Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 27 (1967)

Artikel: Der Modellcharakter der Geschichsphilosophie und die menschliche Freiheit

Autor: Rossmann, Kurt

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883300

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Der Modellcharakter der Geschichtsphilosophie und die menschliche Freiheit*

von Kurt Rossmann

Die Betrachtungen, die ich auf Ihren Wunsch und Ihre Einladung hin anstellen darf, sind einem Thema gewidmet, das seiner ganzen Problematik nach das zentrale Thema der philosophischen Besinnung des letzten Jahrhunderts und noch der ersten Dezennien des unserigen war: der Philosophie *als* Geschichtsphilosophie. Die eigene geschichtliche Stunde der Geschichtsphilosophie ist zwar abgelaufen. Ihr Ende aber provoziert neue Fragen des philosophischen Bewußtseins, die in der Klärung der Bedingungen und Grenzen der Philosophie als Geschichtsphilosophie uns vielleicht deutlicher und verständlicher werden können.

Bei dem Versuch dieser Klärung will ich jedoch alles das ausscheiden, was man gemeinhin unter der Geschichte der Geschichtsphilosophie als Folge der verschiedenen Sinndeutungen der Geschichte unter der Idee der Säkularisierung der Reich-Gottes-Vorstellung versteht: beginnend mit Augustinus in gerade Linie über Joachim von Floris, Vico, Bossuet, Voltaire, Herder bis zu Hegel und Marx, Proudhon und Comte und Spengler und Toynbee. Denn eine solche in sich selber sinnbezogene Geschichte der Geschichtsphilosophie gibt es nicht.

Augustinus bewegte sich als Geschichtsdeuter ganz in den Bahnen der römischen, moralisch geprägten Geschichtsauffassung. Das Modell dessen aber, was man als seine eschatologisch bestimmte Geschichtsphilosophie (mit mehr Recht: Geschichtstheologie) bezeichnet, ist in christlicher Umdeutung die manichäistische Vorstellung der Menschheitsgeschichte als Geschichte des Kampfes zwischen dem bösen und dem guten Prinzip, die mit dem Sieg des

---

* Vortrag, gehalten auf der 13. Tagung der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft am 26. Februar 1967 in Bern.– Albert Fuchs in Strasbourg, dem Deuter, Mittler und Zeugen von Goethes Menschlichkeit, zu seinem Ausscheiden aus dem Lehramt in herzlicher Verbundenheit zugeeignet.

letzteren endet. Joachim von Floris entwarf eine eschatologisch-apokalyptische Geschichtsvision mystisch-heilsgeschichtlichen Charakters. Giambattista Vico aber, wenngleich für ihn die Geschichte von der göttlichen Vorsehung gelenkt wird, lieferte mit seiner «Neuen Wissenschaft» durchaus keine Geschichtsphilosophie oder Geschichtstheologie in der Art einer ganzheitlichen Sinndeutung der Geschichte, sondern eröffnete der wissenschaftlich-empirischen Geschichtserforschung den Weg und leistete für diese im Prinzip das gleiche, was zuvor Galilei für die neuzeitliche Naturforschung geleistet hatte. Geschichtsphilosophie *als* Philosophie oder Philosophie in ausschließlicher Bestimmung als Geschichtsphilosophie gibt es erst bei den deutschen idealistischen Philosophen und ihren Folgern.

Nur von dieser Gestalt der Geschichtsphilosophie als Philosophie, wie sie substantiell erst durch Hegel und Marx manifest wurde, um dann in der Existentialphilosophie unter dem Siegel von «Sein und Zeit» sich zu vollenden und zugleich sich aufzuheben, soll die Rede sein. Aber auch das soll nur eingeschränkter Weise geschehen. Nicht so sehr ihre Gehalte als der Modellcharakter der in ihr sich ausdrükkenden Denk- und Erkenntnisart werden Gegenstand unserer Betrachtung sein. Statt in die Pragmatik der Geschichtsphilosophie einzutreten, will ich vielmehr versuchen, sie von einem Standort außerhalb ihrer selbst zu beurteilen, wobei ihr Modellcharakter, das Modell eines Erkenntnisprinzips und zugleich dessen Verkehrung in ein Seinsprinzip im Mittelpunkt unserer Überlegungen stehen werden.

Wenn nun auch diese Betrachtungen selber wieder geschichtsbezogen zu sein scheinen – denn sie bewegen sich zwangsläufig im Raum der Geistesgeschichte –, so verzichten sie doch grundsätzlich auf den Anspruch, der gerade dem geschichtsphilosophischen Denken eigen ist: geistige und tatsächliche Wirklichkeit aus einem als absolut gesetzten Prinzip kausal oder dialektisch als vorgeblich notwendig deduzieren zu können. Denn sofern ihr Interesse wesentlich auf die Klärung der Bedingungen der neuzeitlichen Denk- und Erkenntnisart, die im Ursprung Glaubenbedingungen sind und denen auch die Philosophie als Geschichtsphilosophie untersteht, sich richtet, wird zugleich deren Rechtsgrund zur Frage gestellt. Die Frage nach der menschlichen Bedingtheit als Frage nach dem das Menschsein tragenden Glauben und damit auch der Freiheit ist hier die Grundfrage, wie Goethe sie in seinem Faust aufgeworfen hat. Nach dem Pakt mit Mephistopheles läßt er Faust sagen:

Das, «was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,
Will ich in meinem innern Selbst genießen,
Mit meinem Geist das Höchst' und Tiefste greifen,
Ihr Wohl und Weh auf meinen Busen häufen,
Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern,
Und, wie sie selbst, am End' auch ich zerscheitern».

Mephistopheles antwortet:

O glaube mir, der manche tausend Jahre
An dieser harten Speise kaut,
Daß von der Wiege bis zur Bahre
Kein Mensch den alten Sauerteig verdaut!
Glaub' unser einem, dieses Ganze
Ist nur für einen Gott gemacht!
Er findet sich in einem ewgen Glanze,
Uns hat er in die Finsternis gebracht,
Und euch taugt einzig Tag und Nacht.»

Nehmen wir die Worte Fausts: das eigene Selbst zum Selbst der Menschheit zu erweitern, und Mephistos Entgegnung: glaub' unser einem, dieses Ganze ist nur für einen Gott gemacht, zum Stigma unserer Betrachtungen. Denn sie bezeichnen symbolisch sowohl den Ursprung als die Grenze dessen, worin Philosophie als Geschichtsphilosophie ihren Antrieb hat, und schließen zugleich alle Momente von deren Problematik in sich. Die Erweiterung des eigenen Selbst zum Ganzen der Menschheit ist ihr hybrider Anspruch: der Anspruch absoluter Freiheit. Die menschliche Bedingtheit: «euch taugt einzig Tag und Nacht», ist die unüberschreitbare Grenze, an der dieser Anspruch scheitert. –

Welchen selber geschichtlichen Bedingungen aber untersteht die Geschichtsphilosophie in ihrem spezifischen Sinne? Diese Frage richtet sich auf den Charakter der neuzeitlichen Philosophie überhaupt, die zuerst unter dem Siegel der neuen wissenschaftlichen Orientierung des Menschen in der natürlichen Sphäre seines Daseins in Erscheinung trat. Die neue Naturwissenschaft nannte sich selber anfänglich Naturphilosophie und verstand sich als schlechthin neue Denk- und Erkenntnisart im Gegensatz zur traditionellen antiken und noch mittelalterlichen, der in der christlichen Theologie als Theo-Ontologie geborgenen Philosophie und Wissenschaft. Unter dieser neuen Denk- und Erkenntnisart wurden alle bisher verbindlich gewesenen Begriffe von Philosophie und Theologie und damit zu-

gleich die Grundlagen des früheren menschlichen Selbst-, Welt- und Seinsverständnisses fragwürdig und ins Wanken gebracht.

Was sind die konstitutiven Momente dieser neuen Denk- und Erkenntnisart, auf Grund derer dann die neuzeitliche Philosophie sich als eigenständig zu etablieren versuchte?

Machen wir die Voraussetzung, daß jede Philosophie wie jede Theologie die Rationalisierung eines Glaubens ist und die den Glaubensgehalten immanente Denkart zum Bewußtsein bringt, so bestimmen sich die konstitutiven Momente der neuen wissenschaftlichen Denk- und Erkenntnisart unter den drei Grundbedingungen des biblisch-christlichen Glaubens: der Transzendenz Gottes und der Wahrheit, der Relativität der Welt und des der Welt frei gegenüberstehenden, Gott ebenbildlichen menschlichen Geistes, der selber aus sich hervorbringen muß, was er erkennen will. Es sind die zuerst in der Philosophie und Theologie des Nicolaus Cusanus, der Lehre vom wissenden Nichtwissen, spekulativ zum hellen Bewußtsein gebrachten Bedingungen, unter denen die neue, selber kreative Denk- und Erkenntnisart sich konstituierte.

Bis dahin galt als unbezweifelt, wenn auch unter biblisch-christlichem Vorzeichen, die antike, auf dem Glauben an die Göttlichkeit der Weltnatur beruhende Denk- und Erkenntnisart der Theoria, des zusehenden, hinnehmend-deutenden Erkennens, das sich den als den Dingen selber eigen geglaubten Gesetzen öffnet. Diese erschließen sich dem sie begrifflich darstellenden theoretischen Logos. Wie die Wirklichkeit des von Natur Seienden und Geschehenden sich dem leiblichen Auge offenbart, so offenbart sich Wahrheit als das Immerseiende dem inneren geistigen Auge der Vernunft, die das der Sinnenerkenntnis Gegebene, Veränderliche, transponiert in die Ideen: die unveränderlichen Seinsgestalten. Wahrheit ist, was sich selbst offenbart als das dem theoretischen Logos sich Zeigende, als das am meisten Leuchtende und Scheinende wie im Bild der Sonne die Idee des Guten in Platons Höhlengleichnis. Sie ist das Immerseiende und die Einsicht in dieses von Natur Immerseiende und das wahre Wissen von ihm verbürgen zugleich die wahre Tugend, durch die der sterbliche Mensch zu seinem Teil der unsterblichen Weltnatur sich einbindet. Die menschliche Selbst- und Seinsvergewisserung im Medium des theoretischen Logos ist derart ihrem Wesen nach Theokosmologie. Der sie tragende Glaube ist der Glaube an die Göttlichkeit der Weltnatur, die aus sich selber lebt und nicht ihr Dasein wie gemäß dem

biblisch-christlichen Glauben einem welt- und wissenstranszendenten Schöpfergott verdankt, einem – unangesehen aller seiner anderen Gehalte – unter dem Kriterium des hellenistisch-römischen Weltglaubens und Seinsdenkens gerade weltlosen Glaubens.

Sofern jedoch die christliche Theologie und Philosophie sich in dem für diesen weltfreien Glauben zu engen und inadaequaten «weltbezogenen» Begriffs- und Vorstellungsrahmen der antiken Philosophie etablierte, übertrug sie zunächst deren Seinsbegriff auf die diesem gerade konträre Vorstellung des biblischen Schöpfergottes, von dem sich doch der Mensch «kein Bildnis und Gleichnis» machen soll, und dessen unerforschlicher Wahrheit. Die dem Glauben selber widersprechenden Versuche der rationalen Beweise der Existenz Gottes, ob nun ontologisch oder kosmologisch, sind die Zeugnisse dieser in sich selbst widersprüchlichen Übertragung des antiken Seinsbegriffs auf den biblisch-christlichen Gottesbegriff.

Nicht durch die Theologien, sondern durch die Glaubenspraxis selber, die Praxis eines Glaubens, der gemäß der Lehre Jesu als Freiheitslehre überall zum Handeln führt und keiner «theoretischen» Begründung und Sicherung des Glaubens an das wahre, ewige Leben bedarf, erfolgte dann in den verschiedensten Ansätzen die allmähliche Ablösung des Gottes- und Wahrheitsbegriffs vom antiken Seinsdenken, von der antiken Theokosmologie, deren Modell trotz des tertullianischen «credo quia absurdum» und Augustins Verdammung der antiken Weltgläubigkeit von den christlichen Theologien bewahrt worden war. Der Begriff des «deus absconditus» als des absolut unendlichen Gottes, wie ihn Cusanus in äußerster Radikalisierung des Gottesglaubens erdachte, ist das erste theologisch und philosophisch verbindliche Zeichen der Selbstbefreiung des Glaubens vom antiken Seinsdenken. Unter ihm wurde die Welt ihres von der aristotelisch-scholastischen Theokosmologie noch bewahrt gewesenen seinshaften Beständigkeitscharakters beraubt und in die Relativität gestürzt. Die Welt ist nunmehr die Unendlichkeit des Endlichen: ohne göttliches Oben und irdisches Unten. Der menschliche Geist aber ist das Unendliche in der Möglichkeit seiner nur Gott verbundenen Freiheit des Erkennens und Handelns.

Unter diesen Bedingungen begann die dem Glauben selber genuine Denk- und Erkenntnisart, für die nicht die Theoria, sondern die Praxis der Ort der Wahrheit ist, sich zu entfalten und zu verwirklichen. Die seitherige Geschichte ist die Geschichte ihrer Verwirk-

lichung in allen Bereichen des menschlichen Daseins. Sie ist die Geschichte des universalen Bruches mit allen Traditionen einer wie auch immer welt- und objektgebundenen Seinsauslegung statisch-ontologischen und theo-ontologischen Gepräges, wenn auch in deren Medium, der Auseinandersetzung mit ihr und der progressiven Befreiung von ihr. Sie ist ein Prozeß ungeheuren Ausmaßes, wie immer man ihn auch begreifen will: ob nun als Rationalisierungsprozeß eines Glaubens, der die Welt – im traditionellen antiken und noch mittelalterlichen Verständnis von Welt – «versetzt», oder ob zuletzt – in existential-ontologischer Deutung – als Prozeß der «Weltentfremdung» des Menschen, die zugleich als Seinsentfremdung und Seinsverlust verstanden wird.

Es ist aber der Prozeßcharakter der neuen, dem Glauben selber genuinen Erkenntnisart, der diesen Wandel des Verhältnisses des Menschen zur Welt kennzeichnet, wie er zuerst in der neuen Physik sich manifestierte. Nicht mehr dem Was der Dinge ist das Interesse des Erkennens zugewandt, sondern ihrem Wie, ihrem Entstehungsprozeß. Und sofern die neue Wissenschaft die Naturerscheinungen unter von ihr selbst gestellten Bedingungen erforscht, hat ihr Erkennen zugleich den Charakter eines technischen, machenden Erkennens, darüber hinaus aber, wie es sich heute mehr und mehr erweist, eines handelnden als selber verursachenden, die natürliche Wirklichkeit verändernden Erkennens, das kein Genüge an der Theoria hat. Die Theorie als zuvor zweckfreies Erkennen verwandelte sich zur Arbeitshypothese im Dienst der Praxis des Experimentes, zum selbstentworfenen Modell, unter dem die Wirklichkeit als geschehende Wirklichkeit nicht nur zur Zeugenaussage genötigt wird, sondern neue, von Natur nicht vorhandene Wirklichkeitsgestalten geschaffen werden.

Nicht die Welt als Weltnatur ist das Beständige, in sich Ruhende, immerseiende Wahre. Wahrheit kommt nur dem welt- und wissenstranszendenten Gott zu, dem der Mensch in der Freiheit seines Denkens und Handelns verantwortlich ist. Diese Freiheit ist die Stätte der selber nicht erkennbaren, sondern nur tätig erfahrbaren und bezeugbaren Wahrheit.

Voran steht die Freiheit des Menschen gegenüber der Welt, die zuerst kraft der mythischen Macht der Sprache des Glaubens unter dem Siegel des Heilsgeschehens und der Hoffnung auf ein jenseitiges ewiges Leben mit der Verneinung dieser Welt bis zu ihrer Verachtung

begonnen hatte. Diese Freiheit des Menschen gegenüber der Welt, sowohl der natürlichen als der geschichtlichen, von ihm selbst hervorgebrachten Welt, ist der Grundcharakter auch des neuzeitlichen Verhaltens des Menschen zur Welt überhaupt und die Formen seiner progressiven Verwirklichung sind deshalb nicht – und gerade nicht– als Säkularisierung im Sinne der Verweltlichung des Glaubens an das jenseitige Reich Gottes der Verheißung zu verstehen. Umgekehrt setzt vielmehr die Aktivierung des menschlichen Lebens in der Welt in allen seinen Bezügen und unter der Dominante einer universalen wissenschaftlich-technischen Daseinsgestaltung die dem Glauben immanente Freiheit des Menschen gegenüber der Welt voraus: eine im Ursprung «weltlose» Freiheit, die es vordem nicht gab und die den eigentlichen Gegensatz zur antiken Weltfrömmigkeit und Weltgebundenheit des Menschen bildet.

In der religiösen Praxis der «bloß diese Welt» verneinenden außerweltlichen Askese der Mönchsorden gewann diese Freiheit ihre erste positive Gestalt. Das Signum des Benediktinerordens, das «ora et labora», steht dabei voran. Sofern das irdische Leben Vorbereitung auf das jenseitige ist, steht es im Dienste der Verherrlichung des unerforschlichen Willens Gottes und seiner Wahrheit und zwingt zur Rationalisierung und Methodisierung der ganzen Lebensführung. Der außerweltlichen Mönchsaskese zur Seite trat dann, beginnend mit den freien caritativen Brüderschaften am Ausgang des Mittelalters, mit dem Protestantismus (nach Max Webers tiefer Einsicht in die religiös-ethischen Voraussetzungen der neuzeitlichen Wirtschaftsformen) die innerweltliche Askese zur Vergewisserung des Gnadenstandes durch erfolgreiche Arbeit, gemäß der jeder Mensch ein Mönch ist inmitten der Welt.

Diese innerweltliche Askese aber, welche die Arbeit an sich – und nirgendwo war das früher geschehen – als Arbeit im Dienste Gottes heiligte und darüber nach ihrer planenden, methodischen Organisation verlangte, verband sich mit der neuen Wissenschaft von der Natur und deren philosophischen Auslegungen. «Nur ein durch konstante Reflexion geleitetes Leben . . . konnte als Überwindung des (sündigen) 'status naturalis' gelten», wie Max Weber es nachgewiesen hat. Descartes', des ersten ganz unter dem Impuls der neuen wissenschaftlichen Erkenntnisart stehenden Philosophen, rationale «mathesis universalis» wurde in dieser ethischen Umdeutung von den zeitgenössischen Puritanern übernommen, denen es als Maxime galt, daß

«sündig alles das ist, was gegen die von Gott als normgebend uns anerschaffene Vernunft ist [1].»

Halten wir hier inne. Nicht im Sinne einer Saekularisierung als Verweltlichung der Idee eines jenseitigen Reiches Gottes verwirklichte sich der biblisch-christliche Glaube, sondern in Bezeugung der ihm immanenten Freiheit des Menschen gegenüber der Welt schuf er sich seine eigene Lebenswirklichkeit. Kraft dieser Freiheit als Stätte der Wahrheit vollzog sich die Verwandlung der zuvor weltbezogenen und weltgebundenen Denk- und Erkenntnisart und der ethischen Praxis. An die Stelle des «logos theoretikos» trat der «logos creativus», der selber machen muß, was er erkennen will. An die Stelle der Freiheit der Wahl gemäß der Einsicht in das von Natur Treffliche oder Schlechte trat die Freiheit der selber verursachenden Entscheidung als Antwort des Menschen auf die unerkennbare, nur erfahrbare Wahrheit Gottes und zugleich als seine Verantwortung gegenüber ihrer unbedingten Forderung.

Die tätige Vergewisserung der Möglichkeiten dieser Freiheit bildet deren Geschichte bis heute als Prozeß ihrer Entfaltung in allen ihren Momenten. Im «cogito ergo sum» Descartes' konstituierte sich die selbsttätige Freiheit des Denkens, für die alles, was außerhalb dieses Denkens ist: die Welt in allen ihren Erscheinungen, zur einen gleichen Gegenständlichkeit des forschenden Erkennens wird. Der Freiheit des «cogito ergo sum» trat dann die des «volo ergo sum» und die des «laboro ergo sum» zur Seite. Die neuzeitliche Selbst- und Wahrheitsvergewisserung des Menschen gründet sich in diesen konstitutiven Momenten der Freiheit, die nacheinander und miteinander und gegenseitig sich fordernd und provozierend in Erscheinung traten.

Nehmen wir diese Momente der Freiheit als die bewegenden Ursachen der neuzeitlichen Wirklichkeitsorientierung des Menschen, seines Weltverhaltens und zugleich seiner ethischen Lebenspraxis und setzen wir sie in vergleichenden Bezug zur philosophischen und theologischen Seinsauslegung. Nicht in deren Rahmen, sondern in der neuen Wissenschaft von der Natur und in der methodisch organisierten asketischen Lebenspraxis des Alltags realisierten sich die neue Denk- und Erkenntnisart und die neue Ethik. Seither verloren Theologie und Philosophie unter ihrem früheren Anspruch auf ganzheit-

---

[1] Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1922, Bd. I, S. 115.

liche Seinsauslegung nach dem Modell der antiken Philosophie, wie zuletzt in beider Zusammenstimmung im scholastischen Denken, mehr und mehr ihren zuvor allein bestimmend gewesenen Einfluß auf die Lebensformen und Daseinsordnungen.

Die Theologie und Philosophie scholastischen Gepräges geriet mit der neuen Wissenschaft in grundsätzlichen Konflikt. Stellte diese doch mit dem durch sie bewirkten Einsturz der traditionellen Theokosmologie die Legitimität jeder ganzheitlichen Seinsauslegung in Frage. Am eindrücklichsten zeugen davon die von dem englischen Dichter John Donne zum ersten Jahrestag des Erscheinens von Galileis «Sternenboten» verfaßten Verse:

«Fragbar ward alles durch die Wissenschaft.
Das Feuer ließ die Elementenkraft.

Die Erde fiel und nahm die Sonne mit
Und keiner kann mehr folgen ihrem Schritt.

Den Schwund der Welt ein Jeder frei bekennt,
Der in Planteten und im Firmament

So manches Neue sucht – und sieht danach,
Daß alles wieder in Atome brach.

Alles zerstückelt, ohne geistiges Band,
Ward zur Beziehung, da das Wesen schwand[2].»

Die Philosophie aber, sofern sie sich nunmehr auf Grund der Entdeckungen und der Methoden der neuen Naturwissenschaft, die sich selber als Philosophie, als «philosophia naturalis» verstand, als eigenständig zu etablieren versuchte, übernahm zugleich den Anspruch der zuvor in der Scholastik der Theologie überlassen gewesenen ganzheitlichen Seinsdeutung antiker philosophischer Provenienz. Das jedoch tat sie, indem sie das erkennende Subjekt selber als den archimedischen Punkt begriff, von dem aus die Welt aus den Angeln zu heben sei und zugleich das methodologische Prinzip der doch nur

---

[2] John Donne, First Anniversary 1611, zitiert nach der Übersetzung von F. Wagner in: «Die Wissenschaft und die gefährdete Welt. Eine Wissenschaftssoziologie der Atomphysik», München 1964, S. 377. Im englischen Text lautet der erste der zitierten Verse: «. . . new Philosophy calls all in doubt». Die Übersetzung von «new Philosophy» mit «Wissenschaft» im Sinne der «neuen Wissenschaft» als der schlechthin neuen Erkenntnisart halte ich für zutreffend. – Vgl. auch: A. Koyré, «From the Closed World to the Infinite Universe», Baltimore 1957.

arbeitshypothetischen Modellkonstruktionen der neuen Physik an die Stelle des von der scholastischen Theologie und Philosophie noch bewahrt gewesenen antiken philosophischen Seinsprinzips und mit diesem identisch setzte. Sofern der Erkenntniszweifel als Zweifel an der Sinnenerkenntnis ihr Antrieb und die Sicherung der Erkenntnisgewißheit ihr Ziel war, ging ihre Intention zugleich darauf, die durch die neue Physik zerrissene, im traditionellen theoretischen Seinserkennen wie auch immer als objektiv einsichtbar geglaubte Einheit von Gott, Welt und Mensch im Sinne einer, wenn auch nicht mehr sichtbar sich offenbarenden, doch inneren rational-gesetzlichen Einheit wiederherzustellen. Dabei war es in Rücksicht auf die Theologie ihre vornehmliche Absicht, die Existenz eines, wenn auch nicht sichtbar sich offenbarenden so doch gütigen Gottes, dessen Schöpfung kein Trug und Chaos, sondern ein gesetzliches Ordnungsgefüge ist, oder eines allmächtigen, den Menschen zur Errichtung seines vernunftgeordneten irdischen Reiches anhaltenden Gottes oder eines teleologisch verstandenen Schöpfergottes, der diese Welt als die beste aller möglichen Welten schuf, nachzuweisen.

Descartes, Hobbes und Leibniz lieferten die ersten an der Methode der neuen Physik orientierten Modellkonstruktionen eines rational entworfenen und verstandenen Seinsganzen. Wie sie aber derart die antike von der christlichen Theologie im Prinzip bewahrt gebliebene Theokosmologie als Ontologie durch diese rationalen Modellkonstruktionen ersetzten: sei es durch eine kausal-mechanische wie Descartes oder eine physikalisch-funktionelle wie Hobbes oder eine praestabilierte teleologische wie Leibniz (nur Spinoza, der Philosoph des Glaubens, wie anders auch Pascal erlagen nicht diesem rationalen Dogmatismus), so verwandelten sie die Theologie selber darüber in eine Theodizee, womit sie ihrerseits wieder auf die Theologie, zumal die protestantische Einfluß nahmen und deren Charakter auch in der Folge mitbestimmten. Von der rationalen protestantischen Theologie des 18. Jahrhunderts bis zur heutigen dialektischen und existentialontologisch geprägten war es die Philosophie, welche der Theologie die Impulse gab, während die neue Wissenschaft unbekümmert um diese philosophischen Theorienbildungen ihren eigenen Weg nahm und zugleich die religiöse Alltagsethik der innerweltlichen Askese sich verselbständigte und die Formen des menschlichen Miteinanderlebens in progressiver Auflösung von deren früherer natürlich-hierarchischer Gestalt zu einer rational-funktionellen umwandelte.

Philosophie und Theologie gingen seither, wenn auch äußerlich bis zur gegenseitigen Negierung getrennt, wie sie es vordem nie waren, den selben Weg der Theodizee: zuerst im Medium der neuen Orientierung in der natürlichen, dann in der geschichtlichen Sphäre des Menschseins.

Auf diesem Wege bildete Kants Widerlegung des rationalen Dogmatismus: der rationalen Theologie, Kosmologie und Psychologie, die Wendung der neuzeitlichen Philosophie von der Naturphilosophie weg zur Geschichtsphilosophie. Denn Kant wies den antinomischen Charakter aller absoluten metaphysischen Behauptungen über das Ganze der Welt nach, indem er zeigte, daß ihnen keine Wirklichkeit voll entsprechen kann und daß sie nur Ideen als regulative Prinzipien unseres Vernunftinteresses sind. Die Antinomien dieser rationalen, «vernünftelnden» Behauptungen aber lösen sich auf mit der Einsicht in die Beschränkung unseres Erkennenkönnens auf Erscheinungen. Wir selber konstituieren unter den reinen apriorischen Bedingungen unseres Erkenntnisvermögens die Welt des Gegenständlichen als Sein für uns: wie es unter diesen Bedingungen uns vorkommt, uns erscheint, während die Erkenntnis des Ansich der Dinge uns ebenso verwehrt ist wie die Erkenntnis Gottes. Innerhalb dieser Grenzen des Erkennens aber können wir die Natur gemäß den experimentellen Methoden der neuen Physik endlos zur Zeugenaussage nötigen, wobei wir jedoch selber machen müssen, was wir mit Gewißheit erkennen wollen. Es ist der technische Charakter der neuen Naturwissenschaft, den Kant damit legitimiert: «Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! das ist: gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll[3].»

Mit der Beschränkung des Erkennens auf Erscheinungen aber gewann Kant zugleich die Autonomie des Glaubens und der Freiheit, die den eigentlichen Rechtsgrund seines Philosophierens bildet: «ich mußte also das Wissen aufheben» (das ist: ihm seine spekulative Anmaßung der rationalen Dogmatik benehmen), «um zum Glauben» (und das ist zugleich: zur Freiheit) «Platz zu bekommen[4].» So ist die Autonomie der Wissenschaft in ihrer Beschränkung auf das Erkennen

---

[3] I. Kant, «Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels», zitiert aus: «Immanuel Kant's kleinere Schriften zur Naturphilosophie» hrsg. von J. H. von Kirchmann, Berlin 1872, S. 15.

[4] I. Kant, «Kritik der reinen Vernunft», hrsg. von R. Schmidt, 2. Aufl., Leipzig 1930, B XXX.

von Erscheinungen Bedingung für die Autonomie des Glaubens und der praktischen Freiheit, der Freiheit des Handelns und deren Suprematie über das Erkennen.-

Was mit der Ablösung des «logos theoretikos» durch den «logos creativus» am Ende des Mittelalters begann und als neue, dem Glauben selber genuine Erkenntnisart zuerst in der neuen Naturwissenschaft sich manifestierte, führte zunächst zur Freiheit des selbsttätig rational konstruierenden, «sich selber denkenden» Denkens, dem als praktisches Korrelat die alle Lebensformen methodisierende Arbeitsethik der innerweltlichen Askese zur Seite ging. Diese ersten Schritte der Freiheit sind als Beginn eines Prozesses zu verstehen, dessen Ursprung Kant im Glauben selber als Glauben der Freiheit, die nur ist, wenn sie bewährt und bezeugt wird, entdeckte. Was aber wie die Akte der tätigen Freiheit sittlichen Handelns selber verursachend ist und unabhängig von der Kausalität, unter der Naturerscheinungen erkannt werden, etwas zur Wirklichkeit zu bringen vermag, was von Natur weder ist noch entstehen kann, das gehört in den Bereich der menschlichen Geschichte. Es gehört in den Bereich dessen, was der Mensch, der – von Natur weder frei noch unfrei – ebenso unbestimmbar ist wie der Urheber des Seins, in dem er ist, als sein eigener Gesetzgeber aus sich selber macht und machen soll allein auf Grund seiner ihm gottgegebenen Freiheit.

Nunmehr wandte sich das philosophische Interesse der Geschichte zu und wurde die Philosophie selber im weitesten Sinne zur Geschichtsphilosophie. Sie wurde, in ihrer Bestimmung durch Hegel, zum Auslegungsinstrument des Zeit – als Geschichtsgeistes und ist dies bis heute im wesentlichen geblieben. Denn auch die gegenwärtige Philosophie, sofern sie nicht Logistik ist, jenes letzte Derivat und Konzentrat der Philosophie als Naturphilosophie im Sinne von mathematisch orientierter Wissenschaftstheorie, ist auch und gerade als Existenzphilosophie, ungeachtet deren Revolte gegen die idealistischen Konstruktionen eines Sinnganzen der Geschichte als Seinsganzen, ihrem Ursprung nach Geschichtsphilosophie.

Nicht Kant selber jedoch tat den Schritt in die Geschichtsphilosophie. Gegenteilig nahm er die Kritik an ihr vorweg. Ihm galt zumal: aus der Geschichte, im Fragen nach ihrem Sinn im ganzen, können wir ebenso wenig die wahre Geschichte lernen, wie ein Blinder aus der Beschreibung der Farben das Sehen lernen kann. Jede Sinndeutung der Menschheitsgeschichte im ganzen als Bewegung zu einem Ziel

in der Welt, zu einem imaginären Heilszustand auf Erden, erscheint ihm ebenso müssig wie unmöglich. Er vergleicht solche Deutungen der Geschichte mit Romanentwürfen oder mit an sich leeren Prophezeiungen, die von ihren Urhebern erst selbst realisiert werden müßten. Der erstere Vergleich, auf Herders «Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit» gemünzt, in denen Leibnizens Teleologie und Theodizee auf die Menschheitsgeschichte übertragen sind, würde für Kant auch auf Hegels Philosophie der Weltgeschichte zutreffen, der zweite aber auf Karl Marx' materialistische Geschichtsdeutung. Denn jeder wie auch immer als zwangsläufig und notwendig verstandene gesetzliche Verlauf der Geschichte würde für Kant die Freiheit, deren Akte unvorhersehbar sind, selber aufheben.

Und doch war es die Freiheit, die Freiheit der als selbstmächtig und als Gott in der Immanenz: in der Geschichte, mißverstandenen Vernunft, in deren Namen sich dann die Wendung der Philosophie von der Naturphilosophie zur Geschichtsphilosophie im traditionellen Sinne einer ganzheitlichen Seinsdeutung vollzog. «Man schleppt es» – so begründete Hegel diese Wendung – «als eine Tradition mit sich, daß Gottes Weisheit nur in der Natur zu erkennen sei . . . Vielmehr aber muß man sagen, daß die wahrhafte Demut gerade darin besteht, Gott in allem zu erkennen, vornehmlich auf dem Theater der Weltgeschichte . . . Ohnehin ist die Natur ein untergeordneterer Schauplatz als die Weltgeschichte.» Denn die Natur sei das Feld, «wo die göttliche Idee im Element der Begriffslosigkeit ist»; im Geistigen erst sei sie auf ihrem eigentümlichen Boden, und da gerade müsse sie auch erkennbar sein. Es sei auch keine Vermessenheit, den Plan der Vorsehung einsehen zu wollen, obwohl es zum Axiom geworden sei, daß man Gott nicht erkennen könne. «Und wenn die Theologie selbst es ist, die zu dieser Verzweiflung gekommen ist, dann muß man sich eben in die Philosophie flüchten, wenn man Gott erkennen will[5].»

Nicht von den Inhalten und Gehalten von Hegels Geschichtsphilosophie in ihrem so großen Reichtum an Ideen und Perspektiven, die den Raum der Geschichte als universaler Menschheitsgeschichte allererst erschlossen, und auch nicht von seiner dialektischen Methode im spezifischen, isolierten Sinne, soll jedoch hier die Rede sein,

---

[5] G. W. F. Hegel, «Die Vernunft in der Geschichte», 5. Aufl., hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1963, S. 42.

sondern vornehmlich von den Bedingungen der sie prägenden Denk- und Erkenntnisart.

Zuerst gehört zu diesen Bedingungen die Freiheit des selber kreativen Denkens und Erkennens nach dem Modell des nicht dem Was, sondern dem Wie, nicht dem Sein, sondern dem Werden der Naturphänomene zugewandten Erkennens der neuen Physik. Dann gehört zu ihnen das teleologische Prinzip im Sinne von Leibnizens praestabilierter Harmonie und der zu dieser gehörigen Theodizee und zuletzt Kants Grundgedanke der Erscheinungshaftigkeit des Seins für uns, jedoch in dessen idealistischer Verabsolutierung und damit Verkennung, da von Hegel alles Erscheinende als Produkt der Vernunft aufgefaßt und der Vernunft selber darüber absoluter Seinscharakter zuerkannt wird: des Seins als Werden der Vernunft.

Das ist – in Mephistos Worten – der «alte Sauerteig», den Hegel in seiner Philosophie als Geschichtsphilosophie zur Gärung brachte. Die Versöhnung von Gott und Welt, von Wissen und Glauben, von Freiheit und Notwendigkeit, von Geist und Wirklichkeit im Medium der als universaler Sinnprozeß begriffenen geschichtlichen Wirklichkeit ist das Thema, unter dem das Sein und die Wahrheit als das Ganze des geschichtlichen Werdens, als Selbstbewußtwerdungs- und Selbstverwirklichungsprozeß der kreativen, arbeitenden, sich zur Erscheinung bringenden selbstmächtigen Vernunft: des weltimmanenten Gottes als Geschichte, begriffen werden.

Es ist das gleiche Thema der Theodizee, das für die ersten neuzeitlichen Philosophen: für Descartes wie Hobbes und Leibniz das zentrale Problem der philosophisch-metaphysischen Reflexion war, nachdem die unbezweifelbaren Entdeckungen der neuen Physik mit dem grundsätzlichen Zweifel an der Gültigkeit der Sinnenerkenntnis auch den philosophischen und theologischen Gottes- und Wahrheitsbegriff im Selbstoffenbarungssinne erschüttert hatten. Ebenso aber ist es das analoge Modelldenken wie bei diesen, das Hegels Geschichtsphilosophie zugrundeliegt.

Wie diese ein Erkenntnismodell (wie das des Mechanismus oder das der Teleologie – für Kant die konkrete Wirklichkeitserforschung nach Richtung und Inhalt regulierende Ideen) zu einem Seinsprinzip hypostasiert hatten, so hypostasierte Hegel die Vernunft selber (im Gegensatz zu Kant, der sie als tätiges Medium des Seins für uns begriff) als selbstmächtig kreative Kraft zum absoluten Seinsprinzip. Die Vernunft ist für ihn freie als göttliche, in prozeßhaftem Perfekti-

bilismus ihren Inhalt als ihre Erscheinung zur Welt bringende Schöpferkraft, die in der Natur schläft, im Menschen aber bewußt wird.

Es ist das Modell des Bewußtseins, der Logik als Leben des Geistes selber, das Hegel mit dem Sein als Geschichte identisch setzt: «Indem die Logik Wissenschaft der absoluten Form ist, so muß dies Formelle, damit es ein Wahres (oder Wirkliches) sei, an ihm selbst einen Inhalt haben, welcher seiner Form gemäß sei, und um so mehr, als das logisch Formelle die reine Form, also das logisch Wahre die reine Wahrheit selbst sein muß[6].» Anders: die Vernunft hat ihren Inhalt an sich selbst und bringt ihn aus sich hervor gemäß dem Gesetz ihrer reinen Tätigkeit als Bewußtwerdung ihrer selbst in der dialektischen Bewegung von Setzung, Entgegensetzung und Versöhnung der Gegensätze. Diese Bewegung ist gleichsam Metapher für den Begriff des Lebens schlechthin, im Besonderen und im Ganzen. Das Wahre aber ist allein das Ganze dieser kreativen Dialektik der selbstmächtigen Vernunft, die in theologischer Argumentation und Sprache für Hegel «Gottes Selbstbewußtsein» ist, «welches sich in dem Wissen des Menschen weiß». Denn: «Der Mensch weiß von Gott, insofern Gott im Menschen sich selbst weiß . . . Der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selbst[7].» Die Entfaltung dieses Selbstbewußtseins Gottes im Menschen ist danach die Geschichte des Menschen als seines Bewußtwerdens von Gott. Gott als weltimmanente Vernunft ist das Modell, unter dessen Bedingungen der Geschichtsprozeß inauguriert wird und sinnvoll im dialektischen Überwinden aller konkreten Antinomien auf sein Ziel und seine Vollendung hin abläuft: analog dem Ablaufen eines experimentellen, wissenschaftlich-technischen Prozesses. Doch initiiert und führt die selbstmächtige Vernunft nicht nur diesen Prozeß, sondern *ist* dieser Prozeß selbst: Werkmeister und Werkzeug in einem. Zugleich ist dieser Prozeß Selbsterzeugungs- als Arbeitsprozeß. Denn Arbeit ist das eigentliche Signum der dialektisch-

---

[6] G. W. F. Hegel, «Wissenschaft der Logik», hrsg. von G. Lasson, Leipzig 1923, 2. Teil, S. 233. – Vgl. dazu aus den «Vorlesungen über die Philosophie der Religion», hrsg. von G. Lasson, Leipzig 1925–30, Teil I, S. 74, den gleichen theologisch ausgedrückten Gedanken: «Dieses Wissen des Geistes von sich, wie er an sich ist, ist das Anundfürsichsein des Geistes, die vollendete, absolute Religion, in der es offenbar ist, was der Geist, Gott ist.»

[7] G. W. F. Hegel, «Vorlesungen über die Philosophie der Religion», o. c., Teil III, 2, S. 117.

kreativen Vernunft für Hegel, der damit dem Prinzip der religiösen innerweltlichen Askese eine theoretische Legitimität verlieh. Das Ende des Prozesses aber ist erreicht, wenn das Rom des Geistes sich sein Imperium geschaffen hat. Ihres Schöpfers Siebenter Tag ist auch der Tag des Philosophen, der in seinem Betrachten und Begreifen Gott in sich selbst und sich in Gott erkennt.

Nicht jedoch, trotz seines Charakters einer Theodizee und zugleich eines historiologischen Gottesbeweises, ist Hegels Modell des Seins als Geschichte im Sinne einer Saekularisierung als weltlicher Verwirklichung des biblisch-christlichen Glaubens zu verstehen, auch wenn es gerade das für Hegel selber war, sofern ihm galt, daß die Theologie in der Philosophie – seiner Philosophie – sich vollende und diese ihm den wahren Gottesdienst bedeutete. Zu verstehen ist es vielmehr als der vergebliche, weil in sich widersprüchliche Versuch einer Ontologisierung der diesem Glauben genuinen kreativen Erkenntnisart, einer jede Ontologie als Theokosmologie gerade widerlegenden und auflösenden Erkenntnisart, die selber die volle Freiheit des Menschen gegenüber dem «Saekularen» zur Voraussetzung hat. Denn der gesamte neuzeitliche wissenschaftlich-technische Rationalisierungsprozeß, dem in keiner anderen und früheren Kultur vergleichbare Formen der Rationalisierung der menschlichen Lebens- und Daseinsordnung entsprechen, dependiert von dieser dem biblisch-christlichen Glauben immanenten Freiheit des Menschen gegenüber der Welt.

So vergriff sich Hegel mit seiner Ontologisierung der Vernunft sowohl an der Autonomie der ihrem Wesen nach unabschließbaren neuen wissenschaftlich-technischen Wirklichkeitsorientierung als damit zugleich auch an der Autonomie der Freiheit des menschlichen Handelns. Denn besässe der Mensch die Wahrheit, wie er sie für Hegel besitzt, dann könnte er – so gilt es für Kant, den Philosophen des Glaubens und der Freiheit – nicht mehr frei sein. Die Preisgabe der Freiheit des Menschseins selber an die Modellkonstruktion eines gedachten Allgemeinen – wenn auch im Namen der Freiheit – ist die verhängnisvolle Wirkung von Hegels Traum der mit Gott als Sein in der Geschichte identisch gesetzten Vernunft.

Seit Hegel aber verblieb die Philosophie durchwegs in ihrem Bemühen weiterhin – auch in der auf ihn folgenden Rebellion gegen sein System eines bloß gedachten Allgemeinen als einer «verkehrten», illusionären Welt – im Banne der Seinsdeutung als Geschichtsdeutung.

So wurde von Karl Marx, wenn auch im Austausch von Hegels Vernunft- durch das Materieprinzip und in der Absicht, damit Hegels verkehrte Welt auf die Füsse zu stellen (oder Hegels Philosophie erst zu ihrer wahren Konsequenz zu bringen), primär dessen Grundgedanke, daß das als in sich geschlossener geschichtlicher Sinnprozeß begriffene Sein etwas ist, das für den Betrachter dem Gesetz der Produktion eines Artefakts gehorcht, übernommen. Ungeachtet des Austausches des Produzenten – nunmehr bei Marx der «homo laborans» statt der Vernunft –, ungeachtet aber auch der Übernahme der dialektischen Methode Hegels, die, wenn sie als absolute Methode beliebig auf alles angewendet wird, über konkrete Wirklichkeit ebenso wenig auszusagen vermag wie die aristotelischen Syllogismen, verbleibt Marx ganz im Rahmen der Modellkonstruktion von Hegels Geschichtsphilosophie. Was ihn von Hegel allein unterscheidet, ist eben nur, daß es nicht die «arbeitende» Vernunft ist, welche die Geschichte macht, sondern der Mensch, der von Natur zum «homo laborans» bestimmt ist, in welchem Sinne für Marx das Sein der Vernunft und nicht wie für Hegel die Vernunft dem Sein vorausgeht.

Mit seiner materiellen Arbeit, begründet in der Notwendigkeit, Lebensmittel produzieren zu müssen, bringt der Mensch sich selbst hervor. Arbeit ist der Selbsterzeugungsakt des Menschen. Sie und nicht das Denken unterscheidet ihn vom Tier. Aber auch darin zeigt sich Marx wieder Hegel verbunden. Denn es ist ja die mühevolle dialektische Arbeit der Vernunft, die für Hegel ihr Sein als Geschichte realisiert. Und nichts anderes als die allen früheren Kulturen fremde Heiligung der Arbeit als Ausdruck christlichen Weltverhaltens, zuhöchst der innerweltlichen Askese und deren Arbeitsethik mit der ihrem Wesen nach ebenso asketisch-arbeitsethisch geprägten und im Rahmen des technischen Machens und Herstellens sich bewegenden neuzeitlichen Wissenschaft, steht wie hinter Hegels so auch hinter Marx' Geschichtskonzeption. Denn Marx stützt sich in seiner Bestimmung des Menschen als «homo laborans» uneingestanden auf diesen Begriff des Menschen der innerweltlichen Askese, den Menschen der verselbständigten, von ihrem religiösen Grunde bereits gelösten Arbeitsethik. Auch seine Sozialkritik hat es ihrem Wesen nach mit diesem Begriff des Menschen zu tun, letztlich des puritanischen Menschen, dem Thomas Hobbes, sein philosophischer Apologet, Freiheit, die er sonst nirgends besitzt, nur im erbarmungslosen wirtschaftlichen

Konkurrenzkampf, der die einen zu Herren, die anderen zu Knechten macht, zugesteht.

So ist es auch Hegels Dialektik von Herr und Knecht, eine der Wirklichkeit selber entnommenen reale, und nicht ihr, wie sonst so oft nur unterschobene Dialektik als Signum der Selbstbefreiung des Knechtes durch die Arbeit selbst, welche als der eigentliche Schlüssel für das Verständnis von Marx' die «verkehrte Welt» der Philosophie ablösenden *einen* Wissenschaft, der von der Geschichte der Produktionsverhältnisse und des Kampfes um den Besitz der Produktionsmittel, gelten kann. In diesem Bezug gilt für Marx, daß «die Produktionsweise des materiellen Lebens den sozialen politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt bedingt»[8]: Denn «der Mensch ist ein Gattungswesen, nicht nur, indem er praktisch und theoretisch die Gattung, sowohl seine eigene als auch die aller übrigen Dinge zu seinem Gegenstande macht» (als «homo laborans») . . . , «sondern auch, indem er sich zu sich selbst als einem universalen, darum freien Wesen verhält [9] . . . Das praktische Erzeugen einer gegenständlichen Welt, die Bearbeitung . . . der Natur ist die Bewährung des Menschen[10].»

Aus der Dialektik von Herr und Knecht erfolgt alles übrige: der Klassenkampf und das ihm immanente Postulat: es komme nicht darauf an, die Welt zu interpretieren, sondern zu verändern. Das aber ist: die Geschichte auf Grund der Einsicht in das Wesen des «homo laborans» selbst zu machen mit dem Ziel, den Menschen, dessen praktische und theoretische Arbeit darin besteht, alle Dinge zu vermenschlichen, zuletzt vom Zwang der Arbeit, das heißt: von erzwungener Knechtsarbeit (nicht der Arbeit selbst) zu befreien: «Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat . . . da, wo das Arbeiten, das durch Not und Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört [11]» Oder anders: Es beginnt da, wo der Mensch wirklich zum Vermenschlicher aller Dinge geworden und nunmehr bei sich selbst ist. Bei Hegel heißt es analog: «Frei bin ich, wenn ich bei mir selbst bin», nämlich als Bewußtsein.

---

[8] K. Marx, «Kritik der politischen Oekonomie», hrsg. von E. Kautsky, 2. Aufl., Leipzig 1907, S. LV.

[9] Marx-Engels – historisch-kritische – Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 3, S. 86.

[10] Ebd., Abt. I, Bd. 3, S. 88.

[11] Ebd., Abt. II, S. 783.

Materielle und theoretische Arbeit stellen für Marx die Freiheit her, konstituieren das Reich der als soziale Freiheit begriffenen Freiheit, worunter er zugleich die Erfüllung seiner These versteht: «Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen». Nicht aber so sehr ein prophetischer, eschatologisch geprägter Messianismus, den man Marx so gerne unterstellt, sondern der ebenso konsequente wie irrige Versuch einer Ontologisierung des neuzeitlichen, im biblisch-christlichen Glauben gegründeten asketischen, arbeitsethischen und wissenschaftlich-technischen Weltverhaltens des Menschen ist das Stigma seiner Wissenschaft von der Geschichte als der Geschichte der sozialen Selbstbefreiung des Menschen.

Wie für Hegel die Freiheit am Ende des Geschichtsprozesses der Selbstverwirklichung der kreativen Vernunft steht: als Freiheit des Bewußtseins unter dem Zeichen der Versöhnung von Geist und Wirklichkeit, so steht auch für Marx die Freiheit am Ende des Geschichtsprozesses des «homo laborans» im Sinne der sozialen Freiheit, wobei ihm die Freiheit die Einwilligung in die vorgeblich erkennbare dialektische Notwendigkeit dieses Prozesses selber bedeutet. Derart determinieren Hegel wie Marx die Freiheit teleologisch. Eine wie auch immer determinierte oder objektivierte Freiheit aber – das steht dagegen – ist nicht mehr Freiheit, sofern Freiheit gerade entgegen jeder kausal oder dialektisch erkennbaren Notwendigkeit selber verursachend ist und ihre Akte unvorhersehbar sind. Beide vergriffen sich zugleich wie an der Autonomie des Handelns so auch an der Autonomie der neuzeitlichen Wissenschaft, deren künftige Erkenntnisse ebenfalls nicht voraussagbar sind. Denn beide erlagen der Verführung des traditionellen theologischen und philosophischen ganzheitlichen Seinserkennens letztlich aristotelischer Provenienz, indem auch sie, wie die rationalen Dogmatiker unter den ersten neuzeitlichen Philosophen, Modellkonstruktionen nach Art des wissenschaftlich-technischen Prozeßerkennens zu gesetzlichen Seinsprinzipien erhoben. Das freilich tut der Bedeutung von Marx' tiefen Einsichten in konkrete gesellschaftsgeschichtliche Phänomene wie seiner einmalig hellsichtigen Analyse der Arbeitsgesellschaft im Kommunistischen Manifest nicht Abbruch. Es war und bleibt seine grundlegende Entdeckung, den Widerspruch zwischen der traditionellen politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen hierarchischen Daseinsordnung und der diese zerstörenden Arbeitsethik und der alle natürliche Wirklichkeit verändernden und in sie eingreifenden Wissenschaft

und Technik erkannt zu haben. In dieser Einsicht hat zumal der für das ethische Pathos seines sozialrevolutionären Postulates so zentrale Begriff der Selbstentfremdung des Menschen seinen Ursprung und seine Legitimität.

Im Rahmen des gesamten Traditionsbruches der Neuzeit mit allen früheren hierarchisch fixierten Daseinsordnungen noch hellenistisch-römischer Herkunft hätte die soziale Entwicklung auch ohne ihre so bedeutende Förderung durch Marx' Theorien wohl einen ähnlichen Verlauf genommen. Soweit diese Theorien selber aber als heuristische Prinzipien wirklichkeitserschließend sind, hat ihnen Max Weber mit Recht eine hervorragende idealtypische Bedeutung zuerkannt, jedoch unter der kritischen Einschränkung: «wenn man sie nur zur Vergleichung der Wirklichkeit mit ihnen benutze, nicht aber sie als empirisch real geltend mache[12].» Hiermit hat Max Weber wohl die entscheidende positive Kritik an Marx geübt, indem er zugleich die Aporie des geschichtsphilosophischen Anspruchs von Marx' Lehre: Geschichte gemäß der Einsicht in ihren vorgeblich als notwendig sich vollziehenden und erkennbaren Sinnprozeß selber planmäßig machen zu können, in Wahrung des unabdingbaren Rechtes und des Primats der Freiheit des Handelns nachwies.

Wie Hegel und Marx das Sein als Geschichte im Sinne eines teleologisch verstandenen Fortschritts je anders verstandener Freiheit deuteten und Philosophie ihnen identisch war mit Geschichtsphilosophie oder mit der Wissenschaft von der Geschichte schlechthin, dem Anspruch nach der «prima philosophia» des Aristoteles vergleichbar, so blieb auch – und das ist unser letztes Beispiel – die gegen jede Wissens-

---

[12] Max Weber, «Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre», Tübingen 1922, S. 20. Im vollständigen Wortlaut: «Daher sei hier nur konstatiert, daß natürlich alle spezifisch-marxistischen 'Gesetze' und Entwicklungskonstruktionen – soweit sie theoretisch fehlerfrei sind – idealtypischen Charakter haben. Die eminente, ja einzigartige *heuristische* Bedeutung dieser Idealtypen, wenn man sie zur *Vergleichung* der Wirklichkeit mit ihnen benutzt, und ebenso ihre Gefährlichkeit, sobald sie empirisch geltend oder gar als reale (d. h. in Wahrheit metaphysische) 'wirkende *Kräfte*', 'Tendenzen', vorgestellt werden, kennt jeder, der je mit marxistischen Begriffen gearbeitet hat.» – Dazu noch, ebd., S. 498: «Der Glaube ist immer noch verbreitet, daß man Weisungen für praktische Wertungen aus 'Entwicklungstendenzen' ableiten solle, müsse oder doch: könne. Allein aus noch so eindeutigen 'Entwicklungstendenzen' sind eindeutige Imperative des Handelns doch nur bezüglich der voraussichtlich geeignetsten Mittel bei gegebener Stellungnahme selbst zu gewinnen».

konstruktion des Seins als Geschichte gewandte existenzphilosophische Reflexion am geschichtlichen Selbstverständnis des Menschen orientiert. Das tat sie mit dem Versuch der Gründung des menschlichen Selbst- und Seinsverständnisses in dem Modell der von keinem objektivierenden Wissen von ihr zu erobernden Zitadelle der menschlichen Existenz und unter dem Signum der jeder Einordnung in ein gedachtes Allgemeines sich entziehenden geschichtlichen Einmaligkeit, menschlichen Daseins, wofür Kierkegaard mit der Kategorie der Ausnahme den Grund gelegt und Nietzsche mit seiner Destrukturierung der platonisch-christlichen als ontologisch verstandenen und damit zugleich mitverstandenen Weltauslegung die Richtung gewiesen hatte.

Die Existenzphilosophie als Geschichtsphilosophie hat in Martin Heideggers Daseinsanalyse im Sinne einer Existenzontologie ihren prägnantesten Ausdruck gefunden. (Nur von dieser Form der Existenzphilosophie, nicht von anderen wie der eine Existenzontologie gerade ausschließenden von Karl Jaspers, soll hier die Rede sein.) Die Destrukturierung der abendländischen Metaphysik oder Philosophie als Geschichte des Gedachten seit den Griechen begreift Heidegger als den «Geschichtsraum», «worin zum Geschick wird, daß die übersinnliche Welt, die Ideen, Gott, das Sittengesetz, die Vernunftautorität, der Fortschritt, das Glück der Meisten, die Kultur, die Zivilisation ihre bauende Kraft einbüssen und nichtig werden . . . Die Weltflucht ins Übersinnliche wird ersetzt durch den historischen Fortschritt. Das jenseitige Ziel einer ewigen Seligkeit wandelt sich um in das irdische Glück der meisten . . . Das Schöpferische, vormals das Eigene des biblischen Gottes, wird zur Auszeichnung menschlichen Tuns . . .»[13]. Und zuletzt: «Das Übersinnliche wird zu einem bestandlosen Produkt des Sinnlichen. Dieses aber verleugnet mit solcher Herabsetzung seines Gegensatzes das eigene Wesen. Die Absetzung des Übersinnlichen beseitigt auch das bloß Sinnliche und damit den Unterschied beider[14].»

Was bleibt, ist für Heidegger die pure Geschichtlichkeit des durch Seinsverstehen (als verstehendes Auslegen des Seins) vor anderem Seienden ausgezeichneten menschlichen Daseins. An die Stelle des vernunft-

---

[13] Martin Heidegger, «Nietzsches Wort GOTT IST TOT», in «Holzwege», Frankfurt am Main 1950, S. 203.

[14] Ebd., S. 193.

oder wissenschaftsgegründeten Glaubens an den Fortschritt der Geschichte auf ein vorbestimmtes Ziel hin wie für Hegel und Marx, wobei der Mensch jeweils Träger oder Exponent bestimmter Fortschrittsstufen ist, tritt hier ein totaler gnostischer in der Geschichtlichkeit der Existenz begründeter Historismus, der alles was geschieht, als Seinsereignung in sich selber gerechtfertigt ansehen läßt. Geschichte ist derart Geschick des Seins, das in der Selbstermächtigung von Existenz sich ereignet, für die Verstehen und Entscheiden im Sinne «hermeneutischen Existierens» koinzidieren. Denn Geschichtlichkeit ist der «Augenblick der Existenz» als ein Vergangenes und Künftiges in der Gegenwart zusammenschließender Verstehensakt, dem Akt der Glaubensentscheidung vergleichbar. Sie ist das, was in selber existenzontologisch bestimmten theologischen Richtungen unter dem Begriff der «eschatologischen Existenz» verstanden wird.[15] In ihr spricht das Sein selber als geschichtlich unwiderrufliche Ereignung, womit zugleich alles sich Ereignende in radikaler Konsequenz, ebenso frei von der Kontrolle der Vernunft wie von den Kriterien des sittlichen Handelns, sich in sich selbst rechtfertigt. Gut ist danach Heil, böse Grimm des Geschicks. Irrt sich aber das Seinsverstehen, so gilt das als «produktives Mißverständnis»[16]. «Wer groß denkt», so sagt es Heidegger, «muß auch groß irren»[17], ein Satz, der sich freilich nicht umkehren läßt. In diesem Sinne von Geschichtlichkeit gehört nicht die Geschichte uns, sondern gehören wir ihr als dem Seinsgeschick. Die Welt des konkreten geschichtlichen Lebens selber aber als der Spielraum dessen, was der Mensch, das von Natur und von seiner eigenen Geschichte ebenso bedingte wie der Möglichkeit nach freie Wesen,

---

[15] «Das Sein selbst», sagt Heidegger, «ist als geschickliches in sich eschatologisch», wobei er das «Denken aus der Eschatologie des Seins» als das Bedenken der Erwartung des «Einstigen der Frühe im Einstigen des Kommenden» begreift. In: «Der Spruch des Anaximander» in «Holzwege», Frankfurt am Main 1950, S. 303. – Diese Deutung der Eschatologie spielt in der gegenwärtigen protestantischen Theologie eine bedeutende Rolle. Analog aber findet sie sich auch in Ernst Blochs Variante der marx'schen Geschichtsauslegung.

[16] Hans-Georg Gadamer, «Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz», in: «Geschichte – Element der Zukunft, Vorträge an den Hochschultagen 1965 der Evangelischen Studentengemeinde Tübingen, Tübingen 1965, S. 47.

[17] Martin Heidegger, «Aus der Erfahrung des Denkens», Pfullingen, s. d., S. 17.

aus sich selber macht, entschwindet darüber ins Nichtige. Denn der Unbegriff einer absoluten Geschichtlichkeit ist letztlich identisch mit Geschichtslosigkeit und bedeutet nichts anderes als einen gnostischen Seinsfatalismus, der an der puren Selbstbehauptung und Selbstigkeit des seinsverstehenden Daseins seinen Horizont hat: ob nun als gewaltbesessener Funktionär und Vollstrecker des jeweils vermeinten Seinsgeschicks oder als diesem duldend sich übergebender und es bedenkender «Hirte des Seins».

Hiermit hat die Philosophie als Geschichtsphilosophie unter dem alten ontologischen Anspruch von Philosophie als Seinserkenntnis selber ihr Ende besiegelt. Denn absolute Geschichtlichkeit gibt es ebensowenig wie absolute Freiheit. Die Aporie aber, in welche die Philosophie als Geschichtsphilosophie ontologischen Charakters, zuletzt als Existenzontologie, geraten ist, ist im Prinzip die analoge, in welche vor ihr die neuzeitliche Philosophie zu ihrem Beginn als Naturphilosophie mit ihrer rationalen Dogmatik schon geraten war, die dann Kant in allen ihren ontologischen Momenten: der rationalen Theologie, Kosmologie und Psychologie durch den Nachweis der Begrenzung unseres Erkennenkönnens auf Erscheinungen um der Wahrung des höheren Rechtes des Glaubens und der Freiheit willen widerlegt hatte. Es ist die aus dem Grundirrtum neo-ontologischer Philosophie: der Hypostasierung eines immer nur perspektivisch-partikular legitimen Erkenntnismodells zur absoluten Seinswirklichkeit entstehende Aporie. Hierüber stellt sich heute die Frage nach dem Rechtsgrund der Philosophie selber (zugleich aber auch der Theologie, soweit sie philosophisch-ontologisch geprägt ist) auf neue Weise.

Die Besinnung auf den Rechtsgrund von Philosophie und Theologie aber, die zumindest darin zusammengehören, daß beide heute gleicherweise sich vor die Aporie und Unmöglichkeit ontologischer Antworten auf die den Menschen ganz unmittelbar bedrängenden existentiellen Fragen gestellt sehen, postuliert zugleich die erneute Besinnung auf den Glaubensgrund, auf dem die gegenwärtige menschliche Welt erwachsen ist. Es ist die Besinnung auf den Glauben selber, aus dem wir, ob bewußt oder unbewußt, leben, und der die Bedingung, der neuzeitlichen Welt-, Selbst- und Seinserfahrung des Menschen ist die eben dadurch gekennzeichnet ist, daß sie in keinem Wissen von ihr aufgeht.

Sehen wir zurück: Nicht in den philosophischen und theologischen Modellkonstruktionen wie auch immer ontologischen Charakters

hat sich die auf der biblisch-christlichen Glaubens- als Freiheitslehre gegründete, so radikal neue Orientierung des Menschen in den beiden Sphären des Daseins, der Natur und der Geschichte, vollzogen. Die neuzeitlichen Philosophien und die von ihnen stimulierten Theologien theoretisierten vielmehr nur, befangen im Banne des traditionellen Seinserkennens, je einzelne konstitutive Momente der praktischen Entfaltung und Bezeugung dieses Glaubens, eines Glaubens, dem es doch eigen ist, daß er gerade in keiner ontologischen Theorie, weder des Erkennens noch des sittlichen Handelns als Handelns aus Freiheit sich erschöpfen läßt. Die diesem «weltfreien» Glauben genuine Erkenntnisart, die selber machen muß, was sie erkennen will, hat sich vielmehr zuerst in der neuen, die Wirklichkeit selber verändernden, ihrem Wesen nach technischen Wissenschaft manifestiert. Diese drückt das neue, dem Glauben gemäße Weltverhalten des Menschen ebenso adäquat aus wie die in der täglichen Glaubenspraxis erwachsene und dann unter den neuen Haupttugenden der Redlichkeit, des Fleißes und der Tüchtigkeit verselbständigte Arbeitsethik, die auch die der neuen Wissenschaft und Technik ist, mitsamt der zu ihr gehörigen Rationalisierung und Methodisierung der ganzen Lebensgestaltung. Beide zusammen bestimmten den wirklichen Lauf der Dinge und zerstörten progressiv in einem gewaltsam und auch gewalttätig alle menschlichen Daseins- und Tätigkeitsbereiche ergreifenden und revolutionierenden Traditionsbruch die Gestalten der alten, sei es theo-kosmologisch oder theo-ontologisch gegründeten Welt- und Daseinsordnung. Sie schufen eine neue eigene, eine im früheren Verständnis von Welt gleichsam «weltlose» Welt, die Welt, in der wir heute leben und deren Schicksal von dem Menschen, der sie errichtete, ebenso abhängig geworden ist, wie das seine von dem ihrigen. Es ist aber der Glaube, daß die Welt nicht alles ist, der diese Welt ermöglichte.

Die Verwirklichung der neuen wissenschaftlich-technischen Erkenntnisart und der asketisch bestimmten Arbeitsethik hat sich als ein kontinuierlicher und nicht abzubrechender Prozeß der Entmythisierung der Welt als Theokosmos und damit zugleich des ganzheitlichen theologischen und philosophischen Seinserkennens erwiesen. Nicht der Glaube selber, der mehr als Berge versetzen kann, wurde entmythisiert oder «entzaubert», sondern die als immerseiend oder doch trotz aller Veränderungen in ihren Grundverhältnissen als beständig vorgestellte Welt, der gegenüber dieser Glaube den Menschen gerade freigemacht hat.

Das unter dieser Bedingung stehende Weltverhalten des Menschen – inmitten der Welt und doch frei gegenüber der Welt – aber schließt wie jeden festen Bestand der Welt so zugleich auch jede ontologisch-teleologische Fixierung der durch die Akte der Freiheit im Handeln und Erkennen verursachten selber weltschaffenden und weltgestaltenden Prozesse aus. Ebenso schließt es die Vorstellung eines eschatologisch determinierten totalen Sinnprozesses dessen aus, was der Mensch aus sich selber machen kann. Denn es ist sowohl eine Verkennung der Freiheit des menschlichen Handelns wie der neuzeitlichen, ihrem Wesen nach technischen Wissenschaft, wenn man ihre Hervorbringungen in einem ganzheitlichen Zweck-Mittel-Verhältnis begreifen will, dem gemäß der Zweck die Mittel rechtfertigt. Wie für das menschliche Handeln aus Freiheit gilt, daß es selber verursachend ist und das Gute, den jedoch nicht objektivierbaren und deshalb auch nicht wißbaren Zweck selber hervorbringen muß, so gilt auch für das wissenschaftlich-technische Weltverhalten des Menschen, daß es selber verursachend ist und etwas zur Wirklichkeit bringt, was von Natur nicht da ist und das dann selbsttätig weiterwirkt. Auch hier rechtfertigt nicht mehr wie in der ontologischen Erkenntnisart der Zweck die Mittel, sondern garantieren umgekehrt die rechten Mittel den sinnvollen Zweck, diesen selber hervorbringend. Das Mittel, die Methode, besitzt den Vorrang vor dem selber nicht objektivierbaren und definierbaren Zweck.

Auf die Philosophie als Geschichtsphilosophie übertragen aber bedeutet das: Nicht ein Telos, ein letztes Ziel und ein letzter Zweck und ein heilsgeschichtlich verstandenes künftiges Eschaton bestimmen und rechtfertigen die Mittel (und dann auch die verwerflichsten Mittel wie in Hegels als Theodizee entworfener Philosophie der Weltgeschichte), sondern die Mittel bringen den Zweck selbst hervor. Das Reich Gottes, wie auch vorgestellt, ist im Sinne der biblisch-christlichen Glaubens- als Freiheitslehre nicht einmal für alle Male herstellbar und begründbar wie für Platon der Staat der Gerechtigkeit. Es ist in uns und unter uns und sonst nicht. Es ist nur, indem es bezeugt wird durch die rechten Mittel der Akte unserer allein dem wissenstranszendenten Gott und seiner Wahrheit verbundenen Freiheit im Handeln wie im Erkennen, für die wir selber verantwortlich sind, wie es Jesu an den am Sabbat pflügenden Bauern gerichteten Worte bedeuten: Wenn du weißt, was du tust, ist es gut.

Die Einsicht in die Unvorhersehbarkeit der Akte der Freiheit

unseres Handelns wie unseres Erkennens, das selber ein handelndes, die Wirklichkeit veränderndes Erkennen ist, bindet uns aber zugleich auf neue Weise an die Geschichte als den Raum der Entfaltung der Möglichkeiten des Menschseins. Was philosophischer Besinnung deshalb heute vornehmlich aufgetragen ist, das ist das Bewußtmachen der Ursprünge, Möglichkeiten und Grenzen der selber geschichtlichen Bedingungen beider Gestalten der glaubensgegründeten weltdistanzierten Freiheit und ihrer realen, in keiner ganzheitlichen Wissenskonstruktion erfaßbaren, offen bleibenden Dialektik des geschichtlichen Lebens selber: Denn «das Ganze ist nur für einen Gott gemacht» und uns «taugt einzig Tag und Nacht». Dazu aber bedürfte es einer illusionslosen Philosophie der Formen des kommunikativen Handelns und der Verantwortung im doppelten Bezug unseres Verhaltens zur Natur und zur Geschichte. Sie würde unter den beiden komplementären Postulaten stehen: der Überführung einer ihres eigenen Tuns unwissenden und jedem Mißbrauch sich anbietenden wissenschaftlichen Technik in eine gestaltende, der Bewahrung und Bewährung des Lebens dienende Technik und der Überführung eines unter imaginäre Endzwecke gestellten und diesen die Freiheit selber opfernden Handelns, in das ethisch-politische, den Raum der Freiheit erst garantierende Handeln.

Introduction à la discussion

par Georges Cottier

Permettez-moi d'abord de remercier, en votre nom à tous, M. Kurt Rossmann pour la conférence si dense, si structurée, et qui révèle une remarquable maîtrise philosophique de l'histoire de la philosophie, qu'il vient de nous donner. Mais la richesse même de l'exposé nous jette dans l'embarras: en effet, une série de questions capitales sont soulevées, dont chacune suffirait à elle seule à occuper toute notre séance. Force nous sera donc d'opérer un choix.

M. Rossmann nous propose une interprétation de la philosophie, et plus précisément de la philosophie de l'histoire, qui présuppose à son tour d'abord une interprétation théologique du sens du christianisme dans sa rupture avec la métaphysique grecque, et, ensuite, une