

*Henning Fehring*  
12. 8. 77

STUTTGARTER HEGEL-KONGRESS 1975

# IST SYSTEMATISCHE PHILOSOPHIE MÖGLICH?

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

Herausgegeben von  
DIETER HENRICH

Redaktion  
KONRAD CRAMER

SONDERDRUCK

1977



BOUVIER VERLAG HERBERT GRUNDMANN · BONN

HERMANN KRINGS (MÜNCHEN)

SYSTEM UND FREIHEIT

*Beitrag zu einem ungelösten Problem*

I

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

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

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

<sup>2</sup> Schelling. Bd 7. 351.

<sup>3</sup> Ebd. 383.

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

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

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

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

<sup>4</sup> Ebd. 351.

<sup>5</sup> Ebd. 352.

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

## II

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

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

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

<sup>7</sup> I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. A 832; B 860.

<sup>8</sup> Vgl. ebd. Vorrede B 22 f.

<sup>9</sup> Ebd. A 680; B 708.

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

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

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

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

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

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

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

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

### III

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

<sup>12</sup> Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Hrsg. von F. Nicolini u. O. Pöggeler. 7. Aufl. Hamburg 1969. 49.

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

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

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

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

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

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

<sup>13</sup> Ebd. 50.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>15</sup> Schelling, Bd 7. 383.

<sup>16</sup> Ebd.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Die Widersprüche, in die sich die Vernunft durch die von KANT analysierten „dialektischen Vernunftschlüsse“<sup>17</sup> verwickelt, sind zwar transzendental begründet und insofern unvermeidlich; aber sie sind aufklärbar in dem Sinne, daß entweder sie selbst wie z. B. die Antinomie der reinen Vernunft<sup>18</sup> oder die durch sie erzeugte „Illusion“ auflösbar sind. Der Widerspruch, in den sich die Freiheit *begeben* muß, um existent sein zu können, ist praktisch nicht vermeidbar, nur indirekt aufklärbar und nicht auflösbar. Das heißt, es kann nicht angegeben werden, wie der Widerspruch eliminiert und zugleich Freiheit real werden kann. Vermeidbar aber ist die Uneinsichtigkeit. Es ist einsehbar, daß der Widerspruch zugelassen werden muß, wenn Freiheit real sein soll. Diese Einsicht legitimiert es indirekt, die Aporie als eine *conditio humana* anzunehmen.

<sup>17</sup> I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. A 339; B 397.

<sup>18</sup> Ebd. A 514 ff; B 542 ff.

## IV

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

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

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

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

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

<sup>19</sup> Schelling. Bd 7. 352.



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

In den Grenzen unseres Themas „System und Freiheit“ stellt sich zunächst die Frage, *wo* denn im dargelegten Fragezusammenhang das Problem des Bösen sich stellt: In der Sphäre der Bedingung, also im System, oder in der Sphäre des Unbedingten, also der Freiheit. Mag „das Böse immer die eigene Wahl des Menschen“ bleiben<sup>20</sup>, so ist damit noch nichts darüber gesagt, ob es sich beim Bösen um ein Problem handelt, das innerhalb des Systems auftritt, also um einen Mangel im System, die Verfehlung mithin der Sphäre der Bedingung zugehört, oder ob die Frage nach dem Bösen das Unbedingte unmittelbar betrifft, die Freiheit, ob es sich also, genauer gesprochen, nicht um die Frage nach einer Verfehlung, sondern nach einem guten oder bösen Setzen handelt, ob transzendente Freiheit selber als Ursprung des Bösen gedacht werden muß.

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

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

<sup>20</sup> Schelling. Bd 7. 382.

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

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

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

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

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

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

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

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

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