Verstandesurteil komme, welches seinerseits das Verlangen oder Begehren bedinge. Die reine und einfache Empfindung ist für ihn ohne jede weitere Erkenntnisbeziehung, das heißt formal logisch jeder Erfahrungstatsache vorgeordnet. Deshalb wird Maine de Biran gegen einen solch atomistischen Sensualismus aufweisen, daß nur die passiven Affektionen einfach sind und die Empfindung selbst bereits eine Form oder Idee darstellt, welche die rein sensitiven oder organischen Modifikationen zu einer Komplexion erster Ordnung vor der eigentlichen Anschauung führt.²⁵ Auch für Destutt de Tracy folgen Empfindungen nicht nur einfach aufeinander, wie dies im berühmten Beispiel Condillacs von der Statue der Fall ist, die nach und nach mit allen Sinneswahrnehmungen bekleidet wird, was unberechtigterweise ein ganz unbestimmtes Subjekt voraussetzt. Vielmehr können die Empfindungen etwa auch gleichzeitig sein, wodurch die Gleichzeitigkeit zu einem unmittelbar wahrgenommenen Verhältnis gehört, welches das Urteilsvermögen – wie auch Begehren, Wollen und Sicherinnern – als urtümliches Vermögen des Menschen gleich der Empfindung auftreten läßt. Damit ist eine prinzipielle Bewegtheit (*motilité*) als Begleiterscheinung allen Urteilens einberaumt, aber Destutt de Tracy faßt das Ich dennoch weiterhin wie Condillac als die abstrakte Idee der Gesamtheit der sinnlich vermögenden Teile.

Den Abstraktionen einer reduktionistischen Klassifikation der Sinnlichkeit wird Maine de Biran bewußt konkrete Wahr-

²⁵ Vgl. G. Madinier, *Conscience et mouvement. Etudes sur la philosophie française de Condillac à Bergson* (1938); F. Azouvi, *L'affection et l'intuition chez Maine de Biran* (1982); M. Henry, *Inkarnation*, 216 ff.

nehmungsanalysen entgegensetzen, welche die phänomenale Eigenständigkeit der willentlichen Bewegung aufzeigen, ohne die sensitiven Voraussetzungen einer organischen Energie als primordialen Grund leugnen zu müssen. Im Unterschied zu Destutt de Tracy ändert sich dadurch jedoch bei ihm auch die Kategorialität des Ideellen oder Noetischen, selbst wenn Maine de Biran 1804 an letzteren schreibt, daß dessen "Idéologie" und "Grammaire" in seinem eigenen Geist "eine Revolution ausgelöst hat, von der [er] wahrscheinlich für immer die Spuren bewahren wird".²⁶ Denn die Ideen sind für Maine de Biran keine bloße Argumentationskette mehr, welche parallel das physiologisch berührte Wirkliche kausal artikulieren soll, sondern sie beinhalten eine "Kausalität", die auf dem aktiven Ursprungstyp der reellen egologischen Selbstapperzeption als Vorgriff auf jede weitere kausale Anschauung beruht. Allerdings konnte hierbei die klassische Zeichenlehre John Lockes (1632-1704) weiterwirken, weil gemäß dem Denken des 17. und 18. Jahrhunderts auch die Ideologen wie Destutt de Tracy noch das Wort als ein Zeichen für die Idee betrachteten, so daß – tiefer gesehen – bei Maine de Biran alle Äußerungen zu natürlichen oder symbolischen Zeichen wurden, die diesseits der Gewohnheit an die originäre Kraftanstrengung zurückverweisen,²⁷ anstatt nur künstliche, das heißt sprachliche oder instituierte Zeichen zu bleiben.

Condillac wie Destutt de Tracy ignorierten indes beide die hemmenden Auswirkungen der inneren Eindrücke und organischen Befindlichkeiten, während der Arzt Pierre Cabanis (1757-1808) gerade auch diesen Aspekt erforschte, welcher Maine de Birans eigenes Existenzgefühl stark prägte.²⁸ Für Cabanis stand aber dahinter die aus dem 18. Jahrhundert

²⁶ Zit. P. Tisserand, Introduction: Influence de l'habitude (II), 17.

²⁷ 1798 hat er selbst eine Abhandlung "Mémoire sur l'influence des signes" verfaßt, die er nicht abschließen konnte, aber in "Influence de l'habitude" wieder aufgriff. Vgl. E. Tisserand, Introduction (ebd. 49) sowie F. Rastier, *Idéologie et théorie des signes* (1972).

²⁸ Vgl. G. Rudolph, *Maine de Biran: Psychophysiologie und Psychopathologie zwischen Aufklärung und Restauration* (1966).

stammende allgemeine Auffassung, daß die Analyse der menschlichen Fähigkeiten, der Moral und des Glücks des Menschen prinzipiell nicht von der Erforschung des menschlichen Körpers getrennt werden kann. Dadurch tritt bei ihm die Physiologie zum notwendigen Verständnis des Menschen hinzu, was dazu führte, daß auch Krankheit, Essensgewohnheiten, Temperament und sogar Klimawechsel zu berücksichtigen seien. Somit ist es letztlich die physische Natur und ihr Studium, welche den Menschen zur Kenntnis seiner selbst hinführen sollen, auch wenn es Maine de Biran beschieden war, eine effektiv geistige Kraft anstelle einer bloßen Gehirnbewegtheit wie bei Cabanis auszumachen. Dennoch finden sich bei Maine de Biran nicht nur ähnliche Ansätze zum Verständnis der Beziehung zwischen Natur, Physiologie und Psychologie wieder, sondern die Unterscheidung zwischen Reizbarkeit (*irritabilité*) und Sinnlichkeit (*sensibilité*) bei Cabanis enthält ansatzweise seinen eigenen empirischen wie theoretischen Gegensatz zwischen unbewußt organischer Muskelkontraktion und spontanem Wollen des wachen Ich.

Denn damit Bewußtsein überhaupt sein kann, müssen die sensitiven oder rein passiv affektiven Eindrücke vom Ich erkannt werden, was nur über eine an die Bewegung geknüpfte Sinnlichkeit gelingt, wie Cabanis gleich Maine de Biran unter anderem am Beispiel des Phantomgliedes etwa zeigt, so wie er ersterem überhaupt viele konkrete Beispiele verdankt, etwa über den Zusammenhang von Sinneseindrücken und Erinnerungen.²⁹ In diesem Sinne muß auch der Physiologe Xavier Bichat (1771-1802) erwähnt werden, denn er führte in das Lebensphänomen eine Dualität ein, die mit dem Monismus

²⁹ Vgl. P. Cabanis, *Histoire physiologique des sensations* (1843), welche zuvor in der Form von sechs "Mémoires" am Institut de France vorgetragen worden war. Dazu P. Maine de Biran, *Influence de l'habitude* (II), 111 Anm. 1 u. 232 ff. (Appendice); V. Delbos, *Maine de Biran et son oeuvre* (1931), 51-55 u. 71 ff.; C. Canullo, *The Body and the Self-identification of conscious life. The Science of Man between Physiology and Psychology in Maine de Biran* (2002); S. Nicolas, *Histoire de la psychologie française*, Kap. I.3: *L'école idéologique de Cabanis à Maine de Biran* (2002).

der Ideologen brach. Er unterscheidet das "organische Leben" vom "animalischen Leben", dem Maine de Biran später das "geistige Leben" als "drittes Leben" hinzufügen wird. Der Organismus erfährt nach Bichat eine kontinuierlich innere Affektion, welche der Gewohnheit entzogen sei und als Instinkt die Grundlage für die Leidenschaften bilde, während sich die animalische Lebensäußerung in senso-motorischen Funktionen erfülle und den Ursprung von Verstand wie Willen ausmachen soll. Für die Entwicklung der Psychologie durch Maine de Biran oder später auch Ravaisson³⁰ hat daher letztlich diese grundlegende Unterscheidung im Lebensbegriff mehr Einfluß ausgeübt als der eklektische Spiritualismus der Ideologenschule sowie der nachfolgenden Restauration, wobei allerdings der durchgehende Rückgriff auf Descartes und Leibniz bei Maine de Biran mitzuberücksichtigen ist.³¹

In der Restauration bildete sich als Reaktion auf die Ideologen, aber auch unter Einfluß der schottischen und deutschen Philosophie (Thomas Reid, Kant, Fichte), eine spiritualistische Metaphysik heraus, um Gott und die Seele als universale Wirklichkeiten vom Inneren aus zu erreichen. Zu dieser Bewegung gehören die Philosophen Pierre Laromiguière (1756-1837) und Paul Royer-Collard (1763-1843). Dem Erstgenannten widmete Maine de Biran 1817 eine eigene veröffentlichte Untersuchung jener "Leçons de philosophie", welche von Laromiguière ab 1815 an der Pariser Fakultät für Geisteswissenschaften gehalten wurden.³² Sie unterscheiden in methodologischer Hinsicht eine Analyse, die entweder heterogene Charaktere ein und derselben Sache aneinanderreicht oder aber von Identitätssätzen ausgeht, worin jedesmal dieselbe Idee zum Ausdruck kommt. In dieser zweiten Analyseform ist er-

³⁰ Vgl. De l'habitude (1838); S.-Y. Park-Hwang, L'habitude dans le spiritualisme français: Maine de Biran, Ravaisson, Bergson (1998).

³¹ Vgl. zum Beispiel "Exposition de la doctrine de Leibniz" von 1819, die zu den drei einzigen von ihm zu Lebzeiten veröffentlichten Schriften gehört. Zu Bichat vgl. J. Echeverria, Notes (1963), 255 Anm. 8.

³² Vgl. Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière (Commentaires sur les philosophies Bd. 11/3 ed. Azouvi).

neut Condillacs Empfindungstheorie wiederzuerkennen, aber Laromiguière setzt neben der Empfindung in genetischer Hinsicht die *Aufmerksamkeit* als eine zweite aktive Fähigkeit an, durch deren Spontaneität alle weiteren prädikativen Beziehungen erkannt werden können. Diese unzurückführbar geistige Tätigkeit bedeutet daher eine neue Orientierung innerhalb der von Condillac sowie von den Ideologen vorgegebenen Methode und stimmt mit einer vergleichbaren Tendenz bei Maine de Biran überein, wenn dieser das intentionale Anstrengungsgefühl von der reinen Sensitivität abhebt.³³

Paul Royer-Collard hat diese Entwicklung aber dadurch noch verstärkt, indem er der bis dahin vorherrschenden "Empfindungsphilosophie" eine "Wahrnehmungsphilosophie" entgegenstellte, welche von unmittelbar evidenten Bewußtseinsrealitäten ausgeht und keine genetischen Hypothesen hinsichtlich ihrer Hervorbringung enthält. Daß Ich ist dann nicht mehr eine in der Zeit zerstreute Kollektion von einzelnen Empfindungen, sondern eine direkt erkannte Substanz und Existenz, die sich über das Gedächtnis stets als identisch erfährt, weil wir uns bei allen vergangenen Inhalten gleichzeitig immer auch an uns selbst erinnern. Substantialität, Beständigkeit und Kausalität finden sich infolgedessen ebenfalls in der äußeren Wirklichkeit durch eine Art Induktion wieder. Damit sind dem sensualistischen Passivismus und ideologischen Physiologismus oder Ideenparallelismus Unterschiede entgegengesetzt, die bei Maine de Biran in dessen Lehre von einer aktiven "überorganischen Kraft" (*force hyper-organique*) ihre deutlichste Formulierung finden sollten: "Die Muskelempfindung in jeder empfundenen oder apperzierten Bewegung als eine willentliche Bewegung ist die einzige, welche dahingehend betrachtet werden kann und muß, daß sie ihre erste Ursache oder ihr wirkliches Anfangsprinzip in der einheitlichen und individuellen überorganischen Kraft hat, welche sich dieses Prinzip gleichzeitig auch als Qualität der Ursache in der urtümlichen Tatsache des Bewußtseins zuspricht, und zwar als

³³ Vgl. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. II/3, 571 ff.

mit der Tatsache ihrer Existenz selbst identisch."³⁴ Jede Form von bloßem Determinismus oder Assoziationismus findet somit ihre notwendige Korrektur in einem inneren Erleben, dessen unmittelbare Gewißheit die Grundlage für eine weitere reflexive und phänomenologische Besinnung abgibt.³⁵

2. Widerständigkeit und Anstrengung als *Cogito*

Systematisch wie wirkungsgeschichtlich herrscht in Bezug auf Pierre Maine de Biran daher im wesentlichen Einhelligkeit über folgende Grundthesen seines Denkens, welches eindeutig an der Schnittstelle von Wille und Empfindung ansetzt: Die in der willentlichen Anstrengung (*effort*) gründende Widerstandserfahrung wird für ihn zu jenem Grundgeschehen, worin sich das Ich ebenso gewiß ergreift wie die Welt als Objekttranszendenz.³⁶ Die äußere Begrenzung, welche mittels der Empfindung durch den Gegenstand als "Hindernis" erfahren wird, besitzt eine ich-verändernde Eigenschaft. Dieser Biransche Grundgedanke zwingt nicht nur zur gleichursprünglichen Annahme einer mundanen Notwendigkeit, sondern er legt auch den ständig wechselnden Interpretationscharakter unserer affektiv fundierten Wahrnehmung offen. Damit diese jedoch nicht traumartig im bloßen "Vermeinen" (*croynance*) als Einbildungskraft verharrt, ist nach Maine de Biran die Anstrengung immer mit Bewegung verbunden. Das heißt, die Leiblichkeit birgt eine Aktivität, deren immanent praktische Gesetzmäßigkeit für das gesamte organische, intellektuelle wie spirituelle Leben maßgeblich ist. Denn so wie sinnliche Gegenstände nur mittels Körperbewegung wahrgenommen wer-

³⁴ Von der unmittelbaren Apperzeption, 98; vgl. De l'existence (1966), 21.

³⁵ Vgl. A. Robinson, The Philosophy of Maine de Biran, the way out of sensationalism (1914-15); P. P. Hallie, Maine de Biran: reformer of Empirisme (1959).

³⁶ Vgl. A. KÜthmann, Maine de Biran. Ein Beitrag zur Geschichte der Metaphysik und der Psychologie des Willens (1901); A. Lang, Maine de Biran und die neuere Philosophie. Ein Beitrag zur Geschichte des Kausalproblems (1901); F. Baumgarten, Die Erkenntnislehre von Maine de Biran (1911).

den können, kann ebenso auch im Bereich des Willens nur die effektive Ausübung unserer Fähigkeiten zur Realitätserfassung führen, die nicht statisch im Kantischen Sinne einer noumenalen Abstraktion gegeben ist, sondern nur als diese genannte "Grundrelation".³⁷ Die eigentliche Anstrengung bezieht sich infolgedessen letztlich darauf, das Gegensätzliche von Ich und Nicht-Ich apperzeptiv zusammen zu erfahren und zu denken, denn zumeist verliert sich das Denken an den einen oder anderen Pol, wie Sensualismus und Idealismus zeigen, gegen die sich Maine de Biran mit der Methode seiner "subjektiven Ideologie" als einer konkreten Metaphysik dynamisch fundierter Erkenntnisprinzipien gleichzeitig wendet.³⁸

Das Gegensätzliche als das Widerständige anzunehmen, ist so die wesenhafte Herausforderung an das Denken, wenn es grundsätzlich nicht dem Skeptizismus verfallen will, der in der Antike und seit Descartes für die Neuzeit hinter jeder Erkenntnistheorie lauert.³⁹ Insofern wird letztlich die subjektiv willentliche Aufnahmebereitschaft des Wirklichen in der Aufmerksamkeit für das Empfundene zur Garantie des Objektiven; denn mit dem Widerständigen erscheint in der Tat ein dem Denken "von außen" gegebenes Wirkliches. Damit ist dessen Unabdingbarkeit für wahres Erkennen unterstrichen, und die Lösung des bewußtseinsimmanenten Gegensatzes von Form (Ich) und Materie (Sinnesobjekt) ist in der originären Gleichzeitigkeit von äußerer Gegebenheit und subjektiver Vergewisserung zu suchen. Maine de Biran ist also in reduktiver Sicht zugestehen, daß er richtig sah, wenn er den Objektivitätsbegriff "ausgedehnter Substanz" allein korrelativ zum Bedingungsgefüge unserer subjektiven Handlung als in der Anstrengung modalisierte Kraft faßt: "Man begreift, daß sich die Anstrengung als gleichförmiger und identischer Grundmodus in der Bestimmung der wirkenden Kraft, welche sie unaußhörlich hervorbringt, mit den verschiedenen passiven Ein-

³⁷ Vgl. *Nouveaux essais d'anthropologie* (XIV), 178 ff.

³⁸ Vgl. *Von der unmittelbaren Apperzeption*, 8 ff., 88 f., 102 f.

³⁹ Vgl. *Nouveaux essais d'anthropologie* (XIV), 134 f. u. 188 f.

drücken einer lebendig – und nicht denkend – organisierten Körpermaschine vereint [...] und so zusammen alle Klassen und Arten von Empfindungen, Wahrnehmungen oder zusammengesetzten Weisen unserer Existenz bildet."⁴⁰ Das konkrete Wissen um einen Gegenstand erscheint mithin keineswegs in einem nur kurzwährenden Einwirken auf denselben, bzw. als dessen äußere Impressionalität allein, sondern erst im Maße seiner tatsächlichen Bewältigung, das heißt in fortlaufender Bestimmung (*détermination*), wie es besonders der Tastsinn belegt. Dann nämlich wird das mir bis dahin "Widerständige" in Verbindung mit dem Rest der ausgedehnten Welt als Zusammenspiel der egoabhängigen Kategorien erkannt, was aber einschließt, daß diese Welt nunmehr als phänomenale Notwendigkeit perceptiv vereinheitlicht wahrgenommen wird, auf die ich mich für mein weiteres Handeln sicher stützen kann.

Das Gefühl der Anstrengung zwischen Handlung und Wirkung⁴¹ ist demnach nicht nur eine besondere Art von Affektion, die organisch durch die Muskelzusammenziehung hervorgerufen wird, denn dieses Gefühl verweist über den Zustand wechselnder Affektivität hinaus auf die kontrastierende Festigkeit der Welt. Diese kann letztlich begrifflich nur durch die reine Notwendigkeitsidee erreicht werden, so daß die aktive Besitzergreifung des Objekts konstitutiv dem Denken zukommt, wobei aber die Idee der Kausalität, Substanz, Einheit des Mannigfaltigen usw. eben in der eigentlichen oder apperzeptiv "substanziellen" Ersterfahrung des "Ich kann" als Anstrengung ruht und ohne Unterbrechung davon abhängig bleibt. Dies wird unter anderem vom Sehsinn und von der Geometrie bewiesen, denn so wie der erstere – ohne Berücksichtigung der Augenbewegungen – scheinbar keine eigentliche Anstrengung auf das Objekt ausübt, aber doch eine Wahrnehmungsnotwendigkeit in sich birgt, so ist gleichfalls die Geometrie die rein darstellende Form der Raumbewegung

⁴⁰ Von der unmittelbaren Apperzeption, 48 f.

⁴¹ Vgl. *Influence de l'habitude* (II), 17 Anm., sowie M. Thibaud, *L'effort chez Maine de Biran et Bergson* (1939).

ohne Berücksichtigung der Anstrengung.⁴² Das Denken, indem es die Notwendigkeit als Wirkung des Widerständigen setzt, trägt in diesem aktiven Sinne die Welt, und dies genau in dem Maße, wie die Welt wirklich ist. So setzt diese Wirklichkeit die ständige Vollkommenheit des Denkens als "innerer Apperzeption" voraus, welche sowohl für den Bereich der Sinnlichkeit wie der Ideen oder Vorstellungen ein und dieselbe ist.⁴³ Auf diesem zusätzlich Leibnizischen Hintergrund des Kraft- und Apperzeptionsbegriffs⁴⁴ kann Maine de Birans Empfindungs- und Affektivitätsanalyse von heute aus im Sinne der eingangs angesprochenen phänomenologischen Ontologie gedeutet werden. Diese verbindet letztlich Ich und Welt in der praktischen Einheit urleblicher Korrelation miteinander, ohne frühere rein anthropologische⁴⁵ oder reflexionsphilosophische Interpretationen⁴⁶ leugnen zu müssen.

Es läßt sich daher auch sagen, daß das Bewußtsein in seinem Selbstvollzug einen originär gestenhaften Charakter besitzt, welcher in der Natur der natürlichen oder symbolischen Zeichen aufgegriffen werden kann: "Die gesprochenen und geschriebenen Zeichen, worüber der Wille verfügt [...], nehmen den Platz der ehemals zur Verfügung stehenden Bewegungen ein, welche der Natur gemäß mit den sinnlichen Eindrücken verbunden sind, und lassen sie in den Bewußtseinsbereich eintreten."⁴⁷ Nach Maine de Biran ist das Zeichen, wie bereits angesprochen, eine organische oder sprachliche Bewegung, die verfügbar bleiben muß, um eine Idee zuzulassen, oder anders ausgedrückt ist jedes Zeichen ein apperzeptiv

⁴² Vgl. *Nouveaux essais d'anthropologie* (XIV), 162 f.; dazu J. Laporte, *L'idée de nécessité* (1941), Kap. I.3: La causalité chez Maine de Biran et les biraniens.

⁴³ Von der unmittelbaren Apperzeption, 54 f., 93 f., 118 f.

⁴⁴ Ebd. 79 f.

⁴⁵ Vgl. G. Funke, *Einführung*, 36 f., wie auch die Studien von P. Tisserand, J. Buol und zuletzt F. Azouvi.

⁴⁶ Vgl. J. Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, 141 f.; G. Madinier, *Conscience et mouvement* (1928).

⁴⁷ Von der unmittelbaren Apperzeption, 55 f.

verkürzter Bewußtseinsakt aus der vorgängig transzendentalen Leibimmanenz der Bewegungskraft heraus, welche der reflexiven Bestimmung harrt. Die Bewegungen jenseits reiner Passivitätsaffektion sind somit stets an Eindrücke gebunden, und zwar in der Wahrnehmung selbst, so daß man die organische Motorik als natürliche Zeichen dieser Eindrücke auffassen kann, wohinter sich die "dynamische" Existenz des konkreten Ego verbirgt, um mittels der Einheit von Leib und Welt einer phänomenalen Gesamtordnung zugeführt zu werden. Das immanente Cogito umschließt so das Denken wie die Existenz als untrennbare Attribute des Wesens des Ich-Subjekts, und dessen weitere Selbstevidenz im anschaulichen Urteil stützt sich auf die natürlichen Zeichen, was bis in gegenwärtige psychologische Forschungen hinein weitergewirkt hat.⁴⁸

Wenn also die Zeichen die elementaren Wahrnehmungsbewegungen darstellen, dann läßt sich jedes Sehen nicht nur als Erinnerung an tatsächlich früher schon berührte Formen deuten, sondern das Sehen offenbart zugleich immer eine getätigte innere transzendente Erfahrung.⁴⁹ Durch die Bewegung meiner Augen erlebe ich so alle Dinge, und mein Blick ist das Vermögen an Bewegung gemäß der Zeichensprache des subjektiven Leibkörpers, worin das Ich die Welt ergreift. Das Wollen wird deshalb zum Sein der Bewegung selbst, die sich in der Handlung dann vermitteln. Dies läßt sich auch so formulieren, daß die Kausalität, die mit dem natürlichen Zeichen als Weg eines erobernden Durchgangs auf das Weltsein hin erscheint, eben zunächst ein inneres Vermögen ist, bevor sie zur Idee wird.⁵⁰ Die Welt als praktisches Korrelat des lebendigen Zeichens besitzt daraufhin ihr Sein als transzendentes Endglied der subjektiven Bewegung. Alle weiteren Be-

⁴⁸ Vgl. D. Chiricò, *The Body of Words. Maine de Biran and Lordat on Language and Aphasia* (1995); H. Eichenbaum, *Declarative Memory* (1997).

⁴⁹ Vgl. Von der unmittelbaren Apperzeption, 162 ff.

⁵⁰ Vgl. B. Baertschi, *L'ontologie de Maine de Biran* (1982), Kap. IV, der die Entwicklung des Kausalitätsbegriffs von einem psychologischen zu einem metaphysischen und theologischen Stadium hin festhält, um deren bestehenbleibende Spannungen untereinander festzuhalten.

wußtseinsintentionalitäten unterstreichen dann nur, daß die Welt rein phänomenal in sich eine Gesamtheit menschlicher Prädikate darstellt, was mit Husserls Begriff der "Lebenswelt" verglichen werden kann. Raum und Zeit als allgemeinstes Anschauungsgesetz von Denken, Existenz und Tun sind deshalb für Maine de Biran letztlich zu bestimmen als leibliche Entfaltung aus der Transzendentalität des gewollt aufgesuchten Widerständigen und seiner Bestimmung zum Objekt heraus, und zwar mittels jener natürlichen Bewegungszeichen, die ein je modifiziertes Erkennen durch Veränderung des Gegenstandes einleiten.

Damit haben wir den allgemeinen philosophischen Rahmen der konstitutiven Apperzeptionsanalyse des "inneren Wahrnehmungssinnes" als Anstrengung in der gebotenen Kürze umrissen, um später die Preisschrift "Von der unmittelbaren Apperzeption" unter diesem Gesichtspunkt angemessen würdigen zu können.⁵¹ Ergänzen wir diesen Rahmen hier um die Ergebnisse, wie Maine de Biran sie selber beispielsweise am Ende seines Textes (Urschrift S. 195) zusammengefaßt hat, so läßt sich damit zugleich auf die im Ausschreibungsprogramm der Berliner Akademie von 1805 aufgestellten Fragen⁵² thetisch antworten. Dies soll nicht nur für den Leser einen Überblick über diese Analyse Maines de Birans von 1807 ermöglichen, denn durch diese Antworten kann zudem auf einige philosophiegeschichtliche Hintergründe verwiesen werden, wie sie implizit im Akademieprogramm mitenthalten waren. Das heißt, außer den schon erwähnten Anknüpfungs- und Kritikpunkten bei Condillac, den Physiologen und Ideologen handelt es sich um die zentrale Cogitoproblematik bei Descartes, Leibniz und Kant, aber auch bei Bacon, Locke und Hume, wie dies schon anklang, um einen Ausblick auf Husserl zu gewähren.

⁵¹ Vgl. auch R. Torretti, *De l'aperception immédiate* (1963).

⁵² Zu Beginn der Preisschrift wiedergegeben; vgl. dort sowie auch unseren folgenden Einleitungsteil I. 3.

Die unmittelbar innere Apperzeption ist nach dem bisher Gesagten nämlich methodologisch weder eine wiederholte Beobachtung noch eine Abstraktion von Regeln bezüglich der Vermögen des Empfindens und Denkens, sondern die Ursprungstatsache unserer Ichheit (*egoité*) selbst, welche mit der freien Hervorbringung jener willentlichen Anstrengung verbunden ist, wodurch die einfachste willentliche Bewegung ebenfalls als der höchste intellektuale Akt bestimmt wird, das heißt als "Cogito".⁵³ In der Apperzeption ergreift das Ich als aktives Ego also zugleich seine individuelle Existenz; diese ist ebenso einzig wie in sich identisch und unterscheidet sich nicht nur von den empfundenen und gedachten Gegenständen, sondern auch von den wechselnden Empfindungen wie Vorstellungen. Dadurch wird die Mannigfaltigkeit der inneren und äußeren Tatsachen bzw. Erscheinungen auf eine Urtatsache zurückgeführt, mit anderen Worten finden sich die verschiedenen Wahrnehmungsphänomene auf eine innere Grundwahrnehmung bezogen, welche als der "innere Wahrnehmungssinn" das "Bewußtsein" unter dem Aspekt einer solch inneren Wahrnehmung des individuellen Selbstseins ausmacht. Führt man eine Reduktion dieser vielfältigen Empfindungen und Vorstellungen durch, wie es Descartes, Hume und Locke⁵⁴ – so wie später Husserl – etwa auf unterschiedliche Weise getan haben, so bleibt weder eine metaphysische Seelensubstanz als Ich noch eine bloße Idee assoziativer Einheit der Empfindung durch ein abstrahiertes Ich, sondern in jener unmittelbaren wie einfachen Apperzeption ist das wollende Ich als eigentliches Ego und Selbst gegeben.⁵⁵

⁵³ Vgl. auch "Nouveaux essais d'anthropologie" (XIV), 212, wo Maine de Biran 1823 genau das Schema dieser Akademiefragen wieder aufgreift, um die Redaktion eben jenes Werkes zu vollenden, in dem er alle Ergebnisse seiner vorherigen Preisschriften zusammenfassen wollte.

⁵⁴ Vgl. L. Even, Maine de Biran, critique de Locke (1883).

⁵⁵ Dies macht zugleich die "Prinzipien von der Wissenschaft" als einer neu begründeten Metaphysik aus; vgl. A. Monette, La théorie des premiers principes selon Maine de Biran (1945).

Insofern Maine de Biran hierdurch die Empfindung von ihrem angeblich ursprünglichen Charakter im Sinne Condillacs ablöst, kehrt er, wie bereits betont, zum Leibnizschen Begriff der Apperzeption als "Bewußtsein oder reflexiver Erkenntnis jenes inneren Zustandes" zurück, welcher die "einfache Wahrnehmung der Monade" hinsichtlich der Vorstellung äußerer Dinge ausmacht.⁵⁶ Die Kantsche Bedeutung desselben Begriffs ist dadurch nicht ausgeschlossen, sofern gerade die reine oder transzendente Apperzeption das "Ich denke" als apriorisches Selbstbewußtsein und die empirische Apperzeption das Beziehen einer jeden Vorstellung auf dieses Selbstbewußtsein meint, welches jedoch für Maine de Biran zugleich das psychologische Ich (*moi*) in seiner individuellen oder personalen Konkretion ausmacht. Denn wenn die Apperzeption jene innere Erkenntnis eines Aktes ist, wodurch letzteres Ich setzend seine Selbstexistenz in der muskulären Anstrengungswahrnehmung erfährt, so ist diese reine Apperzeption zugleich eine Apperzeption aller in solcher Aktivität mitgegebenen Erfahrungen als Leib- und Weltkontinuum. Die Apperzeption als Selbsterkenntnis ist mit anderen Worten ein unmittelbar inneres Wissen um alle Teile des muskulären oder beweglichen "Systems" des Organismus, welcher der Aktivität des Willens unterworfen ist. Auf solchem Hintergrund ist daher der Begriff der Apperzeption mit dem des "inneren Wahrnehmungssinnes" identisch, denn es handelt sich beidemal um die innere "Wahrnehmung" der Reflexion als Bewußtsein.

Als psychologisches Phänomen ist dieser *sens intime* als "innerstes Wollen" der Wahrnehmung zugleich mit jenem "inneren Ichgefühl" identisch, welches direkt mit dem Wahrnehmen solcher Apperzeption verbunden ist. Dies bezeichnet Maine de Biran auch als Person oder Persönlichkeit, welche keine innere Substanz bedeutet, sondern die ursprüngliche

⁵⁶ Vgl. *Principes de la nature et de la grâce*, § 4 (ed. Robinet, S. 37); dazu E. Roboeuf, *Leibniz et Maine de Biran* (1925); F. de Buzon, *Maine de Biran lecteur de Leibniz* (1995).

Tatsache, selbst "Ich" sagen zu können, bzw. die Aktivität des Wollens tatsächlich zu vollziehen. Genau dies zeigt (neben der Kritik am Cartesianischen Cogito⁵⁷) seine wiederholte Kritik an Leibniz gerade wegen des ihnen gemeinsamen Begriffs der Apperzeption. Denn insofern Leibniz keine genaue phänomenologische Bestimmung der Urtatsache gegeben hat, verwechselt er die aktive Idee der Kraft (als Wille, Anstrengung etc.) mit der passiven Idee der Substanz. Dadurch werden der Apperzeption Eigenschaften zugesprochen, welche sie nicht besitzt, weil alles substanziale Denken erst durch sie selbst begründet wird. Sieht man vom Mißbrauch des *sens intime* durch die französischen Eklektiker ab, welche dadurch bestimmten Thesen – nämlich genau der Substantialität der menschlichen Person oder einer einfachen Ursache in den Willensvorgängen – metaphysisch unmittelbare Evidenz verschaffen wollten,⁵⁸ so kann der rein philosophische Sinn von *intimité* die phänomenologische Urtatsache der Individuierung bezeichnen, wie es die transzendente Apperzeption im konkret noumenalen Sinne für Maine de Biran beinhaltet.

Ist die Apperzeption daher in ihrem Eigenwesen radikal subjektiv, dann unterscheidet sie sich von jeder Anschauung als von Natur aus ob-jektiver Erkenntnis, welche die Form der Außenheit besitzt. Hierbei differenziert Maine de Biran verschiedene Modi innerhalb der Verwirklichung der Existenz: Das sensitive oder passive System aller inneren oder äußeren Affektionen der Sinnlichkeit hat nur akzidentellerweise an der Apperzeption teil, sofern sie sich ohne aktive Teilnahme des identisch wachen Ich vollziehen. Es gibt andere Affektionen, die zwar auch nicht vom Willen ausgehen, aber dennoch damit verbunden sind, das heißt das (gemischt) perzeptive oder anschauliche System: Dazu gehören alle Modifikationen, welche zwar zum anfänglichen Vollzug einer inneren oder äußeren Ursache gehören, aber dem Willen gegenüber heterogen blei-

⁵⁷ Vgl. A. Aarnes, *Cartesianische Perspektiven* (1991), mit dem Kap. "Maine de Biran. Die Tatsachen des inneren Lebens".

⁵⁸ Vgl. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Art. "Intime (sens)", 533 f.

ben, sowie Reaktionen, die sich aus solchem Wollen ergeben. Schließlich gibt es drittens all jene Modi oder Akte im eigentlich aktiven Sinne, welche als apperzeptives System vom Ursprung der willentlichen Anstrengung des inneren Wahrnehmungssinns ausgehen, an deren Eigenschaften teilhaben und – wie das apperzeptive Ich oder die Person – unteilbar sind.⁵⁹ Sie gehören zu einer "überorganischen Kraft", welche die Anstrengung hervorbringt, und bewahren in dieser Hinsicht die Freiheit oder Initiative einer Handlung, welche in sich nicht von Gesetzen der äußeren Gegenstände abhängig ist.

Die Realitäts- oder Existenzfrage ist daher für Maine de Biran gerade in der Berliner Preisschrift eine deutliche Trennung von Affektion, Anschauung und apperzeptiver Erkenntnis, ohne der letzteren in ihrer reinen oder inneren Subjektivität den Charakter des "Objektiven" abzusprechen. In Kantischen Termini handelt es sich dabei um die Unterscheidung des Phänomenalen und Noumenalen, wie später noch auszuführen bleibt. Die Außenheit der Anschauung im Sinne der Ausdehnung von Welt und Dingen folgt dem inneren Ausdehnungsraum der Organe, welche die apperzeptive "Vermittlungsinstanz" der Vorstellung von einer Ordnung der Koexistenz bilden, worin die Dinge als resistente Gegenstände wahrgenommen werden können. Die äußeren Anschauungen hängen zwar von der Apperzeptivität des Ich ab, aber sie haben ihre eigene eindeutige Natur, insofern sich ihnen das Ich leiblich entgegengesetzt, sobald sie im Übergang der drei Systeme untereinander konstituiert sind. Dabei ist vor allem der Tastsinn die Vereinheitlichung der anderen sinnlichen Wahrnehmungsfunktionen als "Organ der Intelligenz".⁶⁰ Indem sich die affektiven und anschaulichen Gegebenheiten phänomenal mit der Aktivität des Berührens durch das wollende Ich verbinden,

⁵⁹ Vgl. Von der unmittelbaren Apperzeption, Kap. III, § 3; J. Echeverria, Introduction (1963), 15 f.; F. Azouvi, Introduction: P. Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (ed. Azouvi Bd. 3), S. X, der betont, daß der von Condillac vorgegebene Rahmen hier gedanklich durch diese Art von Sinnesanalyse gesprengt wird.

⁶⁰ Vgl. J. Derrida, *Le toucher* (2000), 160 ff.

entsteht über den Widerstand die Vorstellung des Festen und Undurchdringlichen, wie wir zeigten.

Die affektiven Veränderungen, welche wir durch die Gegebenheit der Gegegenstände erfahren, sowie die sekundären Qualitäten wie Farbe, Wärme usw., existieren nicht im objektiven Sinne. Erstere können sich nämlich nur auf unsere lebendigen Organismen beziehen und letztere gehören zu einer phänomenalen Welt, welche nur für Wesen existiert, die wie wir konstituiert sind, das heißt Anschauung von Raumkörpern und Farben besitzen. Nur die rein gestalthaften Ersteigenschaften wie Formen und Bewegungen bilden die streng "objektive Realität", welche den Phänomenen im zuletzt genannten Sinne vorausgeht. Diese letztlich noumenale Welt der unveränderbar universalen Beziehungen, welche wir durch allgemein notwendige Begriffe erkennen, hat dennoch ihren Ursprung im aktiven Tastsinn bzw. in der Muskelwahrnehmung als innerem Wahrnehmungssinn. Die phänomenale Welt als Objekt der Anschauung dient den Bedürfnissen eines sensitiven Wesens, und wenn wir auch das absolute Erscheinen des Seins an sich nicht erreichen, so sind wir doch seiner Existenz im noumenalen Sinne gewiß.

Der Unterschied zwischen Anschauung und Empfindung besteht deshalb darin, daß sich die Anschauung außerhalb des Raumes der Organe entwirft, in denen alles Empfinden als solches bleibt. Maine de Biran sagt entsprechend, daß sich die Empfindung in einem Organ lokalisiere, während das Empfinden als rein affektives Phänomen alle Lebensvollzüge ohne bestimmte Lokalisierung durchzieht. Auch das Gefühl, da es zum Seelenleben gehört, ist nicht lokalisierbar, so daß am Ende der Berliner Preisschrift eine Analogie die zuletzt genannten Unterschiede zusammenfaßt: Die Apperzeption ist in Bezug auf die Anschauung, was das Gefühl in bezug auf die Empfindung darstellt (195). Anders gesagt, drückt sich in beiden Verhältnissen ein Bezug des Subjektiven als Ich oder Ego zu dem aus, was als solches diesen rein subjektiven Charakter nicht ganz besitzt, denn im Fall der Anschauung bezieht

sich dieses Vor-subjektive auf Dinge und im Fall der Empfindung situiert es sich in einem Teil des Leibkörpers.⁶¹

Wenn mithin die anfänglichen Gegebenheiten der willentlichen Anstrengung die Keime der wachsenden Erkenntnis sind, so enthalten die meisten unserer Erkenntnisse Elemente sensitiver Herkunft. Durch das Auftreten des Ich im inneren Wahrnehmungssinn grenzt sich das Ego als Selbst von der Vorgegebenheit der sensitiven Organe ab, wodurch Erkennen überhaupt erst anhebt. Die Idee von der äußeren Wirklichkeit ist zunächst eine unbestimmte oder "immaterielle" Kraft, die allein dadurch Bestand hat, daß sich die Außenheit der Ego-kraft zugleich wersetzt. Da die Wahrnehmung sowohl Affektionen wie Anschauungen umfaßt, liegt der dritte Schritt des Erkennens (nach dem Sensitiven und der entgegenwirkenden Kraft) in der Anschauung eines taktilen Raumes mit Farb-tönungen. Aber damit der so vorgestellte Raum für sich existieren kann, muß auch das Ich für sich existieren, was genau durch die Apperzeption der Anstrengung geschieht. Das Ich "erschafft" also ebensowenig die Anschauung des Raumes und des im Raum Koexistierenden, wie es auch das Leben der Organe mit deren effektiv sensitiven Modi nicht erschafft. Das Ich erwacht vielmehr zum Bewußtsein in einer bereits konstituierten Welt, welche es dann durch weitere Bestimmungen des Erkennens erhellt. Im Rahmen dieser leiblich apperzeptiven Grenze ist sowohl die Empfindung nicht mit der Idee wie auch die Anschauung nicht mit der Lokalisierung zu verwechseln. Wie Maine de Biran weiter ausführt, hängt die Anschauung der äußeren Ausdehnung zunächst von der Anschauung der innerorganischen Ausdehnung ab, oder mit anderen Worten ist die Vorstellung der Ordnung der Koexistenz als Ausdehnung der Objekte von der inneren Koordination der sensitiven Sinne abhängig, aber nur in dem Maße, wie sich die äußeren Anschauungen der Aktivität des Ich entgegensetzen.

⁶¹ Über die Leibanalyse hierbei vgl. B. Baertschi, *Les rapports de l'âme et du corps*. Descartes, Diderot et Maine de Biran (1992); M. Henry, *Inkarnation* (2002), 238 ff.

Wie wiederholt angedeutet wurde, ist die unmittelbare Apperzeption des subjektiven Ich auch der Ursprung sowie die weitere Grundlage aller notwendigen und allgemeinen Begriffe wie Sein, Substanz oder Ursache zum Beispiel. Die Apperzeption tritt nur als praktisch transzendente Bedingung in die Ideen ein, sofern sie sich nacheinander aus der äußeren Erfahrung ergeben, und erst später sieht Maine de Biran auch den noumenalen Bezug zwischen den notwendigen Seinsrelationen genauer als Ausdruck jener Verbindung, wodurch sie im Absoluten miteinander verknüpft sind.⁶² In allen sinnlichen wie intellektuell geistigen Leistungen bleibt der apperzeptive Grundakt dennoch stets derselbe, ohne daß es hier eine andere Veränderung geben könnte als jene Umstände und Gegenstände, worauf sich dieser urtümliche Akt in seiner je wollenden oder konkret leiblichen Vollzugswirklichkeit bezieht. Insbesondere die Kategorien sind dann weder angeboren (Rationalismus) noch von äußerer Erfahrung abgeleitet (Empirismus). Denn Kausalität, Einheit, Identität usw. sind keine Prinzipien, da sich immer fragen läßt, woher ihre Begriffe kommen und wie sie sich gebildet haben. Jede Kategorie ist für Maine de Biran vielmehr ein Existenzmodus des Ego-Cogito, so daß sie allen geistigen Individuen durch deren inneren Wahrnehmungssinn vermittelt werden. Aus diesem Grund sind die Kategorien im Sinne Kants auch weder *a priori* noch *a posteriori*, sondern sie sind stets gleichursprünglich mit der ersten Erkenntnis gegeben, das heißt zusammen mit dem Ego. In dieser Hinsicht ist für Maine de Biran das Ich der Apperzeption folglich ein offenes oder intentionales Selbst, sofern die Kategorien Modi unserer Aktivität als prinzipielles Können darstellen, was mit Husserls Intentionalitätsanalyse verglichen werden kann.

Ist das apperzeptive Ego ursprünglich Kraft oder Anstrengung, so ist es wesentlich Ursache. Bezieht es sich auf einen äußeren Widerstand mittels seiner organischen Leiblichkeit, so nimmt es den Kausalbezug daher niemals von außen als

⁶² Vgl. Note sur l'idée d'existence (XIV), 165 ff.

Folge von zwei getrennten Ereignissen wahr. Das apperzeptive Ich befindet sich vielmehr im Inneren dieser Relation, und die Kausalität wird so (im Gegensatz zu Hume⁶³) apodiktisch erlebt, weil es jeweils die "Kausalität" des Ego ist, welche in den Weltbezügen lebt. Die Objektivierung der Welt durch unsere unablässige Frage nach dem Warum und Wie ihres Erscheinens rührt mithin daher, daß jeder von uns originär bereits eine lebendige Ursache ist. Der ursprüngliche Typus der Idee der Ursache ruht also im Gefühl des Ego als eines aktiven Ich, welches dieses Gefühl mit der Anstrengung selbst identifiziert. Dadurch ist die Idee der Kausalität über das Können im Wollen begründet und somit gleichzeitig auch die ursprüngliche Erfahrung der Freiheit. Auf diese Weise öffnet Maine de Biran zugleich die apperzeptive Subjektivität auf eine Moral des Ich sowie der Welt hin, sofern die Frage der praktischen Vernunft weder vom "Ich denke" als Selbstbewußtsein noch von der rein theoretischen Vernunft in ihrer noumenalen Einheit mit der praktischen getrennt zu werden vermag.⁶⁴

Die "psychologischen" Beschreibungen in der Berliner Preisschrift geben mithin zugleich eine konkret metaphysische Antwort, indem sie die Geltung der Existenzidee phänomenologisch aufrollen. Man kann letztere nur beantworten, insofern jene Elemente in ihrer Natur und in ihrem Ursprung benannt werden, wie sie in die Bildung des Realitätsbegriffs eingehen. Auf diese Weise antwortet Maine de Biran gerade auch auf die implizite Metaphysikfrage der Berliner Akademie, denn die bis dahin vorherrschenden formalen Metaphysiken, seien sie rational oder materialistisch, brachten diese phänomenal konkrete Beschreibung nicht ein.⁶⁵ Seit Descartes war zwar

⁶³ Vgl. J. Pucelle, *Maine de Biran, critique de Hume* (1980); G. Romeyer-Dherbey, *Imaginer le réel? Maine de Biran contre Hume* (1981).

⁶⁴ Vgl. *Von der unmittelbaren Apperzeption*, letztes Kap. 4, § 3: Intellektuell sinnliches System. Bezug des Gefühls und der Leidenschaften des geistig moralischen Wesens des Menschen zu den Ideen.

⁶⁵ Vgl. Ch. Favre, *Essai sur la métaphysique et la morale de Maine de Biran* (1889).

das Existenzproblem von der Erkenntnisfrage abhängig, aber es wurde in seiner Nachfolge abstrakt systematisch oder apriorisch behandelt, so daß Descartes' an sich ebenso geniale wie revolutionäre Idee eigentlich niemals ihre wirklichen Früchte gezeitigt hatte.⁶⁶ Genau dies wurde von der Akademie angesprochen, wenn sie zu Beginn ihres Programms für die einzu-reichenden Preisschriften festhielt, "die Erforschung des Ursprungs und der Realität der menschlichen Erkenntnis [als] Urtatsache des inneren Wahrnehmungssinnes" wären bislang unberücksichtigt geblieben. Die Bestimmung der Urtatsache als apperzeptiver Wahrnehmungssinn war daher sowohl erkenntniskritisch (Hume, Locke, Kant) wie metaphysisch oder ontologisch gemeint (Descartes, Leibniz). Wenn Maine de Biran von 1806 bis 1824 nicht aufgehört hat, diese Frage dann weiter zu meditieren, so hat die Durchführung der Berliner Preisschrift es ihm vor allem erlaubt, eine erste analytische (phänomenologische) wie synthetische ("aufbauende") Genauigkeit zu erreichen, die ihn selber sowohl die Originalität wie die Vorzüge seiner Methode immer deutlicher erkennen ließ.⁶⁷

Im Unterschied zu Descartes' *Cogito* gibt es daher für Maine de Biran keine unmittelbare Apperzeption der Substanz als *res cogitans*, weil sich das Ich nicht unmittelbar als eine solche abstrakte Substanz erfaßt. Dieser Begriff kann aber, wie bei Leibniz, als eine virtuelle Kraft verstanden werden, und dann ergreift sich das Ich als eine solche Mächtigkeit in der Ausübung seines Wollens, welche die eigentliche Realität jeder Bewußtseinstatsache ausmacht und den "Biranismus" eben dem Leibnizschen "Dynamismus" annähert. Das heißt, die Substanz als solche kann eben passiv wie aktiv verstanden werden, und je nachdem, von welcher Auffassung man ontologisch ausgeht, gelangt man zu unterschiedlichen metaphysischen Lehren. Auch wenn Maine de Biran der aktiven oder

⁶⁶ Noch in seinen späten Fragmenten hält Maine de Biran fest, Descartes habe sich von der "wahren Psychologie" und damit von der "Wissenschaft innerer Beobachtung" entfernt; vgl. *Dernière philosophie, existence et anthropologie* (ed. Azouvi Bd. 10/2), 303 f.

⁶⁷ Vgl. P. Tisserand, *Introduction à la note sur l'idée d'existence* (XIV), 25 f.

dynamischen Auffassung zuneigt,⁶⁸ besteht der entscheidende Unterschied zum formal metaphysischen Substanzdenken an sich vor allem darin, daß er das Ich so sehen will, wie dieses sich selbst erfährt – und nicht wie es substantiell oder empirisch bestimmt wird. Unterliegt zudem die Bewußtseinstatsache einem hyperbolischen Zweifel wie bei Descartes (ohne die reduktive Methode als solche zu verneinen), dann sind damit leicht allen skeptischen Einwänden dem Ich und seiner Selbstapperzeption gegenüber die Tür geöffnet, wie wir andeuteten. Man wird nämlich nicht nur nicht mehr wissen, wer wir im Grunde sind, sondern es wird zudem verneint, was wir auf gewisseste Weise wissen: unsere Existenz in Freiheit als Handlung des Wollens im je eigenen oder subjektiven Leib. Insofern ist also die "metaphysische Gefahr" im Ausgang von der Kraftapperzeption geringer (wenn dabei aller physiologischer oder irrationaler Vitalismus getilgt ist), weil sie sich unmittelbar auf das Bewußtsein als Selbstapperzeption des Ich bezieht. Im Unterschied zur metaphysischen Substanzidee kann also die Kraftvorstellung von den "unmittelbaren Gegebenheiten" des Bewußtseins ausgehen, wodurch Maine de Biran sowohl Bergsons wie Husserls Denken ankündigt, ohne hier den Bezug zu Fichte zu ignorieren,⁶⁹ den Maine de Biran – ebenso wie Schelling – über die Philosophiegeschichte J.-M. Degérandos von 1809 rudimentär rezipiert hatte.

Die deskriptive Methodenwahl des "psychologischen" Gesichtspunktes der Berliner Preisschrift gegen die rein analytische Abstraktion (Bacon, Ideologen), Prinzipienwissenschaft (Locke) und formale oder objektive Metaphysik (Descartes, Malebranche⁷⁰, Kant) von der "Einleitung" an ist folglich Ausdruck jener phänomenologischen Entschiedenheit, sich

⁶⁸ Daß dadurch eine Problematik der Passivität oder reinen Rezeptivität bei ihm gegeben bleibt, zeigen M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps* (1965), 213 ff.; Y. Naka, *L'expérience de la passivité chez Maine de Biran: une interprétation phénoménologique de l'ontologie biranienne* (1991).

⁶⁹ Vgl. Von der unmittelbaren Apperzeption, 90 (*Var.*).

⁷⁰ Vgl. V. Delbos, *Malebranche et Maine de Biran* (1916).

ausschließlich an die Urtatsachen zu halten, weil sich alle kategorisierenden Begriffe hierauf beziehen. Anstatt also von den Begriffen zu den Tatsachen zu gehen, verfolgt Maine de Biran den umgekehrten Weg, ohne allerdings die "Tatsachen" empiristisch zu verallgemeinern, und damit zu verkürzen (Condillac), bzw. psychologische und ontologische Methode absolut voneinander zu trennen (Locke), weil sich die Apperzeption als Urtatsache zugleich als ontologischer Grund der psychologischen oder rein apperzeptiven Icherfahrung erweist. In dieser Hinsicht bilden die Kap. I-IV des 2. Teils der Preisschrift als Anwendung dieser methodologischen Klärung eine "Wissenschaft von den Prinzipien", wie sie das Berliner Akademieprogramm ebenfalls einforderte, um nicht nur Erfahrungsgegenstände, sondern auch die originäre Erkenntnisgewißheit genauer in den Blick zu bekommen.

Die bestehenden Bezüge zu Descartes und Leibniz haben allerdings nicht verhindert, daß Maine de Biran in seinem eigenen Land lange Zeit hauptsächlich als der "französische Kant" wahrgenommen wurde und er in diesem Sinne die schon eingangs genannte französische Reflexionsphilosophie bis zur Gegenwart beeinflusste,⁷¹ bevor seine Affinität zur Phänomenologie deutlicher erkannt wurde.⁷² Er hat jedoch wahrscheinlich nur zwei frühe Texte von Kant gelesen und entnahm den Rest seiner Kenntnisse den Darstellungen Charles Villers.⁷³ Sofern es sich nach der transzendentalen

⁷¹ Vgl. J. Kopper, *La signification de Kant pour la philosophie française*, 63 ff.; M. Vallois, *La Formation de l'influence Kantienne en France* (1924); R. Kühn, *Reflexionsphilosophie als Religionsphilosophie bei Jean Nabert* (1998), 72 f.

⁷² Vgl. R. Welten, *Het lichnaam vergeet niet: Maine de Biran, Merleau-Ponty, Henry* (2003).

⁷³ Vgl. als Quelle Kants Dissertationsschrift von 1770: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, sowie: *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* (1796). Des weiteren K. Kinker, *Essai d'une exposition succinte de la critique de la raison pure* (1801); Ch. Villers, *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendante* (1801). Von letzterem Werk heißt es in "Décomposition de la pensée" (IV),

Ästhetik und Analytik Kants darum handelte, die Unmöglichkeit aufzuweisen, daß sich der Verstand in seiner kategorialen Schematismusanwendung als Vernunft selbst erkennen kann, sondern nur das Phänomenale der Welterscheinungen umfaßt, mußte Maine de Biran dieser Auffassung widersprechen, ohne gleichzeitig eine gewisse Affinität hierzu zu verkennen. Für ihn war ein sich nicht selbst in seiner Transparenz erfahrendes "Ich denke" ein in sich abstrakter und statischer Begriff, auch wenn dieser in seiner transzendentallogischen Verstandesregulierung den Erfahrungsvollzug als Analytik beschreiben sollte. Obwohl Kant die Entsubstantialisierung dieses Cogito weitestgehend bis zur inneren zeitlichen Selbstaffektion hin unternommen hatte, blieb er dennoch von einer objektivierenden Metaphysik abhängig. Denn die Vernunft setzt sich zwar in ihrer Unbedingtheit bei Kant, aber diese ihre wichtigste Bedeutung wurde nicht in sich selbst erfassbar, um auf diese Weise eben einer objektiven Sichtweise ausgeliefert zu bleiben. Maine de Biran will hingegen transzendental das noumenale Selbstverstehen sowohl der Vernunft insgesamt sowie der Kategorien des Verstandes im einzelnen und der Formen der Anschauung aufrecht erhalten, wie wir sahen.

Mit Bezug auf Kant, und somit auch in bezug auf die an der Berliner Akademie verfolgte Philosophie, wie die Schriften von Frédéric Ancillon zeigen, formuliert er daher in seiner Preisschrift (100 f.) die Notwendigkeit für die Ursprungsfrage der Erkenntnis, eine Aufklärung für die Begriffe wie Einheit oder Kausalität zu finden, bevor sie als Erkenntnismittel angewandt werden. Vor allem die Sinnlichkeit kann nicht statisch gesehen werden, sondern sie ist in einer unmittelbaren Apperzeption als Dynamik zu ergreifen, und dieser schon erwähnte Rückgriff auf Leibniz verbindet sich mit einer direkten Kantkritik, daß nämlich die "passive Sinnlichkeit, welche allen Eindrücken gemeinsam ist", gerade nicht in die "Formen" der Anschauung eingehe (112). Die transzendente

122, er habe bei Villers "fast alles geschöpft, was er vom System Kants" wisse.

Reflexion, worin die Vernunft als solche zu ihrem eigenen Verstehen werden soll, kann sich daher nicht in abstrakten Strukturen erschöpfen (welche an sich durchaus gültig sind), weil einsichtbar werden muß, warum das Faktum des Verstehens als solches für uns nur Erkenntnis des Phänomenalen bleibt. Das antinomische Prinzip der unbedingten oder transzendentalen Erkenntnis in noumenaler Hinsicht muß als "Vernünftigsein" vor allen bestimmenden Fixierungen ergriffen werden, damit der Mensch sich als reines Ich zu verstehen vermag, was bei Kant allein die praktische Freiheitslehre garantieren soll.⁷⁴

Die eingeführte "antireflexive Abstraktion" bei Maine de Biran gleich zu Beginn der Preisschrift (59) verzichtet letztlich nicht auf logische Bestimmungen, aber zunächst lebt der Mensch vor der Verdoppelung durch Verstand und Vernunft in der Einheit des Lebens. Der deutsche Idealismus versuchte allgemein, auch solches Leben logisch zu fassen, das heißt als Entwicklung durch den Begriff zur Universalität hin, wodurch das Leben dann selbst als "gesetzt" erscheint. Maine de Biran will hingegen in den unmittelbaren Ursprung der Vernunft selbst eintreten, so wie sie sich im Ereignis des Lebens schon originär zeigt, nämlich als jene Erfahrung, welche identisch mit sich selbst existiert – das heißt dann, wenn sie noch nicht zur Aussage oder Bestimmung geworden ist: "Der Mensch beginnt zu empfinden, bevor er wahrnimmt und erkennt." (60) Diese Vorgängigkeit des Empfindens bleibt ständig bestehen, aber es ist auch im Wahrnehmen und Erkennen gegeben. Was also für Kant antinomisch das Faktum der Vernunft ist, nämlich jeweils eine bestimmte Setzung trotz ihrer Unbedingtheit einzunehmen, geschieht für Maine de Biran bereits mit dem Empfinden: Das Ergreifen desselben als bestimmter Empfin-

⁷⁴ Vgl. auch L. Salomon, Zu den Begriffen der Perzeption und Apperzeption von Leibniz bis Kant (1902). Dem wäre die Weiterführung durch M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (1929 / 1951), 156 ff., hinzu-zufügen, der diese Freiheit auch als Selbstaffektion der Zeitlichkeit faßt, ohne allerdings die Unverzichtbarkeit der *leiblichen* Selbstapperzeption zu sehen, wie sie gerade Maine de Biran schon in die Diskussion einbrachte.

derung, und damit als Form der Idee oder inchoativer Anschauung, entspricht nicht mehr dem, was es in seinem ursprünglich affektiven Selbstwissen als reinem Empfinden darstellt (176). Was sich mithin für Kant nur in der "Kritik der Urteilskraft" ereignet, daß nämlich das *ingenium* – als dem Geist eingebo-rene Disposition der Natur – der Kunst Regeln verleiht (§ 46), das geschieht für Maine de Biran ständig in ein und derselben Erfahrung: der Mensch wird sich seiner Natur im reinen Empfinden als Apperzeption solchen Fühlens bewußt.

Diese partikuläre Weise des Selbstverständnisses des Menschen als eines lebendigen sowie reflexiven Wesens in ein und demselben Akt ist also als Kernpunkt und Schwierigkeit des Biranismus um 1807 zugleich der eindeutige Versuch, noch über Kant hinauszugehen. In der "antireflexiven" Rückkehr zum Empfinden erprobt der Mensch als Ich eine Erfahrung der inneren Sinneswahrnehmung, welche ihm als sein Selbsterfahren immer schon gegeben ist. Das Problematische dieser Situation besteht allerdings darin, daß dieses Empfinden, in dem sich das Ich ergreift, noch eine "unvollständige Empfindung" darstellt, wodurch das affektive Leben zwar ganz gegeben ist, aber dessen "vollständige Empfindung" als anschauliche und logische Erkenntnis insofern noch aussteht, als diese sich dem originären Empfinden hinzufügt. Und genau hier liegt zugleich die Nähe wie die Distanz zum Kantianismus, denn für Maine de Biran kann das Empfinden nur zum thematischen Bewußtsein finden, indem es sich in diesem Übergang selbst verliert, aber als solches für sich gilt. Kant will in der Ästhetik und Dialektik der Vernunft hingegen das Verstehen der Welt – und damit der Vernunft als Regel – sofort mit der "vollständigen Empfindung" ansetzen. Andes gesagt, trennt Maine de Biran in seiner transzendental apperzeptiven Untersuchung die Rezeptivität (das Empfinden) nicht von der Spontaneität (der Anstrengung), was einschließt, daß dieses Sichselbst-ergreifen des Ich des Menschen in solch originärer Einheit nur als leibliches Wesen möglich ist. Kant hat diese Leiblichkeit durch die transzendentallogische Priorität des "Ich denke" von vornherein ausgeschaltet, aber er muß dennoch die

materiale Erfüllung der begrifflichen Anschauung in der impressionalen Sinnlichkeit aufsuchen.⁷⁵

Die unausweichliche Unterscheidung zwischen Empfinden und Empfindung, zwischen originärem Leben und begrifflicher Anschauung, vollzieht sich für Maine de Biran im Augenblick von Anstrengung und Widerstand, wobei diese Unterscheidung nur virtuell im anfänglichen Erscheinen gegeben ist und daher auch nur unangemessen durch begrifflich kategoriale Trennung (bzw. sogar irreführend durch die "Setzung" als Vorstellung) angezeigt wird. Das heißt philosophiegeschichtlich, die "innere Apperzeption" ist der effektive Ort einer französischen Kantrezeption, welche dem Verstandeswesen als reiner Phänomenbestimmung zustimmt, ohne gleichzeitig vom eigentlichen Anspruch des Kantschen Transzendentalismus zu lassen, die Unbedingtheit der Vernunft für sich selbst sowie in sich selbst zu fassen, weil sie nicht nur Phänomen sein kann – sondern ebenfalls eine noumenale Qualität im Vollzug besitzt. Auch für Maine de Biran ist das Ich, welches mit der Bestimmung des Phänomenalen erscheint, ein phänomenales Ich in dem Sinne, daß sich in ihm das lokalisiert empfundene Verhältnis der Ursachen zum bewegten Organleib manifestiert. Denn in dieser leiblichen Erfahrung zeichnet sich urtypisch die reine Anschauungsfähigkeit ab, so wie die Erkenntnis sich in modaler Hinsicht hervorbringt, weil Anstrengung und Widerstand (wie Raum und Zeit⁷⁶) der objektiven Erkenntnis einzelner Dingerscheinungen vorausliegen. Was Kant in der transzendentalen Analytik und Logik als Ausdruck des Prozesses der Vernunft von der sinnlichen Vorgabe der Empfindung aus als das begriffliche Geschehen der

⁷⁵ Vgl. im einzelnen für diese Diskussion R. Kühn, *Leiblichkeit als Lebendigkeit*, 127 ff. u. 161 ff. A. Schopenhauer, *Über den Willen in der Natur* (1836), 75 f., hat diesen Sachverhalt in bezug auf Maine de Biran gesehen, auch wenn er kritisiert, dieser habe die Kausalität von einer *empirischen* Körpereinwirkung auf den Leib abstrahiert.

⁷⁶ Vgl. P. Levert, "Ici" et "ailleurs". *Quelques questions à propos de l'espace sensible* (1982); Kairos (1996): *Le temps – Maine de Biran*; X. Tilliette, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel* (1995), 196 f. u. 255 f.

Vernunft selbst durchführt, benötigt Maine de Biran als Übergang in gewisser Weise nicht mehr, weil er Vernunft und Empfinden in der inneren Apperzeption bereits prinzipiell als noumenale Icherfahrung des phänomenalen Ichbewußtseins miteinander verbunden hat.

Diese phänomenologische Radikalität der originären Einheit von Noumenalität und Phänomenalität hat zur Folge, daß bei ihm eine Entsprechung zur transzendentalen Analytik sozusagen wegfällt, weil sich die Lehre vom "reinen Verstand" bei Kant für Maine de Biran im Rückverweis auf die apperzeptive Faktizität dieser Vernunft erschöpft. Oder anders ausgedrückt, spricht sich die transzendente Einheit der Apperzeption bei Kant im Modus der begrifflichen Verstandesarbeit aus, indem sie Anschauung wird, während Maine de Biran die Phänomenalität des Ich in die durchgehend apperzeptiv geprägten Funktionen der Vorstellung und Begriffe aufgehen läßt, weil die originäre Einheit der Ichapperzeption bereits im Anstrengungsgefühl selbst garantiert ist. Die wirkungs- und ideengeschichtliche Antwort auf die Fragen der Berliner Akademie ist 1807 in der Preisschrift "Von der unmittelbaren Apperzeption" folglich ein praktisches Transzendentalitätsverständnis, welches tatsächlich alle Objektivierung als gleichzeitigen Subjektivitätsursprung ausweist, so daß eine Verstandesanalytik im Sinne Maine de Birans stets nur "Objektconstitution" als "subjektive Ideologie" des Ego zu sein vermag. Und genau darin ist Maine de Biran Vorläufer der Phänomenologie über Kant hinaus, weil die Kantsche Antinomik von Rezeptivität und Spontaneität der Intention nach in eine reduktive Analyse der reinen Passivität überführt wird, welche das Ich vom originären Leben mit all dessen Potentialitäten her versteht – und nicht mehr vom klassischen Modell der Objektwahrheit aus.⁷⁷

⁷⁷ Vgl. R. Kühn, Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff (1994), 243-261: "Ich kann" als phänomenologische Letztbegründung (hier bes. 253 ff.), sowie zum Verständnis eines "empirischen Transzendentalismus" bei Maine de Biran auch P. Montebello, La décomposition de la pensée (1994), der

Als einer der ersten Denker radikaler Subjektivität in der Neuzeit impliziert Maine de Biran folglich die Intentionalität des Bewußtseins im Sinne Husserls, insofern die willentliche Anstrengung gleichzeitig Eröffnung von Welt und Andersheit ist. Aber diese Intentionalität als originäres Wollen bleibt unteilbar immanent leibliches Empfinden, wodurch sich eine transzendente Objektivierung als Verallgemeinerung der Vorstellung nie verselbständigen kann, das heißt, es gibt keine Noese und Noematik ohne ständig mitgegebene Hyletik. Die antimetaphysische Grundentscheidung der Phänomenologie Husserls, Existenz und Wesen nicht mehr durch abstrakt formale Vorentscheidungen zu trennen, sondern als individuiert gegeben im immanenten Bewußtsein mit vollem "Rechtsanspruch" auf Erkenntnis allein in sich zu betrachten, ist im inneren Wahrnehmungssinn Maine de Birans unmittelbar virulent. Denn die Urfaktizität dieser Apperzeption bedeutet das Wesen des apperzeptiven Ich, wie es in seiner passiven Existenz sensitiv oder affektiv der (sodann willentlichen) Rezeptivität des Widerständigen ausgesetzt ist. Die phänomenologische Untrennbarkeit von Wesen und Existenz in diesem Urmodus als "Gefühl" ist daher die praktische Noumenalität eines solchen Ego als Selbst des lebendigen Empfindens, welches in keiner seiner Leistungen mehr verlorengehen wird, was bedeutet: als rezeptives ist es aktiv, als Empfinden ist es intentionales "Ich kann".⁷⁸ Dies in der ganzen Komplexität aller immanent-transzendenten Bewußtseinsmodi und –typik aufzuklären, war gemäß der "Arbeitsphänomenologie" Husserls als Unabschließbarkeit einer solch genetischen wie statischen Analyse vorbehalten.⁷⁹ Die Präsenz von Descartes,

allerdings für eine bestehenbleibende Dualität von organischer oder affektiver Sensitivität und Willen plädiert.

⁷⁸ Vgl. auch B. Bégout, *L'ambivalence du sentiment. Maine de Biran et la double manière de sentir l'existence* (1999).

⁷⁹ Vgl. für diesen Themenkomplex auch Th. Lipps, *Einheiten und Relationen. Eine Skizze zur Psychologie der Apperzeption* (1902); K. Lange, *Über Apperzeption* (1906); W. Janke, *Apperzeption (transzendente): Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 1 (1971), Sp. 447-455 (weitere Lit.);

Leibniz und Kant im apperzeptiven Denken Maine de Birans ist daher zugleich, wo er sie weiterführte, die Ankündigung einer späteren Vollendung in der monadologisch wie teleologisch ausgerichteten Phänomenologie, für die sich Ursprung und Ziel schon immer urfaktisch ereignet haben. Die Berliner Akademie hat sich diesbezüglich nicht geirrt, wenn sie ihre Auszeichnung der Neuheit dieses Weges bei Maine de Biran zuerkannte, wie F. Ancillon dies stellvertretend zum Ausdruck brachte, der selbst 1800 einen Text über "L'analyse des principes dans les sciences" in der Akademie verlesen hatte, den Maine de Biran in seiner Preisschrift erwähnt (21) und somit sein Wissen um die dortigen Diskussionen bekundete. Deshalb sind die folgenden Darstellungen dieser Preisschrift in ihrem Entstehen im einzelnen gewidmet.

3. Die Berliner Preisschrift im Gesamtwerk

In der Einleitung wurde zu Beginn schon festgehalten, daß die Preisschriften Maine de Birans, sofern sie noch im Original vorliegen, einen redaktionell abgeschlossenen Charakter besitzen, auch wenn sie nachträglich von ihm überarbeitet wurden. In dieser Hinsicht bietet die Abhandlung "Von der unmittelbaren Apperzeption" seit der Ausgabe von José Echeverría im Jahre 1963 einen besonders günstigen Fall, weil sich herausstellen läßt, daß hierin der Biranismus der mittleren Periode von 1804-1813 seinen klarsten Ausdruck gefunden hat. Dafür spricht außerdem, daß Maine de Biran drei Jahre vor seinem Tod den Wunsch geäußert hat, diesen Text veröffentlicht zu sehen. Das im Institut de France vorhandene Manuskript Nr. 2130 von 196 Folio-Seiten, welches ebenfalls die Grundlage für die französische kritische Edition von Yves Radrizzani aus dem Jahre 1995 bildete, war wahrscheinlich jenes Exemplar, das 1807 von Maine de Biran an die Berliner Akademie gesandt wurde.

R. Kühn, Husserls Begriff der Passivität (1997), Kap. 8: Passiv-aktive Apperzeption.

Im Jahre 1806 war Maine de Biran Unterpräfekt von Bergerac und wohnte auf dem Schloß Grateloup in der Nähe dieser Stadt. Gegen Ende desselben Jahres liest er das Programm der Berliner Akademie von 1805, welches einen Preis in "spekulativer Philosophie" zur Frage der inneren Apperzeption in ihrem Unterschied zur Anschauung sowie zur Empfindung und zum Gefühl ausschrieb.⁸⁰ Maine de Biran muß die Akademieschriften dieser seit 1744 in vier Klassen aufgeteilten Königlichen Institution gekannt haben, denn in der Bibliothek auf dem Schloß von Grateloup findet sich nicht nur eine Sammlung von sechs Bänden dieser wissenschaftlichen Reihe (*Mémoires de l'Académie royale des Sciences et Belles-Lettres, classe de philosophie spéculative*),⁸¹ sondern er zitiert auch öfters in seinen Tagebüchern und Schriften deren Autoren wie Ancillon, Cochius, Maupertuis, Mérian, Selle und Prévost.⁸² Bis zum Fall Napoléons sprach man bekanntlich an dieser Akademie Französisch, und Maine de Biran interessierte sich verständlicherweise für deren philosophische Aktivitäten, weil dort eine von Leibniz geprägte Kantkritik mit Untersuchungen hinsichtlich einer "Urtatsache" im "inneren Wahrnehmungssinn" verbunden war.⁸³ Es erstaunt daher nicht,

⁸⁰ Vgl. Text am Anfang der nachfolgenden Übersetzung.

⁸¹ Vgl. G. Barbillon, *Les lectures de Maine de Biran*, 56.; J. Echeverria, *Introduction* (1963), 240 f.

⁸² Die kleine Nachlaßschrift "De l'existence. Textes inédits" (1966) bietet beispielsweise viele Exzerpte aus Frédéric Ancillon, *Mélanges de littérature et de philosophie* (1809), und aus den genannten Akademieschriften (vgl. die Auflistung ebd. von H. Gouhier, *Introduction*, 9 f.). Maine de Biran war mit F. Ancillon (1766-1837) im Zusammenhang mit der Preisschrift über die Apperzeption in freundschaftlichen Kontakt getreten. Vgl. auch den Brief F. Ancillons an Maine de Biran zur Preisverleihung 1807, zit. J. Echeverria, *Introduction*, 14: "In Ihrer [Preisschrift] gibt es einen neuen und eigenständigen Weg; sie erinnert an die guten Zeiten der französischen Philosophie, an die Zeit Descartes' und Malebranches." Maine de Biran zitiert ihn bereits vorher in dieser Preisschrift selbst (15, 21). Zur weiteren Biographie Ancillons vgl. J. Echeverria, *Notes* (1963), 240 f.

⁸³ Vgl. M. Vallois, *La Formation de l'influence Kantienne en France* (1924); E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. II/3, 567 f., über die Verbreitung

wenn Maine de Biran nach Kenntnisnahme des oben genannten Programms schreibt, daß ihn "die bloße Ankündigung der Fragestellung aus Berlin an jene des Institut [de France] über die Zergliederung des Denkens erinnerte [...]. Die Begriffe des Akademieprogramms paßten in der Tat so gut mit der Art und Weise überein, wie ich die Frage des Institut aufgefaßt und behandelt hatte, daß ich glaubte, nur die Form meiner letzten Preisschrift – unter völligem Beibehalt derselben Ideengrundlage – zu verändern, um in der Lage zu sein, den Ansichten der ausländischen gelehrten Gesellschaft zu entsprechen. Ich redigierte also mein Thema auf andere Weise und sandte es an die Berliner Akademie, nachdem ich eine kleine Anzahl an Tagen dazu verwandt hatte, um die unveröffentlichte Preisschrift über die Analyse des Denkvermögens ein zweitesmal zu redigieren."⁸⁴

Dieser 1811 verfaßte Text blickt also auf jene Preisschrift zurück, welche 1805 als "Mémoire sur la décomposition de la pensée" in Paris ausgezeichnet worden war und deren Vorbereitung zur Veröffentlichung Maine de Biran abrupt aus bisher unbekanntem Gründen abgebrochen hatte.⁸⁵ Die Zeit von 1804 bis 1813 entspricht daher jener Werkperiode, in der sich der "Biranismus" als definitive Ansicht von der eingangs dargestellten Ursprunghaftigkeit der Subjektivität im Sinne einer willentlichen Kraft als Egoimmanenz herausgebildet hatte, auch wenn sie existentiell von der Doppelheit des menschlichen Daseins als Sinnlichkeit und personaler Vernunft im Sinne individueller bzw. ethischer Schicksalsfrage geprägt blieb. Die Periode zuvor um die Jahrhundertwende, wie sie von der ersten Preisschrift "Influence de l'habitude sur la faculté de penser" gekennzeichnet ist, stand noch weitgehend unter dem Einfluß Condillacs und Cabanis' sowie der Ideolo-

Kants in Frankreich; J. Kopper, *La signification de Kant pour la philosophie française*, 70 ff.

⁸⁴ In: *Essais sur les fondements de la psychologie* (VIII), 6 f. (Introduction générale).

⁸⁵ Vgl. H. Gouhier, *Oeuvres choisies de Maine de Biran*, 314 Anm. (d); I. Radrizzani, *Introduction* (1995), S. VIII f.

gen, auch wenn Maine de Biran bereits hier die wichtige Unterscheidung von *Sensitivität* und *Selbstbewegtheit* aufgegriffen und weitergeführt hatte. Wie bereits aufgezeigt wurde, wollte er dadurch der herrschenden Theorie von der bloßen Empfindungsassoziation entgehen und sich so den Zugang für eine genauere, durchaus *phänomenologisch* zu nennende Beschreibung der originären Selbstgegebenheit des Ich eröffnen.

Man kann dafür folgende überzeugende Gründe anführen, wie es ein Vergleich zwischen dem Erstentwurf, der eingereichten Arbeit und der dann gedruckten Form von "Influence de l'habitude sur la faculté de penser" zeigt.⁸⁶ Freiheit wie Gott scheinen schon damals einer inneren Überzeugung bei Maine de Biran zu entsprechen, auch wenn er ihren Beweis nicht für möglich hält, weil es sich dabei um Gegebenheiten des "inneren Wahrnehmungssinnes" handelt. Denn letzterer ist in diesen philosophischen Anfangsjahren für ihn ein noch sehr undeutlicher Begriff für das Bewußtsein, während sich die organische Sensitivität durch nicht zurückweisbare Tatsachen zeigt. Nach dem empirischen Geist der Zeit mußte man auf die Erforschung letzter Ursachen verzichten, wie es die philosophische Tradition seit Bacon, Locke und Hume vorgab, und allein die Wirkungen der Physiologie beobachten. Deren Erscheinungen besitzen eine solch phänomenale Positivität, wie sie sich den psychologischen Gegebenheiten nicht ebenso leicht zusprechen läßt. Die herrschende Lehre am Institut de France, das heißt Condillacs, Cabanis' und Destutt de Tracy's (die beiden letzteren waren zugleich seine Preisrichter),⁸⁷ bestand in der mehr oder weniger klaren physiologischen Unterscheidung von sensitiven und motorischen Kräften, die von den Organen oder vom Gehirn ausgehen sollten. Deshalb behielt auch Maine de Biran den Parallelismus dieser beiden Tatsachenreihen von Passivität und Aktivität für seine erste größere Analyse zunächst bei.

⁸⁶ Vgl. P. Tisserand, Introduction (II), 31 ff. u. 62 ff.

⁸⁷ Vgl. Rapport de M. Destutt-Tracy: Influence de l'habitude (II), 214-224.

Aber die Abhängigkeit der psychologischen Wirkungen von den physiologischen Voraussetzungen tritt in der zweiten Fassung der Preisschrift über die Gewohnheit bereits schon zurück, indem lange Beobachtungen über die Nerven und das Gehirn ausgeschieden wurden und psychologische Termini oft jene der Physiologie ersetzen. Und es läßt sich sogar noch ein weiterer Unterschied zwischen der eingereichten Preisschrift (zweite Fassung des "Mémoire" von 1802) und ihrer gedruckten Form von 1803 ausmachen. Maine de Biran schreibt nämlich ausdrücklich in bezug auf seine methodische und begriffliche Vorgehensweise bisher eine Anmerkung, die sich neben anderen wie eine Eigenkorrektur seines Denkens liest: "Wenn ich Ausdrücke der Physiologie benutzt habe, um ideologische [das heißt denkanalytische] Tatsachen zu erklären, dann wollte ich keineswegs einen absoluten Parallelismus zwischen zwei Phänomenordnungen behaupten, sondern nur auf Analogien hinweisen, die mir einiges Licht auf die Prinzipien der Wissenschaft zu werfen schienen und die im allgemeinen wenig von den Metaphysikern beachtet worden sind. Ich bitte also, diese Parallele nicht zu wörtlich zu nehmen."⁸⁸

Es gibt in der Tat kein Denken ohne Bewegungen, aber Maine de Biran scheint immer deutlicher zu bemerken, daß das Denken selbst weder eine Bewegung noch eine Wiederholung von Bewegungen (Bonnet) und das Gehirn nur ein Instrument und keine Ursache davon (Cabanis) darstellt. Im Grunde ging sein Denken also schon in dieser frühen Werkperiode über die Theorien seiner Zeitgenossen hinaus, weshalb das Bewußtsein für ihn zwar im Zusammenhang mit einer aktiven oder willentlichen Spontaneität bzw. Aufmerksamkeit (Destutt de Tracy) gesehen werden muß – das Bewußtsein als innere Selbstbewegtheit bleibt letztlich jedoch innerhalb der Freiheit oder des personalen Kerns der Existenz zu verstehen. Und wenn sich der "innere Wahrnehmungssinn" mit dem "muskulären Sinn" identifiziert, dann gewinnt er schließlich dadurch einen rein immanenten Gewißheitsgrad, der zumin-

⁸⁸ Zit. ebd. (II), 33.

dest dem "organischen Sinn" an Realität gleichkommen soll. Maine de Biran findet also in gewisser Weise zu seinem ursprünglichen "Spiritualismus" zurück, den die hier kurz betrachtete Preisschrift von 1802 durch die Überlastung von "physizistischer Physiologie" verdunkelt hatte, wie es gerade auch Briefe aus dieser Zeit deutlich zeigen. Denn bei aller positiven öffentlichen Aufnahme seines ersten Werkes äußern sie sich skeptisch hinsichtlich des wirklichen Erkenntnisfortschritts über eine "zu materialistische" Position und Ausdrucksweise hinaus.⁸⁹

Damit gewinnt aber auch der Begriff der *Psychologie* einen anderen Sinn; wird er nämlich aus einer einseitigen Abhängigkeit von der Physiologie herausgenommen, dann erhält die eigentlich philosophische Intention als eigengesetzlich phänomenologische Deskription ein anderes Profil: Die wahren Motive der geistigen und willentlichen Leistungen können sich nur *im Denken selbst* befinden, so daß mit anderen Worten der "innere Wahrnehmungssinn" der "muskulären Anstrengung" schließlich zur unmittelbaren oder immanenten Selbstgegebenheit des transzendentalen Ich wird. Die "überorganische Kraft", von der bei ihm nun vermehrt die Rede sein wird, bleibt einerseits jedoch ein Einwirken des Bewußtseins auf das Gehirn und die Muskelorganisation sowie andererseits eine unzurückführbar positive Tatsache, die sich im noumenalen Sinne beschreiben und analysieren läßt. Wie die *cogitatio* bei Descartes ist die Ursprungstatsache *das Bewußtsein selbst*, aber in der reinen Anstrengung wird es in seiner konkreten oder auch leiblichen Ursprunghaftigkeit tatsächlich ergriffen: "Das auf die unbeweglich passiven Organe reduzierte Wesen, deren Bewegungen es nicht wahrnehme und orientierte, wäre auf die *instinktiven* Vermögen begrenzt; es hätte keinerlei deutliche *Persönlichkeit* in sich."⁹⁰

⁸⁹ An Serres und Degérando (oder auch Baron de Gérando), zit. ebd. 58-60.

⁹⁰ Influence de l'habitude (II), 186; vgl. zu den unterschiedlichen Abfassungen dieser "Gewohnheitsschrift" auch M. Picavet, La philosophie de Maine de Biran de l'an X à l'an XI (1889), 527 ff., worin allerdings die Meinung

Diesen Schritt hin zur Originalität des personalen oder freien Willens im "inneren Wahrnehmungssinn" vollzieht gerade die Preisschrift "La Décomposition de la pensée" von 1805, womit die oben genannte zweite Werkperiode eingeleitet wird, in deren Mitte 1807 genau die Berliner Preisschrift steht, deren Stellung im Gesamtwerk hier deutlich gemacht werden soll. Das heißt, der *innere apperzeptive Sinn* im nunmehr engeren Verständnis Maine de Birans gibt – über die Vielfalt der einzelnen Eindrücke hinaus – nicht nur eine selbstbewegte Subjektivität zu verstehen, sondern diese immanente, egologisch wie leiblich bestimmte Kraft findet auch in der Trägheit des organischen Leibkörpers eine erste Widerständigkeit. Diese gibt dem apperzeptiven Willen nach, wobei gleichzeitig die äußeren Körper über ihren Festigkeitscharakter phänomenal als gegenständliche Erscheinungen wahrgenommen werden, wie wir ausführten. Auf diesem Boden ergibt sich eine Reihe von inneren Gewißheiten und anschaulichen Evidenzen von jenem Ego des Wollens aus, welches in dieser Schrift über die "Zergliederung des Denkens" beschrieben wird, indem Maine de Biran die methodologische Grundschwierigkeit nicht leugnet: "Die passiven Modifikationen gehen beim Menschen dem Licht des Bewußtseins voraus und befinden sich stets weit von dessen Strahlen entfernt."⁹¹

Aber wenn diese Feststellung zunächst noch rein vom objektiven Körper ausgeht, so wird das Ego schließlich doch mit dem *eigenen* oder *subjektiven Leib* identifiziert, welcher die entscheidende Entdeckung Maine de Birans vor der intentionalen und radikalisierten Phänomenologie der Gegenwart ist: "Wie konnte sich ein irgendwie bewegliches Organ ständig ausrichten [wie die Hand beim Berühren und Tasten], ohne selbst erkannt zu sein?" Die phänomenologische Frage der Selbstgegebenheit eines solchen "Körperinstrumentes" ist daher mit der Frage identisch, *wie es sich selbst erkennt, bzw.*

vertreten wird, Maine de Biran kehre inhaltlich zu Cabanis und Bonnet zurück.

⁹¹ Mémoire sur la décomposition (III), 38.

ein eigenes Wissen von sich hat?⁹² Für eine Psychologie der Gewohnheit, wie Maine de Biran sie vorher entworfen hatte, ist das Ich ohne ein solch innerpraktisches Selbstwissen nur in den sich wandelnden Zuständen seiner deutlicheren oder zurückgedrängten Präsenz greifbar, während er in radikaler Reduktion jetzt ein reines Ego sucht. Dieses durchbricht transzendental die empirische Dialektik von Passivität und Aktivität, um sich dem anzugleichen, was Maine de Biran gerade das *Existenzgefühl* nennt: eine affektive Atmosphäre, in der die urtümliche Unterscheidung von *Empfindung* und *Wahrnehmen* aufbricht, ohne das reine Empfinden zu verlieren.

Diese Unterscheidung ist *ontologischer* Natur, denn das *Empfinden* ist rein immanent, das heißt ohne die Vorstellung oder Re-flexion der Wahrnehmung in sich zu kennen. Der Begriff der *inneren Erfahrung*, welcher jetzt bei Maine de Biran eindeutiger gefaßt wird, ist kein bloß anthropologischer oder empirischer Begriff mehr, sondern – wie das Beispiel der "Körperinstrumente" zeigt – die innere oder transzendente Ermöglichung jeder außenbezogenen Re-flexion schlechthin. Das Ego als "affektive Atmosphäre" oder "Existenzgefühl" ist also keineswegs mit der noematischen oder transzendenten Empfindung zu verwechseln. Es ist reines Gefühl (*sentiment*) und nicht Empfindung (*sensation*), mit anderen Worten ein in jeder Hinsicht unvergleichbar affektives Fühlen (*sentir*), weshalb Maine de Biran eben für die egologische Struktur der Anstrengung konsequent von einem *Gefühl der Anstrengung* spricht. Damit ist im "Mémoire sur la Décomposition de la pensée" der Durchbruch gegenüber dem rein physiologisch Organischen prinzipiell gelungen, denn das Egosein hat nunmehr eine eigene phänomenologische Erscheinensmaterialität oder immanente Substantialität. Diese ist mit keiner anderen Erscheinung eines transzendenten Seins zu verwechseln und wird von der folgenden Preisschrift 1807 als "innere Apperzeption" im Unterschied zur Anschauung und Empfindung ausdifferenziert. Eine Selbstergreifung des Ich ohne innere

⁹² Ebd. (III), 6.

Distanz ist für das Eigenwesen der Subjektivität in der Tat notwendig, denn sonst ergriffen wir uns nur in der Verdoppelung eines Bildes nach einer inneren Selbstspaltung. Aus diesem Grund ist der Begriff der *Reflexivität* bei Maine de Biran gerade nicht mit den Schemata oder Variationen des intentionalen oder transzendierenden Bewußtseins, sei es Kants oder später Husserls, zu verwechseln: die *réflexion concentrée* ist nicht die *réflexion spéculaire*, denn in der ersteren berühre ich mich innerlich unmittelbar selbst, wie die Kernanalyse lautet. Die optischen Metaphern, welche traditionellerweise bis in das Bewußtseinsmodell hineinwirken, sind daher ebenso zu durchbrechen wie die zeichenhaft oder sprachlich bedingten Wiederholungen der *Ipseität* im *Sich-selbst*-Erkennen.

Das Zeugnis oder auch die Offenbarung des inneren Wahrnehmungssinnes als unmittelbare Apperzeption ist daher kein *Sich*-Wahrnehmen nach dem Modell eines distanzierenden Sehens im Spiegel, sondern das *Selbst* ergreift sich von vornherein als das konkrete *Sich-selbst*. Genau gesprochen, habe ich keine Idee von mir (nämlich ein Bild oder eine Vorstellung), sondern die Apperzeption, welche es im folgenden durch die Übersetzung genauer zu verstehen gilt, ist eine unmittelbar innere Übereinstimmung mit mir selbst, welche in keinem Außen, das heißt in der Welt oder in einem Horizont, gelesen zu werden vermag. Aus diesem Grund werden die "inneren Wollungen" (*vouloirs intimes*), wie Maine de Biran sie nennt, nur durch die Identifikation mit der "aktiven Kraft" solcher Akte selber verständlich, das heißt letztlich in der Identifikation mit dem Ich selbst, welches sich in diesen Leistungen fühlt oder apperzipiert, ohne als Phänomen eine Vorstellung von sich zu besitzen.⁹³ Daß sich daraus sowohl eine Kritik an Descartes' (vermeintlich re-flexivem) Cogito sowie am unpersönlichen oder universalen Ich im Kantianismus ergab, liegt auf der Hand. Denn nach Maine de Biran führt

⁹³ Vgl. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps* (1965), 107 ff.; G. Romeyer-Dherbey, *Maine de Biran* (1984), 1706 f.; R. Kühn, *Leiblichkeit als Lebendigkeit* (1992), 246 ff.

Descartes zwischen dem *cogito* und dem *sum* eine metaphysische Distanz oder Spekulation ein, so wie sich auch ein universales Bewußtsein niemals *mir* als konkretem *Ich-selbst* substituieren kann.

Damit stehen wir bereits mitten in der ideengeschichtlichen Problematik der "Apperzeptionsschrift", deren Zentrum noch deutlicher als in der "Zergliederungsschrift des Denkens", welche Maine de Biran für die Berliner Akademie umarbeitete, dieses Ich ist: "Ich bin der Meinung [...], daß dieselben Umstände oder Bedingungen, welche geeignet sind, das Anstrengungsgefühl zu entwickeln oder die als solche gefühlte oder apperzipierte willentliche Bewegung zu bilden, in diesem selben Verhältnis das Phänomen des Bewußtseins oder des individuellen *Ich* entwickeln bzw. erhellen, sowie umgekehrt: daß nämlich in jeder Leidenschaft, in der die freie Anstrengung verdunkelt wird und verschwindet, das *Ich* reell in seinen dunklen Affektionen eingehüllt bleibt, was für *es selbst* bedeutet, als existierte es nicht."⁹⁴ Dieser zentralen Aussage entspricht, daß Maine de Biran für seine Berliner Arbeit nur das zurückbehalten hat, was psychologisch im metaphysischen Sinne der damaligen Zeit oder für uns phänomenologisch ist, während alles andere – das Physiologische – nur zusammengefaßt dargestellt wird. Die Begrifflichkeit wird so klarer, und wenn die Grundideen aus dem "Mémoire sur la décomposition" auch beibehalten werden, so ist das Ganze der Berliner Preisschrift dennoch deutlicher und strukturierter als die Preisschrift von 1805.

Nicht nur die ersten Herausgeber wie V. Cousin, E. Naville und P. Tisserand stimmen hierüber in ihrer Einschätzung überein,⁹⁵ sondern Maine de Birans eigenes Interesse für die Apperzeptionsschrift noch nach der Anerkennung durch die

⁹⁴ Von der unmittelbaren Apperzeption, 94.

⁹⁵ Vgl. V. Cousin, Oeuvres philosophiques de Maine de Biran, t. IV (1841), 8; E. Naville, Oeuvres inédites de Maine de Biran, t. III (1859), 562 f.; P. Tisserand, Essai de restitution (1908), 18 f.; Introduction: Essai sur les fondements de la psychologie (VIII), 23; Introduction: Nouveaux essais d'anthropologie (XIV), 23 f.

Berliner Akademie unterstreicht dies durch mehrere Relektüren wahrscheinlich 1815 mit der Anhäufung von Anmerkungen und Notizen am Rand sowie zwischen den Zeilen, worauf wir in unserem nächsten Kapitel genauer eingehen werden. Er gab niemals das Vorhaben auf, diesen Text zu veröffentlichen, wie es besonders ein Verlagsvertrag vom 6. August 1821, also drei Jahre vor seinem Tod, belegt. Darin verpflichtet sich Maine de Biran, einen ersten Band von ca. dreihundert Seiten mit dem Titel "Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral" zu liefern, der 1820 entstanden war. Und er fügt den für unseren Zusammenhang hier wichtigen Vermerk hinzu: "Diesem Band soll ein weiterer folgen, welcher eine philosophische Preisschrift enthält, die von der Berliner Akademie ausgezeichnet wurde."⁹⁶

Bevor wir jedoch auf die näheren Editions Hintergründe zu sprechen kommen, wollen wir hier noch auf die dritte oder letzte Werkperiode Maine de Birans verweisen, die ab 1813 eine Veränderung in seinen philosophischen Auffassungen bietet und sich ab 1815 verstärkt der Gottesfrage zuwendet, das heißt in jenem Jahr, wo er auch seine Berliner Preisschrift überarbeitet. Ohne nunmehr die Doppelheit des sensitiven und willentlichen Lebens zu leugnen, sondern um sie zu transzendieren bzw. noumenal oder innerlich aufzuheben, spricht Maine de Biran jetzt von einem "Leben des Geistes", welches seine bisherige freimaurerische Haltung überbietet,⁹⁷ die philosophisch der Idee von der Vernunft als Vermögen des Absoluten entsprach. Aber der universale Charakter der notwendigen Begriffe ist letztlich abhängig von einer ebenso absoluten wie inneren Mitteilung, worin das Ich Gott gegenüber passiv ist, so daß der Mensch – wie bei Pascal – in einer Mittelstellung zwischen der Natur und Gott erscheint. Wird das bisher aktive Ich der apperzeptiven Anstrengung jetzt seinerseits als passiv gesehen, so hört es auf, ein "Ich" im bisherigen Sinne

⁹⁶ Zit. P. Tisserand, *Projet d'édition des Oeuvres de Maine de Biran* (1917), 582.

⁹⁷ Vgl. P. Négrier, *L'Initiation maçonnique* (1991), Kap. 5: *Le regard maçonnique de Maine de Biran*.

zu sein: entweder überläßt es sich den organisch instinktiven Bewegungen der sensitiven Körpernatur oder es erhebt sich unter der Wirkung der Gnade zu Gott. Im ersten Fall wird es vom Körper sozusagen verschlungen, im anderen Fall verliert es sich in Gott, so daß die "psychologischen Beschreibungen" dieses Ich eine neue Qualität gewinnen, indem sie die Präsenz Gottes in bestimmter Weise näher bestimmen können.⁹⁸

Sucht man nach Gründen für eine solche Neuorientierung des Denkens bei Maine de Biran, so kann man auf die Ergebnisse seiner Kritik am Sensualismus und Rationalismus um 1812-13 zurückverweisen, die mit einer sich differenzierenden Strukturierung seiner eigenen psychologischen Sichtweise einherging. Individueller Ichbegriff als Persönlichkeit und Freiheit des Menschen (die nie ganz von der Gottesfrage abgekoppelt waren) sind durch die Willensempfindung im "Anstrengungsgefühl" wesentlich miteinander verbunden, wobei die "Urtatsache" des Bewußtseins als "innerstes Empfinden" im Sinne des *sens intime* eine prärationale Erfahrung des Ich als affektiver oder fühlender Apperzeption darstellt. Erst hierauf können Reflexion und Handeln aufbauen, wie grundlegend aufgewiesen wurde. Maine de Biran findet dies bei Fichte und Schelling ebenfalls formuliert, und ohne Zweifel können gerade diese beiden Vertreter des deutschen Idealismus nicht von ihrer religiösen Intention getrennt werden, um Ichbewußtsein und Offenbarung zusammenzudenken.⁹⁹ Insofern war auch bei Maine de Biran eine Weiterentwicklung zu einer "christlichen Metaphysik" in diesem Stadium angelegt, wie die meisten Interpreten sagen. Denn die beschreibenden Bewußtseins- oder Erfahrungssysteme tragen bei ihm nunmehr einen deutlich aufsteigenden Akzent, der die frühere Doppelheit von sensitivem und willentlichem Leben aufgreift und weiterführt: nach dem Mensch und Tier gemeinsamen "System des Affektiven" folgt das spontan sensitive System. Die-

⁹⁸ Nouveaux essais d'anthropologie (XIV), 195-402, hier bes. zum "Leben des Geistes" der 3. Teil (369-402). Vgl. P. Tisserand, Introduction à la note sur l'idée d'existence (XIV), 34 f.

⁹⁹ Vgl. X. Tilliette, L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel, 195 f. u. 260 f.

ses bleibt dem Affektiven noch unterworfen, obwohl es schon in das wache Bewußtsein hineinragt, und wird vom Begehren (*désir*) geleitet. Wenn dieses sich als "bewußtes Verlangen" (*appetit conscient*) in irrationalen oder imaginären Glaubenssätzen als "Aberglaube" kristallisieren kann, dann liegt darin ein kritisches Moment für einen geläuterten Glauben, wie ihn Maine de Biran konsequent in seiner Spätzeit erfährt und konzipiert.¹⁰⁰

Die Grunddisposition aus der dritten Stufe des "Wahrnehmungssystems" ist nämlich jene schon bekannte Aufmerksamkeit, die als freie psychische Aktivität gerade auch im Leben des Geistes oder der Moral eine zentrale Rolle spielt. Sie erlaubt die Konzentration nach innen, während sie um 1812-13 – und auch schon zuvor – besonders für die Fähigkeit zu objektiver Phänomenalisierung der Außenwelt und zur Bildung allgemeiner Begrifflichkeit gehalten wird, aber neben der Moralität auch die Schönheit begründet. Diese Fähigkeiten finden ihre Vollendung in der vierten Stufe der "Reflexion" (*système réflexif*), welche in Philosophie und Kultur allgemein einmündet.¹⁰¹ Nichts spricht daher dagegen, daß ein solch psychologischer Stufenbau, nachdem er die philosophische Anthropologie vom Sensualismus und Empirismus gelöst hatte, diese Anthropologie nun ihrerseits in eine "Offenbarung" (*révélation, manifestation*) aufgehoben sein läßt, in der sich die Erforschung des Bewußtseins diesseits wie jenseits der Schwelle seiner Wachheit in der Bestimmung der innerlichsten Natur des Begehrens und der Aufmerksamkeit vollendet. Denn es ist geradezu ein Charakteristikum der Spätzeit

¹⁰⁰ Die Anfänge dieser Kritik mit pädagogischen Implikationen liegen aber bereits in seiner ersten veröffentlichten Preisschrift "Influence de l'habitude" (II), 98 ff., wo die Einbildung durch die Gewohnheit in den "Gefühlen" und "Leidenschaften" im politischen wie religiösen Bereich "Idole" hervorbringt, aber sich auch als "mechanisches Gedächtnis" im Bereich der Sprache und Wissenschaften negativ auswirkt, ebd. 164 ff. Vgl. Von der unmittelbaren Apperzeption, 192 ff.

¹⁰¹ Vgl. Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature (VIII-IX); H. Gouhier, Introduction générale (XIV), 6 f.

Maine de Birans, daß Psychologie und Anthropologie durch das "Theologische" bzw. die "christliche Offenbarung" nicht zerstört, sondern in ihrer "Wissenschaftlichkeit" durch eine genauere Ortsbestimmung begründet werden, wie es eine programmatische Tagebuchaufzeichnung vom Oktober 1823 festhält: "[Daraus] ergäbe sich die lehrreichste und vollständigste Anthropologieabhandlung, die bisher unternommen wurde. Jeder dieser Teile der menschlichen Wissenschaft wurde getrennt behandelt, und zwar durch einen sehr nachteiligen Irrtum, so als ob er der einzige wäre und den ganzen Menschen darstellte; aber es handelt sich nicht mehr darum, jedes dieser Leben zu isolieren, sondern ihre analogen und gegensätzlichen Beziehungen zu erforschen."¹⁰²

Man erkennt dies gut in seiner kurzen Stellungnahme über die "zwei Offenbarungen", wo Maine de Biran auf die griechische Philosophie zurückgreift und besonders die Dialoge Platons, die christliche Offenbarung und die natürliche Erkenntnis des Absoluten an ein inneres Gefühl bindet, welches sich die Seele nichts selbst zu geben vermag: "Der Mensch weiß durch sein Bewußtsein und Gewissen, daß er sich nicht selber, bzw. seine Seele sich nicht selbst jenes unaussprechliche Gefühl des Guten, der Tugend, des Unendlichen, der Gottheit eingibt: die Ursache, die Quelle dieser hohen Eingebungen kann nicht subjektiv sein, sie hängt von einer Natur ab, welche erhabener als alle Empfindungen und die höchsten Ideen des Geistes ist." Das Verhältnis von Seele/Körper wiederholt sich daher auf der Ebene von Gott/Ich analog zum Verhältnis von Philosophie/Gnade, aber entscheidend bleibt dabei, daß die "innere Offenbarung" an ein Gefühl gebunden wird, wo die Apperzeption der unendlichen Wahrheiten mit dem "Sichversenken" (*absorption*) des Ichgefühls oder der menschlichen Persönlichkeit verknüpft ist. Ich oder Person müssen jedoch in ihrer Passivität dieses Aufgehen in eine größere Wirklichkeit affektiv erfahren können, auch wenn sie sich diesen Vorgang

¹⁰² Journal intime (ed. La Valette-Monbrun), t. II, 318 f. (dt. Übers. modifiziert: Tagebuch [1977], 187 f.).

selbst nicht zu geben vermögen. Dieser Gefahr einer Trennung von Ich/Seele, die Maine de Biran in seiner Apperzeptionsanalyse Descartes in der Kritik an einem metaphysischen Seele/Substanz-Begriff vorgeworfen hatte, wird also dadurch begegnet, daß sich das Ich nicht einfach in einem affektiv Seelischen auflöst, sondern eine noumenale Wirkweise in sich erprobt. Mit Blick auf das Verhältnis wissenschaftlichen Forschens zum Glauben heißt dies: "Die psychologische Tatsache, auf welche sich der mystische Gesichtspunkt stützen kann, scheint vollkommen mit der Offenbarung und den eigenen Worten des Erlösers übereinzustimmen, wo man fast immer im bildlichen Sinne einige innere Wahrheiten findet."¹⁰³ Und in seinen Kommentaren zum Johannesevangelium, die sich zwischen 1820 und 1823 erstrecken, führt Maine de Biran die Beschreibung des "geistigen Menschen" weiter aus, worin sich die Intention seiner Apperzeptionsanalyse als Auffassung von den "drei Leben" vollendet: "Dies ist gleichfalls das Ziel der psychologischen Analyse, welche allein mit den Vernunftkräften, gestützt auf die innere Beobachtung, unternommen wird."¹⁰⁴ Das Noumenale, welches hier dem kantschen Terminus nach die platonische Ideenwelt integriert, wird so zwar dem Phänomenalen entgegengesetzt, aber anders als bei Kant bleibt es nicht gänzlich für die Menschen unerreichbar.

Drückt sich die "immanente Psychologie" der Ichapperzeption, welche wir gleichzeitig als eine radikale Phänomenologie verstehen, nunmehr durch die "mystische" Sichtweise des Johannesevangeliums vornehmlich aus, dann stellt dies gerade die Frage nach einer Gesamtphänomenalisierung des Erscheinens einschließlich des "göttlichen Lebens" als absolut innerer Selbstoffenbarung dieses Erscheinens selbst. Es würde sich dann nicht um "Mystizismus" oder um eine bloß "religiöse Philosophie" handeln, sondern um jene Beschreibung des menschlichen Lebens, welches die höchste Manifestation die-

¹⁰³ Note sur les deux révélations (XIII), 108-122, hier 114 u. 117 Anm. 1.

¹⁰⁴ Note sur l'Évangile de Saint Jean (XIV), 412-435, hier 427; vgl. H. Gouhier, Introduction générale (ebd.), 11 ff. Andere wichtige Lektüren in dieser Zeit sind Proklos, Pascal, Fénelon, Bossuet sowie Van Helmont.

ses Lebens selbst beinhaltet, das heißt dessen Phänomenalisierung *als* Offenbarung, worauf auch der Logosbegriff bei Maine de Biran in den zuletzt genannten Texten verweist. In diesem Sinne handelt es sich daher nicht um eine wirkliche Verlagerung der anfänglichen Biranschen Forschungsabsicht; vielmehr wäre von einer letzten "Bereicherung" zu sprechen, wie P. Tisserand vorschlägt.¹⁰⁵ Läßt sich auf der Ebene der noumenalen Welt die Bedeutung der Substanz, des Raumes, der Kausalität usw. nur durch eine reelle Kraft beschreiben, welche allein verhindert, daß etwa die Substanz nur eine sinnliche Kollektion von Eigenschaften sei, dann muß auch das rein phänomenologische Wesen dieser Kraft nochmals für sich analysiert werden. Und ist diese Kraft nicht nur das apperzeptiv innere Ich ausgehend von der Organizität des subjektiven Leibes, woran die Formen unserer Welt- und Dingschauung gebunden sind, dann muß diese Kraft oder Mächtigkeit sich ebenfalls zunächst in sich selbst offenbaren, das heißt, sich in ihrer Selbstmanifestation selbst als Kraft affizieren. Die Offenbarung des absoluten oder göttlichen Lebens, welche originär weder vom Ich in seiner Passivität noch Aktivität ausgehen kann, ist daher letztlich – radikal phänomenologisch gesehen – die rein immanente Selbstaffektion dieser Kraft in ihrer Absolutheit als Selbsterscheinen.

Wenn Maine de Biran daher einen wesentlichen Teil seiner Berliner Apperzeptionsschrift von 1807 darauf verwendet, seine Analyse vom Ursprung der Ideen, welche er für seine maßgebliche Entdeckung hält, mit den großen Metaphysiksystemen vor ihm zu vergleichen (Teil I, § 1-3), so bedeutet dies unter anderem, daß die "Urtatsache" weder materialistisch (sensualistisch) noch idealistisch aufgedeckt zu werden vermag. Denn die Idee der Kraft ist nicht mit der Idee der Substanz (Leibniz) oder mit ihrer kategorialen Formalisierung als Objektivierung durch den zeitlich "inneren Sinn" des "Ich

¹⁰⁵ Vgl. Introduction à la note sur l'idée d'existence (XIV), 41 ff.; ähnlich B. Baertschi, Introduction: P. Maine de Biran, Dernière philosophie, existence et anthropologie (ed. Azouvi Bd. 10/2), S. VII f.

denke" identisch (Kant), wie wir schon zeigten. Sie ist vielmehr eine Manifestation – oder eben eine Offenbarung *sui generis* – im phänomenologischen Sinne als solchem: "Man findet letztlich dieses Zeichen der inneren Manifestation eines bewußten Wesens, welches frei in den von ihm bestimmten Akten ist, weil man es sonst entweder durch irgendein Element derselben Affektionsklasse spezifiziert, wie etwa des Verlangens, oder auch auf eine Gesamtordnung zusammengesetzter und vermischter Modi ausdehnt, wo es äußerst schwierig ist, genau den Teil an *Handlung* und *Leidenschaft* zu bestimmen."¹⁰⁶ Somit wäre hier nicht nur eine "Vorwegnahme der Husserlschen Phänomenologie" gegeben, wie G. Romeyer-Dherbey neben anderen betont,¹⁰⁷ sondern durch das "dritte Leben" fände auch eine letzte Radikalisierung der rein phänomenologischen Motivation Husserls statt, das Leben als solches in seiner ebenso absoluten wie konkreten oder individualisierenden Manifestation zu fassen.

Ob Maine de Biran für seine sicherlich echte spirituelle Erfahrung eine insgesamt angemessene philosophische Konzeptualisierung gefunden hat, ist zweitrangig gegenüber der Tatsache, daß er das Problem der *reinen Rezeptivität* als solcher überhaupt gestellt hat. Dieses bekundet sich in gleicher Radikalität auf der Ebene der organischen wie der geistigen "Passivität" – nämlich als die genannte innere Selbstgebung der Kraft des absolut phänomenologischen Lebens an sich selbst als das lebendige Wesen jeder Apperzeption in ihrer unaufhebbaren Ipseisierung, um hier einen wesentlichen Aspekt der Biranrezeption zusammenzufassen.

4. Editions- und Übersetzungsfragen – Glossar

Es wäre zunächst eine weitere eigene Arbeit, eine genaue synoptische Aufstellung zwischen der Apperzeptionsschrift von 1807 und der Décompositionsschrift von 1805 durchzu-

¹⁰⁶ Von der unmittelbaren Apperzeption, 91.

¹⁰⁷ Maine de Biran (1984), 1710 f.

führen, deren thematischen Zusammenhang wir kurz vorgestellt haben. Hier sollen jedoch nur einige Hinweise erfolgen, welche die enge redaktionelle Verwandtschaft, aber auch die entscheidende inhaltliche Neuorientierung unterstreichen. So lassen sich nicht nur einzelne Sätze oder Teile von der Décompositionsschrift als Wiederholung bzw. Übernahme in die Berliner Preisschrift ausmachen, sondern ganze Teile entsprechen sich oder werden hingegen aufgegeben.¹⁰⁸ Die Einleitung der Berliner Preisschrift folgt dem ersten Teil der vorhergehenden Preisschrift, außer für die "physiologische Analyse der Vermögen" (1805, § 3-4). Im Gegenzug hierzu ist die Kritik der früheren Philosophen im Berliner Text von 1807 weit ausführlicher. So entspricht zwar der § 3 seiner Einleitung dem § 5 des ersten Teils der Zergliederungsschrift, aber die Ausführung der Kritik an den "abstrakten Systemen der Metaphysik" (Descartes, Leibniz, Kant) umfaßt nunmehr vierundzwanzig Seiten anstelle von bloß neun Seiten zwei Jahre früher.

Dieser Intensivierung der rein *philosophischen* Auseinandersetzung entspricht, wie wir schon im vorherigen Abschnitt bemerken konnten, das Tilgen *physiologischer* Beobachtungen auf der anderen Seite. Ein besonders deutlicher Beweis hierfür ist das Kap. II des 2. Teils über die willentliche Bewegtheit und die Kraft der Anstrengung im Vergleich zu Kap. II, § 3 von 1805 (ed. Tisserand Bd. III, 197 ff.). Andererseits findet man gleiche Teile wieder, aber als straffende *Zusammenfassung*, wie die Analyse oder die Einteilung der äußeren Sinne in bezug auf den Anstrengungssinn zeigt (vgl. 1805, Bd. IV, 2. Abt. mit 1807, Kap. III). Und was die Einteilung des intellektuellen Lebens in drei große Systeme im Kap. IV der Berliner Preisschrift betrifft (§ 1: Intellektuell apperzeptives System; § 2: Intellektuell intuitives System u. § 3: Intellektuell sinnliches System), so findet man in der Décompositionss-

¹⁰⁸ Vgl. J. Echeverria, Introduction (1963), 17, sowie die jeweiligen Hinweise auf die Décompositionsschrift mit Seitenangaben in seinem Kommentar-
teil S. 238 ff., welche I. Radrizzani in seiner Ausgabe (1995) nur gelegentlich zur Schließung von offensichtlichen Lücken anbietet.

schrift nur deren grobe Grundskizzierung. Es bestätigt sich also der schon zuvor festgehaltene Eindruck, daß die Berlin-schrift hinsichtlich der Synthese und Systematik einen deutlichen Fortschritt im Werk Maine de Birans insgesamt darstellt. Und es läßt sich hinzufügen, daß die Einteilung des Denkens in drei "Systeme" den "Essai sur les fondements de la psychologie" von 1812 ankündigt, worin sich das Ende der mittleren Werkperiode ausdrückt.

Versetzen wir uns jedoch hier noch einmal an den Anfang der Redaktionssituation der Apperzeptionsschrift zurück. Nach Lektüre des Berliner Programms von Ende 1805 arbeitet Maine de Biran, ohne Zeit im Jahr 1806 zu finden, im März 1807 ungefähr vier Wochen an dieser neuen Preisschrift, weil der Einsendetermin der 1. Mai desselben Jahres war. Am 4. April schickt er sein Manuskript an den eng befreundeten Philosophen Joseph-Marie Degérando (1772-1842), der zugleich Generalsekretär im Pariser Innenministerium war,¹⁰⁹ und bittet ihn, "die schnellste und sicherste Gelegenheit zu suchen, um die ziemlich umfangreiche Preisschrift über die letzte Frage der Philosophie, wie sie von der Berliner Akademie vorgegeben wurde, an ihren Bestimmungsort gelangen zu lassen". Und er bat außerdem zugleich um Degérandos Unterstützung "durch eine Mitteilung, sie selbst dann zum Wettbewerb zuzulassen, falls sie um vieles später ankommen sollte".¹¹⁰

Es bleibt daran zu erinnern, daß aufgrund des Krieges zwischen Frankreich und Preußen, besonders nach dessen Niederlage von Jena und Auerstedt am 14. Okt. 1806, Ungewißheiten über die Situation der Akademie und den Ausgang des Wettbewerbs verständlich waren, wie sie sich in den Briefen Maine de Birans widerspiegeln. Am 21. November 1807 teilte jedoch die "Gazette Nationale ou le Moniteur Universel" mit,

¹⁰⁹ Vgl. Tagebuch (1977), 51, 99 u. 185; für die Datierungsfragen I. Radrizani, Introduction (1995), S. VI f.

¹¹⁰ Zit. J. Echeverria, Introduction (1963), 12; vgl. ebd. Notes, 246 f., zur Wirkung der Philosophiegeschichtsschreibung Degérandos auf Maine de Biran.

daß die Akademie in ihrer Sitzung vom 6. August desselben Jahres den Preis des Wettbewerbs dem Lübecker Professor David-Theodor Suabedissen zuerkannt habe. Allerdings sei einer anderen eingereichten Preisschrift ohne Aufschrift aus den südlichen Provinzen Frankreichs eine Auszeichnung zuteil geworden: "Die Akademie hält den Autor an, seinen Namen kundzutun und seine Preisschrift zu veröffentlichen, oder die Akademie bietet sich selbst an, dieselbe zu veröffentlichen, falls der Autor dies vorziehe."¹¹¹ In einem Brief an Dégérando vom 13. Dezember 1807 geht Maine de Biran auf diese Mitteilung im "Moniteur Universel" ein und hat gute Gründe anzunehmen, daß er selbst der unbekannt Autor sei, weil sowohl der Hinweis auf Südfrankreich wie auf die fehlende Aufschrift seine Situation betreffen. Er erklärt das Fehlen seines Namens und des Epigraphs damit, er habe beides in einen gesonderten Umschlag gegeben, da der Abschreiber es versäumt hatte, beides an den Anfang des Manuskripts zu setzen, und er dies zu spät bemerkt habe. Dieser Umschlag sei dann sicher verlorengegangen – und keineswegs habe er das Inkognito wahren wollen.¹¹²

Demzufolge meldete Maine de Biran seinen Namen bei der Berliner Akademie und verlangt zugleich sein Manuskript

¹¹¹ Ebd. bzw. deutsche Fassung in "Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften in Berlin (1804-1811)" von 1815: "Da [die aus dem südlichen Frankreich eingesandte Abhandlung] mit keiner Devise versehen war, so bedauerte die Akademie, derselben keinen Preis erteilen zu können." Diese Entscheidung wurde dann jedoch im März 1808 aufgehoben.

¹¹² Zit. J. Echeverria, Introduction (1963). 13 bzw. I. Radrizzani, Introduction (1995), S. XIII; vgl. auch: Essai sur les fondements de la psychologie (VIII), 7, wo er hinzufügt, er habe nicht mit einer Auszeichnung gerechnet, weil er "zu wenig gearbeitet" habe, um diesmal den Preis zu verdienen: "Mein Hauptziel war es, meine philosophischen Ansichten einer zweiten Prüfung zu unterziehen." Aber es ist vielfältig belegt, daß Maine de Biran sich bescheiden gab, um dann desto mehr die Anerkennungen zu genießen. Vgl. G. Funke, Einführung, 19 f. In der Tat wertete er diesen Preis als eine internationale Anerkennung seiner Arbeit und nannte ihn später "eine der erfreulichsten, der ehrenwertesten Belohnungen", die er jemals erhalten habe (Nouveaux essais d'anthropologie, ed. Azouvi Bd. 10/2, S. 15).

zurück, um notwendige Veränderungen anzubringen. Von Berliner Seite wird das Veröffentlichungsangebot aufrecht erhalten, falls sich die Überarbeitungen nur auf Einzelheiten bezögen. Und obwohl normalerweise bei bloßer Auszeichnung einer Preisschrift keine Medaille vorgesehen war (im Unterschied zum Hauptpreis), macht die Akademie diesmal eine Ausnahme in diesem Punkt. F. Ancillon, der ihm schrieb, er beschreite neue und eigenständige Wege, wie wir schon zitierten, fügte in demselben Brief hinzu: "[Ihre] Preisschrift verdiente meiner Meinung nach, gekrönt zu werden [...]. Urteilen Sie selbst über die Arbeit Ihres glücklichen Rivalen. Die Preisschrift des Herrn Suabedissen ist [...] im Stil einfach, genau und deutlich, aber im Grunde handelt es sich nur um eine vollständige Darbietung jener Philosophie, die man in Deutschland zu unrecht die Philosophie der Natur nennt, das heißt Schellings System; für einen Deutschen war es leicht, diese Preisschrift zu verfassen." Hierauf folgte dann der schon genannte Vergleich Maine de Birans mit Descartes und Malebranche,¹¹³ der ohne Zweifel schon damals Richtiges getroffen hat, weil das Biransche Denken nicht einfach in die Zeitströmungen eingeordnet werden konnte, sondern darüber hinausging.

Diese Ansicht vertrat Ancillon Sohn auch in seinem Gutachten für die Akademie, die seiner Meinung nach von den neun eingesandten Preisschriften (darunter auch Destutt de Tracy) sechs ausscheiden sollte, weil sie auf die Frage einer reinen Existenzwahrnehmung ohne Vorstellung, Empfindung oder Intuition im Sinne von Fichtes und Schellings Idealismus gar nicht eingegangen seien. Maine de Birans Arbeit hingegen ließe nicht nur eine tiefe Kenntnis der "deutschen Metaphysik" erkennen, sondern sie biete auch "neue Reflexionen gegen die Philosophie Condillacs und Lockes". Zu bedauern

¹¹³ Zit. J. Echeverria, Introduction (1963), 14 u. I. Radrizzani, Introduction (1995), S. XVI f. Vollständiger Brief Ancillons in: P. Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition* (III), 129 f. Eine Kopie dieses Briefs findet sich dem Manuskriptexemplar der Berliner Preisschrift im Institut de France Nr. 2130, S. 197 f., beigeheftet.

wären nur die "Ungeschicklichkeiten des Stils" und die aus der Physiologie entlehnten Beispiele, die jedoch entfernt werden könnten, "ohne daß die Überlegungen an [ihrer] Kraft etwas verlören".¹¹⁴ D.-Th. Suabedissen habe im Vergleich dazu nur eine Darstellung der "Naturphilosophie" aus Schellings System geboten, was für ihn als Deutschen eben leicht gewesen sei, ohne wirklich Neues vorzulegen, auch wenn sich sein Stil einfach und klar gibt. Es müssen infolgedessen innerhalb der Akademie Diskussionen über die Preiszuerkennung stattgefunden haben, und die außergewöhnliche Verleihung einer Medaille an Maine de Biran, obwohl Suabedissen den ersten Preis mit 50 Dukaten erhielt, weist darauf hin, daß die Mehrzahl des Preisgerichts der Auffassung einer Gleichwertigkeit der beiden genannten Arbeiten zuneigte. Allein L. F. Ancillon, Vater von F. Ancillon, schien der Auffassung gewesen zu sein, daß "der Preis nur der Preisschrift Nr. IX", das heißt Maine de Birans, zukäme, und der "Nr. 4 Verum index sui", nämlich Suabedissens Arbeit, neben einer weiteren Einreichung aus Lüttich, nicht einmal das *accessit*.¹¹⁵

Bei soviel Anerkennung sowie der skizzierten Weiterentwicklung des Denkens Maine de Birans ist es eine wichtige Frage zu klären, warum diese Apperzeptionsschrift bis zur kritischen Edition durch José Echeverria 1963 solange unveröffentlicht blieb, obwohl der Autor selbst die Publikation durch einen Verlagsvertrag eingeleitet hatte? Die Beantwortung dieses Sachverhaltes ist zugleich ein Hinweis auf die von uns vorausgesetzte Bedeutsamkeit der Übersetzung, die notwendigerweise eine motivierte Auswahl aus dem Gesamtwerk darstellt, welches im Deutschen nicht vorliegt. Durch den Testamentsvollstrecker und engsten Freund Maine de Birans namens Joseph Lâiné, Advokat, Abgeordneter und schließlich 1816 Innenminister, erhielt V. Cousin alle Manuskripte zur

¹¹⁴ Gutachten F. Ancillon vom 18. Juli 1807, zit. I. Radrizzani, Introduction (1995), S. XV f.

¹¹⁵ Gutachten an Jean de Castillon, Direktor der Philosophieklasse, vom 30. Juni 1807; zit. ebd. S. XV Anm. 34 (vgl. P. Maine de Biran, Correspondance philosophique Bd. 13/3 ed. Azouvi).

Überprüfung. In seiner Auflistung vom 15. August 1825 erwähnt dieser unter den philosophischen Schriften "das an die Berliner Akademie gerichtete Manuskript". Es sei vollständig, in ziemlich schöner Schrift, aber Maine de Biran habe die Ränder mit schwer entzifferbaren Zusätzen gefüllt, welche den Text entstellten, da sie sich bis in den Text selbst hinein erstreckten. Am Ende dieser Auflistung erklärt Cousin dann hinsichtlich einer möglichen Veröffentlichung dieser philosophischen Schriften, sie könne aus vier Bänden bestehen: "im zweiten Band die beiden Preisschriften von Berlin und Kopenhagen". Als er dann 1834 die von ihm vorgesehene Veröffentlichung unternahm, fand er einige der Manuskripte nicht wieder, welche er zuvor geprüft hatte, weil die Familie Maine de Birans sie zurückgenommen hatte. Aber er glaubt, "die Berliner Preisschrift in einem Fragment wiederzuerkennen", welches keinerlei Titel trug: "Eine vertiefte Lektüre erlaubt mir die Behauptung, daß es sich dabei gewiß um das 'Mémoire de Berlin' handelt."¹¹⁶

Ernest Naville bewies in der Folgezeit, daß es sich jedoch um eine Schrift zwischen 1823-24 handelte,¹¹⁷ was mit Tisserands Annahme von der Schrift "Note sur l'idée d'existence" übereinstimmt, nachdem er sie 1917 für eine Einleitung zur Berliner Preisschrift gehalten hatte.¹¹⁸ Aber auch Naville publizierte die Berliner Preisschrift nicht, indes P. Tisserand sie als Band IV seiner Werkausgabe aufnehmen wollte, wie er in seinem Projektentwurf für die Académie des Sciences Mora-

¹¹⁶ V. Cousin, *Oeuvres philosophiques de Maine de Biran*, t. IV (1841), 2 ff. Was Cousin irrtümlicherweise dann als "L'aperception immédiate" veröffentlichte, wurde von P. Tisserand später als "Note de Maine de Biran sur l'idée d'existence" von 1824 publiziert. Vgl. die als Dissertationsschrift veröffentlichte Rekonstitution dieses Textes 1909 bzw. die Veröffentlichung 1949 unter dem gleichen Titel in "Oeuvres", t. XIV, 45-193, mit Einleitung von P. Tisserand, 1-44, in bezug auf seine Widerlegung, als "Mémoire de Berlin" gelten zu können, sowie Introduction von H. Gouhier, ebd. S. XI, bzw. von B. Baertschi in: P. Maine de Biran, *Dernière philosophie, existence et anthropologie* (ed. Azouvi Bd. 10/2), S. XXVII ff.

¹¹⁷ *Oeuvres inédites de Maine de Biran*, t. III (1859), 587 f.

¹¹⁸ Vgl. *Projet d'édition* (1917), 581 f.

les et Politiques am Institut de France sagte.¹¹⁹ Wenige Tage hierauf entdeckte er jedoch in der Bibliothek Andrien Navilles in Genf eine vollständige Kopie der Décompositionschrift in sehr gutem Zustand. Und da er bis dahin nur 1500 lose Blätter dieser Preisschrift von 1805 ohne sichtbaren Zusammenhang kannte, entschied er sich für die Veröffentlichung dieses Werkes und verzichtete auf die Herausgabe der Preisschrift von 1807 über die Apperzeption. Nichts hinderte ihn im Grunde an der Veröffentlichung dieser Berliner Schrift, und mit Recht vertritt J. Echeverria die Auffassung, letztere hätte eher eine Veröffentlichung verdient gehabt, weil sie besser aufgebaut und geschrieben sowie späteren Datums sei.¹²⁰ Natürlich hat P. Tisserand versucht, seine Publikationsentscheidung im Zusammenhang der Gesamtwerke zu rechtfertigen.

Hatte E. Naville in der Décompositions- oder Zergliederungsschrift einen Entwurf der zeitlich späteren Apperzeptionsschrift gesehen, so kehrte P. Tisserand dieses Verhältnis gegenüber seiner früheren positiven Auffassung von 1908 um, welche wir schon erwähnten, und erblickte in der Berliner Preisschrift nur noch eine "Zusammenfassung" bzw. einen "Auszug" aus der zweiten Institutsschrift über die Zergliederung des Denkens und fügte hinzu: "Dennoch muß man anerkennen, daß sich die Ansicht Ernest Navilles hinsichtlich der Abfassung der 'Berliner Preisschrift' mit Maine de Birans eigener Meinung deckt, der sie in den 'Fondements de la psychologie' eindeutig dem 'Mémoire sur la décomposition de la pensée' vorzieht."¹²¹ In der Tat schrieb Maine de Biran in den erwähnten "Fondements": "Diese wesentliche Unterscheidung [zwischen Passivität und Aktivität in der Empfindung], welche ich in meiner Preisschrift des Institut bewiesen und mit mehr Einzelheiten in der Berliner Preisschrift wiederholt hatte, lieferte mir alle notwendigen Gegebenheiten, um auf die

¹¹⁹ Ebd. 582.

¹²⁰ Introduction (1963), 20; vgl. ebenfalls I. Radrizzani, Introduction (1995), S. XXI f., der sich der Meinung Echeverrias anschließt.

¹²¹ Vgl. Introduction: P. Maine de Biran, Mémoire sur la décomposition (III), 133 f.

Frage der Kopenhagener Akademie zu antworten."¹²² Auch hier ist J. Echeverria, dem Herausgeber der Berliner Preisschrift im Jahre 1963, wieder zuzustimmen: Wäre der "Essai sur les fondements de la psychologie" – zusätzlich zu seiner späteren Abfassung von 1812 – ein *vollständiger* Text gewesen, so hätte er ohne Zweifel der Apperzeptionsschrift vorgezogen werden können. Sie besitzen dieselbe Gedankengrundlage, und Maine de Biran schrieb selber ein Jahr nach diesem "Essai": "Die Berliner Preisschrift ist nicht zu ihrer Zeit veröffentlicht worden. Nach neuen Meditationen bin ich dahin gelangt, sie in eine 'Abhandlung der Psychologie *ex professo*' zu verwandeln."¹²³

Allerdings hat Maine de Biran diese Abhandlung nicht vollendet, und E. Naville mußte allen Scharfsinn aufwenden, um aus den entsprechenden Rohentwürfen die zweite Hälfte des genannten "Essai sur les fondements de la psychologie" zu rekonstruieren. Selbst P. Tisserand muß zugestehen, daß auch Maine de Biran letztlich jene Seiten nicht anerkannt hätte, welche der Herausgeber in den "Oeuvres" 1932 veröffentlicht hat.¹²⁴ Die Reihenfolge der Blätter wie Seiten ist zweifelhaft, einige davon sind sogar sogar wahrscheinlich verschwunden, und so, wie sie der "Essai" durch Tisserand publizierte, scheint eine genaue Datierung unmöglich, weil Texte aus der letzten

¹²² Essai sur les Fondements de la psychologie (VIII), 10.

¹²³ Mitteilung an die "Philosophische Gesellschaft", zit. P. Tisserand, Introduction: Essai sur les fondements (VIII), 19. Vgl. zum Zusammenhang des "Essai" mit Maine de Birans "Wissenschaft von den drei Leben" H. Gouhier, Introduction générale: Nouveaux essais d'anthropologie (XIV), 6 ff. Die neue "Anthropologie" soll den methodischen Rahmen des "Essai" ersetzen, was auch die Integration der vorherigen Preisschriften ihrer Substanz nach einschließt. Auch ein Projekt aus dem Jahre 1807 noch, die Berliner Preisschrift um einen zweiten Band zu ergänzen, worin die "moralischen Urtatsachen" den behandelten "psychologischen Urtatsachen" hinzutreten sollten, um dann beide zu veröffentlichen, schlug fehl; vgl. entsprechende Briefe an Destutt de Tracy und Ampère bei I. Radrizzani, Introduction (1995), S. XVII f.

¹²⁴ Introduction: Essai sur les fondements (VIII), 9; vgl. Besprechung dieses "Essai" bei R. Schwaderer, Pierre Maine de Biran, 976 f.

Werkperiode mit anderen aus der mittleren verbunden sind. In diese Zeit von 1804-1813 fallen einige Vorträge Maine de Birans für die "Medizinische Gesellschaft" in Bergerac (1807-09), die Kopenhagener Preisschrift über die "Rapports du physique et du moral de l'homme" (1811), wie wir schon zu Beginn unserer Einleitung sagten. Letztere Preisschrift ist der einzige Text, welcher einem Vergleich mit der Berliner Preisschrift standhielte. Aber die Urschrift des Autors von 130 Seiten im Institut de France, zusammen mit einigen Fragmenten jener Kopie, welche nach Kopenhagen gesandt wurde, sind in einem schlechten Zustand und enthalten viele Lücken. Außerdem schrieb Maine de Biran selber Ende August 1820, das heißt neun Jahre nach der Abfassung dieser Kopenhagener Preisschrift, er habe dieselbe umgearbeitet, um diese Umarbeitung dem Professor für Medizin Antoine Royer-Collard, Bruder des Innenministers, zur Verfügung zu stellen, der eine Vorlesung über die Geisteskrankheit halten wolle.¹²⁵ Dies war der Ursprung der "Nouvelles Considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme", was zeigt, daß die Kopenhagener Preisschrift zwar mit der Berliner Preisschrift vergleichbar wäre, aber dennoch den Nachteil aufweist, in ihrer Nachschrift nur schwierig zu veröffentlichen zu sein, und außerdem durch Maine de Biran eine modifizierte Fassung erfahren hat.¹²⁶

¹²⁵ Vgl. Journal 1814-24 (ed. H. Gouhier), t. III, 287; A. Royer-Collard, Examen de la doctrine de Maine de Biran sur les rapports du physique et du moral de l'homme (1843).

¹²⁶ Sie trug zunächst den Titel "Prolégomènes psychologiques d'un cours sur l'aliénation mentale". Vgl. Oeuvres (XIII), 1-108, mit Einleitung von H. Gouhier (1949), bzw. XIV (1949), 5. Maine de Biran selbst erwähnt in den "Nouveaux Essais d'anthropologie" (XIV, 213 ff.) den Bezug zu seinen früheren Preisschriften. In den "Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques" von 1823 lassen sich zudem zehn Seiten über das sensitive Leben wiedererkennen, die der Berliner Preisschrift entstammen; vgl. XIII, 198-203 mit "De l'aperception immédiate" (1963), 99-120; Urschrift (1807) 60-68. Es gehörte zu den redaktionellen Gewohnheiten Maine de Birans, alte Fragmente mit neuen Texten zu verbinden.

Insgesamt kann daher die Einschätzung beibehalten werden, daß die Berliner Preisschrift "Von der unmittelbaren Apperzeption" jenes Werk darstellt, worin die Biransche Analyse und Lehre im Sinne des "mittleren Biranismus" am deutlichsten und vollständigsten enthalten ist. Dies rechtfertigt eine bevorzugte Übersetzung ins Deutsche selbst dann, wenn man von dem – für den deutschsprachigen Kontext besonders relevanten historischen wie geistesgeschichtlichen – Zusammenhang mit der Berliner Akademie und ihren philosophischen Hintergründen absieht. Hinzu kommt, daß eine in ihrer schriftlichen Fixierung unproblematische Schrift, zumindest was den Text des Originalexemplars anbelangt, die bessere Voraussetzung des Vergleichs der Biranschen Analysen mit phänomenologischen Deskriptionen erlaubt, wofür wir durch diese Übersetzung – über die ideengeschichtlichen Perspektiven des frühen 19. Jahrhunderts hinaus – eine editorische Grundlage auch für den deutschen Sprachraum bieten wollen. Denn wenn Maine de Biran im Verlauf seiner Entwicklungen immer stärker glaubte, wie P. Tisserand mit Recht betont, "in wichtigen Fragen wesentliche Punkte der Philosophie seiner Zeit erneuert zu haben",¹²⁷ dann drängt dies naturgemäß dazu, letztlich einen anderen und angemesseneren Vergleichsrahmen aufzusuchen, als ihn die Physiologie und formale (ideologische) Metaphysik seiner Epoche zu bieten vermag. Schreibt Maine de Biran im übrigen selber in einer Tagebuchnotiz vom 27. Juni 1820: "das *Phänomen* zu nennen, was von unserer gegenwärtigen Gefühlslage (*sensibilité*) herrührt oder sich unmittelbar darin kundtut",¹²⁸ dann haben wir damit eine deutliche Bestätigung für jene affektive Immanenz des ursprünglichen Erscheinens, welches phänomenologisch über die Apperzeptionsanalyse erschlossen werden sollte.

Was für eine solch detaillierte Deskription noch abzuwägen bleibt, ist der Status der Ergänzungen und Varianten im

¹²⁷ Introduction: P. Maine de Biran, *Nouveaux essais d'anthropologie* (XIV), 40.

¹²⁸ *Journal 1792-1817* (ed. La Valette-Monbrun), t. II, 219 f.

Rahmen einer solchen Übersetzung. Wie konnten schon darauf hinweisen, daß der Grundtext der französischen kritischen Edition im Originalmanuskript des an die Berliner Akademie gesandten handschriftlichen Exemplars viele zusätzliche Bemerkungen Maine de Birans an den Rändern und zwischen den Zeilen, sowie auch einige Streichungen des von einem Abschreiber wiedergegebenen Textes aufweist. Wie schon V. Cousin bei der Herausgabe der "Oeuvres philosophiques de Maine de Biran" ab 1834 bemerkte, ist daher die Lektüre des Originals sehr mühevoll, weshalb er riet, nur den anfänglichen Berliner Text zurückzubehalten und die Korrekturen zu ignorieren. Der Herausgeber der kritischen Edition von 1963, José Echeverría, hielt es hingegen für angemessener, alle Korrekturen im Text selbst oder als Anmerkungen wiederzugeben.¹²⁹ Die im Text von Maine de Biran eigenhändig durchgeführten Verbesserungen beziehen sich naturgemäß zunächst auf Fehler des Abschreibers; sie werden im kritischen Apparat daher durch die Bemerkung "korrigierte Wörter" ausgewiesen. Andere Korrekturen werden ebenfalls in die Anmerkungen verwiesen, ohne zu entscheiden, ob sie die ursprüngliche Redaktion verbessern oder nicht. Diese Vorgehensweise Echeverrias beruht auf dem Prinzip, den Text heute möglichst in erster Linie so lesen zu können, wie er an die Berliner Akademie gesandt wurde.

Durch die Wiedergabe des größten Anteils an Varianten enthält diese erste französische Ausgabe der Apperzeptionschrift daher notwendigerweise einen ziemlich umfangreichen Anmerkungsteil, aber der Herausgeber wollte keine Variante oder Korrektur Maine de Birans streichen. Insofern bietet sein Text in zweiter Linie – oder insgesamt gesehen – eine möglichst getreue Wiedergabe jenes Exemplars, wie es sich heute in der Bibliothek des Institut de France befindet. Gestrichen

¹²⁹ Vgl. Introduction (1963), 23 f.; dem folgt mit einigen Abstrichen auch die Ausgabe Radrizzanis von 1995, die im Unterschied zu Echeverría im Anmerkungsteil jedoch die vollständigen Zitate der von Maine de Biran oft nur genannten Autoren wiedergibt. Zur Wahl seiner Editionsriterien vgl. ebd. S. XXVII.

wurden nur jene Passagen, die Maine de Biran selber zu streichen vergaß, auch wenn eine Variante als Ersatz vorlag. Allein bei zweifelhaften Verknüpfungen der Varianten mit dem Berliner Grundtext wurden jene ausgewählt, die am plausibelsten erscheinen. Die Satzzeichen wurden nur dann verändert, und zwar mit größter Zurückhaltung, wenn dies die Lektüre des Textes erleichtert. Maine de Biran kannte im übrigen in seinen Manuskripten kaum Punkt und Strichpunkt, da er oftmals eigene Zeichen verwandte.¹³⁰ Für die Übersetzung versuchen wir, bis auf wenige Ausnahmen, die oft sehr langen Satzperioden der Biranschen Analyse beizubehalten.

Wir übernehmen für den deutschen Text daher folgende Hinweise Echeverrias und Radrizzanis hinsichtlich Edition und Kommentierung des Originals:

1) Ein [eingeklammertes Wort] bedeutet Ergänzung durch den Herausgeber; eine leere Klammer [] ein nicht entzifferbares Wort; ein Fragezeichen nach einem Wort [?] eine ungewisse Lesart.

2) Die von uns durchlaufend nummerierten Anmerkungen enthalten mit jeweiliger Kennzeichnung:

a) Anmerkungen von Maine de Biran selber (*Anm. MB*).

b) Varianten (*Var.*) bzw. Herausgeberhinweise wie *Korrektur* (*Korr.*), *Ergänzung* (*Erg.*), *Substitution* (*Subst.*), *gestrichene Wörter o. ä.* Normalerweise wird die definitive Variante wiedergegeben und nur in Ausnahmefällen auch auf Veränderungen innerhalb der nochmals für sich modifizierten Variante verwiesen. Im Unterschied zur französischen Ausgabe verzichten wir in der Übersetzung auf Hinweise zu kleineren stilistische Verbesserungen; [...] bedeutet innerhalb einer *Var.* oder *Korr.* in den Anmerkungen eine Auslassung, die im Wortlaut dem Haupttext entspricht und nicht wiederholt wird.

c) Literatur- oder Sachhinweise (*Anm. Übers.*).

¹³⁰ Vgl. H. Gouhier: P. Maine de Biran, *De l'existence* (1964), 8; P. Tisserand, *Introduction à la note sur l'idée d'existence* (XIV), 17.

3) Die Zahlen (1, 2 usw.) am Rand mit entsprechendem Paginierungszeichen (/) im Text beziehen sich auf die Seitenzahlen der Urschrift von 1807. Letztere erscheinen ebenfalls in der kritischen Ausgabe von Echeverria und Radrizzani, so daß deren Paginierung leicht wiederzufinden ist.

Hält man sich vor Augen, daß Maine de Biran sozusagen ständig mit der Feder in der Hand denkt (wie man es auch von Husserls Schreibweise in seinen Arbeitsmanuskripten sagen kann, die in der Gesamtausgabe der "Husserliana" unter anderem als "Beilagen" veröffentlicht wurden), dann findet man sich folglich einem Denken gegenüber, welches mit einer gewissen Unruhe in ständiger Bewegung ist und in den vorbereitenden Arbeitsfragmenten seinen Ausdruck oft noch sucht. In einer Tagebucheintragung vom 8. bis 10 März 1815 heißt es daher: "Ich versuchte, mich in die Lebensart meiner früheren gewohnten Meditationen zurückzusetzen; ich las meine Aufzeichnungen und psychologischen Manuskripte. Ich beschäftigte mich einige Stunden ziemlich lebhaft mit dieser leichten Arbeit, fand aber, daß diese Tätigkeit in Unruhe auszuarten drohte und sich nicht wie einst auf einen einzigen Gegenstand der Betrachtung richtete, der dann ergründet wurde. Ich halte nicht mehr an einer Folge von Vorstellungen fest; die Arbeit des Nachdenkens, die darin besteht, sie untereinander zu verbinden, und so ein gewisses geistiges Ziel zu erreichen, ist mir zur Mühe und beinahe unmöglich geworden, weil ich mich äußeren Ablenkungen hingegeben habe. [...] Ich muß mich von mehreren interessanten Stoffen getragen fühlen, um vom einen zum anderen gehen zu können. Ich erwarte den Augenblick, bis mein Kopf sich erhitzt und aus sich der Eingebung oder dem spontanen Schwung gehorcht und bis mein Geist frei vom Willen nur mehr in Sprüngen und Sätzen arbeitet."¹³¹

¹³¹ Journal (Agenda), t. I (ed. H. Gouhier), 43 (dt. Übers. Tagebuch [1977], 61 f.); vgl. ebd. vom 12. März 1815 (Journal, t. III, 78). Dies verweist auf die erwähnte Überarbeitung der Berliner Preisschrift in diesem Jahr 1815 wahrscheinlich. Aber da die Schrift einiger Varianten wie von zitternder

Wir verwiesen schon im Zusammenhang mit der Unabgeschlossenheit vieler Biranscher Schriften auf diese ständige Umarbeitung seiner Manuskripte und vorhergehenden Veröffentlichungen, um hier zu betonen, daß die Wiedergabe der Varianten auch für eine Übersetzung durch innere sachhaltige Gründe gerechtfertigt ist. Es handelt sich dabei nämlich oftmals nicht nur um einfache Korrekturen von Kopiefehlern, sondern um das zentrale Bemühen, *die noumenale Existenz innerhalb der inneren Apperzeption immer deutlicher zu fassen, und damit die transzendental phänomenologische Verhältnisbestimmung zwischen dem Subjektiven und Objektiven*. Insofern Maine de Biran auf diese Weise über die physiologischen, psychologischen sowie philosophischen Bestimmungen seiner Vorgänger und Zeitgenossen in empirischer, anthropologischer, rationaler oder metaphysischer Hinsicht hinauswächst,¹³² mußte sich seine Beschreibung nuancieren, um letztlich den immanenten Status des "Anstrengungsgefühls" als "überorganischer Kraft" zugleich im Sinne eines untilgbaren Existenz- oder Lebensgefühls in dessen Selbsterscheinenscharakter einzufangen und zu präzisieren. Außer für Husserl wissen wir auch von Heidegger und Merleau-Ponty beispielsweise, inwieweit bei ihnen die sprachliche Formulierung einen Teil der Analyse selbst darstellte.¹³³ Weil jede Übersetzung nur bedingt solche auch atmosphärischen Konnotationen

Hand ist, läßt sich auch an eine weitere Zeit nach 1821 bis zum Lebensende 1824 denken; vgl. ebd. t. II, 364 u. 357 die Eintragung vom 13. Dezember 1821; P. Tisserand, Introduction à la note sur l'idée d'existence (XIV), 12 f. u. 38 f.

¹³² Dies soll nicht bedeuten, daß sein Werk in diesen Bereichen keinen noch anhaltenden Einfluß ausübte; vgl. L. S. Stebbing, Pragmatism and French voluntarism (1914); H. Wallon, L'étude psychologique et sociologique de l'enfant (1951); M. Aubin (Hg.), Les fondements épistémologiques de l'introspection (1993); J. Goldstein, Consoler et classifier. L'essor de la psychiatrie (1997); B. Meheust, Somnambulisme et médiumnité (1999); C. Lefève, Maladie et santé (2000).

¹³³ Vgl. N. Depraz, Gibt es ein phänomenologisches Schreiben? Die Ambiguität der Husserlschen Schreibweise. In: E. Blattmann u. a. (Hg.), Sprache und Pathos, 83-105.

in gleicher Weise wiederzugeben vermag, bieten wir hier zuletzt einen Glossar französisch/deutsch für die wichtigsten Termini Maine de Birans, damit der Leser selber einen gewissen Überprüfungsmaßstab in der Hand hält. Damit hoffen wir insgesamt, durch einen gut lesbaren Grundtext "Von der unmittelbaren Apperzeption" eine Einführung in das Biransche Denken durch den Autor selber zur Verfügung zu stellen, auf die dann weitere historische und phänomenologische Perspektiven aufbauen können.

Glossar Biranscher Terminologie

<i>action:</i>	Aktion, Handlung, Handeln, Einwirken
<i>activité:</i>	Aktivität, Tätigkeit
<i>agent:</i>	Agens, Handelnder
<i>agrégation:</i>	Anhäufung, Aggregat
<i>animal:</i>	Lebewesen, Tier
<i>apperception:</i>	Apperzeption
<i>apercevoir:</i>	apperzipieren
<i>appareance:</i>	Erscheinung
<i>appelatif:</i>	benennend, Benennung
<i>appétit:</i>	Begierde, sinnlicher Trieb
<i>composé:</i>	Zusammensetzung, Zusammengesetztes
<i>composition:</i>	Zusammensetzung, Komposition
<i>corps:</i>	Körper, Leib, Leibkörper
<i>croyance:</i>	Vermeinen, Gläubigkeit
<i>décomposition:</i>	Zergliederung
<i>disposition:</i>	Anlage, Veranlagung, Stimmung
<i>effet:</i>	Wirkung, Effekt
<i>effort:</i>	(willentliche) Anstrengung
<i>égoïté:</i>	Ichheit
<i>éprouver:</i>	erleben, erfahren, erproben
<i>essence:</i>	Essenz, Wesen
<i>être(s):</i>	Sein, Wesen
<i>exercice:</i>	Vollzug, Ausübung
<i>fait primitif:</i>	Urtatsache
<i>fond:</i>	Grund, Tiefe

<i>force hyperorganique:</i>	überorganische Kraft
<i>génération:</i>	Erzeugung
<i>hyperorganique:</i>	überorganisch
<i>hypersensible:</i>	übersinnlich
<i>imagination:</i>	Einbildung(skraft)
<i>impression:</i>	Eindruck
<i>intérieur:</i>	innerlich
<i>intime:</i>	innerst
<i>intimité:</i>	Innerlichkeit
<i>intuition:</i>	Anschauung, Intuition (schöpferische)
<i>ipséité:</i>	Ipseität (Selbstheit)
<i>se manifester:</i>	sich manifestieren
<i>matériaux:</i>	(sinnliche) Materienstoffe (für den Verstand)
<i>matériel:</i>	material (bei Apperzeption); materiell (in Natur)
<i>mixte:</i>	gemischt
<i>mobilité:</i>	Beweglichkeit
<i>mode:</i>	Modus
<i>modification:</i>	Modifikation
<i>moi:</i>	<i>Ich</i> (im Text immer hervorgehoben i. S. von Ego, Selbst)
<i>motilité:</i>	Bewegtheit
<i>natif:</i>	gebürtig
<i>opération:</i>	Wirkweise, Leistung
<i>organisation:</i>	Gliederung, Beschaffenheit (lebendiger Körper)
<i>percevoir:</i>	wahrnehmen
<i>personnel:</i>	personal (als Wesen der Ich-Person)
<i>personnalité:</i>	Persönlichkeit
<i>phénoménal:</i>	phänomenal
<i>phénoménique:</i>	phänomenisch
<i>physique:</i>	physikalisch, physisch, körperlich
<i>pouvoir:</i>	Macht, Vermögen, Können
<i>primitif:</i>	urtümlich
<i>primordial:</i>	primordial

