

Zeitschrift für philosophische Forschung

1945/46 begründet von Georgi Schischkoff

Herausgegeben von Otfried Höffe

Redaktionsbeirat: Karl-Otto Apel (Frankfurt/Main), Hans-Michael Baumgartner (Bonn), Hans Lenk (Karlsruhe), Jürgen Mittelstrass (Konstanz), Günther Patzig (Göttingen), Manfred Riedel (Erlangen), Josef Simon (Bonn), Robert Spaemann (München), Elisabeth Ströker (Köln), Wolfgang Wieland (Heidelberg)

unter Mitwirkung von Werner Beierwaltes (München), Manfred Frank (Tübingen), Gerhard Funke (Mainz), Leo Gabriel (Wien), Andreas Graeser (Bern), Rudolf Haller (Graz), Erich Heintel (Wien), Klaus Held (Wuppertal), Dieter Henrich (München), Klaus Jacobi (Freiburg i. Br.), Joachim Kopper (Mainz), Hermann Lübbe (Zürich), Odo Marquard (Gießen), Ernst W. Orth (Trier), Annemarie Pieper (Basel), Gerold Prauss (Freiburg i. Br.), Walter Schulz (Tübingen), Ludwig Siep (Münster), Rainer Specht (Mannheim)

Redaktion: Beat Sitter-Liver (Bern)

© Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1992

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Satz: Peter & Partner, Höchberg bei Würzburg

Druck: Grafica-Druck, Kurt Schwarz, Bockenheim

Printed in Germany

SONDERDRUCK AUS

D 22 201 F

Zeitschrift für philosophische Forschung

Herausgegeben von Otfried Höffe
Band 46 · Heft 4 · Oktober–Dezember 1992

HUBERTUS BUSCHE
Das Leib-Seele-Pentagon und die Kombinatorik
attraktiver Vorstellungen

BARRY SMITH
Zum Wesen des Common sense:
Aristoteles und die naive Physik

CHRISTOF RAPP
Ähnlichkeit, Analogie und Homonymie bei Aristoteles

KEIJI NISHITANI †
Mein philosophischer Ausgangspunkt

DIETER WANDSCHNEIDER
Eine Metaphysik des Schwebens.
Zum philosophischen Werk von Walter Schulz



VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT AM MAIN

DISKUSSIONEN

Dieter Wandschneider, Aachen

Eine Metaphysik des Schwebens

Zum philosophischen Werk von Walter Schulz

Walter Schulz, der kürzlich sein 80. Lebensjahr vollendete, hat der philosophischen Welt ein imposantes Œuvre präsentiert. Die hier unternommene Darstellung ist der Versuch, dieses näher zu erschließen. Es ist klar, daß das in dem hier vorgegebenen Rahmen nicht ohne Vereinfachung möglich ist. Nicht intendiert ist eine umfassende, detaillierte Würdigung sämtlicher veröffentlichter Arbeiten. Ich möchte vielmehr versuchen, Grundgedanken und Grundeinsichten des philosophischen Werks von Walter Schulz zu verdeutlichen, und beschränke mich dabei auf die Hauptschriften.

Schulz' erstes Opus magnum ist die 1955 erschienene Habilitationsschrift *„Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings“*. Der Titel läßt bereits das hier entwickelte Resultat erkennen, das in krassem Gegensatz zu der bis dahin gültigen Auffassung steht, wonach Hegel, nicht Schelling, als der eigentliche Vollender des Deutschen Idealismus anzusehen sei. Schulz' These, derzufolge die damals herrschende Hegelsche Philosophie von der schwer zugänglichen Spätphilosophie Schellings 'überholt' worden sei, war von so überraschender Neuheit, daß geradezu von einer Erschütterung des etablierten Idealismusbildes gesprochen werden konnte.

Schulz' Argumentation kann nur sehr knapp wiedergegeben werden: Der Deutsche Idealismus ist danach in einem wesentlichen Sinn als Philosophie der *Subjektivität* zu verstehen: Vom Subjekt her sucht er sich selbst philosophisch zu begründen, und von diesem her soll die Welt konstituiert werden. Das Verfahren, mit dem dies zu leisten unternommen wird, ist beim frühen Fichte und frühen Schelling und später bei Hegel je verschieden. Fichte konzipiert im Ausgang vom *Ich* einen *subjektiven Idealismus*, von dem man Schulz sagen hören konnte, er habe sich von der Undurchführbarkeit dieser Position bis zur Verzweiflung überzeugt. Schelling bezieht die bei Fichte vernachlässigte Natur von vornherein in seinen philosophischen Entwurf mit ein und nimmt eine der Natur und der ‚Intelligenz‘ gleichermaßen zugrundeliegende *absolute Identität* an. Gegen dieses völlig unvermittelte und insofern nicht mehr vernünftig einholbare Absolute wird in der Folge von Hegel polemisiert, der dem die Forderung durchgängiger vernünftiger Ausweisbarkeit entgegensetzt und das Absolute von daher als ‚Logik‘ bestimmt. Erst so findet der idealistische Ansatz, das war die

herrschende Meinung, zu seiner Vollendung im Sinn absoluter, selbstdurchsichtiger Vernünftigkeit.

An diesem Punkt freilich, so Schulz, bricht für den späten Schelling die (sich auch schon beim späten Fichte andeutende) Frage auf: Warum *ist* überhaupt Vernunft? Hier wird das *Faktum der Vernunft*, das schon Kant irritiert hatte, zum Problem. Denn jeder Versuch, dieses Faktum zu erklären, muß dafür *vernünftige* Gründe angeben und setzt die zu erklärende Vernunft damit immer schon *voraus*. Das Quälende dieser Einsicht besteht darin, daß die Vernunft selbst erkennt, daß ihre Selbsterkenntnis letztlich zum Scheitern verurteilt ist: „Sie erkennt die Unbegreiflichkeit ihrer selbst, denn ihrem Denken kommt das factum brutum ihres reinen *Daß* schon immer zuvor“. (1955, 5) Diese Einsicht der Vernunft in die Unmöglichkeit, sich selbst einen vernünftigen Grund vor auszudenken,¹ führt Schelling zufolge auf die Notwendigkeit des *Gottesbegriffs*: „Gott als die reine Selbstvermittlung, das ungegenständlich Wesende“, der „wesenhaft außerhalb der Vernunft“ bleibt, „auch wenn er in ihr existent wird“. Gott erweist sich so, „das Ganze der Bewegung zu sein, in der die Vernunft sich vermittelt durch das Wesend-Tätige, dessen sie nie und nimmer Herr werden kann, weil es sie immer schon durchherrscht“. „Die Vernunft weiß sich schon immer sich zugefallen aus ihrem Anderen her“ (296).

Muß man daraus aber, wie Schelling, auf ein trans-vernünftiges, „unvordenklich Seyendes“ als *Grund der Vernunft* schließen (1955, 68)? Ist der Wunsch nach Begründung der Vernunft selbst nicht vielleicht ein Selbstmißverständnis der Vernunft, die erkennt, daß *ihr selbst Absolutheitscharakter zukommt*? Könnte sie so nicht vielmehr auch als ein dem Denken und Sein gleichermaßen zugrundeliegender *Logos* begriffen werden? Das würde freilich auf einen objektiven Idealismus *Hegelschen* Typs hinauslaufen, der mir insofern durch Schellings Argumentation eher *nicht* überholt und erledigt zu sein scheint. Aber das muß und kann hier offenbleiben.

Der große Wurf in Schulz' Schellingauslegung ist die von daher eröffnete *geistesgeschichtliche Perspektive*, in der der nachidealistische Denkweg der Philosophie, der über Kierkegaard, Marx, Nietzsche bis zu Heidegger verläuft, in seiner inneren Folgerichtigkeit begreiflich wird. Ich kann dies nur andeuten: Charakteristisch für die genannten Denker ist, daß sie *gegenidealistisch* ansetzen. Kierkegaard stellt die menschliche Existenz ins Zentrum, Marx den gesell-

¹ Was uns heute an diesen vor bald vierzig Jahren formulierten Überlegungen auffällt, ist der sachliche Bezug zur aktuellen ‚Letztbegründungsdiskussion‘. Auch hier wird ja ein Unhintergebares geltend gemacht, freilich nicht von einem spekulativen Standort her, sondern unter dem Aspekt der transzendentalen Reflexion auf Sinn- und Geltungsbedingungen der Möglichkeit von Argumentation, auf ihre ‚Vernünftigkeit‘ also. Deren Unhintergebarkeit ist sonach darin zu sehen, daß sich die Vernunft selbst als logischer Vollzug nicht begründen kann, ohne sich dafür selbst schon vorauszusetzen, insofern Begründen selbst ein logisches Verhältnis ist. Das ist im Grund das Schellingsche Argument.

schaftlich produzierenden Menschen, Nietzsche den Willen zur Macht und Heidegger das Dasein. Was haben sie also mit Schelling zu tun? Entscheidend ist, so Schulz, daß Schelling den Idealismus insofern vollendet hat, als er ihn an sein Ende gebracht und der nachfolgenden Philosophie damit gewissermaßen ein neues Thema – und Problem – gegeben hat: das pure Daß der existierenden Subjektivität in ihrer *Faktizität*. Indem diese prinzipiell nicht frei wählbar, die ethische Forderung in *diesem* Punkt also prinzipiell unerfüllbar ist und damit sinnlos wird, ist der Mensch unabweislich, d.h. völlig unabhängig von seinem bewußten Willen, der ‚Sünde‘ verfallen – so *Kierkegaard*. Für *Marx* ist der gesellschaftlich existierende und produzierende Mensch wesentlich durch materielle Verhältnisse bestimmt, und dieses letztlich unverständbare Sein der *Materie* ist hier dasjenige, was sich dem denkenden Zugriff des Subjekts grundsätzlich entzieht.

Besonders aufschlußreich ist Schulz' an Schellings Spätphilosophie anknüpfende *Nietzscheinterpretation*: Im unbegreiflichen Daß der begreifenden Vernunft wird von Schelling ein die Subjektivität selbst durchwaltender *Grundwiderspruch* ausgemacht. Die Gewißheit dieser Paradoxie findet bei Nietzsche, so Schulz, ihren Ausdruck im Rückgang auf die alles Lebendige bewegende *Kraft*, die kein Begreifen mehr ist, sondern ‚Wille zur Macht‘. Dieser ewige, jedem geistigen ‚Sinn‘ vorausliegende Drang ist in seiner Zeit- und Sinnlosigkeit im Grund *ewige Wiederkehr des Gleichen*: Diese als der „ausdrücklich gemachte Wille zur Macht ist die Gestalt *reiner sinnfreier Subjektivität*. Nietzsche stößt mit dieser Idee auf den Kern des Idealismus durch“, um ihn als Idealismus freilich zu negieren: als „Nicht-begreifenwollen dieser Subjektivität“ – „*amor fati* ... als die *Bejahung des sinnlosen Kreises der ewigen Wiederkehr*“ (1955, 284 f.).

Diese Deutungslinie wird schließlich zu *Heidegger* hin ausgezogen: Im reinen, unbegreiflichen Daß der Vernunft erfährt die Subjektivität, so kann Schellings Entdeckung auch umschrieben werden, ihre wesenhafte *Ohnmacht*, die gleichsam schon die existentialontologische *Geworfenheit* des Daseins, also der endlichen, in das Nichts gehaltenen Subjektivität antizipiert. Deren Grundstimmung ist damit „Angst, in der das Dasein vor dem Nichts von der Rätselhaftigkeit des Seins durchstimmt wird“ (1955, 288).

Diese Interpretationen machen in bewundernswürdiger Weise die in der Sache liegende Folgerichtigkeit der nachidealistischen Entwicklung durchsichtig. Das darf freilich nicht so verstanden werden, als beriefen sich die genannten Denker ausdrücklich auf Schellings Spätphilosophie, von der sie, wenn überhaupt, vielfach sicher nur entfernte Kenntnis hatten. Man muß Schulz' These von der *Vollendung* des Deutschen Idealismus in Schellings Spätphilosophie, wie schon bemerkt, vor allem als ein *Zuendebringen* idealistischen Denkens verstehen, indem dieses in eine Aporie geführt wird. Nach meiner Überzeugung ist der Idealismus damit zwar keineswegs widerlegt – ich deutete schon an, daß ich Hegels Position im Prinzip für die überlegene halte –, aber geistesgeschichtlich war er damit faktisch zunächst am Ende. Schelling, so könnte man sagen, ver-

leibt der *Zeitstimmung* philosophischen Ausdruck und bestätigt und verstärkt diese so zugleich. Was man den Triumph der exakten Wissenschaften über die spekulative Philosophie genannt hat, beruht ja wesentlich auch auf einer Hinwendung zur Faktizität des positiv Vorfindlichen. Schulz' große Leistung sehe ich in dieser Hinsicht darin, daß er in der Sichtbarmachung der Schellingschen Denkbewegung zugleich geistesgeschichtliche, oder mehr noch: metaphysische Determinanten dieser Entwicklung ans Licht bringt.

Ich habe Schulz' erstem großen Werk auch deshalb relativ viel Raum gewidmet, weil ich glaube, daß hier bereits die Denkmotive der späteren Arbeiten vorgebildet sind. Ich möchte diese zunächst sehr allgemein und in kaum noch zu verantwortender Vereinfachung charakterisieren als das Problem der *Subjektivität*, der *Metaphysik*, verstanden als absoluter apriorischer Begründungsanspruch des Subjekts, und der *Ethik* im Hinblick auf die intersubjektive Dimension faktischer Subjekte. Im Rückblick, scheint mir, wird so eine durchgängige *Kontinuität* in der denkerischen Entwicklung des Autors erkennbar: Seine Werke sind nicht beliebige Hervorbringungen, sondern Ausdruck eines *philosophischen Anliegens*.

Um das Anliegen Schulz'schen Denkens näher zu verdeutlichen, werde ich im folgenden, wie schon gesagt, nur eine Würdigung der relativ kurz nacheinander erschienenen *Hauptwerke* – ‚Philosophie in der veränderten Welt‘ (1972, 4 1980), ‚Ich und Welt‘ (1979), ‚Metaphysik des Schwebens‘ (1985) und ‚Grundprobleme der Ethik‘ (1989) – zu geben suchen. Daß ich dabei ‚zwischenzeitliche‘ kleinere Arbeiten übergehe, ist sachlich kaum zu rechtfertigen. Es sind meisterliche Analysen darunter, von denen einige wenigstens genannt seien: ‚Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers‘ (1953/54) – daraufhin wurde Schulz die Heideggernachfolge in Freiburg angetragen, die der Tübinger Ordinarius allerdings, wie auch vier spätere Rufe, ablehnte –, ‚Kierkegaard. Existenz und System‘ (1957), ‚Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik‘ (1957, 6 1978), ‚Hegel und das Problem der Aufhebung der Metaphysik‘ (1959), ‚Fichte. Vernunft und Freiheit‘ (1962), ‚Das Problem der absoluten Reflexion‘ (1962), ‚Wandlungen des Wirklichkeitsbegriffs‘ (1965), ‚Wittgenstein. Die Negation der Philosophie‘ (1967).

Die an Schellings Spätphilosophie entwickelte Einsicht in die philosophische Relevanz der *Faktizität* ‚mußte‘, wenn man so will, Schulz zunächst und vor allem zu einer *Analyse der Zeissituation* motivieren. In diesem Sinn kann das Hauptanliegen des neunhundertseitigen (großformatigen!) Werks ‚*Philosophie in der veränderten Welt*‘ (1972), dem ich mich jetzt zuwende, als eine philosophische Ortsbestimmung der Gegenwartsphilosophie bezeichnet werden. Es versteht sich, daß dieses Unternehmen keine nur registrierende Bestandaufnahme ist, sondern, mit dem bekannten Hegelwort, die Zeit in Gedanken zu fassen, und das heißt immer auch: sie aus ihrer Vergangenheit zu begreifen sucht. Diese Intention wäre gründlich verfehlt, wenn man die extensiven historischen Analysen, die Schulz hier durchführt, unter dem Titel ‚Geschichte der

Philosophie‘ verbuchen würde. Der philosophiegeschichtliche Blick hat bei Schulz unausweichlich die Gegenwart im Visier, um ihr die Diagnose zu stellen. Freilich ist damit umgekehrt immer auch die Frage an die philosophische Tradition gerichtet, was diese vor der Gegenwart bedeutet.

Schulz stellt seine Analysen unter fünf Leitgedanken: Verwissenschaftlichung, Verinnerlichung, Vergeistigung und Verleiblichung, Vergeschichtlichung, Verantwortung. Der 1. Teil trägt dem Faktum Rechnung, daß die *empirische Wissenschaft* zu einer die heutige Welt von Grund auf bestimmenden Macht geworden ist. Das gilt nicht nur für die Natur- und Technikwissenschaften, sondern ähnlich für die Geistes-, Sozial- und Verhaltenswissenschaften. Für die Philosophie selbst bedeutet das, daß sie jahrzehntelang nur noch als analytische Wissenschaftstheorie (im weiteren Sinn) eine Legitimation zu haben glaubte. Was Schulz in diesem Zusammenhang vor allem interessiert, sind die damit verbundenen Wandlungen des Wirklichkeitsverständnisses, z.B. durch Entwicklungen der modernen Mikrophysik, der biologischen Wissenschaften oder der Informationstechnologien und dann natürlich auch der Geisteswissenschaften, der Psychologie, insbesondere der Psychoanalyse, und der Soziologie. Als bedeutsam wird ferner herausgestellt, daß die wissenschaftlich geprägte Erkenntniseinstellung „von Grund aus *unphilosophisch* geworden“ sei im Sinn einer „Vergleichgültigung der Wesensfrage“ (1972, 13, 12). In der Perspektive des grundsätzlich unabschließbaren *Forschungsprozesses* gewinnt ein operationalistischer Erkenntnisbegriff an Bedeutung, der tendenziell zur „Aufhebung eines statischen Gegenstandsbezuges“ führe. Als Konsequenz dieser Entwicklung sieht Schulz am Horizont einen veränderten Wirklichkeitsbegriff im Sinn eines „*dialektischen Wechselverhältnisses von Subjekt und Objekt*“ (15).

Dies führt den Autor einerseits zu einer Kritik der traditionellen Metaphysik der Subjektivität (1972, 250), die hier durch den Begriff der *Verinnerlichung* charakterisiert wird (2. Teil). Im 3. Teil wird die Kritik der Subjektivität unter dem Titel *Vergeistigung und Verleiblichung* auf den Gegensatz von *Vernunft und Trieb* ausgedehnt. Die anthropologische Einstellung sei, so stellt Schulz heraus, „seit dem Zusammenbruch des Idealismus“ zunehmend durch die Meinung bestimmt, „daß die Vernunft nicht nur der Macht nach, sondern auch dem Rang nach durchaus nicht das Erste sei, das seien vielmehr die Triebe oder genauer: der *Wille*“; ‚Wille‘ freilich nicht mehr als ein ‚oberes‘ Vermögen des Subjekts, sondern nun als „*dunkler Drang, Begierde und Trieb*“ (337). Im späteren 19. Jahrhundert ist hier in der Tat ein Umbruch festzustellen, der, und das ist eine wichtige Beobachtung, die anthropologische Fragestellung von der Philosophie auf die Wissenschaft verlagert hat. Die philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts ist wesentlich an der Biologie, Verhaltenswissenschaft, Psychoanalyse und Soziologie orientiert und hebt sich so schließlich in einzelwissenschaftliche Perspektiven auf (463). Damit nun, so Schulz, sei es „unmöglich [geworden], ein philosophisches Gesamtbild des Menschen ein für allemal als theoretische Wesensaussage dessen, was der Mensch ist, aufzustellen“ (463).

Das bisher durchgängig praktizierte Vorgehen, die Situation der Gegenwart aus ihrer geschichtlichen Bedingtheit zu begreifen, also das Verfahren der *Vergeschichtlichung*, wird im 4. Teil selbst zum Gegenstand der Untersuchung, freilich nicht eigentlich in der Weise metatheoretischer, methodologischer Reflexion, die hier, das fällt auf, überhaupt ausgespart bleibt. An ihre Stelle tritt der wiederum historische Nachvollzug der Entstehung des historischen Bewußtseins, sozusagen die Vergeschichtlichung der Vergeschichtlichung als philosophischer Methode. Die Analyse überläßt sich ganz der geschichtlichen Bewegung, die so, mit Hegel geredet, zum Weltgericht wird. Heißt das nun, daß wir der Geschichte ausgeliefert sind? Gerade die Einsicht in den Geschichtsprozeß, so Schulz, lehre vielmehr, „daß Wirklichkeit nichts Vorgegebenes und als Tatsache Feststellbares ist, sondern ein *Wechselprozeß zwischen Subjekt und Objekt*: Ich bedinge das Geschehen ebenso, wie ich durch es bedingt werde.“ Geschichte ist recht verstanden *indirekte Vermittlung*: „vermitteltes Vermitteln und vermittelndes Vermitteltes“ und offenbart so die „*Dialektik von Macht und Ohnmacht in der Geschichte*“ (1972, 470 f.).

Damit ist das *Handlungsproblem* und dergestalt auch das Problem der *Ethik* ins Blickfeld gerückt. Ich möchte zu diesen Ausführungen des fünften und zugleich umfangreichsten Teils, der unter dem Titel Verantwortung steht, nur wenig sagen, da diese Fragen später in ‚Grundprobleme der Ethik‘ wieder aufgenommen und neu durchdacht werden. In besonderem Maße bedenkenswert scheint mir hier zweierlei zu sein: Zum einen die Wichtigkeit eines in der Gesinnung des Subjekts selbst gründenden Verantwortungsbewußtseins als „letzte Instanz“ der Ethik, die uns bei aller Resignation angesichts der menschlichen Natur dennoch nötigt, „so zu handeln, als ob eine bessere Menschheit eines Tages Wirklichkeit würde“ – eine fundamentale „Paradoxie, der alle Ethik untersteht“ (1972, 631, 633). Zum andern wird, so Schulz, „im Gegenzug zu einer philosophisch abstrakten Begründung von Ethik überhaupt die *Zusammenarbeit mit den anthropologischen Wissenschaften* ..., insbesondere der Soziologie, der Psychologie und der Psychoanalyse“ unumgänglich für eine „zeitgemäße Ethik“. Nur so sei es möglich, „den realen Menschen der Gegenwart in seinem durch die Wissenschaft bestimmten Selbstverständnis zu treffen“ (632, 631).

Das Werk schließt mit Überlegungen zu einem daran orientierten Begriff *dialektischer Wirklichkeit* und sucht die „Intention ..., die die ganze Arbeit leitet“, so noch einmal grundsätzlich zu fassen. „Wirklichkeit“ ist danach „weder eine vorgegebene Objektwelt noch beruht sie auf einer Setzung des Subjektes. Wirklichkeit ist vielmehr ein Geschehenszusammenhang, in dem Objekt und Subjekt miteinander verflochten sind in der Weise gegenseitiger Bedingung: das Subjekt wird ebenso vom Objekt bestimmt, wie es dieses bestimmt“ (1972, 841) – eine Auffassung, die der schon erwähnten ‚Dialektik von Macht und Ohnmacht in der Geschichte‘ korrespondiert.

‚Philosophie in der veränderten Welt‘ ist das Werk eines philosophischen Maulwurfs, der sich sein Terrain im Erfassen der Gegenwart und im Rückbezug

auf die philosophische Tradition erschließt, das völlige Sicheinlassen auf die Suche nach dem, was diese Zeit ist und bestimmt. Der systematische Ertrag solchen Suchens tritt freilich erst in den folgenden drei großen Werken deutlicher zu Tage, denen ich mich jetzt zuwende, zunächst der 1979 erschienenen Arbeit ‚*Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität*‘. Ich muß mich auch hier auf die Darstellung der Grundgedanken beschränken.

„Ich und Welt“, das wurde schon gesagt, seien „nur in bezug aufeinander zu bestimmen“. Aber, so fährt Schulz fort, „der Bezug – das ‚und‘ – ist das eigentliche Problem“ (1979, 9). Warum ein Problem? Offenbar weil das Ich als das eine Relat der Beziehung „nicht festzustellen“ ist: „Es setzt sich als sich setzend faktisch immer schon voraus“, ist so gleichsam ein „Zirkelgeschehen“ und läßt sich darum nicht „definitiv in einer Formel aussagen“ (11 f.): Der Zirkel des selbstbewußten Ich ist als ein beständiges, infinites Sich-selbst-Überholen wesentlich indefinit. Da es solchermaßen nicht fixierend zu orten ist, kann es auch sein Weltbezug nicht sein. „Das Ich ist das Rätsel der Philosophie der Subjektivität und zugleich das Lösungswort dieses Rätsels, das aber an ihm selbst den Rätselcharakter nicht aufhebt. Der Begriff Ich ist durch und durch dialektisch“ (12). Zugleich aber findet sich das Ich als ein *faktisches* in einer faktischen Welt. Das ist sozusagen das anthropologische Grundphänomen, von dem Schulz hier ausgeht.

Zur Begründung äußert sich der Text, wenn ich recht sehe, nicht näher. Aber der Autor *hat* die Antwort schon gegeben: Daß die Subjektivität sich „nicht von einem Außerhalb ihrer selbst her zu ihren Möglichkeiten einsetzen“ kann, „weil sie faktischer Selbstvollzug ist“ (9), wissen wir bereits aus den intrikaten Untersuchungen des Schellingbuchs, wobei die Charakterisierung des *Selbstbezugs* als eines *faktischen* genau die dort pointierte *Grundaporie* der Subjektivität trifft. Schulz ‚*Philosophie der Subjektivität*‘ ist sozusagen nur die Entfaltung dieser Aporie und ihre anthropologische Auswertung:

Als *faktischer* Selbstvollzug findet sich die Subjektivität immer schon als endliche, situativ bedingte, in die Existenz ‚geworfene‘ vor. Als *Selbstvollzug* begreift sie sich zugleich als Selbstsetzen und solchermaßen als Selbstermächtigung mit der Tendenz, ihre Faktizität zu negieren, sich aus allen Weltbindungen herauszurefektieren. Sie ist so durch die *Tendenz zur Weltlosigkeit* bestimmt. Erreichte sie freilich dieses Ziel, wäre sie nur noch die leere Tautologie des Ich = Ich, also nichts. Aber als Selbstbewußtsein weiß sich das Ich als dieses bestimmte faktische Selbst, nicht als ein Nichts, und hat damit seine Bindung an die Faktizität immer schon akzeptiert. Es ist so gleichermaßen durch die gegenläufige *Tendenz zur Weltbindung* bestimmt, derzufolge das Subjekt Anhalt am Objekt und sein Selbstverständnis so von den Dingen, anderen Menschen oder von Gott her zu gewinnen sucht. Beide Grundtendenzen sind danach nicht aufeinander reduzierbar.

Trotzdem hat die traditionelle Philosophie, so legt Schulz dar, immer wieder der Versuchung nachgegeben, *entweder* das eine *oder* das andere der beiden Mo-

mente zu verabsolutieren. Der Nachweis ihrer *dialektischen Zusammengehörigkeit* bedeute demgegenüber einen Erkenntnisfortschritt. In anthropologischer Hinsicht heißt das: Die eigene Faktizität wird von der Subjektivität einerseits als *Fremdbestimmung* erfahren, die sie dazu treibt, Weltbezüge und gesellschaftliche Bindungen zu negieren. Die Weltlosigkeit auf der anderen Seite wird als wesenhafte Ungesicherheit bis hin zur Weltangst erfahren und enthält so von vornherein immer auch die Gegenteilstendenz, Sicherheit im Weltbezug zu suchen, etwa in der Selbstdeutung der subjektiven Existenz als naturhaft-leibliches Wesen oder als *Zoon politikon*.

Als Konsequenz daraus, so Schulz, wäre im Sinn einer angemessenen Subjektstheorie zu fordern, daß diese einerseits als Reflexionstheorie, andererseits aber durchaus auch – in kritischer Neubestimmung – als objektivistische ‚Vermögenstheorie‘ konzipiert sein müßte: Der Nichtobjektivität subjektiven Selbstseins sei ebenso Rechnung zu tragen, wie den objektiven, wissenschaftlich erforschbaren Bedingungen seiner faktischen Existenz (Naturevolution, physisch-vitale Organisation, Gehirnstrukturen, gesellschaftliche Verhältnisse usw.). Wesentlich sei aber, daß solche Selbstdeutungen der Subjektivität nie als definitiv betrachtet werden dürften, sondern „ausdrücklich *dialektisch offengehalten* werden“ müßten. Selbst die genannten Grundtendenzen könnten, so Schulz, in diesem Sinn nur als „Verstehensphänomene“ mit Deutungscharakter gelten, die als solche stets *vorläufigen Charakter behalten* (1979, 86). Die alte *Metaphysik* der Subjektivität sei damit als verfehlt zu verabschieden (womit aber offenbar nicht Schellings Spätphilosophie gemeint sein kann). Die unaufhebbare dialektische Spannung in der Verfaßtheit von Subjektivität bedeute vielmehr, daß diese gleichsam als ein *Schwebezustand* zwischen Weltlosigkeit und Weltbindung zu denken sei. „Die dieser Subjektivität entsprechende *Metaphysik* wäre als *Metaphysik des Schwebens* zu kennzeichnen“ (13).

Damit sind bereits Motiv und Thema des nächsten, 1985 erschienenen Werks ‚*Metaphysik des Schwebens*‘ bezeichnet. Es mag vom Titel her überraschen, daß die *Kunst* und insbesondere die philosophische Auseinandersetzung mit der modernen Kunst Gegenstand dieses Buchs ist. Der Grund, so zeigt sich, ist darin zu sehen, daß das philosophische Fragen hier über die Kunst einen Zugang zum *Problem der Metaphysik* zu gewinnen sucht. Warum aber über die Kunst, und warum rückt nun die *Metaphysik* zentral ins Blickfeld?

Um mit letzterem zu beginnen: Es war ja das zentrale Resultat der Schulzschen Auseinandersetzung mit Schellings Spätphilosophie, daß es für die Subjektivität unmöglich ist, sich denkend eines Absoluten zu versichern. *Metaphysik* im traditionellen Sinn ist danach nicht mehr möglich. Dies anzuerkennen ist für Schulz ein Gebot der intellektuellen Redlichkeit, und zugleich weiß er sich darin in Übereinstimmung mit dem Zeitgeist. Was philosophisch bleibt, ist für ihn eine *fundamentale Ungesicherheit*, und an die Stelle der vormaligen, auf zeitlose Geltung gerichteten *Metaphysik* habe darum jene ‚*Metaphysik des Schwebens*‘ zu treten.

Wodurch unterscheidet sich diese von ihrer Vorgängerin? Sicher dadurch, daß sie die Möglichkeit verbindlicher Geltung prinzipiell bestreitet, „sie vielleicht heimlich ersehnd, aber zugleich doch wissend, daß sie im Sinne einer *Seinsgeborgenheit* nicht erreichbar ist“. Das naive Sicherheitsideal traditionell-metaphysischer Erkenntnis sei allenfalls eine „*virtuelle Endposition*, die nie erreicht wird“ (1985, 416). Daß diese Aussage über die prinzipielle Ungesicherheit alles Erkennens ihrerseits durchaus beansprucht, eine sichere Aussage zu sein, macht freilich ein Problem sichtbar. Schulz führt in diesem Zusammenhang den eher kryptischen Begriff einer „*Totalphilosophie*“ ein. Dieser „fungiert, wenn man so will, als formalisierter Surrogatbegriff für den Begriff *Metaphysik*, das heißt, *Totalphilosophie* versteht sich als ein hypothetisches Verfahren ... Zugleich aber bleibt die totalphilosophische Betrachtung doch auf die *Metaphysik* bezogen; sie nimmt die Frage auf, ob das Ende der traditionellen *Metaphysik* das Ende ‚einer jeden möglichen *Metaphysik* überhaupt‘ bedeutet“ (13). Diese Frage, scheint mir, muß in der Tat verneint werden, zumindest dann, wenn die ‚*Metaphysik des Schwebens*‘ selbst ein sinnvolles Unternehmen sein soll. Mit dieser – das modische *Metaphysikverdikt* hinter sich lassenden – Aporetik hat Schulz zweifellos einen Nerv gegenwärtigen Philosophierens getroffen.

Was aber hat die *Metaphysik des Schwebens* mit der *Kunst* zu tun? „*Kunst* gibt Sein und Schein, Wahrheit und Täuschung zugleich. Als im Grund *zweideutig* legt sie nicht ontologisch fest und bringt in die *Schwebe*“ (1985, 423). Das ist in diesem Zusammenhang offenbar so zu verstehen, daß sie, anders als das Erkennen, von vornherein nicht auf eine wie immer geartete Sicherheit aus, sondern in einem grundsätzlichen Sinn *offen* ist für die Dialektik des Selbst- und Weltverständnisses einer Zeit. Schulz kann so geradezu von der „*Zeitgemäßheit der Kunst*“ sprechen. Diese zeige sich darin, „daß sie *Negativität* und *Subjektivität* als heute bestimmende Faktoren nicht beiseite schiebt, sondern *thematisiert*“ (13). Vornehmlich ist also die *moderne Kunst* gemeint, die sich nicht länger als Darstellung von Positivität, Idealität, Schönheit versteht, sondern die *Widersprüchlichkeit* und *Sinnlosigkeit* moderner Welterfahrung herauschreit.

Im Grund, so zeigt sich, ist es Schulz nicht eigentlich um eine Ästhetik, eine philosophische Theorie der *Kunst* zu tun, sondern darum, jene *Metaphysik des Schwebens* „zu *verifizieren in der Auslegung moderner Kunst*“ (1985, 425). Denn „ist nicht die *Kunst* der *eigentliche Ort einer Metaphysik der Schwebe*?“ (14). *Kunst* wird hier in neuer Weise zum *Organon* der Philosophie (eine Rolle, die sie bezeichnenderweise bei Schelling schon einmal hatte). Freilich werden so auch bedeutsame Aussagen in ästhetischer Hinsicht möglich, etwa das Dominantwerden der Subjektivität des Künstlers oder auch des Rezipienten in der modernen *Kunst* bei gleichzeitigem Zurücktreten der Werkkategorie, der experimentelle Charakter moderner *Kunstproduktionen* usw. (z.B. 418 ff.).

Ist dies freilich das letzte Wort? Muß sich nicht auch diese Zeit und ihre *Kunst* weiterbewegen? Kann die hier entwickelte *Kunstausslegung* dann aber

noch Relevanz beanspruchen? Schulz spielt immerhin mit diesem Gedanken, der die Metaphysik der Schweben sozusagen in ihrem Schwebezustand fixierte: „Wird durch sie nicht etwas erfaßt, was für die Kunst als Kunst von jeher wesentlich war? Und muß dies nicht so sein, weil allein diese Deutung der zweideutig gebrochenen Weltstellung des Menschen entspricht?“ (1985, 425). Tatsächlich ist die kategorische Behauptung eines wesenhaft gebrochenen Weltbezugs des Menschen, die gegen jede ontologische Wesensbestimmung gerichtet ist, selbst eine ontologische Wesensaussage – das ist hier das systematische Problem, das von Schulz freilich prinzipiell offengehalten wird.

Wenn das Ich nun – wiederum in Sinn jener an Schellings Spätphilosophie entwickelten Einsicht – wesentlich *faktische* Subjektivität ist (z.B. 1985, 259 f., 421), dann ist mit dieser immer auch der Bezug zu den ebenfalls *faktischen* *Mit-Subjekten* und damit die Dimension der *Intersubjektivität* mitgesetzt. Und da alle diese Subjekte nach der dargelegten Auffassung gleichermaßen unter dem Fatum des gebrochenen Weltbezugs stehen, muß ihnen ihr Miteinander – grundsätzlich – zum Problem werden. Sie alle sind ihrer Grundstruktur nach gleichsam zwischen Weltangst und Weltbindung schwebende Exzentriker. Von daher ist eine *Regelung* des intersubjektiven Umgangs geradezu lebensnotwendig, mit anderen Worten: Der Mensch ist ein Lebewesen, das konstitutiv der *Ethik* bedarf. Diese ist für ihn „kein lebensfremder Luxus ..., sondern eine harte Notwendigkeit“ (15). Mit dem Begriff der faktischen Subjektivität ist somit auch eine *Ethik* involviert. Im problemgeschichtlichen Rückblick auf den Denkweg Walter Schulz' erscheint es so nur folgerichtig, daß der Autor seinem Œuvre ein Werk ‚*Grundprobleme der Ethik*‘ (1989) angefügt hat, sozusagen als eine intrinsische Konsequenz jener ursprünglichen, an Schelling entwickelten Einsicht. Ich will abschließend versuchen, die Grundstrukturen dieser Ethik, freilich in äußerster Abstraktheit (z. B. unter Vernachlässigung der ausgebreiteten historischen Analysen) zu verdeutlichen:

Wenn es gerade die Situation der faktischen Subjektivität ist, die zu einer Ethik nötigt, dann heißt das Schulz zufolge auch, daß die Ethik wesentlich von der Anerkennung der *Faktizität* auszugehen habe. Damit ist ein gegenüber der Tradition völlig anderer Ansatz der Ethikbegründung gefordert: Die Vernunft allein, verstanden als metaphysische Instanz, ist dazu nach Schulz nicht in der Lage. Als Leistung der Subjektivität sei die Vernunft wesentlich „nicht festgelegt und solchermaßen ein *offenes* Vermögen“ (1989, 357). Auf eine ‚*Letztbegründung*‘ der Ethik sei darum ebenfalls nicht zu hoffen (34, 47). Vielmehr sei der *faktischen* Situation endlicher Subjektivität Rechnung zu tragen, und dazu gehört einerseits die *Natürlichkeit* des Menschen, also seine physisch-leibliche Konstitution, zum andern seine *Geschichtlichkeit* (403, 405).

Das *Naturmoment* wird von Schulz dergestalt gegen die „*Oberflächenanalyse*“ moderner *formaler* Ethikansätze (etwa der Metaethik oder der Diskursethik) geltend gemacht und in diesem Sinn die Einbeziehung der „*Tiefenstruktur* des Menschen“, d.h. der „*Realität* des Menschen, *wie er wirklich ist*“,

gefordert. „Dies ist die Grundlage aller Ethik“ (1989, 344). Dazu gehöre auch, daß der Mensch, frei nach Kant, aus krummem Holz geschnitzt, d.h. durch Triebe, Aggression, Egoismen, Destruktionstendenzen, Bosheit usw. bestimmt ist und freilich auch durch die unaufhebbare Gewißheit des Todes. Diese aus der Natürlichkeit stammende *Negativität* dürfe und könne nicht ausgespart werden. (Hier ist auch an die in früheren Arbeiten von Schulz pointierte wichtige Einsicht zu erinnern, daß das Tier nur aggressiv ist, während der Mensch, gerade aufgrund der Verbindung von Aggression und Vernunft, eben auch – vorsätzlich – *böse* ist.) Von dieser aus der Vitalsphäre stammenden Negativität her, so wird man weiter schließen müssen, wird auch die Notwendigkeit ‚vital fühlbarer‘ *Sanktionen* begreiflich.

Das andere Moment der *Geschichtlichkeit* der Subjektivität verweist auf die historische Vermitteltheit aller Lebensformen, die ihrerseits den geschichtlichen Vermittlungsprozeß weiterreiben. Der lebensweltliche Umgang sei dabei durch ein *historisch gewachsenes Ethos* bestimmt, das unhinterfragte Normen des Handelns vorgibt. Erst deren Fraglichwerden nötige zu Normenbegründungen, z.B. im Parlament (1989, 238), die aber immer nur Lösungen für bestimmte historische Konfliktsituationen seien und daher niemals, so Schulz, zu einer zeitlosen, allgemeinverbindlichen Ethik führen könnten. Die ethische Dimension bleibe dem *geschichtlichen Wandel* unterworfen. Das soll für das Verhältnis von Geschichte und Ethik selbst noch gelten (407) – es gibt zum Beispiel Zeiten, in deren Perspektive das historisch-lebensweltliche Ethos zugunsten einer als *überzeitlich verbindlich* betrachteten *Moral* zurücktritt.

Schulz' Ethik kann und will also keinen verpflichtenden Normenkatalog präsentieren. Möglich seien bestenfalls „*Minimalforderungen*“ wie die ‚*Goldene Regel*‘ (‚Was du nicht willst, tue auch keinem anderen an‘) oder der zu achtende ‚*Wille zum Leben*‘ eines Menschen (1989, 351 ff.). Zumindest seien das Leitlinien des Verhaltens im lebensweltlichen *Nahhorizont*, während im *Fernhorizont* politischen Handelns auch ganz andere Mechanismen wirksam werden (etwa ‚*Staatsraison*‘). Als *Instanzen* (‚*Vermögen*‘) der ethischen Einstellung nennt Schulz die *Vernunft* und, darin Schopenhauer folgend, das *Mitleid* (356 ff.). Letzteres ist gleichsam die mitfühlende Aufhebung der Grenzen der Egoität im Bewußtsein menschlicher Solidarität mit dem anderen in seiner Kreatürlichkeit und existentiellen Gefährdung (358).

Im Gegensatz zu einer Vernunftethik geht diese Ethik von der faktischen Subjektivität in ihrer Natürlichkeit und Geschichtlichkeit aus und betrachtet damit die *Anthropologie* als ihre Basis. Das erscheint einerseits nicht unplausibel, wirft andererseits aber auch grundsätzliche Fragen, den Sinn von Ethik betreffend, auf. Man denke an das alte Problem von Macht (auch: *Herkommen*, *Besitzstand*, *Ansehen* usw.) und *Gerechtigkeit*, das die Ethik in der Schulzschen Fassung offenbar nicht löst, insofern es grundsätzlich „nicht möglich [sei], für die Subjektivität eine endgültige Ontologie zu erarbeiten“. Allerdings ist das wohl selbst eine ontologische Aussage, was Schulz unter dem Titel einer ‚*ver-*

queren Ontologie“ auch konzidiert, die als solche freilich nur „die *Aporien* und *Schwierigkeiten* des gebrochenen Weltbezuges“ verdeutlichen könne (1989, 263). Aber selbst diese Aussagen können, so Schulz, keinen Anspruch auf Verbindlichkeit erheben und „bleiben insofern *aporetisch*“ (418). Für das Handeln selbst bedeute das, daß sein *Engagement* im Grund orientierungslos und beliebig bleibe und so immer auch *Resignation* einschließe (426). Es spricht für die intellektuelle Redlichkeit und den Mut des Autors, wenn er die Konsequenz dieser Auffassung unbeschönigt formuliert, daß jener „*Zwiespalt zwischen Resignation und Engagement*“ die Ethik „zu einem absurden Unternehmen“ mache (418): Es kann „*keine abgeschlossene Ethik*, es wird immer nur Prolegomena zur Ethik geben“ (254). Alles andere sei „für uns eine verlorene Möglichkeit“ (406). Was in dieser Situation zu raten bleibt, sei „*Gelassenheit*“ (426). Es ist die hier zugrundeliegende Ontologie der faktischen Subjektivität, die eine Ethik einerseits lebensnotwendig macht und sie zugleich verunmöglicht.

Dieses Resultat ist hochbedeutsam. Im Blick auf das Gesamtwerk des Autors erweist sich Walter Schulz, bei aller Behutsamkeit seiner historischen Analysen, in systematischer Hinsicht als ein radikaler Denker. Mit bewundernswerter Konsequenz entwickelt er die Implikationen der in der Auseinandersetzung mit Schellings Spätphilosophie konzipierten ‚verquerten Ontologie‘ der Subjektivität, die gewissermaßen schon die Quintessenz der nachidealistischen Philosophie auf den Begriff bringt. Indem deren Problematik, die für unser Denken bis heute bestimmend gewesen ist, bei Schulz wirklich zum Austrag gebracht und zuende gedacht wird, kommt allererst heraus, was hinfort noch denkbar bleibt und was nicht. Das gilt auch und gerade für diese Philosophie selbst. Die Metaphysik der Schweben vollendet und bewahrheitet sich darin, daß sie selbst in die Schweben kommt. Walter Schulz, einer der *grand old men* der deutschen Philosophie, hat in besonderem Maße dem, was diese Zeit untergründig bewegt und bedrängt, zu philosophischem Ausdruck verholfen und so entscheidend dazu beigetragen, daß sich eine neue Gestalt des Geistes konturieren kann.