

Copyright Acknowledgment

Publication Information

Hösle, Vittorio. 1987. "Begründungsfragen Des Objektiven Idealismus".
Edited by Forum für Philosophie Bad Homburg. *Philosophie Und
Begründung*, 212–67.

This publication is made available in our archive with grateful acknowledgment to the original publisher, who holds the copyright to this work. We extend our sincere appreciation.

The inclusion of this work in our digital archive serves educational and research purposes, supporting the broader academic community's access to the works of Vittorio Hösle.

Terms of Use

Users are reminded that this material remains under copyright protection. Any reproduction, distribution, or commercial use requires explicit permission from the original copyright holder.

We are committed to respecting intellectual property rights and supporting the scholarly publishing ecosystem. If you are the copyright holder and have concerns about this archived material, please contact us immediately.

obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de

Philosophie und Begründung

Herausgegeben vom
Forum für Philosophie
Bad Homburg

Suhrkamp

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Philosophie und Begründung /

hrsg. vom Forum Philosophie Bad Homburg. –
1. Aufl. –

Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1987
(Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 673)

ISBN 3-518-28273-5

NE: Forum Philosophie (Homburg, Höhe) ; GT

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 673

Erste Auflage 1987

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1987

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
des öffentlichen Vortrags, der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen
sowie der Übersetzung, auch einzelner Teile.
Satz und Druck: Wagner GmbH, Nördlingen

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

1 2 3 4 5 6 – 92 91 90 89 88 87

Inhalt

Vorbemerkung	7
Helmut F. Spinner Vereinzeln, verbinden, begründen, widerlegen. Zur philosophischen Stellung von Begründungs- und Kritikoptionen im Rahmen einer Systematik der Erkenntnisstile und Typologie der Rationalitäts- formen	13
Herbert Schnädelbach Über Rationalität und Begründung	67
Wolfgang Kuhlmann Was spricht heute für eine Philosophie des kantischen Typs?	84
Karl-Otto Apel Fallibilismus, Konsens Theorie der Wahrheit und Letztbegründung	116
Vittorio Hösle Begründungsfragen des objektiven Idealismus	212
Carl Friedrich Gethmann Letztbegründung vs. lebensweltliche Begründung des Wissens und Handelns	268
Wolfgang R. Köhler Zur Debatte um reflexive Argumente in der neueren deutschen Philosophie	303
Jacques Poulain Die philosophische Logik der Sprache und die Grenzen der Pragmatik	334
Peter Rohs Philosophie als Selbsterhellung von Vernunft	363

Werner Becker

Das Konsenskonzept in der Philosophie der Neuzeit . . . 391

Hinweise zu den Autoren 406

Vittorio Hösle

Begründungsfragen des objektiven Idealismus

Dem Tübinger Freundeskreis

Begründungsfragen des objektiven Idealismus – der Titel dieser Abhandlung erscheint in doppeltem Sinne als obsolet, darf von vornherein mit Mißtrauen, wenn nicht gar mit vorgefaßter Ablehnung rechnen. Denn erstens erfreuen sich Begründungsfragen im gegenwärtigen geistigen Klima ganz allgemein nicht übermäßiger Beliebtheit, und zweitens erscheint der objektive Idealismus geradezu als der Inbegriff einer längst vergangenen Form von Philosophie. Eine Begründung dieser überholten Gestalt des Denkens versuchen zu wollen, muß provokatorisch wirken, muß befremden.

Sich mit einem solchen Begründungsversuch auseinanderzusetzen, wird vielen überflüssig erscheinen – so wie in der Geschichte der Physik ab einem bestimmten Zeitpunkt Arbeiten nicht mehr geprüft wurden, die die Konstruktion eines perpetuum mobile versprachen, so gibt es auch in der Philosophie heute Theorien, die von vornherein als erledigt, ja fast als tabu gelten. Versuche der Theodizee, Beweise der Unsterblichkeit der Seele, Demonstrationen der Realität der Außenwelt – Titel, die noch bis zum Ende des 18. Jahrhunderts auf den Buchdeckeln zahlreicher philosophischer Werke prangten – dürfte heute kaum jemand mehr zu veröffentlichen wagen. (Bücher, in denen gezeigt werden soll, daß die Kosmologie der Hopi-Indianer und die allgemeine Relativitätstheorie den gleichen Anspruch auf Wahrheit haben, haben hingegen heute beträchtliche Chancen, zu Bestsellern zu werden – so ändert sich der Geist der Zeiten.) Sich nicht nur historisch mit Begründungsproblemen des objektiven Idealismus zu befassen, nähert sich nun gefährlich der Demarkationslinie, die Werke, die noch mit wohlwollender Prüfung rechnen können, von denjenigen trennt, die von vornherein nicht mehr ernst genommen werden; um noch diesseits zu bleiben, sind daher besondere Anstrengungen erforderlich. So genügt es nicht, *positiv* Argumente anzuführen, die den Ansatz stützen könnten, den man

verteidigen möchte (2); es ist zunächst notwendig, sich *negativ* mit jenen Einwänden auseinanderzusetzen, die gegen einen solchen Ansatz geltend gemacht zu werden pflegen (1). Natürlich kann diese Verteidigung eine positive Begründung nicht ersetzen; wenn gezeigt wird, daß die geläufigsten Einwände gegen eine Position nicht stringent sind, so ist damit noch keineswegs gesagt, daß diese Position richtig ist. Aber wenn die betreffende Position allgemein verdächtig ist, ist auf eine solche Metakritik nicht zu verzichten; vor der eigentlichen Begründung ist es erforderlich, Widerstände abzubauen zu versuchen, die von einer sachlichen Analyse des im zweiten Teil zu entwickelnden begründungstheoretischen Arguments vielleicht abhalten könnten. In einem dritten Teil will ich dann abschließend ganz kurz einige *Probleme* nennen, vor die ein objektiv-idealistischer Ansatz stellt, und Lösungsvorschläge erörtern (3).

1. Metakritik verbreiteter Einwände gegen den Versuch einer rationalen Rekonstruktion des objektiven Idealismus

Die Widerstände gegen einen Versuch, wie er hier unternommen wird, beanspruchen – wie könnte es anders sein –, rationaler Natur zu sein. In der Tat gibt es gegen einen solchen Versuch eine Reihe ernst zu nehmender Argumente, die im folgenden darzulegen (1.2.) und zu prüfen (1.3.) sind. Allerdings hat, glaube ich, uns alle die Ideologiekritik zu sehr gewitzigt, als daß wir noch annehmen könnten, bei Ablehnungen bestimmter Ansätze würden stets und ausschließlich zwingende rationale Gründe eine Rolle spielen. So dürfte allein die Heftigkeit, mit der der objektive Idealismus abgelehnt wird und die sich anderen Ansätzen gegenüber, bei denen evidenter sein dürfte, daß sie selbstwidersprüchlich (und d. h. wohl auch: irrational) sind, so leicht nicht einstellt, einen Hinweis darauf geben, daß außerrationale Gründe bei der Verwerfung einer solchen Philosophie mitspielen. In der Tat dürfte – ganz unabhängig von den Motiven, die ihm zugrunde liegen – nur schwer zu leugnen sein, daß ein tendenzieller Relativismus der kleinste gemeinsame Nenner der gegenwärtigen Philosophie, ja inzwischen ein grundlegendes Prinzip der öffentlichen Meinung der westlichen Industrienationen darstellt.

1.1 Der Relativismus als Prinzip der öffentlichen Meinung

Unter Prinzipien der öffentlichen Meinung verstehe ich, rein wissenssoziologisch betrachtet, grundlegende Annahmen, die von den Mitgliedern einer bestimmten sozialen Gruppe – einer Religionsgemeinschaft, einer Nation, einer Berufsgruppe, evtl. auch einer Familie – auch mit Argumenten zumindest öffentlich nicht in Frage gestellt werden, ja nicht in Frage gestellt werden dürfen, ohne daß mit negativen Sanktionen zu rechnen wäre – notfalls mit dem Ausschluß aus der entsprechenden Gruppe, da sie ihre kulturelle Identität aus den entsprechenden Annahmen bezieht. Während es unmittelbar einleuchtet, daß Gruppen, bei denen die letzte Begründung traditionaler Natur ist und rationaler Rekonstruktion prinzipiell nicht zugänglich ist, solcher Annahmen bedürfen, um die Kohäsion unter der Gruppe aufrechtzuerhalten und zentrifugale Kräfte, wie es sie stets gibt, zu bändigen, mag es abwegig erscheinen, auch noch in einer emanzipierten und, aufgeklärten Gesellschaft mit solchen tabuisierten grundlegenden Annahmen zu rechnen. Doch erstens ist es ein *empirisch* schwer zu bestreitendes Faktum, daß etwa selbst die Vertreter jenes ultrakritischen Denkens, das in den letzten zwanzig Jahren wie eine große Woge über Europa geschwappt ist, sich vor der Kritik an ihren Grundannahmen auf virtuose, aber nicht unbedingt rationale Weise zu schützen gewußt haben – sei es durch Sekundärrationalisierungen, sei es durch die (dank der Ideologie der totalen Ideologiekritik recht einfach gemachte) pauschale Disqualifizierung, Ironisierung, ja Ausschließung von der weiteren Kommunikation all derjenigen, die sich bemüht haben, Widersprüche in ihren Annahmen aufzudecken.

Derartige Taktiken hat im übrigen schon Platon am Gesprächsverhalten nicht nur der Repräsentanten traditionaler Mächte, sondern auch und gerade der Sophisten in seinen Dialogen sichtbar gemacht.

Und zweitens ist es darüber hinaus auch *logisch* unmittelbar einsichtig, daß eine solche Abschottung der eigenen Grundannahmen äußerst naheliegend ist. Denn wie ohne gemeinsame Sprache Verständigung nicht denkbar ist, so ist auch ohne grundlegende Prinzipien rationale Kommunikation, Argumentation nicht möglich – spielt sich ja diese immer und stets in einem Bezugsrahmen ab, *innerhalb* dessen gegensätzliche Positionen

miteinander konfrontiert werden können, der aber selbst *höchstens innerhalb eines noch allgemeineren Rahmens* in Frage gestellt werden kann, wenn weiterhin Kommunikation möglich sein soll. Wenn nun, wie ein großer Teil der modernen Philosophie lehrt, eine rationale Begründung der letzten Prinzipien nicht möglich ist, so bleibt gar nichts anderes übrig, als diese letzten Prinzipien durch außerrationale Mittel der Diskussion zu entziehen, wenn man weiterhin an jener Identität festhalten will, die man in ihnen hat. Aber selbst wenn eine rationale Begründung von Prinzipien möglich sein sollte, so besteht kein Zweifel daran, daß sie schwierig und mühsam ist; es ist daher nur zu leicht erklärbar, daß es mannigfache psychologische Taktiken gibt, diese Prinzipien vor kritischer Diskussion zu schützen. Selbst für die (nicht völlig zu Unrecht) als Inbegriff der Rationalität geltende moderne Wissenschaft gilt, wie wir allerspätstens seit Th. S. Kuhn wissen, daß die fundamentalen Axiome, die ein Paradigma festlegen, mit großer Beharrlichkeit vor Angriffen verteidigt zu werden pflegen (und zwar oft desto verbissener, je weniger rational begründet sie sind). Denn müssen diese Axiome aufgegeben werden, so brechen auch die auf ihnen basierenden Schlußfolgerungen zusammen, und eine solche Krise will man, gleichsam aufgrund eines Trägheitsgesetzes der menschlichen Seele, zumal in gesetzterem Alter gewöhnlich vermeiden. Denn Paradigmenwechsel sind anstrengend – und in der Philosophie noch viel eher als in der Wissenschaft, weil sie, etwa in der Ethik, meist auch unmittelbare Folgen für unsere Existenz haben müssen, wenn wir weiterhin Achtung vor uns selbst haben wollen. Fast nun wie im Mittelalter die Existenz Gottes eines jener Prinzipien war, die in Frage zu stellen nicht tunlich war, so ist heute ein grundlegendes Prinzip nicht nur des Kulturbetriebs der philosophischen Zunft, sondern auch jenes Teils der allgemeinen öffentlichen Meinung, der sich für den avantgardistischen hält, die relativistische Überzeugung von der Unmöglichkeit einer letzten Begründung durch die Vernunft, von der Hypothetizität aller Erkenntnis, von der Perspektivität aller Wahrheit, von der Subjektivität aller Wertentscheidungen. Der kulturelle Börsenwert dieses Prinzips, der das ganze 20. Jahrhundert über recht hoch war, hat, nachdem das Scheitern der Begründungsversuche der analytischen Philosophie inzwischen auch in Amerika allgemein zur Kenntnis genommen werden mußte und verschiedenste

Irrationalismen zumal französischer Provenienz die *forma mentis* der analytischen Philosophie abzulösen begonnen haben, in den letzten Jahren sogar eine hektische Hausse erlebt, ja eine immer breitere Gruppe von Intellektuellen gewinnt aus der genießerischen Reflexion dieses Prinzips ihre »postmoderne« Identität.

1.2 Einwände gegen den objektiven Idealismus

Wie ist der Siegeszug dieses Prinzips zu erklären? Gerade wenn man den objektiven Idealismus für einen bedenkenswerten Ansatz hält, wird man davon ausgehen müssen, daß dieser Siegeszug nicht ein bloßes *brutum factum*, ein unerklärliches *Fatum* oder Schicksal ist; man wird vermuten, daß ihm vielleicht zwar nicht stringente Argumente, aber doch zumindest Erfahrungen zugrunde liegen – Erfahrungen, die das moderne Bewußtsein seit der Auflösung des letzten großen Systems des objektiven Idealismus, desjenigen Hegels, gemacht hat und aus denen jene relativistischen Schlußfolgerungen sich mit Notwendigkeit zu ergeben scheinen. Die wichtigsten dieser Erfahrungen gilt es im folgenden darzulegen, um freilich anschließend zu zeigen, daß sie jene Schlußfolgerungen nicht stützen können, sondern ganz im Gegenteil Schlußfolgerungen anderer Art nahelegen.

1. Die wohl stärkste unmittelbare Evidenz für die Überlegenheit des Relativismus ist, daß er seit 150 Jahren die immer energischer sich ausbreitende Ideologie der westeuropäischen Philosophie ist. Sich ihm zu entziehen ist schon atmosphärisch gesehen nur schwer möglich – die Argumente, die man am häufigsten zu hören bekommt, sind zu seinen Gunsten; und die meisten gegenwärtigen Intellektuellen können bestätigen, daß sie nach dem Erwachen der Reflexion und der Entdeckung, in einer Welt zu leben, in der traditionelle Orientierungsinstanzen fast vollständig fragwürdig geworden sind (ja inzwischen sogar eifrig an der eigenen Demontage arbeiten, um nur zu zeigen, daß sie durchaus *à la mode* sind), im Laufe ihrer geistigen Entwicklung zwar zeitweise versucht haben, so etwas wie begründungstheoretisch festen Boden unter die Füße zu bekommen, daß sie aber in diesem Versuch größtenteils gescheitert sind. Ihnen zu widersprechen muß unmittelbar als unbescheiden und arrogant erscheinen; darüber hinaus scheint derjenige, der an einer Form der

Philosophie festhalten möchte, die seit 150 Jahren nur noch wenige vertreten, ein Ewig-Gestriger zu sein, der die Zeichen der Zeit nicht begriffen hat.

2. Dasjenige Ereignis, das die wichtigste Zäsur in der Geistesgeschichte des letzten Jahrhunderts darstellt, ist die Krise des Christentums als herrschender Ideologie der abendländischen Kultur. Diese Krise – die in inneren Widersprüchen des religiösen Gottesbegriffs des Christentums ihren letzten Grund hatte – hat zwar einerseits zur Destabilisierung der europäischen Kultur beigetragen, andererseits auch positive Folgen gehabt: In teils äußerst heftiger Auseinandersetzung mit dem Christentum hat sich sehr vieles, auf das die moderne Kultur zu Recht stolz ist, erst herausbilden können – ich nenne nur die moderne Wissenschaft, die säkularisierte Kunst, den demokratischen Staat. Eine Philosophie, die wie der objektive Idealismus der Neuzeit ausdrücklich beansprucht, zum Christentum stärkste Affinitäten zu haben, muß daher wie kaum ein anderer Systemtyp zur Befürchtung Anlaß geben, sie wolle jene Errungenschaften rückgängig machen.

3. Darüber hinaus hat die seit dem 19. Jahrhundert (das nicht zu Unrecht das historische Jahrhundert genannt worden ist) intensivierte Beschäftigung mit der Vergangenheit der eigenen sowie insbesondere anderer Kulturen die Geschichtlichkeit als dominierende Kategorie des menschlichen Geistes offenbart. Wie die griechische Sophistik entscheidende Impulse durch das Bekanntwerden außergriechischer Kulturen empfangen hat, so geht die Krise, die die europäische Kultur seit dem 19. Jahrhundert erlebt, u. a. auf das Kennenlernen manch anderer Kulturform zurück, die an anderen Orten oder zu anderen Zeiten realisiert worden ist. Eine solche Begegnung mit fremden Kulturen stellt nun unvermeidlich die Frage: Was garantiert, daß unsere Kultur, die im Abendland ausgebildete Rationalität, die griechisch-christliche Weise, die Welt zu sehen, die richtige ist?

4. Einen noch stärkeren Stoß als die Entdeckung fremder Kulturen hat dem traditionellen Selbstverständnis des abendländischen Menschen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die biologische Evolutionstheorie gegeben. Die Entdeckung, daß die Genese des Menschen aus dem natürlichen Evolutionsprozeß zu erklären ist und daß diesem Evolutionsprozeß kontingente Ereignisse wie Mutationen zugrunde liegen, scheint die Auffassung endgültig zu

widerlegen, nach der Denkgesetzen des Menschen so etwas wie objektive Notwendigkeit zukommen kann. Wie sollte ein so spätes und voraussetzungsvolles Produkt der natürlichen Entwicklung wie die menschliche Vernunft auf die Erkenntnis objektiver Wahrheiten Anspruch machen können?

5. Nach Historismus und Evolutionsbiologie waren überraschende Entwicklungen in der modernen Mathematik und Physik ein weiterer Faktor, der die Ausbildung des tendenziellen Skeptizismus der Gegenwart begünstigt hat. Zahlreiche Prinzipien und Theorien, die als apriorisch gültig angesehen worden waren, mußten teils aufgegeben werden (klassische Mechanik), teils mußte ihnen bloß hypothetische Geltung eingeräumt werden (euklidische Geometrie). Die Relativitätstheorie gar scheint schon mit ihrem Namen darauf hinzudeuten, daß Relativität *die* Kategorie ist, die die Wissenschaft des 20. Jahrhunderts bestimmt.

6. Während die erstgenannten Argumente schon in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts der Ablehnung einer objektiv-idealistischen Philosophie zugrunde lagen, hat die zweite Hälfte dieses Jahrhunderts ein weiteres, besonders eindrückliches Argument für eine solche Ablehnung zur Hand, das um 1900 noch gar nicht bekannt sein konnte. Das 20. Jahrhundert hat nämlich eine Erfahrung gemacht, die zu den schrecklichsten in der neueren Geschichte gehört. Ich meine die Erfahrung des Totalitarismus. Der eine der zwei Hauptverantwortlichen für diese Erfahrung ist nun der Marxismus gewesen – Erbe des Hegelschen Systems und jene Ideologie, die sich bisher als einzige umfassende und geschichtsmächtige Legitimationsinstanz nach der Krise des Christentums in Europa entwickelt hat. Aber auch unabhängig von konkreten historischen Zusammenhängen scheint es offenkundig zu sein, daß ein Denken, das absolute Normen erkennen zu können vermeint, einen Hang dazu haben muß, andere Meinungen zu unterdrücken, die eigenen Ansichten anderen aufzuzwingen – kurz: totalitär zu sein.

7. Soweit ich sehe, sind in den letzten zwanzig Jahren drei weitere Argumente hinzugekommen, die sich nunmehr nicht nur gegen eine Vernunft mit allzu großen, gar ontologischen Ansprüchen, sondern im Grunde gegen Rationalität als solche richten. In erster Linie ist das Gefühl der Bedrohtheit durch eine wissenschaftlich-technische Rationalität zu nennen, die immer weniger Menschen zu verstehen in der Lage sind, die aber immer übermächtiger die

vertraute Lebenswelt aller erfaßt, sie radikal umgestaltet, oft brutal zerstört. Die Welt, die Produkt dieser zerstörerischen Umgestaltung ist, bietet nur wenigen eine geistige Heimat; die innersten Bedürfnisse des Menschen sind mit ihr nicht versöhnt. Die Skepsis gegenüber dem seit dem letzten Jahrhundert mit fast exponentiell zunehmender Geschwindigkeit erfolgten technischen Fortschritt, dessen Eigendynamik sich jeder Kontrolle zu entziehen scheint, schlägt um in Haß gegen das, was als Prinzip dieser Entwicklung vermutet wird: die rational argumentierende Vernunft. Von ihrem Siegeszug sei nur die Paralyse aller Unmittelbarkeit, allen Lebens zu erwarten.

8. Gleichzeitig wird, in selten reflektiertem, aber doch offenkundigem Widerspruch zur Kritik an der unüberwindlich brutalen Macht der Rationalität die Vernunft wegen ihrer Ohnmacht dem Gespött preisgegeben. Hehre Ideale könnten noch so gut begründet sein – mit der Welt hätten sie nichts zu tun. Die Mechanismen politischer Entscheidungen, die noch schwerer zu durchschauen seien als die eines Kernkraftwerks, zeigten, daß hier alles andere als Rationalität am Werke sei. Dieses andere gelte es zu erfassen, um Einfluß auf die Welt zu gewinnen. So solle z. B. Rhetorik Begründung ersetzen, an die ohnehin niemand mehr glaube.

9. In einer entzauberten Welt, in der Vernunft, zur technischen Rationalität verkümmert, die Sinnbedürfnisse nicht mehr stillen kann, liegt es nahe, in der ästhetischen Erfahrung eine Befriedigung jener Bedürfnisse zu suchen. Es ist daher nicht überraschend, daß im Augenblick die Kunst wieder zu einem bevorzugten Objekt philosophischer Reflexion wird. Kunst aber, so scheint es, ist der begründenden Vernunft per definitionem entgegengesetzt; Kunst zu begreifen impliziert daher einen Abschied von einer rationalistischen Philosophie und gar von einer, die wie der objektive Idealismus eine strenge Hierarchisierung der Welt nach Rationalitätsgraden anstrebt.

1.3 Zurückweisung der Einwände

Die eben angeführten Argumente kommen darin überein, daß sie – anders als das Münchhausentrilemma, auf das im zweiten Teil dieser Abhandlung noch einzugehen sein wird – nicht eigentlich begründungstheoretischer Natur sind. Dennoch haben sie weit-

aus eher als logische Argumente zur Ablehnung des objektiv-idealistischen Ansatzes, ja überhaupt eines strengen Begründungsdenkens beigetragen, ist ihnen doch eine starke Evidenz und Suggestivität nicht abzusprechen. Allerdings garantiert Suggestivität noch keine Wahrheit; ja, im folgenden will ich zeigen, daß diese Argumente nicht das beweisen, was sie zu beweisen vorgeben: Teils verwechseln sie verschiedene Dinge, teils gelten sie nur unter Voraussetzungen, die man nicht zu machen braucht, ja die man teilweise gar nicht machen kann, ohne sich zu widersprechen, teils folgt aus ihnen viel weniger, als angeblich folgen soll.

1. Was zunächst das formelle Faktum angeht, daß der objektive Idealismus den meisten zeitgenössischen Intellektuellen Westeuropas hoffnungslos überholt vorkommt, so ist auf die triviale Wahrheit zu verweisen, daß die Meinung der sog. Mehrheit (die auf die ganze Bevölkerung berechnet ohnehin immer nur eine winzige Minderheit ist) kein absolutes Wahrheitskriterium ist. Gerade jemand, der den objektiven Idealismus für unsinnig hält, muß annehmen, daß etwa die überwältigende Mehrzahl der mittelalterlichen Intellektuellen Europas in einem Wahnsystem befangen war; auch er kann also den Hinweis auf die Meinung der Mehrheit nur als Aufforderung verstehen, deren Argumente möglichst sorgfältig zu prüfen, nicht aber selbst schon als Argument anzusehen. Was ferner die Unbescheidenheit angeht, die darin bestehen soll, daß man die Ablehnung des objektiven Idealismus durch die Mehrheit der Zeitgenossen kritisch hinterfragen möchte, so kann diese Unbescheidenheit gleichzeitig auch als Ausdruck einer Bescheidenheit gedeutet werden, die es möglichst vermeiden möchte, Grundüberzeugungen von Philosophen wie z. B. Platon, Aristoteles, den Neuplatonikern der Spätantike und des Mittelalters, Descartes, Spinoza, Leibniz, den deutschen Idealisten heute ohne weiteres für überwunden zu halten sowie argumentative Grundfiguren, die diesen Denkern durchaus schlüssig erschienen, als Sophismen anzusehen. Daß die nachhegelsche Philosophie bestimmte Grundeinsichten der Tradition schlechthin verworfen hat, setzt selbst ein beachtliches Selbstbewußtsein voraus – um so mehr, als gar manche jener traditionellen Philosophen auch auf außerphilosophischen Feldern Leistungen erbracht haben, deren Bedeutsamkeit heute unumstritten ist.

Was im übrigen die Bescheidenheit betrifft, die – unabhängig von dem Verhältnis zur Mehrheit – darin bestehen soll, daß man der menschlichen Vernunft Grenzen zuschreibt, so ist erstens daran zu erinnern, daß, wenn nicht wirklich triftige Gründe vorgebracht werden, es eher ein Zeichen von Dünkel ist, ein Problem, bei dessen Lösung man selbst gescheitert ist, für prinzipiell unlösbar zu erklären und jenes Scheitern also nicht eigenen Mängeln, sondern Mängeln der Vernunft als solcher zuzuschreiben: So wie es in einem degenerierten Sozialstaat Großzügigkeit auf Kosten anderer gibt, so könnte man hier von einer Bescheidenheit auf Kosten der menschlichen Vernunft sprechen. Und zweitens ist die Vermutung nicht von der Hand zu weisen, der Verzicht auf eine Erkenntnis des Absoluten habe unweigerlich zur Folge, daß partikuläre Interessen, individuelle Eitelkeiten usf. eine Bedeutung erhalten, die sie dort nicht haben können, wo das Endliche und das Subjektive etwas Allgemeinerem untergeordnet sind.

Gegen das bisher Eingewandte könnte vorgebracht werden, entscheidend an dem Verweis auf das, was »wir heute« meinten, sei nicht so sehr der generische Hinweis auf die Meinung einer Mehrheit, sondern darauf, daß diese Mehrheit später lebt als etwa jene oben angeführten Philosophen. Allerdings ist klar, daß dieses Argument nur gilt bei Zugrundelegung der Annahme eines kontinuierlichen Fortschritts in der Philosophiegeschichte – einer Annahme, die in der Tat einerseits implizit im Bewußtsein der meisten Zeitgenossen fest verankert ist, andererseits im krassen Widerspruch steht zu den relativistischen Grundüberzeugungen unserer Zeit, für die die Kategorie Fortschritt schwerlich noch einen Sinn geben dürfte. Aber auch wenn man an jener Kategorie in etwas differenzierterer Form festhalten möchte, kommt man m. E. nicht darum herum, zuzugeben, daß der Fortschritt in der Philosophiegeschichte (anders als in der Wissenschaftsgeschichte) nicht linear sein kann – treten doch in der Geschichte der abendländischen Philosophie dieselben Typen des Denkens immer wieder auf, ohne daß der eine von einem anderen endgültig verdrängt würde. Es ist nicht möglich, sowohl Platon den Sophisten gegenüber als auch den hellenistischen Skeptikern Platon gegenüber eine größere Einsicht in die Wahrheit zuzuschreiben – und d. h.: Es besteht kein automatischer Zusammenhang zwischen späterem Auftreten und größerer Nähe zur Wahrheit. Es ist daher – auch wenn diese Vorstellung für stolze Kinder des 20. Jahrhunderts zugegebenermaßen etwas Irritierendes hat – nicht auszuschließen, daß etwa die Philosophie des späten 19. und

des 20. Jahrhunderts zur klassischen neuzeitlichen Philosophie von Descartes bis Hegel sich ähnlich verhält wie die hellenistische Philosophie zur altgriechischen – also als eine Epoche der intellektuellen Verflachung und Verwässerung, in der sich, vermittelt durch eine radikale Krise und allgemeine Orientierungslosigkeit, zwar vielleicht ein neues substantielles Prinzip vorbereitet (wie etwa im Hellenismus dasjenige des Christentums), dessen relativistisch-skeptische Tendenzen aber keineswegs notwendig einen geistigen Fortschritt gegenüber der vorangegangenen Epoche darstellen.

2. Es ist gewiß richtig, daß das Christentum ein Hemmnis dargestellt hat für die Entwicklung einiger derjenigen Errungenschaften, mit denen sich die meisten Zeitgenossen – und zwar m. E. zu Recht – identifizieren. Aber erstens ist es ebenso richtig, daß sich fundamentale Institutionen der modernen Welt, die der Antike fremd waren – wie die Abschaffung der Sklaverei, die tendenzielle Gleichstellung von Mann und Frau, die Respektierung naturrechtlicher Schranken im zwischenstaatlichen Verhalten –, ohne die christliche Überzeugung von der Gotteskindschaft *aller* Menschen nicht hätten durchsetzen können; ja, die Auffassung ist nicht unbegründet, daß ohne die geistige Neuorientierung, die das Christentum am Ende der antiken Welt geleistet hat, das Wertvakuum, das die spätrömische Zeit kennzeichnet, nicht wäre überwunden worden – und d. h., daß die abendländische Kultur sich nicht von jener Krise erholt hätte, die damals ihre Existenz in noch nie dagewesenem Maße bedrohte. Und zweitens ist nicht zu leugnen, daß die nach der Auflösung des Mittelalters entstandene neuzeitliche Philosophie, die in ihrem bedeutenderen Teil Metaphysik, rationale Theologie gewesen ist und als solche eine Fundierung des Grundgedankens des Christentums angestrebt hat, zwar einerseits apologetische Züge trägt, andererseits aber doch ebenso sehr religionskritische Aspekte aufweist: Das Abergläubische, Vorstellungsmäßige und daher Inkonsistente am Christentum sollte möglichst abgestreift werden. Der objektive Idealismus der Neuzeit ist keine bloße Wiederholung des Christentums gewesen, sondern dessen »Aufhebung« in des Wortes mehrfacher Bedeutung; und es ist nicht zu sehen, wie anders als mit einer solchen Aufhebung dem Christentum in seinen positiven und negativen Momenten Gerechtigkeit widerfahren könnte.

3. Die Reflexion auf die Bedeutung der Geschichtlichkeit ist

zweifelsohne eine wichtige Leistung des 19. Jahrhunderts gewesen. Freilich ist diese Reflexion in der Gegenwart selten ernst genug: Erstens versäumt sie gewöhnlich, die Geschichtlichkeit der eigenen historistischen Weltsicht zu bedenken; mit einer Naivität, die derjenigen der dogmatischen Systeme der Vergangenheit in nichts nachsteht, hält sie den eigenen Standpunkt oft für den unaufgebar endgültigen. Und zweitens könnte wohl gerade ein gründlicheres Studium der Geschichte zeigen, daß der Geschichte etwa der Philosophie eine Entwicklungslogik zugrunde liegt – eine Entwicklungslogik, die es z. B. erlaubt, den eigenen entwicklungslogischen Standpunkt teleologisch auszuzeichnen sowohl vor dem naiven, der das Problem der Geschichte überhaupt nicht stellt, als auch vor dem relativistischen, der die Geschichtlichkeit verabsolutiert und dadurch in Inkonsistenzen gerät. Und was das Verhältnis der abendländischen Kultur zu außereuropäischen Kulturen angeht, so ist es – obgleich jene von diesen in manchen Punkten sicher viel zu lernen hat – doch immerhin ein Indiz für die Überlegenheit der *forma mentis* der europäischen Kultur, daß es diese war, die jene anderen Kulturen aufgesucht und sich das Problem des Verhältnisses zu ihnen gestellt hat. Wäre es demjenigen, der die Überlegenheit etwa der indischen Kultur über die europäische vertritt, wirklich ernst mit seiner Auffassung, müßte er wie jeder alte Inder loyal zur eigenen Kultur stehen und auf jeden räsonierenden Kulturvergleich – ein typisches Produkt der europäischen Aufklärung – verzichten.

Treffend hat H. Putnam in diesem Sinne den Kulturrelativismus als eine Form des Kulturimperialismus bezeichnet (*Why reason can't be naturalized*, in: *Synthese* 52 (1982), 3-23, bes. 10 ff.).

4. Was die biologische Evolutionstheorie angeht, so scheint die Tatsache, daß unser Erkenntnisapparat durch eine Jahrmilliarden währende Naturgeschichte vermittelt ist, auf den ersten Blick die Vermutung zu stützen, daß er zu objektiver Erkenntnis schwerlich in der Lage sein kann. Aber erstens ist die Überzeugung, daß unser *Sinnes*apparat nur einen kleinen Ausschnitt der Wirklichkeit unmittelbar erfaßt, mit einem objektiven Idealismus durchaus kompatibel, ja die Untauglichkeit der sinnlichen Erkenntnis zur Erfassung der Wahrheit ist ein *Topos* des objektiven Idealismus von Platon an. Entscheidend ist, ob der Mensch über andere Erkenntniskräfte verfügt; und es ist klar, daß die Kritik an der

Beschränktheit unserer Sinnesapparatur immer schon solche Erkenntniskräfte voraussetzt (z. B. Methoden wissenschaftlicher Rationalität), *um diese Beschränktheiten überhaupt feststellen zu können*. Wären wir beschränkt und nur beschränkt, könnten wir nicht um diese Beschränktheit wissen. Zweitens ist daran zu erinnern, daß der Selektionsprozeß in der Evolution die Beliebigkeit von Mutationen stark einschränkt; die evolutionäre Entstehung unseres Erkenntnisapparates kann daher mit gleichem Recht die Auffassung nahelegen, unsere Erkenntnis müsse einen starken Grad an Objektivität haben. Kurz: Das Faktum der evolutionären Entstehung des Menschen vermag als solches weder skeptische noch antiskeptische Konsequenzen zu stützen; Genesis und Geltung sind auch hier zu unterscheiden.

Zwar gibt es in der Gegenwart Tendenzen, die Unterscheidung zwischen Genesis und Geltung aufzuheben; aber es ist unschwer zu sehen, daß diese Tendenzen, wenn sie ganz generisch sind, notwendig Inkonsistenzen zur Folge haben: Denn da alles genetisch entstanden ist, müßte auch alles gelten (wahr, gut, schön sein usf.). Sinnvoll könnte höchstens sein, Geltung an eine *bestimmte* Genese zu knüpfen; doch müßte mit Argumenten gezeigt werden, daß diese bestimmte Genese notwendige oder hinreichende Bedingung für Geltungsansprüche ist. Im Fall evolutionärer Genese ist jedenfalls ein schlüssiger Zusammenhang mit dem Begriff der Wahrheit oder der Falschheit nicht auszuma-
chen.

Was schließlich die These angeht, die Evolutionstheorie habe zumindest den Anspruch des objektiven Idealismus widerlegt, voraussetzungslos zu denken, habe sie doch in der Naturgeschichte zahllose Voraussetzungen unseres Denkens aufgewiesen, so ist gerade beim Begriff der Voraussetzung offenkündig, daß er danach zu differenzieren ist, ob es sich um genetische oder geltungstheoretische Voraussetzungen handelt. Die Peanoaxiome sind doch wohl in anderem Sinne Voraussetzungen für die Wahrheit der Arithmetik als etwa die Herausbildung unseres Gehirns im Evolutionsprozeß, psychologische Faktoren wie Ehrgeiz, Neugier usf., die die einzelnen Mathematiker zu ihren Entdeckungen motiviert haben mögen, sowie die geschichtlichen Vorgänge, die der Entwicklung einer reinen Mathematik bei den Griechen zugrunde gelegen haben. Bei letzteren handelt es sich ja *nicht* um Voraussetzungen der Wahrheit, sondern um Vorausset-

zungen der Erkenntnis dieser Wahrheit durch ein endliches Subjekt. Derartige Voraussetzungen relativieren nun entsprechende Wahrheiten nicht im mindesten; daß der Australopithecus, daß Menschen mit einem bestimmten Intelligenzquotienten usf. die Beweise gewisser arithmetischer Sätze nicht fassen können, ist eher ein Zeichen der Beschränktheit ihrer Erkenntnisfähigkeit als eines der Beschränktheit der Geltung jener Sätze. Aber nicht nur sind genetische und geltungstheoretische Voraussetzungen unterschieden – sie sind in gewissem Sinne sogar entgegengesetzt: *Es ist stets genetisch voraussetzungsvoller, geltungstheoretisch weniger voraussetzungsvoll zu denken.* Man vergleiche etwa ein Geometriebuch für die Quarta mit D. Hilberts »Grundlagen der Geometrie«: Jenes Werk ist geltungstheoretisch voraussetzungsvoller als dieses, setzt es doch mit einem Appell an die Anschauung viele Sätze ohne weiteres als wahr voraus, die durchaus bewiesen werden könnten und bei Hilbert auch bewiesen werden. Aber genetisch ist Hilberts Werk voraussetzungsvoller – es bedarf einer längeren Ausbildung, einer größeren Intelligenz usf., um es zu schreiben, ja auch nur um es zu verstehen. Nun ist die Mathematik auch dort, wo sie streng begründet wird, unweigerlich an geltungstheoretische Voraussetzungen gebunden. Sollte es freilich ein geltungstheoretisch voraussetzungsloses Denken geben, so wäre nach dem eben entwickelten Gesetz von der umgekehrten Proportionalität zwischen genetischen und geltungstheoretischen Voraussetzungen, wie man es nennen könnte, geradezu zu erwarten, daß ein solches Denken genetisch außerordentlich voraussetzungsvoll wäre.

Voraussetzungen biologischer, psychologischer, soziologischer u. ä. Natur brauchen vom objektiven Idealismus keineswegs bestritten zu werden – der Fehler der verschiedenen Reduktionismen ist nur, daß sie diese Voraussetzungen aus genetischen zu geltungstheoretischen hochstilisieren.

5. Was die Überwindung vermeintlicher Aprioris der traditionellen Wissenschaft durch moderne wissenschaftliche Theorien angeht, so ist zunächst zuzugestehen, daß diese Überwindung eine weitaus ernstere Gefahr für den objektiven Idealismus darstellt als etwa der Historismus oder die Evolutionsbiologie. Während deren radikale philosophische Konsequenzen unschwer auf eine Verwechslung von Genesis und Geltung zurückzuführen und damit zu entschärfen sind, betrifft etwa der Nachweis der Konsi-

stenz nicht-euklidischer Geometrien die geltungstheoretische Ebene. Seit dem letzten Jahrhundert müssen wir einräumen, daß innerhalb der Mathematik zumindest die Geometrie keine absolute, sondern nur eine hypothetische Geltung beanspruchen kann: Wenn wir bestimmte Axiome anerkennen, dann sind wir zur Annahme bestimmter, aus ihnen ableitbarer Theoreme gezwungen; doch sind andere Axiomensysteme denkbar, aus denen andere Theoreme zu deduzieren sind. Dasselbe gilt, für die Philosophie wesentlich bedrohlicher, auch für die formale Logik.

Doch obgleich unbestreitbar ist, daß – anders als bis zum letzten Jahrhundert von den meisten Mathematikern und Philosophen angenommen – die Sätze der Mathematik (oder zumindest einiger Teile der Mathematik) nur hypothetische Gültigkeit haben, so folgt daraus keineswegs, daß es keine kategorischen synthetischen Sätze a priori geben könnte. Erstens könnten sie auf andere Weise bewiesen werden als die Sätze der Mathematik – der Hauptteil dieser Untersuchung wird in der Tat zu zeigen versuchen, daß es eine solche Methode gibt, die von der axiomatisch-deduktiven spezifisch unterschieden, aber dennoch verbindlich ist.

Daß die Mathematik notwendig von Axiomen ausgeht, die sie selbst nicht beweisen kann, hat schon Platon gewußt; im Liniengleichnis der »Politiea« (509c ff.) setzt er ihr ausdrücklich die Philosophie entgegen, die dank einer anderen Methode zum Voraussetzungslosen vordringen könne. – In der neueren Philosophie hat besonders klar Fichte in »Über den Begriff der Wissenschaftslehre« die Endlichkeit der Einzelwissenschaften gerade darin gesehen, daß sie von unbewiesenen Voraussetzungen ausgehen müßten, und die Philosophie als diejenige Wissenschaft eingeführt, die diese Voraussetzungen und sich selbst zu begründen wisse.

Zweitens wäre eine empirische Widerlegung traditionell für apriorisch gehaltener Sätze der reinen Naturwissenschaft – etwa einer bestimmten Fassung des Kausalitätsprinzips – noch kein Argument für die völlige Beliebigkeit »apriorischer« Erkenntnis; es könnte ja sein, daß jene bestimmte Fassung dieses Satzes nie mit irgendeiner wirklich überzeugenden Methode bewiesen worden wäre, daß also der Anspruch jener Version, a priori gültig zu sein, unbegründet wäre, so daß sie inzwischen zu Recht auch empirisch widerlegt worden wäre. Doch folgt aus dieser Widerlegung keineswegs, daß die moderne Naturwissenschaft ohne jede Aprioris auskommen könne – erstens dürften ganz allge-

meine Aprioris tatsächlich zur Bedingung der Möglichkeit einer jeden Naturwissenschaft, ja einer jeden planenden Erfahrung gehören (s. unten S. 238 f.), und zweitens scheint gerade die Wissenschaft des 20. Jahrhunderts in weitaus höherem Grade apriorische Verfahrensweisen zu kennen als die Newtonsche Physik: Eine so fundamentale Bedeutung wie in der speziellen Relativitätstheorie haben Gedankenexperimente in der traditionellen Physik nie gehabt, und die Auffassung ist nicht abwegig, daß zahlreiche Sätze gerade dieser Theorie einen streng apriorischen Charakter haben.

Ohnehin ist, was ihren materialen Inhalt angeht, die Bezeichnung der Einsteinschen Theorie als *Relativitätstheorie* zum Teil irreführend – dasjenige ihrer zwei Grundaxiome, in dem sie sich von der klassischen Mechanik unterscheidet, ist nicht das Relativitätsprinzip, sondern die (auf den ersten Blick damit unverträgliche) Annahme der Absolutheit der Lichtgeschwindigkeit. Zu einer philosophischen Rekonstruktion der Relativitätstheorie im Sinne eines objektiven Idealismus vgl. D. Wandschneider, *Raum, Zeit, Relativität*, Frankfurt 1982.

6. Was den Totalitarismusverdacht angeht, der sich gerne gegen den objektiven Idealismus bzw. ganz allgemein gegen eine Philosophie mit starken Rationalitätsansprüchen richtet, so ist zunächst auf den ganz einfachen Sachverhalt zu verweisen, daß der Totalitarismus eine Erfahrung des 20. Jahrhunderts ist – eines Jahrhunderts, das nicht gerade durch viele objektiv-idealistische Philosophien ausgezeichnet ist –, während das frühe 19. Jahrhundert – diejenige Zeit, in der die neuzeitliche Philosophie wohl ihren Höhepunkt erklommen hat – diejenige Epoche in der neueren Geschichte gewesen ist, die am meisten vom Gedanken der Rechtsstaatlichkeit bestimmt war. Gegen die Berufung auf ein Faktum kann freilich stets eingewandt werden, es sei äußerlicher und zufälliger Natur; es ist daher aufzuzeigen, daß der genannte Zusammenhang einer inneren Logik folgt. In der Tat dürfte auch inhaltlich unschwer zu begreifen sein, daß auf der Basis einer Philosophie, die natur- oder vernunftrechtliche Normen anerkennt, deren Geltung weder geschichtlichem Wandel unterliegt noch von dem beliebigen Konsens einer Mehrheit abhängt, ein Schutz fundamentaler Grundrechte des einzelnen eher garantiert ist als auf der Grundlage sei es einer Vergottung der Geschichte, für die jedes Mittel recht ist, um das Ziel der Geschichte zu erreichen (dessen einzige Legitimation im übrigen darin bestehen

soll, daß es sich durchsetzen *wird*, wie eine kleine Elite vorherzusehen beansprucht), sei es eines formalistischen Kontraktualismus und Konsensualismus, für den sich Legitimität ausschließlich auf Legalität und Legalität auf Mehrheitsbeschluß reduziert, sei es gar eines offen nihilistischen Machtpositivismus, für den alles falsch und daher auch alles erlaubt ist. Diese drei Möglichkeiten haben im wesentlichen die ideologischen Rechtfertigungsstrukturen ausgemacht, die in Europa nach der Krise des Christentums und der rationalen Theologie ausgebildet wurden. (Die letzte von ihnen scheint mir übrigens die weitaus konsequenteste und intellektuell ehrlichste zu sein, wenn man den Gedanken eines Vernunftrechts verabschiedet: Denn es ist nicht einzusehen, wie eine Normenbegründung durch die Geschichte möglich sein soll, ohne sei es dem naturalistischen Fehlschluß zu verfallen, sei es in die Betrachtung der Faktizität apriorische Elemente einzuführen, die man doch mit der »Umstülpung« des Idealismus gerade vermeiden wollte; und beim Formalismus bleibt rätselhaft, wie ohne die Annahme bestimmter materialer Grundwerte die Geltung des Mehrheitsprinzips *begründet* werden kann.) Zwei von ihnen – die Philosophie Marx' und diejenige Nietzsches – haben nachweislich den totalitärsten Staatsformen des 20. Jahrhunderts zugrunde gelegen (wobei der Nationalsozialismus den Marxismus, der noch einen Kern von Rationalität anerkennt und gewisse Affinitäten zur traditionellen Philosophie hat, an Scheußlichkeit noch übertroffen hat). Und auch von einer keine materialen Schranken anerkennenden Verabsolutierung eines formalen Verfahrens läßt sich nicht anders urteilen, als daß sie stets auf dem Sprung ist, einerseits sich selbst aufzuheben, andererseits die Grundrechte zu vergewaltigen: Die Weimarer Reichsverfassung, in der jener rechtspositivistische Formalismus den konsequentesten staatsrechtlichen Ausdruck gefunden hat, gestand die Möglichkeit einer totalen Verfassungsänderung aufgrund einer Zweidrittelmehrheit des Parlaments zu und war daher geradezu dazu prädestiniert, zum legalen Sprungbrett eines Hitler zu werden. Das Bonner Grundgesetz hat bekanntlich die Lehren aus der Selbstaufhebung der Weimarer Reichsverfassung gezogen und in Art. 79 III Verfassungsrevisionen, die die Grundrechte und fundamentale organisatorische Bestimmungen betreffen, für unzulässig erklärt – völlig zu Recht, wie mir scheint, da auf diese Weise totalitären Entwicklungen eher ein Riegel vorgeschoben werden

kann als durch eine Verfassung, die gegen sich selbst neutral ist. Aber es ist offenkundig, daß eine Bestimmung wie Art. 79 III nur bei der Anerkennung naturrechtlicher Normen akzeptabel ist – wären alle Normen sei es nur geschichtlich, sei es nur vom Konsens der Mehrheit abhängig, wäre es absolut unzulässig, für alle Zukunft gewisse Normen vor dem Willen selbst einer Zweidrittelmehrheit zu schützen. Die wichtigste derjenigen Bestimmungen, die Bonn vor dem Los Weimars retten sollen, ist weder mit einer historistischen noch mit einer konsenstheoretischen Normenbegründung kompatibel – nur ein naturrechtlicher oder wertethischer Ansatz könnte sie philosophisch stützen.

Auf die drohende Selbstaufhebung der Weimarer Republik hat Carl Schmitt 1932 in seiner wichtigen Schrift *Legalität und Legitimität* aufmerksam gemacht. Zur philosophischen Bedeutung dieser Schrift vgl. V. Hösle, »Carl Schmitts Kritik an der Selbstaufhebung einer wertneutralen Verfassung in *Legalität und Legitimität*«, in: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 61 (1987) 3-36.

Wichtig ist das Gesagte auch bei der Anwendung auf den für das öffentliche Bewußtsein wichtigsten Teil des Rechts, auf das Strafrecht (auf das, wenn man nicht die Anarchie oder besser: die Herrschaft der reinen Gewalt haben will, ja nur schwerlich zu verzichten ist). Seine Legitimation ausschließlich durch das Mehrheitsverfahren hätte offenkundig höchst unerfreuliche Folgen: Ein demokratischer Staat könnte demnach nach Lust und Laune Straftatbestände kreieren; er müßte bei bestimmten Handlungen gar nicht mehr konkret zeigen, daß sie ein Rechtsgut verletzen, das der Staat zu schützen ein überpositives Recht (ggf. sogar eine Pflicht) hat. Weit davon entfernt, vor dem Totalitarismus zu schützen, könnte die Aufgabe materialer Werte nur zur Rechtfertigung eines Strafrechts führen, das Minderheiten je nach dem Interesse der Mehrheit gegen jedes Recht und gegen jede Gerechtigkeit unterdrückte.

7. Was jene Rationalitätskritik angeht, die ihre Hauptargumente aus einem Unbehagen an der Technik bezieht, so ist zunächst anzuerkennen, daß dieses Unbehagen nur zu gut begründet ist. Eine gehaltvolle Kritik an dem Phänomen verabsolutierter technischer Rationalität ist ein dringendes philosophisches Desiderat, dem die traditionelle Philosophie nur in bescheidenen Ansätzen nachgekommen ist. Aber nicht nur ist zwischen der *forma mentis*

technischer Rationalität und der Technik zu unterscheiden – noch viel mehr ist zwischen technischer Rationalität und einem allgemeineren Begriff von Rationalität zu differenzieren. Beide gleichzuschalten, wie das in zahlreichen Varianten einer diffusen und pauschalen Rationalitätskritik geschieht, heißt nur den Absolutheitsanspruch jener technischer Rationalität unkritisch zu akzeptieren, heißt nur den verhängnisvollen Grunddualismus von Szientismus auf der einen und Irrationalismus auf der anderen Seite zu unterstützen, der die Philosophie des 20. Jahrhunderts beherrscht.

Schon 1972 hat K.-O. Apel in einer der überzeugendsten Analysen der geistigen Situation der Zeit (»Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik«, in: *Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt 1976, II, 264-310) auf die Komplementarität hingewiesen, die in den westlichen Demokratien zwischen dem technokratischen Szientismus und dem ihm nur scheinbar entgegengesetzten Irrationalismus besteht: Beide Einstellungen, wie sie in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts im Logischen Empirismus und im Existentialismus philosophischen Ausdruck gefunden haben, wurzeln gleichermaßen in der Überzeugung, daß eine rationale Lösung nur bei einzelwissenschaftlich-technischen Problemen, nicht aber bei Sinn- und Wertfragen möglich ist, die daher einer irrationalen Entscheidung zu überlassen sind. Beide Strömungen sind daher miteinander nicht nur kompatibel, sondern fordern geradezu die Ergänzung durch den Widerpart heraus.

Eine selbstkonsistente Kritik technischer Rationalität wird daher zwischen (mindestens) zwei Formen von Vernunft unterscheiden müssen: einer technischen (instrumentellen, strategischen, zweckrationalen) und einer Form, die dadurch gekennzeichnet ist, daß sie auf letzte Prinzipien, letzte Werte, letzte Normen gerichtet ist, auf etwas, das nicht mehr Mittel, sondern Selbstzweck ist. Während die technische Vernunft fragt »Wie kann ich dieses bestimmte Ziel erreichen?« und der Durchsetzung ihres Ziels alles zu opfern bereit ist, was nicht um seinetwillen unmittelbar erforderlich ist, befaßt sich die andere, die wertrationale Vernunft mit Fragen der Art: »Was ist ein legitimes Ziel? Welche Mittel sind erlaubt?«

Die Auflösung dieser letzteren Form von Rationalität wird nun von einer undifferenzierten Vernunftkritik vielleicht nicht der Intention, aber doch dem Ergebnis nach weitaus energischer betrieben als diejenige der zweckrationalen Vernunft. Denn deren

Erfolge sind zu handgreiflich, als daß sie im Ernst bestritten werden könnten, deren Nutzen ist zu unmittelbar, als daß man längere Zeit auf ihn verzichten möchte. Daß nicht alles geht, weiß jeder im Bereich kausaler Gesetzmäßigkeiten Handelnde; wäre ein radikaler Skeptiker ernsthaft der Überzeugung, es sei genauso rational, aus dem Fenster eines Hochhauses zu springen wie einen Aufzug zu nehmen, um gesund auf den Boden zu gelangen, würde er bald niemanden mehr mit dieser seiner Überzeugung behelligen. Ethische Werte lassen sich hingegen nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis eine recht beträchtliche Zeit lang negieren, liegt es doch in ihrem Wesen, daß derjenige, der sie bestreitet, nicht durch Fakten zu widerlegen ist. Die generische Vernunftkritik ist daher als Kritik der wertrationalen Vernunft stets erfolgreicher denn als Kritik der Zweckrationalität; und dieses Resultat kann de facto nicht anders, als der strategischen Vernunft in die Hände zu spielen. Um diese zu bändigen, ist eine Stärkung der Wertrationalität unabdingbar – nicht eine Neuauf-
lage diffuser Irrationalismen.

8. Der Einwand, daß eine Hochschätzung der Vernunft, wie sie im höchsten Maße vom objektiven Idealismus vertreten wird, deswegen unangebracht sei, weil eine nüchterne Analyse der Wirklichkeit zur Genüge zeige, daß diese von außerrationalen Kräften beherrscht werde, trifft durchaus etwas Richtiges. Es ist unbestreitbar, daß irrationale Mächte in der Welt einen beängstigenden Einfluß ausüben; gerade derjenige, der der Welt nützen möchte, kann sich daher nicht in Tagträumen, Wunschbildern und Utopien verlieren, sondern muß diese Kräfte zu begreifen, ihre Wirkweise zu analysieren, ihre Logik zu erfassen suchen. Eine Theorie des Normativen ohne jede Kenntnis der Wirklichkeit ist unpraktikabel, wird nie Einfluß auf die Welt gewinnen können. Aber ebenso klar ist, daß eine bloße Deskription der Unvernunft oder auch der Wille, sie zu ändern, der nicht über Kriterien normativer Verbindlichkeit verfügt, die Herrschaft der Unvernunft nie wird hemmen können: Ein wertrationales Fundament ist dafür notwendige, wenn auch zugegebenermaßen nicht hinreichende Bedingung. Zudem dürfte offenkundig sein, daß neben allen irrationalen Kräften dem Menschen als Vernunftwesen auch ein unauslöschliches Bedürfnis nach Rationalität zu eigen ist; und die Tatsache, daß jene irrationalen Kräfte überhandnehmen, ist wohl *nicht so sehr ein Motiv für, sondern eine*

Folge der irrationalistischen Tendenzen der Philosophie des 20. Jahrhunderts, die jenes Bedürfnis nach Vernunft ständig frustriert haben.

Allerdings wird man als objektiver Idealist einräumen müssen, daß auch das Irrationale in der Welt nicht völlig der Vernunft entbehren kann. Es kann für den objektiven Idealismus nichts schlechthin Unvernünftiges geben, sondern nur eine Hierarchie von Vernunfftformen, die freilich miteinander kollidieren, einander behindern können. In der Tat ist es durchaus sinnvoll, erstens von Vernunft auch dort zu reden, wo ein Bewußtsein von der Rationalität des entsprechenden Verhaltens fehlt – vieles am menschlichen Verhalten etwa ist durchaus als dem Zwecke der Selbst- und Arterhaltung dienend, ja sogar als wertrational rekonstruierbar, auch wenn nicht immer um die Zweckdienlichkeit oder Wertrationalität des entsprechenden Verhaltens gewußt wird oder diese nicht begründet werden kann. Aber über dieses zwar nicht formal, aber doch inhaltlich rationale Verhalten hinaus wird man zweitens auch bei inhaltlich irrationalen Verhalten annehmen, daß ihm ein rationaler Kern zugrunde liegt, der allerdings nicht als Moment in eine komplexere Struktur integriert worden ist. Man kann aus Angst die Nerven verlieren und dumm handeln – aber Angst ist nichtsdestoweniger eine lebenswichtige und insofern rationale Struktur. Irrationales ist in diesem Sinne nichts als die Verabsolutierung einer defizienten rationalen Struktur.

9. Was die Kunst angeht, so ist zunächst einzuräumen, daß eine umfassende philosophische Theorie diesem zentralen Phänomen des menschlichen Seins gerecht zu werden hat: Verkürzte Rationalitätsbegriffe, für die Kunst schlechthin etwas Irrationales und daher Abzulehnendes darstellt, sind zurückzuweisen. Aber derselbe verkürzte Rationalitätsbegriff findet sich doch bei denjenigen wieder, die der Kunst zwar eine zentrale Funktion vindizieren, gleichzeitig aber daran festhalten, daß Kunst nichts mit Vernunft zu tun haben könne. Sicher, wenn es eine ästhetische Rationalität gibt, so muß sie etwa von der mathematischen Rationalität spezifisch unterschieden sein – aber das heißt nicht, daß es sich nicht auch bei ihr um eine Form von Rationalität handle. In der Tat gibt es ein starkes Argument dafür, daß auch in der Kunst allgemeine, verbindliche (und insofern rationale) Strukturen am Werke sein müssen – der Objektivitätsanspruch der Kunst. Wäre Kunst nicht irgendwie rational zu rekonstruieren, bliebe rätselhaft, woher dieser Anspruch auf intersubjektive Anerkennung seine Geltung bezöge – ein Anspruch, den man ja nur mit der Kategorie des Schönen, nicht etwa mit derjenigen des Angenehm-

men verbindet. Ein Verzicht auf eine solche rationale Begründung hieße nur, die Kunst reduktionistischen Erklärungsversuchen (die bei ihr m. E. tatsächlich ein größeres Recht haben als etwa bei der Ethik) auszuliefern – das Gefühl für das Schöne müßte dann biologisch (Attraktion für sekundäre Geschlechtsmerkmale des Sexualpartners), die Kunst soziologisch (Konstitution von Symbolen einer herrschenden Schicht) erklärt werden. Bei einem Verzicht auf eine normative Dimension des Ästhetischen, bei einer Reduktion des Schönen auf das, was gefällt, wäre es im übrigen in einer demokratischen Gesellschaft nicht legitimierbar, öffentliche Mittel für die Sammlung oder Förderung von Kunstwerken auszugeben, die einer Mehrheit der Bevölkerung nicht gefallen. Und wird zwar eine normative Dimension angenommen, diese aber rationaler Überprüfung entzogen, so ist nicht einzusehen, wieso nicht mit demselben Recht andere Formen des Geistes – Religion, Mystik, Gewalt usf. – denselben Anspruch erheben können, sich dem Gerichtshof der Vernunft nicht stellen zu müssen.

Daß die Kunst gerade von einer objektiv-idealistischen Philosophie nichts zu befürchten hat – dafür gibt es eindringliche historische Evidenzen. Wohl kaum ein Philosoph kann beanspruchen, auch und gerade unter künstlerischen Aspekten so bedeutsame Werke verfaßt zu haben wie Platon, der Begründer des objektiven Idealismus; und daß zur Zeit des deutschen Idealismus die europäische Kunst ein höheres Niveau einnahm als in der Gegenwart, in der die Krise der Kunst zu einem Topos geworden ist, werden wohl nur wenige bestreiten.

2. Begründung des objektiven Idealismus

Der im ersten Abschnitt abgeschlossene Durchgang durch die verbreitetsten Gegenargumente gegen den objektiven Idealismus hat, denke ich, gezeigt, daß keines dieser Gegenargumente stringent ist: Der objektive Idealismus ist keine schon widerlegte Position. Aber mit diesem Resultat ist der objektive Idealismus nicht schon begründet. Dazu sind nicht defensive, sondern offensive Argumente nötig, wie sie in Kap. 2.2 dieser Abhandlung entwickelt werden sollen – und zwar in kritischem Anschluß an die Begründungsmethode, die in der Gegenwart besonders von der Transzendentalpragmatik ausgearbeitet worden ist. Zwar ist deren Grundargument der philosophischen Tradition seit ca.

2400 Jahren vertraut, aber es ist unstrittig eine bedeutende Leistung der Transzendentalpragmatik, in ihren methodologischen Reflexionen dieses Argument klarer und schärfer herausgearbeitet zu haben als je zuvor.

Vorbildlich an Klarheit der Argumentation ist zumal die Abhandlung von W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung*, Freiburg/München 1985, die als die bisher umfassendste Darstellung der Transzendentalpragmatik gelten kann, deren Grundgedanken von K.-O. Apel ausgebildet wurden. Wichtig ist für das Folgende zumal sein Aufsatz »Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik«, in: *Sprache und Erkenntnis, Festschrift für G. Frey*, hg. von B. Kanitscheider, Innsbruck 1976, 55-82.

Allerdings bin ich der Überzeugung, daß die auf der Basis dieses Begründungskonzepts von der Transzendentalpragmatik ausgearbeitete Philosophie in ihren Inhalten das Potential nicht ausschöpft, das in jenem Begründungskonzept liegt, ja daß sich mit der von der Transzendentalpragmatik befolgten Methode nicht nur weitaus mehr beweisen läßt, als bisher die Transzendentalpragmatik bewiesen hat, sondern daß sich sogar eine Philosophie von einem grundsätzlich anderen Typus begründen läßt als demjenigen, dem die Transzendentalpragmatik zugehört – eben der objektive Idealismus.

Aber was heißt genau objektiver Idealismus? Zunächst will ich in Kap. 2.1 historisch-deskriptiv, noch ohne jedes Argument, seinen Grundgedanken darstellen – und zwar in Absetzung von anderen Typen von Philosophie. Diese Darstellung mag dem Beweis in Kap. 2.2 äußerlich erscheinen; in Wahrheit ist sie eng mit ihm verbunden: Wahrheit und Geschichte sind – darin hat der Historismus recht – durchaus tiefer miteinander verknüpft, als die traditionelle Metaphysik meinte. Nur ist nicht gesagt, daß die Wahrheit, die Logik geschichtlich ist – es könnte auch sein, daß die Geschichte logisch strukturiert ist.

2.1 Der objektive Idealismus innerhalb einer Typologie philosophischer Systeme

Um die verwirrende Vielzahl philosophischer Ansätze zu ordnen, ist eine Typologie der verschiedenen Philosophien zweifelsohne nützlich. Wohl die berühmteste derartiger Typologien ist dieje-

nige Diltheys, die von einer Triade möglicher philosophischer Grundtypen ausgeht, die im Laufe der Philosophiegeschichte immer wieder realisiert worden seien. Zu ihr gehören der Naturalismus, der subjektive Idealismus und der objektive Idealismus. M. E. sagt diese Typologie (die bei Kant, KdrV B 166 ff. vorgeprägt ist) etwas Wahres und Wesentliches. Sicher beruht sie wie jede Typologie auf idealisierenden Abstraktionen; sicher läßt sie sich weiter ausdifferenzieren; aber ihr Erkenntniswert ist beträchtlich. Die meisten der je ausgearbeiteten philosophischen Ansätze lassen sich einem Typus zuordnen; zwischen Vertretern desselben Typus lassen sich, auch wenn sie Jahrtausende auseinanderliegen, charakteristische Verwandtschaften feststellen; zu einem Typus gehört eine Menge von Strukturmerkmalen, die fast immer zusammen auftreten. Darüber hinaus läßt sich – anders als Dilthey meinte – in der Philosophiegeschichte eine Entwicklungslogik feststellen, die in den einzelnen philosophiegeschichtlichen Epochen – der griechischen, der hellenistisch-römischen, der mittelalterlichen, der neuzeitlichen und teilweise der modernen – vom Naturalismus über den subjektiven Idealismus zum objektiven Idealismus führt.

Ich habe diese These in meinem Buch *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1984) näher zu bewähren und zu begründen versucht.

Aber mit welchem Rechte spreche ich von Entwicklungslogik? Der Terminus setzt offenbar voraus, daß es so etwas wie eine Notwendigkeit in der analysierten Entwicklung gibt. Ich will kurz versuchen, sie zu skizzieren. Dabei will ich die genannten Begriffe gegenüber ihrer Verwendung durch Dilthey etwas modifizieren: Während die drei Typen Diltheys bestimmte metaphysisch-ontologische Grundstimmungen bezeichnen, sollen die philosophischen Positionen, die und deren inneren Zusammenhang ich knapp darstellen will, vornehmlich durch ihre fundamentalen erkenntnis- und begründungstheoretischen Aussagen bestimmt sein.

1. Statt des von Dilthey verwendeten Terminus »Naturalismus« ziehe ich den Ausdruck »Realismus« vor, da dieser allgemeiner ist als jener; allerdings ist es richtig, daß ein konsequenter Realismus auf einen Naturalismus hinauszulaufen pflegt. Für den Realismus

ist das primär Gegebene eine vom Bewußtsein unabhängige Realität – ein bewußtseinstranszendenter Gott, als bewußtseinstranszendent konzipierte ideale Entitäten, insbesondere aber die erfahrbare Wirklichkeit. Das Bewußtsein wird hier als jener Teil dieser Wirklichkeit (etwa der Natur) gedeutet, der die bemerkenswerte Eigenschaft aufweist, diese zu reproduzieren. Der Wahrheitsbegriff dieser Konzeption ist korrespondenztheoretisch: Als Wahrheit gilt die Übereinstimmung des Bewußtseins mit der ihm vorgegebenen Wirklichkeit. Um diese möglichst genau zu erfassen, hat das Bewußtsein so passiv wie nur möglich zu sein: Es hat Gegebenes zu analysieren und in diese Analyse nichts Eigenes hineinzumischen, da dieses Eigene die Wirklichkeit notwendig verfälscht. Da Passivität und Rezeptivität am ehesten in der empirischen Erkenntnis gegeben sind und auch begrifflich gefaßte Theorien in intersubjektiv einigermaßen verbindlicher Weise an der Erfahrung überprüft werden können, läuft der Realismus gewöhnlich auf einen Empirismus hinaus: Die grundlegende Erkenntnis ist die Erfahrung, die uns am ehesten die Wirklichkeit in ihrem Sosein zu vermitteln weiß.

Hier aber entsteht ein eigentümliches Problem: Offenbar gibt es beim Menschen Überzeugungen, von deren Rationalität dieser durchaus überzeugt ist, obgleich es nicht möglich ist, sie auf Erfahrungssätze zurückzuführen. Dazu gehört erstens die formale Logik bzw. alles, was auf formallogischen Schlüssen basiert; der Empirismus erkennt – etwa als Logischer Empirismus – die Geltung der formalen Logik in der Tat gewöhnlich auch an.

Immerhin dürfte dies weitaus problematischer sein, als gemeinhin angenommen; jedenfalls ist die Geltung der formalen Logik empiristisch keineswegs zu begründen. Wittgensteins »Tractatus« läßt sich gewissermaßen als metaphysischer Versuch ansehen, die ontologische Valenz der logischen Form der Sprache zu begründen; es handelt sich hierbei – so könnte man fast sagen – um einen objektiven Idealismus einer rein formalen, irreflexiven Logik.

Bedeutender sind aber zweitens nicht-analytische Sätze, die nicht durch die Erfahrung begründet werden können – synthetische Urteile a priori also. Ohne die Geltung solcher Sätze vorauszusetzen, scheint es, lassen sich ganz triviale Erwartungen nicht als rational begründen. Denn die Empirie gibt uns immer nur einzelne, momentan gegenwärtige Daten; solche Daten reichen aber nicht aus, um sich auch nur in der unmittelbaren praktischen Wirklichkeit

zurechtzufinden; denn der Mensch als denkendes Wesen *plant* – und d. h., er rechnet damit, daß auch in der Zukunft bestimmte Zustände sein werden. Die Zukunft aber ist trivialerweise nicht Gegenstand unmittelbarer Erfahrung, und auch mit den Mitteln der formalen Logik läßt sich aus gegenwärtigen Erfahrungen nichts über Ereignisse in der Zukunft induzieren. Der Empirismus (auch der Logische Empirismus) macht daher rationale Erwartungen über die Zukunft – auch nur in Wahrscheinlichkeiten, die sich ja ebenfalls ändern könnten – zunichte.

Nehmen wir an, wir sind im zehnten Stock eines Hochhauses und wollen wieder heil auf den Boden. Um dieses Ziel zu erreichen, fallen uns etwa zwei Möglichkeiten ein: einerseits den Aufzug zu nehmen, andererseits aus dem Fenster zu springen. Warum ist die erste Möglichkeit rationaler als die zweite? Daß es Leuten, die aus dem Fenster gesprungen sind, *bisher* schlecht ergangen ist, besagt ohne Uniformitätspostulate, ohne die Annahme von Naturgesetzen keineswegs, daß es auch in Zukunft so sein wird; und dasselbe gilt für die Erfahrung, daß es *bisher* sinnvoll war, Konstanzerwartungen zu hegen. Da es auch logisch nicht widersprüchlich ist, anzunehmen, daß Naturgesetze plötzlich mutieren, läßt sich auf der Basis des Logischen Empirismus daher nicht sagen, irgendeine Handlung sei rationaler als eine andere, um irgend etwas zu erreichen.

Der Empirismus zerstört, wenn er konsequent ist, ferner selbst die Annahme einer bewußtseinsunabhängigen Außenwelt. Denn da diese Annahme offenbar ein synthetischer Satz a priori ist (sie ist kein analytischer Satz, und einer Erfahrung, d. h. einem Bewußtseinsinhalt, sieht man es als solchem nicht an, ob ihm etwas Objektives entspricht), läuft ein konsequenter Empirismus (wie bei Berkeley oder Mach) stets auf einen Phänomenalismus hinaus. Da nun auch alle normativen Sätze synthetische Sätze a priori sind (allerdings sind nicht alle synthetischen Sätze a priori normativ), lassen sich, wenn man das Verbot des naturalistischen Fehlschlusses ernst nimmt, auf empirischer Basis keine Normen (ethischer, politischer, ästhetischer Natur) begründen; die Überzeugung, daß es etwas gibt, was sein soll, unabhängig davon, ob es ist, ist mit dem empiristischen Ansatz inkompatibel. Ein konsequenter Empirismus führt daher notwendig zu einem Skeptizismus bezüglich der theoretischen und zu einem Relativismus, ja Nihilismus bezüglich der praktischen und der ästhetischen Vernunft.

Häufig wird darauf verwiesen, daß viele Normen doch empirisch begrün-

det seien; es sei also gar nicht wahr, daß ein konsequenter Empirismus zu einem ethischen Nihilismus führe. Nun gibt es zweifelsohne Normen, die, um begründet zu werden, einen empirischen Satz voraussetzen (etwa: »Um b zu erreichen, ist c erforderlich«); aber der Normsatz »Du sollst c tun« folgt nie allein aus einem solchen empirischen Satz, sondern bedarf stets eines (zumindest mittelbar) nur a priori zu begründenden Obersatzes »Du sollst b tun«.

2. Den Mängeln des Realismus und Empirismus versucht die Philosophie desjenigen Typus zu begegnen, den man subjektiven Idealismus nennt. Zu ihm gehören Ansätze verschiedener Struktur. Ihnen allen ist aber gemeinsam, daß sie auf die konstitutive Funktion spontaner Bewußtseinstätigkeiten (bzw. sprachlich formulierter Theorien) verweisen, die nicht auf passive Reaktionen auf von außen gegebene Daten zurückzuführen sind. (Jedenfalls ist dies geltungstheoretisch nicht möglich; es wird nicht notwendig bestritten, daß genetisch derartige spontane Erkenntnisfunktionen ohne rezeptive Akte nicht in Gang gekommen wären.) Obgleich die Bedeutung spontaner Akte für die Erkenntnis im Gegensatz zum Realismus hier anerkannt ist, kommt der subjektive Idealismus mit dem Realismus darin überein, daß er als Folge dieser Spontaneität eine Relativierung des Wahrheitsanspruchs auf solchen Akten gegründeter Erkenntnisse akzeptiert. Freilich kann man hier verschiedene Varianten unterscheiden.

a) Dem Realismus nahestehend ist die Konzeption, nach der jede Theorie, auch und gerade eine wissenschaftliche, auf kreativen, »apriorischen« Hypothesen aufbaut, die nicht durch empirische Daten begründbar, nicht aus ihnen induzierbar sind, sich also einem schöpferischen Akt der Erfindung verdanken, aber doch wenigstens potentiell durch derartige empirische Daten widerlegt werden können. Mit den zu einem bestimmten Zeitpunkt bekannten Daten sind zwar mehrere Theorien kompatibel, aber durch das Vorlegen immer neuer Daten wird in the long run nur die eine wahre Theorie übrigbleiben, die die eine Wirklichkeit wiedergibt. In dieser Konzeption bedeutet »Apriori« nichts weiter als eine nicht durch Erfahrungen begründbare Erkenntnis; sie ist keineswegs notwendig wahr, sondern stets hypothetisch.

Auch Poppers Deduktivismus begründet m. E. nicht, daß es rationaler ist, etwa den Aufzug zu nehmen als aus dem Fenster eines Hochhauses zu springen. Denn wenn auch die Theorie T₁, nach der es bisher jedem gut getan hat, aus dem Fenster zu springen, empirisch widerlegt ist, so doch

nicht die Theorie T_1 , die bis zum Zeitpunkt t_1 eine bisher nicht widerlegte Theorie T_2 zugrunde legt, ab t_1 jedoch von der Wahrheit von T_1 ausgeht. Zwar kann ich nach dem Zeitpunkt t_1 T_1 widerlegen – nicht aber die neue Theorie T_2 , die ab t_2 (das noch nicht erreicht sei) T_1 zugrunde legt. Kurz: Ohne synthetische Sätze a priori im nicht-hypothetischen Sinne (etwa über die Gesetzmäßigkeit der Natur) lassen sich über die Zukunft keine rationalen Aussagen machen. (Auch der Einwand, T_2 sei einfacher als T_1 , kann nur auf der Basis der synthetisch-apriorischen Annahme einer Einfachheit der Welt die größere Rationalität von T_2 begründen; ansonsten wäre er nichts mehr als eine Aufforderung, bequem zu sein.) – Eine Begründung der Ethik, ja auch nur eine Falsifikation bestimmter ethischer Prinzipien ist auf der Basis der Popperschen Philosophie noch viel weniger möglich, da die Ethik keine empirische Theorie ist.

b) Einen ähnlichen Begriff von Apriori legt jene zweite Konzeption zugrunde, die ganz wie die erste auf der Notwendigkeit spontaner Akte für den Erkenntnisprozeß beharrt, spontaner Akte, denen zwar keineswegs eine absolute Wahrheit zukommt, ohne die aber dennoch Erkenntnis nicht zustande kommen kann. Im Unterschied zum ersten Ansatz gilt es aber hier als illusorisch, diese verschiedenen spontanen Akte wenigstens falsifikatorisch an der Wirklichkeit überprüfen zu wollen; skeptische Konsequenzen sind daher unvermeidlich. Verschiedene spontane Akte führen zu verschiedenen Theorien, die auch verschiedene Bewährungs- und Falsifikationskriterien haben. Diese Theorien bestehen unvermittelt nebeneinander, erfassen verschiedene Welten oder verschiedene Aspekte der einen Welt, sind aber jedenfalls nicht in einem Verhältnis der größeren Nähe oder Ferne zur Wahrheit zu ordnen. Pluralismus und Relativismus sind hier nicht nur implizite Folgen, sondern zentrale explizite Thesen dieser Konzeption, die man des weiteren dahingehend differenzieren kann, ob als Träger der verschiedenen Theorien einzelne Subjekte (Monaden) oder intersubjektive Strukturen (Sprachspiele) fungieren.

c) Einen anderen Begriff von Apriori legt jener Ansatz zugrunde, dessen bekanntester Vertreter Kant ist. Zwar sind auch für ihn, wie für die anderen subjektiven Idealisten, apriorisch nur spontane Erkenntnisakte, die nicht auf Prozesse der Verarbeitung empirischer Daten zurückzuführen sind; a priori ist aber für ihn eine Erkenntnis nur dann, wenn sie notwendig wahr ist. Allerdings gilt es zu präzisieren: Unter apriorischen Wahrheiten ver-

steht Kant Denkgesetze, denen sich kein Wesen mit einer bestimmten Ausstattung des Erkenntnisapparates entziehen kann; es ist aber für ihn keineswegs gesagt, daß die eigentliche Wirklichkeit gemäß diesen Denkgesetzen strukturiert ist, ja er geht davon aus, daß sie es nicht ist – und d. h. prinzipiell unerkennbar ist. Insofern ist auch sein Ansatz subjektiv-idealistisch, obgleich sein starker Begriff des Apriori weder mit einer Hypothetizität apriorischer Erkenntnis noch gar mit einem Pluralismus entgegengesetzter Aprioris verträglich ist.

Plausibel erscheint Kants Ansatz im Bereich der Ethik. Nur eine spontane Erkenntnis kann in der Ethik Autonomie und d. h. Freiheit garantieren; gleichzeitig verliert die in der Sphäre theoretischer Erkenntnis irritierende Konsequenz, daß die Wirklichkeit ganz anders sein könne als durch die Denkgesetze vorgeschrieben, in der Sphäre praktischer Vernunft ihren befremdlichen Charakter. Daß Normen und Fakten nicht übereinzustimmen brauchen, ist nicht unmittelbar problematisch, sondern im Gegenteil allgemein zugestanden.

Von philosophisch zentraler Bedeutung ist bei diesem Ansatz natürlich die Frage, wie die Geltung apriorischer Erkenntnis begründet werden könne – d. h., um genauer zu sein, synthetischer Erkenntnis a priori. Kants Verfahren ist bekannt: Er entwickelt einen transzendentalphilosophischen Ansatz, der auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis – und zwar genauer: von *Erfahrungserkenntnis* – reflektiert. Ohne gewisse Kategorien, die in der Selbstvergewisserung im »Ich denke« ihren letzten Bezugspunkt haben, und ohne bestimmte synthetische Sätze a priori ist keine einheitliche Erfahrung denkbar; diese apriorischen Kategorien und Urteile müssen daher notwendig anerkannt werden. Kant meint zudem, daß synthetische Sätze a priori überhaupt *nur auf diese Weise* begründet werden könnten; denn um Subjekt und Objekt in einem synthetischen Satz a priori zu verbinden, ist ein »Drittes« erforderlich (KdrV B 315/A 259; vgl. auch B 193 ff./A 154 ff., B 357/A 301, B 764 f./A 736 f., B 769 f./A 741 f.), und dieses ist einerseits die reine Anschauung, andererseits die Möglichkeit der Erfahrung (bei den Sätzen der Mathematik bzw. denen der reinen Naturwissenschaft). Bei dem synthetischen Satz a priori der Ethik ist eine Begründung nach diesem Muster nicht möglich; Kant verzichtet daher gänzlich auf sie. Schon dies ist mißlich; doch auch die Begründung der synthetischen Erkenntnisse a priori der theoretischen Vernunft ist wenig

befriedigend. Denn diese Begründung ist nur hypothetisch – wenn Erfahrung sein soll, dann sind bestimmte synthetische Sätze a priori erforderlich; die Wahrheit dieser synthetischen Sätze a priori hängt aber von der Möglichkeit von Erfahrung ab. Nun ist diese Voraussetzung so schwach, daß sie kaum jemand wird bezweifeln wollen; aber es handelt sich um eine Voraussetzung, die konsistent bestritten werden kann. Ferner hängt nicht nur die Geltung von Kants transzendentalen Sätzen von bestimmten Voraussetzungen ab; seine »metatranszendentalen« Sätze – etwa daß nur reine Anschauung und Möglichkeit der Erfahrung ein Drittes darstellen, das geeignet ist, synthetische Sätze a priori zu begründen – sind durch nichts fundiert und durch nichts fundierbar.

Diese Grenze der Kantischen Philosophie beruht auf ihrer Irreflexivität – Kant will Sätze begründen, die von der modernen Physik bzw. allgemein einer jeden (Natur-)Erfahrung vorausgesetzt werden; er versucht nirgends, die eigenen vernunftkritischen Überlegungen zu begründen. Gegenüber seiner irreflexiven Transzendentalphilosophie kann schon Fichtes Ansatz als reflexive Transzendentalphilosophie gekennzeichnet werden. Fichte legt als Fundament seines Denkens ein Prinzip zugrunde, das in jedem Denkkakt, auch in dem des Philosophen selbst, vorausgesetzt wird – das Selbstbewußtsein, die Vernunft, die nicht konsistent negiert werden können, ohne zugleich vorausgesetzt zu werden.

Die Transzendentalpragmatik läßt sich ebenfalls als reflexive Transzendentalphilosophie charakterisieren. Gegenüber Fichte besteht der entscheidende Unterschied freilich darin, daß – im Anschluß an Peirce' intersubjektivistische Kant-Transformation – als transzendental begründendes, weil immer schon vorausgesetztes Prinzip nicht eine subjektive, sondern eine intersubjektive Struktur gilt. Als apriorisch wahr gilt das, was in jeder Argumentation vorausgesetzt wird; dazu gehört, wie mit Hilfe des Privatsprachenarguments gezeigt werden soll, immer schon eine Argumentationsgemeinschaft. Der Wahrheitsbegriff ist konsenstheoretisch.

Obgleich die Transzendentalpragmatik eine intersubjektivitätstheoretische Transformation der Kantisch-Fichteschen Transzendentalphilosophie anstrebt, die noch am Paradigma der Subjektivität orientiert ist, ist es trotzdem nicht verfehlt, sie als subjektiven Idealismus zu bezeichnen, wenn man, wie vorgeschlagen, unter subjektivem Idealismus eine Position

versteht, die Aprioris annimmt, ohne ihnen aber ontologische Valenz zuzuschreiben. Gegenüber dieser gemeinsamen Annahme ist der Unterschied sekundär, der darin besteht, ob als transzendental fundierendes Prinzip eine subjektive oder eine intersubjektive Struktur gefaßt wird.

3. Als objektiv-idealistisch gelte eine Position genau dann, wenn sie erstens apriorische Kategorien bzw. synthetische Urteile a priori annimmt und ihnen zweitens eine ontologische Dignität zuspricht. Nach dieser Konzeption gibt es apriorische, allein durch das Denken erfassbare Wahrheiten, und diese Wahrheiten sind zugleich das Wesen der Wirklichkeit, nicht bloß subjektive Denkwänge der menschlichen Vernunft. Nun ist diese Auffassung zugleich die für das unbefangene Bewußtsein natürlichste als auch die für das reflektierende Denken absurdeste. Denn einerseits lebt jeder Mensch als denkendes Wesen in der unmittelbaren Gewißheit, daß er durch sein Denken der Wirklichkeit näher sei als nicht-denkende Wesen. Andererseits stellt sich der Reflexion die schier unlösbare Frage: Wenn das Denken a priori und d. h. autonom, ohne Bezug auf die Wirklichkeit, eigene Bestimmungen entwickelt, was kann garantieren, daß diese Bestimmungen mit der Wirklichkeit übereinstimmen? Zumal wenn wir davon ausgehen, daß unser Denken nicht die Welt hervorgebracht hat, sondern – wie uns die gerade nach Denkbestimmungen operierenden Wissenschaften immer eindrucklicher bestätigt haben – ein relativ spätes Produkt der Entwicklung des Kosmos ist, scheint die Annahme, daß unsere apriorischen Denkgesetze mit der Wirklichkeit übereinstimmen, bestenfalls eine hochgradig unwahrscheinliche Möglichkeit, jedenfalls alles andere als eine sichere Wahrheit. Hinzu kommt folgendes: Wenn gezeigt werden könnte, daß diese Übereinstimmung nicht, wie man vielleicht noch zugestehen könnte, ein kontingentes Faktum, sondern notwendig ist, dann wären theologisierende Konsequenzen unvermeidlich. Vor kaum etwas aber schreckt das gegenwärtige philosophische Bewußtsein so zurück wie davor (vgl. Kap. 1.1). Warum wären diese Konsequenzen unvermeidlich? Weil die notwendige Übereinstimmung zwischen den Denkgesetzen und der Wirklichkeit anders nicht erklärt werden könnte als durch die Annahme eines gemeinsamen Ursprungs sowohl der Wirklichkeit als auch der Inhalte unseres Denkens aus einer absoluten Vernunft. Denn da eine Herleitung der Inhalte unseres apriorischen

Denkens aus der Wirklichkeit nicht möglich ist – dann wäre das Denken nicht apriorisch – und auch eine Herleitung der Wirklichkeit aus unserem Denken nicht in Frage kommt – denn unser Denken ist ein Produkt der Realität –, ist es unabweisbar, den apriorischen Wahrheiten einen Ort in einem Denken zuzuweisen, das vor der Natur ist, durch diese nicht vermittelt ist, während vielmehr diese durch jenes Denken bestimmt ist.

Als entscheidendes Charakteristikum des objektiven Idealismus gegenüber Realismus und subjektivem Idealismus ergibt sich somit die Anerkennung einer eigenen Sphäre gegenüber natürlichem Sein und Bewußtsein, die nicht auf diese beiden Seinsbereiche zurückführbar ist – eben der apriorischen Wahrheiten in einer absoluten Vernunft. Diese sind nicht durch Abstraktionen aus der Realität zu gewinnen, wie Realismus und Empirismus meinen; ebenso wenig aber reduzieren sie sich auf psychologische Bewußtseinszustände, wie der Psychologismus annimmt. Aber sie sind auch nicht reduzierbar auf intersubjektive Gebilde wie geschichtlich realisierte wissenschaftliche Theorien. Dies zu betonen ist wichtig, weil die Notwendigkeit einer Überwindung des Psychologismus heute durchaus allgemein anerkannt ist; als seine Überwindung wird aber häufig nur seine intersubjektivitätstheoretische Transformation ausgegeben, die seine Mängel nicht wesentlich tilgt (nur das Problem, wie Mitteilung zwischen Vernunftwesen möglich sei, wird hier einer Lösung nähergebracht als bei einem psychologistischen Ansatz).

Das Gesagte gilt für die Transzendentalpragmatik, aber auch für die Poppersche Dreiweltentheorie, die zwar zu Recht Gebilde der sog. dritten Welt von solchen der ersten Welt und der zweiten Welt unterscheidet, die aber zu Unrecht in der dritten Welt zwei ganz verschiedene Entitäten zusammennimmt: Entitäten, deren Sein von intersubjektiver Anerkennung abhängt – etwa wissenschaftliche Theorien, literarische Gestalten usf., die nur dann existieren, wenn sie von einer Pluralität von Subjekten als solche gewußt werden – und Entitäten, bei denen dies Abhängigkeitsverhältnis nicht sinnvollerweise angenommen werden kann – etwa Zahlen.

Dagegen wird in den beiden bedeutendsten Systemen des objektiven Idealismus – dem Platonischen und dem Hegelschen – neben einer Sphäre des Natürlichen und einer des Geistigen ein Reich der Ideen bzw. des Logischen angenommen, das jenen zwei anderen Sphären vorausgeht. Zwar dürfte es sinnvoll und mit dem objektiven Idealismus durchaus kompatibel sein, innerhalb des Geistigen subjektive Bewußtseinsprozesse

von intersubjektiven Anerkennungsprozessen zu unterscheiden und etwa zwischen dem, was im Hegelschen System subjektiver Geist heißt, und dem, was in ihm objektiver und absoluter Geist genannt wird, eine ähnlich scharfe Zäsur zu ziehen wie zwischen Natur und subjektivem Geist; es handelt sich aber nicht mehr um objektiven Idealismus, wenn man, wie in Poppers dritter Welt, Gebilde des Logischen (etwa Zahlen) mit solchen des sog. absoluten Geistes (etwa wissenschaftlichen oder philosophischen Theorien) vermischt. Denn auch auf diese Weise ist ebensowenig wie im Fall des subjektiven Idealismus garantiert, daß es Aprioris gibt, die die Struktur der Wirklichkeit erfassen.

Es dürfte unmittelbar einleuchten, daß der eben skizzierte objektive Idealismus eine Synthese von Realismus und subjektivem Idealismus darstellt. Wie dieser erkennt er eine Autonomie, eine Spontaneität der Vernunft an; wie jener ist er der Auffassung, daß das endliche Denken in seiner Selbstentfaltung an etwas ihm Vorausliegendem, nicht bloß Subjektivem teilhat, daß Ideelles völlig unabhängig vom endlichen Bewußtsein – insofern real – existiert. Ferner ist mit der objektiv-idealistischen Unterscheidung von Ideellem und Bewußtsein, mit der Auffassung, daß auch das Nicht-Bewußte nach a priori zu erkennenden, vernünftigen Gesetzen strukturiert ist, eine realistisch-naturalistische Deutung des menschlichen Denkens durchaus kompatibel. Eben weil auch die Natur an der objektiven Vernunft teilhat, ist es – anders als für eine endliche Transzendentalphilosophie – für den objektiven Idealismus unproblematisch, eine Genese des Geistes aus der Natur einzuräumen.

Sehr überzeugend hat Schelling im »System des transzendentalen Idealismus« den realistischen Weg – von der Natur zum Bewußtsein – ebenso wie den idealistischen Weg – vom Bewußtsein zur Natur – als komplementäre Betrachtungsweisen gedeutet; erst die Hegelsche Triade von Logik, Natur und Geist macht freilich klar, wie diese beiden Betrachtungsweisen konkret versöhnt werden können.

Aber was garantiert, daß es überhaupt apriorische Erkenntnis und gar solche mit ontologischer Dignität gibt? Ist nicht der objektive Idealismus eine so anspruchsvolle Philosophie, daß sie nur derjenige vertreten kann, der nicht nach Menschenmaß denkt, der die Möglichkeiten der menschlichen Vernunft völlig überschätzt? Ich glaube nicht. Ich will im folgenden vielmehr einen Beweisversuch seines Grundgedankens skizzieren.

2.2 Versuch eines Beweises des Grundgedankens des objektiven Idealismus

2.2.1 *Der Beweis*

Die Grundaussage des objektiven Idealismus, die es zu beweisen gilt, lautet: »Es gibt nicht-hypothetische (d. h. voraussetzungslose) (synthetisch-)apriorische Erkenntnis, und die Gesetze dieser apriorischen Erkenntnis sind zugleich Gesetze der Wirklichkeit.«
(III)

Dieser Satz ist die Konjunktion zweier Sätze, deren zweiter den ersten voraussetzt. Es empfiehlt sich, zunächst folgende zwei Teilsätze zu beweisen.

I.3 Es gibt nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis.

II.3 Wenn es nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis gibt, dann sind deren Gesetze zugleich Gesetze der Wirklichkeit.

Aus ihnen folgt dann unmittelbar dank *modus ponens*

III Es gibt nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis, und deren Gesetze sind zugleich Gesetze der Wirklichkeit.

I Aber wie sind I.3 und II.3 zu beweisen? Wenn deren Beweis dieselbe Struktur hätte wie der Beweis von III, dann kämen wir offenbar in unüberwindliche Schwierigkeiten. Denn da nach dem angeführten Beweismuster zu jedem bewiesenen Satz (mindestens) zwei Prämissen erforderlich sind, die ebenfalls bewiesen werden müßten, fielen wir entweder in den infiniten Regreß, oder wir müßten den Beweis an einer bestimmten Stelle unter Berufung auf irgendwelche Evidenzen dogmatisch abbrechen, oder wir bewiesen zwar eine Prämisse, aber unter Zugrundelegung ihrer Konklusion, begingen also einen Zirkel. Dies ist die bekannte Argumentation des sog. Münchhausentrilemmas. Mit seiner Hilfe soll gezeigt werden, daß jeder Beweis hypothetisch ist: Theoreme ergeben sich – unter Zugrundelegung bestimmter Ableitungsregeln – immer nur aus bestimmten Axiomen. Zwar müssen wir die Theoreme anerkennen, wenn wir die Wahrheit der entsprechenden Axiome (und Ableitungsregeln) akzeptieren. Aber nichts zwingt uns dazu. Denn zwar könnten vielleicht auch die Axiome bewiesen werden – aber immer nur im Rahmen anderer Axiomensysteme, deren Geltung ebenfalls nicht absolut, sondern begründungsbedürftig ist.

Nun könnte man mit der durch das Münchhausentrilemma be-

gründeten Hypothetizität aller Erkenntnis im Bereich der empirischen Wissenschaft, wenigstens dem ersten Anschein nach, durchaus leben. Denn aus ihr folgt keineswegs, daß alle möglichen Axiomensysteme, wenn sie nur in sich konsistent sind, gleichberechtigt sind. Nach der falsifikationistischen Position Poppers etwa kann man einige logisch konsistente Axiomensysteme durch Überprüfung an der Wirklichkeit, genauer: der Erfahrung, falsifizieren und auf diese Weise eine wissenschaftliche Theorie vor einer anderen auszeichnen (s. allerdings den Einwand S. 238 f.).

Freilich ist Quines holistischer Konzeption dahingehend recht zu geben, daß es fast nie gelingen wird, einzelne Axiome einer physikalischen Theorie zu falsifizieren, sondern nur Theoreme. Aus einer solchen Falsifikation folgt daher nur, daß die Konjunktion der Axiome, aus denen sich die entsprechenden Theoreme deduzieren lassen, falsch sein muß; es ist noch nicht bekannt, welches Axiom oder welche Axiome falsch sein müssen.

Im Bereich nicht-empirischer Erkenntnis ist die durch das Münchhausentrilemma begründete Hypothetizität allen Beweises freilich wenig erfreulich. Sie hat hier unvermeidlich relativistische Konsequenzen. Denn hier besteht keine Aussicht, eine Theorie vor einer anderen auszuzeichnen, wenn nur beide logisch konsistent sind. Zwar mag im Bereich einiger Gebiete der Mathematik die Hoffnung bestehen, das Programm des Logizismus durchzuführen und d. h. die entsprechenden Axiome aus der Logik zu begründen. Daß dieses Programm zumindest nicht in allen Gebieten durchzuführen ist, ist allerdings evident – man denke nur an die Geometrie. Wenn aber schon über noch relativ abstrakte Entitäten wie geometrische Objekte eine Pluralität von entgegengesetzten Theorien logisch möglich ist, dann gilt dies erst recht für nicht-empirische Disziplinen der Philosophie wie Ethik, Ästhetik und Erkenntnistheorie. Realismus, subjektiver Idealismus und objektiver Idealismus müßten in dieser Perspektive als ebenso gleichberechtigte Ansätze erscheinen wie etwa die hyperbolische, euklidische und elliptische Geometrie, und der Gedanke eines *Beweises* des objektiven Idealismus müßte als im Ansatz verfehlt zurückgewiesen werden.

Aber aus dem Münchhausentrilemma folgt nicht nur, daß es *unmöglich* ist, den objektiven Idealismus zu *beweisen*, was ja mit seiner Wahrheit kompatibel sein könnte. Es folgt sogar, daß er

notwendig falsch ist, eben weil die von ihm implizierte Aussage 1.3 durch das Münchhausentrilemma unmittelbar widerlegt wird. Denn nach ihm ist es nicht nur unmöglich, eine Aussage wie »Es gibt nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis« in irgendeinem belangvollen – und das kann nur heißen: nicht-hypothetischen – Sinne zu beweisen; das gilt ja für alle nicht-empirischen und nicht-analytischen Aussagen. Im besonderen Fall der Aussage 1.3 kann – eben weil sie über die Struktur von Erkenntnis (bzw. von Aussagen) handelt – mittels des Münchhausentrilemmas sogar *bewiesen* werden, daß sie falsch ist. Der Satz 1.3 stellt jedenfalls einen Sonderfall dar, um den es nach dem eben Gesagten ausnehmend ungünstig bestellt zu sein scheint: Er scheint nicht nur unbeweisbar, sondern beweisbar falsch zu sein. Aus dem Münchhausentrilemma scheint also der Grundsatz des Logischen Empirismus zu folgen:

1.1 Es kann keine nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis geben.

(Dieser Satz ist äquivalent mit: »Es kann keine notwendig zu akzeptierenden synthetischen Sätze a priori geben.«) Allerdings ist dieser Satz eine nähere Analyse wert. So stellt sich schon bei der Einsicht, daß 1.3 durch das Münchhausentrilemma unmittelbar widerlegt wird, die Frage, was denn genau hier Widerlegbarkeit heißen könne. Da 1.3 ganz offenbar weder ein analytischer noch ein empirischer Satz ist, dürfte er gerade bei Geltung von 1.1 nicht in irgendeinem nicht-hypothetischen Sinne widerlegbar sein; und d. h.: 1.1 kann nicht absolut, nicht voraussetzungslos gelten. In der jetzigen Formulierung widerspricht sich 1.1 jedenfalls selbst; denn 1.1 *ist* ein synthetischer Satz a priori, *behauptet* aber, daß solche Sätze nicht existieren können, *ist* eine ohne Angaben von irgendwelchen Voraussetzungen, also kategorisch formulierte Erkenntnis, *behauptet* aber, daß jede apriorische Erkenntnis hypothetisch ist. Aus ihr selbst folgt, daß jede Erkenntnis, also auch sie selbst, hypothetisch ist; sie kann also nur hypothetisch gelten. Und es ist nicht schwer zu begreifen, welche Voraussetzung dem Münchhausentrilemma zugrunde liegt – offenbar die Voraussetzung, daß jedes Erkennen axiomatisch-deduktiv verfähre. Unter dieser *Voraussetzung* ist tatsächlich jede Erkenntnis *hypothetisch* – es handelt sich dann einfach um die Tautologie, daß unter der Voraussetzung, jedes Erkennen gehe von unbeweisbaren Voraussetzungen (Axiomen) aus, es kein

voraussetzungsloses Erkennen gebe. An dieser Tautologie ist nicht zu rütteln; nur ist sie auch als solche zu explizieren. Wir kommen somit zu

1.2 Unter bestimmten Voraussetzungen gibt es keine nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis; unter anderen Voraussetzungen gibt es eine solche.

Nach dieser Konzeption ist 1.3 nur hypothetisch widerlegbar; wenn man bestimmte Voraussetzungen macht, ist 1.3 falsch, bei anderen Voraussetzungen ist 1.3 richtig. Das ist schon ein beträchtlicher Fortschritt gegenüber 1.1; aus der Unmöglichkeit von 1.3 ist jetzt eine Möglichkeit (genauer: Kontingenz) geworden. Aber es ist eine Möglichkeit, die man nicht als wahr anzuerkennen braucht, die man zwar annehmen, aber ebensogut verwerfen kann. Damit kann sich, wer nicht nur 1.3, sondern sogar III beweisen will, nicht zufrieden geben. Und in der Tat ist es nicht schwer, in 1.2 eine ähnliche Inkonsistenz auszumachen wie in 1.1. Wenn es nämlich eine nicht-hypothetische, d. h. voraussetzungslose Erkenntnis gibt, dann kann deren Existenz nicht von Voraussetzungen abhängen; denn dann handelte es sich nicht um voraussetzungslose Erkenntnis. Wir hätten sonst eine voraussetzungslose Erkenntnis, die zugleich von Voraussetzungen abhinge – ein offenkundiger Widerspruch. Das Absolute ist unmöglich oder notwendig – ein kontingentes Absolutes widerspricht sich. Entweder gibt es also voraussetzungslose Erkenntnis – dann aber kann sie nicht von Voraussetzungen abhängen, sondern muß kategorisch gelten –, oder es gibt sie kategorisch nicht. Letzteres aber ist in 1.1 als inkonsistent erwiesen worden, und 1.2 reduziert sich im Grunde auf 1.1. Es bleibt daher nur, und zwar als apodiktischer Satz,

1.3 Es muß nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis geben.

Der Übergang von 1.1 über 1.2 zu 1.3 entspricht einem Übergang von der Unmöglichkeit über die Möglichkeit zur Notwendigkeit. Um genau zu sein, müßte man freilich zwischen Kontingenz und Möglichkeit unterscheiden; denn auch alles Notwendige ist möglich; Notwendiges und Kontingentes – als die zwei Sphären des Möglichen – schließen hingegen einander aus. Im Bereich des apriorischen Denkens sind die genannten Modalbestimmungen die einzig relevanten; Wirklichkeit setzt empirische Erkenntnis voraus.

II Gegen 1.3 könnte vorgebracht werden, es sei zwar vielleicht so, daß es apriorische Erkenntnisse gebe, die das Denken nicht in

Frage stellen könne, ohne sich selbst aufzuheben, aber nicht nur garantiere nichts, daß diese Erkenntnisse mit der Wirklichkeit etwas zu tun hätten; es sei vielmehr sogar ausgeschlossen, daß dies so sei, eben weil es Gesetze *unseres* Denkens seien. Wir gelangen somit zum Grundsatz des subjektiven Idealismus Kantischer Prägung:

II.1 Wenn es nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis gibt, dann können deren Gesetze nichts mit der Wirklichkeit zu tun haben.

Aber auch dieser Satz wirft gewisse Schwierigkeiten auf. Denn da in dieser Konzeption die Unausweichlichkeit bestimmter Gesetze durchaus zugestanden wird, da eingeräumt wird, daß wir auf bestimmte Weise denken müssen, folgt, daß wir die von diesen Denkgesetzen unterschiedenen Gesetze der Wirklichkeit nie erkennen können. Wenn wir sie aber nicht erkennen können, dann können wir auch nicht wissen, daß sie von denen unseres Denkens verschieden sind. Wir können dies bestenfalls vermuten, II.3 für zwar nicht falsch, aber jedenfalls für nicht beweisbar halten. Wir kommen damit zu

II.2 Wenn es nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis gibt, dann haben deren Gesetze möglicherweise mit der Wirklichkeit nichts zu tun.

Auch hier hat – ähnlich wie mit I.2 gegenüber I.1 – eine beträchtliche Modifikation stattgefunden; aus der Unmöglichkeit ist eine Möglichkeit geworden. Aber ebenso wie II.1 ist auch II.2 inkonsistent. Denn entweder ist die in ihm ausgesprochene Vermutung eine bloß psychologisch mögliche Einbildung, so wie man sich *vorstellen* kann, daß vielleicht $3 \times 3 = 7$ ist; eine solche Einbildung bräuchte aber nicht weiter berücksichtigt zu werden. Oder es handelt sich hierbei um einen legitimen Gedanken; dann aber wird in ihm gegen die Gesetze des Denkens angedacht, wird aus ihnen herausgetreten: Denn die Vorstellung, daß die Gesetze der Wirklichkeit möglicherweise von denen des Denkens unterschieden seien, ist selbst ein Denkakt; in ihm wird ein Standpunkt jenseits der Denkgesetze bezogen. Dann aber sind – wenn, wie vorausgesetzt, es sich um einen legitimen Denkakt handelt – jene Denkgesetze keine notwendigen, voraussetzungslos gültigen; es ist ja legitim, einen Standpunkt jenseits ihrer zu beziehen. II.2 – und a fortiori II.1 – reduziert sich daher auf I.1 oder bestenfalls I.2. *Entweder* gibt es nicht-hypothetische, d. h. absolut gültige

apriorische Erkenntnis – dann aber hat sie zugleich ontologische Valenz –, *oder* es gibt keine solche Erkenntnis. Ein bloß subjektiv gültiges Absolutes ist jedenfalls widersprüchlich, weil seine einschränkende Bestimmung als bloß subjektiv selbst ein subjektiver Akt ist, der daher, wenn das Absolute auch nur subjektiv gültig wäre, nicht zulässig sein könnte. Da aber I.1 und I.2 als inkonsistent erwiesen wurden, bleibt nur übrig

II.3 Wenn es nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis gibt, dann sind deren Gesetze zugleich Gesetze der Wirklichkeit.

Da aber nach I.3 die Bedingung von II.3 erfüllt ist, ergibt sich aus I.3 und II.3:

III Es gibt nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis, und deren Gesetze sind zugleich Gesetze der Wirklichkeit. Q.e.d.

2.2.2 Zur Methode des Beweises

Gegen das eben Skizzierte könnte eingewandt werden, es sei zwar vielleicht bewiesen, *daß* es nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis gebe, aber wir wüßten nicht, *was* als solche Erkenntnis gelten könnte. Der angeführte Beweis sei daher bloß formal, ja im Grunde nichtssagend. Aber der Einwand trifft nicht. Denn zumindest eine nicht-hypothetische Erkenntnis haben wir schon – nämlich die Erkenntnis, daß es nicht-hypothetische Erkenntnis gibt. Wäre diese Erkenntnis nur hypothetisch gültig, fielen wir in die Position I.2 zurück, die als inkonsistent erwiesen wurde. Indem wir nun die Beweise für III bzw. II.3 und I.3 analysieren, können wir die Methode angeben, die Beweisen für letztbegründete Erkenntnis zugrunde liegt.

Ähnlich legitimiert Descartes seine Evidenztheorie der Wahrheit durch eine Analyse der Struktur des »je pense, donc je suis« – eine Analyse, die freilich alles andere als tiefeschürfend ist; wie bei vielen Denkern ist auch bei Descartes die Methode, die er befolgt, besser als seine methodologischen Überlegungen. Im vierten Teil des »Discours de la méthode« lesen wir nach der Erörterung des »je pense«: »Après cela, je considèrai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine; car, puisque je venais d'en trouver une que je savais être telle, je pensai que je devais aussi savoir en quoi consiste cette certitude.« Descartes' Analyse erschöpft sich freilich in der Herausarbeitung der Attribute von Klarheit

und Deutlichkeit als der Merkmale wahrer Ideen, und derartige Attribute sind nicht irgendwie objektivierbar und intersubjektiv ausweisbar. In Wahrheit trifft freilich das im folgenden zu Explizierende im entscheidenden Punkt auch auf das »je pense, donc je suis« zu.

Zunächst einmal fällt auf, daß der Beweis für 1.3 und II.3 negativ ist. Dies ist der gewohnten Beweismethode in der Philosophie entgegengesetzt; Kant etwa hält apagogische Beweise in der Philosophie für unzulässig (KdrV B 817 ff./A 789 ff.).

Kant hat bei seiner Ablehnung des apagogischen Beweises seine Beweise der Antinomien im Auge, die ja apagogisch sind; er meint, daß sich auf apagogische Weise in einigen Fällen sowohl a als auch non-a beweisen lasse, denn da das »tertium non datur« nicht absolut gelte, könne es durchaus sein, daß sowohl non-a als auch a widersprüchlich seien. Aber Kants apagogische Beweise sind alles andere als stringent, sondern teils zirkulär, teils nur gültig, wenn bestimmte beliebige Voraussetzungen gemacht werden. Dies folgt unmittelbar aus Kants Erkenntnistheorie: Denn da für ihn synthetische Sätze nicht unmittelbar widersprüchlich sein können, die im Antinomien-Kapitel widerlegten Sätze aber synthetischer Natur sind, muß es gerade nach seinem Kriterium unmöglich sein, in derartigen Sätzen unmittelbare Widersprüche nachzuweisen.

Aber es ist unschwer zu sehen, daß nur ein indirekter Beweis bei Prinzipien bzw. Axiomen in Frage kommt. Denn ein direkter Beweis kann die Hörner des Münchhausentrilemmas nicht vermeiden; und der Witz im Übergang von 1.1 zu 1.2 besteht gerade in der Einsicht, daß es sich bei der Auffassung, jeder Beweis müsse axiomatisch-deduktiver Natur sein, selbst um eine keineswegs unhintergehbare *Voraussetzung* handle. Das Münchhausentrilemma ist in der Tat dann unvermeidlich, wenn man sich für ein direktes Beweisverfahren entscheidet; da das Münchhausentrilemma zu überwinden ist, hat man daher ein anderes Beweisverfahren zu wählen – eben das indirekte. Hiermit haben wir für die Notwendigkeit apagogischer Beweise in der Philosophie selbst einen apagogischen Beweis geführt. Die entsprechende Auffassung ist daher selbstkonsistent.

Am besten wäre es, wenn man den entsprechenden Beweis nach dem Vorbild der anderen Beweise triadisch gliederte. Es wäre erstens der Abbruch des Beweisverfahrens in *dogmatisch* gesetzten Axiomen, Ureinsichten, Intuitionen usf. als inkonsistent zu erweisen, da entsprechenden Axiomen nach demselben Verfahren ebenso gut ihnen widersprechende entgegengestellt werden könnten. Es wäre zweitens der Widerspruch

aufzuzeigen, der in einem Begründungskonzept liegt, der den infiniten Regreß eröffnet und daher in *skeptischer* Weise jede ernsthafte Bedeutung von Begründung aufhebt. Verliert doch die Forderung nach Begründung jeden Sinn, wenn zugleich gesagt wird, daß jede Begründung von beliebigen Voraussetzungen abhängt; auf diese Weise ist für jeden Satz ein guter Grund anzugeben, ist also alles zu begründen. Es bleibt daher drittens nur der Gedanke einer letzten Begründung, die auf nicht-direktem, also indirektem Wege geschehen muß.

Freilich ist mit dem Hinweis auf den apagogischen Charakter von Beweisen, die philosophische Prinzipien erfassen, ihr spezifischer Charakter noch nicht begriffen. Von zwei anderen Formen indirekter Beweise sind sie zu unterscheiden. Erstens ist an indirekte Beweise zu erinnern, wie sie in der Mathematik häufig vorkommen, und zwar nicht von ungefähr besonders dort, wo sie neue Sphären eröffnen. Man denke an den berühmten griechischen Beweis der Irrationalität von $\sqrt{2}$ oder an Cantors Beweis für die Überabzählbarkeit des Kontinuums. Solche Beweise halten sich freilich innerhalb der Struktur axiomatisch-deduktiven Denkens; sie sind keineswegs nicht-hypothetisch, sondern setzen, um den Widerspruch in der Negation des zu beweisenden Satzes aufzuzeigen, gewisse Axiome voraus, die selbst weder direkt noch indirekt bewiesen werden können.

Als Beispiel sei angeführt der bekannte euklidische Beweis für die Unendlichkeit der Primzahlen. Gesetzt, $P(p_1 \dots p_n)$ sei endlich. Man bilde: $q = \prod p_i + 1$. $q \equiv 1 \pmod{p_i}$. q , das nicht in P enthalten ist, ist nun entweder selbst prim oder das Produkt von Primzahlen, die nicht in P enthalten sind. P kann also nicht endlich sein. – Dieser Beweis setzt allerdings die Möglichkeit voraus, ein Produkt aus P zu bilden, Additionen auszuführen usw., also schon die Peanoaxiome. Zwar setzt durchaus auch der Beweis von III bestimmte Sätze logischer Natur (z. B. den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, den *modus ponens*) voraus; es müßte aber möglich sein, derartige Sätze nach demselben Muster apagogisch letztzubegründen, was bei den Peanoaxiomen sicher nicht unmittelbar geht.

Während derartige indirekte Beweise in der Mathematik nicht als voraussetzungslos gültig angesehen werden können, kann man von Voraussetzungslosigkeit beim Beweis analytischer Sätze sprechen. Der Widerspruch in deren Negation setzt, um als Widerspruch aufgezeigt zu werden, nicht wie bei den indirekten Beweisen der Mathematik weitere Sätze voraus; er manifestiert sich unmittelbar in Sätzen wie »Es regnet, und es regnet nicht«

(auf aussagenlogischer Ebene) und »Es gibt gelbe Autos, die keine Autos sind« (auf prädikatenlogischer Ebene). Nun sind die Sätze, deren Negation in diesem Sinne widersprüchlich ist, herzlich uninteressant – es sind eben Tautologien. Die Sätze I.3, II.3 und III sind aber offenbar keine Tautologien; sonst wären sie schwerlich so umstritten. Dennoch läßt sich sagen, daß ihre Negation unmittelbar, ohne Hinzuziehung weiterer unbegründbarer Axiome, widersprüchlich ist. Wie ist dies möglich? Geraten wir mit dieser These nicht in einen Widerspruch? Dieser ist nur aufzulösen, wenn wir zwischen zwei Formen von Widerspruch unterscheiden – einem analytischen (bzw. semantischen) und einem dialektischen (bzw. pragmatischen). Ein analytischer Widerspruch besteht zwischen zwei *Teilen* dessen, was der Satz explizite sagt – zwischen zwei durch einen Satzoperator verbundenen Teilaussagen bzw. zwischen Subjekt und Prädikat. Ein dialektischer Widerspruch hingegen ist ein Widerspruch zwischen dem, was der Satz *sagt*, und dem, was der Satz *ist*, zwischen seinem *Inhalt* und der von ihm qua Satz vorausgesetzten *Form*. Solche Widersprüche sind nicht unmittelbar evident; sie lassen sich auch nicht durch Formalisierung der Satzstruktur aufdecken. Formalisiert man etwa den Satz »Es gibt keine Wahrheit« mit »- $\forall x Wx$ «, so kann man bei bestem Willen keinen Widerspruch erblicken. Ein solcher ergibt sich nur, wenn man darauf *reflektiert*, daß der Satz selbst notwendig beansprucht, eine wahre Erkenntnis zu sein, wenn man *expliziert*, was er immer schon *präsupponiert*. Zwar läßt sich durch Reflexion ein dialektischer Widerspruch durchaus in einen analytischen überführen, aber auf diesen Akt der Reflexion kommt es an. Eben wegen der Erforderlichkeit dieses Aktes der Reflexion sind die durch einen indirekten Beweis mittels des Aufdeckens eines dialektischen Widerspruchs in ihrer Negation bewiesenen Sätze der Philosophie keine analytischen Sätze. Man kann sie synthetische Sätze a priori nennen; freilich wäre es korrekter zu sagen, daß sie weder analytisch noch synthetisch bzw. sowohl analytisch als auch synthetisch sind: Ihre Negation ist zwar widersprüchlich, aber eben in anderer Weise als bei Tautologien.

Derartige synthetische Sätze a priori sind scharf von den Kantischen zu unterscheiden. Der Beweisgrund dieser irreflexiven Sätze, die die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung und nicht von wahrheitsfähigen Sätzen im allgemeinen festlegen, ist, wie oben S. 240 gesagt, ein *Drittes*,

Anschauung bzw. Möglichkeit von Erfahrung. Eben deswegen ist ihr Beweis nicht voraussetzungslos, sondern geht von diesem Dritten aus, dessen Geltung durchaus konsistent in Frage gestellt werden kann. Die Konzeption synthetischer Sätze a priori im oben ausgeführten Sinn muß Kant schon deswegen fremd bleiben, weil er keinen anderen Widerspruch als den zwischen Subjekt und Prädikat kennt (KdV B 621 ff./A 593 ff.). Freilich ist es eine wichtige Frage, ob Kants synthetische Sätze a priori durch Sätze, wie sie in dieser Abhandlung thematisch sind, fundiert werden können. Es ist ja nicht ausgeschlossen, wenn man einige fundamentale Prinzipien indirekt bewiesen hat, aus ihnen direkt, deduktiv, andere zu gewinnen.

Klar ist, daß die Reflexion einen dialektischen Widerspruch bei einem Satz nur aufdecken kann, wenn dieser Satz über Sätze (bzw. sich in Sätzen aussprechende Erkenntnis) im allgemeinen spricht, wenn er also reflexiv ist. Der apagogische Beweis mittels des Aufdeckens eines dialektischen Widerspruchs setzt also reflexive Sätze voraus, und es ist bekannt, daß eine einflußreiche Strömung der Philosophie des 20. Jahrhunderts derartige Sätze für unzulässig erklärt hat, weil sie zu Antinomien führten. Das dem axiomatischen Denken eigentümliche Fehlen von Reflexivität ist in diesem Verbot ausdrücklich reflektiert und expliziert worden. Doch dieses Verbot ist schon deswegen inakzeptabel, weil das Reflexivitätsverbot die Antinomie nur reproduziert, zu deren Beseitigung es aufgestellt wurde. Denn bei dem Satz »Kein Satz darf sich auf sich beziehen« stellt sich unweigerlich die Frage, ob er sich denn auf sich bezieht oder nicht. Bezieht er sich auf sich, darf er sich nicht auf sich beziehen; bezieht er sich nicht auf sich, so bezieht er sich auf sich. Die Typentheorie ist also gewiß keine geeignete Lösung des Antinomienproblems.

Man vergleiche dazu den wichtigen Aufsatz von P. Várdy, »Some Remarks on the Relationship between Russell's Vicious-Circle Principle and Russell's Paradox«, in: *Dialectica* 33 (1979), 3-19, sowie zur Struktur von Antinomien das grundlegende Buch von Th. Kesselring, *Die Produktivität der Antinomie*, Frankfurt 1984. – Es soll übrigens nicht bestritten werden, daß Antinomien mit Reflexivität zu tun haben. Aber diese ist nur notwendige, nicht hinreichende Bedingung für Antinomien. Ohnehin ist für eine Antinomie negativer Selbstbezug, genauer: die Negation von Selbstbezug, erforderlich; positiver Selbstbezug ist unproblematisch. »Dieser Satz ist wahr« kann wahr oder falsch sein, aber jeweils ohne antinomische Struktur. Zudem ist strenge Reflexivität erforderlich, Reden nur über sich, nicht über Sätze im allgemeinen; der Satz »Alle Kreter

lügen«, von einem Kreter ausgesprochen, ist nicht antinomisch, sondern halb-antinomisch, d. h. notwendig falsch. (Wenn er wahr ist, ist er falsch; aber aus seiner Falschheit folgt nicht, daß er wahr sein muß.) Die Sätze, die dem indirekten Beweis der Philosophie zugrunde liegen, sind ebenfalls notwendig falsch. – Um Antinomien zu vermeiden, ist ein Verbot nur der ausdrücklichen Negation von Selbstbezug sinnvoll, das selbst auch nicht mehr antinomisch ist; die Typentheorie als generelles Verbot von Selbstbezug greift zu weit und ist daher selbst antinomisch. – Die verbreitete Antipathie gegen Reflexivität beruft sich inzwischen auch auf außerlogische, und zwar ethische und ästhetische Gründe; es sei moralisch verwerflich oder unschön, die Selbstaufhebungsfigur anzuwenden. Aber erstens dürfte es ein (noch recht formales) Grundprinzip der Ethik sein, das Verhalten desjenigen als unmoralisch einzustufen, der sich nicht an die Normen hält, die er anderen vorschreibt. Zahlreiche Witze beruhen gerade auf dem offensichtlichen Widerspruch in einem solchen Verhalten. Und was zweitens die Ästhetik angeht, so dürfte Reflexivität unschwer als ein Prinzip gerade der modernen Kunst zu erkennen sein; der Gegner reflexiver Argumente kann daher wenigstens nicht beanspruchen, Vertreter eines in der Kunst aktuellen Prinzips zu sein.

Freilich ist zuzugestehen, daß der Übergang von I.2 zu I.3 – anders als derjenige von I.1 zu I.2 – nicht auf einem dialektischen, sondern auf einem analytischen Widerspruch basiert; I.2 ergibt sich allerdings nur durch den Wunsch, einen dialektischen Widerspruch zu vermeiden. Es ist ferner klar, daß auch I.2 ein reflexiver Satz ist, ein Satz also, der über Sätze handelt, und zwar genauer über voraussetzungslose Erkenntnis; er thematisiert also – wenn auch in noch unzureichender Weise – das, was von jedem Satz präsupponiert wird.

Will man die verschiedenen Übergänge im Beweis von III zu klassischen Argumenten der Philosophiegeschichte in Beziehung setzen, so entspricht derjenige von I.1 zu I.2 der von Sokrates entdeckten, schon von Platon mit großer Vollkommenheit ausgearbeiteten Selbstaufhebungsfigur, einem der Lieblingsargumente der Philosophie der Antike; der zweite Übergang hingegen hat stärkste Affinitäten zum ontologischen Gottesbeweis, dem wohl bedeutendsten Argument der mittelalterlichen Philosophie, das in dieser begründungstheoretischen Fassung strenger rekonstruiert zu werden scheint. Sowohl im ontologischen Gottesbeweis als auch im Übergang von I.2 zu I.3 lasse ich mich zunächst auf eine Möglichkeit ein, die *ich* zu setzen und mit der *ich* spielen zu können vermeine; unterderhand verwandelt sich aber das scheinbar nur Mögliche in eine Notwendigkeit, die allen Möglichkeiten immer schon zugrunde liegt. Wichtig ist freilich, daß I.2 durch die Widerlegung von I.1 vermittelt wird;

ansonsten erscheint 1.2 als beliebige Voraussetzung, wie sie es in den meisten Darstellungen des ontologischen Gottesbeweises ist. Sicher, das Absolute kann nicht bloß möglich sein; aber es könnte auch unmöglich sein, und solange dies nicht ausdrücklich ausgeschlossen wird, ist der Übergang von der Möglichkeit zur Notwendigkeit nur hypothetisch gültig. – Es versteht sich von selbst, daß der Übergang von der Möglichkeit zur Notwendigkeit nur in diesem besonderen Falle gilt; ansonsten ist er nicht legitim. Aber es ist eine Quelle des Irrtums, Differenzen, die für das Endliche, Prinzipiierte zweifelsohne zutreffen, auch auf das Absolute, Prinzipiierende zu übertragen.

Was die Übergänge von II.1 zu II.2 sowie von II.2 zu II.3 betrifft, so befolgen sie eine Methode, wie sie besonders in der modernen Philosophie ausgebildet wurde; sie zeigen, daß der Gedanke eines prinzipiell Unerkennbaren widersprüchlich, ja *sinnlos* ist. Das ihnen zugrunde liegende Argument ist in verschiedenen Varianten gegen Kants Ding-an-sich gerichtet worden – ich erinnere nur an Hegel und Peirce.

Vergleicht man die hier entwickelte Art des philosophischen Beweisens mit der üblichen, deduktiven, so liegt deren Spezifikum nicht so sehr im apagogischen Charakter des Beweises, finden sich doch indirekte Beweise, wie gesagt, auch in der Mathematik. Obgleich keine Wissenschaft der Philosophie so nahe kommt wie die Mathematik, die einzige streng apriorische Einzelwissenschaft, deren Beweise eine zu Recht bewunderte Stringenz aufweisen, so ist sie doch dadurch wesentlich von der Philosophie unterschieden, daß sie prinzipiell irreflexiv ist: Die Methode einer Reflexion auf das in den eigenen Sätzen qua Sätzen immer schon Präsupponierte, die Kategorie des dialektischen Widerspruchs, ist ihr fremd. (Allerdings ist einzuräumen, daß in der modernen Mathematik reflexive Strukturen gelegentlich eine Rolle spielen – man denke nur an Gödels berühmten Beweis.) Eben deswegen ist die Mathematik eine hypothetische Wissenschaft, d. h. sie geht von unbeweisbaren Axiomen aus; den Gedanken einer Letztbegründung kann sie nicht fassen. Es läßt sich daher sagen, daß die Beweise der Philosophie eine größere Stringenz haben als die der Mathematik, die von unbewiesenen Voraussetzungen abhängen; die Philosophie ist nicht strenge, sondern strengste Wissenschaft.

Obgleich nach der genannten Methode begründete Sätze durchaus als *letztbegründet* gelten können, ist freilich nicht gesagt, daß ihr Beweis Infallibilität beanspruchen kann. Gegenüber einem mathematischen Beweis können ja zwei ganz verschiedene Typen

von Vorbehalten angemeldet werden. Erstens kann gesagt werden, der Beweis sei zwar in Ordnung, aber man akzeptiere die Voraussetzungen nicht, so daß man auch nicht gezwungen sei, die Folgerungen anzunehmen. Dieser Einwandtyp fällt gegenüber Sätzen, die in nicht-hypothetischer, reflexiver Weise bewiesen worden sind, weg. Es bleibt aber zweitens der Einwand übrig, im konkreten Beweis sei ein Fehler begangen worden; der eine Schritt folge gar nicht aus dem anderen. Derartige Fehler sind wohl weder in der Mathematik noch in der Philosophie völlig auszuschließen; sie bedeuten aber noch keineswegs eine grundsätzliche Relativierung des Wahrheitsanspruches einer Theorie, sondern nur das Eingeständnis der eigenen Endlichkeit und Fehlbareit, der Bereitschaft, konkrete Kritik dankbar anzunehmen. Freilich darf darauf beharrt werden, daß einem der begangene Fehler auch konkret gezeigt werde; der bloße Hinweis darauf, man habe *möglicherweise* einen Fehler gemacht, kann nicht als sinnvolle Kritik gelten. Da im übrigen jede Erkenntnis durch neue Erkenntnisse, auch wenn sie mit ihr durchaus kompatibel sind, in einen größeren Rahmen gesetzt wird, läßt sich durchaus sagen: »Jede Erkenntnis ist präzisierbar.« Dieser Satz ist auch auf sich selbst anwendbar; denn durch Fortschritte in der Erkenntnis wird auch klarer, was genau Präzisierung bedeutet.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß ein Satz genau dann als nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis gelten kann, wenn seine Negation dialektisch widersprüchlich ist, wenn er also, um Apels bekannte Letztbegründungsformel anzuführen, nicht ohne pragmatischen Selbstwiderspruch bestritten werden kann. Die Kehrseite dieser Bestimmung ist, daß ein solcher Satz auch nicht bewiesen werden kann, ohne daß seine Geltung präsupponiert wird, handelt es sich doch bei letztbegründeten Sätzen um Sätze, die von jedem Erkenntnisakt vorausgesetzt werden, eben weil sie nur das explizieren, was in der Form eines Satzes qua Satzes, einer Erkenntnis qua Erkenntnis schon impliziert ist. Es ist von Wichtigkeit, diese Struktur von einer *petitio principii* zu unterscheiden, die zu Recht als etwas gilt, was zu vermeiden ist, da sich ja mit ihr alles beweisen läßt. Denn erstens sind nicht-hypothetische apriorische Sätze – etwa »Es gibt Wahrheit« – nicht zu beweisen, *ohne reflexiv ihre Geltung zu präsupponieren*; das heißt aber nicht notwendig, daß sie nicht ohne *petitio principii*, d. h. ohne *explizite* Voraussetzung ihres *Inhalts*, bewiesen werden könnten.

(Gibt es etwa mehrere solcher Sätze, ist es denkbar, ohne *petitio principii* im strengen Sinne den Satz »Es gibt Wahrheit« aus anderen Sätzen zu gewinnen.) Zweitens sind natürlich mathematische Axiome jederzeit beweisbar – durch Sätze, die sonst aus ihnen bewiesen werden, aber im Rahmen eines anderen Axiomensystems nun selbst als Axiome fungieren; jenes Verhältnis, immer schon präsupponiert zu sein, ist hingegen bei nicht-hypothetischen apriorischen Sätzen prinzipiell nicht zu umgehen. Und drittens ist es entscheidend, daß die Bedingung, immer schon präsupponiert zu sein, in Verbindung mit der Bedingung, nicht konsistent negiert werden zu können, auftritt: Daß ein solcher Satz sich selbst präsupponiert, heißt, daß auch seine Negation ihn präsupponiert. Bei einem gewöhnlichen Zirkel gilt gerade das aber nicht; es ist durchaus möglich, jene Sätze zu bestreiten, die nur mit einer banalen *petitio principii* bewiesen werden können.

Was die Geltung des Widerspruchssatzes angeht, die im apagogischen Beweis präsupponiert wird, so ist offenkundig, daß dieser Satz – zumindest wenn man ihn präzise faßt – Bedingung der Möglichkeit einer jeden Erkenntnis und einer jeden Wahrheit ist. Denn wenn eine Theorie, die sich widerspricht, wahr sein kann, ist immanente Kritik nicht mehr möglich; der wahre Satz könnte zudem zugleich falsch sein; damit aber ginge jede Wahrheitswertdifferenz – und der Sinn jeder Diskussion – verloren.

Häufig rühren Widerstände gegen die These von der absoluten Geltung des Widerspruchssatzes daher, daß man auf die Fruchtbarkeit dialektischer Theorien verweist, die Widersprüche in der Wirklichkeit analysierten. Hier, denke ich, ist es unabdingbar, zwischen zwei Fassungen des Satzes vom Widerspruch zu unterscheiden. Die eine, unhintergehbare, lautet: »Eine Theorie ist notwendig dann falsch, wenn sie sich widerspricht.« Die andere besagt hingegen: »Es gibt nichts, was sich widerspricht.« Diese zweite Fassung ist nicht nur nicht mit der ersten äquivalent; aus dieser folgt sogar ihre Falschheit: Denn jene erste Fassung setzt offenbar voraus, daß es Theorien gibt, die sich widersprechen, ist auch nur indirekt zu beweisen; es muß daher zumindest einige Entitäten – Theorien – geben, die sich widersprechen. Es ist nun keineswegs widersprüchlich, auch anderen Entitäten – etwa sozialen Gebilden, Individuen – Widersprüche (zwischen Anspruch und Wirklichkeit usf.) zuzuschreiben – wenn nur klar ist, daß zumindest die eigene Theorie, die diese Widersprüche feststellt, konsistent sein muß, um den unvermeidlichen Wahrheitsanspruch nicht aufzuheben. Näher dazu V. Höhle, *Hegels System*.

Schwieriger ist die Geltung des »tertium non datur« zu begründen, die wohl tatsächlich nicht absolut ist: Es gibt Fälle, in denen jener Satz nicht gilt. Aber es ist immer erforderlich, konkret eine dritte Möglichkeit jenseits des Widerlegten und des dadurch indirekt Bewiesenen zu nennen, damit der Hinweis auf seine Nicht-Absoluteität trifft; ansonsten ist es unabdingbar, zumindest vorläufig das Bewiesene anzuerkennen, da ja das Widerlegte erledigt und ein Drittes noch nicht bekannt ist. (Im übrigen sind die oben entwickelten Argumente triadisch, so daß ihnen gegenüber ein »quartum« ausgespielt werden müßte.)

2.2.3 *Zum ontologischen Stellenwert des Bewiesenen*

Obgleich die hier befolgte Methode im Kern mit dem transzendentalpragmatischen Grundgedanken übereinstimmt, ist allerdings auf einen wesentlichen Differenzpunkt hinzuweisen. Als endliche Transzendentalphilosophie verweist die Transzendentalpragmatik mit Nachdruck auf den situationsgebundenen Aspekt pragmatischer Widersprüche; es wird darauf beharrt, daß es auf strikt reflexive Argumente ankäme, die auf das verwiesen, was gerade jetzt, im konkreten Dialog, präsupponiert werde. M. E. aber ist das, was Kuhlmann strikte Reflexivität nennt, nicht nur überflüssig, es unterhöhlt sogar den Gedanken strenger Begründung. Denn in jeder konkreten Argumentationssituation wird eine Menge von Dingen präsupponiert, die zwar *in dieser Situation* nicht ohne pragmatischen Widerspruch geleugnet werden können, die aber durchaus kontingent sind und etwa von einem Dritten ohne Selbstwiderspruch bestritten werden können. So kann ich nicht konsistent bestreiten (und auch nicht, ohne es zu präsupponieren, beweisen), daß ich lebe, wache usw.; es ist aber durchaus möglich, daß ich morgen schlafe, tot bin usw., ja daß nicht nur die durch den Indikator Ich jeweils gekennzeichnete Person, sondern *jedes* endliche Subjekt tot ist. Noch kontingenter sind pragmatische Widersprüche, die ich selbst vermeiden kann, indem ich etwa die Sprache wechsele; der Satz »Ich spreche nicht deutsch« ist pragmatisch widersprüchlich, aber ich kann dem

Widerspruch entgehen, wenn ich sage »I don't speak German«. Durch die transzendentalpragmatische Letztbegründungsformel werden die Negationen von pragmatischen Widersprüchen dieser Art jedoch auf die gleiche Stufe gestellt wie die Negationen von Widersprüchen, wie sie etwa den Sätzen I.1, I.2, II.1, II.2 zukommen: In beiden Fällen handelt es sich für die Transzendentalpragmatik um letztbegründete Sätze. Da nun im ersten Fall dem bewiesenen Satz keine ontologische Notwendigkeit zukommt, wird darauf bestanden, daß erkenntnistheoretische und ontologische Notwendigkeit zu unterscheiden seien, und der Grundgedanke des objektiven Idealismus wird verfehlt.

Da aber dieser Gedanke wohl unumgänglich ist, ist es empfehlenswert, die Überlegungen zum dialektischen Widerspruch diesem Gedanken anzupassen. Um einen dialektischen Widerspruch im philosophisch relevanten Sinn handelt es sich demnach nicht schon bei jedem Widerspruch zwischen illokutivem und propositionalem Teil, wie er in bestimmten kontingenten Sprechaktsituationen auftreten kann; ein dialektischer Widerspruch kommt vielmehr Sätzen bzw. Begriffen an sich zu – und zwar unabhängig davon, wer, ja ob sie überhaupt ein endliches Wesen ausspricht. So ist der Satz »Es gibt Wahrheit« an sich reflexiv; der Satz »cogito, ergo sum« spricht hingegen nicht über Sätze und ist insofern nicht eigentlich reflexiv: Reflexiv ist nur der *Sprechakt*. Diese Unterscheidung erscheint mir im übrigen gerade erforderlich, um dem, was der Transzendentalpragmatik so sehr am Herzen liegt – der Intersubjektivität –, gerecht zu werden. Denn strikte Reflexion auf das, was ich kontingentes Wesen gerade mache, ist nicht geeignet, Gemeinsamkeit herzustellen; um Intersubjektivität zu erreichen, ist zweifelsohne stets auch eine gewisse Abstraktion von mir erforderlich. Reflexion und Abstraktion müssen Hand in Hand gehen – eben in einer objektiven Reflexion auf das in einer jeden *Theorie* immer schon Präsupponierte.

Die Sätze I.3, II.3, III sind demnach nicht nur Voraussetzungen, die *wir* immer schon machen, wenn wir argumentieren; wären sie das und nur das, würde dies ebenso II.3 widersprechen, wie die Auffassung, der Satz I.3 gelte selbst keineswegs nicht-hypothetisch, einen Rückfall auf I.2 bedeutet (s. oben S. 250). Es sind objektive Gedanken in einer objektiven, absoluten Vernunft. Aber warum haben diese Wahrheiten in einer absoluten Vernunft ihren Platz? Wäre es nicht denkbar, daß sie zwar unabhängig von

einem endlichen Denken existierten, aber doch auch nicht in einem absoluten Denken geortet wären, sondern daß sie gewissermaßen wie Zahlen in einer idealen Welt weilten, ohne daß aber dieser Welt so etwas wie Denken, Subjektivität zuzusprechen wäre? Dies ist aus folgendem Grunde zu verneinen: Die Annahme einer idealen Welt mathematischer Objekte ist erforderlich, um den Sätzen der Mathematik Objektivität zuzuschreiben (Sätzen, deren Wahrheit im übrigen nur hypothetisch besteht); die Sätze aber, denen nach obigem Beweis Objektivität im höchsten Sinne des Wortes nicht abgesprochen werden kann, handeln von *reflexiven* Strukturen, denen eine ideale Existenz ebenfalls nicht abgesprochen werden kann. Zudem: Wie in der Mathematik der Beweis wahrer mathematischer Sätze selbst aus wahren mathematischen Sätzen besteht, so müssen die Beweise für I.3, II.3 und III ebensosehr absolute Wahrheiten sein wie die bewiesenen Sätze selbst. Jedenfalls ist klar, daß die genannten Beweise nicht als der Wahrheit äußerlich gelten können; denn wären sie ein Akt bloß unseres Denkens, dann wäre nicht einzusehen, warum sie etwas ontologisch Relevantes aufzudecken vermöchten. Die den Sätzen zuzuordnende Struktur ist daher eine sich selbst beweisende, sich selbst begründende Struktur; sie ist eine Struktur, die begründet, daß sie eine sich begründende Struktur ist, die sich als sich konstituierend konstituiert. Zwar ist keineswegs gesagt, daß die absolute Vernunft sich in dieser Selbstbegründung erschöpft; sie ist aber unvermeidlich ihr integrierendes Moment. Reflexivität, Selbstbegründung sind nun aber das Wesen von Subjektivität, Argumentation das Wesen von Vernunft, so daß es durchaus legitim ist, von einer absoluten Subjektivität, einer absoluten Vernunft zu sprechen.

Gegen die eben entwickelte Konzeption liegt der Einwand nahe, ja zu nahe, man könne sich unter einer absoluten Vernunft nichts vorstellen. Diese Bemerkung ist durchaus triftig. Nur ist sie kein Einwand. Denn Vorstellbarkeit ist keineswegs Bedingung für Wahrheit, wie schon für die Mathematik evident ist. Es geht hier um ein Reich reiner Begrifflichkeit, das dem Vorstellen vorausliegt und dessen Notwendigkeit nichtsdestotrotz klar einzusehen ist.

Es ist daher die Wirklichkeit nicht nur einer Sphäre des Logischen anzuerkennen, die weder auf natürliche Entitäten noch auf subjektive Bewußtseinszustände noch auf intersubjektive Aner-

kennungsprozesse zurückzuführen ist, sondern sogar, als deren Prinzip, die Wirklichkeit einer absoluten Vernunft. Nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis mit ontologischer Valenz anzunehmen, heißt, eine solche absolute Vernunft anzunehmen. (Man könnte von einem wahrheitslogischen Gottesbeweis sprechen.) Klar ist freilich, daß diese absolute Vernunft nicht vergegenständlicht, nicht objektiviert werden darf, daß der so gewonnene Gottesbegriff des objektiven Idealismus nicht scharf genug von den meisten Gottesbegriffen der Tradition abgesetzt werden kann. Denn diese fassen Gott gewöhnlich in objektivistisch-realistischer Weise als Gegenstand, der dem menschlichen Denken transzendent ist, sich ihm willkürlich offenbart und den dieses nicht in einem Akt der Autonomie, sondern in einem Überstieg über die Vernunft, glaubend, zu erfassen hat. Nach dem eben Gesagten ist dagegen Gott, das Absolute, nichts als der Inbegriff der apriorischen Wahrheiten – und d. h. der Autonomie – der Vernunft, die freilich nicht etwas bloß Subjektives oder Intersubjektives sind, sondern das Wesen der Wirklichkeit ausmachen. Gott ist hier nicht ein Jenseitiges, sondern vielmehr das Innerste, das Zentrum des Denkens, das jedem Seienden Zugrundeliegende und in jedem Denkakt Präsupponierte. Theonomie und Autonomie fallen zusammen.

Die traditionellen Prädikate Gottes erhalten von dieser transzendentalphilosophisch vermittelten, rationalen Rekonstruktion des Begriffs des Absoluten einen neuen Sinn. Als Inbegriff aller apriorischen Wahrheiten ist das Absolute das, was man nicht negieren kann, ohne es zugleich vorauszusetzen, dem man sich nicht entziehen kann, ohne von ihm eingeholt zu werden, ja immer schon eingeholt worden zu sein. Man kann aus dem Absoluten – der ontologisch gefaßten Vernunft – nicht heraustreten. Es ist allgegenwärtig, ewig; es gibt nichts in Raum und Zeit, was nicht an seinen Strukturen teilhätte. Es ist das Prinzip aller Erkenntnis, das intelligible Licht, das Erkenntnis erst möglich macht. Es ist das, was Intersubjektivität stiftet. Und es ist, wenn man will, insofern zugleich das Verborgenste, als es so nahe ist, daß man es in *intentio recta* gar nicht erkennen kann. Erst wenn man auf das eigene Denken zurückblickt, reflektiert, spekuliert, wird man seiner gewahr.

3. Probleme des objektiven Idealismus

Der hier skizzierte Beweis des objektiven Idealismus betrifft nur seinen *Grundgedanken*; es ist zu Recht zu fordern, diesen Grundgedanken auszuführen. Ganz kurz will ich folgende Probleme nennen, vor die der Systemgedanke des objektiven Idealismus stellt.

1. Obgleich der Beweis nicht-hypothetischer apriorischer Erkenntnis selbst eine nicht-hypothetische apriorische Erkenntnis ist, er also Moment der absoluten Vernunft sein muß, kann sich die absolute Vernunft nicht in ihm erschöpfen. Zu ihr müssen die weiteren apriorischen Wahrheiten gehören – Wahrheiten, die freilich auf ähnliche Weise bewiesen werden müßten wie I.3, II.3 und III, da ja nur auf diese Weise die Hypothetizität deduktiver Beweise zu vermeiden ist. Es ist allerdings, wenn einige letztbegründete Sätze vorliegen, durchaus möglich, aus ihnen auf deduktive Weise weiter Sätze abzuleiten, die dann ebenfalls den Stellenwert einer nicht-hypothetischen Erkenntnis beanspruchen können. Ein Desiderat ist jedenfalls, die verschiedenen apriorischen Wahrheiten in einen Ordnungszusammenhang zu bringen. Denkbar wäre dabei folgendes Verfahren: Offenbar ist der Satz »Es gibt nichts« ebenso dialektisch inkonsistent wie der Satz »Es gibt keine Wahrheit«; ihre Negationen sind daher absolute Wahrheiten, die entsprechenden Begriffe – Sein, Wahrheit – Transzendentalien, d. h. universale apriorische Kategorien. Von den beiden angeführten Sätzen setzt nun der erste den zweiten auf Satzformebene voraus; denn er beansprucht notwendig Wahrheit. Auf Satzinhaltebene setzt hingegen der zweite Satz den ersten voraus, denn Wahrheit ist etwas Konkreteres als Sein. Sinnvoll wäre daher, absolute Begriffe bzw. Sätze derart zu ordnen, daß die späteren die ersteren inhaltlich voraussetzten, zugleich jedoch explizierten, was diese präsupponierten.

Für den klassischen objektiven Idealismus Platons und Hegels scheint das Grundlegende in der theoretischen Philosophie, der Ort der letzten Wahrheiten, der Begriff und nicht das Urteil zu sein, das hingegen seit dem letzten Jahrhundert im Mittelpunkt der philosophischen Grundlagenforschung steht. Allerdings dürfte es möglich sein, zwischen apriorischen Begriffen und apriorischen Urteilen eine gewisse Korrespondenz herzustellen, läßt sich doch auch von fundamentalen Begriffen (Katego-

rien) nachweisen, daß sie unhintergebar (bzw. daß ihre Gegenbegriffe dialektisch widersprüchlich) sind.

2. Es wurde oben gesagt, daß apriorische Wahrheiten ihren Ort in einer sich selbst begründenden Vernunft hätten; diese Vernunft wurde – wohl vorschnell – mit einer absoluten Subjektivität identifiziert. In der Tat ist eines der m. E. sinnvollsten Hauptmotive der modernen, nachhegelschen Philosophie die Kritik an der Ausrichtung der Tradition am Subjekt-Objekt-Schema. Dieses Schema – so wird häufig gesagt – sei nicht in der Lage, Subjekt-Subjekt-Relationen gerecht zu werden, die zu Unrecht nach dem Modell von Subjekt-Objekt-Relationen gefaßt würden. Es liegt mir fern zu bestreiten, daß diese Kritik einen entscheidenden Mangel auch des objektiven Idealismus Platonischer und Hegelscher Provenienz aufdeckt. Aber daraus folgt doch wohl nur, daß das Intersubjektivitätsproblem in einen objektiven Idealismus zu integrieren ist – nicht, daß der objektive Idealismus aufzugeben ist. So scheint mir der für jeden objektiven Idealismus zentrale Gedanke einer Subjekt-Objekt-Identität immanent auf so etwas wie Intersubjektivität zu weisen: Denn wenn eine Identität zwischen beiden Relata besteht, dann kann das zweite Relat kein bloßes Objekt sein; es muß selbst ein – und zwar vom ersten zugleich unterschiedenes – Subjekt, ein Du sein.

In *Hegels System*, op. cit., habe ich eine auf das Problem der Intersubjektivität konzentrierte Kritik an Hegel entwickelt und eine derartige intersubjektivitätstheoretische Fundierung des Begriffs des Absoluten vorgeschlagen. Gegen Platons Idealismus hat eine ähnliche Kritik Ch. Jermann, *Philosophie und Politik bei Platon*. Untersuchungen zur Struktur und Problematik des platonischen Idealismus, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, geltend gemacht.

3. Während Kategorien wie Sein und Wahrheit selbstbezüglich sind, gibt es offenbar auch Bestimmungen, die dies nicht sind – der Begriff des Raumes etwa ist nicht räumlich. Lassen sich derartige fundamentale Begriffe wie Raum, Zeit, Materie a priori begründen, auch wenn sie nicht reflexiv sind? Warum gibt es überhaupt gegenüber der reinen Idealität selbstbezüglicher Strukturen dem Außereinander von Raum und Zeit Unterworfenen? Diese Frage ist für einen objektiven Idealismus schwer zu beantworten: Während es für das gemeine Bewußtsein evident ist, daß es Nicht-Ideelles gibt, hingegen das Sein eines Absoluten, Unbe-

dingten das ist, was zweifelhaft scheint, stellt sich für einen objektiven Idealismus die Lage spiegelverkehrt dar. Das Absolute, als Prinzip jeder Wahrheit, ist absolut gewiß; problematisch ist das Sein des Nicht-Absoluten. Dennoch ist die Forderung unabweisbar, dieses letztere Sein zu begründen. Ich kann dieser Forderung hier nicht Genüge leisten, auch wenn sie erfüllbar sein dürfte. Entscheidend ist wohl, im Absoluten selbst so etwas wie innere Negativität auszumachen, eine innere Negativität, deren Explikation, deren Bild die konkrete natürliche Welt ist – freilich mit dem Auftrag, aus dieser Negativität und diesem Außereinander zur menschlichen Vernunft zu führen. Dem oben entwickelten Begriff des Absoluten ist nun – im Unterschied zu manchem anderen Gottesbegriff der Tradition – das Negative schon deswegen eigentümlich, weil das Absolute sich nur aus seiner Negation begründen kann, es insofern eine Negation der Negation darstellt.

Zur weiteren Ausführung vgl. den hervorragenden Aufsatz von D. Wand-schneider, »Die Absolutheit des Logischen und das Sein der Natur«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 39 (1985), 331-351.

Kann begründet werden, warum es überhaupt so etwas wie Raum und Zeit gibt, kann m. E. a priori einiges über deren innere Struktur ausgemacht werden. So dürfte – unter der oben begründeten Voraussetzung, daß es nichts geben könne, was prinzipiell nicht erkannt werden kann – die Annahme eines absoluten Raumes a priori widerlegbar sein. Denn wenn der Raum mehr wäre als die Relation der Dinge zueinander, wäre nicht auszuschließen, daß über Nacht *alles* um das Zehnfache größer würde – es hätte sich ontologisch etwas geändert, *ohne daß dies aber prinzipiell je erkannt werden könnte* (weil sich ja auch alle Maßstäbe verzehnfacht hätten). Mit einem ähnlichen transzendentalen Argument kann auch die Irreversibilität der Zeit begründet werden: Eine Reihenfolge t_1, t_2, t_3 , könnte prinzipiell nicht als solche wahrgenommen werden, denn würde beim zweiten t_1 erkannt, daß es mit dem ersten identisch wäre, würde es sich eben durch das Bewußtsein der Wiederholung von diesem unterscheiden.

4. Aber auch wenn vielleicht einige Grundstrukturen der realen Welt a priori bestimmt sind, ist es unvermeidlich, anzuerkennen, daß es in ihr Zufälliges, nur empirisch Erkennbares gibt, um das Gespenst eines totalen Apriorismus und Logizismus zu bannen.

In der Tat dürfte klar sein, daß, wenn die Welt einen Anfang in der Zeit hat, deren *Anfangsbedingungen* – anders als die fundamentalen Gesetze der Natur – etwas prinzipiell dem apriorischen Begriff Entzogenes darstellen. Durch sie kommt notwendig Kontingenz in die Welt. Hat die Welt jedoch keinen Anfang in der Zeit, ist es ohnehin unmöglich, auch nur ein Ereignis rein a priori vorherzusagen. Zwar muß es Ziel der Welt sein, die Vernunft in der natürlichen Realität zu verwirklichen, als Geist zur absoluten Vernunft zurückzukehren; aber diese Rückkehr ist notwendig durch Zufälliges vermittelt. Herleitbar sind höchstens einige allgemeine Strukturen; so müßte diese Rückkehr als ein Weg gedeutet werden, der über verschiedene Stufen von *Reflexivität* – Leben, Empfindung, Selbstbewußtsein – in der Philosophie zur Erkenntnis des Prinzips gelangt, das dieser Entwicklung zugrunde liegt.

5. Eben diese Verwirklichung des Vernünftigen in der Welt hat durch den endlichen Geist zu geschehen; sie kann daher nicht a priori gegeben sein. Eine Differenz zwischen Sein und Sollen wird also durch den objektiven Idealismus keineswegs notwendig bestritten: Nur sie gibt ja der menschlichen Freiheit Raum. Allerdings ließe sich sagen, daß diese Differenz selbst durchaus vernünftig ist, daß in ihr Sein und Sollen koinzidieren: Es soll so sein, daß Sein und Sollen differieren. Die Geschichte des Menschen ist in diesem Sinne der notwendige und daher vernünftige Prozeß einer Annäherung des Realen an die höchsten Bestimmungen des Absoluten.

6. Die geschichtliche Entwicklung des Absoluten kann freilich nicht linear sein, wenn sein Wesen notwendig dialektischer Natur, Negation der Negation ist. So läßt sich – um abzuschließen und zugleich zur in Kap. 2.1 erörterten Typologie verschiedener Formen der Philosophie zurückzukehren – auf der Basis der Notwendigkeit eines indirekten Beweises des Absoluten das in der Gegenwart wohl verbreitetste Argument gegen die Möglichkeit einer Erkenntnis des Absoluten, der historistische Verweis auf die geschichtliche Vielfalt der Philosophien, unschwer in ein Argument *für* den objektiven Idealismus umwandeln. Sicher, der objektive Idealismus ist nicht der einzige philosophische Ansatz; es gibt neben ihm verschiedene Formen von Realismus und subjektivem Idealismus. Aber diese Typen sind ihm nicht äußerlich; sie bestehen nicht unvermittelt neben ihm; es ist vielmehr aus

dem objektiven Idealismus zu begründen, warum es diese Ansätze gibt. Denn da sein Grundgedanke III nur zu beweisen ist über die Widerlegung von I.1 und I.2 – des Grundgedankens des empiristischen Realismus – bzw. von II.1 und II.2 – des Grundgedankens des subjektiven Idealismus –, ist es a priori einzusehen, warum sich der objektive Idealismus stets durch diese Ansätze vermitteln muß – Ansätze, die nur scheinbar *neben* ihm bestehen, in Wahrheit jedoch *in* ihn integriert sind.