

laufender Insistenz auf dem hermeneutischen Zirkel.

Unsere Absicht geht, so wie ich sehe, dem bloß *punktuellen* linearen oder dialektischen Beharren auf dieser Gabelung oder aber jenem traditionalistischen Muster *zuwider* anderswohin: In guter kritischer Tradition nimmt unsere Absicht den zuletzt nochmals und wieder gespielten Ball von K. O. Apels Kritik an der Seinsvergessenheit des operationalistischen Pragmatismus, des biologistischen Evolutionismus, des wissenssoziologischen Funktionalismus und vor allem des abgebrochenen Diskurses zwischen der Lehre der zweiten Natur von Marcuse und Heidegger auf. Wir merken jedoch an und erinnern, daß auch selbst hinter Apels propositional-performativer Konsens-Strategie als Grund alles faktisch-moralischen Verhaltens und dessen anthropologischem Zentrum im Sinne des habituellen Faktums der Vernunft sich eine zuletzt bodenlose säkularisierte Leibniz-Strategie bloß pragmatischer Optimierung je eigener Lebenslagen verbirgt. Daß diese Strategie unterdessen in die ins Unendliche gehende Maschinenwelt ebenso wie in die parasitäre Dauerreflexion auseinanderfiel, hat sich herumgesprochen.

Was also die *kritische* Relevanz anthropologischer Geltungsansprüche des sich erst zukünftig entfaltenden Faktums der Vernunft im Sinne von Habermasens *Verständlichkeit, Wahrhaftigkeit, Wahrheit und moralischer Richtigkeit* – von der Sprachpragmatik her gesehen – anbelangt, geht es uns deshalb eher darum, Kants sogenannt pragmatische Anthropologie gegen die Neokantianismen verschiedenster Provenienz zur Diskussion zu stellen als „mit Heidegger gegen Heidegger zu denken“, wie uns dies K. O. Apel in seinem Vortrag „Die Situation des Menschen als ethisches Problem“ vor drei Jahren beim Deutschen Philosophenkongreß „Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen“ vorgestellt hatte.

So können wir keineswegs dem neokonservativen Weg einer sich immunisierenden heilen Welt folgen: Wir können aber auch nicht mehr „mit Heideggers Fundamentaltologie gegen Heideggers Logosvergessenheit“ im Sinne einer Einübung neuer narrativer Mythologie fortgehen. Vielmehr eröffnet Apels Anspruch an eine teils im Leibapriori fundierte, teils im Faktum der Vernunft als intellegibler Charakter sich aussprechende Individualität trotz allem Hang zum Konservativen die Chance, durch die Gattung, was wir aus Natur, auch Gesellschaft und deren Geschichte zu machen haben, um wieder auf das Individuelle der bedrohten Zeit je anderer Zeitgenossen zu gelangen.

In diesem Sinn ist die exponierte Thematik unserer Tagung sowohl gut akademisch als auch mit einem Spielbein schon außerhalb dieses interdisziplinären Diskurses auf das Bedürfnis der Zeitgenossen und das der kommenden Generationen gerichtet, es befaßt sich mit dem Idiom des „menschlichen Menschen“, das erst aus seiner ideologischen und wissenschaftstheoretischen Verfremdung zu befreien ist.

Garbis Kortian

VON DER AUTONOMIE DER PHILOSOPHISCHEN THEORIE IN IHREM VERHÄLTNIS ZUM POLITISCHEN

Bei seiner Erörterung des Begriffs von *sensus communis*, im 40. § der *Kritik der Urteilskraft*, unterscheidet Kant episodisch und beiläufig drei Maximen, die, seiner Ansicht nach, diesem Begriffe, verstanden als die „Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes“, bzw. als die Idee einer „allgemeinen Menschenvernunft“, zuerkannt werden können. Hier sei vielleicht gleich zu bemerken, daß Kant vom Standpunkt seiner kritischen Befragung motiviert, diesem Begriffe einen transzendentalen Status verleiht, um ihn vom empirischen Begriff des *sensus communis* nachdrücklich abzuheben. Diese drei Maximen lauten wie folgt:

1. Selbstdenken
2. An der Stelle jedes anderen denken
3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken¹

a) Die erste dieser Maximen, bemerkt Kant, ist die der *vorurteilslosen Denkungsart*. Sie ist, nach seiner Ansicht, die Maxime einer aufgeklärten und autonomen Vernunft, d. h. einer Vernunft, die sich niemals passiv verhält, sondern die ständig im Kampf gegen heteronome Vorbestimmungen und insofern gegen das Vorurteil begriffen ist. Nach dieser Vernunft ist das größte unter allen Vorurteilen, so sagt Kant, „sich die Natur Regeln, welcher der Verstand ihr durch sein eigenes wesentliches Gesetz zum Grunde legt, als nicht unterworfen vorzustellen“, und das ist eben der Aberglaube.² Kant definiert bekanntlich den Begriff der Aufklärung als Befreiung der Menschenvernunft vom Aberglauben.³

b) Die zweite dieser Maximen, sagt Kant, ist die der *erweiterten Denkungsart*. Es handelt sich dabei um eine Form des Denkens, wo das Subjekt imstande ist bzw. die Begabung hat, sich von den einseitigen Bedingungen seines Urteils zu befreien, und dies, indem es sich in den Standpunkt des anderen versetzt und aus einem allgemeinen Standpunkte über sein eigenes Urteil reflektiert. Sie ist also, nach Kant, die Denkungsart eines aufgeschlossenen und urteilsbegabten Subjekts, die sowohl der Borniertheit wie der Dummheit entgegengesetzt ist.⁴ Kant definiert gerade Dummheit „als Mangel an Urteilskraft ... und einem solchen Gebrechen“, fügt er hinzu, „ist gar nicht abzuheben“.⁵ Hier geht es also um ein dem dialogisch-kommunikativen Verhalten eigentümliches Denkmodell, welches Denkmodell die philosophische Hermeneutik der Gegenwart treffend als charakteristischer Denkbildungszug des Bildungshumanismus der Aufklärung begreifend einsichtsvoll zu aktualisieren versucht hat.

c) Was die dritte Maxime betrifft, so ist sie, nach Kant, die Maxime jener Denkform, die die beiden ersten in sich schließt, aber zugleich über sie hinausgeht, und gerade deshalb auch am schwersten zu erreichen ist; sie ist, wie er sagt, die Maxime der *Konsequenten Denkungsart*, womit er zweifelslos die Denkform der *philosophischen Wahrheit* meint.⁶ Seiner architektonischen Unterscheidung zwischen den höheren Vernunftvermögen folgend,

schließt Kant diese episodische Erörterung ab mit dem Hinweis darauf: daß die erste dieser Maximen, die des *Verstandes* ist; die zweite, die der *Urteilkraft*, und die dritte, die Maxime der *Vernunft*.⁷

Im folgenden beabsichtige ich einige Implikationen und Konsequenzen der Konstellation dieser drei Denkformen in ihrem wechselseitigen Verhältnis zu diskutieren. Es handelt sich nämlich um eine Konstellation, die, wie mir scheint, sowohl für die Artikulation als auch für die Diagnose und Kritik der Moderne und ihrer Vernunft in den philosophischen Theorien von Kant und des deutschen Idealismus eine paradigmatische Rolle gespielt hat. Ferner glaube ich, daß diese Konstellation ihre Aktualität, für uns, als Gegenwärtige einer sogenannten postmodernen Vernunft, um deren Artikulation und Kritik sich anscheinend die Philosophie bemüht, nicht ganz verloren hat.

Es wäre eigentlich nicht schwer, sollten wir einmal versucht sein, durch eine gewisse Modifikation dieser kantischen Vernunftkonstellation, bzw. durch eine gewisse Akzentverschiebung ihrer Momente, ein Panorama einiger Tendenzen des gegenwärtigen Philosophierens zu skizzieren:

a) Würden wir z. B. einmal versuchen, das transzendente Argument von der Form des *vorurteilslosen Denkens* der aufgeklärten und autonomen Vernunft zu eliminieren, so würden wir sie mit der Logik und Methodik der positiven Einzelwissenschaften gleichsetzen, und dann könnten wir ohne weitere Schwierigkeit den Aufbruch und die Selbstentfaltung aller möglichen Epistemologien bezeugen: nämlich die neukantianischen, mit ihren historistischen und strukturalistischen Varianten, sowie die logisch-empirischen etc. Wir können sofort einsehen, wie diese Epistemologien die Funktion und die Rolle der *konsequenten Denkungsart* der Philosophie übernehmen, und dabei ist es gleichgültig, ob sie einen Aufklärungsanspruch erheben oder nicht.⁸

b) Würden wir ein zweites Mal versuchen, den Standpunkt der *konsequenten Denkungsart* der Philosophie auf die Form des *erweiterten Denkens* der reflektierenden Urteilkraft zu übertragen, dann würden wir sehr leicht den Ausgangspunkt wie den Ansatz der philosophischen Hermeneutik der Gegenwart identifizieren. Diese Hermeneutik beansprucht nämlich, im Hintergrund sowohl von Heideggers Begriff der Seinserfahrung wie auch von Hegels spekulativem Erfahrungsbegriff in der *Phänomenologie* gegen die epistemologisch vorgenommenen methodischen Abstraktionen *philosophische Wahrheit* zur Geltung zu bringen. Hierin liegt der Sinn von Gadammers *Wahrheit und Methode*.⁹ Indem darin hermeneutische Erfahrung sich als Erfahrung der philosophischen Wahrheit begreift, rehabilitiert sie damit zugleich gegenüber der vorurteilslosen Denkungsart der autonomen Aufklärungsverunft das Vorurteil: im dialogisch-kommunikativen Modell der *erweiterten Denkungsart* des hermeneutischen Verhaltens gilt eben das Vorurteil als der Standpunkt des Anderen, nämlich des Textes, der Tradition, welches *Andere* für die philosophische Wahrheit konstitutiv ist, und sich im Wahrheitsgeschehen als die vom einseitigen Aufklärungsverstand vergessene und verdrängte Wahrheit des *Selbsts* ausweist.¹⁰

c) Würden wir, drittens, die Form des *erweiterten*

Denkens auf ihre bloß kommunikative oder interaktionistische Dimension reduzieren, d. h. auf eine Form, die in den Sprachspiel- oder in den Sprechakttheorien im Gange ist, so würden wir diesmal den Aufbruch und die Selbstentfaltung der verschiedenen Pragmatiken der Gegenwart bezeugen. Diese Pragmatiken mögen bloß deskriptiv neutral vorgehen (wie bei Austin und Searle),¹¹ sie mögen einen ethisch-politischen Aufklärungsanspruch vom kritisch-normativen Standpunkt einer idealen Sprechsituation bzw. einer idealen Kommunikationsgemeinschaft erheben, wie dies bei Habermas und Apel der Fall ist,¹² oder sie mögen als das theoretische Instrument zur Illustration unserer postmodernen Gegenwart fungieren (J. F. Lyotard),¹³ ihnen allen scheint ein charakteristischer Denkgang gemeinsam zu sein: nämlich die Übernahme der Funktion der konsequenten Denkungsart durch Verdrängung und Sublimation des dieser Denkungsart zugrundeliegenden transzendentalen Arguments.

Hier beabsichtige ich keineswegs, die ganze Philosophie der Gegenwart zu schematisieren und sie auf eine modifizierte Version der kantischen Vernunftkonstellation zu reduzieren. Das wäre mehr als eine Anmaßung. Ich möchte nur andeutend darauf hinweisen, daß diese Vernunftkonstellation ihre Relevanz für uns heute doch noch weiter behält, und daß es vielleicht nicht ganz unangebracht wäre, von ihr ausgehend ein Problem aufzuwerfen, ein Problem, das, seit Platons Kampf gegen die Meinung (*doxa*) und gegen politische Rhetorik der Sophisten, mit der Genesis, mit der Definition und mit dem Daseinsrecht der Philosophie zusammenhängt: nämlich das Problem der Autonomie der philosophischen Theorie überhaupt, und speziell der Autonomie derselben in ihrem Verhältnis zum Denken des Politischen. Ich möchte die Diskussion dieser Problematik durch eine abrißhafte und vielleicht auch durch eine äußerst oberflächliche Rekonstruktion des in dieser Vernunftkonstellation zugrundeliegenden transzendentalen Arguments bei Kant, Hegel und Schelling im respektiven Verhältnis ihrer philosophischen Theorie beim Denken des Politischen unternehmen.

1. In einem ersten Schritt richtet sich meine Frage auf die Grunddisposition von Kants transzendentalem Argument in der Konstellation dieser drei Denkformen für das Denken des Politischen. Dieses Argument ist hier vom Primat der praktischen Vernunft motiviert, das heißt damit für Kant vom Primat der Moral: die *konsequente Denkungsart* der Philosophie, die sich in dieser Konstellation zur Geltung bringt, ist damit wesentlich das Denken des moralischen Gesetzes. Die Denkform des kritisch-aufgeklärten Verstandes sowie die erweiterte Denkungsart der Urteilkraft sind damit der Moral zugeordnet. Das Verhältnis von Philosophie und Politik erweist sich als Verhältnis von Moral und Politik: diese bleibt jener, begriffen als das *Sollen* des moralischen Gesetzes, zugeordnet.¹⁴

Meine zweite Frage richtet sich auf die von Hegel gemeinte Inkonsequenz der konsequenten Denkungsart des kantischen Unternehmens, als das Denken des Sollens der subjektiven Moralität. Hegels Kritik dieses Sollens gewinnt hier ihre Relevanz im Sinne einer Diagnose einer Vernunftform der Moderne, die sich wesentlich und ausschließlich als abstrakt rationaler Verstand begreift: die Emanzipationskraft einer solchen Vernunftform zeigt

zugleich Inkohärenz, Willkür und Ohnmacht bei der durch sie freigesetzten und in reflexiver Verinnerlichung moralisierenden Subjektivität angesichts der objektiv gesellschaftlich-geschichtlich politischen Welt, angesichts der objektiven Sphäre und Gestalt der Sittlichkeit. Die konsequente Denkungsart von Hegels Philosophie, bzw. die eigentümliche Logik ihres transzendentalen Arguments reflektiert hier nun konsequent diese objektive Sphäre der Sittlichkeit in ihrer modernen Manifestation, worin der als moderner Staat begriffene politische Staat als die höchste Form dieser Sittlichkeit zur Anerkennung gelangt. Was nun das Verhältnis von Moral und Politik anbetrifft, so drückt es sich jetzt in der Zuordnung der Moral zur politischen Vernunft aus, bzw. in der Aufhebung der ersteren in der objektiven Gestalt der sittlich-rechtlich-gesellschaftlich politischen Verhältnisse, wo das von Kants subjektivem Sollen postulierte Gute bereits als das verwirklichte Gute anerkannt wird.¹⁵

3. Meine letzte und die dritte Frage ist die folgende: Was geschieht in der konsequenten Denkungsart der Philosophie bei der Ausführung ihres transzendentalen Arguments im Denken des Politischen, wenn sie *einerseits* zur Einsicht gelangt, daß sich die moralische Vernunft der modernen Subjektivität (Kant), durch die normativen Ansprüche ihres Sollens, angesichts der herrschenden politisch-sozialen Gewaltverhältnisse der geschichtlichen Welt, für die Verwirklichung des im Sollen postulierten Guten als ohnmächtig erweist; und was geschieht *andererseits*, wenn diese konsequente Denkungsart in diesen Gewaltverhältnissen keineswegs die tatsächliche Verwirklichung der Rechtsverhältnisse anerkennt – wie dies bei Hegel der Fall ist –, bzw. die Ohnmacht und das Mißlingen der Vernunft feststellt, um die bestehenden Gewaltverhältnisse in Rechtsverhältnisse zu bringen? Angesichts einer solchen Erfahrung führt diese konsequente Denkungsart, falls sie Philosophie nicht marxistisch aufgehoben wissen will, ihr Argument jenseits der Sphäre der praktisch-politisch-geschichtlichen Vernunft oder über das Andere dieser Vernunft aus, um in diesem Anderen die Begrenzung dieser Vernunft wie zugleich ihr Heil zu suchen. In der Identitätsphilosophie von Schelling taucht dieses Andere in der Gestalt der Natur auf, welche Natur keineswegs derjenigen gleichzusetzen ist, der *unser* Verstand die Gesetzlichkeit vorschreibt, um sie durch sein positives Wissen zu unterwerfen. Einige Aspekte dieser Identitätsphilosophie, wie der mit ihr eng verbundenen Philosophie der Kunst sollen hier – als Reaktionsformen der konsequenten Denkungsart gegen die praktisch-politisch-geschichtliche Vernunft – eine andere Variante der Autonomie der philosophischen Theorie in ihrem Verhältnis zum Denken des Politischen illustrieren und auf ihren problematischen Status in der Moderne hinweisen.¹⁶ Im folgenden werde ich mich mit einem äußerst kurzen Abriss meines Arguments begnügen.

I. Bekanntlich befragt Kants transzendentales Argument das Verhältnis der theoretischen zur praktischen Gesetzgebung, indem es von einem Begriff der *reflektierenden* Urteilskraft ausgeht.¹⁷ Dies geschieht durch die Berufung auf den Freiheitsbegriff eines sich als Subjekt verstehenden transzendentalen Bewußtseins, welcher

Freiheitsbegriff, wie Kant darauf ausdrücklich hinweist, den Schlußstein sowohl der reinen theoretischen wie der reinen praktischen Vernunft bildet.¹⁸ Es handelt sich dabei um Gesetzgebungen, die den höheren Vernunftvermögen – Verstand, Urteilskraft und Vernunft – eigentümlich sind, und denen die *vorurteilslose*, die *erweiterte* und die *konsequente* Denkungsart respektiv zugeordnet bleiben.¹⁹ Wie man weiß, ist das Prinzip, das das Verhältnis dieser Gesetzgebungen bestimmt und regelt, und das zugleich den Übergang von der theoretischen zur praktischen Vernunft, bzw. den Übergang vom Naturbegriff zum Freiheitsbegriff ermöglicht, das transzendentale Prinzip der Zweckmäßigkeit der reflektierenden Urteilskraft. „Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist“, bemerkt Kant in der Einleitung der KU, „so daß vom ersteren zum anderen (also vermittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob sie verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: so *soll* doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff *soll* den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke, nach Freiheitsgesetze zusammenstimme. – Also muß es doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnis desselben gelangt ... dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen, zu der nach den Prinzipien der anderen, möglich macht.“²⁰

Das was hier, im Zusammenhang unserer Problematik, von Bedeutung ist, betrifft die Motivation von Kants Argument bei seiner Suche und Ausarbeitung dieses transzendentalen Prinzips der Zweckmäßigkeit, um die Vernunfteinheit zu ermöglichen. Diese Motivation ist keine theoretisch kognitive, sie entspringt nicht einem theoretischen Vernunftinteresse. Sie ist ihrem Wesen nach moralisch-praktisch, und bringt sich auch in der Form des im moralischen Gesetze postulierten Sollens zum Ausdruck: Du sollst!: „der Freiheitsbegriff *soll* nämlich den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen“; der Freiheitsbegriff *soll* eine zweckmäßige Übereinstimmung der theoretischen und praktischen Gesetzgebung, und dies, ausgehend vom Primat der letzteren, denken. Das transzendentale Argument der kritisch-autonomen Vernunft, das als Fundament der souveränen Gesetzgebung des theoretischen Verstandes für die philosophische Begründung der wissenschaftlich-positiven Erkenntnis der Natur fungiert, kann, wie man weiß, das Gesetz seiner Äußerung nur im Praktischen, und dies nur in Form des Sollens zum Ausdruck bringen. Deshalb denkt der Freiheitsbegriff, der das Wesen dieses Arguments ausmacht, die zweckmäßige Übereinstimmung der beiden Gesetzgebungen, oder den Übergang von der einen zur anderen im Hinblick auf den Vorrang der praktischen Vernunft, *als Sollen*. Dieses Argument denkt auch die Totalität der Natur als teleologisch begriffenes

organisches Ganzes, aus der Motivation und Vorrang des Praktischen: „Nur im Menschen ... als Subjekte der Moralität“, bemerkt Kant in dem § 84 der KU, „ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht, ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist.“²¹

Die moralisch-praktische Motivation und Intention des kantischen transzendentalen Arguments ist also auch in der dritten Kritik manifest. Dieses Argument ist nicht nur von der praktischen Vernunft motiviert, sondern es findet in dieser erst seine Rechtfertigung und Daseinsrecht, also in jener Vernunft, die als höheres Begehrungsvermögen begriffen, sich als *Wille* ausweist, und die eigentlich das Ganze der Vernunfteinheit ausmacht. Nur im Hinblick auf sie und ihr moralisches Gesetz kann von der Autonomie der philosophischen Theorie die Rede sein: Angesichts des moralischen Gesetzes soll Philosophie „ihre Lauterkeit beweisen als Selbsterhalterin ihrer Gesetze zu sein“.²²

Damit müssen wir folgern, daß die konsequente Denkungsart der autonomen philosophischen Theorie bei ihrem Denken des praktisch-politischen das Verhältnis von Philosophie und Politik wesentlich als ein Verhältnis von Moral und Politik begreifen muß. Und dies geschieht in der Tat gemäß den präskriptiv-normativen Direktiven des im moralischen Gesetze ausgedrückten *Sollens*. Die Artikulation dieses Verhältnisses, die als direkte Konsequenz des kantischen Systems seit der *Metaphysik der Sitten* in verschiedenen Abhandlungen thematisch zur Geltung kommt, findet bereits ihren plastischen Ausdruck in seiner *Idee zur allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*.²³ Sie zeigt den Kern eines Selbstverständnisses und einer Überzeugung, wie zugleich den Kern eines fundamentalen Anliegens der Vernunft der Moderne als Aufklärungsvernunft. Kant unternimmt hier eine hypothetische Konstruktion der Universalgeschichte der Menschheit durch eine ingeniöse Kombination der noumenalen und phänomenalen Kräfte einer praktisch-politisch-historischen Vernunft. Die erweiterte Denkungsart der reflektierenden Urteilskraft und die Form des vorurteilslosen Denkens der autonomen Aufklärungsvernunft konstituieren hier jene Zentralkategorien, um den Inhalt dieser Universalgeschichte unter den Direktiven der moralisch-praktischen Vernunft zu denken. Wie man weiß, begreift er diesen Inhalt als den Fortschritt der Menschheit zur Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung.²⁴ Ihrer Maxime treu, reflektiert hier die *erweiterte Denkungsart* der teleologischen Urteilskraft die *retrospektiven* und *prospektiven* Dimensionen dieser Universalgeschichte aus einem allgemeinen Standpunkte, sich aber zugleich in den Standpunkt des Anderen versetzend. Dieses *Andere* ist hier die *Natur*. Aber es handelt sich um einen Naturbegriff, dessen Definition es an Ambiguität nicht fehlt: „Man kann die Geschichte der Menschengattung“, sagt Kant im 8. Satz dieser Abhandlung, „im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich – und zu diesem Zwecke auch äußerlich vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen.“²⁵ Es ist aber besonders in der *retrospektiven* Betrachtung dieser Universalgeschichte, daß der Naturbegriff eine prädominierende Rolle übernimmt.

a) So, z. B. „Die Natur hat gewollt: daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe...“²⁶

b) Die Natur hat den Menschen gezwungen, den Naturzustand zu verlassen und in den bürgerlichen Zustand einzutreten.²⁷

c) Die Natur hat sich der gesellschaftlichen Antagonismen der Menschen zur Entwicklung aller seiner Anlagen bedient.²⁸

Anders verhält es sich aber, wenn die Geschichte der Menschheit in ihrer *prospektiven* Dimension Gegenstand der theoretischen Betrachtung wird. Hier ist die autonome Vernunft, das emanzipierte Subjekt der Aufklärung und die Form ihres vorurteilslosen Denkens – ein Denken, das keine äußere und folglich heteronom-normative Instanz annehmen kann – die determinierend normative Instanz par excellence. Nunmehr muß sich die *Natur* ihr gegenüber als das *Andere* von ihr definieren.

a) Ist diese Natur als ein kausalmäßig bestimmtes Erscheinungsganzes gedacht, dann weiß die autonome Vernunft, als theoretischer Verstand, daß sie durch ihr wesentliches Gesetz dieser Natur Regeln zugrunde legt, um sie ihr zu unterwerfen. Dies nicht anzunehmen, käme dem schlimmsten Vorurteil gleich.²⁹

b) Ist diese Natur, als ein organisches Ganzes, nach einem teleologischen Prinzip gedacht, dann gilt dieses Prinzip nichts als eine heuristische Maxime, bzw. als eine regulative Idee, die die Aufgabe hat, den theoretischen Verstand in seinem positiven Wissen dieser organischen Produkte zu leiten.³⁰

c) Ist diese Natur schließlich so begriffen, daß sie nichts anderes als der *Ersatz* einer anderen heteronomen Instanz fungiert, welche Instanz man Gott oder Vorsehung nennen konnte, so kann eine solche Instanz, vom Standpunkt einer kritisch aufgeklärten Vernunft der Moderne, die sich in ihrem *vorstellend-herstellenden Denken* als *Subjekt gewordenes Menschenich* begreift,³¹ keineswegs als normativ-verbindliche Instanz angesehen werden.

Diese Vernunft, die in ihrem Wesen als freier Wille des modern emanzipierten Subjekts begriffen ist, soll nunmehr, vom moralischen Fortschritt und der Vervollkommnung der Menschheit motiviert, die Idee einer vollkommenen bürgerlich-politischen Verfassung für innere und äußere Verhältnisse entwerfen, d. h. die Idee einer Verfassung, die eine vollkommene gerechte Ordnung vorsieht. Aufgrund der Postulate der *Rechtslehre* in der *Metaphysik der Sitten* soll nun die bürgerliche Verfassung eines jeden Staates republikanisch und das politische Verhältnis der Staaten untereinander, im Rahmen einer weltbürgerlichen Föderation, pazifistisch sein.³² Wenn sich die Individuen und die Völker einmal gemäß einer solchen hypothetischen Ordnung eingerichtet haben, in der die Rechte und die Pflichten dieser Individuen zur Geltung kommen, dann treten sie tatsächlich aus dem Naturzustand heraus, und dies nicht aus Naturzwang, sondern durch die Kraft der Vernunft. Auch die Fiktion der modernen Vertragstheorien des Naturrechts bleibt dem Pflichtbegriff, dem Sollen der moralischen Vernunft zugeordnet: „Du sollst im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allen anderen, aus jenem [Naturzustande] heraus in einen rechtlichen Zustand, d. i. den einer austeilenden Gerechtigkeit übergehen.“³³ Jetzt,

d. h. im Zeitalter der aufgeklärten und autonomen Vernunft, sollen Zwang, Willkür, Herrschaft und repressive Autorität der Kraft dieser Vernunft Platz machen.

Indem die normative Substanz der praktischen Vernunft als Prinzip der positiven Rechtsetzung dieser bürgerlichen Verfassung fungiert, so übernimmt der im Sollen immanente *Pflichtbegriff* die Funktion, um die Verbindung der Moral, einerseits zur äußeren Gesetzgebung in der *Legalität* und andererseits zur *Politik* zu ermöglichen. Insofern diese äußere Gesetzgebung der Legalität, d. h. das Recht als der „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit“³⁴ begriffen ist, so drückt sie eigentlich nur eine äußere und formelle Verbindung mit dem Pflichtbegriff aus. Das bedeutet, daß Menschen in ihrem Verkehr untereinander vom Standpunkt der Legalität vollkommen gerecht handeln würden, ohne daß dabei der Status ihrer Moralität im mindesten betroffen wäre. Hier finden wir bereits den eigentlichen Ursprung jener zwei Ethiken, die später Max Weber als der modernen Rationalität eigentümliche anerkennt: nämlich die Verantwortungs- und die Gesinnungsethik. Was nun das Verhältnis der Moral zur Politik betrifft, so bleibt dieses von demselben *Pflichtbegriff* postuliert, der das normative Sollen der praktischen Vernunft zum Ausdruck bringt: „Die wahre Politik“, bemerkt Kant in seinem *Ewigen Frieden*, „kann keinen Schritt tun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben, und ob zwar Politik für sich selbst eine schwere Kunst ist, so ist doch Vereinigung derselben mit der Moral gar keine Kunst, denn diese haut den Knoten entzwei, den jene nicht aufzulösen vermag, sobald beide einander widerstreiten.“³⁵

II. Gerade gegen eine solche evidente Zuordnung der Politik zum normativen Anspruch des Sollens der subjektiven Moralität, wie zu den guten Absichten und Zwecken der letzteren, reagiert Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* polemisch: „Es ist zu einer Zeit der Gegensatz von Moral und Politik, und die Forderung, daß die zweite der ersteren gemäß sei, viel besprochen worden. Hierher gehört nur, darüber überhaupt zu bemerken, daß das Wohl eines Staates eine ganz andere Berechtigung hat als das Wohl des Einzelnen, und die sittliche Substanz, der Staat, ihr Dasein, d. i. ihr Recht unmittelbar in einer nicht abstrakten, sondern in konkreter Existenz hat, und daß nur diese konkrete Existenz, nicht einer der vielen für moralische Gebote gehaltenen allgemeinen Gedanken, Prinzip ihres Handelns und Benehmens sein kann. ... Die Ansicht von dem vermeintlichen Unrechte, das die Politik immer in diesem vermeintlichen Gegensatz haben soll, beruht noch viel mehr auf der Seichtigkeit der Vorstellungen von Moralität, von der Natur des Staates und dessen Verhältnisse zum moralischen Gesichtspunkte.“³⁶

Es wäre unangebracht, in dieser hegelschen Reaktion gegen Kants moralische Politik bloß eine weitere Bestätigung seiner wohlbekanntesten Stellungnahmen zum Staate zu finden, nämlich die absolute Selbstbehauptung der Rechte des letzteren gegenüber den Rechten individueller Subjekte, bzw. die bare Glorifizierung und Vergöttlichung seiner alleinigen Legitimität und Herrschaft. Mir scheint, daß es in diesem Zusammenhang durchaus be-

rechtigt wäre, nach Hegels theoretisch philosophischer Motivation in seiner Kritik an Kants Moralität und ihres normativen Sollens zu fragen, welche Kritik nämlich zu einer *Umkehrung* des Verhältnisses von *Politik* und *Moral* führt, indem Kants Sollen auf die banale Idee eines subjektiv moralischen Gebots reduziert.

Ich nehme an, daß sich diese theoretische Motivation bei Hegel auf zwei Überlegungen stützt:

a) einmal auf seine Einsicht und Diagnose der Vernunft der Moderne, begriffen als Aufklärungsvernuft.

b) ein anderes Mal auf die Eigentümlichkeit des transzendentalen Arguments der konsequenten Denkungsart der Philosophie bei seiner kritischen Artikulation und seinem Verständnis dieser Vernunft.

Von den vielen charakteristischen Grundzügen, die Hegel in seiner Diagnose der Moderne und ihrer Vernunft zum Gegenstand philosophischer Betrachtung macht, sei im Zusammenhang unserer Problematik auf das Folgende hingewiesen: Je mehr diese Vernunft sich in der Form des vorurteilslosen Denkens des Aufklärungsverstandes zum Ausdruck bringt, um so mehr macht sich unverbindliche und willkürliche Subjektivität geltend; je mehr diese Denkungsart des Aufklärungsverstandes sowohl das Naturganze ihrer rational-objektiv-wissenschaftlichen Instanz unterwirft, als auch die objektiv-prädeterminierende geschichtlich-gesellschaftlich-politische Welt ihrer abstrakt rationalen Einsicht, und dies im Emanzipationsprozeß vom objektiven Zwang der beiden prädeterminierenden Sphären, um so mehr gerät sie ins Vergessen dieser Prädeterminanten. Aber das Ensemble dieser prädeterminierenden Verhältnisse verliert nicht an Wirklichkeit und Einfluß, es verliert nicht seine wirksame Präsenz (sogar in der Form des Unbewußten), deshalb weil der abstrakte Aufklärungsverstand es *vergißt*. Die ganze Sphäre dieser prädeterminierenden Verhältnisse macht, nach Hegel, ein Reales aus, das das dynamische Verhältnis der Subjekte in ihrer Interaktion bestimmt. Es stellt damit zugleich ein wirkliches gesellschaftlich-politisches Machtverhältnis dar, und dies trotz der normativ-kritischen Ansprüche des aufgeklärten Verstandes.

Nun besteht das Charakteristische eines transzendentalen Arguments in der konsequenten Denkungsart der Philosophie darin, daß es sich gegen das *Vergessen* aus solches, in diesem Fall gegen das Vergessen des Verstandes ausrichtet.³⁷ Aus diesem Grunde richtet es sich gegen einen Verstand mit dem Hinweis darauf, daß dieser durch seine diskursiven Argumente über das Vorurteil, bei der Bekämpfung desselben, sich selbst von dem Ensemble dieser prädeterminierenden Verhältnisse einfach abstrakt nicht ausschalten kann. Nur in der konsequenten und *wirklichen Ausführung* dieses transzendentalen Arguments kann, nach Hegel, von *Recht* und *Autonomie* der philosophischen Theorie die Rede sein.³⁸

Darum handelt es sich eigentlich, wenn man näher Kants kritische Befragung ansieht: sein Argument besteht einmal darin, daß es den positiv-wissenschaftlichen Verstand daran erinnert, daß in ihm die *vergessene* Präsenz eines ursprünglichen Vorurteils, im Sinne eines ursprünglichen Urteils, vorhanden gewesen ist: erst durch die operative Anwesenheit dieses ursprünglichen Urteils ist nämlich das positive Wissen des erkennenden Subjekts ermöglicht worden. Das ist eben das berühmte synthe-

tische Urteil a priori. Dieses Argument erinnert zugleich ein anderes Mal die endliche Menschenvernunft, als höheres Begehungsvermögen (Wille), daß sie durch theoretische Überschreitung ihrer eigenen Grenzen, das heißt ihrer *Endlichkeit*, Opfer desselben Vorurteils wird, diesmal aber eines notwendigen und unvermeidlichen, fast unbewußten Scheinurteils: nämlich des transzendentalen Scheins. In diesem Vorurteil, als ein ursprüngliches Urteilen, handelt es sich um das Gesetz der theoretischen und der praktischen Handlung des Subjekts, das bedeutet eigentlich um das Gesetz der Freiheit. Das Subjekt kann aber dieses Gesetz nicht anders als in der Form des normativen *Sollens* der praktischen Vernunft aussprechen.

Hegel glaubt, daß *diese Form* der Manifestation des Freiheitsgesetzes, als ein von der wirklichen Handlung, und schließlich vom Faktischen *getrenntes* und dem Faktischen abstrakt *entgegengesetztes* Gesetz als normatives Sollen, einen Rückfall in das abstrakte Denken des Verstandes bedeutet. Also ist es die *Trennung* des Freiheitsgesetzes als abstrakte Norm, die sich den Fakten entgegengesetzt, und die sich als eine allgemeingültige Norm angibt, die das Verschwinden des eigentlichen Wesens des transzendentalen Arguments riskiert. Gerade die konsequente Ausführung dieses Arguments macht den eigentlichen Sinn der berühmten *quaestio quid iuris* der transzendentalen Deduktion aus.³⁹ Deshalb bekämpft Hegel die Sinnreduktion dieser Frage, indem er die Geltungsansprüche der allgemeingültigen Normen des Verstandes problematisiert: „Was allgemein gültig ist, ist auch allgemein geltend; was sein soll, ist in der Tat auch, und was nur sein soll, ohne zu sein, hat keine Wahrheit...“⁴⁰

Wir kennen bereits die metakritische Radikalisierung dieses Arguments bei Hegel in der *Phänomenologie*, als Metakritik aller vorurteilslosen Erkenntniskritik des Verstandes, wenn sie diesem Verstand zu verstehen gibt, daß er bei seinem erkenntniskritischen Unternehmen vergißt, gerade nach seinen eigenen Vorurteilen zu fragen.⁴¹ Das ist Hegels Hypothese des erscheinenden Wissens des natürlichen Bewußtseins, welches Wissen das Wissen eines prädeteminierenden *Anderen* ist, aber eigentlich zum *Selbst* gehört. In der *Wissenschaft der Logik* finden wir die andere Form dieser Radikalisierung.

Wenn es wahr ist, und dies ist Hegels theoretischer Gesichtspunkt, den er in diesem Zusammenhang gegenüber Kant zur Geltung bringt, daß das transzendente Argument sein Fundament im Freiheitsbegriff einer Vernunft hat, die eine durch Freiheit zwecksetzende und zugleich zweckverwirklichende Vernunft ist, dann ist dieses Argument nicht konsequent genug in der konsequenten Denkungsart der philosophischen Wahrheit, wenn sie ihren Zweckbegriff als einen sich nicht realisierenden Zweck vor- und darstellt, wenn sie diesen Zweck nur in Form eines Postulats, als ein normatives Sollen begreift und nicht als einen Begriff im eigentlichen Sinne: das heißt in seiner tatsächlichen Verwirklichung und Ausführung.⁴²

Und es gilt auch die Verwirklichung der Freiheit im gesellschaftlich-politisch-geschichtlichen Kontext im Hinblick auf diese Logik zu beurteilen und zu verstehen, d. h. im Hinblick auf einen Vermittlungsprozeß, der nichts an-

deres als ein Verwirklichungsprozeß der Zwecke der aus Freiheit zwecksetzenden Vernunft ist. In ihrem Wesen als Subjektivität des freien Willens begriffen, wird also die moderne gesellschaftlich-politisch-geschichtliche Vernunft, vom transzendentalen Argument der konsequenten Denkungsart der hegelschen Philosophie nach ihrer *performativen* Leistung bei der Verwirklichung der von dieser Vernunft gesetzten Zwecke, als Verwirklichung des Guten befragt, beurteilt und verstanden. Nur der Staat, der die höchste Form der objektiven Sittlichkeit ausmacht, glaubt Hegel, ist in letzter Instanz die Verwirklichung dieser Idee des Guten, der in seiner historisch gegenwärtig objektiven Gestalt als solcher anerkannt werden soll. Seine historisch gegenwärtige Gestalt ist eben seine moderne Ausstattung, die den politischen Ausdruck des Prinzips der modernen Vernunft und ihrer eigentümlichen Dynamik ausmacht: als Subjektivität, als freier Wille und als Wille zur Macht im Machtverhältnis der einander entgegengesetzten Willen zur Macht.⁴³

Wenn nun die allgemeinen Vernunftzwecke im Hinblick auf ihre *Realisierung* befragt sind, sie noch einmal im Sein-Sollen zu postulieren, hieße nach einem Allgemeinen fragen, das von einem realen Zweck getrennt und entfernt ist, wie nach einem Zweck, der von einer wahren Universalität (Allgemeinheit) entfernt und getrennt ist. Nun kann ein Allgemeines, das von einem Realen entfernt und getrennt und ihm abstrakt entgegengesetzt ist, nur ein *Naturgesetz* sein. Als solches ist dieses Allgemeine nur als ein neutrales Instrument bzw. als ein Mittel für die Beherrschung dieser Natur anzusehen, und kann nie ein bestimmter Zweck des frei handelnden Subjekts sein. Ein solches Instrument, das sich von jedem bestimmten Zweck entfernt, kann potentiell als ein Mittel für alle möglichen Zwecke angesehen werden; und es ist nicht schwer, sich dies in einer postmodernen Welt der Möglichkeiten vorzustellen. Andererseits bleibt ein Zweck, der sich von einer wahren Allgemeinheit entfernt und getrennt hat (Gesellschaft, Staat etc.), nur als eine privat subjektive Überzeugung, oder als subjektives moralisches Gebot bestehen, deren objektive Verwirklichungsmittel unbestimmt sind.⁴⁴ Deshalb kann ein solcher Zweck keineswegs als Prinzip der politischen Führung des Staates fungieren. So erklärt sich Hegels Ablehnung der Zuordnung der Politik zur Moral, d. h. hier dem *Moralismus* der Subjektivität und die Reduktion des moralischen Gesetzes auf die banale Idee des moralischen Gebots.

Und was nun aus dieser Trennung der normativen Sphäre der allgemeinen Vernunftzwecke resultiert, ist nach Hegels Ansicht eine Denkkonstellation des Geistes, wo wir einerseits das Reich der universellen Gesetze *des theoretischen Verstandes* und andererseits die Welt der *verinnerlichten Subjektivität* bezeugen. Also einerseits die *beobachtende Vernunft* und andererseits die *moralische Weltanschauung*, die uns die *Phänomenologie* vorführt.⁴⁵ In einer solchen, der modernen Vernunft eigentümlichen Denkkonstellation, als deren postmoderne Erben wir uns ohne weiteres betrachten können, sind es die verschiedenen Epistemologien, die bei Definition das Vergessen des transzendentalen Arguments der konsequenten Denkungsart verkörpern, die diese konsequente Denkungsart ersetzen. Den Direktiven des Neukantianismus folgend, die die Konsolidierung der Trennung der normativ-prä-

skriptiven Sphäre von der deskriptiven der Fakten aus methodologischen Erwägungen und Überlegungen endgültig vollbringen, versuchen dies Epistemologien a) erstens diese ganze normative Sphäre (als eine Sphäre der Wertungen begriffen) von der Sphäre der reinen Theorie zu entfernen, und dies getreu dem Wertfreiheitspostulat der Theorie. Indem die strikte Neutralität und Objektivität als eine methodologische Grundforderung ihrer deskriptiven Theorien fungiert, verwandeln diese Epistemologien zweitens, gemäß ihrer eigentümlichen Logik, die Deskription in eine Norm und damit in einen Wert par excellence.

b) Aber die Leere, die durch die Evakuierung dieser normativen Sphäre entsteht, verfehlt nicht drittens, Reaktionsformen zu reproduzieren, die sich nur als Regressionsformen der Rationalität, mitten in der Rationalität begreifen lassen: sie tauchen nämlich in Form eines Rückfalls in die Unmittelbarkeit der freigesetzten Subjektivität auf.⁴⁶

III. Die allgemeinen Zwecke der praktischen Vernunft als allgemeingültige Normen im Sein-Sollen postulieren, heißt für Hegel das Problem ihrer Verwirklichung vermeiden.⁴⁷ Die praktische Vernunft wird somit zu einer moralischen Weltanschauung der freigesetzten Subjektivität verurteilt, die sich in ihrem unmittelbaren Glauben an Tugend dem Weltlauf der wirklichen, der gesellschaftlich-politisch-geschichtlichen Ereignisse gegenüber *ohnmächtig* verhält. Aber diese Ohnmacht – und das ist Schelling, der uns darauf aufmerksam macht – verrät das Wesen selbst der Vernunft der Moderne, als praktisch-politisch-historische Vernunft: Diese Vernunft bezeugt eigentlich die Ohnmacht der Umwandlung der bestehenden *Gewaltverhältnisse* in *Rechtsverhältnisse*. Es handelt sich also um die Unfähigkeit dieser Vernunft, die politische Verfassung vom kosmopolitischen Standpunkt aus zu realisieren.⁴⁸

Angesichts dieser Ohnmacht führt die konsequente Denkungsart der Philosophie ihr transzendentes Argument jenseits oder über das Andere der praktisch-politisch-historischen Vernunft aus. Diese Denkungsart leitet ihr Argument, der kantschen *Maxime* der *erweiterten Denkungsart* folgend, indem sie sich in den Standpunkt des Anderen versetzt. Dieses Andere taucht hier als *Natur*, und als seine Gabe, als *Genie* auf. Kants *Kritik der Urteilskraft* hatte bereits diese Natur, ausgehend vom transzendentalen Prinzip der reflektierenden Urteilskraft, so gedacht, als ob eine Intelligenz, ein ursprünglicher Verstand, der teleologischen Einheit der Organismen, in der Verschiedenheit ihrer empirischen Gesetzmäßigkeit zugrundeliegt.⁴⁹ Die subjektiv teleologische Urteilskraft hatte auch das Genie als eine Naturgabe begriffen.⁵⁰ Schellings *System des transzendentalen Idealismus* verleiht nun dieser Natur eine inhärente Intelligenz, um sie als die *transzendente Vorgeschichte* der Vernunft, des Bewußtseins und der Freiheit zu begreifen.⁵¹ Es handelt sich dabei, nach Schelling, um eine Vorgeschichte, die einer unbewußt teleologischen Intelligenz unterworfen ist, die das Ensemble der unbewußten Vorurteile des Absoluten ausmachen, worauf das Bewußtsein, d. h. die Freiheit in allen ihren Manifestationen beruht. Was das Genie, die Begabung dieser Natur betrifft, so gilt es als

Organ der Ins-Werksetzung der Wahrheit des Absoluten, welche Ins-Werksetzung die unbewußte Vorgeschichte und die bewußte Geschichte der Vernunft, d. h. damit Notwendigkeit und Freiheit in der Kunst versöhnt.⁵² Bekanntlich war das Problem einer solchen Versöhnung der Ausgangspunkt von Kants transzendentaler Befragung in der KdUK: nämlich das Problem der Einheit von Natur- und Freiheitsbegriffen, des Sinnlichen und des Übersinnlichen, der theoretischen und der praktischen Gesetzgebung der einen und selben Vernunft.⁵³

Wenn man aber eine solche Funktion und einen solchen Status dem Begriff der Natur und dem Begriff des Genies verleiht, so fragt es sich, ob das nicht einen *Verzicht* auf das praktisch-politisch Geschichtliche bedeutet, das heißt damit einen Verzicht auf die Überwindung und Aufhebung der Vorgeschichte (Natur) in der Geschichte, in der Vernunft, in der *Freiheit*? Bedeutet das nicht, im Hinblick auf den Vorrangsgewinn der Kunst von Genie, daß das Problem der praktischen Verwirklichung der allgemeinen und universellen Vernunftzwecke, durch ihre sinnliche Symbolisation, durch ihre *Hypotypose*⁵⁴ im Naturschönen und im Kunstwerk von Genie ersetzt ist?

Gerade die Bejahung dieser Fragen ist die These von Odo Marquard.⁵⁵ Im Hintergrund von Hegels Diagnose der Vernunft der Moderne (im Anschluß an J. Ritter) in ihrer objektiven Gestalt, und dies ausgehend vom Prinzip der *Entzweiung* zwischen der freigesetzten Subjektivität und der Objektivität der soziokulturell-politischen Wirklichkeit,⁵⁶ sieht Marquard im Kursgewinn der auf Kants *Kritik der Urteilskraft* zurückgehenden Naturphilosophie und Genieästhetik eine Ersatzfunktion der praktisch-politisch-geschichtlichen Vernunft. Diese Ersatzfunktion resultiert von der Einsicht in die Ohnmacht der Vernunft der Moderne, als praktisch-politische Vernunft, die bestehenden Gewaltverhältnisse in Rechtsverhältnisse zu verwandeln – welche Rechtsverhältnisse eine Verwirklichungsform der allgemeinen freiheitsbetreffenden Vernunftzwecke bedeuten würden.⁵⁷ Schellings romantische Ästhetik durch ihre Theorie des Genies, der Naturbestimmtheit des Genies und des Unbewußten, scheint, nach Marquard, wenn ich hier seine Argumente durch eine Kontext- und Akzentverschiebung übernehmen würde, nicht nur ein philosophischer Versuch zu sein, die höchste Bestimmung und die absolute Bedeutung der Kunst zu retten – nach ihrer Problematisierung und ihrem Ende in Hegels Ästhetik⁵⁸ –, sondern auch diese erwähnte Ersatzfunktion der praktischen Vernunft zu erfüllen.⁵⁹

a) So kann z. B. die *Theorie des Genies* in dieser Ästhetik wesentlich als eine Antwort auf die Frage angesehen werden: Wie kann sich eine nicht mehr von sich her schöne geschichtliche Wirklichkeit (d. h. die geschichtlich-gesellschaftlich-politische Wirklichkeit der Moderne – Hegels Atheismus der sittlichen Welt⁶⁰) trotzdem in Form einer schönen Kunst ausdrücken? Es muß ein Organ geben, das Schönheit, da, wo Schönheit in der vorhandenen wirklichen Welt nicht mehr zu finden ist, in die Wirklichkeit allererst hineinbringt: also ein Organ, das die Welt nicht nachahmt, sondern das die Wirklichkeit durch Kunst überbietet. Dieses Überbietungsorgan ist das *Genie*.⁵¹

b) Was die Naturbestimmtheit des Genies in dieser

- 27 op. cit. S. 23–30.
 28 op. cit. S. 27–28.
 29 KU, § 40.
 30 KU, Einleitung, auch § 75.
 31 M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, S. 69–104.
 32 *Metaphysik der Sitten*, PHB, Meiner, § 53–62.
 33 ibd. § 42.
 34 ibd. Einleitung in die Rechtslehre, § B.
 35 Kant, *Sämtl. Werke*, Cassirer, Bd. VI, S. 467f.
 36 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, PHB, § 337. Vgl. in diesem Zusammenhang J. Habermas, *Über das Verhältnis von Politik und Moral*, in: *Das Problem der Ordnung* (Hrsg. H. Kuhn), München 1960, S. 94–117.
 37 Hegel, *Differenz...*, PHB, S. 8–25. *Phänomenologie des Geistes*, PHB, Einleitung, u. VI.
 38 *Phän. d. G.*, Einleitung.
 39 Vgl. mein Artikel, *De quel droit?* (Anm. 8).
 40 *Phän. d. G.*, S. 189f.
 41 *Phän. d. G.*, Einleitung.
 42 *Wissenschaft der Logik*, PHB, Bd. II, S. 383–506. Vgl. auch *Enzyklopädie*, PHB, § 206–212.
 43 *Grundlinien...*, § 270–358.
 44 Odo Marquard, *Hegel und das Sollen*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 1964, S. 116ff.
 45 *Phän. d. G.*, Kapt. V, VI.
 46 Vgl. mein Artikel, *De quel droit?*
 47 Vgl. O. Marquard, op. cit.
 48 O. Marquard, *Kant und die Wende der Ästhetik*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1962, Bd. 16 S. 231–243, S. 362–374. Auch vom selben Autor, *Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des 19. Jhdts.*, in: *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, hrsg. v. Frank u. G. Kurz, Suhrkamp. Vgl. auch H. G. Sandkühler, *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Suhrkamp, 1968.
 49 KU, erste und zweite Einleitung.
 50 KU, § 46–50.
 51 In: Schellings Werke, Ausg. M. Schröter, Bd. II, S. 327–634.
 52 Schelling, op. cit., Bd. II, S. 612–634.
 53 Kant, KU, Einleitung.
 54 Kant, KU, § 59.
 55 O. Marquard, *Kant und die Wende der Ästhetik*, op. cit.
 56 J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, ed. Suhrkamp, 1965.
 57 O. Marquard, ibd.
 58 Hegel, *Ästhetik*, Aufbau-Verlag, Berlin-Weimar, 1965, Bd. I, S. 22.
 59 O. Marquard, *Zur Bedeutung der Theorie des Unbewußten für eine Theorie der nicht mehr schönen Kunst*, in: *Poetik und Hermeneutik*, 1968, hrsg. v. Hans-Robert Jauss.
 60 Hegel, *Grundlinien...*, Vorrede, S. 7.
 61 O. Marquard, *Zur Bedeutung...*, S. 383.
 62 O. Marquard, op. cit. S. 383–84.
 63 O. Marquard, op. cit. S. 384–85.
 64 O. Marquard, op. cit. S. 385.
 65 O. Marquard, op. cit. S. 385.
 66 O. Marquard, op. cit. S. 386.
 67 W. Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, Suhrkamp, 1973. Ges. Schriften, Bd. I, 1, S. 7–122.
 68 Benjamin, op. cit. S. 87–109.
 69 Benjamin, op. cit. S. 72–86.
 70 Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in Ges. Schriften, Bd. I, 1, S. 336–365. Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947, S. 36f. Ästhetische Theorie, Suhrkamp, 1973.

Kurzfassungen der einzelnen Beiträge

Michael Benedikt

DAS ELENDE DER FUNDAMENTAL- ONTOLOGIE ANGESICHTS DER KRITISCHEN ANTHROPOLOGIE

Das *Elend der Fundamentalontologie* zeigt sich zunächst als uneinholbares Geheimnis des Seins auf der Basis einer unvollständigen Analyse des je schon unvollendeten In-der-Welt-Seins im Sinne einer Halbwelt. Die Kritik am Elend der Fundamentalontologie ist zunächst präsent in den Hegel-Schulen oder seitens der Linken. Gegenläufig dazu ist der Positivismus Carnaps und der Behaviourismus Ryles ein Vorwurf gegen die Fundamentalontologie Heideggers und wirft ihr Wissenschafts- und Verfahrenspohobie vor.

I. Bestreitung des Vorranges der Fundamentalontologie vor der kritischen Anthropologie

Durch Hervorbringung dreier wesentlicher Argumente

versuchen bereits Ortega y Gasset, Hannah Arendt oder Dietmar Kamper, Heideggers Anspruch der Fundamentalontologie im *positiven* Sinn streitig zu machen.

1. Argument des Sich-in-Frage-Stellens auch ohne ausdrücklichen Seinsbezug. Es besteht immer noch eine anthropologisch-seinsgeschichtliche Differenz. Diese bloß aus der phänomenologisch-seinsgeschichtlichen Reflexion auslegen zu wollen, ist Husserls und Heideggers idealistisches Erbe.

2. Kulturgeschichtliche Tendenz, Handlungs- oder Intentionsbereiche in eine Metaebene des zumeist Interessanten als Tendenz zum Ganzen zu sublimieren, dieser Sphäre das Leitmotiv, den Grundton einer Stiftungs- oder Verbindlichkeitsaussage zu geben.

3. Heidegger verfällt in bloße dialektische oder komplementäre Ableitbarkeit des theoretisch-begründeten Verfahrens unserer deskriptiven Erklärungsschematen aus jeweils vorausgesetzten Dimensionen der Lebenswelt. Zentrale Frage unseres Untersuchungsganges: Wir unterscheiden anthropologisch-faktisch, was Natur, auch

Ästhetik anbetrifft, also die *romantische Theorie der Natur*, so kann sie wesentlich als Antwort auf die Frage gelten: Woher bezieht das Genie seine Überbietungskraft? Diese Überbietungskraft kann nicht aus der geschichtlich-gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit, als einer gottverlassenen und entzauberten geschichtlichen Welt, bezogen werden. Diese Kraft muß von einem *anderen* Ort kommen, nämlich von einem Ort, der nicht gesellschaftlich-politisch-geschichtlich korrumpiert ist. Dieses Andere ist das *Anderere* der Geschichte, des Bewußtseins, der Freiheit, und es meint zugleich die *Vorgeschichte* derselben. Dieses Andere ist die *Natur*.⁶²

c) Was schließlich die *Theorie des Unbewußten* anbetrifft, so kann sie als Antwort auf die Frage angesehen werden: Wie kann eine solche Natur gleichwohl *gegenwärtig* sein, wenn der geschichtliche Mensch sie doch *hinter sich* hat? Ihre Antwort ist: die Natur sei *unbewußt* präsent.⁶³

Dieser Status des Unbewußten in der romantischen Ästhetik von Schelling kann so als ein Versuch betrachtet werden, die Natur vor der Geschichte zu retten und ihre Auferstehung durch Kunst zu produzieren – übrigens eine nicht ganz unbedeutende Idee in der Ästhetik der kritischen Theorie von Benjamin und Adorno. Dieser Rettungsversuch findet durch die Vermittlung von Genie, und dies angesichts der Geschichte, angesichts einer korrumpierten, gottverlassenen sozio-politischen Wirklichkeit als Zwangszusammenhang statt.

Besagt eigentlich eine solche Berufung auf Natur und auf ihre heilsversprechende Kraft nicht eine Regression der Rationalität der Moderne, die durch die freigesetzte Subjektivität in die Wege geleitet wird? Die Weiterführung dieser Romantik wird in der Tat bezeugen, daß diese Rückkehr auf die ursprüngliche Natur durch Geniekunst kein ewiges Heil mit sich bringt, sondern eher einen ephemeren und augenblicklichen Trost.⁶⁴

Wenn nun diese Berufung auf Natur und Geniekunst auf das Ephemere und Flüchtige hinausläuft, dann fragt es sich, ob ihre Erfahrung nicht dazu führt, eine *andere* Natur als die rettende und heilende zu entdecken: nämlich eine gefährliche und zerstörerische, wie z.B. diejenige des Menschen? In der Tat scheint dies der Fall zu sein: die Erfahrung der Geniekunst entdeckt eine solche Natur.⁶⁵ Angesichts einer solchen Entdeckung, bemerkt Marquard, ist auch die romantische Ästhetik nicht mehr eine Ästhetik des Schönen, sondern ganz im Gegenteil eine Ästhetik des *Nicht-mehr-Schönen*: d.h. des Erhabenen, des Tragischen, des Dramatischen, des Komischen, des Ironischen etc. Die romantische Ästhetik überhaupt, und dies durch ihre Entschränkung des Kunstfähigen, legt diese Dimension des Nicht-mehr-Schönen frei.⁶⁶

Vielleicht aber bringt diese Ästhetik damit eine andere Wahrheitsdimension durch die Kunst und in der Kunst zur Geltung, die hier gerade Marquard einfach außer Acht läßt: indem nämlich die romantische Ästhetik vom *normativen* Status der *Idee* des Kunstwerks ausgeht, tritt eigentlich diese andere Wahrheitsdimension entscheidend zu Tage. Es ist das Verdienst von W. Benjamin, dies im Zusammenhang seiner Analyse und Rezeption des Begriffs der romantischen Ironie gezeigt zu haben, worauf ich hier abschließend kurz hinweisen möchte.⁶⁷

Wenn in der Tat die Kunst als die Gestalt des *Wahren*

im absoluten Idealismus auftaucht, *sie* in der romantischen Ästhetik als *normative Idee* postulieren⁶⁸ heißt für Benjamin, daß dieses Wahre durch die praktisch-politisch-historische Vernunft nicht Wirklichkeit geworden ist. Also von der *normativen Idee* der Kunst ausgehend, sowohl die *Form* wie den *Inhalt* des Kunstwerks der Ironie unterwerfen⁶⁹ – Ausgangsbasis von Benjamins Begriff der *Ruine* wie auch von Adornos eigentümlichem Verständnis des Hegelschen Begriffs der *bestimmten Negation*⁷⁰ – heißt, durch diese Art Dekonstruktion (Derrida), die Wahrheit des durch die praktisch-politische Vernunft *Nichtrealisierten* offenbaren. Damit kehrt, wie man sieht, die von Schelling verlassene Dimension der praktisch-politischen Vernunft zurück.

Wie steht es also mit der Autonomie der Philosophie in ihrem Verhältnis zum Politischen, angesichts der Einsicht, daß ihr Schicksal unvermeidlich mit dem Politischen, im weitesten Sinne des Wortes, verbunden ist; also angesichts der Erfahrung, daß die Berufung auf das Andere der praktisch-politischen Vernunft keineswegs die Elimination der letzteren, vielmehr ihre verdrängte Präsenz in der Gestalt dieses Anderen bezeugt? Bedeutet überhaupt Autonomie nicht eine bloß negative Freiheit, sondern Einsicht in die Eigengesetzlichkeit der Freiheit, dann ist die Erfahrung dieser Eigengesetzlichkeit in der konsequenten Denkungsart der philosophischen Theorie die Erfahrung der Wahrheit des *Selbst* im *Anderen*.

Anmerkungen

- 1 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, PHB Meiner, § 40. (KU)
- 2 Kant, *ibid.*
- 3 Kant, *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?* in *Ausgewählte kleine Schriften*, Taschenausg. der PHB, S. 1–8.
- 4 KU, § 40.
- 5 *Kritik der reinen Vernunft*, PHB, Meiner, A-134-135, B-173-174, Anmerkung zur transzendentalen Urteilskraft.
- 6 KU, *ibid.*
- 7 KU, *ibid.*
- 8 Vgl. mein Artikel: *De quel droit?* im Sonderheft von *Critique*, *Vingt ans de pensée allemande*, Okt. 1981, Nr. 413, S. 1131–1144. Paris.
- 9 H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 4. Aufl. Tübingen 1975.
- 10 Gadamer, *op. cit.* S. 250–360.
- 11 J. L. Austin, *How to do things with words*, Oxford, 1962. J. R. Searle, *Speech acts*, Cambridge, 1969.
- 12 K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 Bde, Suhrkamp, 1976. Vom selben Autor, *Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*, in: *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp, 1976. J. Habermas, *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, in: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, 1971. Vom selben Autor, *Was heißt Universalpragmatik?* in *Sprachpragmatik und Philosophie*, (hrsg. v. K. O. Apel), *op. cit.* Vgl. auch, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp 1981.
- 13 J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, coll. „Critique“, 1979.
- 14 Vgl. unten, Pkt. I.
- 15 Vgl. unten, Pkt. II.
- 16 Vgl. unten, Pkt. III.
- 17 KU, Einleitung.
- 18 *Kritik der praktischen Vernunft*, PHB, Meiner, Vorrede S. 31.
- 19 KU, § 40.
- 20 KU, Einleitung, S. 11f.
- 21 KU, § 84.
- 22 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, PHB, Meiner, S. 48.
- 23 In: *Ausgewählte kleine Schriften*, PHB S. 23–61.
- 24 *op. cit.* S. 28–29.
- 25 *op. cit.* S. 34.
- 26 *op. cit.* S. 25.