

Dieter Henrich (Hg.)

Ist systematische Philosophie möglich?

Stuttgarter Hegel-Kongreß 1975

Meiner

HEGEL-STUDIEN

Herausgegeben von
Friedhelm Nicolín und Otto Pöggeler

Beiheft 17

Internationale Vereinigung zur Förderung
des Studiums der Hegelschen Philosophie
IX. Veröffentlichung

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Stuttgarter Hegel-Kongress 1975

IST SYSTEMATISCHE
PHILOSOPHIE MÖGLICH?

Veranstaltet von der Internationalen Hegel-Vereinigung
in Verbindung mit der Heidelberger Akademie der Wissenschaften,
der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
und der Stadt Stuttgart

Herausgegeben von
Dieter Henrich

Redaktion
Konrad Cramer

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Inhaltlich unveränderter Print-on-Demand-Nachdruck der Auflage von 1977,
erschienen im Verlag H. Bouvier und Co., Bonn.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN: 978-3-7873-1508-6

ISBN eBook: 978-3-7873-3088-1

ISSN: 0073-1578

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2016.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de/hegel-studien

INHALT

Vorwort	XV
-------------------	----

A. DIE ABENDVORTRÄGE

DIETER HENRICH, Heidelberg

Grenzen und Ziele. Ansprache zur Einführung in die Probleme des Kongresses	3
--	---

WALTER SCHULZ, Tübingen

Philosophie als absolutes Wissen. Hegels Systembegriff und seine geschichtliche Aufhebung	15
---	----

HERMANN KRINGS, München

System und Freiheit. Beitrag zu einem ungelösten Problem	35
--	----

HANS-GEORG GADAMER, Heidelberg

Über das Philosophische in den Wissenschaften und die Wissenschaftlichkeit der Philosophie	53
--	----

B. DIE SYSTEMKONZEPTION DES SPEKULATIVEN IDEALISMUS

Kolloquium I

SCHELLINGS UND HEGELS SYSTEMKONZEPTIONEN

Leitung OTTO PÖGGELER, Bochum

OTTO PÖGGELER, Bochum

Vorbemerkungen zum Kolloquium über Schellings und Hegels Systemkonzeptionen	73
---	----

WERNER MARX, Freiburg i. Br.

Aufgabe und Methode der Philosophie in Schellings System
des transzendentalen Idealismus und in Hegels Phänomeno-
logie des Geistes 77

ODO MARQUARD, Gießen

Hegels Einspruch gegen das Identitätssystem 103

REMO BODEL, Pisa

System und Geschichte in Hegels Denken 113

KLAUS DÜSING, Bochum

Spekulative Logik und positive Philosophie. Thesen zur Aus-
einandersetzung des späten Schelling mit Hegel 117

Kolloquium II

SCHELLINGS SYSTEMWANDEL

Leitung XAVIER TILLIETTE, Paris

HERMANN ZELTNER, Erlangen †

Das Identitätssystem — und was dann? Über Schellings Sys-
tembegriff, seine Aus- und Umformungen und seine Be-
deutung 131

HANS JÖRG SANDKÜHLER, Bremen

Dialektik der Natur — Natur der Dialektik. Schelling in der
widersprüchlichen Entwicklung der klassischen bürgerlichen
Philosophie zwischen Materialismus und Idealismus 141

JEAN FRANÇOIS MARQUET, Tours

Idée schellingienne et concept hégélien 159

WILHELM G. JACOBS, München

System und Geschichte. Neueste Forschungsergebnisse zu
Schellings frühester Entwicklung 165

Kolloquium III

SCHELLINGS POSITIVE PHILOSOPHIE UND DAS ENDE
DES SPEKULATIVEN IDEALISMUS

Leitung HANS MICHAEL BAUMGARTNER, München, jetzt Gießen

MICHAEL THEUNISSEN, Heidelberg

Die Idealismuskritik in Schellings Theorie der negativen Phi-
losophie 173

HARALD HOLZ, Bochum, jetzt Münster

Die Ablösung der Transzendenz, ein Ende oder Anfang?
Einige Marginalien anlässlich der Spätphilosophie Schellings 193

MANFRED BUHR, Berlin-Ost

Zur Stellung Schellings in der Entwicklungsgeschichte der
klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie 211

CHRISTOPH WILD, München

Zur Aporetik idealistischer Systemkritik 215

C. IST SYSTEMATISCHE PHILOSOPHIE MÖGLICH?

Kolloquium IV

DIALEKTIK UND SYSTEMATISCHE PHILOSOPHIE

Leitung HANS FRIEDRICH FULDA, Bielefeld

HANS FRIEDRICH FULDA, Bielefeld

Zum Thema des Kolloquiums 223

HANS WAGNER, Bonn

Mehr als ein Jahrhundert seit dem Ende des deutschen Idea-
lismus 227

HERMANN SCHMITZ, Kiel

Das dialektische Wahrheitsverständnis und seine Aporie . . 241

WOLFGANG MARX, Heidelberg

Der dialektische Systembegriff vor dem Hintergrund des
Methodenpluralismus in den Wissenschaften 255

ANDRIES SARLEMIJN, Eindhoven

Semantisch explizierte Dialektik 269

Kolloquium V

ANALYTISCHE UND SYSTEMATISCHE PHILOSOPHIE

Leitung DIETER HENRICH, Heidelberg

DIETER HENRICH, Heidelberg

Was heißt ‚analytische Philosophie‘? — Einleitende Begriffs-
bestimmungen 281

JOHN N. FINDLAY, Boston

Systematic and Dialectical Philosophy versus Analysis . . . 291

MICHAEL DUMMETT, Oxford

Can Analytical Philosophy be Systematic, and should it be? 305

JULES VUILLEMIN, Paris

De la philosophie analytique à l'idée d'un système critique 327

HELMUT FAHRENBACH, Tübingen

Sprachanalyse im Rahmen systematischer Philosophie . . . 341

Kolloquium VI

WISSENSCHAFTSTHEORIE UND SYSTEMATISCHE
PHILOSOPHIE

Leitung HELMUT FAHRENBACH, Tübingen

PAUL LORENZEN, Erlangen

Wissenschaftstheorie und Wissenschaftssysteme 367

T. I. OISERMAN, Moskau

Zur Frage der marxistischen positiven Auffassung des philosophischen Systems 383

Kolloquium VII

MATERIALISMUS UND SYSTEMATISCHE PHILOSOPHIE

Leitung VALERIO VERRA, Rom

WILHELM R. BEYER, Salzburg

Subsystem oder Parasystem? Vortrags-Skizze 399

JACQUES D'HONDT (Poitiers)

Recherche analytique et exposition systématique 407

D. M. ARMSTRONG, Sydney

Naturalism, Materialism and First Philosophy 411

PETER BIERI, Heidelberg

Empirical First Philosophy? Comments on Armstrong's Paper 427

D. M. ARMSTRONG, Sydney

Remarks read at the Conference 437

D. THEORIE DER GESELLSCHAFT ALS NACHFOLGER DER SYSTEMATISCHEN PHILOSOPHIE?

Kolloquium VIII

GESELLSCHAFTSTHEORIE UND PHILOSOPHIE

Leitung NIKLAS LUHMANN, Bielefeld

NIKLAS LUHMANN, Bielefeld

Zur Einführung 443

LOTHAR ELEY, Köln

Negation als soziale Kategorie. Sinn und Funktion der Negation in der Systemtheorie 447

KLAUS HARTMANN, Tübingen

Gesellschaft und Staat — Eine Konfrontation von systemtheoretischer Soziologie und kategorialer Sozialphilosophie 465

REINHART MAURER, Berlin-West

Soziologie als prima philosophia? Über die gegenwärtige Unmöglichkeit systematischer Philosophie 487

GÜNTHER MALUSCHKE, Tübingen

Demokratie in systemtheoretischer Sicht. Abwendung von der „alteuropäischen“ Tradition und funktionale Definition der Demokratie 497

HORST FOLKERS, Heidelberg

Die Logik der Funktion in gesellschaftlichen Verhältnissen 505

FRIEDHELM SCHNEIDER, Lübeck

Funktionalismus und Dialektik 515

Kolloquium IX

REKONSTRUKTION DES HISTORISCHEN
MATERIALISMUS

Leitung ALBRECHT WELLMER, Konstanz

JÜRGEN HABERMAS, Starnberg

Thesen zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus 533

HERMANN LEY, Berlin-Ost

Gegenthesen zu einigen zum Historischen Materialismus vorgebrachten Fragen 547

KENLEY R. DOVE, New York

Zur Kritik der Habermas'schen Geschichtstheorie 575

VOLKBERT M. ROTH, Konstanz

Mit Marx an Marx vorbei? Histomat₁ und Histomat₂. Diskussionsbeitrag zu Jürgen Habermas' Thesen zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus 583

ŽARKO PUHOVSKI, Zagreb

Die Materie des Historischen Materialismus. Thesen zur historisch-materialistischen Analyse des Historischen Materialismus 595

E. KURZVORTRÄGE UND FORSCHUNGSBERICHTE

X. KURZVORTRÄGE

Leitung ERICH HEINTEL, Wien

1. Probleme der Philosophie Hegels

LÁSZLÓ ERDEI, Budapest

Der letzte Grund unseres Wissens bei Hegel 605

L. BRUNO PUNTEL, München

Hegels „Wissenschaft der Logik“ — eine systematische Semantik? 611

HEINZ KOLAR, Wien

Über die Möglichkeit einer Unterscheidung von absolutem Wissen, absoluter Idee und absolutem Geist im System Hegels 623

2. Über Schelling und das Verhältnis von Hegel und Marx

JOSEPH A. BRACKEN, Milwaukee

Schelling's Conception of the Positive and Negative Philosophies in his Lectures at Munich in 1832/33 633

JINDRICH ZELENY, Prag

Marxens Aufhebung der Hegelschen Systemkonzeption . . . 643

GAJO PETROVIC, Zagreb

Bloch und Hegel oder über die Möglichkeit des philosophischen Systems heute 651

3. Probleme einer Philosophischen Systematik

YIRMIAHU YOVEL, Jerusalem

Systematic Philosophy: Ambitions and Critique 667

RUDOLF GUMPPENBERG, Salzburg

Qualität der Philosophie 675

HANS-DIETER KLEIN, Wien

Die systematische Philosophie und ihre spezifische Geschichtlichkeit 683

KURT WEISSHAUPT, Zürich

Adornos Modellanalyse als Idee einer Systematik Negativer Dialektik 687

MIHAILO MARKOVIC, Belgrad

Is Systematic Philosophy Possible Today? 693

XI. FORSCHUNGSBERICHTE

Bericht des Hegel-Archivs der Ruhr-Universität Bochum über den Stand der Edition von Hegels Gesammelten Werken (am 30. 5. 1975)

von KLAUS DÜSING, Bochum 705

Bericht der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie
der Wissenschaften über den Stand der Historisch-kritischen
Schelling-Ausgabe (am 30. 5. 1975)

von WILHELM G. JACOBS, München 717

VORWORT

In diesem Band werden die Referate des Kongresses veröffentlicht, der vom 28. bis 30. Mai 1975 in Stuttgart stattfand. Sein Thema wurde nicht aus einem vor allem historischen Interesse an der Gestalt und Leistung Hegels formuliert.

Hegels Philosophie ist als letzte in vollem Sinne System gewesen: Sie hat aus einer von ihm selbst entwickelten Grundlagenwissenschaft mit neuer Methode und neu gefaßter Begriffssprache eine umfassende Interpretation aller Bereiche der Wirklichkeit und aller Lebensdeutungen des Menschen gegeben. Die Philosophie jeder Zeit muß sich zu PLATON in Beziehung setzen, der als erster die besonderen Aufgaben und Schwierigkeiten eines Erkennens verstand, das darauf aus ist, in einem sowohl gesichert als auch umfassend und für ein Leben orientierend zu sein. Sie hat guten Grund, sich auch auf Hegel zu beziehen, wenn sie in einer veränderten Situation Möglichkeiten erwägt, wie die fundamentalen und die universalen Aufgaben der Philosophie einsichtig und somit verantwortlich einander zugeordnet werden können. Hegel hat, anders als PLATON, in einem einzigen Begründungsgang der Philosophie Sicherheit in ihrem Erkennen und unbegrenzten Aufschluß geben wollen über alles, was der Fall und was zu fragen ist. Mit PLATON stimmte er aber darin überein, daß sich solches Erkennen auf angemessene Weise nur dann ergeben würde, wenn sein Verfahren vom Erkenntnisbegriff der Meinungen, die es hinterfragt, auch radikal abweicht. So kann man fragen, nach welchem Begriff von Erkenntnis systematische Philosophie auch dann möglich sein könnte, wenn es für aussichtslos zu gelten hat, Hegels ins Äußerste gehenden Konzeption eines Systems noch einmal Folge zu leisten. Zugleich kann die Kraft, Aufschluß zu geben über Zusammenhänge, die systematische Philosophie von PLATON bis Hegel wirklich besaß, deutlich machen, was man preisgibt, wenn man den Begriff der Philosophie von vornherein aus partikularen Leistungen der Aufklärung oder aus methodologischen Hilfsdiensten für andere Wissenschaften definiert. Der Stuttgarter Kongreß hat sich also unter dem Namen Hegels eigentlich unter die Grundaufgabe jeder Philosophie gestellt, nämlich die der Verständigung über sich selbst und über ihre Möglichkeiten, unter den Erkenntnisbedingungen der Gegenwart.

Der Einleitungsvortrag untersucht, wie sich für uns diese Bedingungen ergaben und welche Überlegungen zum weithin geteilten Zweifel daran führten, daß die Philosophie irgendeine systematische Form haben kann. Die Referate des Kongresses sind innerhalb der zehn Kolloquien in der Folge abgedruckt, in der sie gehalten wurden. Allen Leitern von Kolloquien und den Referenten sei hier noch einmal dafür gedankt, daß sie am Kongreß mitwirkten und daß sie ihre Texte zum ersten Abdruck in diesem Band zur Verfügung gestellt haben. Die Folge der Kolloquien ist gegenüber dem Arbeitsgang der Kongreßtage leicht verändert worden. Der sachliche Zusammenhang zwischen den Hauptthemen soll so auch im Druck sogleich deutlich hervortreten.

Das große Interesse, das die Fragestellung des Kongresses auf sich zieht, kam in der Zahl der Teilnehmer von nahezu eintausend zum Ausdruck. Es wäre unmöglich gewesen, eine solche Veranstaltung vorzubereiten, wenn sie nicht von vielen Institutionen und von deren Leitern großzügig gefördert worden wäre. Ihnen sage ich in der Einleitung Dank. Ebenso gilt aber der Dank der Hegel-Vereinigung denen, die weit über Amtsaufgaben hinaus arbeits- und einfallsreich an der Vorbereitung mitwirkten. Von ihnen seien hier besonders genannt Herr Dr. SCHUMANN und Herr HUTZLER von der Kulturabteilung der Stadt Stuttgart und Herr Dozent Dr. CRAMER und Frau RANDOLPH im Heidelberger Philosophischen Seminar.

Dieter Henrich

A. DIE ABENDVORTRÄGE

DIETER HENRICH (HEIDELBERG)

GRENZEN UND ZIELE

Ansprache zur Einführung in die Probleme des Kongresses

I

Philosophische Kongresse haben noch stets die meisten derer enttäuscht, die an ihnen teilnahmen; und oft hat man sie sogar als Ärgernis empfunden. Dafür, daß es sich so verhält, lassen sich mehrere Gründe nennen:

Philosophie scheint in weit höherem Maße als Wissenschaft von den Entwürfen und der Lehre einzelner theoretischer Individuen abhängig zu sein. Wo Philosophie aber auch schon in ihren Ursprüngen eine dialogische Form hatte, da war ihr Gelingen von der Absonderung Weniger in die Intimität langen und vielleicht lebenslangen Umgangs abhängig gemacht, — in der esoterischen Lebensgestaltung antiker Philosophenschulen ähnlich wie in den Meditationsklöstern indischer Weisheitslehren. In ihnen sollte eine Einsicht, die in öffentlicher abstrakter Formulierung unverständlich und dem Gespött preisgegeben bleibt, aus einer auf methodisch erworbener Lebenserfahrung begründeten Theorie am Ende frei hervorgehen und durch ihre Früchte mehr als durch ihre Argumente überzeugen.

In neuerer Zeit entfaltete sich dann eine philosophische Intensität anderer Art im ‚Symphilosophieren‘ — in der permanenten dialogischen Erkundung von Freundeskreisen, deren theoretische Leidenschaft auch aus der Hoffnung kam, im vollendeten Gedanken zugleich ihre Zeit verwandeln zu können, — im Bund der freien Männer um FICHTE, im sogenannten Bund der Geister, dem Hegel und HÖLDERLIN zugehörten, und im Berliner Dokortklub, in dem KARL MARX seine Theorie im ersten Stadium ihrer Entwicklung formulierte. Fragmente aus Erfahrungen mit orientierender Lehre, verbindlicher Lebensführung aus Theorie und inspiriertem Dialog gehen auch heute noch in den Begriff der Philosophie ein.

Kongresse sind aber geradezu das negative Gegenbild solcher Formen wirkungsträchtiger philosophischer Gemeinsamkeit. Die Vielzahl und die schnelle Folge ihrer Vorträge zwingt in ein Verhalten, das als flüchtig er-

fahren wird; die große Zahl der Teilnehmer und die vielen verfehlten oder mißlungenen Gespräche, die sich aus ihr nahezu zwangsläufig ergeben, verstärken noch die Erfahrung der Vereinzelung und der Übermacht der ungezählten Fragen ohne Antwort, welche die meisten an ihrem Schreibtisch ohnehin täglich machen.

Sogar die Debatte zwischen Lehrmeinungen — eine Form öffentlichen Dialogs, die für theoretische Erkenntnis und ihre Wirkung bekanntlich von erheblicher Wichtigkeit ist, — gerät auf Kongressen unter dem Mangel an Zeit und dem Zwang zu schnellem Effekt leicht in die Nähe bloßer Selbstdarstellung. Daraus geht weiterer Widerstand gegen die Veranstaltung hervor, die solche Situationen wahrscheinlich werden läßt.

Es ist darum gut, sich über die Aufgaben zu verständigen, die ein philosophischer Kongreß dennoch erfüllen kann, um die Form, die man ihm gibt, an diesen Aufgaben zu orientieren. Sie müssen so weit wie denkbar entfernt angesetzt werden von den tradierten und den moderneren Formen, in denen sich Philosophie als solche kommunikativ verwirklicht.

Für eine Zweckbestimmung von Kongressen und auch dieses Kongresses bietet einen sicheren Ausgangspunkt die Form des Arbeitskolloquiums. In ihm steht eine begrenzte Fragestellung zur Erörterung, in der sich verschiedene Arbeitsgänge aus unterschiedlichen Richtungen getroffen haben oder treffen sollten. Es bietet so die Möglichkeit, die Potentialität von Antworten zu erproben, und bringt verschiedene Zugangsweisen zu Problemen unter den Zwang, sich zu anderen, die sie zuvor ignoriert haben mögen, in Beziehung zu setzen. Auch für die Philosophie, die sich heute zu einem wichtigen Teil im Medium von historischen Rekonstruktionen und von Partialuntersuchungen entwickelt, in denen strenge Argumentation möglich ist, sind solche Kolloquien ein anerkanntes Arbeitsmittel.

Unser Kongreß baut sich aus solchen Kolloquien als aus seinen Elementen auf. Die Tätigkeit der Internationalen Hegel-Vereinigung besteht ohnehin überwiegend im Angebot von Kolloquien. In der Regel sind sie nicht öffentlich und haben eine kleine Zahl von Teilnehmern, und zwar solche, die durch Publikationen zum Thema hervorgetreten sind. Zu einem öffentlichen Kongreß wird jeweils nach sechs Jahren eingeladen. Doch auch der Kongreß selbst ist diesmal so aufgebaut, daß seine Teilnehmer eine Serie von Forschungskolloquien verfolgen können. Viele von ihnen sind von ihren Leitern in eigener Verantwortung vorbereitet, wenn auch in Zusammenarbeit mit dem Vorstand der Vereinigung. Sie sind in einer Folge angekündigt, welche es den Kongreßteilnehmern möglich macht, keines der Kolloquien zu versäumen, deren Themen einander benachbart sind. Von drei verschiedenen Interessenlagen her lassen sich so aus den Kollo-

quien drei verschiedene und in sich jeweils vollständige Programme für die Kongreßtage zusammenstellen.

Dennoch ist der Kongreß etwas anderes als eine Kolloquien-Kollektion. Denn alle Kolloquien sind unter das Minimum des Zeitwertes abgekürzt, der solche Veranstaltungen unmittelbar produktiv werden läßt. Kolloquien müssen nämlich mindestens so lange währen, daß man die Überlegungen, die in ihnen vorgetragen werden, noch während sie andauern, verarbeiten und in Antworten umsetzen kann, die wenigstens vorläufig befriedigen. Solche konzentrierte Gelassenheit wird aber auch dieser Kongreß nicht erlauben. Das ist nur zu rechtfertigen, wenn andere Zwecke eine Reduktion der einzelnen Kolloquien geboten erscheinen lassen, die ihre Struktur verändert und sie sozusagen zu Skizzen von möglichen Kolloquien macht.

Unter diesen Zwecken ist einer vor allen zu nennen: Wie immer man die Aufgabe der Philosophie bestimmt — in keinem Fall kann man sie auf die beschränken, deren Beruf die Lehre der Philosophie an den Universitäten ist. Sie kann auch nicht, wie etwa die Physik, den Menschen als solchen durch indirekte Wirkungen zugutekommen. Sie muß eine Einladung an jedermann und das heißt im Prinzip an alle sein, an ihr zu partizipieren und zur Verständigung über die Grundbedingungen unseres Wissens und unseres Lebens zu gelangen. Was immer ihre Mittel dazu sein mögen, sie kann sie am besten in der Form sichtbar machen, in der sie sich zuerst zu bewähren haben: In der Untersuchung, die noch nicht der anonymen Form des gedruckten Wortes überlassen worden ist, und in der freien Argumentation, die Perspektiven entwirft, ohne schon auf sie verpflichtet zu sein. Im übrigen teilen Stimme und Gestus eines Theoretikers nicht selten Implikationen mit, die kaum je ausgesprochen werden würden. Von ihnen kann aber sehr wohl der Grad des Vertrauens abhängen, den eine theoretische Einstellung gerade in der Philosophie gewinnt, in der die Vielzahl der Einsätze zur drastischen Begrenzung der Studienquellen und der Erkenntniswege zwingt. Kongresse zeigen also Positionen in den Horizonten ihrer teils theoretischen, teils auch persönlichen Motivation.

Ein philosophischer Kongreß muß demnach auch anders verfaßt sein als die Kongresse von Berufsorganisationen, in denen neue Erkenntnisse und Verfahren mitgeteilt werden, die für die Berufspraxis relevant sind. Er muß für möglichst viele Gelegenheit geben, zumindest als Beobachter an der Ausbildung und der Erprobung von Argumentationen teilzunehmen — und zwar in Konstellationen von Vortragenden, die auch für diese selbst bedeutsam sind, — in Konstellationen also, die sich von der Situation akademischen Unterrichts ebenso wie von der publizierten Mitteilung

eines Autors unterscheiden. Eine solche Gelegenheit kann in gleichem Umfang keine andere Veranstaltung geben. Und darum müssen solche Kongresse öffentlich und zugänglich für eine möglichst große Zahl von Interessierten sein. Sie dürfen auch keinesfalls, wie es oft geschieht, das spontan gesprochene Wort durch eine zu dichte Folge von Vorträgen erdrücken. Wir freuen uns, daß neben vielen Studenten und Lehrern an Gymnasien auch viele Männer und Frauen nach Stuttgart gekommen sind, die in ganz anderen Berufen aus einem theoretischen Interesse heraus wirken, das sie selbst als philosophisch verstehen.

Man weiß, daß Kongresse für die Jüngeren auch die Bedeutung haben, sich bekannt machen und die eigenen Kräfte mit denen anderer vergleichen zu können, — daß sie also für sie so etwas wie eine Kombination von Markt und Arena sind. Es gibt keinen Grund, über diesen Aspekt, der schließlich auch ein Mittel zur Minderung von Selbsttäuschungen ist, gering zu denken. In einem öffentlichen Kongreß ist er aber dem Interesse daran unterzuordnen, einige für die Lage der philosophischen Theorie bedeutsame Fragestellungen für einen großen Kreis von Interessierten möglichst lebendig zu vergegenwärtigen.

Kongresse sind nun allerdings auch Veranstaltungen, welche allgemeine Aufmerksamkeit auf sich ziehen, und sie zeigen deshalb zumeist eine erhebliche Komponente an Repräsentation. Der Philosophie kann es nicht unwillkommen sein, wenn sie Gelegenheit hat, unscharfe und verzogene Bilder zu korrigieren, die von ihr stets im Umlauf sind. Erfolg wird sie dabei aber nur haben, wenn sie ihre Sache ohne Umschweif zu Wort bringt und folglich auf zeremonielle Handlungen verzichtet. Wir haben deshalb, obgleich dieser Kongreß auch als eine Jubiläumsveranstaltung aufgefaßt werden kann, alles Feierliche beiseite gelassen und ohne Präludium bereits mit der Arbeit begonnen. Dieser Abend soll nun Gelegenheit geben zur Verständigung über den Kongreß und zu einem Willkommen für seine Teilnehmer. Im übrigen ist ein Teil seines Programmes für eine philosophisch interessierte Öffentlichkeit.

II

Daß der Kongreß in das Jahr von SCHELLINGS zweihundertstem Geburtstag fällt, ist ein Zufall des Kalenders, keine besondere Absicht der Veranstalter. Indes legte es dieser Zufall nahe, eine Möglichkeit zu ergreifen, die andernfalls vielleicht nicht einmal erwogen worden wäre.

Die kurze Periode des sogenannten spekulativen Idealismus hat die Erwartungen, welche eine philosophische Theorie erwecken kann, auf ihren höchsten denkbaren Stand emporgehoben. Philosophie hat ohnehin die Absicht, zwischen einem Erkenntnisbegriff, einer Weltdeutung und der Selbstinterpretation der Erfahrungen eines bewußten Lebens einen begründeten Zusammenhang herzustellen. Im Idealismus wurde dieses Programm zu dem einer philosophischen Universalwissenschaft gesteigert. In einem einzigen Begründungsgang sollten alle Phänomene der Natur und des aus Naturbedingungen freigesetzten Bewußtseins als Variationen und Entwicklungen einer Grundfigur gefaßt werden. Sie läßt sich formal beschreiben und sie bestimmt den Begriff der Methode, der die philosophische Wissenschaft folgt. Gleichermaßen ist in ihr aber auch das einzig und eigentlich Wirkliche und der vollständige Grund endlicher Dinge gedacht, die nur bestehen, insofern sie unwegdenkbares Element des in diesem Einen mitgedachten Entwicklungsganges sind.

Stellt man dieses Programm so ganz im Abstrakten vor, dann fällt zunächst seine Verwegenheit auf und darauf ein Mißverhältnis, das zwischen der Weite seines Anspruchs und den bescheideneren und beinahe althergekommenen Mitteln zu bestehen scheint, in denen sich das Programm artikuliert. So, wie es sich ankündigt, entzieht es sich der Verständlichkeit nicht. Es zieht nur Mißtrauen auf sich. Die Bedeutung, die ihm auch heute noch zuzumessen ist, und die Faszination, die ehemals für eine ganze Epoche von ihm ausging, ergeben sich aus der Weise, in der es durchgeführt worden ist. Das Programm verlangt, daß der Philosoph nicht nur über Sachverhalte spricht, die er als gegeben voraussetzt. Er muß sie so zum Thema machen, daß sie in der methodisch entwickelten Sprache originär zum Vorschein kommen, so daß sie nicht nur beschrieben oder erklärt, sondern in der wörtlichen Bedeutung von Hegels Formel „auf den Begriff gebracht“ werden. Der Idealismus kann sein Programm, das auf formale Herleitung ausgeht, somit doch nur verwirklichen, wenn er zugleich die scheinbar ganz entgegengesetzte Forderung erfüllt, auf die JACOBI die Theorie und HÖLDERLIN nach ihm die Dichtung verpflichten wollten: „Dasein zu offenbaren“. Die Konkretion des Wirklichen ist nicht der dumpfe Widerstand, welchen es dem Verstehen leistet, sondern die jeweils nur ihm eigene Gestalt, welche die Philosophie gegen ein zum Klassifizieren neigendes Denken zum ersten Mal rein für sich und unverfehrt vor Augen zu stellen hat.

Vor allem Hegel ist dies in einem Maße gelungen, das zu Recht Stauen erregte. Schon seine formale Kunst bei der Ausarbeitung seiner Explikationsmittel in der *Wissenschaft der Logik* sind bisher von keiner

Nachahmung erreicht und nicht einmal von einer Interpretation aufgeschlossen worden. Mehr noch gilt das für diejenige seiner Leistungen, von der die folgenreichsten Wirkungen ausgegangen sind: seine Analyse von Gesamtzuständen historischer Epochen, welche die Aufgabe, Produktions- und Lebensverhältnisse, Bewußtseinslagen und die Bedeutung von theoretischen und symbolischen Objektivationen einer Zeit als singulären Korrespondenzzusammenhang zu beschreiben, in einer Weise löst, die für alle absehbare Zeit vorbildlich bleiben wird.

Dafür, daß Hegel in die Lage kam, seine kombinatorische Genialität zu verwirklichen, waren die Leistungen SCHELLINGS, seines jüngeren Freundes, notwendige Voraussetzungen. Man weiß, daß sich Hegel SCHELLINGS Leitung für nicht wenige Jahre untergeordnet hat. Als aber Hegels Werk hervortrat und SCHELLINGS Wirkung in dessen Kraftfeld zum Erliegen kam, war SCHELLING schon erneut im Nachdenken über die eigentliche Natur des von ihm selbst einst begründeten Begriffs vom philosophischen Wissen. Mit der späteren neuen Darstellung seiner Lehre, die er der Hegels entgegenstellen wollte, fand er sich zu einem gewissen Grade in Übereinstimmung mit der Kritik, die nach Hegels Tod von dessen eigenen Schülern gegen das Programm eines philosophischen Wissens ohne alle Voraussetzung gekehrt worden war: Sie meinten nun gleichermaßen, philosophische Theorie sei wesentlich von einer Bedingung abhängig, die in Begriffe gar nicht einzuholen sei, — für SCHELLING von der unausdenkbaren Wirklichkeit Gottes, für Hegels Schüler von der wirklichen Natur des Menschen, die nur in einem damit verstanden werden kann, daß sie sich auch in wirklicher Aktion befreit und vollendet. Der alte Spalt zwischen den Definitionen der Philosophie als einem konstruierenden oder als einem enthüllenden Wissen riß erneut auf. Und da er nun von dem Programm eines philosophischen Systems in seiner denkbar weitesten Ausdehnung seinen Ausgang nahm, stellte er auch die Möglichkeit einer Philosophie, die systematische Form hat, zum ersten Mal gänzlich in Frage.

Was sich in der doppelten Beziehung Hegels auf SCHELLING eigentlich ereignet hat, ist das Thema etwa eines Drittels der Veranstaltungen dieses Kongresses. Wir hoffen, daß sie dazu helfen werden, ein Verständnis dieser wichtigen Epoche systematischer Philosophie zu fördern, das sich auch von den Formeln unabhängig macht, welche die Sprache und das Selbstverständnis der Idealisten selber anbieten.

Im größeren Teil der Kolloquien ist aber die Frage gestellt, ob auch die gegenwärtige Philosophie eine systematische Form annehmen kann und welche Möglichkeiten einer solchen Form sich gegenwärtig auf sinnvolle Weise erwägen lassen.

III

Das Wort ‚System‘ ist alt und auch der alten Philosophie geläufig. In ihr meint es den Zusammenhang einer Menge von Dingen unter einem einheitsstiftenden Prinzip oder Zweck. In diesem Sinn kann die Welt als solche als ein System aufgefaßt werden. Auf das philosophische *Wissen* wurde das Wort erst seit dem 17. Jahrhundert angewandt. Das heißt aber nicht, daß die von ihm bezeichnete Sache gleichfalls modernen Ursprungs ist. Nur ihre Beschreibung und dazu das Maximalprogramm philosophischer Systematik, das für den Idealismus charakteristisch ist, setzen das Bewußtsein der Moderne voraus.

Soll eine philosophische Theorie als philosophisches System beschrieben werden, so muß sie vier Voraussetzungen erfüllen: (1) Sie muß eigene Gegenstände haben und als Untersuchung *autonom* sein, also nicht nur Hilfsarbeit in anderen Erkenntniszusammenhängen leisten; (2) sie muß die für ihren Themenbereich *grundlegenden* Fragen beantworten; (3) in Beziehung auf diese Antworten muß sie einen *Zusammenhang* von Theoremen entwickeln, der Kriterien der *Vollständigkeit* genügt und in dem alle Theoreme zusammengenommen gewisse prinzipielle Theoreme bestätigen; (4) schließlich kann von systematischem Denken nur dann die Rede sein, wenn der Zusammenhang der Theoreme nach einer *Methode* erreicht wird, die sich formulieren und rechtfertigen läßt.

Diese Beschreibung von philosophischer Systematik klingt wie ausgetrocknet — vor allem deshalb, weil sie von der Bedeutungskomponente von ‚System‘ absieht, derzufolge ein System philosophisch nur dann ist, wenn es eine in sich einheitliche Welt- und Lebensorientierung anbietet. In den beiden letzten Jahrzehnten ist aber unter den Philosophen fast aller Länder und stärker noch in der an Philosophie interessierten Öffentlichkeit die Meinung zur Vorherrschaft gekommen, philosophische Aussagen von Bedeutung könnten überhaupt nur dann zustandekommen, wenn der Gedanke philosophischer Systematik auch in seiner nur formalen Fassung zuvor verabschiedet worden ist.

Diese Tendenz hat sich aus drei Quellen gespeist, von denen zwei aus Hegelischen Traditionen fließen: (a) HEIDEGGER hatte dem gegenwärtigen Denken die Eine Aufgabe gestellt, sich auf die ungedachten Voraussetzungen seiner eigenen Herkunft zu besinnen. Der Begriff des Systems selber schien ihm ein Indiz nachcartesianischer Gedanken- und Geschichtslosigkeit zu sein. (b) Im Anschluß an WITTGENSTEIN hat sich in der angelsächsischen Philosophie ein analytischer Partikularismus durchgesetzt. Er folgt aus der Meinung, philosophische Arbeit könne nur Beirrungen des Den-

kens beseitigen, die aus falschen Bildern von der wirklichen Bedeutung von Wörtern in einem sprachlichen Handlungszusammenhang kommen. Die Philosophie kann deshalb keine systematische Form haben, weil sie von Verständigungsdefekten und dazu von Sprachhandlungen auszugehen hat, die beide unübersehbar disparat sind und die unvorgreiflich auftreten. (c) Schließlich hat die *Ideologienlehre*, die — zum guten Teil aus Hegel — in der Gesellschaftstheorie entwickelt wurde, die Philosophie von der Reflexion auf ihren historischen Standort abhängig machen wollen — und zwar nicht nur als ein Mittel gegen Abhängigkeit von undurchschauten Interessenlagen, sondern ganz grundsätzlich: als Orientierung über die unhintergehbaren Grundlagen eines angemessenen Bewußtseins von ihrer eigentlichen Aufgabe, welche eine Funktion sei es bestehender, sei es heraufkommender Lebensverhältnisse ist.

Die drei Begründungen für die Unmöglichkeit philosophischer Systematik schließen einander wechselseitig aus. Alle Versuche, sie miteinander zu verschmelzen, sind töricht gewesen. Dennoch konvergierten sie auf in der Tat bedeutsame Weise in ihren Resultaten. Die Diagnose vom Ende der Philosophie als System schien somit unausweichlich zu sein.

IV

Zu Beginn sind viele Aufgaben genannt worden, die ein philosophischer Kongreß erfüllen könnte. Ihnen ist nun eine letzte hinzuzufügen: Durch das Programm, zu dem seine Veranstaltungen zusammentreten, kann eine Fragestellung zu allgemeinerem Bewußtsein kommen, die noch nicht aufgenommen wurde oder die für schon abgetan galt. Dadurch, daß Autoren verschiedener theoretischer Herkunft zu Vorträgen unter dieser Fragestellung eingeladen sind, kann es sogar zu einer koordinierten Reaktion auf eine solche Fragestellung kommen, die in einem kritischen Moment der Theorieentwicklung auch für diese Entwicklung selbst fruchtbar wird.

Solche Wirkungen lassen sich aber nicht mit genügender Sicherheit planen. Und die Hoffnungen, die auf diesen Kongreß gesetzt sind, müssen viel bescheidener formuliert werden. Es bleibt aber zu sagen, daß es unsere Absicht war, Möglichkeiten einer Philosophie, die systematische Verfassung hat, auch unter Bedingungen der Gegenwart zur Erörterung zu stellen. Dabei gehen wir von der Überzeugung aus, daß die Periode des philosophischen Partikularismus ebenso wie die des Historismus in der Philosophie bereits zu Ende gegangen ist. Die unbestritten fruchtbaren theoretischen Perspektiven, die schon in ihrem Programm jeden Gedanken an

eine Systematik hinter sich gelassen haben, sind nicht mehr die, von denen (oder von denen gar einzig) die überlegenen Einsichten ausgehen. In den letzten Jahren fiel mehr Licht auf Grundfragen und Grundsachverhalte in Untersuchungen, die systematische Absichten verfolgen.

So sind denn in unserem Kongreß Vorträge von einigen Autoren zu hören, die in diesem Land zum ersten Mal zu Wort kommen. Sie haben — neben vielen anderen — Wichtiges dazu beigetragen, daß der analytische Partikularismus in der Nachfolge WITTGENSTEINS nicht mehr länger als charakteristisch für die analytische Philosophie der Angelsachsen gelten kann. In anderen Vorträgen und Kolloquien werden Theorieentwürfe zur Diskussion gestellt, die in der Thematik oder der Methode den Programmen des konstruktiven Idealismus näher verwandt sind. Ein weiteres Kolloquium steht unter der Frage, ob die klassische Methode des Idealismus, die ‚Dialektik‘ heißt, noch als ein Mittel systematischer Untersuchungen zugelassen werden darf. In der Zeit nach Hegel galt es bekanntlich entweder nur als ein Arsenal sophistischer Täuschungen oder aber als das einzig legitime Verfahren einer in ihrem Wesen systemfeindlichen Philosophie.

Auf zwei andere Kolloquien sei noch besonders hingewiesen: Aus der Nachgeschichte des Idealismus ist die Gesellschaftstheorie als Konkurrent der Philosophie um die Stellung einer Universalwissenschaft hervorgegangen. Die Nachfolge der Philosophie kann sie aber nur in der Weise antreten, daß sie zugleich charakteristische Züge philosophischer Theoriebildung übernimmt. In der soziologischen Systemtheorie sind sie heute am deutlichsten zu erkennen. Nicht ihr Name, der sie mehr zufällig unter das Generalthema des Kongresses bringt, als vielmehr daß sie mit der Philosophie so eigentümliche Struktureigenschaften wie etwa die der Selbstbezüglichkeit teilt, macht es reizvoll, ihr Verhältnis zu philosophischen Untersuchungen grundsätzlich aufzuklären.

Auch der historische Materialismus ist über seinen Entwicklungsuniversalismus und seine Ideologienlehre für viele zum Nachfolger der Philosophie und zumal der Hegelischen geworden. Es ist zu fragen, ob er in neuer Formulierung Untersuchungen zuläßt — etwa sprachtheoretische —, welche genuin philosophisch sind und sogar auf systematisches Philosophieren hinauslaufen, — und ob er diese Untersuchungen in sich einbegreift oder vielmehr voraussetzt.

Solche Fragen, die hier nur angedeutet sind, liegen der Planung zweier Kolloquien mit gesellschaftstheoretischen Themen zugrunde. Für viele werden diese Kolloquien aber auch aus anderen Gründen anziehend sein: Ohne sich ins Verhältnis zur Theorie der Gesellschaft zu setzen, kann

Philosophie heute nicht mehr auf die Aufgaben bezogen bleiben, derentwegen sie zur Zeit ROUSSEAUS und KANTS, SCHELLINGS und Hegels als eine Theorie im Dienst der Freiheit und damit als eine Theorie um willen des höchsten Interesses der Menschheit auch die höchste Begeisterung erweckt hatte.

Unser Kongreß konnte einen so weit gespannten Rahmen nicht kompetent ausfüllen, ohne die Mittel zu erhalten, seine aktiven Teilnehmer auch über weite Entfernungen hinweg zusammenzubringen. Für großzügige Förderung danke ich vor allem dieser Stadt, die Hegels Geburtsstadt ist, und dem Land Baden/Württemberg. Sie sind heute Abend durch Kultusminister HAHN und Oberbürgermeister ROMMEL vertreten, die ich hiermit begrüße und die bald zu Ihnen sprechen werden. Für weitere Mittel danken wir der Deutschen Forschungsgemeinschaft, dem Auswärtigen Amt und dem Deutschen Akademischen Austauschdienst, sowie der Bayerischen und der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, die ebenso wie die Stadt Stuttgart Mitveranstalter dieses Kongresses sind.

Unser Programm zeigt zwei Besonderheiten, auf die ich am Schluß eingehen möchte: Unter den Vortragenden des Kongresses sind mehrere Mitglieder des Praxiskreises in Jugoslawien. Sie hatten ihre Zeitschrift einzustellen. So ist es uns Pflicht und Freude zugleich, daß sie bei uns zu Wort kommen können.

Zum ersten Mal wirken an einem Kongreß der Internationalen Hegel-Vereinigung auch Vortragende aus anderen sozialistischen Staaten Osteuropas als Jugoslawien und Rumänien mit. Wir hatten zwar gehofft, noch mehr von ihnen würden kommen können. Doch sind wir auch über das Erreichte froh. Uns trennen unvereinbare Überzeugungen über die Bedingungen, unter denen sich philosophische Lehre entfalten sollte. Nicht zuletzt haben wir auch verschiedene Begriffe vom eigentlichen Gehalt der Hegelschen Philosophie. Einig sind wir uns aber nun doch wohl darin, daß nichts den Streit der Argumente ersetzen kann und daß jeder von diesem Streit zu gewinnen hat. Die Waffen der Kritik treffen, — anders als die Kritik, die sich der Waffen bedient —, am besten dort, wo sie nicht verletzen wollen, — wo auch die notwendige Voraussetzung für sie, Verständnis für die Evidenzen und für sachliche Leistungen des Anderen, nicht in Frage stehen. Ich begrüße deshalb herzlich die Kollegen aus diesen sozialistischen Ländern, unter ihnen Mitglieder des Instituts für Philosophie an der Moskauer Akademie der Wissenschaften und anderer wissenschaftlicher Akademien und den Vorstand der Internationalen Hegel-Gesellschaft, die vor Jahresfrist ihren bedeutsamen Kongreß in Moskau veranstaltet hat: Unsere Vereinigung ist vor bald fünfzehn Jahren im Gegen-

zug zu Ihrer Gesellschaft ins Leben getreten. Wir wissen zu schätzen, was Sie dazu beigetragen haben, daß wir nun dabei sind, die Beziehung öffentlicher Polemik und kooperationsloser Konkurrenz durch die Beziehung streitbarer, doch friedlicher Kooperation zu ersetzen. Die Vernunft, welche die politische Welt über ihre Spaltungen hinweg an der Selbstzerstörung hindert, muß auch die Vernunft derer sein, welche diese Welt im Namen Hegels im Gedanken fassen wollen.

Und nun, meine Damen und Herren, begrüße ich Sie, die Teilnehmer des Kongresses aus mindestens fünfundzwanzig Ländern. Ich hoffe, daß die Erwartungen von uns nicht verfehlt worden sind, die Sie zur Reise zum Stuttgarter Hegelkongreß bewogen haben. Mehr als ein geringes und in manchem sogar ein problematisches Mittel, der Einsicht voranzuhelfen, kann ein philosophischer Kongreß nicht sein. Wir haben das uns Mögliche unternommen, daß er dennoch dahin wirken kann.

WALTER SCHULZ (TÜBINGEN)

PHILOSOPHIE ALS ABSOLUTES WISSEN

Hegels Systembegriff und seine geschichtliche Aufhebung

Das Thema meines Referates lautet „Philosophie als absolutes Wissen. Hegels Systembegriff und seine geschichtliche Aufhebung“. Zunächst sind einige historische Vorbemerkungen nötig, denn nur auf dem geschichtlichen Hintergrund ist ein Verständnis der Systemkonzeption Hegels möglich. Das System — darüber herrscht in der philosophiehistorischen Forschung im großen und ganzen Einigkeit — ist innerhalb der abendländischen Philosophie erst in der neuzeitlichen Philosophie zur zentralen Leitidee geworden, denn in dieser wurden bestimmte Grundansätze herausgebildet, die für die Konstruktion eines philosophischen Systems als notwendig erschienen. Ich verweise kurz auf SPINOZA und LEIBNIZ.

SPINOZAS Hauptwerk trägt den Titel *Ethica more geometrico demonstrata*. Die Bestimmung „*mos geometricus*“ besagt, daß philosophisches Denken methodisch geregelt vorgehen muß, und zwar in der Weise, daß es von einem obersten, selbst nicht mehr bezweifelbaren Prinzip deduziert. Der für diese Systemkonstruktion entscheidende Grundsatz lautet: „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.“ An die Spitze seines Systems stellt SPINOZA die Bestimmung der *causa sui*; unter dieser versteht er dasjenige, dessen Wesen die Existenz einschließt, das also nicht von einem anderen abhängt. Die *causa sui* ist Gott. Von Gott her muß alles Seiende abgeleitet werden, auch der Mensch. Das Verhalten des Menschen ist nicht frei im Sinne der Willkür, denn auch der Mensch steht ja im Gesamt des Ordnungszusammenhanges. Er findet seine Erfüllung, wenn er diesen Zusammenhang durchschaut. Handeln und Erkennen bilden eine innige Einheit. Die höchste Form der *actio* ist der *amor intellectualis dei*. Die Liebe des Menschen zu Gott aber muß, weil der Mensch ja keine Selbständigkeit gegenüber Gott hat, von Gott her begriffen werden. SPINOZA erklärt, diese Liebe sei ein Teil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt.

LEIBNIZ hat diesen Gedanken einer Gesamtordnung des Seienden radikalisiert. Seine Grundidee ist die Vorstellung, daß die Welt eine prästabilierte Harmonie darstellt, durch die die in sich und auf sich selbst konzentrierten Einzelseienden, die Monaden, aufeinander abgestimmt sind. Diese Ordnung beruht auf Gott. Gott ist die oberste Monade; der Träger der Ordnung steht also selbst obenan in der Ordnung, sie repräsentierend. Gott ist allgütig und allweise, das heißt, er hat die Welt in unübertrefflicher Weise programmiert, unsere Welt ist ja die beste aller Welten. Der Mensch kann diese Gesamtordnung nicht ganz durchschauen. Auf dem Nichtdurchschauen beruht seine sogenannte Freiheit. Wäre der Mensch allwissend, dann würde er ebenso vernünftig für sich selbst sein Leben einrichten, wie es jetzt Gott für ihn tut.

Diese kurzen Erinnerungen an SPINOZA und LEIBNIZ zeigen ein Dreifaches. Zunächst: Das System ist die Gesamtordnung der Welt und der sie darstellenden Ideen. Sodann: An der Spitze des Systems steht ein oberstes Seins- und Denkprinzip. Das ist Gott. Drittens: Weil Welt die von Gott vorhergesehene Ordnung ist, ist Handeln als radikale Weltveränderung nicht möglich, aber auch nicht nötig, denn die Welt ist ja in Ordnung. Eine wesentliche Aufgabe der Philosophie ist daher die Theodizee, die Rechtfertigung der göttlichen Ordnung gegenüber den Unverständigen, die meinen, die Welt läge im argen.

Es ist bekannt, daß KANT diesem klassischen Rationalismus gegenüber die Frage erhoben hat, worauf denn diese Konstruktion sich eigentlich stütze. In seinem eigenen Entwurf der Möglichkeit der Erkenntnis hat nun KANT die erste Voraussetzung des Systems, eben die Vorstellung, daß die Ordnung der Ideen und der Dinge dieselbe sei, fraglich gemacht. KANTS Lösung der Erkenntnisfrage besagt, daß die allgemeinen Grundgesetze der Ordnung, die Kategorien, auf dem Verstand, den KANT als absolute Einheit bestimmt, beruhen. Die besonderen Gesetze können aber nur durch die Erfahrung aufgefunden werden. Erfahrung ist auf sinnliche Gegebenheiten angewiesen, die der Verstand zu formen hat. Die Erfahrungserkenntnis ist ein nicht abschließbarer Prozeß. Bei KANT wird also die Idee einer Wissenschaft, die als Forschung nicht in einem System zur Endgültigkeit gelangt, vorbereitet, freilich nur vorbereitet, denn die Grundbegriffe, wie etwa die Kausalität, sind nach KANT als im Verstand begründet ein für allemal feststehend. Noch bedeutsamer für die Destruktion der neuzeitlichen klassischen Systemkonzeption ist KANTS Abtrennung der praktischen Philosophie von der theoretischen Philosophie. Die praktische Philosophie, die das Prinzip der Moral herausstellt, hat keine Erkenntnisfunktion; der Boden der Erfahrung ist hier verlassen. Die praktische Phi-

losophie sagt dem Menschen, wie er handeln soll. Sie versteht den Menschen als Glied einer höheren Welt, des Reiches der Zwecke. Wie nun aber das moralische Handeln in die Welt der Erscheinungen hineinwirken kann, das bleibt eine ungelöste Frage.

Diesen praktischen Ansatz hat FICHTE durch eine kritische Besinnung auf die Ursprünge unserer Erkenntnis zu verbessern versucht. FICHTE erklärt: Unsere Erkenntnis ist ihrer Möglichkeit nach ganz und gar auf die Subjektivität zurückzuführen. Erkenntnis ist nicht nur der Form nach, wie KANT meint, sondern auch dem Inhalt nach von der Subjektivität her konstruierbar. Das zeigt die Wissenschaftslehre. An deren Anfang steht ein oberster Grundsatz, der deklariert, daß das Ich als unbedingte Tathandlung der Ursprung allen Wissens ist. Die Deduktionen der Wissenschaftslehre zeigen die vielfältigen Bezüge auf, in denen das Ich und sein Gegenpol, das Nicht-Ich, aufeinander verweisen. In der theoretischen Philosophie kann der Widerstreit von Ich und Nicht-Ich nicht bewältigt werden. Die theoretische Philosophie verweist daher auf die praktische Philosophie. Diese löst den Widerstreit durch einen Gewaltspruch: Das Ich *soll* sich als Ich in seiner Identität bewähren. Die Welt ist gar nichts anderes als das Feld dieser Bewährung. Sie ist, so sagt FICHTE, das versinnlichte Materiale der Pflicht. Die Schranken, die der Mensch im theoretischen Bezug des Erkennens als unbegreiflich erfährt, sind unter dem Aspekt des praktischen Handelns sinnvoll. An ihnen bricht sich die vorwärtsdrängende Kraft und wird sich ihrer bewußt, so daß sie alles daran setzen kann, die Schranken zu überwinden. Die praktische Philosophie erhält für den frühen FICHTE also den Vorrang, weil sie das Problem der theoretischen Philosophie, das Begrenztsein des Ich durch ein Nicht-Ich, vom Handlungsprinzip her aufhebt.

Der Sinn dieser sehr zusammengedrängten Vorbemerkungen war es, auf einige Grundzüge der neuzeitlichen klassischen Systemidee hinzuweisen: Die Welt ist ein *geschlossenes Ordnungssystem*, das als solches erkannt werden kann, weil die Ordnung der Ideen und der Dinge dieselbe ist. Diese Vorstellung wird durch KANT destruiert: Die Welt ist vom Aspekt der Erkenntnis her das Feld einer unabschließbaren Erfahrung, der praktisch-moralische Aspekt führt zwar über diese Welt der Erfahrung in das Reich der Zwecke hinaus; der Zusammenhang zwischen beiden Welten ist aber theoretisch nicht zu klären. FICHTE versucht, KANTS Ansatz zu verbessern. Das Ergebnis ist der subjektive Idealismus; das Ich ist das bestimmende Prinzip im Erkennen und vor allem im Handeln.

Ich versuche nun zu zeigen, wie Hegel die Philosophie als *absolutes System* konstituiert, sowohl im Gegenzug zu der traditionellen Metaphy-

sik als auch in der Form ihrer Aufhebung. Es können hier natürlich nur einige Grundzüge der Philosophie Hegels herausgearbeitet werden, vor allem soll die *Phänomenologie des Geistes* von 1807 behandelt werden.

Zunächst zwei Vorbemerkungen oder besser: zwei thesenhafte Behauptungen. Hegel destruiert in allen seinen Überlegungen die Vorstellung, daß es ein Subjekt gibt, das vom Objekt getrennt seine Bezüge zum Objekt im vorhinein *in sich selbst* durch reine Selbstbesinnung klären könnte. Man will, geht man so vor, die Möglichkeit des Erkennens vor dem wirklichen Erkennen, das ja immer ein Eingehen auf eine Sache ist, begreifen. Ob man nun aus dem Erkenntnisprozeß den Subjektpol oder den Objektpol heraushebt, um das Erkenntnisphänomen zu konstruieren, in beiden Fällen zerstört man den Prozeß, in dem sich Subjekt und Objekt miteinander und gegeneinander vermitteln. Dieser Prozeß, das heißt eben die gegenseitige Vermittlung von Subjekt und Objekt, wandelt sich. Das Erkennen zeigt sich in vielfältigen Ausformungen, die aber aufeinander verweisen und ein systematisches Ganzes bilden. Man erfaßt diese Systematik jedoch nur, wenn man eben nicht Subjekt und Objekt künstlich voneinander trennt und von einem Pol her das Erkennen undialektisch konstruiert. Ein solches Vorgehen ist ein Irrweg der Philosophie.

Die zweite Vorbemerkung: Weil Hegel das Erkennen als einen Vermittlungsprozeß von Subjekt und Objekt versteht, weil Erkennen an ihm selbst dieser Vermittlungsprozeß ist, deswegen braucht er keine dritte Größe, etwa Gott, die das Subjekt und Objekt miteinander vermittelt. Einzig und allein in unserem Erkennen, in dessen lebendigem Vollzug, geschieht diese Vermittlung. Das besagt: Jeder Versuch, Hegels Philosophie als objektiven Idealismus im Sinne eines entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus zu deuten, geht fehl. Diese Versuche sind immer noch an der Tagesordnung, vielleicht nicht ohne Schuld Hegels selbst, insofern Hegel ja eine ganze Galerie von Geistern aufführt. Da gibt es die Volksgeister, die mythologischen Vollzieher des Weltgeistes, wie ERNST BLOCH sagt, sodann den Weltgeist selbst und schließlich den absoluten Geist. Diese Größen erscheinen als die hintergründig handelnden eigentlichen Akteure des Geschehens. Entscheidend bei dieser Auslegung ist die Vorstellung, daß der Philosoph immer hinterher, post festum, kommt, er hat den lebendigen Selbstvollzug des absoluten Geistes für sich in Gedanken zu wiederholen. Der Philosoph ist, wie MARX sagt, nur das Organ, in dem sich der absolute Geist, der die Geschichte macht, nach Ablauf der Bewegung nachträglich zum Bewußtsein kommt. Eine solche Auslegung verfehlt Hegels Idee des Erkennens. Hegel ist kein „narrativer Erzähler“, der vom Werden der Welt als einem zu sich kommenden Gott berichtet. Hegel will die

Welt, wie sie ist, in ihrer Struktur begreifen. Es geht ihm um das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist. Dies begreifende Erkennen unterstellt sich einer Hypothese, nämlich der Voraussetzung, daß in der Welt Vernunft ist. Diese Hypothese soll verifiziert werden, und das ist nur durch den Prozeß des Erkennens als einer Vermittlung möglich.

Bevor wir uns nun der *Phänomenologie des Geistes* zuwenden, gebe ich einen Hinweis auf Hegels *Frühwerk*. Dieser Hinweis knüpft an die Vorbemerkungen an, die ich mit der Erwähnung FICHTEs abschloß. Der frühe Hegel sucht den subjektiven Idealismus FICHTEs zu überwinden. Er nimmt im Streit zwischen FICHTE und SCHELLING für seinen Tübinger Jugendfreund gegen FICHTE Partei. Das zeigt seine Schrift *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. SCHELLING hat sich in seinen philosophischen Entwürfen in der Zeit von 1794 bis 1800 sehr rasch gewandelt. Gegen FICHTE hat er das Recht der Natur verteidigt. Die Natur ist nicht die Domäne, die das Ich beherrschen soll, Natur ist bestimmt durch Selbstformung und Selbstorganisation und als solche Vorform des geistigen Gestaltens. Die Naturphilosophie aber erfordert nun eine neue Konzeption des Absoluten. Das Absolute muß ja die natürliche und die geistige Welt umgreifen, wenn es das wahrhaftige Prinzip sein soll. Das Absolute ist als solches nach SCHELLING gegen die Unterschiede von Natur und Geist noch indifferent, oder besser: diese Gegensätze sind in ihm als dem umgreifenden Prinzip noch identisch.

Es ist nun interessant zu sehen, wie Hegel diese Gedanken der *Indifferenz* und der *Identität* aufnimmt, aber zugleich verändert. Hegel erklärt, daß der absolute Indifferenzpunkt das Subjekt und das Objekt in sich schließt, beide gebiert und sich aus beiden gebiert. Die Philosophie muß dementsprechend der Trennung von Natur und Geist ihr Recht widerfahren lassen und zugleich diese Trennung als nur relativ erkennen und sie vernichten. Das besagt: Im Absoluten ist Entgegensetzung und Einheit anzusetzen, das Absolute ist — hier fällt die berühmte Formel — zu bestimmen als *Identität der Identität und der Nichtidentität*. Das Absolute ist also eine Einheit, aber keine abstrakte Einheit, sondern die Einheit der Vermittlung. Vermittlung des Absoluten aber geschieht einzig und allein im Denken und als Denken. Das will der Freund SCHELLING eben nicht wahrhaben. SCHELLING sucht das Absolute von allen Unterscheidungen — und Denken ist ja Unterscheiden — frei zu bewahren. Mit einem solchen Absoluten ist aber nichts anzufangen. Man kann sich an ihm nur in der Form der Erbauung begeistern, Erbauung aber hat mit Philosophie nichts zu tun, denn Philosophie ist Denken. Denken, Reflexion und Vermitteln gehören zusammen. Die Reflexion ist immer negativ —

zersetzend — und positiv — verbindend — zugleich, und Vermitteln bedeutet ebenso Trennen wie Vereinen. Die Vermittlung aber vollzieht sich immer als Vermittlung einer *Sache*. Nicht das Denken, etwa als subjektives Vermögen, soll gedacht werden, sondern im Denken soll eine Sache begriffen werden. Wenn man sich diese Natur des Denkens klargemacht hat, besser: wenn man sich ihr freigegeben hat, dann zeigt sich die Künstlichkeit der Philosophie der Subjektivität, die den Sachbezug einklammert und die Selbstverständlichkeit des „Ich denke“ zum philosophischen Prinzip erheben und vom Ich her das Seiende konstruieren will. Demgegenüber gilt es, die Sache selbst begreifend zu durchdenken.

Was ist nun „die Sache selbst“? Die Sache selbst ist das *Vernünftigsein* und *Vernünftigwerden der Welt*. Und die Philosophie hat die Aufgabe, diese Vernunft zu begreifen, nicht in der Weise, daß sie hier und dort Vernunft äußerlich konstatiert, sondern daß sie herausarbeitet, daß Welt und Vernunft sich gegenseitig durchdringen. Die Gestalt aber, in der sich die Vernunft selbst in diesem Tun zu Begriffen bringt, ist das *wissenschaftliche System*. Hegel erklärt: „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, — dem Ziele, ihren Namen der *Liebe zum Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein, — ist es, was ich mir vorgesetzt.“¹

Zu diesem Standpunkt der Wissenschaft will die *Phänomenologie des Geistes* das natürliche Bewußtsein hinführen. Diese Hinführung geschieht als Destruktion der Vorurteile, die das natürliche Bewußtsein hat. Dies negative Tun aber ist identisch mit dem Aufstieg zum Standort des absoluten Wissens.

Das natürliche Bewußtsein und das wissenschaftliche Bewußtsein des Philosophen — sagen wir ruhig: Herrn Hegels in Jena — sind Gegensätze, als solche aber gerade aufeinander verwiesen. Das natürliche Bewußtsein hat es aber durchaus schwerer als der Philosoph. Es muß bereit sein, die Erfahrung, die es macht, das heißt die Destruktion seiner Vorurteile, durchzustehen. Diese Erfahrungen vollziehen sich als eine *Stufenfolge von Bewußtseinsgestalten*. Die Abfolge durchschaut das natürliche Bewußtsein nicht; sie passiert ihm gleichsam, der neue Standpunkt stellt sich nach der Destruktion des vorhergehenden wie von selbst ein. Nur der Philosoph durchschaut den Weg des Bewußtseins als einen sinnvollen Prozeß.

¹ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von J. Hoffmeister. 6. Aufl. Hamburg 1952. 12.

Am Anfang des Weges wird vom natürlichen Bewußtsein nur ein Einziges gefordert: es muß bereit sein, bei der Frage mitzumachen: Was ist das Absolute? Wenn das natürliche Bewußtsein sich für eine solche Frage grundsätzlich nicht interessiert und freigibt, dann kann ihm Hegel nicht zur Wahrheit verhelfen. Ich muß hier aber anmerken, daß die Frage: Was ist das Absolute? sicher zu spekulativ belastet klingt; besser ist vielleicht eine lockere Form, etwa: Was ist sicher, gewiß, nicht zu bezweifeln, selbstverständlich und anerkannt? Wenn das natürliche Bewußtsein auf diese Frage antwortet, und in der *Phänomenologie des Geistes* tut es dies ja — es vertraut sich der Wissenschaft an und versucht „auch einmal auf dem Kopfe zu gehen“² —, also wenn das natürliche Bewußtsein sich auf den Weg begibt, dann verstrickt es sich in Widersprüche. Dieses Verstricken in Widersprüche führt aber zur Negation seiner Vorurteile und ist eben der Aufstieg zum wahren Wissen.

Wir können diesen Gang des Bewußtseins hier natürlich nicht im einzelnen thematisieren. Sein Sinn ist es, eine Umkehrung, eine Bekehrung des Bewußtseins herbeizuführen. Es soll gezeigt werden, daß das, was wir alle als Vertreter des natürlichen Bewußtseins für sicher halten, gerade nicht sicher ist, und daß das, was wir alle für unsicher halten — modern formuliert: die sogenannten weltanschaulichen Bereiche, Religion und Philosophie — weit sicherer ist. Ich deute den Weg, das heißt die Erfahrung des Bewußtseins, in groben Zügen an.

Das natürliche Bewußtsein bewegt sich — reflexionstheoretisch gesagt — in der Subjekt-Objekt-Schematik, aber in der Weise des Von-Sich-Weg in Richtung auf das Objektive. Das Objektive ist das sinnlich hier und jetzt Sich-Zeigende. Das Sinnliche scheint absolut sicher zu sein. Aber Hegel legt dar, daß die *sinnliche Gewißheit* keine wirkliche Gewißheit ist. Das Objekt ist ebenso subjektiv bedingt, wie umgekehrt das Subjekt vom Objekt bestimmt ist. Die sinnliche Gewißheit ist nicht vorurteilsfreie Aufnahme. Sie ist vom theoretischen Gewißheitsgrad her beurteilt ein abstraktes Konstrukt. In Wahrheit habe ich es nie mit bloß Seiendem, das sich den Sinnen darbietet, zu tun, sondern mit Dingen, die ich wahrnehme. Das heißt: Die *Wahrnehmung* ist grundgebender als die sinnliche Gewißheit. Auch die Wahrnehmung von Dingen, die nun thematisiert wird, ist als absolute Gewißheit aber nicht zu halten. Bei der Wahrnehmung ist nämlich der *Verstand* schon immer am Werk, der das Ding von seinem Inneren her als Kraftzentrum versteht.

² Ebd. 25.

Der Sinn und der Zweck dieser Bewegung ist der Rückgang in den Grund oder, frei vom Text formuliert: die Thematisierung des zuvor nur mitgedachten Horizontes als des Umfassenderen und Wesentlicheren. Dieser Gang ist aber keine Art Induktion, die spätere Stufe kann nicht unmittelbar aus der früheren erschlossen werden. Der Aufstieg ist von Hegel offensichtlich mit einer Portion Ironie ausgedacht. Das Bewußtsein erkennt mit gewissem Erschrecken, aber auch mit gewissem Erstaunen, daß die Welt nicht nur anders ist, als es von seinem begrenzten Horizont her zunächst vermeint, sondern auch und vor allem sehr viel reicher, als es zuerst geglaubt hat.

Im Beispiel: Wenn Hegel aus der Dimension des Bewußtseins in die Dimension des *Selbstbewußtseins* übergeht, dann besagt dies auch und vor allem: Welthaftes Verhalten ist nicht nur und nicht einmal primär als Bezug eines Subjektes zu einem *Ding* zu verstehen, sondern welthaftes Verhalten ist auch *mitmenschlicher Bezug*. Hier tut sich aber eine neue Dialektik auf, von der die traditionelle Erkenntnistheorie keine Ahnung hat, insofern sie immer nur das commercium von Subjekt und Ding thematisiert. Diese Dialektik — es ist die Dialektik des Anerkennens — ist durchaus existentiell; hier vollzieht sich ein Kampf auf Leben und Tod. Aber Hegel hat nun nicht die Absicht, bei dem Bereich der Interaktion als einem besonders interessanten Forschungsbereich stehenzubleiben. Auch diese Dimension wird überschritten. Der folgende Abschnitt untersucht die *Vernunft* in ihrem Bezug zur Welt. Das Bewußtsein beobachtet zunächst, wie sich Vernünftigkeit in der Natur offenbart, und es wird sodann die Vernunft im menschlichen Bereich herausgearbeitet in ihren vielfältigen Formen bis zur gesetzgebenden und gesetzprüfenden Vernunft. Entscheidend ist aber, daß in allen diesen Ausführungen die Vernunft immer nur als zwar maßgebende und formende, aber gleichwohl nur konstatierbare Größe verstanden wird. Eine solche Bestimmung der Vernunft kann Hegel nicht genügen, denn es geht ihm — um es noch einmal zu sagen — um die gegenseitige Vermittlung von Vernunft und Welt, das heißt um die Vernunft, die, wie Hegel lichtvoll formuliert „sich ihrer selbst als ihrer Welt, und der Welt als ihrer selbst bewußt ist“³.

Diese soeben zitierten Worte sind dem ersten Satz des Abschnittes entnommen, der *Der Geist* überschrieben ist. Dieser Abschnitt folgt auf den Abschnitt *Vernunft*. Geist ist nicht konstatierbare Strukturiertheit, sondern Geist ist um sich wissende Vermittlung. Zum Geist gehört Selbst-

³ Ebd. 313.

bewußtheit. Als erste Gestalt des Geistes thematisiert Hegel die sittliche Welt. In der Sittlichkeit sind die Sitte als tragende Substanz und das Selbstbewußtsein immer schon lebendig miteinander vereint. Das eine Moment ist ohne das andere gar nicht möglich. Hegel hat diese Bestimmung der Sittlichkeit in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* wiederholt: Die Sittlichkeit ist das lebendige Gute, das durch das Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen und seine Verwirklichung findet, aber in der Weise, daß dieses Selbstbewußtsein am sittlichen Sein seine Grundlage hat.⁴

Wir müssen die nun folgenden Stufen übergehen und thematisieren sogleich die letzte Stufe, die *Das Absolute Wissen* überschrieben ist. Diese Stufe folgt auf die Erörterung der *offenbaren Religion*. Der Religion, insbesondere der christlichen Religion, kommt ein ganz außerordentlicher Rang zu, weil hier das Leben Gottes als Entäußerung und Entfremdung dargestellt wird, das heißt als Arbeit des Negativen, durch die Entfremdung gesetzt und aufgehoben wird. In Gott werden Wesensstrukturen des Geistes, insofern dieser Vermittlung des Anderen im Sinne eines aneignenden Durchdringens ist, vorstellig. Aber die Religion bleibt eben als Weise der Vorstellung auf Einzelheit bezogen. Die Erhebung zum Begriff, das heißt die Erhebung zum Allgemeinen, geschieht nur in der *Wissenschaft*. Es ist klar: Die Wissenschaft ist eine besondere Gestalt des Geistes — eine besondere Institution, würden wir sagen —, aber die Wissenschaft vermag die ihr vorausgehenden Bewußtseinseinstellungen als Momente einer Bewegung zu begreifen, die das Bewußtsein durchlaufen muß, um sich als absolutes Wissen zu konstituieren. Die Wissenschaft ist die letzte Gestalt des Geistes. „Diese letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbsts gibt, und dadurch seinen Begriff ebenso realisiert, als er in dieser Realisierung in seinem Begriffe bleibt, ist das absolute Wissen; es ist der sich in Geistsgestalt wissende Geist oder das *begreifende Wissen*.“⁵

Hegel spricht von der Wissenschaft als dem Äther, in dem der Geist lebt: „Indem also der Geist den Begriff gewonnen, entfaltet er das Dasein und Bewegung in diesem Äther seines Lebens, und ist *Wissenschaft*.“⁶ Die Wissenschaft aber ist die Art und Weise, in der der absolute Geist existiert. Der absolute Geist kommt nicht außerhalb des Wissens

⁴ Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrsg. von J. Hoffmeister. 4. Aufl. Hamburg 1955. 132.

⁵ *Phän.* 556.

⁶ Ebd. 562.

vor. Der absolute Geist ist nichts anderes als das absolute Wissen, das sich im System, der sich wissenden Wahrheit, vollendet.

Blicken wir nun noch einmal von dieser Konzeption Hegels her auf die *klassische Metaphysik* zurück. Diese beruhte, so sahen wir, auf der Behauptung, daß die Ordnung der Ideen und der Dinge dieselbe sei, und daß die Welt sich als ein geschlossenes Ganzes darstelle, das nicht veränderungsbedürftig sei. Hegel greift auf den Ansatz dieser klassischen Metaphysik zurück, aber er sucht ihn, und zwar in einer vollkommen neuen Form, zu erweisen. Daß die Ordnung der Ideen und des Seienden dieselbe ist, dies wird nicht auf eine das Objekt und das Subjekt übergreifende dritte Größe zurückgeführt. Das systematische Denken durchdringt vielmehr die Welt als das scheinbar Fremde. Und dieses *Selbsterkennen im Anderssein* ist die einzige Möglichkeit, die Vernünftigkeit des Seins zu erweisen.

Hegel geht es darum, die Welt als ganze ihrer Struktur nach in formaler Hinsicht und ihrem Realitätsgehalt nach in inhaltlicher Hinsicht auf den Begriff zu bringen. Dieser Aufgabe unterstellt sich das System, wie es Hegel nach der *Phänomenologie des Geistes* konzipiert hat, und wie es uns insbesondere in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817) vorliegt. Die Probleme, ob und wie sich diese spätere Gestalt des Systementwurfes von der *Phänomenologie des Geistes* unterscheidet — Probleme, denen die Hegelforschung seit jeher mit Recht nachgegangen ist — müssen hier offen gelassen werden, wir verdeutlichen nur kurz die Struktur dieses späteren Systemaufbaus.

Das System gliedert sich, äußerlich betrachtet, in die Logik und die Realphilosophie und diese wiederum in Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Die *Logik* zeigt unabhängig von der Scheidung in Subjekt und Objekt die reinen Bestimmungen des Denkens. Hegel sagt ausdrücklich, das Denken würde hier nicht als bloß formales Denken betrachtet, zu dem ein Inhalt äußerlich dazugebracht werden könnte. Das Denken wird vielmehr thematisiert „als die sich entwickelnde Totalität seiner eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze“⁷. Als diese Totalität ist es das Wahre, das heißt, es enthüllt das Wesentliche und Innere einer Sache. „Die Logik fällt daher“, so heißt es in § 24 der *Enzyklopädie*, „mit der *Metaphysik* zusammen, der Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefaßt, welche dafür galten, die *Wesenheiten* der Dinge auszudrücken.“⁸ Hegel

⁷ Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler. 7. Aufl. Hamburg 1969. 53.

⁸ Ebd. 58.

erläutert diese Konzeption, indem er von „objektiven Gedanken“ redet. Er merkt ausdrücklich an, daß dieser Ausdruck „objektive Gedanken“ ungewöhnlich sei. In diesem Zusammenhang heißt es: „Daß Verstand, Vernunft in der Welt ist, sagt dasselbe, was der Ausdruck ‚objektiver Gedanke‘ enthält. Dieser Ausdruck ist aber eben darum unbequem, weil *Gedanke* zu gewöhnlich nur als dem Geiste, dem Bewußtsein angehörig und das Objektive ebenso zunächst nur von Ungeistigem gebraucht wird.“⁹ Gerade diese Vorstellung, Gedanken seien bloß subjektiv, wird in der Logik negiert. Hegel fährt nach dem soeben Zitierten fort: „Der Ausdruck von *objektiven Gedanken* bezeichnet die *Wahrheit*, welche der absolute *Gegenstand*, nicht bloß das Ziel der Philosophie sein soll.“¹⁰

Die auf die Logik folgende *Realphilosophie* geht der Aufgabe nach, von der Logik als der grundgebenden Wissenschaft her die Vernunft in den vielfältigen Formen des Seienden zu begreifen. Dies Begreifen findet seine Vollendung in der höchsten Stufe der Philosophie des Geistes, nämlich in der Philosophie selbst. In der Philosophie weiß sich die Wahrheit. „Dieser Begriff der Philosophie ist *die sich denkende Idee*, die wissende Wahrheit, das Logische mit der Bedeutung, daß es die im konkreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit *bewährte* Allgemeinheit ist. Die Wissenschaft ist auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen, und das Logische so ihr *Resultat* als das *Geistige* . . .“¹¹ Das System ist abgeschlossen: Der Begriff ist durch die beiden Erscheinungen, Natur und Geschichte, vermittelt und solchermaßen seiner Unmittelbarkeit beraubt. Und ebenso ist die Erscheinung durch den Begriff in ihre Wesenhaftigkeit erhoben. Beides, Vermittlung des Begriffes durch die Erscheinung und Vermittlung der Erscheinung durch den Begriff, aber ist identisch.

Nur mit wenigen Worten sei vom *Aspekt der Handlung* her auf die modifizierte Wiederaufnahme der klassischen Metaphysik in Hegels System hingewiesen. Diese klassische Metaphysik schloß die Möglichkeit und die Notwendigkeit eines weltverändernden Handelns aus. KANT, aber vor allem FICHTE sahen es dagegen als Aufgabe an, die Vernunft in der Welt allererst durchzusetzen. Hegel hat sich gegen ein solches Vorhaben immer wieder mit Entschiedenheit ausgesprochen. Man verkenne solchermaßen die Macht der Idee, die Idee sei nicht so ohnmächtig, „um nur zu sollen und nicht wirklich zu sein“¹², heißt es in der *Enzyklopädie*.

⁹ Ebd. 58.

¹⁰ Ebd. 58.

¹¹ Ebd. 462.

¹² Ebd. 39.

Eine für diese Konzeption sehr aufschlußreiche Argumentation findet sich in den Schlußabschnitten der *Wissenschaft der Logik*. Unter der Idee des Erkennens handelt Hegel die Idee des Wahren und sodann die Idee des Guten ab. Hegel charakterisiert zunächst mit verdeckter Ironie die übliche von der moralischen Forderung her konzipierte Forderung des Guten. Das Gute ist das innerlich Gewußte und Gesollte, ihm gegenüber steht das äußere Sein, die objektive Welt, diese ist nicht gut. Es stehen sich also zwei Welten gegenüber, „die eine ein Reich der Subjektivität in den reinen Räumen des durchsichtigen Gedankens, die andere ein Reich der Objektivität in dem Elemente einer äußerlich mannigfaltigen Wirklichkeit, die ein unaufgeschlossenes Reich der Finsternis ist“. ¹³ Dieser Dualismus soll überwunden werden durch die Verwirklichung des Guten. Aber diese Verwirklichung ist nicht problemlos. Das Gute erscheint als der subjektive Zweck, der konkret nur ist als und in der Bestimmtheit der Besonderung. Hegel schildert ausführlich die Schwierigkeit einer Weltverbesserung und erklärt abschließend, daß der moralisch Handelnde sich selbst im Wege stände. Er muß die ihn leitende Voraussetzung korrigieren, daß das Gute als solches erst durch ihn zu setzen sei. Diese Voraussetzung aber wird aufgehoben, wenn man begreift, daß die Ausführung des Guten nichts anderes sein kann als das Erfassen der wahrhaft seienden Objektivität, die als solche gar nicht hergestellt werden muß, weil sie schon existiert. Das Handeln wird auf das Erkennen zurückgeführt, und zwar auf ein Erkennen, das begreift, daß die vorgefundene Wirklichkeit als der ausgeführte absolute Zweck bestimmt ist. Als solche ist sie die „objektive Welt, deren innerer Grund und wirkliches Bestehen der Begriff ist. Dies ist die absolute Idee.“ ¹⁴ Das besagt aber: Hegel wiederholt die Konzeption der klassischen Metaphysik, die das Handeln im Erkennen fundiert und fundieren kann, weil die Welt im Grunde doch schon durch Vernunft bestimmt ist.

Das System Hegels gehört der Vergangenheit an. Es ist als ganzes nicht wiederholbar. Fragt man nach dem Grund, so ist die Antwort relativ einfach: Wir sind nicht mehr von der Überzeugung geleitet, daß die Welt ein abgeschlossenes Ganzes sei, dessen Vernünftigkeit wir beweisen können, indem wir es in seinen uns vorgegebenen Strukturzusammenhängen zu Begriffen bringen.

Mit der Aufgabe des Systemgedankens im Sinne Hegels treten nun aber zwei Grundprobleme in den Vordergrund, die Hegel in seinem Sy-

¹³ Hegel: *Wissenschaft der Logik*. Hrsg. von G. Lasson. Hamburg 1969. Bd 2. 480.

¹⁴ Ebd. 483.

stem gelöst zu haben glaubte, das *Subjekt-Objekt-Problem* und das *Handlungsproblem*. Beide Probleme gehören zusammen. Subjekt und Objekt — diese Vorstellung wird nun maßgebend — sind nicht im ausgewogenen Verhältnis miteinander und durcheinander vermittelt. Ihr Bezug ist nicht durch Harmonie, sondern wesentlich durch *Disharmonie* bestimmt. Subjekt und Objekt können dabei sehr verschiedenartig bestimmt sein. Das Objekt kann die Natur, die Gesellschaft, aber auch ich selbst als Trieb- schicht im Gegensatz zum bewußten Ich sein. Entscheidend ist in allen Fällen, daß nun das Handeln zur Grundbestimmung wird, genauer: als unbedingte Notwendigkeit erscheint, und zwar ein Handeln, das nicht mehr von der erkennenden Einsicht in die Weltzusammenhänge geleitet wird. Das Problem des Bezuges zwischen Subjekt und Objekt und das Problem der Handlung sind Schlüsselprobleme für die nachidealistische Situation. Beide Probleme sind auch für uns noch bestimmend — auch wenn wir aufgrund unseres formalistischen Denkansatzes den Zusammenhang der Subjekt-Objekt-Problematik mit der Handlungsproblematik zumeist nicht thematisieren.

Das spätere 19. Jahrhundert ist das Jahrhundert der Desillusionierung, des Ideologieverdachtes, der Destruktion der Metaphysik des Geistes. Die Grundansichten der nun maßgebenden Denker sind bekannt, und ich beschränke mich auf einige Andeutungen, die lediglich den Zusammenhang der Problematik des Subjekt-Objekt-Bezuges und der Handlungsdimension mit der *Negation des Systemgedankens* herausstellen.

KIERKEGAARD bringt den nominalistischen Einwand gegen das philosophische Systemdenken zu klarem Ausdruck. Dieser Einwand ist zum Allgemeingut geworden, so sehr KIERKEGAARD und die auf ihn aufbauende Existenzphilosophie auch in den Hintergrund getreten sein mögen. Ein philosophisches System — das ist sehr zusammengedrängt der Sinn dieses Einwandes — ist ein bloßes Gedankengebilde. Es trifft die Wirklichkeit nicht. Die Wirklichkeit läßt sich begrifflich gar nicht adäquat erfassen. Wirklichkeit: das ist der je einzelne, der seine Existenzprobleme nur in einem inneren Handeln ohne Weltbezug bewältigen kann. Dies Handeln kreist um die Probleme des Selbstseins. Das Selbst und die Welt sind in Extreme auseinandergegangen. Weltvertrauen schlägt um in Weltangst. KIERKEGAARD gleicht die Philosophie mit Hegels System, und insofern Hegels System die Wirklichkeit nicht trifft, muß mit Hegel auch die Philosophie negiert werden zugunsten des paradoxen christlichen Glaubens.

Nur wenige Worte zu MARX. Durch MARX und die auf ihn aufbauenden Denker wird ein bestimmtes Bild vom Denken Hegels gezeichnet, das heute allgemein anerkannt ist. Hegels Philosophie ist ein Abschluß. Hegel

denkt wesentlich die Welt als Geschichte, und zwar als vergangene Geschichte. Diese ist zu interpretieren. Die Arbeit des Philosophen ist also die begreifende Verwesentlichung als Erinnerung. Der absolute Philosoph kommt *post festum*. Gegen Hegel gilt es nun aber die Arbeit im realen Sinn zu verstehen als Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur. MARX erklärt: „Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert.“¹⁵ Die Struktur dieser Auseinandersetzung läßt sich aber nur ergreifen, wenn man durch die verdeckte Geistideologie durchstößt auf die grundlegende Dimension, die ökonomischen Verhältnisse, die durch die Dialektik von Produktionskräften und Produktionsverhältnissen bestimmt sind. Deren geschichtliche Entwicklung verlief bisher aber gerade nicht vernünftig. Die Vernünftigkeit kann erst hergestellt werden durch die Konstituierung der Klasse des Proletariats als des wahren Geschichtssubjektes. Endziel der gesellschaftlichen Veränderung ist das Reich der Freiheit als einer Verbindung von Humanismus und Naturalismus.

Und schließlich SCHOPENHAUER: SCHOPENHAUERS Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* erschien 1819. Es ist der erste große Gegenentwurf gegen den Idealismus. SCHOPENHAUER erklärt: der als dunkler Drang bestimmte Wille ist mächtiger als der Verstand. Der Mensch ist nicht denkendes Ich, die unmittelbare Gewißheit ist das Leibbewußtsein. Der Willensdrang als solcher ist sinnlos. Einzelne Willensziele können verändert werden. Das Verhängnis des Wollen-müssens aber bleibt. Das heißt, die Diskrepanz zwischen Subjekt und Objekt ist unaufhebbar, weil das wollende Subjekt im erstrebten Objekt nie wirkliche Ruhe findet. SCHOPENHAUER bestimmt den Willen als Ding an sich, und von diesem her entwirft er ein System der Welt. Er deutet die Welt im Ganzen als Stufung von Willenskonstellationen. Aber zugleich — das ist ein Novum — sucht er gegen dies Weltsystem, das ja als solches die Sinnlosigkeit in Reinkultur verkörpert, anzugehen. Und insofern Wille und Handlung zusammenhängen, ist Resignation als Nichthandeln das letzte Wort.

Zu den *Nachfolgern* der genannten Denker nur einige Andeutungen. JASPERS bestreitet in der Aufnahme von Gedanken KIERKEGAARDS der Philosophie die Möglichkeit einer ontologischen Systematik, Philosophie wird zur rein existenziellen Erhellung. HEIDEGGER, der sich von Anfang an um eine Destruktion der metaphysischen Tradition bemüht, fordert gegen die Metaphysik ein anfänglicheres Denken, das nicht vom Willen zur Herr-

¹⁵ K. Marx: *Das Kapital*, Berlin 1957. Bd 1. 185.

schaft und vom Willen zur Gewißheit bestimmt sei und das sich darum nicht in einem System vollenden kann.

Die auf MARX aufbauenden Denker sind in einer besonders prekären Situation. Sie müssen ein Subjekt finden, das als Träger der Bewegung zur Zukunft hin den positiven Endzustand herbeiführt. Mag der Träger die Materie sein — so BLOCH — oder die geschichtliche Größe des Proletariats — so LUKÁCS und die *frühe Frankfurter Schule* —, die Gewißheit des positiven Verlaufes wird immer schwächer. BLOCH erklärt ausdrücklich, daß der Weg auch in das Verderben führen könne, und HORKHEIMER und ADORNO resignieren schließlich. ADORNOS ganzes Bemühen ist es, die Wunde der Negativität offenzuhalten — mit Hegel geredet. ADORNO deklariert innerhalb des Subjekt-Objekt-Bezuges den Vorrang des Objektes. Das Identitätsdenken wird als subjektiv bezeichnet; das Ganze zeigt sich als das Unwahre. Positivität wird in konjunktivischen Wendungen als möglicher Vorschein umschrieben. Philosophie als solche existiert nur noch, weil die Stunde ihrer Aufhebung durch die Praxis verpaßt wurde.

Die Problematik SCHOPENHAUERS lebt ohne direkt aufweisbare historische Vermittlungsbezüge weiter in der *modernen Anthropologie*, der *Verhaltensforschung* und vor allem der *Psychoanalyse*. Die Vorstellung wird leitend, daß die Frage nach dem Verhältnis der Triebsschicht zu den höheren Schichten, des zentrischen zum weltoffenen Verhalten und des Es zum Ich, nur mit den Mitteln der empirischen Wissenschaft zu lösen sei. Die Psychoanalyse, die an Bedeutung immer noch gewinnt, zeigt die Struktur der Abwendung von der Philosophie am lehrreichsten. Die Thesen, die FREUD entwirft, sind — primär jedenfalls — als Hypothesen konzipiert, um die therapeutische Praxis zu optimieren.

Hier bei FREUD wird nun ein Vorgang deutlich, der für unser Problem von Interesse ist: die relativ häufige, aber eigentümlich *ungenau* *Verwendung des Wortes System*. So redet FREUD von System im Sinne von Instanz, Organisation oder Schema, insbesondere in bezug auf die Unterscheidungen der ersten und zweiten Topik, also der Scheidung von unbewußt, vorbewußt und bewußt (erste Topik) und Es, Ich, Über-Ich (zweite Topik). Dieser Sprachgebrauch ist vollkommen legitim. Er entspricht der Wissenschaft im Stadium der *Verwissenschaftlichung*. Wissenschaft als sich vorwärtstreibender Prozeß der Forschung ist durch den Verzicht auf eindeutige Wesenserkenntnis in gegenständlichem Sinn und den Verzicht auf Letztbegründung bestimmt. Ihre Begriffe haben keine ontologisch festgelegte Bedeutung im Sinne der klassischen Tradition. An dem Anspruch, den diese Tradition in DESCARTES' Wissensentwurf propagierte, gemessen, erscheinen die sogenannten Grundbegriffe jetzt weithin als nicht fest-

gelegt, gerade darum sind sie für das projektiv-technische Vorgehen äußerst brauchbar.

Der soeben allgemein angedeutete Sachverhalt gilt nun aber eben auch für die Bestimmung „System“. Der Begriff „System“ ist aus der Philosophie in die Wissenschaft ausgewandert; zur Zeit versucht man offensichtlich, ihn aus der Wissenschaft zurückzuholen in die sich als Wissenschaftstheorie verstehende Philosophie. Die Auswanderung des Begriffes „System“ aus der klassischen Philosophie hat zur Folge, daß sich dieser Begriff verändert. Ein Systemdenker in modernem wissenschaftlichen Sinne erhebt nicht den Anspruch, das Seiende im Ganzen auf den Begriff zu bringen und in seinen Wesensbestimmungen zu erkennen. Der Begriff System ist gar nicht mehr ontologisch bestimmt, sondern hat *formalisierte, funktionale Relevanz*. Er spielt in der Mathematik, der Biologie, der Soziologie und der Kybernetik eine nicht unwesentliche Rolle. Natürlich gibt es hier Unterschiede, aber bedeutsam ist die Frage nach der möglichen Leistung des Systems. Das System ist korrelativ zu seiner Umgebung, mit der es in Kontakt steht und die es zu bewältigen hat. Das Vorbild dieses Systembegriffes ist weithin die Kybernetik mit ihrer Unterscheidung von stabilen, instabilen, ultrastabilen und multistabilen, selbstregulierenden und selbstorganisierenden Systemen.

Es ist oft herausgestellt worden, daß die Kybernetik nicht nur ihr Wissenschaftsverständnis nicht eindeutig darlegt, sondern auch ihre Grundbegriffe nicht genau definiert. Im *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* wird eine Äußerung eines Kybernetikers über die Bestimmung des Begriffes System in der Kybernetik zitiert: „Die überwiegende Mehrzahl der kybernetischen Literatur verzichtet überhaupt auf definitorische Äußerungen zu diesem Begriff und unterstellt einen allgemeinen Konsensus.“¹⁶ Das ist durchaus verständlich, denn im Zeitalter der Verwissenschaftlichung sind ontologische Begriffe nicht mehr brauchbar — derselbe Sachverhalt ließe sich auch an Leitbegriffen wie Atom oder Rolle zeigen.

Diese Hinweise auf an sich allgemein bekannte Sachverhalte sollen nur in Erinnerung rufen, in welch hohem Maße uns das idealistische Denken *fremd* geworden ist. Zum Abschluß sei daher auf ein Problem eingegangen, das diese Fremdheit nicht aufhebt — das ist sicher unmöglich —, aber das dennoch die Frage aufwirft, ob es zwischen dem idealistischen Denken und uns nicht doch so etwas wie eine Verbindung im Sinne eines *Übergangs* von der einen Position zu der anderen gibt, gleichsam eine

¹⁶ *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Hrsg. von H. Krings u. a. Bd 3. München 1974. 1461.

Brücke, die beide Extreme verbindet. Diese Frage stellen heißt SCHELLING, insbesondere den *späten* SCHELLING, ins Gespräch bringen, denn SCHELLING hat im Deutschen Idealismus eine ganz wesentliche Rolle gespielt und doch gegen das System Hegels in seiner Spätphilosophie entschieden Front gemacht.

Es ist sicher letztlich kein sinnvolles Unternehmen, Hegel über SCHELLING oder SCHELLING über Hegel zu setzen. Wirkungsgeschichtlich gesehen ist offensichtlich, daß Hegel die größere Wirkung erzielt hat. Das beruht einerseits auf Hegels Logik, der SCHELLING nichts Vergleichbares entgegensetzen hat, und andererseits und vor allem auf Hegels Realphilosophie, insbesondere auf seiner Rechtsphilosophie: hier werden damals und auch heute noch aktuelle Probleme thematisiert — man denke an die Untersuchung Hegels über das Verhältnis von Gesellschaft und Staat.

Der *späte* SCHELLING ist demgegenüber ein wesentlich *theologisch* orientierter Denker. Seine Spätphilosophie, vorgetragen in den *Vorlesungen zur Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, hat den dialektischen Handlungsbezug von Gott und Mensch zum Thema. Es ist dies wohl die letzte große Philosophie, die die Grunddogmen des Christentums zu Begriffen zu bringen sucht. Daß SCHELLING sich selbst als Philosoph des Christentums verstand, besagt aber nicht, daß er auf das Denken zugunsten des Glaubens verzichten wollte. Der *späte* SCHELLING hat seine Reflexion der christlichen Glaubensgewißheiten in den Rahmen einer grundsätzlichen Problematik gestellt. Es geht ihm um die Frage der *Selbstbegrenzung der Vernunft*. Diese Frage erhält ihre Schärfe durch den intimen Haß, mit dem SCHELLING sich vergeblich gegen Hegel durchzusetzen und als der größere zu erweisen sucht.

Will man die Frage nach den Grenzen der Vernunft bei SCHELLING recht verstehen, dann muß man SCHELLINGS ganzes philosophisches Werk, zumindest das Werk vom Entwurf der *Naturphilosophie* an, betrachten. Reflektiert man diese Naturphilosophie nun nicht nur im Rahmen der idealistischen Gesamtentwicklung, das heißt, versteht man sie nicht einfach als Vorbereitung zu SCHELLINGS eigenem Identitätssystem, das dann seinerseits durch Hegels Phänomenologie überwunden wurde, — versucht man vielmehr diese Naturphilosophie einmal in ihrem eigenen Gewicht zu erfassen, dann zeigt sich: Natur erscheint als das *dialektisch Andere* der Vernunft und solchermaßen als deren Begrenzung. SCHELLING sucht in den Anfängen seiner Naturphilosophie die Natur als Vorform des Geistes zu bestimmen. Dieser Gedanke ist jedoch zweideutig. Wenn der Geist auf der Natur aufrucht, dann ist die Natur doch Bedingung und Unterlage des existierenden Geistes. Das kann sie nur sein, weil sie das Substan-

tielle, das Stoff-Erzeugende, die Ursache von Sein ist. In seiner *Freiheitschrift* bestimmt SCHELLING die Natur als selbstische Kraft. Und der Mensch kann auf Grund seiner Freiheit nun diese Natur dem Verstand, dessen Aufgabe es an sich ist, die Natur zu formen, überordnen. Die Freiheit ist also *Freiheit zur Perversion*. SCHELLINGS Deutung der Perversion als des Sündenfalles bleibt im Rahmen der christlichen Dogmatik. Der Sache nach aber ist diese Bestimmung der Natur als an sich ungezügelter und daher chaotischer Kraft ein *Gegenzug* gegen die Metaphysik des Geistes. Wenn SCHELLING sagt, „daß der wahre Grundstoff alles Lebens und Daseins eben das Schreckliche ist“¹⁷, und wenn er erklärt, daß dies Schreckliche im Menschen jederzeit durchbrechen kann bis zum Wahnsinn hin, so daß die gesamte Seinsordnung verkehrt wird, dann sind dies deutliche Vorblicke auf die nachidealistische Entwertung der Vernunft.

Es handelt sich jedoch nur um Vorblicke, denn diese Entdeckung der Natur ist dialektisch, das heißt, sie geschieht immer von der Vernunft her, die sich selbst auf ihre mögliche Grenze hin reflektiert. Und eben diese *Selbstreflexion der Vernunft* auf ihre Grenze hin wird in der *Spätphilosophie* SCHELLINGS zum Grundthema. SCHELLINGS Argumentationen sind hier, verschlungen in religionsgeschichtliche und theologische Erwägungen, umständlich und kompliziert. Das Ergebnis ist dennoch, bringt man es auf eine Formel, von großer Einfachheit. Die Vernunft erfährt quasi attonita, daß sie sich in ihrem Selbstvollzug nicht begründen kann, daß sie sich vielmehr in diesem Vollzug angesichts der Unvordenklichkeit ihres eigenen Seins hinzunehmen hat.

Und nun fragen wir: Führt diese Idee einer faktischen, und das heißt, einer zufälligen Vernunft über den Idealismus hinaus? Zeigt sich in ihr so etwas wie ein Übergang vom Idealismus zum Nachidealismus, von der absoluten Vernunft zur realen Wirklichkeit?

Die Entdeckung der Endlichkeit der Vernunft ist ein Zu-Ende-Denken, eine Voll-Endung des idealistischen Denkens. Dieses Denken bringt sich selbst durch sich selbst und für sich selbst an seine Grenze. Es ist offensichtlich: Insofern hier die Idee der Absolutheit der Vernunft negiert wird, weist dieser Ansatz auf die *Vorgängigkeit der Wirklichkeit vor dem Denken* hin. Aber die Argumentation bleibt — und das ist doch wohl das Entscheidende — an den Vorgang der Selbstreflexion der Vernunft gebunden. Der Schritt in die Dimension der *realen Lebenswirklichkeit*, wie ihn MARX, aber auch KIERKEGAARD getan haben, wird hier nicht vollzogen.

¹⁷ Schelling: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von K. Fr. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856 ff. Bd 8. 339.

Dementsprechend bleibt auch die Entdeckung der Inkongruenz von Subjekt und Objekt SCHELLING ebenso verborgen wie die Notwendigkeit eines nicht abgesicherten Handelns, das angesichts der realen Weltprobleme mit Philosophie nicht mehr viel anzufangen weiß.

Am Ende, von uns her gesehen, rücken SCHELLING und Hegel zusammen, insofern sie — der eine, nämlich SCHELLING, nur ein wenig zögernder als der andere — die *Vernunft der Welt* zu erweisen suchten. Hegel hat aber offensichtlich gewußt, daß ein solches Unternehmen in die Dimension der Idealität gehört. Philosophie kommt immer zu spät; der Gedanke der Einheit der Welt kann nur erscheinen, nachdem die Wirklichkeit den Prozeß ihrer Bildung abgeschlossen hat. Die berühmten Schlußsätze in der Vorrede zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in denen Hegel dieses Zuspätkommen der Philosophie darlegt¹⁸, haben eine Parallele in Hegels *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Hegel erklärt in der Einleitung, man philosophiere erst, wenn man aus dem konkreten Leben heraus sei. „Der Geist flüchtet nämlich dann in die Räume des Gedankens, um gegen die wirkliche Welt sich ein Reich des Gedankens zu bilden, und die Philosophie ist die Versöhnung des Verderbens jener realen Welt, das der Gedanke angefangen hat.“¹⁹ Hegel erläutert den Charakter dieser Versöhnung noch genauer. Es ist eine Versöhnung, so sagt er, „nicht in der Wirklichkeit, sondern in der ideellen Welt. Die Philosophen in Griechenland hielten sich von den Staatsgeschäften entfernt und das Volk nannte sie Müßiggänger, weil sie sich in die Gedankenwelt zurückgezogen hatten. Diese Erscheinung bewährt sich durch die ganze Geschichte der Philosophie.“²⁰

¹⁸ Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. 17.

¹⁹ Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von G. J. P. J. Bolland. Leiden 1908. 44.

²⁰ Ebd. 44. — In dem von J. Hoffmeister besorgten Text (*Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von J. Hoffmeister. Leipzig 1938. 151 f) lautet die betreffende Stelle: „Wenn also die Philosophie bei einem Volke hervortreten soll, so muß ein Bruch geschehen sein in der wirklichen Welt. Die Philosophie ist dann die Versöhnung des Verderbens, das der Gedanke angefangen hat; diese Versöhnung geschieht in der ideellen Welt, in der Welt des Geistes, in welche der Mensch entflieht, wenn ihn die irdische Welt nicht mehr befriedigt. Die Philosophie fängt an mit dem Untergange einer realen Welt. Wenn die Philosophie auftritt und — grau in grau malend — ihre Abstraktionen ausbreitet, so ist die frische Farbe der Jugend, Lebendigkeit schon vorbei. Es ist eine Versöhnung dann, was sie hervorbringt, aber nur in der Gedankenwelt, nicht in der irdischen. So zogen sich auch die Griechen, wenn sie anfangen zu denken, vom Staate zurück; und sie fingen zu denken an, als draußen in der Welt alles stürmisch und elend war, z. B. zur Zeit des peloponnesischen Krieges. Da zogen die Philosophen in ihre Gedankenwelt sich zurück; sie sind, wie das Volk sie nannte, Müßiggänger gewesen. Und so bei fast allen Völkern tritt dann erst die Philosophie hervor, wenn das öffentliche Leben nicht mehr

befriedigt und aufhört, das Interesse des Volkes zu haben, wenn der Bürger so sehr keinen Anteil mehr nehmen kann an der Staatsverwaltung. Es ist dies eine wesentliche Bestimmung, die bewährt wird in der Geschichte der Philosophie selbst."

HERMANN KRINGS (MÜNCHEN)

SYSTEM UND FREIHEIT

Beitrag zu einem ungelösten Problem

I

Zu Beginn seiner *Untersuchungen über die menschliche Freiheit* bezieht SCHELLING entschiedene Position gegen die These, „der Begriff der Freiheit [sei] mit dem System überhaupt unverträglich“¹. Diese These nennt er „eine alte, jedoch keineswegs verklungene Sage“. Der Grund für die Annahme der Unverträglichkeit von System und Freiheit liege darin, daß beschränkende Vorstellungen „schon mit dem Wort System verbunden worden“ seien. Solche beschränkenden Vorstellungen sind nach SCHELLING z. B. das System eines göttlichen Verstandes, das für ein freies menschliches Handeln inkommensurabel sei, oder das deduktive System, das ein System der Notwendigkeit sei und mithin Freiheit nicht zulasse, oder das pantheistische System, das ebenfalls den Gedanken einer menschlichen Freiheit ausschließe. Solchen Konzepten gegenüber postuliert SCHELLING ein System, dessen „innerste Voraussetzung“² die Freiheit ist. Freiheit wird von SCHELLING als Voraussetzung, Mittelpunkt und Sinn dessen behauptet, was er System nennt.

Spätestens zu diesem Zeitpunkt, also in den Jahren 1806 bis 1809, hat SCHELLING bemerkt, daß er mit dieser These in Schwierigkeiten geraten mußte. Zwar bekräftigte er, daß erst der transzendente Ansatz es ermöglicht habe, den Begriff der Freiheit überhaupt verständlich zu machen. „Überhaupt erst der Idealismus hat die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo sie allein verständlich ist.“³ Aber schon

¹ F. W. J. Schelling's *philosophische Schriften*. Bd 1. Landshut 1809. 399. — F. W. J. Schelling: *Sämmtliche Werke*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart 1856–61. Bd 7. 336. (Nach dieser Ausgabe wird zitiert.) — *Schellings Werke*. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. von M. Schröter. München 1927 ff. Bd 4. 228.

² Schelling. Bd 7. 351.

³ Ebd. 383.

vorher hatte SCHELLING vermerkt, daß auch der Idealismus uns in der Lehre der Freiheit ratlos lasse. „Allein der Idealismus selbst . . .“, dem wir „den ersten vollkommenen Begriff der formellen Freiheit verdanken, . . . läßt uns, sobald wir in das Genauere und Bestimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freiheit dennoch ratlos.“⁴ Ratlos läßt uns der Idealismus nämlich dann, wenn Philosophie sich nicht damit begnügt, die Freiheit als die Bedingung eines Systems des Wissens und der Sittlichkeit zu erweisen, sondern die Frage stellt, ob denn die Freiheit in Wirklichkeit nicht der Ursprung von Gut und Böse sei. Anders gesagt: Mögen Freiheit und System nun miteinander verträglich oder auch unverträglich sein, was soll's, wenn die Frage, ob aus der Freiheit Gutes oder Böses hervorgehe, nicht beantwortbar ist, ja nicht einmal verständlich gestellt werden kann. Die transzendente Freiheit ist zwar die Voraussetzung eines jeden Systems, das dem Anspruch des Menschen nicht allein als Verstandeswesen, sondern als sittliches Vernunftwesen soll genügen können, aber die bestimmtere und in der geschichtlichen Realität brennende Frage ist doch die, ob dabei Gutes oder Böses herauskommt. „Der reale und lebendige Begriff der Freiheit aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey.“⁵ Ratlos also läßt uns der Idealismus in der Frage nach dem Bösen.

Diese Ratlosigkeit ist nun allerdings nicht eine Eigentümlichkeit nur des Idealismus, sondern der Philosophie überhaupt von ihren Anfängen bis auf den heutigen Tag. Auch die lange Tradition der Lehre vom *malum metaphysicum*, auch die älteren Überlegungen zu Determination und Indetermination oder ob Gott das Böse verursache oder nur zulasse, lassen ratlos. Die Theodizee wirkt gegenüber SCHELLINGS Eingeständnis der Ratlosigkeit wie der Versuch, eben diese Ratlosigkeit der Philosophie gegenüber der Frage nach dem Bösen nicht nach außen sichtbar werden zu lassen.

Die Frage nach dem Bösen wird auch nicht leichter beantwortbar, wenn man die Philosophie „vom Kopf auf die Füße stellt“. Denn ob die Philosophie sich mit Hilfe einer idealistischen oder einer materialistischen Dialektik vor der Frage nach dem Bösen abschirmt, um die Verantwortung dafür — eben erst vom Menschen in Anspruch genommen — der Geschichte zu überlassen, gilt gleich.

Wir haben also zwei Fragen zu stellen. Erstens: Wie ist das Verhältnis von System und Freiheit zu denken? Zweitens: Was ergibt sich daraus für die Frage nach Gut und Böse?

⁴ Ebd. 351.

⁵ Ebd. 352.

Die erste Frage soll zuerst im Hinblick auf das theoretische System des Wissens erörtert werden, dann im Hinblick auf praktische Systeme.

II

Jener Bereich, in dem es dem menschlichen Geist vorzüglich gelungen ist, „eine ganze Welt“ (*Systemprogramm*) hervorgehen zu lassen, die nicht auf Naturprozesse zurückführbar ist und die er in besonderer Weise als sein Werk betrachtet, ist der Bereich der Wissenschaft. Jede einzelne Wissenschaft bildet ein System, das heißt eine Organisation von Sätzen, deren Organisationsprinzip eine erkennbare und mitteilbare Logik ist. Auch die Philosophie hat systematischen Charakter, sofern in ihr etwas behauptet und argumentativ vorgetragen oder geprüft wird.⁶ Denn die einzelne Erkenntnis, wie immer man ihre Vereinzeltheit abgrenzen mag, ergibt noch keine Wissenschaft. Erst der vernünftige Zusammenhang einzelner Erkenntnisse erlaubt Schlußfolgerung, Argumentation, Beweis und andere Operationen. Diese Operationen sind allerdings erst dann als Wissenschaft konstituiert, wenn sie unter sich einen begreifbaren Zusammenhang darstellen, also durch eine vernünftige Idee im Sinne von KANTS regulativem Vernunftbegriff geleitet sind.

KANT bestimmt das System als „die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form des Ganzen, sofern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl, als die Stelle der Theile unter einander, a priori bestimmt wird.“⁷ Das System gibt es demnach nicht einfachhin, sondern nur, sofern die Vernunft die Idee hervorbringt, d. h. einen funktionalen Begriff, der durch seine Funktionen „Abgrenzung“ und „Gliederung“⁸ die Form eines Ganzen des Wissens bestimmt. Solche Ideen kommen weder als Gegenstände in der Erfahrung, noch als Kategorien im Verstand vor, sie sind Produkte rein der Vernunft, also sofern Vernunft „in der That mit nichts, als sich selbst beschäftigt“⁹ ist. Wie jedoch bringt die Vernunft die Idee hervor? KANT liefert selbst ein epochemachendes Beispiel. Zu Beginn der *Ersten Einleitung zur Kritik der Urteilskraft* sagt er von der *Kritik der reinen Vernunft*, daß diese nicht Teil des Systems sei, „sondern sogar die Idee

⁶ Ch. Wild in seinem Beitrag zu Kolloquium V dieses Kongresses: *Zur Aporetik idealistischer Systemkritik*. In diesem Band. 215 ff.

⁷ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. A 832; B 860.

⁸ Vgl. ebd. Vorrede B 22 f.

⁹ Ebd. A 680; B 708.

desselben allererst entwirft und prüfet" ¹⁰. Die *Kritik der reinen Vernunft* kann also als ein Prototyp für die Produktion einer Idee angesehen werden, die der Philosophie eine systematische Einheit zu geben vermag. Das mit sich selbst Beschäftigtsein der Vernunft darf allerdings nicht dahin mißverstanden werden, als sei hier allein die Idee eines transzendentalen Ich gemeint. Geschichtlich stehen Ideen wie Natur, Geist, Leben, Freiheit im Vordergrund. Die Frage, ob eine systematische Philosophie möglich sei, wäre nach KANT also zu beantworten: ja, sofern Vernunft eine Idee hat.

Die Idee ist ein Produkt der Vernunft und insofern eine Manifestation von Freiheit. Keine Idee davon zu haben, wie Einzelerkenntnisse einander zugeordnet und „organisiert“ werden können, bedeutet zunächst eine Befangenheit in Einzelerkenntnissen, die als solche perfektioniert sein können. Das gleiche gilt für den Bereich der Einzelwissenschaften insgesamt. Keine Idee zu haben, bedeutet einen Mangel an Freiheit gegenüber der Quantität und Qualität der Erkenntnisse der Einzelwissenschaften.

Ein System des Wissens ist nach KANT der Ausdruck vernünftiger Freiheit, sofern sie sich im Bereich des theoretischen Wissens manifestiert. Hegel realisiert die kantische These als die Wahrheitstheorie schlechthin. „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein.“ ¹¹ Doch dieses absolute System ist nicht das Thema.

Denn so intensiv die Philosophie mit KANT und Hegel das System der Philosophie gesucht hat, so erbittert Gegnerschaften zwischen verschiedenen Systemen ausgetragen worden sind, so problematisch schließlich alles, was System heißt, geworden ist, sei es, daß als Gegenkandidat die Existenz oder die Geschichte oder auch nur der bare Ekel am System aufgetreten sind, das immer problematische System der Philosophie ist nicht der zentrale Schauplatz für die Gigantomachie von System und Freiheit. Diesen bilden vielmehr die praktischen Systeme, in denen es um reale Freiheit geht und in denen reale Freiheiten auf dem Spiel stehen.

Mag der transzendente Ansatz im Bereich der theoretischen Vernunft eine Verträglichkeitsthese für das Verhältnis von System und Freiheit begründen können, so bleibt die Frage, ob eine solche These auch für den Bereich der praktischen Systeme, wie z. B. Wirtschaftssysteme, Bildungssysteme, Rechtssysteme, Gesellschaftssysteme, Staatssysteme, gilt. Der

¹⁰ I. Kant: *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. I. Von der Philosophie als einem System. (I. Kants Werke. Hrsg. von E. Cassirer. Bd 5. 179.)

¹¹ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von J. Hoffmeister. 6. Aufl. Hamburg 1952. 12.

Kern der Frage wird erst faßbar, wenn das Verhältnis von Freiheit und praktischem System in den Mittelpunkt gestellt wird.

III

Bevor das Verhältnis von Freiheit und praktischem System analysiert wird, muß der Ausdruck „praktisches System“ erläutert werden. Er bezeichnet in Unterscheidung von der Organisation des in der Philosophie oder in den Wissenschaften thesaurierten Wissens die durch freie Vernunftwesen organisierte Wirklichkeit der Natur und der Geschichte. In diesem weiten, praktischen Sinn hat sich das Wort System auch im allgemeinen Sprachgebrauch durchgesetzt. Wir gebrauchen das Wort „System“ keineswegs nur im Bereich der Begriffe und des Wissens (Begriffssystem, System des Wissens). Jedweden Kontext, dessen Teile organisiert sind und dessen Organisation rekonstruierbar ist, bezeichnen wir als System. Im allgemeinen wird, sofern von System die Rede sein soll, allerdings noch die weitergehende Forderung als erfüllt angesehen, daß nämlich die Organisationsstruktur mit wissenschaftlichen Kategorien erfaßt oder erfaßbar ist. Ein Beispiel: Wenn wir im Bereich der Bildung vornehmlich die Mannigfaltigkeit der Einrichtungen und Bildungswege, so wie sie historisch entstanden und überkommen sind, ins Auge fassen, sprechen wir vom *Bildungswesen*; sofern das Bildungswesen aber als eine organisierte Einheit betrachtet wird und seine Teile und deren Organisation als eine zweckmäßige oder gar notwendige Einheit kategorial erfaßt werden, vom *Bildungssystem*. Im Bereich der Wirtschaft sprechen wir einerseits von Markt und Marktordnung, andererseits vom System der Marktwirtschaft. Wir sprechen vom Rechtswesen und vom Rechtssystem, vom Verkehrswesen und vom Verkehrssystem, neuerdings haben wir außer Waffen auch Waffensysteme. Hegel hat darauf aufmerksam gemacht, daß es verschiedene Bezeichnungen für dieselben Kontexte gibt, je nachdem die Zusammenhänge streng oder lockerer, also nicht im Sinne einer wissenschaftlichen Philosophie erfaßt sind. Als Bezeichnung für einen lockeren Zusammenhang, für ein „Aggregat“ nennt Hegel den Begriff „Ordnung“¹², den auch wir gerne in dieser Weise gebrauchen. Wenn wir von Gesellschaftsordnung oder Marktordnung sprechen, sind auch nichtwissenschaftliche, insbesondere politische und umgangssprachliche Kategorien oder, wie Hegel

¹² Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Hrsg. von F. Nicolin u. O. Pöggeler. 7. Aufl. Hamburg 1969. 49.

sagen würde, positive, nicht rationale Kategorien erlaubt. Ordnungen werden nach Hegel von den positiven Wissenschaften erfaßt. Die Ordnung kann zwar die Sache „in einem äußerlichen, den Begriff abspiegelnden Bilde“¹³ darstellen, sie ist aber etwas anderes als das System. Das System — als Form der Darstellung der Sache — genügt nicht nur einem pragmatischen und nicht nur einem einzelwissenschaftlichen Anspruch, sondern einem schlechthin wissenschaftlichen, d. h. dem philosophischen Anspruch. Allein die Philosophie hat nach Hegel die Form des Systems.

Für unsere Fragestellung, wie nämlich das Verhältnis von System und Freiheit zu denken sei, ist die Unterscheidung von System und Ordnung nicht von ausschlaggebender Bedeutung; denn ob der Kontext mit rationalen oder positiven Kategorien erfaßt wird, er müßte, wenn er mit Freiheit nicht unverträglich sein soll, in beiden Fällen als ein Analogon der Freiheit konstruierbar sein.

Die praktischen Systeme haben, sofern sie als vernunftgemäß sollen gelten können, den Sinn, reale Freiheit und somit operationalisierbare Freiheiten zu ermöglichen. Dieses Postulat kann nicht dadurch als erfüllt angesehen werden, daß im systematischen Kontext gewissermaßen „Nischen“ oder „Freiräume“ gelassen werden, in denen die Freiheit noch eine Zuflucht findet. Das Postulat ist nur dann erfüllt, wenn das System nicht wegen einiger „weißer Flecken“ auf der Landkarte, sondern gerade als System und insofern es vollständiges System ist, der Freiheit angemessen ist; wenn es ihr nicht nur eine Zuflucht bietet, sondern einen ihr angemessenen Wohnsitz; wenn der Mensch sich in dem System frei fühlen kann und reale Freiheiten gewährleistet sind. Dieses aber ist nur denkbar, wenn — mit SCHELLING — Freiheit die *Voraussetzung* des Systems ist.

Voraussetzung ist hier nicht in einem akzidentellen Sinn gesagt, sondern bedeutet, daß die Freiheit transzendentallogisch früher ist als das System. Das System ist also derart zu denken, daß die Freiheit die Bedingung seiner Möglichkeit ist; oder anders gesagt: daß das System durch Freiheit gesetzt ist.

Ebenso wie Freiheit für das System nicht nur eine akzidentelle Bedeutung hat, hat das System nicht nur eine akzidentelle Bedeutung für Freiheit; denn ohne die Setzung praktischer Ordnungen bliebe Freiheit formal und leer.

Die erste These lautet darum: Das System ist ein Produkt der Freiheit und zwar jenes, durch das sie die Bedingung ihrer Existenz setzt. System und Freiheit schließen sich nach dem transzendentalen Ansatz nicht aus,

¹³ Ebd. 50.

sondern stehen zueinander im Verhältnis von Setzendem und Gesetztem. System folgt aus Freiheit im Sinne eines transzendentallogischen Bedingungsverhältnisses. Dieses Bedingungsverhältnis soll erläutert werden. Sofern Freiheit real existent sein soll, muß sie jedwedes Sein oder Wissen in einer Form setzen, in der sie es mit sich als Freiheit zur Identität bringen kann; sie muß es als vernünftig setzen. Im ältesten *Systemprogramm* (recto, Z. 6) heißt es: „Mit dem freyen, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze Welt — aus dem Nichts hervor . . .“¹⁴ Was immer an Nichtvernunft, Unvernunft oder anderer Vernunft gegeben sein mag, jedwedes stellt eine Aufgabe für die freie Vernunft dar, nämlich es vernünftig sein zu lassen. Sinn und Aufgabe des Systems ist es, ein Gegebenes als eine Möglichkeit für reale Freiheit zu organisieren.

Dies geschieht z. B. im Verhältnis von Freiheit und Naturgegebenheiten durch das *System der Arbeit*. Das aus sich selbst nach eigenen Gesetzen Wachsende ist im Verhältnis zur Freiheit theoretisch als Natur gesetzt; die Bedingung, unter der Freiheit im Verhältnis zur Natur Realität gewinnt, ist das System der Arbeit. Ein anderes Beispiel ist das *System des Rechts*. Insofern Freiheit zu anderer Freiheit sich ins Verhältnis setzt, ist ein System des Rechts die Bedingung für ein Verhältnis realer Freiheiten zueinander. Diese in verschiedenen Systemen sich vermittelnde Freiheit ist gerade das Gegenteil einer baren Naturbeherrschung oder Menschenbeherrschung. Deren Struktur ist anders und läßt grundsätzlich keine Freiheit zu. In den genannten Systemen jedoch wird der Anspruch, vernünftig oder vernunftgemäß zu sein, jedwedem anderen, auch der Natur, zugebilligt. Darin besteht die Freiheitsanalogie, die das oberste Gesetz eines Systems der Freiheit ist.

Die These, das System sei Produkt der Freiheit, es sei die von ihr selbst gesetzte Bedingung ihrer Existenz, enthält eine Reihe von Implikaten und Schwierigkeiten. Sie sollen explizit gemacht werden, um die Ambivalenz dieser These deutlich werden zu lassen.

1. Die Existenz von Freiheit ist nicht bedingungslos; sie ist an eine Bedingung geknüpft. Anders gesagt: der Begriff der transzendentalen Freiheit ist, absolut betrachtet, ein leerer Begriff; Realität gewinnt er nicht durch seine Absolutheit.

2. Damit zeigt sich im Begriff der Freiheit ein Widerspruch: Freiheit ist der Begriff eines Unbedingten, dessen unbedingte Betrachtung zu nichts

¹⁴ Zitiert nach: *Das älteste Systemprogramm*. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus. Hrsg. von R. Bubner. Bonn 1973. (Hegel-Studien. Beiheft 9.) 263.

führt. Das Unbedingte muß sich, sofern es nicht leer und nichtssagend bleiben will, auf den Widerspruch einlassen, in seiner realen Existenz nicht unbedingt, sondern bedingt zu sein.

3. Das Unbedingte löst diesen Widerspruch dadurch, daß es die Bedingung seiner Existenz selbst setzt. KANTisch gesprochen: die Freiheit bedarf des Gesetzes; aber das Gesetz ist nicht vorgegeben, sondern selbstgegeben. Das Sittengesetz, von dem KANT spricht, lautet — auf unser Thema angewandt: das System muß durch Freiheit selbst gesetzt sein. Die Freiheit in dieser ihrer Einschränkung wird seit KANT als Autonomie bezeichnet. Der Begriff Autonomie drückt wörtlich den Widerspruch von unbedingtem Selbst und Gesetz aus, in den sich die Freiheit jeweils begeben muß. Er bezeichnet zugleich die Form, in der der Widerspruch bewältigt wird.

4. Gesetz bedeutet einen notwendigen Zusammenhang. Sofern die Vernunft selbst ein Gesetz gibt, das ihr als Vernunft gemäß ist, heißt die Totalität der dadurch gesetzten vernunftnotwendigen Zusammenhänge System. Autonomie und System sind korrelative Begriffe.

5. Der Begriff einer Totalität vernunftnotwendiger Zusammenhänge widerstreitet dem Begriff der Freiheit als dem Begriff eines unbedingten Anfangenkönnens und Selbstseins. Die Bedingung, wie auch immer gesetzt, fordert den Widerspruch des Unbedingten heraus. Der Begriff des Systems negiert insoweit den Begriff der Freiheit und der Begriff der Freiheit den des Systems.

Die Dialektik der ersten These führt somit zu der zweiten These: System und Freiheit stehen in einem Widerspruch. Freiheit widersetzt sich der Realisierungsbedingung, die sie selber gesetzt hat. Wollte man diese These extrapolieren, so ergäbe sich: je vollständiger die Vernunft ihre Autonomie entfaltet, um so vollständiger wird das System, um so elementarer der Widerstand der Freiheit gegen es.

Somit gehört es zur Struktur des durch Freiheit konstituierten Systems, daß Freiheit dem System widerspricht und dergestalt ihren Unbedingtheitscharakter gegenüber der selbstgesetzten Bedingung behauptet. Diese den Widerspruch in sich enthaltende Struktureinheit von System und Freiheit läßt sich an den beiden angeführten Beispielen verdeutlichen. Wenn das *System der Arbeit* die selbstgesetzte Bedingung ist, unter der Freiheit im Verhältnis zur Natur real sein kann, dann ist in einem freiheitlichen System der Arbeit der Widerspruch gegen das System der Arbeit ein notwendiges Strukturelement. In unserer gegenwärtigen Arbeitsver-

fassung ist dieses Moment z. B. durch das Streikrecht operational gesichert, indirekt auch durch freie Berufswahl oder die Wahl des Arbeitsplatzes. Im *System des Rechts* sind es vor allem die Institute des Verteidigers und der Berufung, die das Moment des Widerspruchs gegen Anklage und Rechtsspruch im System des Rechts operational sichern. Der Verteidiger ist nicht eine humane Beigabe zu einem schon vollständigen Rechtsverfahren, sondern ein Strukturmoment des Rechtsverfahrens. Darum trägt der Verteidiger auch eine Verantwortung für das gesamte Rechtsverfahren. Seine Aufgabe bestimmt sich nicht allein von seinem Mandanten her, sondern auch durch seine integrale Funktion im Rechtssystem.

Der transzendente Ansatz für eine Lösung des Problems von System und Freiheit führt in eine Aporie: Das Unbedingte ist nicht unbedingt real. Dieser Ansatz sollte aus jener anderen Aporie heraus helfen, Freiheit sei Willkür oder: Das Unbedingte sei unbedingt real. „Wenn Freiheit nicht anders als mit der gänzlichen Zufälligkeit der Handlungen zu retten ist, so ist sie überhaupt nicht zu retten“¹⁵; das ist von SCHELLING richtig gesehen. Ist aber ein solcher Satz nicht auf den transzendentalen Ansatz übertragbar? Ist denn Freiheit zu retten, wenn sie nicht anders als mit einer „höheren Notwendigkeit“ zu retten ist, auch wenn diese Notwendigkeit „eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Notwendigkeit ist“¹⁶?

Die Genesis der Aporie ist deutlich: Ausgangspunkt war das Postulat, Freiheit als ein Unbedingtes anzuerkennen. Daraus ergab sich die These, daß das System als Bedingung der Existenz von Freiheit durch diese selbst gesetzt ist. Die Explikation der These führt nun zu der Aporie, daß Freiheit nicht unmittelbar die reale Handlung bestimmt, sondern daß reale Handlungen einen Zusammenhang aufweisen müssen, mithin einer Notwendigkeit unterliegen. Sofern dieser Zusammenhang selber ein Produkt der Freiheit ist, wird Freiheit ihn bejahen. Sofern er die realen Handlungen unter Notwendigkeiten stellt, wird sie ihm widersprechen.

Diese Aporie von System und Freiheit stellt dem Denken eine bleibende Aufgabe. Läßt sich vernünftigerweise ein Ansatz denken, der aus dieser Aporie herausführt? Gerade nicht. Die Synthesis bleibt aus. Die Aporie muß vielmehr festgehalten werden; denn würde sie beseitigt, wäre die Bedingung für reale Freiheit nicht mehr gegeben, es bliebe nur der leere Begriff einer transzendentalen Freiheit. Die Aporie ist gewissermaßen der Garant der Realität von Freiheit, die Bedingung ihrer Wirklichkeit. Es wird nützlich sein, die Aporie so genau wie möglich zu markieren.

¹⁵ Schelling. Bd 7. 383.

¹⁶ Ebd.

Sie besteht nicht darin, daß System und Freiheit schlechthin im Widerspruch zueinander stehen und demnach unverträglich wären, sondern darin, daß die Freiheit das System als Bedingung ihrer Existenz setzt und ihr zugleich widerspricht. Reale Freiheit muß das System *und* den Widerspruch bejahen. Sie muß es sich paradoxerweise angelegen sein lassen, den Widerspruch zu erhalten; denn nur so erhält die Freiheit in ihrer Bedingtheit ihre Unbedingtheit. Diese dialektische Struktur ist folgenreich, wenn sie zum Kriterium konkreter Freiheitssysteme wird.

Eine erste Schlußfolgerung lautet, daß Programme konkreter Freiheit — und damit ist zunächst politische Freiheit gemeint —, welche dieser differenzierten Struktur durch Vereinfachungen zu entgehen suchen, inkonsistent sind, d. h. nicht zu einer Gewährleistung realer Freiheiten führen. Konzepte einer absoluten Freiheit enthalten gerade nicht die Bedingungen für reale Freiheit. Sie lassen keine Freiheit zu. Politische Programme, die eine absolute oder endgültige Befreiung des Menschen als Ziel proklamieren, sind ebenso irrig wie politisch verderblich.

Das gleiche gilt für die andere Vereinfachung, also für politische Programme, die das System verabsolutieren. Ihnen fehlt das Strukturmoment, durch das Freiheit im System sich behaupten könnte. Auch in diesem Fall ist die Aporie eliminiert. Das System kann sich zwar als widerspruchsfrei und — einen entsprechenden Wissenschaftsbegriff vorausgesetzt — auch als wissenschaftlich bezeichnen. Aber eben damit enthält es nicht mehr die Bedingung für reale Freiheit.

Vereinfachte Programme dieser Art können philosophisch als nicht legitimierbar erwiesen werden, mögen ihre Verfechter das Wort Befreiung oder Effizienz noch so nachdrücklich im Munde führen und das System als wissenschaftlich (oder vollkommen oder beides) auszuweisen bemüht sein.

Eine zweite Schlußfolgerung lautet: Systemveränderung besagt noch nichts. Systemveränderung zu verlangen ist in diesem Zusammenhang eine tautologische Forderung, denn die Systemveränderung ergibt sich aus der Zurückführung des Systems auf Freiheit (und nicht auf einen absoluten Status). Der strukturelle und als solcher gesetzte Widerspruch von System und Freiheit impliziert die Systemveränderung; ohne diese wäre die Struktur aufgehoben. Die Gründe, ein bestimmtes System zu einem bestimmten Zeitpunkt durch ein anderes bestimmtes System abzulösen, revolutionär oder evolutionär, sind allerdings nicht transzendentaler Natur, d. h. sie können sich nicht unmittelbar auf Freiheit berufen. Sie sind vielmehr politisch-historischer Natur, d. h. daß Interessen und politische Machtkonstellationen eine entscheidende Rolle spielen. Freiheit ist kein Argument,

sondern ein transzendentes Interesse und insofern eine Prämisse für Argumente. Das transzendente Interesse an Freiheit können der Konservative, der Revolutionär und der Evolutionär prinzipiell, wenn auch je in anderer Weise, in Anspruch nehmen. Insofern ist die Behauptung, das neue System werden den Menschen schlechthin Freiheit bringen, als Argument genauso viel wert wie die Gegenbehauptung. Transzendente Prämissen können politische Argumente nicht ersetzen.

Die Geschichte zeigt, daß Systeme oder Ordnungen sich immer wieder verändert haben. Das gilt von Verkehrs- oder Währungssystemen ebenso wie von Schul- oder Rechtssystemen, wie von gesellschaftlichen oder politischen Systemen. Die Tatsache der Systemveränderung ist weder erstaunlich noch erschreckend; denn die Bedingungen realer Freiheit ändern sich im Laufe der Geschichte. Erschreckend ist vielmehr, daß in der Setzung des veränderten Systems der Zweck der Setzung, Freiheit real zu ermöglichen, vielfach untergeht.

Wenn der Widerspruch von System und Freiheit ein struktureller Garant realer Freiheit ist, dann ist zu folgern, daß ein System, das diesen Widerspruch nicht in sich enthält, zur Realisierung von Freiheit untauglich ist. Ebenso untauglich ist eine Freiheit, die sich nicht die Bedingungen ihrer Realisierung formell setzt. So ergibt sich als dritte Schlußfolgerung ein strukturell aufweisbares Kriterium der politischen Freiheit. Das freiheitliche politische System beseitigt nicht den Widerspruch, sondern setzt ihn ausdrücklich und formell, z. B. im Verhältnis von Regierung und Opposition. Die Opposition ist die Institution des Widerspruchs im freiheitlichen parlamentarischen System. Ein politisches System, das die Opposition nicht zu seiner eigenen Bedingung macht, ist kein freiheitliches System.

An dieser Stelle läßt sich übrigens zeigen, daß der Transfer der transzendentalen Prämisse zur realen Struktur keineswegs in einer einfachen Abbildung der transzendentalen Struktur in der Realität besteht. Denn das Bedingungsverhältnis ist ja nicht derart zu verstehen, daß die Regierung das System und die Opposition die Freiheit repräsentiere, sondern beide repräsentieren das System der politischen Freiheit. Das gleiche gilt für demokratische Parteien. Keine Partei wird ein transzendentes Privileg in Anspruch nehmen können; d. h. keine Partei kann die Freiheit für sich pachten. Freiheit als Ausgangspunkt und reale Freiheiten als Zweck des politischen Systems anzuerkennen, ist die gemeinsame Grundlage demokratischer Parteien. Im übrigen sind sie aufgrund ihrer politischen Zielsetzungen, Argumentationen und Realisierungsmöglichkeiten zu beurteilen. Eine einzige Partei der Freiheit steht unmittelbar in der Gefahr, eine Partei gegen die Freiheit zu sein.

Die Applikation des transzendental-strukturellen Verhältnisses von System und Freiheit auf praktische Systeme zeigt: Was im Bereich der Begriffe das Ärgerliche ist, nämlich der Widerspruch, ist in der Realität das Unverzichtbare. Das System als Bedingung der Existenz von Freiheit, von ihr konstituiert und ihr Produkt, ist ebenso ein Strukturmoment dieses Verhältnisses wie der Widerspruch gegen das System. Durch ihn behauptet sich der Unbedingtheitscharakter in der bedingten Existenz.

Damit hat sich die Aporie noch um einen Grad verstärkt: es besteht nicht nur ein Widerspruch, sondern gerade der Widerspruch ist das Unverzichtbare.

Was kann die Philosophie angesichts dieser verschärften Aporie tun? Wollte die Philosophie einem ihrer ursprünglichen Triebe, nämlich Vernunft mit sich zur Einheit zu bringen, unberaten folgen und das rationale Ärgernis hinwegbringen, so wäre abermals „Freiheit nicht zu retten“. Die Antwort auf die Frage ist darum davon abhängig, wie groß ihr Interesse an Freiheit ist. Ist ihr Interesse an Freiheit größer als ihr Interesse an Einheit, so wird sie es als ihre Aufgabe erkennen, den Widerspruch nicht aufzuheben, sondern ihn zu artikulieren, zu entwickeln und derart einsehbar zu machen, daß er als ein begründbares Moment realer Freiheit annehmbar wird. Der Widerspruch wird dadurch aufgeklärt, zwar nicht in dem Sinn, daß er aufgelöst würde, sondern daß er als jenes Moment erkannt wird, wodurch das System seinerseits eine Vermittlung mit Freiheit erfährt.

Die Widersprüche, in die sich die Vernunft durch die von KANT analysierten „dialektischen Vernunftschlüsse“¹⁷ verwickelt, sind zwar transzendental begründet und insofern unvermeidlich; aber sie sind aufklärbar in dem Sinne, daß entweder sie selbst wie z. B. die Antinomie der reinen Vernunft¹⁸ oder die durch sie erzeugte „Illusion“ auflösbar sind. Der Widerspruch, in den sich die Freiheit *begeben* muß, um existent sein zu können, ist praktisch nicht vermeidbar, nur indirekt aufklärbar und nicht auflösbar. Das heißt, es kann nicht angegeben werden, wie der Widerspruch eliminiert und zugleich Freiheit real werden kann. Vermeidbar aber ist die Uneinsichtigkeit. Es ist einsehbar, daß der Widerspruch zugelassen werden muß, wenn Freiheit real sein soll. Diese Einsicht legitimiert es indirekt, die Aporie als eine *conditio humana* anzunehmen.

¹⁷ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. A 339; B 397.

¹⁸ Ebd. A 514 ff; B 542 ff.

IV

Wenn Freiheit das System als Bedingung akzeptiert, und das System den Widerspruch der Freiheit akzeptiert, bezieht sich diese Annahme auf eine allgemeine Form, die noch gleichgültig ist gegenüber Gut und Böse. Darum ist auch die legitimierte Annahme der Aporie noch problematisch. Dieses Problem stellt SCHELLING durch Bestimmung der Freiheit als das Vermögen des Guten und des Bösen.

Die Bezeichnung „Vermögen des Guten und des Bösen“ für das Wesen der menschlichen Freiheit gebraucht SCHELLING an jener Stelle in der Einleitung seiner *Untersuchungen* ¹⁹, an der er sein Thema endgültig bestimmt.

Die transzendente Rekonstruktion der „formellen Freiheit“ hat zwar nach SCHELLING den Vorzug, die Probleme der realen Freiheit artikulieren und einsichtig machen zu können; insofern bedeutet sie einen Fortschritt gegenüber den bisherigen Versuchen, das Problem der Freiheit kategorial zu fassen, und ist überdies von praktischem Wert. Ihr entscheidender Vorzug ist indes, daß sie auf das radikale Problem der Freiheit führt oder doch führen kann. Als Index für den Wert einer transzendentalen Freiheitsphilosophie könnte man den Beitrag ansetzen, den sie zur Frage nach der Freiheit als dem Vermögen des Guten und des Bösen leistet.

Zunächst: Sie vermag das Problem zu stellen. Wenn der Mensch als freies und vernünftiges Wesen das ihm vorgegebene Seiende als „eine ganze Welt“ bestimmt, wenn er seine Welt bestimmt in seinem Zusammenleben mit der Natur durch das praktische System der Arbeit, in seinem Zusammenleben mit anderen Menschen durch die praktischen Systeme des Rechts, in anderen Kontexten durch andere praktische Systeme, dann kann er die Verantwortung für Gut und Böse kaum noch auf eine naturale Determination oder auf einen Gott oder auf die Geschichte abschieben. Dann ist er selbst unmittelbar vor die Frage gestellt, ob das, was er bestimmend tut, gut oder böse ist. Die von ihm in Anspruch genommene Freiheit muß diese Frage akzeptieren; akzeptiert sie sie nicht, gibt sie sich selbst auf.

Die Frage nach dem elementaren Charakter menschlichen Handelns, die Frage nach Gut und Böse, findet aber in der transzendentalen Rekonstruktion keine Antwort, allenfalls einen Ansatz. Sie unterscheidet sich zwar von einer rationalen Metaphysik dadurch, daß sie nicht eine prinzipielle Harmonie unterstellt und die Schwierigkeiten nicht durch Reflexionsvermittlungen wie „unendliche Reihe der Ursachen“ oder „concur-

¹⁹ Schelling. Bd 7. 352.

divinus" zu lösen sucht, sondern eine vom Widerspruch in Spannung gehaltene Struktur ausweist. Im übrigen aber wäre das Böse, innerhalb der transzendentalen Rekonstruktion gedacht, auch nur ein *malum metaphysicum*, eine Unvollkommenheit oder ein Mangel.

In den Grenzen unseres Themas „System und Freiheit" stellt sich zunächst die Frage, *wo* denn im dargelegten Fragezusammenhang das Problem des Bösen sich stellt: In der Sphäre der Bedingung, also im System, oder in der Sphäre des Unbedingten, also der Freiheit. Mag „das Böse immer die eigene Wahl des Menschen" bleiben²⁰, so ist damit noch nichts darüber gesagt, ob es sich beim Bösen um ein Problem handelt, das innerhalb des Systems auftritt, also um einen Mangel im System, die Verfehlung mithin der Sphäre der Bedingung zugehört, oder ob die Frage nach dem Bösen das Unbedingte unmittelbar betrifft, die Freiheit, ob es sich also, genauer gesprochen, nicht um die Frage nach einer Verfehlung, sondern nach einem guten oder bösen Setzen handelt, ob transzendente Freiheit selber als Ursprung des Bösen gedacht werden muß.

Wir skizzieren zunächst den ersten Fall. Innerhalb des Systems ist das Böse nicht anders zu denken, denn als das Systemwidrige im Gegensatz zum Systemadäquaten, als das Prozeßhemmende im Gegensatz zum Prozeßfördernden. Dabei bleibt Voraussetzung, daß das System den Widerspruch strukturell in sich enthält. Das heißt, die Opposition ist als solche gerade nicht das Böse; sie ist vielmehr systemadäquat. Das Böse kann innerhalb des Systems nicht anders als in anderen „dogmatischen Systemen" nur als Privation gedacht werden, als *malum metaphysicum* im Sinne einer unvollkommenen oder schlechten Verfassung, einer unvollkommenen oder schlechten Regierung oder Opposition. Freiheit wäre von der Frage nach dem Bösen nur mittelbar betroffen; sie könnte nicht im strengen Sinn als *Vermögen* des Guten und des Bösen bezeichnet werden, sondern lediglich als der konstituierende Grund jener Sphäre, innerhalb derer es, sei es aus Mangel an Einsicht, an gutem Willen oder an Vermögen, Gutes und Böses gibt. Freiheit wäre zwar eine Bedingung des Guten und Bösen, aber nicht das Vermögen.

Der zweite Fall: Wird das Böse nicht innerhalb des Systems angesetzt, so ergibt sich als systematischer Ort das Moment des Setzens selbst. Wenn das Setzen des Systems als Bedingung realer Freiheit unter der Alternative von Gut und Böse steht, dann ist die Freiheit unmittelbar betroffen. Gut würde bedeuten: Wie immer auch das System als Bedingung realer Freiheit beschaffen sein mag — ob mehr oder weniger gut, ob mehr oder

²⁰ Schelling. Bd 7. 382.

weniger schlecht —, sofern es überhaupt reale Freiheit ermöglicht, kann es nicht als böse beurteilt werden, wenn auch nur als komparativ zweckentsprechend. Böse würde bedeuten, daß Freiheit als das Vermögen gedacht wird, Bedingungen zu setzen, die reale Freiheit positiv verunmöglichen. Das Wesen des Bösen besteht in diesem Fall darin, daß Freiheit die Bedingung ihrer eigenen Vernichtung positiv setzt.

Dieser Widerspruch der Freiheit gegen sich selbst ist von anderer Qualität als ihr Widerspruch gegen das System. Hier setzt Freiheit die Bedingung ihrer realen Existenz, wenngleich sie dieser von ihr selbst gesetzten Bedingung widersprechen muß, weil sie ohne diesen Widerspruch ihren Unbedingtheitscharakter aufgeben würde. Dort aber setzt Freiheit die Bedingung ihrer Vernichtung in der Realität, ihrer Nichtexistenz.

Innerhalb des Konstrukts von System und Freiheit sind zwei Strukturen von Selbstvernichtung der Freiheit, mithin zwei Formen des Bösen herleitbar. Die erste Struktur der Verunmöglichung von realer Freiheit soll als *absolute Egoität* bezeichnet werden, da in ihr unbedingte Freiheit sich absolut und unvermittelt als real setzt. Negativ ist diese Struktur gekennzeichnet durch das Nichtsetzen der Bedingung ihrer Realität, die Negierung des Systems schlechthin; positiv durch die Setzung einer absoluten und abstrakten Egoität. Diese Form des Bösen beruht nicht auf einer Unterlassung von Setzung; (sofern von transzendentaler Freiheit die Rede ist, ist auch von Setzen die Rede). Das Böse hat also die transzendente Struktur der Setzung: die absolute und unvermittelte Ich-Setzung. Deren Kehrseite ist die Nichtsetzung der Bedingung realer Freiheit. Jene Egoität, die es negiert, die Bedingung realer Freiheit zu setzen, kann je nach der historischen Situation in verschiedener Form in Erscheinung treten. Eine Erscheinungsform ist die Tyrannis. Der Tyrann ist im strengen Sinn absolut: Freiheit ohne Gesetz. Ein Gegentypus ist der Anarchist, für den die Bestimmung analog gilt: Freiheit ohne System. Auch DE SADE stellt Typen der absoluten Egoität vor. Die tyrannische, diktatorische oder anarchistische Vernichtungsabsicht konkretisiert sich gegenüber jedweden System, das als Vermittlung von Freiheit in Betracht kommt, vornehmlich auf Staat und Gesellschaft. Sie richtet sich aber auch auf praktische Teilsysteme. Zum Beispiel wird auch das System der Arbeit negiert: der Gesetzlose widerspricht nicht im System der Arbeit, sondern er arbeitet nicht; er plündert. Analoges gilt vom System des Rechts: der Gesetzlose anerkennt kein Recht. Die Negation betrifft aber auch den einzelnen Menschen, sofern er als freies Wesen Anerkennung fordert, den Anspruch auf vernunftgemäßes Dasein stellt und von der Freiheit des anderen eine Vermittlung

verlangt. Die repräsentativen Handlungen, in denen sich der positive Charakter der absoluten Egoität manifestiert, sind Versklaven und Töten.

Die andere Bedingung, unter der Freiheit unmöglich wird, ist die *Totalisierung des Systems*. Ein quasi letzter Akt der Freiheit ist die Setzung desjenigen Systems, das keinen Widerspruch mehr enthält. In diesem System erlischt die Freiheit; es ist ein totalitäres System. Die repräsentativen Handlungen des totalitären Systems sind zwiespältig. Einmal sind sie darauf gerichtet, ein Gefühl kollektiver Freiheit zu erzeugen; auf der anderen Seite hat das System den Charakter des Polizeistaates. Im totalitären System sind auch die Subsysteme totalisiert. Das System der Arbeit ist nicht mehr eine Vermittlungsform menschlicher Freiheit, sondern Zwang und dient prinzipiell der Reproduktion des Systems. Das Recht aber wird zu der totalen Regel, nach der das Zwangssystem sich erhält. Die Handlungen des totalitären Systems zielen, da der Widerspruch unverträglich mit ihm ist, letztlich ebenfalls auf Versklaven oder Töten, es sei denn, ein laut gewordener Widerspruch wird in einem formellen Ritual zurückgenommen und derart das System als widerspruchsfrei ausdrücklich bestätigt.

Anhand des Konstrukts von System und Freiheit läßt sich Freiheit als Vermögen des Guten und des Bösen im Rahmen und in den Grenzen dieser beiden Formen des Bösen interpretieren. Die Setzung der gesetzlosen Willkür und die Setzung des totalitären Systems machen die Selbstvermittlung eben der Freiheit unmöglich, die diese Setzung vollzieht. Die zwei hier ableitbaren Formen des Bösen sind sozialer Art und nicht erschöpfend; zum Beispiel bleibt die individual-ethische Frage nach der boshaften Gesinnung unerörtert und anderes mehr. Eine umfassende Erörterung des Problems des Bösen kann jedoch auch nicht erwartet werden. Wohl aber war zu erwarten, daß eine Erörterung des Verhältnisses von System und Freiheit die Dimension des Bösen nicht übergeht.

Der aporetische Ausgang dieser Analyse des Verhältnisses von System und Freiheit mag ein Gefühl des Nichtbefriedigtseins hinterlassen. Jedoch die einfache Lösung ist nicht denkbar. Die Vernunft wird darauf bestehen müssen, daß lineare Lösungen des Problems von System und Freiheit abstrakt sind und daß sie als Grundlage konkreten Handelns sowohl die Freiheit wie das System pervertieren. Die Vernunft vermag jedoch einzusehen, daß die Aporie der Garant der Freiheit in praktischen Systemen ist.

Die Aporie kehrt übrigens auch wieder, wenn man die Frage des Kongreßthemas „*Ist systematische Philosophie möglich?*“ beantworten wollte. Wird systematische Philosophie in dem Sinn verstanden, daß jedweder

Widerspruch aufgelöst und die Aporie beseitigt wird, so ist systematische Philosophie nicht nur nicht möglich, sondern unerlaubt. Sofern aber reale Freiheit das durch rationale oder praktische Gesetze bestimmte System zur Bedingung hat, ist systematische Philosophie nicht nur möglich, sondern geboten.

HANS-GEORG GADAMER (HEIDELBERG)

ÜBER DAS PHILOSOPHISCHE IN DEN WISSENSCHAFTEN UND DIE WISSENSCHAFT- LICHKEIT DER PHILOSOPHIE

Daß das, was wir Philosophie nennen, nicht in demselben Sinne Wissenschaft ist wie die sogenannten positiven Wissenschaften, liegt auf der Hand. Ein Positives, Gegebenes, das von ihr erforscht würde und das neben den gegebenen Forschungsbereichen anderer Wissenschaften seinen Platz hätte, das ist ganz gewiß nicht der Fall der Philosophie. Sie hat es mit dem Ganzen zu tun. Dies Ganze ist aber nicht nur, wie jedes Ganze, das Ganze aller seiner Teile. Es ist als das Ganze eine alle endlichen Erkenntnismöglichkeiten übersteigende Idee, mithin nichts, was wir auf wissenschaftliche Weise erkennen könnten. Und doch behält es einen guten Sinn, von der Wissenschaftlichkeit der Philosophie zu reden. Mit Philosophie meint man ja vielfach so subjektive und private Dinge wie die eigene Weltanschauung, die sich über alle Ansprüche auf Wissenschaftlichkeit erheben dünkt. Demgegenüber kann Philosophie mit gutem Rechte wissenschaftlich heißen. Denn trotz allem Unterschied von den positiven Wissenschaften wahrt sie dennoch eine verbindliche Nähe zu ihnen, die sie von dem Bereich der auf subjektive Evidenzen gegründeten Weltanschauung scheidet. Das ist nicht nur von ihrer Herkunft her so. Dort sind auf untrennbare Weise Philosophie und Wissenschaft eines — und beides ist eine Schöpfung der Griechen. Mit dem umfassenden Titel Philosophie wurde bei den Griechen alles theoretische Wissen bezeichnet. Freilich, von der Philosophie Ostasiens oder Indiens reden wir inzwischen auch mit dem griechischen Worte, aber wir beziehen damit solche Gedankengestalten in Wahrheit auf unsere abendländische philosophische und wissenschaftliche Tradition, konstruieren auch wohl aus ganz andersartigem Material, wie etwa CHRISTIAN WOLFF, wenn er die sapientia sinica als „praktische Philosophie“ auffaßte.

Philosophie heißt in unserem Sprachgebrauch aber auch all das, was hier „das Philosophische in den Wissenschaften“ genannt werden kann, d. h. die Dimension der Grundbegriffe, die das jeweilige Gegenstandsfeld

einer Wissenschaft bestimmen, wie etwa anorganische Natur, organische Natur, Pflanzenwelt, Tierwelt, Menschenwelt usw., und solche Philosophie will erst recht nicht ihrem eigenen Denk- und Wissensstil nach hinter der Verbindlichkeit der Wissenschaften zurückstehen. Sie nennt sich heute gern „Wissenschaftstheorie“, stellt sich aber unter den Anspruch der Philosophie, Rechenschaftsgabe zu sein. So stellt sich die Frage, wie sie das vermag, ohne Wissenschaft zu sein, die Verbindlichkeit der Wissenschaft zu besitzen, und insbesondere, wie sie das heute vermag, der philosophischen Forderung der Rechenschaftsgabe zu genügen, wo die Logik der Forschung ihrer selbst bewußt genug geworden ist, sich alle phantasievollen Spekulationen über das Ganze zu verbitten, die ihrem Gesetz nicht unterworfen sind.

Nun sagt man zwar, daß das bloße Ausgreifen der Wissenschaften nach allen Seiten, das ihrem Methodengedanken Ausführung gibt, ein letztes Bedürfnis der Vernunft unbefriedigt lasse, nämlich, im Ganzen des Seienden Einheit zu gewahren. Das Verlangen nach systematischer Zusammenfassung unseres Wissens bleibe daher der legitime Bereich der Philosophie. Aber gerade dieses Zutrauen zur Philosophie, systematische Ordnungsarbeit zu vollbringen, begegnet immer größerem Mißtrauen. Die Menschheit scheint heute auf eine neue Weise bereit, gleichsam die eigene Begrenztheit anzunehmen und trotz der unüberwindbaren Partikularität des Wissens, das die Wissenschaft weiß, in deren Fortschritt und der ihr verdankten steigenden Naturbeherrschung Genüge zu finden. Sie nimmt dabei sogar mit in Kauf, daß mit der steigenden Naturbeherrschung auch die Herrschaft von Menschen über Menschen nicht abnimmt, sondern gegen alle Erwartung immer größer wird und die Freiheit von innen bedroht. Es ist ja eine Folge der Technik, daß diese zu einer solchen Manipulation der menschlichen Gesellschaft, der öffentlichen Meinungsbildung, der Lebensführung aller, der Zeiteinteilung jedes einzelnen zwischen Beruf und Familie führt, daß es uns den Atem beklemmt. Metaphysik und Religion scheinen den Ordnungsaufgaben der menschlichen Gesellschaft besseren Anhalt geboten zu haben als die in der modernen Wissenschaft geballte Macht. Aber die Antworten, die sie zu geben behaupteten, sind der heutigen Menschheit Antworten auf Fragen, die man nicht wirklich fragen kann und die, wie sie meint, man auch nicht zu fragen braucht.

So scheint heute wahr geworden, was noch Hegel aus seinem vollen Engagement in der Sache der Philosophie heraus als einen in sich unmöglichen Widerspruch empfand, wenn er sagte, ein Volk ohne Metaphysik sei wie ein Tempel ohne Allerheiligstes, ein leerer Tempel, ein Tempel, in dem nichts mehr wohnt und der deshalb selber nichts mehr ist. Indes,

„ein Volk ohne Metaphysik“! Man kann schwerlich überhören, daß in dieser Wendung Hegels das Wort „Volk“ nicht auf eine politische Einheit, sondern auf eine Sprachgemeinschaft geht. Damit aber schiebt sich Hegels Satz, der Rührung und Heimweh erregen möchte oder auch den Spott der radikalen Aufklärer herausfordert, plötzlich wieder in unsere eigene Zeit- und Weltsituation hinein und läßt uns im Ernste fragen: Liegt in der Solidarität, die alle Sprecher einer Sprache eint, am Ende doch noch immer etwas, nach dessen Inhalt und Struktur sich fragen läßt und wonach keine Wissenschaft auch nur zu fragen vermag? Ist es am Ende bedeutsam, daß die Wissenschaft nicht nur nicht „denkt“ — im emphatischen Sinne des Wortes, den HEIDEGGER in seinem viel mißverstandenen Satze meint —, sondern auch nicht wirklich eine eigene Sprache spricht?

Kein Zweifel, das Problem der Sprache hat innerhalb der Philosophie unseres Jahrhunderts eine zentrale Stellung errungen, die sich weder mit der älteren Tradition HUMBOLDTScher Sprachphilosophie noch mit den umfassenden Ansprüchen der allgemeinen Sprachwissenschaft oder Linguistik deckt. Wir verdanken das in gewissem Umfang der Wiederbeachtung der praktischen Lebenswelt, die einerseits durch die phänomenologische Forschung, andererseits innerhalb der angelsächsischen pragmatischen Denktradition erfolgt ist. Mit der Thematisierung der Sprache, die unlösbar zur menschlichen Lebenswelt gehört, scheint sich eine neue Grundlage für die alte Frage der Metaphysik nach dem Ganzen zu bieten. Sprache ist in diesem Zusammenhang nicht ein bloßes Instrument oder eine ausgezeichnete Ausstattung, die dem Menschen zukommt, sondern das Medium, in dem wir als gesellschaftliche Wesen von Anbeginn leben und das das Ganze offenhält, in das wir hineinleben. Orientierung auf das Ganze — so etwas liegt in Sprache freilich nicht, solange es sich um die monologischen Sprechweisen wissenschaftlicher Bezeichnungssysteme handelt, die sich ganz und gar von dem jeweils zu bezeichnenden Forschungsbereich her bestimmen. Überall dort aber kommt Sprache als Orientierung auf das Ganze hin ins Spiel, wo wirklich gesprochen wird, das heißt, wo das Zueinander zweier Sprecher, die ins Gespräch geraten, die „Sache“ umkreist. Denn überall, wo Kommunikation geschieht, wird nicht nur Sprache gebraucht, sondern bildet sich Sprache. Daher kann sich Philosophie von der Sprache führen lassen, wenn sie ihrem Hinausfragen über alle wissenschaftlich objektivierbaren Gegenstandsbereiche nach dem „Ganzen“ Führung geben will — und sie hat es immer schon getan, von den hin-führenden Reden des SOKRATES an und jener „dialektischen“ Orientierung an den ‚logoi‘, an denen PLATO und ARISTOTELES in gleicher Weise für ihre gedankliche Analyse gleichsam Maß nehmen. Es ist jene berühmte

zweitbeste Fahrt, zu der SOKRATES im PLATONISCHEN *Phaidon* aufbricht, nachdem ihn die unmittelbare Erforschung der Dinge, wie die Wissenschaft seiner Zeit sie ihm angeboten hatte, in völlige Orientierungslosigkeit versetzt hatte. Es ist die Wendung zur Idee, in der sich Philosophie als das Gespräch der Seele mit sich selbst, das heißt als Denken, in unendlicher Selbstverständigung vollzieht. Noch die Sprache der Hegelschen Dialektik, die die erstarrte Sprache der Begriffe in Satz und Gegensatz, Spruch und Widerspruch aufzuheben und über sich hinauszuhoben strebt, denkt Sprache weiter und kehrt selber in Sprache ein, sofern sie es ist, in der sich der Begriff zum Begriff bringt.

Die Grundlage, auf der sich dergestalt in Griechenland Philosophie erhob, war zwar die Unbändigkeit des Wissenwollens, aber doch nicht das, was wir Wissenschaft nennen. Wenn der erste Name für die Metaphysik „erste Wissenschaft“ (*prima philosophia*) lautete, so besaß solches Wissen von Gott, Welt und Mensch, die den Inhalt der traditionellen Metaphysik ausmachten, nicht nur auf unbestrittene Weise einen absoluten Vorrang gegenüber allem anderen Wissen, das in den mathematischen Wissenschaften, der Zahlenlehre, Trigonometrie und Musik (Astronomie) seine vorbildliche Darstellung hatte. Was wir Wissenschaft nennen dagegen, wäre zu einem größeren Teile bei dem griechischen Gebrauch des Wortes ‚*philosophia*‘ überhaupt nicht in den Blick getreten. Der Ausdruck Erfahrungswissenschaften klänge für das Ohr des Griechen wie ein hölzernes Eisen. Man nannte das Historie, Kunde. Was dem uns gewohnten Begriff von Wissenschaft entspricht, hätten sie am ehesten als das Wissen verstanden, auf Grund dessen ein Herstellen möglich wird: sie nannten es *poietike episteme* oder *techne*. Das Standardbeispiel dafür und zugleich die führende Spielart solcher *techne* war die Medizin, die auch wir nicht so sehr Wissenschaft nennen als Heilkunst, wenn wir ihre menschheitliche Aufgabe ehren wollen.

Das Thema, das uns heute abend beschäftigt, umfaßt daher auf seine Weise das Ganze des abendländischen Geschichtsganges, den Anfang mit Wissenschaft und die heutige kritische Situation, in der sich eine auf der Grundlage der Wissenschaft zu einem einzigen technischen Riesenbetrieb umgearbeitete Welt befindet. Ja, unsere Frage reicht damit zugleich über unsere aus unserer eigenen Geschichte gegenwärtige Welt hinaus, indem sie es als eine Herausforderung an unser Denken anzunehmen beginnt, daß es auch Weisheits- und Wissenstraditionen anderer Kulturkreise gibt, die sich nicht in der Sprache der Wissenschaft und auf der Basis der Wissenschaft formulieren. So wird es methodisch geboten sein, das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft in seiner vollen Weite zum Thema

zu machen, das heißt ebensosehr von seinen griechischen Anfängen aus wie auf seine späten Folgen hin, die in der Neuzeit zutage treten. Denn Neuzeit definiert sich — gegenüber all den umstrittenen Herleitungen und Datierungen — eindeutig dadurch, daß ein neuer Begriff von Wissenschaft und Methode aufkommt, der zuerst von GALILEI in einem Teilgebiet verwirklicht und zuerst von DESCARTES philosophisch begründet worden ist. Seit damals, also seit dem 17. Jahrhundert, findet sich das, was wir heute Philosophie nennen, in einer veränderten Lage. Sie ist der Legitimation gegenüber den Wissenschaften bedürftig geworden, wie es das vordem niemals gab, und sie hat sich zwei Jahrhunderte lang, bis zu Hegels und SCHELLINGS Tode, in solcher Selbstverteidigung gegenüber den Wissenschaften selber aufgebaut. Die Systembauten der letzten zwei Jahrhunderte sind eine dichte Folge solcher Anstrengung, das Erbe der Metaphysik mit dem Geist der modernen Wissenschaft zu versöhnen. Danach, mit dem Eintritt in das positive Zeitalter, wie man es seit COMTE nennt, war es mit der Wissenschaftlichkeit der Philosophie ein nur noch akademischer Ernst, mit dem man sich aus den Stürmen der einander bekämpfenden Weltanschauungen aufs feste Land zu retten suchte und dabei in den Sumpf des Historismus geriet oder an den Untiefen der Erkenntnistheorie strandete bzw. im Binnensee der Logik hin und hertreibt.

So liegt ein erster Zugang zur Verhältnisbestimmung von Philosophie und Wissenschaft im Rückgang auf die Zeit, in der es mit der Wissenschaftlichkeit der Philosophie noch voller Ernst war, und das war zuletzt die Zeit Hegels und SCHELLINGS. In der Wiederbesinnung auf die Einheit alles unseres Wissens wollten vor nun anderthalb Jahrhunderten Hegels und SCHELLINGS systematische Entwürfe „die Wissenschaft“ neu rechtfertigen und umgekehrt den Idealismus auf die Wissenschaft begründen, SCHELLING durch seinen physikalischen Beweis für den Idealismus, Hegel durch die Zusammenbindung der Philosophie der Natur und der Philosophie des Geistes zur Einheit der Realphilosophie gegenüber der Idealphilosophie der Logik.

Nicht, als ob es darum gehen könnte, den Versuch einer spekulativen Physik zu erneuern, der im 19. Jahrhundert geradezu als Alibi gegenüber der Philosophie gebraucht und mißbraucht wurde. Zwar bleibt das Bedürfnis der Vernunft nach Einheit und Einheit des Wissens bis heute lebendig, aber es weiß sich von nun an im Konflikt mit dem Selbstbewußtsein der Wissenschaft. Je ehrlicher und strenger diese sich versteht, desto mißtrauischer ist sie gegen alle solche Einheitsversprechungen und Endgültigkeitsansprüche geworden. Einsehen, warum der Versuch einer spekulativen Physik und einer Einordnung der Wissenschaften in das von der

Philosophie gelehrt System der Wissenschaft gescheitert ist, heißt daher zugleich, Rang und Grenze der Wissenschaft schärfer erkennen.

Nun waren Hegel und SCHELLING selber nicht blind gegen den legitimen Autonomieanspruch der Erfahrungswissenschaften, die ihren eigenen methodischen Gang gehen und die eben durch dies ihr eigenes Schrittgesetz der Philosophie der Neuzeit ihre neue Aufgabe gestellt haben. Auf dem Höhepunkte seines Berliner Wirkens hat Hegel in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner *Enzyklopädie* einiges darüber gesagt, wie er sich das Verhältnis von Philosophie und Erfahrungswissenschaften vorstellt und welche philosophischen Probleme darin stecken. Es ist ja einfach genug einzusehen, daß die Zufälligkeit des hier und jetzt Begegnenden nicht vollständig aus der Notwendigkeit des Begriffs abgeleitet werden kann. Selbst der Extremfall sicherer Voraussage, wie ihn die großräumigen Verhältnisse unseres Sonnensystems für die Berechnung der Länge von Tag und Nacht, der Dauer von Verfinsterungen usw. gestatten, enthält nicht nur immer noch einen Spielraum von Abweichungen (der freilich alle kunstlose Beobachtungsmöglichkeit um Dezimalen unterschreitet). Wesentlicher ist, daß das Erscheinen der vorausgesagten Himmelsereignisse am Himmel als solches nicht selbst voraussagbar ist. Denn für die natürliche Beobachtung hängt es in jedem Falle von den Wetterbedingungen ab — und wer wollte seine Zuversicht auf Wetterprognosen gründen?

Nun handelt es sich bei einem solchen drastischen Beispiel gewiß nicht um das universelle Verhältnis zwischen Zufall und Notwendigkeit, sondern um eine innerwissenschaftliche Problematik. Hegel hat gezeigt, daß zwischen der Notwendigkeit des allgemeinen Gesetzes und der Zufälligkeit des einzelnen Falles eine deskriptive Identität besteht. Die Notwendigkeit der Naturgesetze ist, gemessen an der Notwendigkeit des Begriffs, selbst als eine zufällige anzusehen. Es ist keine einsehbare Notwendigkeit — wie man es etwa eine einsehbare Notwendigkeit nennen kann, daß ein lebendiger Organismus im Prozeß des Stoffwechsels seinen Bestand erhalten muß. Im Bereich der Naturforschung ist die Formulierung mathematisch genauer Gesetzmäßigkeiten ein approximatives Ideal. Es ist eine sehr vage Normvorstellung von Einheit, Einfachheit, Rationalität, ja von Eleganz, der solche Gesetzesaussagen folgen. Ihr wahrer Maßstab sind allein die Daten der Erfahrung selbst.

Erst recht scheint der Bereich der menschlichen Dinge in das Reich des Zufalls zu fallen. Der geschichtliche Skeptizismus wird von der Erfahrung weit besser gestützt als der Glaube an geschichtliche Notwendigkeiten und an die Vernunft in der Geschichte. Hier bliebe das Bedürfnis der Vernunft vollends unbefriedigt, wenn man sich bloß auf Regelmäßigkeiten

im Laufe der Geschichte berufen würde, die wie die Naturgesetze ihrem eigenen Seinssinne nach nur das ausformulieren, was wirklich geschieht. — Das Bedürfnis der Vernunft meint etwas anderes, und Hegels Philosophie der Weltgeschichte ist eine gute Illustration dafür. Der apriorische Gedanke, der im Wesen des Menschen liegt und den er in der Geschichte erkennt, ist der Gedanke der Freiheit. Hegels berühmtes Schema von Orient, Antike und christlicher Welt lautete: Im Orient ist nur einer frei, in der Antike sind es einige, in der christlichen Welt sind alle Menschen frei. Das ist die Vernunftansicht der Weltgeschichte. Das will nicht sagen, daß damit die Weltgeschichte in allen Tatsächlichkeiten ihres Geschichtsganges konstruierbar wird. Der Spielraum der Erscheinungen, die man zufällig nennen darf, bleibt unendlich. Aber der Zufall ist keine Gegeninstanz, sondern geradezu eine Bestätigung des Sinnes von Notwendigkeit, der dem Begriff zukommt. Es ist keine Einrede gegen die Vernunftansicht der Weltgeschichte, daß es die Freiheit aller, die Hegel als das Prinzip der christlichen Welt dargestellt hat, in der Wirklichkeit gar nicht gibt und daß Zeiten der Unfreiheit immer wieder auftreten, ja daß sich Systeme gesellschaftlicher Unfreiheit vielleicht, wie in unserer zugespitzten Weltsituation, auf eine unausweichliche Weise endgültig etablieren könnten. Das fällt in das Reich der Zufälligkeit der menschlichen Dinge, das dennoch gegen das Prinzip keinen Bestand behält. Denn es gibt kein höheres Prinzip der Vernunft als das der Freiheit. So meinte Hegel und so meinen wir. Es ist kein höheres Prinzip denkbar, als das der Freiheit aller, und wir verstehen die wirkliche Geschichte von diesem Prinzip aus: als den sich immer wieder erneuernden und nie endenden Kampf um diese Freiheit.

Es wäre ein Mißverständnis, das freilich oft genug begangen wird, als könnte dieser Vernunftaspekt des Begriffs von den Tatsachen widerlegt werden. Das berüchtigte „Um so schlimmer für die Tatsachen“ behält eine tiefe Wahrheit. Der Satz ist nicht gegen die Erfahrungswissenschaften gerichtet, sondern im Gegenteil gegen das, was Hegel in der *Berliner Vorrede* die Übertünchung der Widersprüche nennt, die zwischen der Philosophie und den Wissenschaften klaffen. Er will von einer solchen „mäßigen Aufklärung“ nichts wissen, in der sich die Forderung der Wissenschaft und die Argumentation aus Vernunftbegriffen wie in einer Art Kompromiß zusammenfinden. Das war ein „nur dem Anschein nach glücklicher Zustand“. Der Friede war „oberflächlich genug“. „Aber in der Philosophie hat der Geist die Versöhnung seiner mit sich selbst gefeiert.“ Hegel will offenbar sagen, daß das Vernunftbedürfnis nach Einheit unter allen Bedingungen legitim ist und daß es allein von der Philosophie be-