

Zeitschrift:	Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy
Herausgeber:	Schweizerische Philosophische Gesellschaft
Band:	39 (1980)
Artikel:	Zukunft : Aufgabe oder Geschehnis?
Autor:	Schmidig, Dominik
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-883064

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 03.02.2026

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

DOMINIK SCHMIDIG

Zukunft – Aufgabe oder Geschehnis?*

Bewusst habe ich zu «Zukunft» kein Adjektiv gesetzt. Der Kern meiner Überlegungen gilt für jede Zukunft. Doch ist davon eine «gute» oder wenn möglich gar «bessere» Zukunft nicht auszunehmen, im Gegenteil. Zu fragen, ob Zukunft Aufgabe oder Geschehnis sei, hat nur dann einen Sinn, wenn man um die Zukunft in Sorge ist und wissen möchte, ob und was man allenfalls tun kann, um sie gut oder gar besser zu gestalten. Danach zu fragen ist gerade heute nicht überflüssig. Der Blick in die Zukunft ist für viele Zeitgenossen düster. Unsicherheit, Resignation, Pessimismus sind verbreitet.

Von den Philosophen wird dieser Themenkreis heute stiefmütterlich behandelt. Der geschichtsphilosophische Elan der Aufklärung und des Deutschen Idealismus ist dahin. Die Impulse, die vom Marxismus ausgingen und Ende der 60er Jahre die Studentenbewegung beflogen, sind, jedenfalls bei uns, abgeebbt. Ernst Bloch ist tot. Man bescheidet sich, man referiert Vergangenes, man analysiert. Logische Probleme zu lösen scheint viel dankbarer zu sein als über praktische Zielvorstellungen nachzudenken.

Wenn ich das Thema Zukunft trotzdem gewählt habe, so, weil ich der Auffassung bin, der Philosoph habe nicht nur ein Erbe zu hüten, nicht nur übergreifende Zusammenhänge der Einzelwissenschaften freizulegen, ihre Grundlagen und Methoden zu erörtern etc. Kant hatte gewiss eine hohe Meinung von Mathematikern, Naturforschern, Logikern, kurz: vor den «Vernunftkünstler(n)»¹. Aber nicht diese sind die Philosophen. Philosoph ist für ihn der «Lehrer im Ideal, der alle diese ansetzt, sie als Werkzeuge nutzt, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu befördern»².

Korrespondenz: Dominik Schmidig, Obergütschhalde 9, CH-6003, Luzern

Was aber sind die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft? Und wie werden sie erreicht? Geschehen sie einfach oder sind sie eine Aufgabe? Damit wären wir beim Thema. Ich möchte durch eine Konfrontation dialektisch-gesetzlichen (Hegel) und transzentalen (Fichte) Denkens zu einer Antwort zu führen suchen.

I

Hegel ist schon viel interpretiert worden. Häufig wird er als Panlogist bezeichnet. Es fehlt aber auch nicht an Versuchen, ihn zum Philosophen der Freiheit oder der Liebe zu machen, oder auch in seiner Philosophie eine «kontemplative Gottesschau» zu sehen. Es besteht natürlich kein Zweifel, dass Hegel von Gott, Freiheit, Liebe etc. spricht und oft sogar in sehr bewegenden Worten. Doch gerade bei ihm darf man sich nicht vom Wort fortreissen lassen. Man muss sich immer wieder darauf besinnen, was Hegel damit meint, d.h. man muss das Wort vom Grundgedanken seiner Philosophie her verstehen.

Das durchgängige Thema der hegelischen Philosophie ist der Geist und seine Entwicklung. Es gehört zum Wesen des Geistes, «sich von sich selbst zu unterscheiden, sich Gegenstand zu seyn, aber in diesem Unterschiede schlechthin mit sich identisch zu seyn»³. Dieses Sich-in-sich-Unterscheiden des Geistes ist aber noch nicht seine ganze Fülle. Dazu muss er sich, dialektisch-notwendig, entäußern, das Andere seiner selbst, d.i. Natur, werden und in der Geschichte der Menschheit zu sich selbst zurückfinden. Die Gesetzmäßigkeiten der Natur und der Geschichte der Menschheit sind als Leistungen des Geistes zu begreifen. Da Hegel die früheren philosophischen Systeme in seinem System zu ordnen weiß, und dieses, von seinem Ansatz her, so angelegt ist, dass es prinzipiell alles Erkenn- und Wissbare integrieren kann, ist Hegels Philosophie zu Recht zum Inbegriff aller theoretisch-spekulativen Philosophie geworden. In diesem Sinne kann man sagen, mit Hegel sei die Philosophie an ihr Ende gekommen (Marx).

Im spekulativen Wissen Hegels nun sind Praxis, Freiheit, Liebe, und auch der Gott der Tradition, «aufgehoben», im bekannten dreifachen Sinn. Was immer z.B. unter Freiheit verstanden werden mag, etwas Höchstes bzw. Unhinterfragbares ist sie nicht. Auch sie ist ein notwendig-

ger Ausfluss des sich dialektisch ausartikulierenden und entwickelnden Geistes. Freiheit und Notwendigkeit können nur auf einer vorläufigen Stufe dieser Entwicklung einander gegenübergestellt werden. Im zu sich gekommenen und damit absolut gewordenen Geist ist dieser Gegensatz als letztgültig überwunden. Freiheit und Notwendigkeit sind eins, freilich nicht im formallogischen Sinn einer Verstandesphilosophie, sondern im dialektischen Sinn der spekulativen Vernunftphilosophie. «Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstseyn der Freiheit, – ein Fortschritt, den wir in seiner Nothwendigkeit zu erkennen haben»⁴, denn es ist «die Freiheit in ihr selbst, welche die unendliche Nothwendigkeit in sich schliesst, eben sich zum Bewusstseyn, – denn sie ist, ihrem Begriff nach, Wissen von sich, – und damit zur Wirklichkeit zu bringen»⁵.

An der Entwicklung des Geistes und damit auch an der Entwicklung der Menschheit – die letztere ist ja ein integrierender Bestandteil der ersten – ändert der Mensch nach Hegel nichts wirklich, und kann es nicht. *Geschichte ist Geschehnis*. In diesem tritt der Mensch als Erscheinung auf. Er kann zwar durchaus der Meinung sein, er greife verändernd in die Geschichte ein. Er kann sogar eine entsprechende Philosophie entwickeln. Von einer höheren Position aus aber erweist sich das als ein vorläufiges, überholbares Selbstverständnis des Menschen. Vom Standpunkt der absoluten Spekulation aus muss dieses sogar als notwendige Durchgangsstation des zu sich kommenden absoluten Geistes begriffen werden. Die absolute Spekulation betrachtet «den inneren, an und für sich seyenden Gang des Geistes als das Nothwendige»⁶ und schreibt «das, was im bewussten Willen der Menschen als ihr Interesse erscheint, der Freiheit zu»⁷.

Obwohl die Hegelianer im engen Sinn selten geworden sind, ist es doch nicht müsbig, sich auch heute mit Hegel zu beschäftigen. Gerade was wir bezüglich Freiheit und Notwendigkeit eben ausführten, ist, wenn man es paradigmatisch nimmt, von bleibendem Wert. Gewiss, es sind heute nicht mehr die Gesetzlichkeiten des sich entwickelnden absoluten Geistes, auf die Freiheit zurückgeführt wird. An deren Stelle sind andere Gesetzlichkeiten und Strukturen getreten, biologischer, psychischer, sozialer oder welcher Art auch immer. Längst nicht alles erreicht die Differenziertheit und Sublimität Hegels. Aber Geschichte und damit auch Zukunft wird zum Geschehnis, wo immer Freiheit, plump oder differenziert, auf anderes als Freiheit zurückgeführt wird.

II

Freiheit ist bei vielen Denkern ein grosses Anliegen. Eine kritisch-systematisch durchgeführte Philosophie aber, die zum Angelpunkt Freiheit hat, findet sich weit seltener. Bekannt ist mir eigentlich nur diejenige Fichtes. Fichte hat von Kant die entscheidenden philosophischen Impulse bekommen. Vor allem Kants «Kritik der praktischen Vernunft» hatte es ihm angetan. War für Kant Freiheit der «Schlussstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft»⁸, so war Freiheit für Fichte auch der Ausgangspunkt. Ähnlich wie Kant wollte er, vor allem Eingehen auf bestimmte philosophische Fragen, eine kritisch gesicherte Grundlage für das Philosophieren schaffen, und zwar für alles Philosophieren. Was Kant nur für die theoretische Vernunft in Angriff nahm, nämlich die Bedingungen der Möglichkeit für theoretische Erkenntnisse aufzuzeigen, das wollte Fichte auch für die Belange der praktischen Vernunft leisten. Er suchte dafür nach dem Einheitspunkt der theoretischen und praktischen Vernunft und fand ihn in Kants transzendentaler Einheit der Apperzeption. Kant selber sprach schon davon, dass mit Urteilen «ein Actus der Spontaneität»⁹ verbunden sei. Was ist mit dieser Spontaneität? Jedenfalls galt es diese ernst zu nehmen und weiter zu untersuchen. Was dabei herauskam, schlug sich in der «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre» (1794) nieder. – Versuchen wir ein paar Einsichten dieses Werkes, die für unser Thema wichtig sind, kurz zu umreissen.

Zunächst geht es in der «Grundlage» noch nicht um Weltgeschichte, auch nicht um Vergangenheit oder Zukunft, nicht um Freiheit oder Notwendigkeit. Thema sind die Bedingungen der Möglichkeit oder die Strukturen von Bewusstsein überhaupt, also auch des Denkens, auch des Philosophierens, das ein System entwickelt, das die Geschichte interpretiert und nach Zukunft frägt. Es ist aber nicht genug, die Einsichten der Wissenschaftslehre zur Kenntnis zu nehmen und damit nun philosophisch zu «hantieren». Ein Wissenschaftslehrer kann nur Anleitungen geben, dieses oder jenes zu denken, verbunden mit der Aufforderung, sich dabei zuzusehen und, selber, innezuwerden, was sich im Bewusstsein *vollzieht*. Nur wer selber innegeworden ist, was er im Bewusstsein immer und notwendig mitvollzieht, wenn er dieses oder jenes denkt, entdeckt die Wissenschaftslehre, um die es Fichte geht. Später schreibt er sogar: «Der

Strenge nach *hat* man sie [die Wissenschaftslehre] nicht, sondern man *ist* sie, und keiner hat sie eher, bis er selbst zu ihr geworden ist»¹⁰.

Nun, wir können hier nicht abbrechen und erst fortfahren, wenn wir alle «Wissenschaftslehre geworden» sind. So muss ich das Risiko eingehen, bloss historisch verstanden zu werden. Andererseits will ja Fichte das zur Sprache bringen, was jedes Bewusstsein durchherrscht und konstituiert, was also auch unmittelbar zugänglich sein muss und letzten Endes niemandem fremd sein kann. So kann das Risiko auch wieder nicht so gross sein. Was im Folgenden allerdings entfallen muss, ist die allseitige kritisch-systematische Legitimierung.

Die konstitutiven Grundprinzipien des Bewusstseins überhaupt (und damit natürlich auch des Welt- und Geschichtsbewusstseins) werden bewusst, wenn wir, von irgendeinem Bewusstseinsakt ausgehend, nach dem suchen, was in ihm nicht nicht sein kann. Um den Weg kurz zu machen, wählt Fichte einen Satz, den jeder zugibt und auf den sich jede Wissenschaft explizit oder implizit stützt, den Satz $A = A$ (Satz der Identität). Dieser Satz wird als absolut gewiss angesehen. Und doch ist das nicht das oberste Grundprinzip des Bewusstseins. Denn $A = A$ gilt nur unter einer Bedingung: dass nämlich A ist. Ob es überhaupt ein A gibt, steht im Satz $A = A$ nicht zur Diskussion. Mit $A = A$ haben wir somit noch nicht gefunden was nicht nicht sein kann. Das wird erst anders, wenn wir A durch das ersetzen, was allem Urteilen zugrunde liegt, das also nicht geleugnet, nicht bezweifelt, nicht in Frage gestellt werden kann, ohne es zu vollziehen und damit (wenigstens implizit) vorauszusetzen. Bei Descartes ist dieses Unnegierbare das Denken, bei Kant die transzendentale Einheit der Apperzeption, bei Fichte die Tathandlung, die, da von nirgendwoher ableitbar, als transzendentale Freiheit begriffen werden muss. Tathandlung = Tathandlung, dieser Satz gilt immer, und zwar bedingungslos, sofern man auf das mit ihm Gemeinte achtet. Tathandlung ist die Urhandlung des Bewusstseins, reine «Thätigkeit an sich: abgesehen von den besondern empirischen Bedingungen derselben»¹¹, ein reines Sich-selbst-Setzen.

In ähnlicher Weise führt Fichte auf zwei weitere, Bewusstsein konstituierende, Urhandlungen: Identität wäre als Identität gar nicht begreifbar, wenn wir nicht auch immer schon um Nicht-Identität wüssten. Das «Nicht» der Nichtidentität lässt sich aber nicht auf das reine Setzen der Tathandlung zurückführen. Fichte bezeichnet die für das «Nicht»

verantwortliche Urtätigkeit als «Gegensetzen». Setzen und Gegensetzen aber könnten ihrerseits nicht nebeneinander bestehen, wenn nicht auch immer schon eine weitere Urhandlung am Werke wäre: «Einschränken».

Was wir, um überhaupt davon reden zu können, zertrennen mussten, muss aber zusammen gesehen werden. Setzen, Gegensetzen und Einschränken kommen nicht unabhängig voneinander vor. Sie sind ineinander verschlungen (Ursynthesis) und konstituieren so die Bewusstseinsakte. In keinem fehlt freie Tätigkeit, jeder führt aber auch Erfahrung von Grenzen bei sich. Die Reflexion über die freie Tätigkeit führt zur Philosophie der praktischen, diejenige über die Grenzen derselben zur Philosophie der theoretischen Vernunft¹².

Für unser Thema ist nun Folgendes von entscheidender Wichtigkeit: Kann auch keine der Urhandlungen in irgendeinem Bewusstseinsakt fehlen, so sind doch nicht alle drei von derselben Dignität. Steht das Setzen in sich selber, so doch nicht Gegensetzen und Einschränken. Beide beziehen sich, wenn auch auf verschiedene Weise, auf das Setzen, also auf Tathandlung bzw. transzendentale Freiheit. Was im Bewusstsein geschieht, muss also von der Tathandlung her verstanden werden. Diese ist unter den drei Urhandlungen die primäre. Rein für sich genommen steht sie nicht unter Bedingungen wie die beiden andern. Sie würde sich als das Totale setzen, wenn sie nicht auf ein «Gegen» und in der Folge auf «Schranken» stossen würde. Die Zusammenschau der Urhandlungen unter dem Primat des Setzens – und Zusammenschau ist notwendig, soll nicht die transzendentale Einheit des Bewusstseins auseinanderfallen – führt auf das *Streben*. Streben ist Tätigkeit (Setzen), die noch nicht alles ist (Gegensetzen), aber gegen ihre Beschränkung (Einschränken) dauernd angeht und diese womöglich hinausschiebt bzw. überwindet¹³.

Damit ist für unser Thema ein Erstes gewonnen: Der Grundzug unseres Bewusstseins ist Streben. Wir sind in jedem Moment Strebende, d.h. wir tendieren über jede Gegenwart, die ja immer auch Schranken bedeutet, hinaus. Damit ist uns Zukunft nicht etwas Fremdes. Wir sind sogar notwendig auf Zukunft ausgerichtet, kraft der Konstitution unseres Bewusstseins. Wer nicht auf Zukunft aus sein wollte, müsste das Leben bzw. Bewusstsein anhalten. Zugleich ist auch schon ein Zweites angesprochen: Zukunft hat mit Freiheit zu tun. Ist Tathandlung oder transzendentale Freiheit das Urprinzip, von dem her Bewusstsein verstanden werden muss, dann kann sie in keinem einzigen Bewusstseinsakt unwirksam sein.

Konkret ist sie natürlich nie frei von Schranken (konkrete oder reale Freiheit), was aber die Freiheit nicht zunichte macht. Wäre das nämlich der Fall, gäbe es auch kein Bewusstsein von Schranken. Schranken verlieren sofort den Charakter von Schranken, wenn Freiheit ausfällt. Damit kann bereits auch gesagt werden: wenn Zukunft mit Freiheit zu tun hat, dann ist sie eine Aufgabe.

Niemand kann freilich gezwungen werden, dieser Ansicht zuzustimmen. Zwar kann, «was nur wirklich Wissenschaftslehre ist, ... von einem vernünftigen Wesen nicht widerlegt, ihm kann nicht widersprochen, es kann daran nicht einmal gezweifelt werden, indem die Möglichkeit aller Widerlegung, alles Widerspruches, und alles Zweifels auf ihrem Boden erst möglich gemacht wird»¹⁴. Dennoch können die Einsichten der Wissenschaftslehre niemandem aufgezwungen werden, denn ihr Angelpunkt ist Freiheit. Gibt es auch keinen Bewusstseinsakt ohne Freiheitsvollzug, so kann doch auch anderes als Freiheit zum Ausgangspunkt der philosophischen Reflexion gemacht werden.

III

Zukunft als Aufgabe – was heisst das näherhin? Es ist allgemein bekannt, dass Hegels Philosophie bezüglich Zukunft wenig bzw. nichts zu sagen hat. Hegel macht den Anspruch, die vergangene Entwicklung zu verstehen; zu Gegenwartsfragen äussert er sich zwar, aber eher zurückhaltend und zögernd; Zukunft ist nicht sein Thema. In seiner Philosophie ist der Geist – und Geist ist letzten Endes alles – absolut geworden. In ihr ist der Geist seiner selbst in der ganzen Fülle und Klarheit bewusst, mindestens prinzipiell; der Geist weiss, dass er alles in allem ist. Was sollte da die Zukunft noch bringen, was nicht die Gegenwart schon hätte?

Die Hegel-Schüler, in einer neuen, unruhigen Zeit lebend, sahen sich jedoch gezwungen, bezüglich Zukunft über Hegel hinauszugehen. In den «Prolegomena zur Historiosophie» stellte z.B. August v. Cieszkowski bereits 1838 Forderungen für eine neue Sicht der Weltgeschichte auf. Als erstes gilt es «die Erkenntniss des Wesens der Zukunft für die Speculation zu vindiciren»¹⁵, d. h. «das Wesen des Fortschrittes überhaupt [zu] ergrün- den»¹⁶. Der Zukunft kann auf dreifache Weise begegnet werden: «durch das Gefühl, durch das Denken und durch den Willen»¹⁷. Bisher hat man

sich nur gefühlsmässig (Seher und Propheten) und denkerisch (Geschichtsphilosophie) auf die Zukunft eingelassen. In der künftigen Periode der Geschichte, die zugleich die letzte sein wird, übernimmt das Wollen die Führung. Sie wird «die ganze Sphäre der *That*, die *Facta* und ihre Bedeutung, die Theorie und die Praxis, den Begriff und seine Realität»¹⁸ umfassen und «die *Vollführer der Geschichte*»¹⁹ hervorbringen. Ist für Hegel «der Wille nur eine besondere Weise des Denkens»²⁰, so wird sich in Zukunft «das Denken [als] ein bloss integrales Moment des Willens»²¹ zeigen. Dem Geiste wird es aufgehen, dass «*freie Thätigkeit...* seine... *eigenste Bestimmung*»²² ist. Es ist nicht genug, dass der Geist an und für sich ist (Hegel), er muss auch *aus sich* sein. Fand der Mensch in der ersten Periode der Geschichte (Antike) die «höchste Identität»²³ in der Kunst, und in der zweiten (bis und mit Hegel) in der Philosophie, so nun im «sociale(n) Wirken und Leben im Staate»²⁴. Dieses künftige soziale Leben darf nicht mit dem bisherigen Tun und Lassen verwechselt werden. Bisher war die Freiheit abstrakt, nämlich bloss rechtlich (im alten Rom) oder bloss moralisch (im Christentum). Sie muss und wird konkret werden, und zwar in einem organischen System von sozialen Institutionen. «Der *Mensch* taucht ... aus seiner *Abstractheit* hervor und wird κατ' ξοχήν zum socialen Individuum ... [,] zur concreten *verhältnissreichen Person*»²⁵. Und das wird dann die künftigen Menschen auch «zur wirklichen *Bethätigung* aller früheren Elemente»²⁶, eingeschlossen Kunst und Philosophie, gelangen lassen.

Bei Marx nahmen Zukunft und Praxis bestimmtere Züge an. Nach den Marxismus-Diskussionen der vergangenen Jahre kann ich mich kurz fassen. Für Marx ist Hegels Philosophie eine Angelegenheit des blossen Denkens und damit abstrakt. Ihre dialektische Überwindung führt zur Praxis. Praxis ist ein vielschichtiger Begriff, schliesst aber auf jeden Fall die Revolution der sozio-ökonomischen Verhältnisse (Basis) ein, die bisher durch Ausbeutung, Unterdrückung, Herrschaft Weniger bestimmt waren. Die Revolution der Basis zieht die Umwälzung des ganzen Fühlens, Denkens und Handelns nach sich, d. h. wirkt sich auch revolutionierend auf das gesellschaftliche Leben, auf Kunst und Wissenschaft etc. (Überbau) aus. Nicht nur hören Ausbeutung und Unterdrückung auf, es wird auch jede Abstraktheit, sei es gesellschaftlicher, sei es persönlicher Art, aufhören, d. h. der vollen Entfaltung des Menschseins steht nichts mehr im Wege. Wichtig ist, dass die Revolution der Basis die Revolution des Überbaues

nach sich zieht und nicht umgekehrt, und dass die Entwicklungen unaufhaltsam sind. Man kann von Notwendigkeit sprechen, wenn man sich bewusst bleibt, dass für dialektisches Denken Freiheit und Notwendigkeit keine letztlichen Gegensätze sind. Darum konnte Lenin Marx da, wo dieser «den *bevorstehenden* Zusammenbruch des Kapitalismus und die *künftige* Entwicklung des *künftigen* Kommunismus»²⁷ untersucht, mit einem «Naturforscher»²⁸ verglichen, der eine neue «biologische Abart»²⁹ bezüglich Herkunft und Entwicklungsrichtung bestimmt. «Bei Marx findet sich auch nicht die Spur eines Versuchs, Utopien zu konstruieren, ins Blaue hinein Mutmassungen anzustellen über das, was man nicht wissen kann»³⁰.

Nun, manches, vieles, das diese und andere Nachhegelianer bezüglich Zukunft dachten, ist in das Denken und Fühlen unserer Zeit eingegangen. Und trotzdem wirkt vieles auch fremd, abstrakt (eine Vokabel übrigens, mit der sie gewöhnlich die Vergangenheit qualifizieren). Ich kann mich auch da wieder kurz fassen und mit ein paar Hinweisen begnügen. Die Entwicklung verlief bisher zu einem guten Teil anders als die Genannten vorausgesehen hatten. Die Arbeiter in den kapitalistischen Industriestaaten sind z. B. nicht total verehelendet und auch nicht einfach unter der Knute von Herren; umgekehrt ist es auch nicht so, dass die Arbeiter in kommunistischen Staaten keine Einschränkungen mehr kennten oder herrschaftsfrei wären. Hüben und drüben wird, trotz Fortschritten, über asoziales Verhalten geklagt, muss Unverständnis für Kunst und Wissenschaft festgestellt, muss um Lebensqualität gerungen werden. Statt Optimismus und Freude am Schönen, Wahren und Guten herrschen weitherum Furcht und Angst, Unzufriedenheit, Resignation, Misstrauen. Aus diesen Gründen drängt sich das Urteil auf: Geschichte und Zukunft stehen nicht unter ehernen Gesetzen wie Hegel und die Nachhegelianer glaubten! Ihr Praxis-Begriff bedarf der Überprüfung!

Ein praxisbezogenes Denken hatten, wie wir sahen, auch Kant und Fichte. Deren Denken ist sogar unmittelbarer praxisbezogen als dasjenige der Nachhegelianer. Es setzt nicht den Durchgang durch letztlich nur spekulativ erkennbare Geschichtsgesetzlichkeiten voraus. Erkennen steht bei Kant unmittelbar im Dienste der Praxis, bei Fichte ist überdies sogar der Erkenntnisakt selber von Praxis bedingt. Beider Denken ist zukunftsbezogen, beide sehen in der Zukunft eine Aufgabe. Bei beiden ist eine bessere Zukunft zwiefach bedingt: von freiem Vollbringen und von Sich-

Einlassen auf das, was sie praktische Vernunft (Verantwortung) nennen. Nur wenn die Menschheit lernt, aus freien Stücken das Praktisch-Vernünftige zu tun, besteht Hoffnung für eine bessere Zukunft.

Ein durch Vernunft bestimmtes Wollen ist nicht willkürlich. Es unterwirft sich dem Vernünftigen. Und wenn gefragt wird, was das denn sei, ist die Antwort ebenso einfach wie genial: der Fragende hat zu fragen, was er denn eigentlich als Vernünftiger nicht nicht wollen kann, oder positiv: was muss er immer und notwendig bejahen? Ganz gewiss nun muss der Vernünftige Vernunft bejahen, wo immer sie ihm begegnet! Sie aber begegnet ihm zunächst und unmittelbar in seinem eigenen Urteilen. Würde er dieses nicht ernst nehmen, könnte er auch sein Zweifeln, Fragen etc. nicht ernst nehmen, d.h. er müsste seinen eigenen Aussagen den Sinn absprechen. Und da grundsätzlich jeder Mensch ein der Vernunft fähiges Wesen ist, sagt der Vernünftige auch ein grundsätzliches Ja zum Menschen.

Dieses Ja impliziert vieles, vom Respekt der Freiheit der andern und der Forderung, Intelligenz und vernünftiges Handeln überall zu befördern, bis zur Pflicht, für die physisch-biologische Subsistenz aller zu sorgen. Die konkreten Aufgaben mögen sich ändern – und ändern sich hoffentlich auch im Laufe der Zeit im Sinne des Bessern. Aber Menschsein heisst immer auch freies Menschwerden. Da «der Mensch... nur unter Menschen ein Mensch»³¹ wird, wie Fichte in einer Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit individuellen Bewusstseins aufweist³², ist das nie eine rein persönliche Angelegenheit. Solange sich also die Grundstrukturen menschlichen Bewusstseins nicht ändern, solange der Mensch nicht aufhört, ein strebend-freies Wesen zu sein, solange wird Zukunft eine intersubjektiv zu bewältigende Aufgabe sein und bleiben.

Die Hoffnung, dass diese Aufgabe gelingt, d.h. dass menschliches Leben menschenwürdig bleibt bzw. wird, ist damit an ein «Wenn» gebunden: *wenn* es gelingt, immer wieder Sinn und Engagement für diese Aufgabe zu wecken. Mit Kant sehe ich darin eine zentrale Aufgabe der Philosophie, auch heute. Gewiss, es braucht «Vernunftkünstler»³³, aber der eigentliche Philosoph ist der «Lehrer im Ideal, der alle diese ansetzt, sie als Werkzeuge nutzt, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu befördern»³⁴.

IV

Ist das alles nicht ein bisschen weltfremd, zu idealistisch, wenn man sich die gesellschaftlich-menschliche Situation bei uns und anderswo vor Augen hält? Ist alles, was bleibt, ein vages Hoffen auf eine Besserung der Menschen, von der man vermuten kann, dass sie doch nie Wirklichkeit wird?

Wenn dem so wäre, dürfte man Zukunft nicht als Aufgabe bezeichnen. Wer Zukunft als Aufgabe betrachtet, weiss im selben Moment auch, dass sein Einsatz dafür gefordert ist, dass er und jeder für die Zukunft eine Verantwortung trägt.

Verantwortung für die Zukunft nehmen heute viele für sich in Anspruch: verantwortlich mit den materiellen Ressourcen umgehen! Die Raumplanung verantwortlich gestalten! Die Natur nicht unverantwortlich strapazieren! etc. Ich meine, da steckten überall echte Anliegen dahinter. Und trotzdem habe ich nicht immer ein gutes Gefühl dabei. Wenn es dann nämlich darum geht, konkrete Wege einzuschlagen, stehen immer äussere Aktionen im Vordergrund: Strategien, Störaktionen, Verbote, Rechtsmittel, Strafe etc. Ich weiss nicht genau, was dahinter steckt: Lust daran, andere «mores» zu lehren? oder die Auffassung, der Mensch sei zu seinem Glück zu zwingen? oder die marxistische Überzeugung, «gute» (Produktions-)Verhältnisse «machten» auch gute Menschen? Nicht dass an diesen Auffassungen nichts wäre, aber sie scheinen mir etwas Entscheidendes doch zu übersehen: die Freiheit des Menschen, und zwar Freiheit als *den* Schlüssel zum Verständnis des Menschen! Im Umgang mit Freiheit nämlich ist Zwang, in welcher Form immer, nur ein Mittel, um Übergriffe zu verhindern, nicht aber um freie Menschen zu «produzieren».

Kann Freiheit nicht produziert, so kann sie doch evoziert werden, und muss es auch. So wie der Mensch nun einmal ist, wird er nur unter Menschen ein Mensch (Fichte) und braucht zwischenmenschliche Hilfe, um sich in Freiheit zu einem freien Wesen unter andern freien Wesen zu machen. Diese Hilfe möchte ich *Erziehung* nennen. Die vornehmste Aufgabe derselben besteht nicht in der Vermittlung von theoretischen Kenntnissen aller Art bzw. entsprechendem praktischem Können (Technik) – auch wenn das in einer kulturell entfalteten menschlichen Gemeinschaft unabdingbar ist –, sondern darin, dass sie Sinn für ein

Leben aus zwischenmenschlich verstandener, d. i. vernünftiger, Freiheit weckt.

Erziehung zu dieser vernünftigen Freiheit muss nicht auf den Tag X warten. Sie kann jetzt, morgen, übermorgen einsetzen, ohne auf Strukturreformen warten zu müssen. Wird vernünftige Freiheit auf breiter Basis ernst genommen – von Eltern, Erziehern, Sozialarbeitern, von den Schulen, den Kirchen, von den Politikern etc. –, dann wird freilich auch der Tag X kommen, an dem veraltete Strukturen als lästig und hinderlich und überfällig empfunden werden. Eine vernünftige Gemeinschaft freier Menschen wird dann nicht zögern, auf eine bessere Welt nicht nur innerlich zu warten und zu hoffen, sondern sie auch äusserlich zu realisieren, und zwar gemeinsam!

Es mag frustrierend wirken, für ein besseres, d. i. vernünftigeres Morgen «nur» durch Erziehung wirken zu können. Der Begriff der Erziehung darf indes nicht zu eng genommen werden. Es wird nicht nur in der Familie, in der Schule, in der Lehre usw. erzogen, sondern überall, wo Menschen zusammentreffen und beisammen sind. Unser Verhalten nämlich bleibt nie ohne Einfluss. Wenn einer ein freier Mensch ist und für vernünftige Freiheit eintritt, wirkt sich das mit der Zeit aus. Fichte bemerkte einmal sehr zutreffend: «Jeder, der sich für einen Herrn anderer hält, ist selbst ein Sklav. Ist er es auch nicht immer wirklich, so hat er doch sicher eine Sklavenseele und vor dem ersten Stärkern, der ihn unterjocht, wird er niederträchtig kriechen. – Nur derjenige ist frei, der alles um sich herum frei machen will, und durch einen gewissen Einfluss, dessen Ursache man nicht immer bemerkt hat, wirklich frei macht. Unter seinem Auge athmen wir freier; wir fühlen uns durch nichts gepresst und zurückgehalten und eingeengt; wir fühlen eine ungewohnte Lust, alles zu seyn und zu thun, was nicht die Achtung für uns selbst uns verbietet»³⁵. Wenn das richtig ist, sind wir alle, wenigstens ein Stück weit, für die Erziehung unserer Zeitgenossen im Sinne vernünftiger Freiheit und damit einer menschenwürdigeren Zukunft verantwortlich.

Gewiss, menschenunwürdige Verhältnisse sind durch eine solche Haltung nicht von einem Tag auf den andern aus der Welt geschafft. Aber der Mensch kann ja auch nicht zu einem menschenwürdigen, d. i. freiheitlich-vernünftigen Verhalten gezwungen werden, auch nicht durch die besten äusseren Verhältnisse. Wenn Zukunft nicht ein Geschehnis, sondern eine Aufgabe ist, kommt man an der Freiheit der einzelnen nicht vor-

bei. Dass wirkliche Vernünftigkeit nicht einfach vor den sog. «schlechten Tatsachen» klein beigegeben muss, sei am Beispiel des Beamten im «*Notstaat*»³⁶ kurz exemplifiziert.

Wo vernunftwidrige Verhältnisse herrschen, befinden wir uns nach Fichte in einem Notstaat. Kennzeichen eines solchen sind: es werden die «gegenseitigen Rechte nicht so genau genommen»³⁷; der eine fügt sich «in gar keine Ordnung..., wenn er nicht beträchtliche Vorzüge erhält»³⁸; der andere schweigt zu allem etc.

Ein Vernünftiger, der sich solcher widervernünftiger Verhältnisse bewusst wird, wird sich bald mit einem Widerspruch konfrontiert sehen: «Ich bin innerlich überzeugt, dass die Verfassung rechtswidrig ist, und helfe sie dennoch aufrecht erhalten; wäre es auch nur durch meine Unterwürfigkeit»³⁹. Vielleicht verwalte ich gar «ein Amt in dieser rechtswidrigen Verfassung. Sollte ich etwa, wenigstens das letztere nicht»⁴⁰? Sollte ich vielleicht die «grosse Weigerung» (H. Marcuse) praktizieren? Oder sollte ich eventuell gar das Land verlassen?

Fichte hält von solchen und ähnlichen Vorschlägen nicht viel. Die grundsätzliche Forderung, dass nämlich aus vernünftiger, freier Intersubjektivität heraus gelebt werde, ist überall, in jeder Gemeinschaft der Erde, eine immer neu zu erfüllende Aufgabe. Ich entziehe mich dieser nicht durch Auswanderung, auch wenn sie in einem andern Lande vielleicht leichter zu erfüllen wäre. Sich öffentlichen Aufgaben grundsätzlich zu entziehen, ist ebenfalls keine Patentlösung. Schliesslich ist es ja besser, wenn «die Weisen und Gerechten»⁴¹ öffentliche Ämter innehaben, als wenn sie an «die Unweisen und Ungerechten»⁴² fallen. Zudem tut ja keiner ein Unrecht, wenn er als Beamter «in gemeinschaftlichen Angelegenheiten... nach dem präsumtiven gemeinsamen Willen»⁴³ handelt. Er behandelt ja, wie von den geltenden Gesetzen her präsumiert werden darf, den andern so, «wie er behandelt seyn will»⁴⁴.

Das ist das eine, er tut kein Unrecht. Andererseits besteht aber auch die Vernunftforderung, alles Widervernünftige zu bekämpfen und nach Möglichkeit zu ändern. Wie ist das zusammenzubringen? Er braucht sich zwar nicht Ungerechtigkeit vorzuwerfen, aber dem Vernunft-Gesetz in ihm hat er damit allein auch noch nicht Genüge getan!

Fichte sucht die Lösung in einer Synthesierung der beiden Problemkreise. Das eine Mal handelt es sich um «ein *Sollen*, über einen Zustand, der hervorgebracht werden soll»⁴⁵, das andere Mal um eine «ÜBERZEU-

GUNG über die *Wirklichkeit*»⁴⁶, in der wir leben. «Sollen» und «Wirklichkeit» lassen sich folgendermassen vereinen: «Ich muss den gegenwärtigen Zustand des Notstaates betrachten, als ein Mittel, den Vernunftstaat hervorzubringen, und lediglich zu diesem Ziele handeln»⁴⁷. M. a. W. es sind die gegebenen legalen Möglichkeiten im Sinne des Vernünftigeren, d. h. Besseren, einzusetzen, was zugleich auch heisst, positiverzieherisch auf die Umgebung zu wirken (vgl. oben). Wächst der Sinn für das Vernünftigere und Bessere, wird auch das Bedürfnis wachsen, die Gesetze des Notstaates in Richtung auf den Vernunftstaat hin zu verändern.

Ist das nicht eine blosse Konstruktion? eine Chimäre? Die Antwort hängt davon ab, wie man die praktische Vernunft einschätzt. Wer Zukunft als ein Geschehnis betrachtet, kann auf solche Überlegungen verzichten. Er weiss ja schon, dass die Geschichte ihren Gang nimmt, und zwar notwendig. An Freiheit und Vernunft zu glauben und auf sie zu setzen, wäre deswegen etwas Überflüssiges, weil das die Entwicklung höchstens hindern, auf keinen Fall aber befördern würde. Wer zwar an Freiheit glaubt, aber überall nur Unvernunft am Werke sieht, der wird resignieren. Er wird sich auf nichts Neues wirklich einlassen und praktisch nur an der Erhaltung des Status quo interessiert sein. Weil er überall Missbrauch und Übergriffe befürchtet, wird er mit administrativen oder auch repressiven Mitteln allen möglichen Übergriffen zuvorzukommen suchen. Wer dagegen an Freiheit und Vernunft in den Menschen zu glauben vermag, wird die Hoffnung auf eine bessere Zukunft nie aufgeben; er wird auf die Vernunft im Menschen setzen und als Freier unter Freien eine bessere Zukunft herbeizuführen suchen.

Anmerkungen

* Vortrag, gehalten an der Jahresversammlung der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft am 18. Februar 1979 in Bern.

¹ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, 1781/87, Werke in sechs Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1963, Bd. 2, 700 (A 839).

² ebd.

³ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Zweiter Band, Jub.-Ausg., hrsg. v. H. Glockner, Stuttgart 1949 ff.³, Bd. 16, 191.

- ⁴ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, ebd. Bd. 11, 46.
- ⁵ ebd. 47.
- ⁶ ebd. 55.
- ⁷ ebd.
- ⁸ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 1788, a.a.O. Bd. 4, 107 (A 4).
- ⁹ Kant, Kritik der reinen Vernunft, a.a.O. 135 (B 130).
- ¹⁰ J.G. Fichte, Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801/02, hrsg. v. R. Lauth, Philos. Bibliothek Bd. 302, Meiner, Hamburg 1977, 16.
- ¹¹ Fichte, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, J.G. Fichte – Gesamtausgabe, hrsg. v. R. Lauth u. H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1962 ff., I (Werke), Bd. 2, 259.
- ¹² Vgl. zu den «Grundprinzipien des Bewusstseins» ebd. 255–82.
- ¹³ Vgl. zum «Streben» ebd. 385–420.
- ¹⁴ Fichte, Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801/02, a.a.O. 15–16.
- ¹⁵ A. v. Cieszkowski, Prolegomena zur Historiosophie, Berlin 1838, 8.
- ¹⁶ ebd. 11.
- ¹⁷ ebd. 15.
- ¹⁸ ebd. 16.
- ¹⁹ ebd.
- ²⁰ ebd. 120.
- ²¹ ebd.
- ²² ebd. 118.
- ²³ ebd. 112.
- ²⁴ ebd.
- ²⁵ ebd. 153.
- ²⁶ ebd. 143.
- ²⁷ W.I. Lenin, Staat und Revolution, 1918, Ausgewählte Werke in sechs Bänden, Dietz Verlag, Berlin 1973³, Bd. 3, 546.
- ²⁸ ebd.
- ²⁹ ebd.
- ³⁰ ebd.
- ³¹ Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1796, J.G. Fichte-Gesamtausgabe, I, Bd. 3, 347.
- ³² ebd. 340 ff.
- ³³ Kant, Kritik der reinen Vernunft, a.a.O. 700 (A 839).
- ³⁴ ebd.
- ³⁵ Fichte, Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1794, J.G. Fichte-Gesamtausgabe, I, Bd. 3, 39.
- ³⁶ Fichte, Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre, 1798, J.G. Fichte-Gesamtausgabe, I, Bd. 5, 215.
- ³⁷ ebd.
- ³⁸ ebd.
- ³⁹ ebd. 216.
- ⁴⁰ ebd.
- ⁴¹ ebd.
- ⁴² ebd.
- ⁴³ ebd.
- ⁴⁴ ebd.
- ⁴⁵ ebd.
- ⁴⁶ ebd.
- ⁴⁷ ebd.

