

Prinzip Freiheit

Eine Auseinandersetzung um Chancen
und Grenzen
transzendentalphilosophischen Denkens

Beiträge von

Karl-Otto Apel
Hans Michael Baumgartner
Otfried Höffe
Wilhelm G. Jacobs
Peter Koslowski
Hermann Krings
Hermann Lübke
Odo Marquard
Ludger Oeing-Hanhoff
Annemarie Pieper
Manfred Riedel
Heinz Robert Schlette
Eberhard Simons
Wilhelm Vossenkuhl

Zum 65. Geburtstag von Hermann Krings
in Verbindung mit Otfried Höffe,
Annemarie Pieper, Christoph Wild
herausgegeben von Hans Michael Baumgartner

Sonderdruck

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Replik

Von Hermann Krings, München

Den Herausgebern und Autoren dieses Bandes sage ich herzlichen Dank. Wir arbeiten im allgemeinen an Themen, die wir uns im Kontext der philosophischen Diskussion selber stellen. Wenn eine Reihe von Autoren sich bereit findet, ein Thema zu diskutieren, das einen anderen beschäftigt und sich überdies nur in verstreuten Aufsätzen findet, so ist das nicht nur eine Auszeichnung, sondern auch ein wertvolles Geschenk.

Jeden der Beiträge habe ich mit Gewinn gelesen. Skepsis und Anknüpfung, Kritik, Entgegnung und Weiterführung haben mich beeindruckt und bereichert. Jeder Beitrag wäre einer ausführlichen Erörterung wert. Doch der Rahmen der Replik legt mir Beschränkung auf. So habe ich meinen Diskussionsanteil durch Themen gegliedert, die es mir erlauben, auf verschiedene Beiträge* einzugehen. In der Auseinandersetzung mit der Sprachpragmatik beziehe ich mich auf K.-O. Apel und E. Simons. Anlässlich des zweiten Themas berücksichtige ich die Beiträge von M. Riedel, P. Koslowski und A. Pieper. Das dritte Thema „Freiheit und Faktum“ wurde durch O. Marquard, H. R. Schlette, H. M. Baumgartner und W. G. Jacobs vorgegeben. Wenn ich in manchen Fällen nur kurz oder gar nur anmerkungsweise auf die Beiträge eingehen kann, so bitte ich, mir dieses nachzusehen. Selbst-

* Sie werden im folgenden nur mit Name des Autors und Seitenangabe zitiert.

verständlich zeigt das ausführlichere oder weniger ausführliche Eingehen keine Wertung an; es ergibt sich viel mehr aus der Erörterung der Sache.

Die Beiträge, auf die ich nicht direkt eingehen kann, möchte ich eigens nennen und der Hoffnung Ausdruck geben, daß ich in anderem Zusammenhang auf sie eingehen kann.

Der Beitrag von H. Lübke „Preis der Freiheit“ erkennt in geistvoller Weise einen Zusammenhang von Transzendentalphilosophie und Rhetorik, und zwar derart, daß auf beide Bereiche der Philosophie ein neues Licht fällt. Lübkes Ausführungen über das Verhältnis von Freiheit und freiheitsgewährleistender Institution lese ich wie eine exoterische Darstellung dessen, was ich in „System und Freiheit“ (Krings 1977/1) strukturanalytisch auszuweisen versucht habe.

Der Beitrag von L. Oeing-Hanhoff stellt in zweifacher Hinsicht einen hohen Anspruch. Der Vergleich mit Hegels Lehre von der objektiven Freiheit arbeitet Affinität wie Differenz der transzendentalen Freiheitslehre zu Hegel heraus. Ohne die Affinität abstreiten zu wollen, würde ich die transzendente Freiheitslehre als Gegenthese zu Hegel stärker machen wollen. Doch das ist in einer Replik ebensowenig möglich wie ein Eingehen auf die Probleme der spekulativen Gotteslehre.

O. Höffe verweist in seinem Beitrag unmißverständlich darauf, daß es in der praktischen Philosophie mit einer transzendentalen Begründungslehre oder Geltungslogik nicht getan ist. Er legt das Programm einer praktischen Philosophie auf transzendentaler Grundlage vor, das er in transzendente Ethik und transzendente Politik einteilt. Hier ergibt sich nun mancher Diskussionsstoff. Ob „Universalisierbarkeit“ als Kriterium für die Sittlichkeit von Grundsätzen hinreichend ist (161), erscheint

mir fraglich; desgleichen, ob der „Gerechtigkeitsgrundsatz“ als „das sittliche Prinzip ... jedes Zusammenlebens frei handelnder Wesen“ (166) gelten kann. Die ebenso zahlreichen wie relevanten Fragen der praktischen Philosophie in die Replik einzubeziehen, war nicht möglich. Das gleiche gilt für den Beitrag von W. Vossenkuhl. Er stellt die philosophische Erörterung des Freiheitsbegriffs in den Rahmen der neueren Handlungstheorie, um Freiheit als „kausales Vermögen“ an zwei Prototypen vorzustellen: die „Theorie des sittlichen Handelns von Immanuel Kant und die kausale Theorie des Handelns von Donald Davidson“ (100). Inhaltlich kommt es ihm darauf an, zu zeigen, daß „die libertas indifferentiae, d. h. die Fähigkeit, eine Handlung zu tun *und* nicht zu tun, der Möglichkeit, frei zu handeln, nichts hinzufügt, was die kausale Theorie nicht schon erklärt hätte“ (132). Sowohl die Erörterung der analytischen Theorien wie auch die aufschlußreiche Kantinterpretation sind eigene Themen.

I. Die Grenzen der Transzendentalpragmatik

1. Die mehrfache Bedeutung des Begriffs „Argumentativer Diskurs“

Die normativen Voraussetzungen für die Bildung empirischer Theorien sind selber nicht Gegenstand empirischer Theorien. Apel setzt sich kritisch mit dem „Szientismus-Theoretizismus“ Carnap'scher oder Popper'scher Observanz wie auch mit der empirischen Sprachtheorie auseinander (20–22). Die Reflexion auf die normativen Voraussetzungen empirischer Theorien kann mehrere Richtungen einschlagen: Abgesehen von Ansätzen im Umkreis der analytischen Philosophie ist die Richtung auf eine nicht-empirische Theorie erkennbar – und diese verfolgt, wenn ich sie recht verstehe, die Universalpragmatik von Jürgen Habermas. K.-O. Apels Philosophie der normativen Voraussetzungen von Geltung ist eine Transzendentalpragmatik; d. i. eine transzendente Begründungsphilosophie, die auf ein transzendentes Pragma, den argumentativen Diskurs bzw. die Diskursgemeinschaft als Begründungsinstanz zurückgeht. Die gegenüber der Erkenntnis von Gegenständen andersartige Erörterung von deren normativen Voraussetzungen erhält als „transzendente Reflexion“ einen ausgezeichneten Status. Das Subjekt dieser Reflexion ist der Diskurs, der damit zum sprachpragmatischen Topos der Gültigkeit empirischer wie nicht-empirischer Wissenschaft (und rationalen Handelns überhaupt) auf-

dentale Subjekt. Im argumentativen Diskurs sind Geltung und Geltungsanspruch notwendigerweise unterstellt und, da die Geltungsansprüche nicht bestritten werden können, ohne sie schon in Anspruch zu nehmen, letztbegründet.

Diese Rekapitulation soll klarstellen, daß der sprachpragmatische Ansatz von mir nicht als empirischer Ansatz mißverstanden wird. Er zielt auf eine nicht-empirische Letztbegründung von Geltung, z. B. von Wahrheit (24 f.).

Apel nimmt mit Recht die Bezeichnung „transzendental“ für den sprachpragmatischen Ansatz in Anspruch. Transzendentalität ist ein Typus des philosophischen Denkens, der in verschiedenen thematischen und methodischen Zusammenhängen auftritt. Er wird nicht von einem Ansatz mit Beschlag belegt werden können. Wegen der Andersartigkeit gegenüber nomologischen Wissenschaften einerseits und wegen des engen Bezugs auf quasi-nomologische und nicht-nomologische Wissenschaften andererseits (21 f.) arbeitet Apel die „transzendente Differenz“ scharf heraus. Die von ihm durchgeführte transzendente Sprachpragmatik wiederum grenzt er sowohl gegenüber einer „empirischen Sprachpragmatik“ ab, welche die transzendente Differenz verneint, wie gegenüber einer „traditionellen Transzendentalphilosophie“ kantischer und fichtescher Provenienz, die als Bewußtseinsphilosophie oder als eine Art von Metaphysik durch die moderne Sprachphilosophie überholt sei.

Dieses Abgrenzungsbemühen gegenüber empirischen und transzendental-philosophischen Positionen bringt es mit sich, daß der transzendental-pragmatische Grundbegriff „argumentativer Diskurs“ in mehreren Bedeutungen

lassen sich auf drei wichtige Grundbedeutungen zurückführen, die bei Apel unter den Bezeichnungen „reale Kommunikationsgemeinschaft“, „transzendentes Subjekt“ und „ideale Kommunikationsgemeinschaft“ vorkommen.

Wenn Apel sagt: „Es ist eine Bedingung der Möglichkeit von intersubjektiver Gültigkeit – z. B. von Wahrheit –, daß Menschen unbeschadet ihrer Individualität und Historizität durch Sprechakte Geltungsansprüche vertreten können, die jedes Mitglied einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft im Prinzip muß bestätigen können“ (25), so hat der Begriff des Diskurses eine Bedeutung im Sinne von „realer Kommunikationsgemeinschaft“. „Subjekte der Erkenntnis“ sind das quasi-empirische Apriori dafür, daß Geltungsansprüche fraglich oder strittig sein können. „Insofern ist der Mensch in der Rolle des Stellvertreters des transzendentalen Subjekts der Geltungsansprüche... vorausgesetzt, wenn es um die Sinn-Konstitution von Gültigkeit – z. B. von Wahrheit – geht.“ (A. a. O.) Apel reflektiert hier auf eine wohl unbestreitbare quasi-empirische Voraussetzung von Geltung und deren Problematisierung: daß nämlich Subjekte überhaupt, abgesehen von konkreten, individuell-historischen Bestimmtheiten, Geltungsansprüche erheben bzw. bestreiten.

Sodann und in der Hauptsache hat „argumentativer Diskurs“ eine transzendental-kritische Bedeutung. In dieser Bedeutung fungiert er als Voraussetzung für einen möglichen Sinn realer Diskurse bzw. als „Instanz einer Bedingung der Möglichkeit von empirischer Erkenntnis“ (29). Sein wichtigstes Merkmal ist die „Nicht-hintergebarkeit“. Der argumentative Diskurs in dieser Bedeutung hat „transzendentalen Stellenwert“. Er

vorausgesetzt und kann nicht ohne Selbstwiderspruch negiert werden.

Eine dritte Bedeutung kann als die transzendental-ideale Bedeutung unterschieden werden. Apels Terminus für diese Bedeutung ist „ideale Kommunikationsgemeinschaft“. Diese Bedeutung ergibt sich dadurch, daß der Begriff des argumentativen Diskurses als transzendentes Subjekt selber noch einmal auf die impliziten normativen Bedingungen hin analysierbar und explizierbar ist. Diese Implikate werden in der Sprachpragmatik als Geltungsansprüche a priori rekonstruiert. Sofern sie vollständig eruiert und als anerkannt bzw. als einlösbar unterstellt sind, ergibt sich der Begriff der „idealen Kommunikationsgemeinschaft“. Dieser Begriff ist „kontrafaktisch“; d. h. er bezeichnet weder ein reales noch ein transzendentales Faktum, sondern die Idee von der Erfüllbarkeit aller notwendig zu denkenden normativen Bedingungen.

Der Begriff dieser Idee weist nun abermals zwei zu unterscheidende Bedeutungen auf, je nach dem Kontext, in dem er von Apel verwendet wird. Einmal verwendet er den Begriff als Inbegriff der impliziten Voraussetzungen und als das notwendig zu denkende Apriori des Diskurses. In anderem Kontext verwendet er die Idee quasi vorgestellt „in individuo“; dann hat sie die Bedeutung eines Ideals, das eine „Zielstrategie“ ermöglicht: nämlich die geschichtliche Realisierung der idealen Kommunikationsgemeinschaft in der realen.¹

Die zweifache Bedeutung des Begriffs „ideale Kommunikationsgemeinschaft“ ergibt sich aus der zweifachen

¹ Vgl. K. O. Apel: Transformation der Philosophie, Frankfurt a. M. 1973, Bd. II, 431 u. ö.

Die verschiedenen Verwendungen des Begriffs „argumentativer Diskurs“ als reale, als transzendental-pragmatische und als ideale Kommunikationsgemeinschaft hat unterschiedliches Gewicht. Zentral ist die zweite Bedeutung, auf die noch eingegangen wird. Mit der Verwendung des Begriffs in der ersten und dritten Bedeutung hängt die Utopismus-Frage zusammen. Zwar weist Apel den „Utopismusvorwurf“ zurück,² doch sein Kant-Verständnis legt die Utopismus-Frage nahe. Apel meint, Kant habe die „platonische Idee für den geschichtlichen Fortschritt so operationalisiert, daß ein regulatives Prinzip tatsächlich die Funktion haben kann, für uns eine Zielstrategie bereitzustellen“.³ Die Idee im Sinne Kants bezieht sich jedoch „niemals zunächst auf Erfahrung“, sondern auf „die Einheit der Verstandesregeln“ (B 359), so daß ihr „Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt ist“ (B 352). Gewiß ist hier von Kant die objektive Erfahrungserkenntnis gemeint. Doch es kommt hier weniger auf den Unterschied von objektiver und geschichtlicher Erfahrung an als darauf, daß Vernunftbegriffe sich *auf Regeln* beziehen und nicht auf Sachen im weiten Sinn. Nach Kant können nämlich die Verstandesregeln a priori, durch welche er sein transzendentales Subjekt expliziert, nicht rein aus sich eine Einheit eben dieser Regeln begründen: dazu bedürfen sie eines Prinzips der Vernunft. Das regulative Prinzip gibt nun nicht die Regel für den geschichtlichen Fortschritt der Verstandeserkenntnisse, sondern dafür, daß und wie eine durch

² W. Oelmlüller (Hg.): Transzendentalphilosophische Normenbegründungen, Paderborn 1978, Bd. 1, 177.
³ A. a. O.

eine vernünftige d. i. sinnvolle Handlung aller erst möglich ist. Die Vernünftigkeit von rationalem Handeln muß nicht mit einem geschichtlichen Fortschritt des rationalen Handelns zusammenfallen. Eine rational wenig fortgeschrittene Handlung kann durchaus vernünftig sein, und ein rational weit fortgeschrittenes Handeln kann möglicherweise ganz unvernünftig sein. Der Index für den Fortschritt rationalen Handelns liegt in der Rationalität selber; es gibt ein Handeln von niederer und höherer Rationalität. Die Qualität des Vernünftigen erlaubt es, den Fortschritt rationalen Handelns sinnkritisch zu distanzieren.⁴

Apel meint, aus einer transzendentalen Idee geschichtliche Zielstrategien gewinnen zu können. Dieses aber ist zu bestreiten. Die Konfundierung einer logischen Antizipation („notwendigerweise a priori unterstellt“) und einer geschichtlichen Antizipation („die Realisierung – kontrafaktisch – antizipieren“; Annäherung der Realität an das Ideal) erscheint methodisch unerlaubt und in der Sache bedenklich.⁵

⁴ Auch der Begriff eines transzendentalen Ideals (prototypen transzendente) ist nach Kant „transcendent“. Es hat zwar „praktische Kraft“. Aber das Ideal „in der Erscheinung realisieren zu wollen“, und sei es nur an einem Beispiel, hält Kant für widersinnig und wenig erbaulich (B 597–599).

⁵ Vgl. die Diskussion in: Transzendentalphilosophische Normenbegründungen, a. O. 175–203, in der J. Habermas sagt: „In der europäischen Arbeiterbewegung – von Marx angefangen – war es nämlich verhängnisvoll, folgende zwei Ebenen zu verwechseln: auf der einen Seite die Ebene des Diskurses, auf der andern Seite die Ebene der Organisation der Aufklärung.“ (188 f.) Das Verhältnis der beiden unterschiedenen Ebenen zueinander scheint jedoch auch bei Habermas nicht theoretisch geklärt zu sein. Er deutet lediglich eine Art Sprung von der einen auf die andere Ebene an: gestützt auf den Diskurs wird die Ebene des Diskurses verlassen und der Umsturz organisiert (a. a. O.).

Apel kritisiert, daß ich vom argumentativen Diskurs als einem „empirischen Faktum“ spreche (26 f.). Dieser Ausdruck fällt allerdings bei mir nicht; an der Belegstelle steht der Ausdruck „Tatsache“, ein Ausdruck, den Apel selber häufig im transzendentalen Kontext verwendet. Sofern aber in diesem Zusammenhang von „Empirismus“ die Rede ist, hat der Terminus ausdrücklich jene Bedeutung, in der Schelling ihn gebraucht: „Empirismus im transformierten Sinn“. ⁶ Ein empirisches Mißverstehen der Transzendentalpragmatik wird damit ferngehalten.

Gleichwohl besteht ein besonderes Verhältnis der Sprachpragmatik zur Empirie, wie überhaupt das Verhältnis von Apriori und Empirie durch die Sprachphilosophie differenzierter geworden ist, als es etwa bei Kant angetroffen wird. Der Klärung dieses Verhältnisses soll eine Unterscheidung der mehrfachen Bedeutungen des Ausdrucks „Faktum“ (und entsprechend Tatsache, Realität u. a.) dienen.

Die verschiedenen Anwendungsfälle des Begriffs Faktum beziehen sich auf eine Stammbedeutung von Faktum. Geht man von Kants Unterscheidung „*quid iuris*“ und „*quid facti*“ aus, so kann man sagen, Faktum bedeutet jedweden Gehalt, sofern für ihn die *quaestio quid iuris* nicht gestellt oder zwar gestellt aber nicht beantwortet ist. Als Regel formuliert: ein Gehalt wird als Faktum bezeichnet, sofern er logisch unerschlossen ist. Seine Affirmation ist zwar gesetzt, aber nicht als gültig legitimiert. (Die Charakterisierung als faktisch kann darum sowohl einen Gehalt wie eine Affirmation betreffen.)

⁶ Krings (1978/1) 63.

Faktum. Ein Gegenstand der Anschauung, der sinnlichen Wahrnehmung oder der Beobachtung bleibt so lange Faktum, als er nicht konstruiert werden kann. Darum sind für Kant mathematische Gegenstände keine Fakten. Daß es regnet, ist ein Faktum. Daß Wasser aus der Wasserleitung läuft, ist nur für den lediglich ein Faktum, der sich für die Konstruktion der Wasserleitung nicht interessiert; er beläst es beim Faktum.

Ähnliches gilt vom *historischen Faktum*. Historische Ereignisse können nicht „konstruiert“ werden; insoweit sind sie Fakten. Wenn sie erzählt werden und dadurch eine gewisse Struktur erhalten, löst sich die Faktizität auf zugunsten von Geschichte. Vielfach wird auch ein Hergang historisch rekonstruiert, so daß sein Verlauf als eine verstehbare Abfolge oder Sequenz erkennbar wird. Dieser Hergang ist nur noch seinem „daß“, nicht mehr seinem „wie“ nach ein Faktum. Daß das „daß“ Faktum bleibt, gehört zum Charakter des historischen Ereignisses.

Von empirischen und historischen Fakten soll das *theoretische Faktum* unterschieden werden. Darunter ist eine Erkenntnis, eine Theorie oder eine Wissenschaft zu verstehen, insofern sie transzendentallogisch unerschlossen ist. So waren Mathematik und Newton'sche Physik, aber auch die Metaphysik für Kant theoretische Fakten, die er in einer transzendentalen Logik als möglich oder auch als nicht möglich darstellen wollte. Apel behauptet mit Recht, daß die Theoriebildung in den empirischen Wissenschaften sich nicht durch sich selbst begreiflich machen könne; insofern ist auch sie ein theoretisches Faktum.

Analog läßt sich von einem *praktischen Faktum* sprechen: d. h. von einem Handeln, für das die *quaestio quid iuris* nicht gestellt oder zwar gestellt, aber nicht beant-

kritische Legitimationsphilosophie löst nicht das Ethos auf, wohl aber seinen Faktizitätscharakter. Kants Kritiken waren durch theoretische und praktische Fakten (nicht durch empirische oder historische Fakten) provoziert. Ob man sagen kann, Kant habe „die Existenz des Bewußtseins – das, daß‘ des ‚ich denke‘“, als Faktum unterstellt, und zwar ein Faktum, „das den empirischen Leitfaden der transzendentalen Fragestellung an die Hand gibt“ (27), halte ich für zweifelhaft. Kant ist weder in der „Kritik der reinen Vernunft“ noch in der „Kritik der praktischen Vernunft“ (allenfalls in der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“) einem empirischen Leitfaden gefolgt.

Apel führt nun ein *transzendentes Faktum* ein: den argumentativen Diskurs. Die Bezeichnung als transzendentes *Faktum* ist einerseits um der sprachpragmatisch verstandenen Nichthintergebarkeit des Diskurses willen zutreffend. Der argumentative Diskurs wäre für seine logische Erschließung wieder vorauszusetzen; denn die Rekonstruktion der normativen Bedingungen des Diskurses setzt ihn und das Anerkanntsein der erfragten normativen Bedingungen voraus. Insofern ist der Diskurs je das uneinholbare Faktum. *Transzendentes Faktum* heißt er deswegen, weil er das sich selbst in seinen Bedingungen explizierende Faktum ist. Im Hinblick darauf jedoch, daß die Sprachpragmatik „die Sinn-Explikation der begrifflichen Voraussetzungen“ des Diskurses leistet und die impliziten normativen Bedingungen explizit macht (33), ist die Faktizität des Diskurses bis zu einem gewissen Grad aufgelöst. Die Sinn-Explikation mindert jedoch nicht den Charakter der Nichthintergebarkeit; ja sie tangiert diese gar nicht. So bleibt es beim Faktum „mit transendentalem Stellenwert“.

Schließlich ist zu erwähnen der Ausdruck „*Faktum der Vernunft*“ in der Bedeutung, die er bei Kant im § 7 der „Kritik der praktischen Vernunft“ hat. Dieser Ausdruck bedeutet das Bewußtsein des Sittengesetzes als einer unbedingten praktischen Regel. Das Faktum der Vernunft unterscheidet sich vom transzendentalen Faktum dadurch, daß es nicht mehr auf implizite Bedingungen hinterfragbar ist und darum auch sich selbst nicht explizieren kann, wie es für den Diskurs möglich und gefordert ist. Das Faktum der Vernunft hat das schlechthin Unbedingte zum Inhalt und besteht in der unbedingten Affirmation. Es kann auch nicht aus dem Bewußtsein der Freiheit „herausvernünftelt“ werden. Wie Apel – unter Bezug auf die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ – zu der Meinung kommt, hier handle es sich um verknappte Metaphysik, ist mir nicht einseitig. Das Faktum der Vernunft ist nach Kant weder logisch rekonstruierbar, noch metaphysisch (etwa als anthropologische Konstante) erklärbar noch auch durch die Explikation einer „intellektuellen Anschauung“ begreifbar. Kant reflektiert auf eine Affirmation, die einer Begründung weder fähig noch bedürftig ist. Daß das Vernunftwesen sich als sittliches Vernunftwesen behauptet, ist auch durch es selbst nicht mehr explizierbar, nur bewährbar. Diese Selbstbewährung muß jedoch als das Moment des Unbedingten in jedweder Vernunfthandlung, auch in jener Vernunfthandlung, die ihre impliziten Bedingungen expliziert, d. i. in der Transzendentalphilosophie, gedacht werden.

Aufgrund dieser Differenzierung der Verwendungen von „Faktum“ ist klar, daß gegen Apel kein Einwand derart erhoben werden kann, er begründe die Geltung von Normen auf ein empirisches, historisches oder theoretisches Faktum. Wenn ich seinen Begriff der Letztbe-

die Begründung durch ein transzendentes Faktum, d. i. ein Faktum mit transendentalem Stellenwert: Jedwede Begründungsfrage und alles, was weiterhin an Fragen und Antworten hervorgebracht werden mag, fällt in den Diskurs zurück. Darum ergibt sich für Apel, daß auch jene von mir gestellten Fragen⁷ entweder innerhalb der Transzendentalpragmatik stellbar (40) – oder sinnlos bzw. überflüssig sind. Das ist transzendentalpragmatisch konsequent gedacht.

Diese Konsequenz hat allerdings das Bedenkliche, daß eine *quaestio quid iuris* durch ein *quid facti* als beantwortet gilt. Der Charakter des Faktums als transzendentales Faktum schließt zwar einen naturalistischen Fehlschluß aus. Die Schlußfolgerung, auf der Apels Begriff der Letztbegründung ruht, ist anderer Art. Da das transzendente Faktum im Sinne der Transzendentalpragmatik nicht hintergebar ist und notwendigerweise die Anerkennung von Geltungsansprüchen einschließt, ist Geltung dasjenige, für das die *quaestio quid iuris* durch das *quid facti* als beantwortet gelten muß. Der Begriff der Letztbegründung beruht auf einer Konfundierung der *quaestio quid iuris* und der *quaestio quid facti* im transzendentalen Feld.

Demgegenüber hält die transzendente Freiheitslehre an dem Unterschied der *quaestio quid iuris* von der *quaestio quid facti* auch im transzendentalen Feld fest. Darin folgt sie Kant. In der „Kritik der reinen Vernunft“ bleibt, wiewohl die Begriffe und Grundsätze des reinen Verstandes bei der Frage nach ihrem „Rechtsgrund“ gewiß als geltend vorausgesetzt werden und sie für Kant analog nicht hintergebar sind wie für Apel

⁷ Krings (1978/1) 66 f.

der Diskurs, „die transzendente Deduktion derselben“ unerlässlich. Nur so kann die transendentale Logik den Anspruch erfüllen, eine Logik der Wahrheit zu sein. Der transzendente *Gebrauch* der nichthintergehbaren Begriffe oder Evidenzen ist für Kant gerade kein Legitimierungsgrund; denn es gibt auch einen transzendentalen Mißbrauch. Auf dieser Unterscheidung beruht seine Kritik der Metaphysik.

Der Anschein, daß für das transzendente Faktum des Diskurses die Frage nach dem Rechtsgrund der notwendigerweise unterstellten Anerkennung von Geltung entfallen könne, beruht wohl vor allem auf zwei Umständen. Bei der Transformation der Transzendentalphilosophie in eine Transzendentalpragmatik übernimmt der Diskurs zugleich mit der Funktion des transzendentalen Subjekts im theoretischen Feld auch die eines „Faktums der Vernunft“ im praktischen Feld. Das transformierte transzendente Subjekt der Sprachpragmatik scheint einer Legitimierung so wenig bedürftig und fähig zu sein wie Kants Faktum der Vernunft. Doch der Diskurs ist nicht das schlechthin Unbedingte, sondern ein Faktum, das bedingt ist und das der Explikation seiner notwendigen Bedingungen sowohl fähig wie auch bedürftig ist. Darum ist der Anschein, die Sprachpragmatik sei einer methodischen Differenzierung der *quaestio quid iuris* von der *quaestio quid facti* überhaben, eine Täuschung. – Zum anderen beruht der Anschein darauf, daß Apel gelegentlich durchaus einen Legitimationsgrund andeutet, ihn aber wie eine eher selbstverständliche Voraussetzung beiseite läßt, so als wäre sie immer schon behandelt. Apel verweist z. B. darauf, daß der Argumentierende „die Metanorm des praktischen Diskurses qua Grundnorm der Ethik immer schon aus Freiheit anerkannt hat“ (41f.). Was bedeutet hier „aus

... wenn da stünde, „de facto anerkannt hat“, was im Hinblick auf das transzendente Faktum und die sprachpragmatische Methode der adäquate Ausdruck wäre. Und da es heißt: „immer schon aus Freiheit“, ist durch das „immer schon“ offenbar nicht ein ethischer, sondern ein transzendentaler Freiheitsbegriff anvisiert. Eine Thematisierung unterbleibt jedoch. Die sprachpragmatische Methode beläßt es bei einer „reflexiven Vergewisserung“; d. h. bei der Explikation der Implikate. Doch ein „aus Freiheit“ ist kein Implikat des Begriffs „argumentativer Diskurs“ wie etwa das Anerkanntsein von Geltungsansprüchen. Einen *Grund* der Anerkennung zu nennen, tangiert sowohl die behauptete Nicht-hintergebarkeit wie auch die Beschränkung auf „reflexive Vergewisserung“. Als Alternative zu dieser gibt es für Apel aber nur eine „metaphysische Erklärung“.

Eine andere Andeutung des Legitimationsgrundes ist darin zu erkennen, daß im Diskurs die normativen Bedingungen nicht nur als anerkannt unterstellt sind, sondern „auch immer schon realisiert“ sind. „Man muß das immer noch zu Realisierende als etwas voraussetzen, das in anderer Weise auch immer schon realisiert ist. Von Beginn der Geschichte an muß es das gegeben haben. Hier muß auch eine gewisse Kategorie des *Vertrauens* vorausgesetzt werden, sonst würde man letztlich verzweifeln.“⁸ Hier wird ein transzendentaler Akt der „Realisierung“ genannt, der mit zu den notwendigerweise anzunehmenden Voraussetzungen des transzendentalen Faktums gehört. Die Nennung wiederum beruht auf einem Akt des „Vertrauens“; nicht des Vertrauens in die Leistungsfähigkeit des Diskurses oder des Vertrauens in den Dis-

⁸ Apel in W. Oelmlüller (Hg.): a. O. 173 f.

kussionspartner, sondern eines transzendentalen Vertrauens, das allererst den Diskurs ermöglicht. Dieses ist ein gewichtiger Hinweis. Der Akt eines transzendentalen Vertrauens wird jedoch nicht als Implikat des Diskurses expliziert, sondern durch den Verweis auf die Alternative der „Verzweiflung“ (und das kann in diesem Zusammenhang nur den Zusammenbruch der Diskursgemeinschaft bedeuten) postuliert. Für diese Voraussetzung ist die „reflexive Vergewisserung“ nicht mehr zuständig. Die Voraussetzung bleibt ungeklärt. So wird die *quaestio quid iuris* durch den Verweis auf einen ungeklärten Akt transzendentalen Vertrauens als beantwortet unterstellt. Die Frage, wie mit der *quaestio quid iuris* im transzendentalen Feld zu verfahren sei, ist in der Transzendentalpragmatik nicht hinreichend geklärt. Darum bleibt es fraglich, wieweit die Legitimationskompetenz der Transzendentalpragmatik reicht.

3. Das transzendente Faktum und die Kraft der Legitimation

Der methodische Zirkel der transzendentalpragmatischen Letztbegründung ist nicht zu tadeln. Wo die Ver-nunft sich selbst zu begreifen trachtet, ist der *methodische* Zirkel notwendig und seit alters bekannt. Platon lehrte, daß die Abbilder nur durch die Urbilder und die Urbilder nur durch die Abbilder erkennbar seien; im Mythos allerdings öffnete er den Zirkel. Auch der Logiker nimmt die Regeln, die er aufstellt, bei der Aufstellung der Regeln in Anspruch. Jedes Experiment verläuft nach dem Modell des methodischen Zirkels. Im Unterschied zum methodischen Zirkel, der es mit der Explikation und Legitimation fundamentaler Regeln

zu tun hat, nat es der *logische* Zirkel mit propositionalen Gehalten und deren Deduktion zu tun. Davon aber ist im Zusammenhang der „Letztbegründung“ keine Rede. Letztbegründung besagt, daß die Regel-Bedingungen des Diskurses sich nicht aus der Empirie und nicht aus einem metaphysischen Prinzip ergeben, sondern als Implikate des Diskurses notwendigerweise gedacht werden müssen. Die Explikation der impliziten Regel-Bedingungen ist die reflexive Vergewisserung dessen, was für die Kommunikationsgemeinschaft Geltung hat und wodurch sie eine solche ist.

Der methodische Zirkel ist eine Struktureigentümlichkeit jedweder transzendentalen Reflexion⁹ und nicht zu beanstanden, solange er nicht zum vitiosen Zirkel wird. Doch mit dieser Feststellung ist die Frage nach der Legitimationskraft eines transzendentalen Begründungsmodells noch nicht hinreichend beantwortet. Sie muß eigens gestellt werden.

Apel vertritt die These, die Legitimationskapazität des sprachpragmatischen Modells reiche aus, um Geltung überhaupt und auch ethischen Grundnormen zu begründen. Das strategische Handeln, auch das zweckrationale Handeln und erst recht deren positives Gegenteil, das „verständigungsorientierte Handeln“ setze ein „kommunikatives Handeln“ voraus und dessen Legitimationsinstanz sei der sich selber legitimierende „argumentative Diskurs“ (35). Der Ausdruck „kommunikatives Handeln“ scheint hier formal verwendet zu sein („symbolisch vermittelte Interaktion zwischen Personen“).

⁹ Vgl. R. Bubner: Zur Struktur eines transzendentalen Arguments, in: Kant-Studien-Sonderheft, Bd. 65 (1974) 15–27. – G. Schönrich: Kategorien und transzendente Argumentation. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik. Ms. Diss. München 1979, 194–211.

Doch es ist mehr gemeint. Apel knüpft nämlich die Legitimationskapazität der Letztbegründung an eine weitere Voraussetzung. Sie reicht hin – „solange zumindest, als man diesen (sc. den Kontrahenten) nicht als Sache behandelt, sondern als Kontrahenten einer – auch kommunikativ zu realisierenden – Strategie“ (35). Apel greift hier dem Sinn nach den kategorischen Imperativ auf: der Kontrahent soll nicht als Sache behandelt sein. Der methodische Zirkel der Selbstlegitimierung ist der Legitimationslast so lange gewachsen, als dieser Imperativ erfüllt wird und die Kontrahenten immer schon kommunikativ handeln. Die Legitimationskraft des methodischen Zirkels ist damit an eine Voraussetzung geknüpft, die nicht durch ihn explizierbar ist, sondern aus ihm herausfällt. Doch so wird die Legitimationskraft hypothetisch: wenn die Kontrahenten sich nicht als Sache behandeln, dann sind die Regeln des strategischen Handelns als Implikate des argumentativen Diskurses auf diesen zurückführbar.

Warum aber sollen die Kontrahenten sich nicht als Sache behandeln? Diese Frage fällt aus dem Zirkel heraus. „Die methodische Pointe der transzendentalpragmatischen Nichtintergebarkeit der Diskurssituation“ (36), daß nämlich „die Frage nach den Normen des Guten – d. h. ethisch rechtfertigbaren Handelns überhaupt nicht anders beantwortet werden (kann) als durch Rekurs auf diejenigen Grundnormen, die im argumentativen Diskurs ... immer schon anerkannt sein müssen“, hat die Kehrseite, daß diese Rechtfertigung nur insoweit gilt, als die Frage nach der unbedingten Anerkennung des Menschen als Menschen schon positiv beantwortet ist. Solange jeder Mensch jeden anderen Menschen nicht als Sache behandelt, solange ist in der Tat nichts weiter nötig als eine Transzendentalpragmatik. Was aber, wenn

dingte Verpflichtung als historisch relativ, als fortschrittshemmend, als „staatsfeindlich“ oder auch nur als gewinnmindernd beurteilt?

Apel pariert diese Fragen durch den Aufweis, daß die Nichtachtung des apriorischen Imperativs selbstwidersprüchlich sei. Dadurch scheinen diese Fragen ausgeschaltet. Die Selbstwidersprüchlichkeit demonstriert er durch zwei Beispiele. Der „totale Krieg“ als Grenzfall eines *totalen strategischen Handelns* „läßt sich im Prinzip nicht allen Menschen gegenüber führen, ohne die Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit als eines verstehbaren und als rational rechtfertigbaren Handelns selbst zu zerstören. (35) Der Begriff des totalen Krieges ist transzendentalpragmatisch selbstwidersprüchlich. Wer gleichwohl so handeln wollte, würde sich selbst zerstören. Doch warum soll er nicht sich selbst zerstören? Dafür kann es kein Argument mehr geben, weil jedes Argument den argumentativen Diskurs schon voraussetzt, mithin voraussetzt, daß niemand sich selbst zerstört. Was außerhalb des methodischen Zirkels liegt, kann nicht mehr eingeholt und beurteilt werden; ein Begriff des bösen Handelns ist nicht möglich.

Signifikanter noch ist Apels zweites Beispiel von dem Sklavenhalter, der seinen philosophisch gebildeten Sklaven kommen läßt, um mit ihm als Gesprächspartner eine Diskussion über eine gerechte Gesellschaftsordnung zu führen, aber keine Konsequenzen hinsichtlich des Sklavenstatus seines Gesprächspartners zu ziehen gedenkt (37). Der Diskurs der Apelschen Beispielerzählung ist nicht eindeutig. Einerseits erscheint es so, als ob der Römer als Konsequenz des Diskurses über eine gerechte Gesellschaftsordnung den Sklaven *hinterher* freilassen müßte. Das ist aber nicht schlüssig, da es über die

Meinungen gibt und Diskurs nicht ohne weiteres mit Konsens gleichzusetzen ist. Andererseits sagt Apel ganz mit Recht: „Dieser Mann hat die Lebens-Funktion des argumentativen Diskurses als der nicht hintergehbaren Legitimationsinstanz allen Handelns nicht begriffen und daher auch nicht explizit mitakzeptiert; er hat sich insofern überhaupt nicht *ernsthaft* auf einen argumentativen Diskurs eingelassen.“ (37) Das bedeutet, daß der Diskurs, wiewohl die Gesprächspartner „für die Dauer der Diskussion die *dafür* gültigen Normen der idealen Sprechsituation befolgen“, gar nicht zustandegekommen ist. Dafür hätte der Römer den Sklaven *zuvor* freilassen müssen. Das hat der Römer nicht getan. Aber warum sollte er es tun? Doch nicht um des Diskurses willen. Er hätte es um der Menschenwürde willen tun sollen. Der Imperativ, einen Menschen nicht wie eine Sache zu behandeln, kann durch einen Diskurs weder in Frage gestellt, noch als Konsequenz gewonnen werden, da er unbedingt ist. Apels eigenes Beispiel läuft darauf hinaus, daß nicht der Diskurs die Freigabe des Sklaven, sondern die Freigabe des Sklaven allererst den Diskurs ermöglicht.

Gesetzt den Fall, der Römer hätte als *paterfamilias* den Sklaven freigelassen und ihn als Menschen gleicher Würde und Bürger gleichen Rechts anerkannt, dann wäre der Diskurs, von dem das Beispiel berichtet, nur eine von mannigfachen Situationen gewesen, in denen eine sittliche Entscheidung sich ethisch-pragmatisch bewährt hätte. Wenn Apel meint, daß man sich mit dem Diskurs „zugleich auf moralische Verpflichtungen als mögliche Konsequenzen“ einlasse, so scheint mir, da das Beispiel ja doch ein Faktum mit transzendentelem Stellenwert und nicht ein historisches Faktum präsentieren soll, die

trotz Anerkennung der „*dafür* gültigen Normen“ nicht „ernsthaft“ zustande; dann ergibt sich keine Konsequenz. Oder die Partner lassen sich „ernsthaft“ auf den Diskurs ein; dann ist jener „Ernst“ eine unbedingte, nicht mehr durch den Diskurs und nicht nur für den Diskurs geltende Voraussetzung. Jener „Ernst“ wäre die transzendental unbedingte Regel aller impliziten normativen Geltungsansprüche des Diskurses.

Wenn ich die Frage nach der Konstitution von Anerkennung und Geltung nicht durch den Verweis auf die Nichtintergebarkeit des Diskurses als befriedigend beantwortet betrachte, so ist das vielleicht doch nicht so erstaunlich, wie Apel meint (41). Wie aber könnte sie anders beantwortet werden? Die Frage bleibt in der Tat befremdend, wenn man außer der Transzendentalpragmatik nichts sieht als eine „Transzendentalphilosophie der Freiheit des einsamen Ich“ (41). Wenn manches in meiner Darstellung unendlich und unfertig sein mag, so doch nicht die Bestimmung der transzendentalen Freiheit als die Anerkennung von Freiheit durch Freiheit. Transzendentalphilosophisch gedacht ist der Begriff einer „Freiheit des einsamen Ich“ sinnlos. Ich frage mich, warum Apel ihn mir unterstellt. „Der Begriff der Freiheit ist ... ab ovo ein Kommunikationsbegriff.“ „Ein Mensch allein kann nicht frei sein“, ist seit 1973 zu lesen.¹⁰

Vielleicht läßt sich in einer Philosophie, deren Kern die Transformation des transzendentalen Subjekts in die „ideale Kommunikationsgemeinschaft“ ist, ein anderer Ansatz schwer nachvollziehen. Entweder „Bewußtseinsphilosophie“ oder „Sprachphilosophie“; tertium non

¹⁰ Krings (1973/1) 507.

tertium non datur. In der Tat, auf dieser Begriffsebene gibt es kein drittes.¹¹

Unabhängig von jener abstrakten Begriffskonfrontation ist eine Radikalisierung der transzendentalen Reflexion möglich, welche auf jenes Unbedingte reflektiert, das als Grund der normativen Kraft impliziter Geltungen gedacht werden muß. Gewiß, Geltungen sind in Kraft, und im Diskurs bewährt sich diese Kraft. Doch der Diskurs ist ihre Frucht, nicht ihr Grund. Apel deutet diese Radikalisierung an, wenn er sagt, daß der Argumentierende „die Metanorm des praktischen Diskurses qua Grundnorm der Ethik immer schon aus Freiheit anerkannt“ habe (41 f.). Hier sind unterschieden die ethischen Normen, die Metanorm des praktischen Diskurses und ein Akt der Anerkennung aus Freiheit. Doch diese Differenz gibt ihm lediglich zu der Feststellung des Sollens an dieser nötig sei, „die Letztbegründung des Sollens an dieser Stelle noch durch eine Art *metaphysische Erklärung* der Realität“ des Sittengesetzes auf das „intelligible Ich“ zurückzuführen. „Die reflexive Vergewisserung dessen, daß ich notwendigerweise aus Freiheit die Grundnorm anerkannt habe, genügt.“ (42)¹²

¹¹ Hierher gehört auch die historische Verortung der Transzendentalphilosophie und der Sprachpragmatik mittels des alten Topos: antiqui et moderni. Die Sprachpragmatik ist „modern“; die Transzendentalphilosophie ist „traditionell“ (13). Ich habe nichts dagegen, nicht als modern, sondern als traditionell zu gelten; letztlich entscheiden die Argumente. Aber Apel nimmt die Tradition des kantischen Denkens doch ausdrücklich für sich in Anspruch (16); und wenn heute etwas traditionell ist, dann doch Kant.

¹² Die zehn Fragen, die E. Simons (61 ff.) aufgrund seiner kritischen Beobachtung sowohl der Transzendentalpragmatik wie der transzendentalen Freiheitslehre stellt, zielen zum Teil auf das von Apel mit Recht als obsolet betrachtete „intelligible Ich“. Simons fragt, „was soll unter dem Subjekt solcher transzendentalen Ent-

ein transzendentalpragmatisches Ideal mit Geschichtlichkeit (präsentischer wie endzeitlicher) und sozialer Relevanz „auch immer schon realisiert ist“. Dann ist das Böse, sofern es überhaupt gedacht wird, im Prinzip immer schon überwunden, und es bleibt bei dem Begriff von Freiheit, den Schelling den „bloß formellen Begriff der Freiheit“ nennt.¹³

Die sittliche Welt beruht darauf, daß die „Grundnorm der Ethik immer schon aus Freiheit anerkannt“ ist. Die widersittliche Welt beruht darauf, daß – wenn anders das „aus Freiheit“ eine Bedeutung hat, und nicht nur die Bedeutung des aristotelischen *hekousion* (aus eigenem Antrieb) im Gegensatz zu *bia* (durch Gewalt gezwungen), sondern die der kantischen Autonomie – die Grundnorm der Ethik verworfen werden kann. Diese Verwerfung bedeutet die Entsetzung aller Geltung und damit Gesetzlosigkeit. Wäre die transzendente Freiheit die „Freiheit eines einsamen Ich“, so wäre dieser Nihilismus schlimm, da selbstzerstörerisch; er wäre aber nicht katastrophal für Sozietät und Natur. Die transzendente Freiheit aber ist die unbedingte Regel der Regelsezung. Daraus folgt, daß mit der transzendentalen Negation zwar nicht notwendig die Regeln ihren Gehalten nach verschwinden, doch sie sind außer Kraft. Ihrer Verbindlichkeit ist der Grund entzogen. Die transzendente Negation macht das Handeln der Menschen mit den Menschen strukturell zum Handeln des Sklavenhalters mit einem Menschenmaterial – was nicht ausschließt, daß es anständige, regelbewußte und „kommunikative“ Sklavenhalter gibt. Mit der Negierung der

¹³ F. W. J. Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809), in: F. W. J. Schelling: Sämtliche Werke. Hg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856–1861, Bd. VII, 352.

Freiheit wäre in der Tat ein seltsames Unternehmen, für das die Geschichte der Philosophie nicht viele Fälle kennt, als deren letzten aber Schellings „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ von 1809 genannt zu werden verdienen. Diese Schrift knüpft die Qualität einer Begründung des menschlich-sittlichen Handelns an das Merkmal, daß sie die Frage nach dem Bösen – die *crux* der Philosophie – zu stellen vermag. Wird diese Frage ausgespart und eine sittliche Kommunität oder Welt als nichtintergebar transzendental vorausgesetzt und antizipiert (z. B. auch als progressive Verwirklichung der idealen Kommunikationsgemeinschaft), dann mag es genügen, Freiheit reflexiv zu vergewissern. Die reflexive Vergewisserung in der Diskursgemeinschaft durch die Diskursgemeinschaft wird allerdings nur schwer das zur Kenntnis nehmen können, worauf eine radikale Reflexion stößt: daß nämlich, da die Kommunität auf eine Anerkennung aus Freiheit zurückgeht, auch das Böse möglich ist. Diese Radikalisierung der transzendentalen Reflexion ist nicht möglich, wenn der Begriff einer idealen Kommunität nicht nur als Idee *gedacht*, sondern als

scheidung verstanden werden, ...?“ Diese Frage scheint eine Art metaphysische Erklärung zu verlangen. So verstanden wäre sie deswegen abwegig, weil die transzendente Entscheidung nicht die eines (wie immer gedachten) Subjekts ist, sondern jener Akt, durch den ein mögliches Subjekt sich konstituiert. Nicht ein „Ich“ ist der Grund des transzendentalen Aktes, sondern der transzendente *actus* ist der Grund eines möglichen „Wir“ und „Ich“. Simons' Fragen zielen zusammenfassend auf eine „Logik des transzendentalen Denkens“, das er offenbar im Sinne einer transzendentalen Ethik versteht. Es muß deutlicher gemacht werden, daß „das transzendente Denken“, d. h. hier die Lehre von der transzendentalen Freiheit, selber die Logik ist, d. h. den Geltungsgrund praktischer Geltungen (nicht diese selbst) darstellt (s. unten II).

und Geltungen die Kraft genommen. Nichts mehr gilt, es sei denn hypothetisch. Und es läßt sich zeigen, warum. Die transzendente Affirmation der Freiheit erweist sich als die unbedingte Bedingung möglicher Geltungen. Eine ernste Schwäche der Sprachpragmatik scheint mir darin zu liegen, daß sie gegenüber dem Bösen, d. h. gegenüber der Verneinung der ethischen Grundnormen, resignieren muß. Es kann kein *Argument* geben, das die Diskursgemeinschaft gegenüber der Bosheit erheben könnte, da jedes Argument nach sprachpragmatischer Begründung die Diskursgemeinschaft voraussetzt. Es bleibt die Alternative, entweder den böse Handelnden fallen zu lassen, d. h. daß er aus der Sozietät ausgeschlossen ist, oder aber (zu seinem besten) Gewalt anzuwenden.

Der Einwand, was denn schon ein Argument gegen die Bosheit ausrichten könne, ist kein Einwand, sondern Ausdruck einer pragmatischen Resignation. Das transzendentalphilosophische Argument, nicht die Diskursgemeinschaft, sondern eine unbedingte Regel sei der letzte Grund von Geltung und Diskurs, ist unentbehrlich, wenn nicht nur eine kontradiktorische Unterscheidung zwischen ethisch und nicht-ethisch, sondern eine konträre Unterscheidung zwischen Gut und Böse möglich sein soll. Doch nicht nur die Unterscheidung wird möglich, sondern auch die sittlich begründete Anklage samt deren Konsequenzen, z. B. im Bereich der Rechtsnormen.

4. Über den Unterschied zwischen Theorie und Logik

Die transzendente Freiheitslehre wird von Apel nicht zu Unrecht als „Ursprungsphilosophie“ bezeichnet, sofern mit Ursprung der transzendente Grund von Gel-

tung, und aber die Ursprungstheorie kann es nicht sein. Es liegt darum ein Mißverständnis vor, sie deswegen für eine „spekulative Theoriebildung aus ersten Prinzipien oder Axiomen“ im Sinn einer vor-kantischen Metaphysik oder eines Fichteschen Idealismus zu halten, die als „deduktive Letztbegründung“ dem Münchhausen-Trilemma verfalle (42 f.).

Daß der Begriff der transzendentalen Freiheit in keiner Weise zum Prinzip einer Deduktion materialer Geltungen, Regeln oder Normen taugt, geht schon aus dem Wesen der transzendentalen Reflexion hervor und ist überdies an verschiedenen Stellen so deutlich gemacht worden,¹⁴ daß ich darauf nicht weiter eingehe. Die transzendente Freiheitslehre ist jedoch auch keine Theorie. In einer transzendentalen Reflexion wird nichts „erkannt“ in dem Sinn, daß Thesen oder Hypothesen über einen Sachverhalt aufgestellt würden. In der transzendentalen Reflexion geht es vielmehr darum, ein Faktum oder eine Notwendigkeit (z. B. eine notwendige Geltung) oder generell einen logisch unerschlossenen Gehalt transzendentallogisch zu erschließen, d. h. die Regel-Bedingungen zu eruieren, unter denen er als möglich gedacht werden kann. Die Methode besteht darin, den Gehalt als „Konsequenz“ darzustellen; und dieses wiederum geschieht dadurch, daß ein Konstrukt notwendig zu denkender Bedingungen aufgestellt wird, aus welchem der Gehalt (das Faktum) als das Bedingte begreifbar wird. Das Begreifen mehr nicht die Erkenntnis des Faktums und leistet insoweit nicht einmal einen

¹⁴ Vgl. Krings (1977/3) 110 f.; Krings (1978/4) 23; ebenso H. Krings: Erkennen und Denken. Zur Struktur und Geschichte des transzendentalen Verfahrens in der Philosophie, in: Philosophisches Jahrbuch, Bd. 86 (1979) 1-15, 10 f. – Vgl. auch H. M. Baumgartner, 307.

Das Begreifen realisiert sich in einer Logik. Jede Logik, ob formal oder transzendental, ob mathematisch oder philosophisch, leistet die begriffliche Darstellung der Struktur einer „Konsequenz“. Ein frühes Beispiel ist die platonische Ideenlehre. Ein ganz anderes Beispiel ist das *unum argumentum* des Anselm von Canterbury, das sich die Aufgabe stellt, den Gehalt, den der Name „Gott“ bezeichnet und der als Glaubensfaktum realisiert ist, *sola ratione* als „Konsequenz“ darzustellen. Der Prototyp ist die transzendente Logik Kants, die bekanntlich keinen Beitrag zum Fortschritt von Mathematik und Naturwissenschaft leistete, auch keine Theorie der Mathematik oder der Newtonschen Physik sein wollte, sondern die spezifische Erkenntnisart dieser Wissenschaften durch eine in der transzendentalen Analytik und Dialektik gewonnene Bedingungsstruktur begreiflich macht. Eine Logik dieser oder ähnlicher Art ist ein Interesse des vernünftigen Wesens, sofern es als fühlendes, handelndes und erkennendes (auch theoriebildendes) Wesen nicht nur tätig sein will, sondern dieses sein Tätigsein auch als vernünftig einsehen, darstellen und affirmieren will.

Die Sprachpragmatik bewegt sich auf der Linie einer Logik diesen Typs, wenn sie die notwendigen Bedingun-

¹⁵ Eine (psychologische, soziologische o. a.) Theorie des Fußballsports ist etwas anderes als eine Logik des Fußballsports. Die Logik des Fußballsports ist einerseits eine syntaktische Logik, d. i. eine Darstellung der formalen Spielregeln, und andererseits eine semantische Logik. Letztere ist eine Darstellung der Regeln, die man beachten muß, wenn man gewinnen will; denn der Sinn des Spiels liegt darin, zu gewinnen, so wie der Sinn des Satzes die Wahrheit ist. Wenn diese Regeln verletzt werden, pfeift nicht der Schiedsrichter, sondern der Trainer übt Kritik.

¹⁶ Vgl. G. Schönrich: a. O. 194 f.

gen der Möglichkeit des Diskurses expliziert. Ihr transzendentales Deduktionsprinzip besteht darin, daß die notwendigerweise unterstellten Regel-Bedingungen nicht „ohne pragmatischen Selbstwiderspruch“ (43) negiert bzw. nicht ohne *petitio principii* begründet werden können.¹⁶ Dies ist richtig. Richtig ist ferner, daß eine weitere „Begründung durch eine logisch-semantische (apodiktische) Proposition nicht sinnvoll“ gegeben werden kann: denn dadurch würde sie die Linie einer Logik zugunsten einer Theorie (einer empirischen oder nicht-empirischen Theorie) verlassen. Insoweit hat Apel recht, eine Erweiterung der „Selbstbegründung“ abzuweisen. Fraglich aber ist, ob die sprachpragmatische Nichtthegebarkeit des Diskurses hinreichend ist, die Linie des transzendentallogischen Fragens für beendet zu erklären. Denn es liegt durchaus auf der Linie einer transzendentalen Logik zu fragen, ob sich jenes immanente „notwendigerweise“ nicht auch einsichtig machen lasse. Das würde bedeuten, diese Notwendigkeit nicht nur als transzendental-faktisch zu konstatieren, sondern sie als „Konsequenz“ darzustellen. Eine Notwendigkeit als „Konsequenz“ darstellen, ist nicht dadurch möglich, daß auf weitere Bedingungen zurückgegangen wird; der Rückgang auf vorgängige Bedingungen würde die Frage nach der Begreifbarkeit der Geltung nicht beantworten, sondern nur hinausschieben. Der Begriff, aus dem eine Notwendigkeit von Geltung als Konsequenz begriffen werden kann, ist der Begriff eines Unbedingten.

Sofern dem Duktus des transzendentallogischen Fragens bis zu einem Begriff des Unbedingten gefolgt wird, wird die Logik – nicht transzendentalpragmatisch, wohl aber transzendentallogisch – hinter das transzendente Fak-

„wenigerweise“ begreiflich machen. Eine transzendente Logik, die dieses leisten würde, wäre auch eine „Kritik des argumentativen Diskurses“, welche die Reichweite und die Grenzen der Sprachpragmatik aufweisen würde.¹⁷

Apels Verweis auf das Dilemma, in welches eine deduktive Letztbegründung führe, ist gegenüber einer Logik fehl am Platz. Das Dilemma ist dort zu diskutieren, wo die Behauptung eines propositionalen Gehaltes durch die Behauptung eines anderen propositionalen Gehaltes eine letzte Begründung erhalten soll. Gegenüber der Transzendentalphilosophie ist die Trilemma-Frage allenfalls dann zu prüfen, wenn sie sich als eine Art Metatheorie versteht; dieses aber tut die transzendente Freiheitslehre gerade nicht.

Die Sprachpragmatik vermeidet einen „ersten“ propositionalen Gehalt durch den Aufweis der Nichtintergebarkeit des transzendentalen Pragmas, d. i. des Diskurses. Die transzendente Freiheitslehre vermeidet den

¹⁷ E. Simons fragt (60 f.) nach dem ungeklärten Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Transzendentalpragmatik. Diese Frage ist nicht mit einem Wort zu beantworten, da sie in mehrfacher Hinsicht gestellt werden kann. Im Hinblick auf mögliche Konsequenzen, die im ethisch-politischen Feld aus dem transzendentalpragmatischen Ansatz gezogen werden können, ist es unter den Stichworten „Utopismus“ und „Terrorismus“ zur Konfrontation gekommen. Unter dem Gesichtspunkt „Logik“ ist ein Verhältnis denkbar, das in verkürzter Formulierung als das Verhältnis einer Logik des Diskurses zu einer Logik der Geltung markiert werden kann. Von Apel aus besteht jedoch offenbar kein identifizierbares Verhältnis, da nach seiner Meinung alle transzendentalphilosophischen Fragen vom transzendentalpragmatischen Ansatz aus beantwortet werden können, mein Bemühen darum eigentlich überflüssig und nur als Traditionalismus verständlich ist.

„ersten“ propositionalen Rückgang auf eine Regel aller Regelsetzung. Die Geltung der Regel-Bedingungen des kommunikativen Handelns wird als „Konsequenz“ einer unbedingten Regel dargestellt. Das heißt nicht, daß jene Regel-Bedingungen materialiter aus der ersten Regel als Axiom deduzierbar wären, sondern daß der Grund ihres Geltungsanspruchs eingesehen werden kann und ihre unbedingte Geltungskraft ausgewiesen ist.

Eine Logik der Geltung liegt nicht auf der Linie von Hypothesen, Thesen, Theorien und Metatheorien. Ihr Sinn liegt darum nicht darin, einen Erkenntnisfortschritt oder ein besseres Handeln der Menschen zu erzielen. Ihr Sinn ist es, das unbedingte Apriori der Geltung von Regeln und der Anerkennung von Geltungsansprüchen als einen Begriff von Vernunft, d. h. als eine Regel erster Ordnung zu fassen. Vernunftbegriffe sind nach Kant Regeln für den Gebrauch von Verstandesbegriffen. Übertragen auf den Fall der Regelbedingungen des argumentativen Diskurses bedeutet das: die Geltung der transzendentalpragmatischen Regeln des argumentativen Diskurses beruht letztlich nicht darauf, daß sie ohne pragmatischen Selbstwiderspruch nicht negiert werden können – wiewohl dies letztere richtig ist –, sondern darauf, daß ihr *Gebrauch* einer *unbedingten Regel* folgt. Apels starke Behauptung, die in „Empirie und Apriori“ gegenüber der Sprachpragmatik erhobenen offenen Fragen seien innerhalb der Sprachpragmatik durchaus stellbar und „erstmalig“ beantwortbar (40), ist so wenig überzeugend, wie wenn einer behaupten wollte, die Frage, um derentwillen Kant die transzendente Dialektik schrieb, habe innerhalb der transzendentalen Analytik gestellt werden können und ihre Antwort gefunden. Die Transzendentalpragmatik restringiert die Tran-

szientialphilosophie auf eine quasi-transzendente Analytik des Diskurses. Sie zeigt die Antizipation der idealen Kommunikationsgemeinschaft als eine der notwendigerweise zu unterstellenden Bedingungen auf. Damit ist die Frage der „transzendentalen Dialektik“ Kants rationalisiert bzw. sozialisiert, in jedem Fall aber zur Sache der Analytik erklärt. Der Unterschied, den Kant als Unterschied einer „Erkenntnis aus Prinzipien“ gegenüber der „bloßen Verstandeserkenntnis“ festhält (B 358), ist damit eingezogen. Die Analytik der Regeln a priori des argumentativen Diskurses ist der Ort, wo – wenn es sein müßte – die Fragen nach dem unbedingten Prinzip von Geltung „gestellt und – wenn überhaupt – beantwortet werden können“ (40). Die Diskursgemeinschaft übernimmt selbst die Begründungslast und damit die nunmehr rationalisierte Funktion des unbedingten Prinzips. Sie wird – transzendental-faktisch – zum Ursprung von Geltung, und die Teilnahme an der Diskursgemeinschaft begründet transzendentalpragmatisch das Individuum als rationales und ethisches Wesen.

Damit rückt der Begriff der Diskursgemeinschaft seiner Struktur nach nahe an einen säkularisierten Kirchenbegriff. So wie die Kirche das theologische Apriori des Glaubens ist, so ist die Diskursgemeinschaft das transzendentalpragmatische Apriori der Wahrheit und der Rationalität. Theo-logisch ist es die Kirche, welche das Christsein eines Individuums begründet; nicht die Christen bilden die Kirche, sondern die Kirche bildet den Christen. Die ekklesiologische Priorität der *communio* ist freilich eine *theo-logische*, nicht eine transzendentalpragmatische. Sie begründet sich – vermittelt durch eine Christologie – durch den Rückgang auf einen Begriff von Gott. Dieser *theo-logische* Rückgang ist der Transzendentalpragmatik selbstverständlich verwehrt. Da aber

ihre Anspruch analog der gleiche ist, wenn allererst die Diskursgemeinschaft die Rationalität des Individuums *begründet*, avanciert diese zu einem pragmatischen Quasi-Absolutum. Geht die transzendentallogische Frage nach dem Ursprung des unbedingten Charakters von Geltung in der Nichtintergebarkeit der transzendentalen Diskursgemeinschaft auf, dann nimmt diese selbst einen ungeklärten Unbedingtheitscharakter und damit die Züge einer säkularisierten Kirchengemeinschaft an. Weitere Ähnlichkeiten sind nahezu unvermeidbar. Der Sklavenhalter ist der *excommunicatus*. Die Diskursgemeinschaft kann gegenüber seiner Verweigerung nicht mehr argumentieren, da jeder Argumentationsanspruch nur aus der Diskursgemeinschaft Geltung hat; sie kann nur ihr *extra ecclesiam nulla salus* erklären. Die ideale Kommunikationsgemeinschaft als geschichtliche Antizipation aber ist die säkularisierte Entsprechung zur heilsgeschichtlichen *communio sanctorum*. Wenn Apel die These vertritt, daß die Fragen nach dem unbedingten Begründenden innerhalb der Transzendentalpragmatik gestellt und beantwortet werden können, so ist das mit Konsequenzen für den Begriff der Diskursgemeinschaft verbunden, die einer philosophischen Kritik schwer standhalten.

Die Kritik verkennt nicht die Bedeutung einer Pragmatik für die praktische Philosophie. Zu lange hatte diese sich in der Nachfolge von Kant auf eine Kritik der praktischen *Vernunft* konzentriert und die ethisch-pragmatischen Fragestellungen vernachlässigt. Die Fragen des menschlichen Zusammenlebens und der sozialen Institutionen sind nicht mit einer Philosophie der Sittlichkeit erledigt.¹⁸ Die Form eines menschlichen Handelns

¹⁸ Vgl. O. Höffe, 141–170.

eines Ethos, dessen Artikulation in einer aufgeklärten Gesellschaft auf den argumentativen Diskurs angewiesen ist. Es ist Apel zu danken, daß er das Erbe Kants mit dem von Ch. S. Peirce verbunden hat. Es ist ihm auch zu danken, daß er seine Pragmatik nicht als Pragmatismus, sondern als Transzendentalpragmatik durchführt. Doch die Leistungsfähigkeit des transzendentalpragmatischen Ansatzes hat ihre Grenzen. Das gilt mutatis mutandis für jede Transzendentalphilosophie, auch für die transzendente Freiheitslehre. Aus der Perspektive der transzendentalpragmatischen Methode mögen diese Grenzen wegen der formalen Nichthintergebarkeit schwer erkennbar sein. Aus der Perspektive einer transzendentalphilosophischen Kritik müssen sie markiert werden.

II. Zum Verhältnis von Logik und Ethik

Die Ethik handelt von den Regeln des sittlichen Handelns und vom „guten Leben“. Die meisten Ethiken führen die Mehrzahl der Regeln auf eine Grundregel zurück, deren Geltung a priori aufgewiesen wird. Als Grundregel für das gute Leben findet Aristoteles die Regel vom Handeln *katha logon* und von der rechten Mitte. Die Grundregel der christlichen Ethik lautet: Liebe deinen Nächsten. Kants Regel lautet: Handle aus Pflicht. – Auch M. Riedel stellt in seinem Beitrag „Freiheit und Verantwortung“ einen Primärbegriff als Grundregel heraus und faßt diese im Begriff der Verantwortung. Sein Widerspruch gegen meine These, Freiheit müsse als transzendentaler Erstbegriff gedacht werden, lautet: nicht Freiheit, sondern Verantwortung sei der Primärbegriff der Ethik.

Der Widerspruch, der sich durch die Gegenüberstellung der Sätze „Freiheit kann ohne Verantwortung nicht gedacht werden“ und „Verantwortung kann ohne Freiheit nicht gedacht werden“ ausdrücken läßt, soll durch eine Unterscheidung von Logik und Ethik einerseits, sowie durch die Unterscheidung von realer und praktischer Freiheit andererseits geklärt und aufgelöst werden.

Im Unterschied zu einer Ethik als Regelwissenschaft stellt eine Logik der praktischen Philosophie nicht die Frage nach den Regeln, sondern nach der Begründbarkeit ihrer Geltung. Gewiß handelt auch die Logik von Regeln

(Argument), woni nicht in Beziehung auf die Handlung¹, die durch sie bestimmt sein soll, sondern im Hinblick auf die Herkunft, die Regelsetzung, und im Hinblick auf die Rechtmäßigkeit ihres Geltungsanspruchs. Sie zielt darum nicht auf einen ethischen, sondern auf einen *logischen Primärbegriff*, d. h. auf einen Begriff, der die Regel als möglich zu denken erlaubt und den Geltungsanspruch der Regel als gerechtfertigt expliziert.

Jene Instanz nun, welche einen Geltungsanspruch als gerechtfertigt ausweist, wird nicht eben die Regel sein können, welche Anspruch auf Geltung erhebt. Die Logik der Geltung wird darum, sofern sie ihrerseits einen primär begründenden Begriff sucht, nicht einen oder den *ethischen Primärbegriff* finden, sondern einen logischen Begriff, der den ethischen Begriff seiner Möglichkeit und seinem Geltungsanspruch nach begreifbar macht. Sofern der logische Primärbegriff die Funktion einer Regel enthält, wird diese Regel nicht eine ethische Regel sein, sondern eine Regel, welche die Qualität einer Regel garantiert und eine Regel der Regelsetzung ist.

Wenn Freiheit, begrifflich präzisiert als transzendente Freiheit, als das unbedingt Begründende ethischer Regeln aufgewiesen wird, so heißt dieses gerade nicht, Freiheit sei der *ethische* Primärbegriff. Transzendente Freiheit als die Regel der Regelsetzung betrifft nicht unmittelbar die Handlung – etwa in dem Sinn einer Regel wie „handle frei“ –; sie betrifft vielmehr die ethischen *Regeln*, und zwar im Sinne eines Kriteriums dafür, daß die ethische Regel die Qualität des Sittlichen aufweist. Der Begriff der Freiheit enthält keine ethische Regel (so wenig wie der Begriff der Wahrheit eine theoretische Regel enthält). Der sprachliche Ausdruck „sei frei“ als

¹ Vgl. O. Höffe, 151 f.

ethische Regel verstanden, wäre ohne Zweifel eine Regel Regellosigkeit zur Wirkung. (Etwas anderes ist es, wenn der gleiche Ausdruck als Zeichen für die Setzung eines sozialen Status verwendet wird, z. B. von einem Menschen, der einen Gefangenen freigibt.) Der Begriff der Freiheit enthält eine transzendente Regel; d. h. eine Regel, gemäß der ethische Regeln als möglich dargestellt und in ihrem Geltungsanspruch ausgewiesen werden.

Als Beispiel diene die ethische Regel: „Suche deinen Vorteil.“ Sofern diese Regel bedingungslos gelten soll, kann sie durch die transzendente Regel als unerlaubt und unsittlich erwiesen werden. Sofern diese Regel eingegrenzt ist durch die Zusatzregel, daß die Menschenwürde nicht verletzt werden dürfe, kann sie als erlaubt (und möglicherweise pragmatisch geboten) erwiesen werden. Sofern diese Regel in der Form gelten soll: „Suche deinen Vorteil so, daß dadurch zugleich das allgemeine Wohl befördert wird“, gewinnt sie gemäß dem Kriterium der transzendentalen Freiheit eine höhere Qualifikation. Die einzelnen Nachweise auszuführen, würde den Rahmen der Replik überschreiten.

M. Riedel stellt in seiner ethischen Erörterung den Begriff der Verantwortung an die Spitze der ethischen Regeln. Diese These ist plausibel und wird gut begründet; sie soll hier nicht weiter diskutiert werden, sondern als angenommen gelten. Die These vorausgesetzt, gilt auch das, was Riedel über das Verhältnis von Verantwortung und Freiheit sagt. Der Begriff der Verantwortung „übergreift“ eine Reihe grundlegender praktischer Begriffe, wie den Begriff der Personalität, der Kommunikation, der Institution und auch den Begriff der Freiheit. Es kann zugestanden werden: „Die Wirklichkeit der Verantwortung begründet die dem Menschen mögliche Frei-

in dem er Verantwortung übernimmt. Das Übernehmen von Verantwortung ist die materiale Vollzugsweise der Freiheit (vgl. 221). – Es ist klar, daß hier von personaler Freiheit die Rede ist. Von ihr gilt, was Riedel sagt, daß nämlich ihr Begriff „nicht durch sich selbst bestimmbar“ sei (202).

Durch die Reduktion der dem Menschen möglichen Freiheit auf den ethischen Grundbegriff der Verantwortung wird der Begriff der transzendentalen Freiheit als das Prinzip unbedingter Anerkennung von Freiheit nicht unmittelbar berührt. Anders liegt der Fall, wenn der Begriff der Verantwortung – seine Begründung durch eine Sein-Sollen-Metabasis soll ausgeschieden sein – einer transzendentallogischen Reduktion unterzogen wird, weil die Frage gestellt ist, wie Verantwortung als *möglich* zu denken sei. Diese einer „Logik der Verantwortung“ zugehörige Reduktion führt nicht die ethische Reduktion über den Begriff der Verantwortung hinaus, um Verantwortung noch einmal auf eine frühere oder höhere ethische Regel (etwa Freiheit) zurückzuführen. Eine solche Reduktion würde in einen Zirkel oder in infinitum führen. Durch die transzendentallogische Frage ist eine andere Fragedimension konstituiert, welche die ethischen Regeln samt ihrer „ersten Regel“ sinnkritisch erörtert. Diese transzendentallogische Reduktion muß auf einen Begriff des Unbedingten zurückgehen; andernfalls leistet sie nicht, was sie leisten soll. Als dieser Begriff des Unbedingten wird in der transzendentalen Freiheitslehre der Begriff der transzendentalen Freiheit aufgewiesen.

² Riedel, 227. – Analog ist anzuerkennen, was P. Koslowski über das Verhältnis von Liebe und Freiheit sagt: „Die Liebe ist der Sinn der Freiheit des Entschlusses zum Menschen.“ (240)

das Beginn eines Unbedingten ist et 1997 durch sich selbst bestimmbar. Er begreift eine Regel, die ihr eigener Gehalt ist. Diese unbedingte Regel wird durch den Begriff der transzendentalen Freiheit expliziert, und die unbedingte Anerkennung von Freiheit durch Freiheit wird als der *Geltungsgrund* ethischer Regeln aufgewiesen.

Die gleichsam quer zur ethischen Reduktion liegende transzendentallogische Fragedimension gehört nicht zur Ethik im engeren Sinn, hat aber gleichwohl Bedeutung für sie. Das läßt sich in Kürze an dem oben angeführten Beispiel „suche deinen Vorteil“ zeigen. Die bedingungslose Inanspruchnahme dieser Regel ist zweifellos nicht zu verantworten; wer nach dieser Regel handeln würde, handelte „verantwortungslos“ (225); der Handelnde würde dezidiert nicht Verantwortung übernehmen. Solches Handeln wäre gemäß der obersten Regel der Verantwortung ethisch verwerflich. Das Suchen des Vorteils, sofern dadurch die Rechte anderer nicht verletzt werden, ist zweifellos zu verantworten; es ist ethisch erlaubt. A fortiori ist es zu verantworten, gemäß der dritten Regel zu handeln. *Wodurch aber ergibt sich der Qualitätsunterschied der dritten Regel, den Vorteil nur derart zu suchen, daß dadurch das allgemeine Wohl gefördert wird, gegenüber der zweiten Regel?* Mir scheint, der Unterschied der Regelqualität läßt sich nicht rein aus dem Begriff der Verantwortung herleiten; denn verantwortlich ist das Handeln nach der zweiten wie nach der dritten Regel. Übrigens wäre der Unterschied auch nicht aus dem kategorischen Imperativ her gewinnbar; denn als allgemeines Gesetz könnten beide Maximen gelten.

Im Blick auf die transzendente Regel der Anerkennung der Freiheit durch Freiheit zeigt sich, daß die zweite Regel die transzendente Regel als negative Instanz berücksichtigt, aber deren Gehalt unbeachtet läßt. Die

nur Respekt, sondern greift deren Gehalt auf. Dieser Gehalt ist „nur“ ein formaler Gehalt; die materialen Gehalte der Regeln entstammen den geschichtlich-sozialen Handlungskontexten. Doch gerade als formaler Gehalt ist er bedeutsam. Die transzendente Regel erweist sich, zwar nicht eine neue und höhere ethische Regel mit einem besonderen materialen Gehalt zu sein, wohl aber als eine transzendental-kritische Regel, deren formaler Gehalt ein Sinnkriterium für den sittlich-qualitativen Rang einer materialen Regel ist.

Eine der Verantwortung vorausliegend zu denkende Instanz deutet auch Riedel an, wenn er sagt, daß „der Grund‘ einer je bestimmten Verantwortung“ in der Achtung der Menschenwürde liege (227), und wenn er der Übernahme von Verantwortung die Qualität „moralisch“ nur unter der Bedingung zugesteht, daß der einzelne sich in einem spezifischen Sinn „als frei weiß“ (ebd.).

Die transzendente Regel der unbedingten Anerkennung von Freiheit erscheint aus der Sicht der ethischen Reflexion lediglich als „formale Begrifflichkeit der Verantwortung“ (221).³ In der Sicht der transzendentalen Reflexion jedoch wird sie als die unbedingte Regel expliziert, welche selbst ihr Gehalt ist. Freiheit als transzendentaler Inhalt geht nicht als Merkmal in eine Bestimmung des Menschen ein; so auch Riedel (208). Gleichwohl: wer frei werden will, „muß schon in gewisser Hinsicht *frei sein*“ (213). Freiheit ist keine ethische Regel etwa in der Form, daß die „Unbedingtheit personaler Selbstverantwortung“ (227) als oberstes ethisches Prinzip

³ So auch bei P. Koslowski: „Auf der Stufe der bloßen Freiheitsanerkennung bleibt das Verhältnis formal.“ (240)

aufgestellt wurde.“ Das wäre eine methodologische kritisierbare Logik-Ethik-Metabasis. Eine transzendente Logik der Verantwortung hat die Geltung eben des ethischen Prinzips „Verantwortung“ zum Gegenstand.

Die Unterscheidung der transzendentalen Reflexion von einer materialen philosophischen Disziplin gilt nicht nur gegenüber der Ethik, sondern analog gegenüber anderen Disziplinen. So wie die transzendente Reflexion der ethischen Regelsetzung nicht selber eine Ethik ist, so leistet sie auch nicht eine Metaphysik oder eine Theologie oder eine Strukturbeschreibung von Möglichkeiten des Existierens. P. Koslowski zieht Schellings „Untersuchungen über das Wesen der Freiheit“ heran⁵ und A. Pieper S. Kierkegaards „Entweder – Oder“⁶, um einen unter anderen Aspekten gewonnenen Begriff der Freiheit dem der transzendentalen Freiheitslehre zu konfrontieren. Koslowski zeigt, daß, gerade umgekehrt wie in der transzendentalen Freiheitslehre, in Schellings Freiheitsphilosophie die Freiheit nicht selbst der Grund ist, sondern eines „Grundes“ bedarf. Schellings Denken der Selbstexplikation Gottes, in welcher die Freiheit als Moment des Realwerdens Gottes gegenüber der „Natur in Gott“ als dem Moment des Inisichseins und gegenüber dem „Geist“ als dem Moment der Einheit der beiden ersten Momente dargestellt wird, verwendet den Begriff der Freiheit in einem spekulativen Zusammenhang. Der Begriff erhält dadurch die spezifische Bedeutung des Aus-sich-Heraustretens, des Existierens und Realwerdens. Das Realwerden, so argumentiert Koslowski mit Schelling zu Recht, hat seine Voraussetzungen und Bedingun-

⁴ So auch H. Lübbe: „... Freiheit ist keine Tugend ...“ (198).

⁵ P. Koslowski, 236–244.

⁶ A. Pieper, 81–96.

... "Voraussetzung von ... die Freiheit realisieren die Neue ist, wird auch von Bedingungen dieser „Realisierung“ zu sprechen sein. Ich bezweifle zwar, daß etwas, was realisiert wird, angemessen als Freiheit bezeichnet werden kann;⁷ denn der Begriff der Realisierung ist auf materiale Gehalte zu beziehen und erfordert, wie Koslowski richtig sieht, eine Pluralität von praktischen und politischen Prinzipien. Freiheit ist demgegenüber ein sinnkritischer und transzendentaler Begriff, eine Idee der Vernunft. Innerhalb einer spekulativen Gotteslehre aber nimmt der Begriff der Freiheit abermals eine andere Bedeutung an, und was von der transzendentalen Idee gilt, muß nicht auch vom spekulativen Begriff gelten. Die praktische Philosophie verwendet den Begriff Freiheit, sofern von „Realisierung“ die Rede ist, in der Bedeutung von politischen und sozialen Freiheiten. Wenn Schelling von Realisierung im spekulativen Sinn spricht, so transferiert er per analogiam das Verhältnis von „Existenz“ und „Grund der Existenz“ auf die Erörterung der Freiheit. Dieses Paradigma steht bei Schelling in einer Antiposition zu seiner eigenen Transzendentalphilosophie. In der frühen Transzendentalphilosophie Schellings ist der Begriff der Freiheit der Begriff eines Unbedingten. „Freiheit ist nur durch sich selbst, und umfaßt das Unendliche“, heißt es in „Vom Ich als Prinzip der Philosophie“⁸.

Die Kritik von A. Pieper zielt darauf ab, die Unterscheidung des Begriffs der transzendentalen Freiheit als obsolet zu erweisen. Sie möchte insbesondere den Unterschied zwischen praktischer Freiheit (Regelsetzung) und transzendentaler Freiheit (Regel der Regelsetzung) ein-

⁷ Vgl. Krings (1978/4) 19 ff.

⁸ Schelling: Sämtliche Werke, I, 179.

bezogen sehen, denn gerade Freiheit beginnt sich selbst, und es bedürfe keines weiteren Rückgangs. Bei der Unterscheidung eines transzendentalen Freiheitsbegriffs handele es sich „um eine Sprachäquivokation“ oder, wenn das nicht zutrefte, um einen regressus in infinitum. Doch selbst wenn „die transzendente Reduktion beim Begriff der transzendentalen Freiheit ‚zum Stehen‘ kommt, wie ist es dann möglich, diesen Aktus unbedingter Anerkennung als Affirmation *anderer* Freiheit zu begreifen?“ (79). Der transzendente Akt der Anerkennung von Freiheit durch Freiheit, der weder als theoretischer Akt, noch als Willensakt, noch als Glaubensakt identifiziert werden könne, sei nicht „als eine eigene Dimension von Freiheit anzusehen“. Sittliche Freiheit bedürfe keiner Begründung; sie begründe sich selbst, „wobei das Konstrukt transzendentaler Freiheit überflüssig würde“ (80).

Diese kritische These wird durch eine Interpretation von Sören Kierkegaards Darstellung der „ethischen Existenz“ in „Entweder – Oder“ unterbaut (81–96). Nun scheint mir, daß Kierkegaard aus seiner Sicht genau jene Unterscheidung im Auge hat, welche in meiner Analyse zur Unterscheidung des Begriffs der transzendentalen Freiheit führt, und daß Piepers Interpretation die Unterscheidung zwischen Sittlichkeit und „ursprünglichem Entschluß“ selber auch deutlich herausarbeitet. Schon der Titel ihres Beitrags „Die Wahl der Freiheit und die Freiheit der Wahl“ spricht die bestrittene Differenz aus. Die Unterscheidung Kierkegaards zwischen der „Wahl zwischen Gut und Böse“ (Freiheit der Wahl) einerseits und „daß man das Wollen wählt“ (Wahl der Freiheit) andererseits ist völlig parallel der Unterscheidung zwischen der praktischen Freiheit und der transzendentalen Freiheit mit dem einen Unterschied, daß Kierkegaard durch

„Freiheit“ tilgt und rein formal bleibt. Diese Formalität ist im Hinblick auf eine Kritik der ethischen Existenz durch die religiöse Existenz keineswegs zufällig.

Die ursprüngliche Wahl „realisiert sich als unbedingter Entschluß“ (87). Sie ist nach Kierkegaard „der Ausdruck für die Freiheit“ (87) und wird von Pieper als der „erste“ Gebrauch der Freiheit bezeichnet (88), womit offenbar eine logische, nicht eine zeitliche oder psychologische Priorität gemeint ist. Die Wahl, welche noch nicht eine Wahl von Gut und Böse ist, sondern als die Wahl des Wollens unterschieden wird, findet treffende Bezeichnungen. Bei Kierkegaard heißt sie „die absolute Wahl“ oder „die ursprüngliche Wahl“ (87); von Pieper wird sie interpretiert als Selbstwahl (89 f.), unbedingtes Wollen (94), unbedingte Bejahung und schließlich auch als die Wahl der Freiheit (94). Von ihr sagt Pieper: „Die Wahl der Freiheit begründet die Freiheit der Wahl.“ (94) Durch diese Bezeichnungen wird die ursprüngliche Wahl als „erster“ Gebrauch der Freiheit begrifflich und terminologisch von der Wahl von Gut und Böse als einem sittlichen Gebrauch von Freiheit unterschieden und das Verhältnis zwischen den unterschiedenen Dimensionen als *Begründung* bestimmt. Nun ist eben dieses die These der transzendentalen Freiheitslehre, daß sich in einer Strukturanalyse der Freiheit verschiedene Begründungsniveaus und Begründungsverhältnisse unterscheiden lassen, zuletzt das zwischen der praktischen Freiheit und einem ursprünglichen (wegen der besonderen sinnkritischen Funktion „transzendental“ genannten) „Entschluß“, der als der unbedingte Entschluß zur Freiheit bestimmt wird. Pieper bemerkt ausdrücklich, daß die Unterscheidung zwischen realer Freiheit, praktischer Freiheit und transzendentaler Freiheit „Begründungsniveaus

innerhalb der Explikation des Begriffs der Freiheit (vgl. 80 f.) betreffen. Sie sind „keine eigenständigen Modi von Freiheit“ (96). Auch ist es durchaus angemessen, den Ausdruck „sittliche Freiheit“ als den integrierenden Begriff für das Begründende und Begründete zu verwenden; denn die Qualität der Sittlichkeit wird für die praktische Freiheit eben durch die unbedingte „Wahl der Freiheit“ begründet, so daß der These, sittliche Freiheit begründe sich selbst, durchaus zugestimmt werden kann. Vor dem Hintergrund der akzentuierten Unterscheidung der „Wahl der Freiheit“ gegenüber der „Freiheit der Wahl“ ist die Behauptung, die in der transzendentalen Freiheitslehre gemachte Unterscheidung sei, weil überflüssig, einzuziehen, nicht überzeugend. Die *transzendente Freiheitslehre expliziert vielmehr das von Pieper genannte Selbstbegründungsverhältnis der sittlichen Freiheit*.

Ist die Unterscheidung des Begriffs der transzendentalen Freiheit im Hinblick auf eine transzendente Reflexion der Selbstbegründung der sittlichen Freiheit gerechtfertigt, so ist sie aus einem die Philosophie im ganzen betreffenden Grunde geradezu *unverzichtbar*. Soll nämlich nicht nur das Handeln des Menschen, sondern auch Wahrheit und Wahrheitserkenntnis wie auch der ganze Bereich der Poiesis als in Freiheit begründet und mithin als vernünftig gedacht werden, so würde die Einziehung der Differenz von praktischer und transzendentaler Freiheit zu einer Moralisierung aller anderen Modi des Vernunftvollzuges führen. Eine Wahrheitserkenntnis oder eine poetische Produktion müßten entweder als außerhalb der Freiheit stehende oder als moralisch zu beurteilende Handlungen angesehen werden. Eine Moralisierung dieser Bereiche würde dem Anspruch auf eine Letztbegründung nicht gerecht. Eine „Logik der Wahrheit“,

müßte auf die Analytik eingegrenzt werden, da das Unbedingte nur in der Selbstbegründung des sittlichen Handelns erreichbar wäre. Wahre Erkenntnis wäre dann letztlich nicht durch ihre Wahrheit, sondern durch ihre moralische Bedeutung zu rechtfertigen. Eine transzendente Logik als Logik der Wahrheit oder eine transzendente Poetik müssen sich in ihren spezifischen Reduktionen auf das Unbedingte transzendentaler Freiheit beziehen können, wenn das rationale Erkennen und das technische Herstellen durch Sinnkriterien soll orientiert werden können und ihr Geltungsanspruch nicht nur durch sittliche Kriterien gerechtfertigt werden soll.

Im Hinblick auf Kierkegaard ist noch anzumerken, daß die Selbstbegründung der sittlichen Freiheit noch nicht die Struktur des wahren Existierens ergibt. Die wahre Existenzstruktur zeigt sich ihm als die religiöse Existenz. Die Wahl des Wollens muß und kann bei ihm formal bleiben, da in der ursprünglichen Wahl letztlich eben nicht das bloße „Wollen“, sondern das christliche Existieren gewählt werden soll. Im Existieren selbst sind frei-lich die begrifflichen Unterscheidungen, welche die transzendente Reflexion und auch der existentielle „Schriftsteller“ machen, aufgehoben; doch in der Darstellung treten sie auch bei Kierkegaard hervor.

In einer Reihe von Beiträgen wird – in je modifizierter Weise – ein grundsätzlicher Vorbehalt gegen die transzendente Freiheitslehre ausgesprochen, der in kurzer Form ausgedrückt etwa so lautet: Die Freiheit des Menschen endet – um nicht zu sagen verendet – am Faktum. Mehr noch: Faktizität ist der Freiheit immer schon voraus. „Transzendentalität braucht Faktizität als Apriori aller Aprioris“ (Marquard, 339). Dieser kritisch vorgetragene Satz ist unmittelbar einleuchtend; aber er wäre nicht von Odo Marquard, würde nicht die Frage folgen: „Aber ist das so?“ (Ebd.).

Wiewohl Freund Marquard anbietet, die Antwort auf seine Fragen brauche nicht sogleich, sondern könne beim nächsten (angesichts der exponentiellen Beschleunigung allen Wandels ohnehin vor der Türe stehenden) Jubeltag gegeben werden, nehme ich mir seinen zweimaligen Hinweis auf die *vita brevis* zu Herzen und ziehe aus der Nichtidentität von Gegenwart und Zukunft die Folgerung, daß ich das, was mir heute einfällt, auch heute sage. Die durch die Endlichkeit bedingte Vorläufigkeit und die durch die Form der Replik gebotene Kürze des Folgenden ist dabei in Kauf zu nehmen.

Ich muß auf den Begriff „Faktum“ zurückkommen (vgl. I, 354 ff.). Er wurde negativ bestimmt als der Gehalt, der logisch (in weitem Sinne) nicht erschlossen ist. Positiv mußte er bestimmt werden als der Gehalt, der diachronisch oder synchronisch abgeschlossen ist. Der Prototyp der diachronischen Abgeschlossenheit ist die *Vergangenheit*: von ihr handelt vor allem Marquard. Der Typ der synchronischen Abgeschlossenheit ist die *Natur*; von ihr sprechen Schlette, Jacobs, Koslowski.

Was wir als Faktum bezeichnen, weist ähnliche Merkmale auf wie das, was wir Materie nennen: es ist undurchdringlich, es ist nicht wegzubringen, zumindestens leistet es Widerstand. Überdies ist es immer schon da; keine Initiative kann es überholen, andererseits provoziert es die Initiative. Die positive Bestimmung des Faktums als abgeschlossen stellt eine besondere Herausforderung für die Vernunft dar; denn sie ist, wie Kant sagt, das Vermögen zu schließen und damit einen wie auch immer abgeschlossenen *Gehalt* logisch aufzuschließen. Man könnte sagen, die Freiheit der Vernunft bestehe eben darin, diese Herausforderung durch das Faktum anzunehmen. Damit wäre eine Priorität des Faktums vor der Vernunft eingeräumt; denn der Erweis von Vernunft und Freiheit wäre an die Voraussetzung eines von Vernunft nicht antastbaren Faktums geknüpft, von dem sich möglicherweise zeigt, daß es sich prinzipiell einer Erschließung entzieht. Als ein solches, der Freiheit prinzipiell entzogenes Faktum versteht Marquard die Vergangenheit. Sie ist abgeschlossen. „... ich bin auch dadurch frei, daß ich mich nicht zur Disposition stellen muß“ (338). Oder wie Paul Claudel eine seiner Gestalten sagen läßt: „Ihr kennt dieses Gefühl seltsa-

met Erieknerung, wenn man weiß, daß nichts mehr zu machen ist.“ (Der Seidene Schuh, I. Tag, 13. Szene)
Die Priorität des Faktums ist jedoch nicht eindeutig. Der Begriff Faktum a priori enthält zumindestens folgende Strukturelemente: Erstens einen Gehalt. Zweitens eine Reflexion, in der der Gehalt als abgeschlossen und nicht auflösbar beurteilt ist. Drittens eine Initiative zur Erschließung des Gehaltes, durch welche der Gehalt retrospektiv allererst als unaufgeschlossen und „als Faktum“ im strengen Sinn begegnet. Ohne diese Initiative würde der Gehalt zwar wirksam sein, wie z. B. der Sauerstoff der Luft, von dem unser Leben abhängt, er würde aber nicht als Faktum identifiziert. Diese Struktur erweist den Begriff Faktum als einen transzendentallogisch „späten“ Begriff, der selber durch eine Reihe von Bedingungen ermöglicht ist. Er ist ein Konstrukt, das aus einer intellektuell-reflexiven Initiative gegenüber Erlebtem oder Erfahrungen hervorgeht. Was wir erleben oder erfahren, sind nicht „Fakten“, sondern gedeutete Gehalte, die, sofern und insoweit sie einer Deutung widerstehen, als Fakten identifiziert werden.

Marquard akzentuiert die Faktizität der Vergangenheit; und das mit Recht. Die Vergangenheit ist abgeschlossen; sie steht nicht mehr zur Disposition, und der Widerstand, den sie einer Erschließung leistet, ist an der Vielfalt möglicher Interpretationen erkennbar. Ihr gegenüber ist die Zukunft offen. Darum – so meint Marquard – stehe die transzendente Freiheitslehre „in ihrem Bündnis mit der Zukunft“ (337). Sie habe, indem sie „die Faktizitätsdimension der Vergangenheit, die Herkunftsdimension vernachlässigt – einen *futuristisch halbierten Freiheitsbegriff*“ (337). Mir scheint, das trifft nicht zu; zumindest dann nicht, wenn der Begriff Vergangenheit geschichtlich verstanden wird.

von Marquard, der Kritiker, mochte ich mit Marquard, dem Hermeneutiker, verfechten, daß die Vergangenheit des Menschen, sofern sie *als Faktum* gesetzt ist, nie ein Faktum bleiben muß, sondern ein *als Geschichte* verstandenes Sinngebilde sein kann, das seinen Grund in der Freiheit hat. Die Vergangenheit des Menschen ist eine gedeutete und insoweit verstehbare und erschlossene Vergangenheit; und die Male, die der Mensch dem Vergangenen setzt, sind nicht Fakten-Male, sondern *Denkmale*. Im Gedenken realisiert er das, was er als seine Vergangenheit weiß. Die Ereignisse sind abgeschlossen und insoweit Fakten; nicht aber die Vergangenheit, welche im Gedenken und Erzählen eröffnet wird.

Zum zeitlich Gewesenen bloß als Faktum gehört unabsehbar vieles, was wir nicht wissen, weil keine Erinnerung, kein Zeuge oder kein Dokument vorhanden ist, oder weil wir es verdrängt haben und nichts mehr davon wissen wollen. Das aber, was wir wissen, wäre zu teilen in das, was wir nur als Faktum identifizieren, ohne uns zu verhalten, und – in „unsere Vergangenheit“; das sind jene Ereignisse, die wir erinnern und zu denen wir uns verhalten in Dankbarkeit, Freude, Stolz, Scham, Reue, Vergebung (vgl. Jacobs, 181 f.). Was der Mensch als seine, nämlich als „menschensmögliche“ Vergangenheit *hat*, kann gewiß als „historische Faktizität“ objektiviert werden. Doch nicht dadurch hat der Mensch schon eine Vergangenheit; das zeigt der Mißerfolg eines großen Teils des sogenannten Geschichtsunterrichts in den Schulen. Die dem Menschen mögliche Vergangenheit besteht in einem *Verhältnis zu un verfügbaren Ereignissen*. Sofern dieses Verhältnis als durch Freiheit ermöglicht und mithin als *vernünftig* gedacht ist, muß die Vergangenheit als ein transzendental konstituierter und be-

stimmter Gehalt verstanden werden. Die transzendentalen Genesis der Vergangenheit begründet, warum ein Mensch (oder auch ein Volk oder eine Kirche) nicht nur für sein Handeln, sondern auch noch für seine Geschichte eine Verantwortung übernimmt.

Der transzendentalen Freiheitslehre ist die Vergangenheit keineswegs ein „Gefängnis“, und Marquards Begriff der „Herkunftsfreiheit“ wird mit großer Zustimmung aufgenommen. Wenn die Vergangenheit lediglich ein Faktum ist, wird auch die Zukunft nur weitere Fakten bescheren: – zum Beispiel den Tod. Der Tod ist ein Faktum, auch dann, wenn er für den noch Lebenden temporal in der Zukunft liegt. Geburt, Generation, Tod und vieles, was die Signatur der Generation trägt, entziehen sich der freien Verfügung. Der Suizid, der als ein freies Verfügen über den Tod erscheinen könnte, verfügt nicht über den Tod, sondern über den Zeitpunkt des Todes; im übrigen erweist er sich eher als Zeichen der Verzweiflung, der Angst oder der Resignation, denn als ein Zeichen der Freiheit.

Wenn die Vergangenheit regelmäßig als Faktizität und Unverfügbarkeit interpretiert wird, wird die gleiche Interpretationsregel auch für die Zukunft gelten müssen. Das aber bedeutet: Ereignisse werden als Fakten interpretiert, gleich ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig. Der Begriff einer „futuristisch halbierten Freiheit“ (337) ist ein nicht haltbarer Begriff. Wenn die Zukunft nicht mehr offen ist, ist der Begriff der Freiheit auf Null reduziert.

Doch der Begriff der transzendentalen Freiheit betrifft nur scheinbar das Phänomen des Verfügen- oder Nichtverfügenkönnens. Die Tatsache, daß ich mittags über meine Zeit am Nachmittag (vielleicht) verfügen kann, nicht mehr aber über die Zeit am Vormittag, ist für das

Problem der transzendentalen Freiheit irrelevant. Jeder „Zauber“ sollte von ihr ferngehalten werden. Der endliche Mensch erweitert durch seine Freiheit seine Verfügungsgewalt nicht um einen Deut; dafür hat er bekanntlich den Verstand. Der Begriff des Unbedingten – das wird leicht übersehen – hat nur Sinn in Beziehung auf Bedingtes und seine Bedingungen und Bedingungsreihen. Durch ihn wird jeweils ein bestimmtes ausgezeichnetes *Verhältnis zu Kontingentem* gedeutet. Marquards eindringliche Gretchenfrage, wie die transzendente Freiheitslehre es mit der Endlichkeit halte, ist beantwortet, bevor sie gestellt ist. Die transzendente Freiheitslehre ist nicht absolute Philosophie, sondern der Versuch zu begreifen, warum ein zeitliches und endliches Wesen wie der Mensch sich *unbedingt* in Verantwortung genommen weiß und warum er sein geschichtlich bedingtes und zeitlich endliches Handeln letztlich nicht anthropologisch oder historisch relativieren kann. Die „Nichtidentität von Herkunft und Zukunft“ besagt, daß der Mensch sich sowohl zu dem, worüber er verfügen, wie zu dem, worüber er nicht oder nicht mehr verfügen kann, verhalten kann und verhalten soll. Marquards Einsicht ist zuzustimmen: „... die Zukunftsfreiheit muß sich hüten, die Herkunftsfreiheit zu vernichten, sonst sägt sie den Ast ab, auf dem sie sitzt; denn die Herkunftsfreiheit ist nicht das Gegenteil, sondern die Bedingung der Zukunftsfreiheit“ (339). In der Tat: das freie Sichverhalten zum Verfügbaren (wenn es denn verfügbar sein sollte) ist wesentlich bestimmt vom freien Verhalten zum nicht oder nicht mehr Verfügbaren. Anders gesagt: Deute ich die Vergangenheit durch den Begriff der Faktizität, so ist die Zukunft nicht mehr offen: sie wird bringen, was sie bringen wird; – Fatum. Deute ich die Vergangenheit unter Rückbezug auf den Begriff

der Freiheit, so *wird* die Zukunft offen. Die transzendente Genesis von Vergangenheit und Zukunft weist der transzendentalen Freiheit, welche diese Generierung begründet, den Charakter des Prätemporalen zu (nicht eigentlich der ‚Zeitlosigkeit‘; vgl. Riedel, 215). Weil ohne Freiheit die Zeit des Menschen auf seine Lebenszeit beschränkt bliebe (von mythischen Erweiterungen der Lebenszeit sehe ich hier ab) und nicht zur Geschichte würde, steht die Transzendentalphilosophie in einem *offenen* „Bündnis“ mit der Vergangenheit und in einem vorgreifenden „Bündnis“ mit der Zukunft, von der wir nicht wissen, was sie bringen wird, und die keineswegs so verfügbar ist, wie irrige Freiheitslehren vermuten mögen. Der Begriff der transzendentalen Freiheit ist nicht ein Gegenbegriff zu dem der Faktizität, sondern bedeutet die Möglichkeit eines qualifizierten Verhältnisses zur Faktizität des Unverfügbaren. Meine Entgegnung tritt entschieden auf die Seite von Marquards Plädoyer für die „Herkunftsfreiheit“. Allerdings würde ich nicht so weit gehen zu sagen, daß ich „gerade auch durch meine Indisponibilität, meine Unverfügbarkeit frei bin“ (338 f.). Ein Verhältnis zum Unverfügbaren als Fatum erscheint mir mit einem Verhältnis zu ebendemselben Unverfügbaren als Geschichte schwer vereinbar.

Auch die Beiträge von H. R. Schlette und W. G. Jacobs akzentuieren die Begrenztheit der Freiheit durch das Unverfügbare. Für Jacobs, der das Problem in moral-philosophischer Perspektive aufgreift, ist die Tat das Unverfügbare (180). „In ihrer Faktizität“ ist sie das Beharrende; das Subjekt ist nicht frei, sie ungeschehen zu machen. Doch insofern sie ein Böses ist, wird sie durch Reue, Entschuldigung und Vergebung aus ihrer Faktizität befreit. „Diese Befreiung geschieht um der Freiheit willen.“ (182)

... steht ausserhalb der Frage, wie sich ein Verhältnis von Freiheit und Fatum denken lasse. Hinter seiner Frage steht ein religionsphilosophisches Bedenken, das analog ist dem hermeneutischen Bedenken Marquards: die Freiheit vernachlässige nicht nur die Vergangenheit, sondern die sichtbare Welt überhaupt. Als christliche Freiheit befreie sie den Menschen nicht nur vom „miserablen Weltzustand“, sondern von der ganzen konkreten Welt und führe in einen Dualismus (288). Schlechte vermutet nun in der Freiheitslehre eine Fortsetzung dieser Theologie mit anderen Mitteln; – ein Verdacht, der nicht in jedem Fall von der Hand zu weisen ist und der Hegel eine so dezidierte Distanz zur Transzendentalphilosophie nehmen ließ. Schlechte sucht in anderer Richtung einen Weg, nämlich die „christlich-mittelalterliche Spekulation über die Einheit von Wesen und Willen in Gott hermeneutisch“ fortzusetzen. Dieses ist ein beachtlicher Hinweis; das Denken des Mittelalters enthält manchen unerkannten Denkansatz, und die versteinerten Denkmale der Scholastik bedürfen einer Erneuerung. Doch was heißt hier „hermeneutisch“?

Ich will den Hermeneutikern nicht ins Handwerk pfuschen, möchte aber an das erinnern, was sie tun. Wenn jemand die Ereignisse – vergangene oder gegenwärtige – nicht als Fakta beläst, sondern sie als „Text“ versteht, dann doch der Hermeneutiker. Dieses Verstehen, über das viel Erhellendes geschrieben worden ist, ist nicht ein Buchstabieren von Fakten, sondern eine Rekonstruktion ihrer „historischen – faktischen, kontingenten – Bedingungen der Möglichkeit“, die in der Transzendentalphilosophie angeblich ausgespart sind (Marquard, 340). Um gewisse Fakten als Bedingungen der Möglichkeit anderer Fakten mit diesen in einen Zusammenhang zu bringen und um die erforderlichen Zusammenhänge-

... legen aufzunehmen, damit es das Licht der Wahrheit, denn das *Verhältnis* von Bedingung zu Bedingtem und der dadurch gesetzte logische Zusammenhang sind nicht Fakten, sondern eine Synthesis von Fakten unter dem Gesichtspunkt einer wie auch immer gearteten „Zweckmäßigkeit“, wie Kant sagen würde. Die Hermeneutik ist die Disziplin von den Regeln, nicht der Faktenidentifizierung, sondern des Faktenverstehens, mithin von der Regel für das, was als Vergangenheit *Geltung* haben soll. Was als Vergangenheit Geltung hat und als geschichtlicher Zusammenhang verstanden ist, ermöglicht es, die Nichtidentität „auszuhalten“, wie Marquard Joachim Ritter zitiert (330). Die Handlung des Hermeneutikers ist eine sinnvolle, ja sinnstiftende Handlung. Sie attackiert die Nichtidentität von Vergangenheit und Gegenwart und generiert in der Nichtidentität einen verstehbaren Zusammenhang; – und dieses ist der dem endlichen Vernunftwesen angemessene, der geschichtlich vermittelte Begriff von Identität. Soviel zur Hermeneutik.

Doch woher jene für die Nichtidentität so unvermutbare Attacke? Woher die Kreativität der Interpretation? Deren Grund zu denken – er ist allerdings noch weniger als Faktum identifizierbar als der vom Hermeneutiker hervorgeholte, das Faktum erschließende Zusammenhang – hält der Transzendentalphilosoph für eine lohnende Aufgabe. Durch eine transzendente Analytik der hermeneutischen Vernunft wird allerdings nicht der historische Gesichtspunkt zum transzendentalen gemacht; und die Vermutung der hermeneutischen Philosophie, sie mache „den transzendentalen Gesichtspunkt zum historischen“ (Marquard, 339), betrifft ein Unternehmen, zu dem man Glück wünschen muß; denn so einfach wird es nicht sein. Der historische Gesichtspunkt

flexion wird begreiflich, wieso Historie nicht gleich Chronologie und geschichtliches Wissen nicht bloß Faktenwissen ist. Sie vermittelt eine Einsicht: daß nämlich eine Geschichte zu haben eine Manifestation von Freiheit ist.

H. M. Baumgartner hat aufgrund dieser Einsicht in seinem Beitrag „Freiheit als Prinzip der Geschichte“ ein transzendentes Konzept der Geschichte und der Historie entwickelt. Charakteristisch für dieses Konzept ist eine sowohl für die Transzendentalphilosophie wie für die Geschichtsphilosophie maßgebende Distinktion: die Frage nach einem transzendentalen Prinzip ist zu unterscheiden von der Frage nach dem Ziel und nach dem Inhalt der Geschichte. Freiheit ist das Sinnprinzip der Geschichte. Doch nicht die Freiheit hat eine Geschichte, sondern der Mensch. Der Mensch hinwiederum hat nur als Freiheitswesen eine Geschichte. Geschichte „kann ohne Rekurs auf die Idee der Freiheit nicht *gedacht* werden, in ihrem materialen und realen Gehalt durch die Freiheit jedoch andererseits auch nicht (a priori) *erkannt* werden“ (Baumgartner, 315).¹

Eine transendentale Begründung der Geschichte in der Idee der Freiheit macht die Geschichte nicht zu einem teleologischen „Prozeß der Freiheit“; denn Freiheit ist nicht das Ziel der Geschichte, sondern ihr Sinnprinzip. Baumgartner akzentuiert die Differenz zu Hegel². Er spricht von einer „spekulativen Verdinglichung“ der

¹ Hervorhebungen von mir. Vgl. Baumgartner, 317 f. – Vgl. H. Krings: Erkennen und Denken, in: Philosophisches Jahrbuch, Bd. 86 (1979) 1–15.

² L. Oeing-Hanhoff hebt in seinem Beitrag außerdem die Gemeinsamkeiten der transzendentalen Freiheitslehre mit Hegel hervor (263 ff.).

freiheit in Hegels Gesamtsystem. Die Idee der Freiheit ist *nur* „transzendentes Prinzip des geschichtlichen Bewußtseins“ und das bedeutet „eine Restriktion des philosophischen Anspruchs und eine Ermächtigung der Historie“ (Baumgartner, 319). Diese Weiterentwicklung der transzendentalen Freiheitslehre in ihrem Nutzen für eine Geschichtsphilosophie mag auch deutlich machen, daß Marquards Vorbehalte wohl mehr einer idealistischen Freiheitsphilosophie als der transzendentalen Freiheitslehre gelten.

Damit ist abermals auf Marquards erste Frage, wie die transzendente Freiheitslehre es denn mit der Endlichkeit halte, Bezug genommen. Doch darf sie schon als beruhigt gelten? „Die Gefahr der Unbedingtheitsübersteigerung“ (Marquard, 326) ist zwar gesichtet; aber ist sie auch gebannt? Um dieser von Marquard richtig erkannten Gefahr zu begegnen, noch einen Hinweis. In einer transzendentalen Analytik ist „unbedingt“ nicht das Prädikat eines Seins, sondern einer Regel. Als *unbedingte* Regel weist sie drei Charakteristika auf. Erstens: sie kann nicht auf eine Regel höheren Niveaus zurückgeführt werden. Zweitens: sie hat sich selbst zum Inhalt; d. h. Freiheit als Begriff einer unbedingten Regel besagt, daß der Aktus der Freiheit „zuerst“, d. h. transzendentallogisch primär, in der Affirmation der Freiheit besteht. Das dritte Charakteristikum schließlich liegt darin, daß die unbedingte Regel nicht Handlungen oder Sachverhalte betrifft, sondern kontingente Regeln.

Die Unbedingtheit einer Regel geht nicht aus einer absoluten Setzung hervor, sondern sie wird in einer transzendentalen Geltungslogik reduktiv gewonnen. Sofern die Geltung von Regeln nicht nur als faktisch, sondern als möglich, d. h. als vernünftig und sittlich legitimierbar soll gedacht werden können, wird das Interesse der Ver-

... durch eine pragmatische (Letzt-)Begründung und nicht friedigt. Sie sucht das Unbedingte zu allem Bedingen, wie Kant sagt. Diese Suche ist keine Übersteigerung der Vernunft, sondern darin besteht ihr Wesen.

Eine Übersteigerung liegt dann vor, wenn der transzendental-reduktiv gewonnene Begriff des Unbedingten unbedingterweise zu einem Begriff des Absoluten verkehrt und als Erstbegriff für eine Deduktion verwendet wird. Dieses Mißverständnis auszuschließen, ist der Begriff der Regel geeignet. Aus einer Regel läßt sich nicht deduzieren; auch nicht und erst recht nicht aus einer unbedingten Regel.³ Eine Regel kann man und soll man anwenden bzw. befolgen. Nun ist die Anwendung einer unbedingten Regel nicht ganz einfach. Denn als unbedingte Regel ist sie nicht unmittelbar und im Alltag anwendbar. Hegel versucht das Problem der Anwendung durch eine ebenso groß dimensionierte wie logisch differenzierte Vermittlungsphilosophie zu lösen, welche die Idee der Freiheit zum Gehalt der Geschichte machte und den Staat als „verwirklichte Freiheit“ verstand; ein Versuch, der ihm bis heute viel Anerkennung eingebracht hat. Fichte kommt zur Anwendung durch die Umkehrung der resolutiven in die deduktive Methode; er leitet die Anwendung der Regel aus der Regel selber ab.⁴ Beide Versuche sind fragwürdig; denn sie setzen sich darüber hinweg, daß der Begriff des Unbedingten ein Begriff eben gerade des *endlichen* Denkens ist. Durch ihn erweist es sich nicht etwa als absolutes Denken, sondern gibt seiner Endlichkeit einen charakteristischen Ausdruck. Es

³ „Wozu man sich, im Genuß solcher Freiheit, dann selbst bestimmt, ist durch den Willen zur Freiheit nicht vorbestimmt.“ So H. Lübbe, 195.

⁴ Vgl. Verf.: Erkennen und Denken, a. a. O. 9–11.

... Staat hängen mit dem Begriff des Unbedingten zusammen. ziemlich komplizierten Sachverhalt: daß eine Reihe von Bedingungen (bedingten Regeln) dank eines Begriffs, der nicht dieser Reihe angehört und der durch die Vernunft hervorgebracht werden muß, einen *sinnvollen* Zusammenhang bildet. Eine unbedingte Regel gibt es nicht, sondern sie muß gedacht werden. Begriffe des Unbedingten sind menschenmöglich, und der Vernunft sind sie notwendig. Man könnte sagen, ein lebendes Wesen, dessen bedingte Regeln der Lebenserhaltung und der Lebenskunst durch eine Regel geleitet sind, die sich als unbedingt denken läßt, ist ein humanes Wesen.

Die Philosophien des Deutschen Idealismus haben den Begriff des Unbedingten als den Begriff des Absoluten verstanden. Diese Gleichsetzung hatte die von Marquard kritisch abgewiesene „Unbedingtheitsübersteigerung“ zur Folge. Die transzendente Freiheitslehre will nicht so hoch hinaus. Doch eben darum leistet sie sich den Begriff der unbedingten Regel.

2. Natur

Freiheit als die unbedingte Regel menschlicher Handlungsregeln hebt die Nichtverfügbarkeit der Natur nicht auf. Die Natur ist ein Faktum, und der Mensch ist ein Naturwesen: Er wird geboren, er pflanzt sich fort, er stirbt wie alle lebenden Wesen unter dem Mond. Wenn er sein natürliches Dasein nur dadurch erhalten und besser fristen kann, daß er sich gegen Naturgewalten schützt und Naturkräfte nutzt, so kann dieses Bemühen erfolgreich sein und sein Dasein wird unabhängiger. Möglicherweise beschreibt er die neugewonnene Herrschaft über den verfügbar gewordenen (übrigens relativ kleinen)

tisch Jacobs, 171 f.). Andererseits postuliert P. Koslowski mit Recht, daß die Natur „als Grenze und Bedingung von Freiheit“ anerkannt werden müsse (249). Beide Interpretationen kommen – mit relativer Berechtigung – in unserer Kultur vor. Doch sie deuten m. E. weniger ein Verhältnis von Natur und Freiheit als einen Konflikt im Menschen der westlichen Kultur, sofern er einerseits den naturalen Lebensraum technisch beherrscht und ökonomisch nutzt und andererseits ihn bestellt und hegt.

Auch noch das, was wir als „Natur“ verstehen, ist nicht unabhängig von einer menschlichen Deutung. Von Aristoteles wird die Natur als das aus sich Aufwachsende und zum Telos Strebende (*physis*), von Kant als das Dasein der Dinge nach allgemeinen Gesetzen verstanden; sie wird als Raum und Stoff menschlichen Forschens und Machens, aber auch als das sich der Erforschung immer neu Entziehende und als Übermacht erfahren. Die Natur ist lieblich und sie ist schrecklich. Durch den Begriff der Natur deutet der Mensch sich und das Dasein, worin er sich vorfindet und was unverfügbar die Voraussetzung seines Handelns ist.⁵ Natur ist insofern ein hermeneutischer Begriff. Wenn aber der Mensch, anders als Pflanze und Tier, nicht nur Natur *ist*, sondern Natur *versteht*, dann beruht das menschliche Naturverstehen (und Naturerklären) wie alles andere Verstehen und Erklären auf transzendentalen Voraussetzungen. Wird die Freiheit als das transzendental Unbedingte gedacht – hier nach der etwa so zu formulierenden Regel: Sei nicht nur Natur, sondern verstehe sie –, dann zeigt sich das Ver-

⁵ R. Spaemann hat diesen Befund dargestellt. Vgl. Artikel „Natur“, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. II, München 1973, 956–969.

hältnis von Natur und Freiheit als das vernünftige des Begründeten zum transzendental Begründenden. Das heißt: Was immer der Mensch als Natur bestimmt, diese Bestimmung ist nicht ohne ein Moment von Freiheit. Oder – in Abwandlung eines berühmten Fichtewortes –: sage mir, was für ein Mensch du bist, und ich sage dir, welche Natur du hast.

Dieses transzendente Muster trifft nun auf den durch die neuzeitliche Naturwissenschaft bestimmten Naturbegriff besonders deutlich zu. Die Natur progressiv in Anspruch zu nehmen gelingt bekanntlich nur, wenn der Mensch die Regeln der Natur in Erfahrung bringt und ihnen gemäß tätig ist. In bestimmten Grenzen über die Natur verfügen zu können, verlangt den Preis, daß der Mensch als Naturbeherrscher den Regeln der Natur folgt, nicht der Willkür und auch nicht einer Freiheitsregel. Sofern das Dasein des Menschen die Naturbeherrschung in Anspruch nimmt, wird es zwar einerseits unabhängiger von undurchschauenden, daher unvorhersehbaren Ereignissen, von der *tyche*, dem zufälligen Wechsel von Glück und Unglück. Andererseits wird der Mensch abhängiger, da nunmehr er selbst streng den Naturgesetzen folgen und sein Dasein ihnen unterordnen muß. Er richtet seine Kunst (*techné*) nach *diesen* Gesetzen ein, so daß sie Technik wird, und mithin steht die wissenschaftlich-technisch organisierte Welt und Sozietät unter den Notwendigkeitsgesetzen der Natur. P. Koslowski spricht von einer Übermannung des Menschen durch die Technik (249). Das beginnt, wie die Sage erinnert, beim Umgang mit dem Feuer; das Spiel mit dem Feuer hat seinen eigenen Reiz, aber immer noch ist dabei Vorsicht geboten. Der Mensch, dessen Verhalten dank seiner technischen Instrumente einen exponentiellen Effekt zeitigt, muß sich strikt in diesen Notwendigkeitszusammenhang binden

und um sich keine irreführende Bewegung erlauben; anderntfalls verliert er wegen Nichtbeachtung naturgesetzlicher Wirkungszusammenhänge (z. B. als Autolenker) allzuleicht die Gewalt über sein Instrument, das unbekümmert dem Gesetz folgt. Der Astronaut ist derzeit der Prototyp eines Daseins, das gänzlich von der Beachtung technisch vermittelter Naturgesetze abhängig ist und als vollständig organisiert gelten kann.

Wenn eine Kultur sich durch eine Daseinsorganisation nach Naturgesetzen definiert und sich als „wissenschaftlich-technische“ Kultur bezeichnet, so kann sie für sich selbst auch einen Begriff von Fortschritt definieren, nämlich progressive Kenntnis der Naturgesetze (sei es linear, sei es durch „Paradigmenwechsel“) und entsprechend modifizierte Naturbeherrschung durch Technik. Doch diese Kultur und der ihr eigentümliche wissenschaftlich-technische Fortschritt leisten nicht als solche eine Befreiung des Menschen und können nicht schlechthin als Ausdruck der Freiheit interpretiert werden. Zweifelsfrei erscheint es allerdings, daß diese Interpretation der Natur selbst nicht als Naturereignis interpretiert werden kann, sondern in die Verantwortung des Menschen fällt.

Ich greife die Bemerkung von W. G. Jacobs auf, daß nämlich die Unfreiheit, gegen die die Freiheit erkämpft werden muß, nicht die Natur sei. „Die Natur ist . . . kein Partner der Freiheit.“ (172) Als Grenze der Freiheit nennt er die Unfreiheit. Doch nicht die Natur ist unfrei; ihr gegenüber ist Freiheit das Inkommensurable. Unfreiheit resultiert nach Jacobs aus einem negativen Verhältnis von Freiheit und Freiheit. Auch unter diesem Gesichtspunkt zeigt sich, daß Natur und Freiheit nicht konkurrierende Begriffe sind. Dem entspricht, daß die Begriffe Phänomenon und Nomenon bei Kant nicht füreinander eine Grenze bilden. Der empirische Charakter einer

Handlung grenzt nicht an den intelligiblen Charakter der Handlung an, und letzterer findet nicht am ersten seine Grenze. Auch wenn der Mensch diese Grenze überschreiten könnte, d. h. wenn er alle Naturgesetze kennen und technisch anwenden würde und nicht nur jene kleine, aus ihrem ursprünglichen Kontext experimentell herausgelöste Auswahl, die er zur Zeit kennt und anwendet, wäre er nicht frei. Die Umkehrung dieses Verhältnisses zeigt in anderer Weise die Inkommensurabilität: Freisein setzt so wenig eine Verfügungsmacht über die Natur voraus, daß vielen der als frei gilt, der ganz in der Natur lebt.

H. R. Schlette weist zu Beginn seines Beitrags „Skeptisches zur Freiheitsphilosophie“ auf eine abnormale andersgesehene Ambivalenz im Verhältnis des Menschen zur Natur hin. Die Freiheit als „eine Gabe des Meeres“ – so zitiert er Proudhon –, des Meeres, das dem Menschen zugleich Anlaß zu der Erfahrung der Ausgesetztheit und der Ohnmacht ist? (282) Schlette empfiehlt die Natur als „Lehrmeister“ (284). Doch welche Natur? Würde der Mensch in diesem Lehrmeister nicht wieder sich selbst begegnen? Erkennen nicht gerade der Naturwissenschaftler und der Techniker die Natur als ihren Lehrmeister an und organisieren die Welt des Menschen nach deren Gesetzen? Die Faktizität der Natur ist unleugbar, aber sie ist mehrdeutig, wie überhaupt das Verhältnis des Menschen zur Natur in hohem Maß uneindeutig ist. Aus den „fatalen“ Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt sucht er einen Weg heraus, – heraus aus der „Newton'schen Natur“ in eine lebendige und nicht so sehr beherrschte als verstandene Natur, die ihm eben deswegen, weil sie nicht in Gesetzmäßigkeit aufgeht, einen reicheren Stoff bietet, sich zu verhalten. Die Natur ist ein Faktum. Die Logik, der gemäß der

Natur, sondern ein Verhältnis zu ihr, das – als vernünftiges Verhältnis – nicht ohne Rückgang auf eine dieses Verhältnis begründende Freiheit gedacht werden kann; ein Verhältnis, das darum nicht fatal, sondern zu verantworten ist.

3. Gleichheit

Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis von Natur und Freiheit stellt H. R. Schlette die besondere Frage nach der philosophischen Legitimierbarkeit der Gleichheit aller Menschen. Er vermutet, daß die Ableitung der Freiheit in der transzendentalen Freiheitslehre „die Idee der Gleichheit aller“ voraussetze (294), und fragt darum, ob ich „außer der Ableitung der Gleichheit aus der Freiheit in der Idee der Gleichheit auch ein Moment von ‚Natur‘ anerkennen“ könne. „Gäbe es die Möglichkeit, die menschliche Gleichheit phänomenologisch-rational aus der Faktizität herzuleiten – z. B. aus der Analyse der Leiblichkeit –, so würde . . . die Freiheit der Gleichen als eine durch die Freiheit des Anderen begrenzte Freiheit zusätzlich in einer Art natürlicher Ontologie fundiert, worin ein die transzendentalphilosophische Ableitung bestärkendes Moment läge.“ (294 f.) Eine ontologisch-naturale Fundierung ist nun einem transzendentalphilosophischen Begründungskonstrukt gerade entgegengesetzt, und eine Transzendentalphilosophie wäre nicht, was ihr Name nennt, wenn sie in dieser Weise ein „bestärkendes Moment“ gewinnen könnte. Mein letzter Diskussionsbeitrag soll der These gelten, daß eine soziale Gleichheit von Menschen nicht aus einer natürlichen Gleichheit abgeleitet werden kann, sondern

durch einen Akt der Situation vernunft begründet ist. Selbstverständlich übersieht Schlette nicht die naturale Ungleichheit der Menschen (291). Er geht jedoch davon aus, daß, „wie immer man die Gleichheit aller metaphysisch, ontologisch oder anthropologisch legitimiert“, sie heute eine unsere gesamte öffentliche und private Existenz tragende „theoretische Grundannahme“ sei (ebd.). Diese These ist in ihrem historischen Gehalt m. E. fraglich, ihrem philosophischen Gehalt nach aber nicht haltbar. Ich möchte die Gegenthese aufstellen und sagen: Der Satz „alle Menschen sind gleich“ ist nicht ein theoretischer, sondern ein praktischer Satz.

Selbstverständlich übersehe ich nicht, daß wir jeden, den wir als „unseresgleichen“ erkennen, einen Menschen nennen. Doch der Ausdruck „Mensch“ bezeichnet in diesem Fall einen Allgemeinbegriff, ein *katholon*, das Aristoteles als philosophisch wenig belangvoll erkannte (Met. Z 13). Zweifellos kann auf dem Wege der Abstraktion oder Reduktion von allen Ungleichheiten der Menschen abgesehen und jedes Wesen, welches die allgemeinen Merkmale aufweist (animal, rationale) als Mensch bezeichnet werden. Phänomenologisch kann ein Eidos „Mensch“, ein Eidos „Leiblichkeit“ aufgewiesen werden. Doch diese Befunde legitimieren zunächst eine Gleichheit der Bezeichnung oder der Gattung, noch nicht eine Gleichheit aller Subjekte, die mit dieser Bezeichnung bezeichnet werden können. Insbesondere folgt daraus nicht die Gleichheit aller Menschen in dem Sinn, in dem Schlette davon spricht. Gleichheit unter menschlichen Individuen besteht erst dann, wenn die Individuen sich gegenseitig als gleich anerkannt haben – und eben *dadurch*, daß sie sich als gleich anerkannt haben. Diese Anerkennung kann auf einen naturalen Umkreis begrenzt sein, z. B. auf die Generationenreihe oder die Stammeszugehörigkeit; dann

„... und anderen geiaue ungleichen, sie sind „fremde“. Die Anerkennung kann auch *nomo* gesetzt sein durch Zugehörigkeit zu einer Institution wie z. B. der Civitas. Als Bürger sind die Einwohner dann gleich, wiewohl sie als Menschen ungleich sind. Dieses ist ja gerade das Humane an der Civitas, daß sie der naturalen Ungleichheit zum Trotz die bürgerliche Gleichheit generiert. Gewiß setzt die praktische Anerkennung voraus, daß es sich um „Menschen“ handelt; doch dieser allgemeine Begriff der Gleichheit wird auch im Verhältnis des Sklavenhalters zum Sklaven vorausgesetzt. Der Sklavenhalter sucht ja gerade Menschen und nicht Tiere oder Maschinen für seine Dienste, und dazu noch besonders gute Exemplare der Gattung Mensch. Er sucht ja nicht nur gesunde und starke Menschen, sondern solche mit Intelligenz, solche, welche die Kunst des Schreibens oder des Erziehens oder des Wirtschaftens beherrschen. Selbstverständlich wird er nicht auf den Begriff „Mensch“ verzichten. Aber auch die beste körperliche und geistige Ausstattung aller begründet nicht jene Gleichheit, welche durch die unbedingte, von keiner Ungleichheit irritierte Anerkennung gesetzt ist.

Die Antwort auf Schlettes Frage soll der Kürze halber in Gegenthesen zusammengefaßt werden. Erstens: *Die Gleichheit aller Menschen ist kein Faktum*, sondern sittliche Aufgabe. „Der Mensch ist nicht von Natur aus frei“ sagt L. Oeing-Hanhoff (268). Und wenn ein Faktum identifizierbar wäre, aus dem sich die Gleichheit aller Menschen herleiten ließe, so müßte es allererst als ein *solches* Faktum erschlossen werden, das eben diese Ableitung gestattet. Das aber hieße, die abzuleitende Gleichheit im Faktum voraussetzen. Die Ungleichheit aller Menschen ist ein Faktum, dessen Erschließung durch die unbedingte Regel der Anerkennung von Freiheit geleitet sein soll.

Zweitens: Freiheit setzt nicht Gleichheit voraus. Da die transzendente Freiheit als die unbedingte Regel jedweder praktischen Regel gedacht werden muß, ist auch die Regel, alle Menschen als gleich anzuerkennen, auf die unbedingte Regel zurückzuführen. Das aber bedeutet: *Gleichheit setzt Freiheit im transzendentalen Verstande voraus.*

Drittens: *Die Gleichheit ist nicht aus der Freiheit ableitbar.* Der Begriff der Gleichheit kann nicht deduktiv aus dem Begriff der Freiheit als dessen theoretisches Implikat gewonnen werden, wie überhaupt praktische Regeln zwar begründbar, aber nicht deduzierbar sind.

Viertens: Gleichheit unter Menschen ist ein sittlicher Anspruch; sie wird durch diesen sittlichen Anspruch generiert. Gleichheit muß als ein *Produkt der Freiheit* gedacht werden. Nur als solche kann sie *allgemein* gefordert und mit der naturalen und historischen Ungleichheit aller Menschen vermittelt werden.

- Krings (1954): Fragen und Aufgaben der Ontologie, Tübingen 1954.
- Krings (1964/1): Transzendente Logik, München 1964.
- Krings (1964/2): Wie ist die Analogie möglich?, in: Gott in Welt (Festschrift für Karl Rahner), Freiburg/Basel/Wien 1964, 97-110.
- Krings (1965): Vom Anfang der Philosophie. Gedanken zu Parmenides, in: Interpretation der Welt (Festschrift für Romano Guardini), Würzburg 1965, 17-31.
- Krings (1966): * Wissen und Freiheit, in: Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie (Festschrift für Max Müller), Freiburg/München 1966, 23-44.
- Krings (1970): * Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, in: Philosophisches Jahrbuch 77 (1970) 225-237.
- Krings (1972): Freiheit als Chance. Kirche und Theologie unter dem Anspruch der Neuzeit. Das theologische Interview: Hermann Krings antwortet Eberhard Simons, München 1972.
- Krings (1973/1): * Freiheit, in: Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner, Christoph Wild (Hg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. I, München 1973, 493-510.
- Krings (1973/2): Gott (zus. mit Eberhard Simons), in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. II, München 1973, 614-641.
- Krings (1977/1): * System und Freiheit. Beitrag zu einem ungelösten Problem, in: Dieter Henrich

(Hg.): Ist systematische Philosophie möglich? (Stuttgarter Hegel-Kongreß 1975), Bonn 1977, 35–51.

Krings (1977/2): * Staat und Freiheit, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 31 (1977) 175–190.

Krings (1977/3): * Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit, in: Josef Simon (Hg.): Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems, Freiburg/München 1977, 85–113.

Krings (1978/1): * Empirie und Apriori. Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik, in: Neue Hefte für Philosophie, Heft 14: Zur Zukunft der Transzendentalphilosophie, Göttingen 1978, 57–75.

Krings (1978/2): Einführung in die Diskussion, in: Willi Oelmüller (Hg.): Transzendentalphilosophische Normbegründungen (Materialien zur Normendiskussion Bd. 1), (UTB 779) Paderborn 1978, 92–97; Diskussionsbeiträge passim 99–228.

Krings (1978/3): Einführung in die Diskussion, in: Willi Oelmüller (Hg.): Normenbegründung – Normendurchsetzung (Materialien zur Normendiskussion Bd. 2), (UTB 836) Paderborn 1978, 217–224; Diskussionsbeiträge passim 167–216 und 226–285. – Dieser Band bringt auf den Seiten 59–77 einen Wiederabdruck der Abhandlung: Krings (1977/3).

Krings (1978/4): * Der Preis der Freiheit. Zum Verhältnis von Idee und Wirklichkeit der Freiheit im 20. Jahrhundert, in: Ansgar Paus (Hg.): Werte. Rechte. Normen, Graz/Wien/Köln 1978, 11–27.

Die mit Stern bezeichneten Abhandlungen sind unter dem Titel „System und Freiheit“ im Band 12 der Reihe „Praktische Philosophie“ (Alber 1980) zusammengefaßt.