

VU Research Portal

Offenheit, Geschlossenheit und Ursprungseinheit des philosophischen Systems

Krijnen, C.H.

published in

Philosophische Systematik an ihren Grenzen
2019

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

document license

Article 25fa Dutch Copyright Act

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Krijnen, C. H. (2019). Offenheit, Geschlossenheit und Ursprungseinheit des philosophischen Systems: Problemgeschichtliche Gedanken zu Heinrich Barth. In C. Von Graf, J. Hueck, & K. Zeyer (Eds.), Philosophische Systematik an ihren Grenzen: Heinrich Barths „transzendental begründete“ Existenzphilosophie (pp. 13-38). (Reihe Philosophie Interdisziplinär; Vol. 48). Roderer.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

Christian Krjinen

Offenheit, Geschlossenheit und Ursprungseinheit des philosophischen Systems

Problemgeschichtliche Gedanken zu Heinrich Barth

In seiner Konzeption der Tagung *Philosophische Systematik heute. Heinrich Barth und der Erkenntnisanspruch der Philosophie* hat Christian Graf in einer würdigen, allerdings auch in einer kritischen Weise die Darlegungen Claus-Arthur Scheiers herangezogen. Beide Momente kommen in den folgenden, primär problemhistorisch ausgerichteten Überlegungen zu Heinrich Barth im Kontext des Neukantianismus und Hegels zur Sprache. Zunächst zum vermeintlich Würdigungswerten, d. i. zur Problematik und Konzeption eines offenen philosophischen Systems.¹ Anschließend wende ich mich der Geschlossenheit des Systems und dessen Ursprungseinheit zu.

Offenes System?

Scheier hat seine diesbezüglichen Überlegungen 2011 auf einer Barth-Tagung zum *Wirklichkeitsproblem in Transzendentalphilosophie und Metaphysik* vorgebracht. Er ist der Auffassung, Hegel habe den neuzeitlichen Systemgedanken vollendet, und zwar dergestalt, dass dieser Gedanke im 19. Jahrhundert energisch unter Beschnitt kommen konnte.² Scheier spielt dabei, wie in der Systemkritik üblich, die Geschlossenheit des Systems gegen die Offenheit der Erfahrung und der Existenz des Menschen aus. Er weist darauf hin, dass Barth – was sich im Übrigen auch für den Neukantianismus behaupten ließe – am Systemgedanken festhält,

¹ Es sei erlaubt, allgemein auf mein Systembuch hinzuweisen sowie auf einige Texte, die für die Diskussion von Barths Systematik besonders relevante Details in Aufsatzform ausarbeiten: Krjinen: Hegel und der Neukantianismus; Philosophie als System; Hegel und das Problem der Abgeschlossenheit; Kulturalisierung des Geistes?; Rosenzweigs ‚Stern der Erlösung‘.

² Scheier: Begriff und Erscheinung, 123.

ihn jedoch transformieren will: „der Systemgedanke soll bejaht werden, aber unter dem nachdrücklichen Vorbehalt, dass das gnoseologische Moment der ‚Auslegung‘ grundsätzlich und eindeutig in den Begriff des ‚Systems‘ einbezogen wird.“³ Auslegung ist Barth und Scheier zufolge immer Auslegung einer existentiellen Situation, Auslegung eines situierteren Subjekts, so dass, wie Barth mit Blick auf Platon *korwovía*-Gedanke der Ideen sagt, die philosophische Systematik sich nicht als eine „in sich selbst abschließenden Korrelativität der Begriffe“ erschöpfen dürfe.⁴ Wesentlich sei, dass der Konnex zwischen den eidetischen Relationen und Korrelationen nicht „in Abstraktion“ von der philosophischen Auslegung gedacht werden dürfe, wie Barth sagt, nicht als „Determination eines Determinandums“.⁵

Die Integration des erkennenden Subjekts als Bestimmungsinstranz oder Ver-einzelungsmoment des philosophischen Systems breche den Abschlussgedanken dieses Systems dergestalt, dass die intrinsische Beziehung zwischen Philosophie und Erscheinung eine Offenheit fortwährender Bestimmungsdynamik bewirke. Die solchermaßen entstehende Systematik bestimme zwar einerseits die Erscheinung in ihrer eidetischen Bestimmtheit, vergesse als „kritisches Denken“ jedoch andererseits nicht, dass sie nie zu einem „Determinandum“, zu einem Bestimmen werden könne, sondern immer auf ein „Determinatum“, ein zu Bestimmendes, die Erscheinung eben, rückbezogen bleibe.⁶ Während Scheier darin die „radikale Modernität“ von Barths Systematik erblickt,⁷ hat Graf sie weniger in Frage gestellt als vielmehr durch eine neue Perspektive zu ergänzen versucht, die zu einer komplexeren Systemform führt als jener schlichten Opposition von Offenheit und Geschlossenheit, die Scheier als radikale Modernität vorschwebt. In dieser Opposition kann die Philosophie ihres Ganzheitsanspruchs wegen nämlich nicht verharren.⁸ Insofern tut Graf gut daran, die Wirksamkeit des Einheitsgedankens bei Barth hervorzukehren und sich von einer Deutung der Grenze des

³ EE, 102.

⁴ Ebd., vgl. 95f., wo Barth sich ebenfalls auf Platons *korwovía* bezieht und es qualifiziert als Autarkie einer „in sich selbst abschließenden, selbstgenügsamen Ordnung des eidetisch Seienden, die nun endgültig in sich selbst begründet wäre und auf ihr selbst beruhen würde“.

⁵ EE, 102.

⁶ Vgl. EE, 103.

⁷ Scheier: Begriff und Erscheinung, 126.

⁸ Vgl. dazu eingehend meine in Anm. 1 erwähnten Arbeiten.

Eidetischen in Bezug auf die Erscheinung als deren „Differenz“, „Entzug“, „Negativität“ abzusetzen und sie mit einem Verweis auf Thomas Rentsch' Rede von der „*Transitionalität*“ der Erscheinung als „offenbarende Positivität“ zu qualifizieren. Darauf komme ich im dritten Teil meiner Ausführungen eingehend zurück.

Vorerst wäre es interessant zu wissen, in welcher Weise der Rückbezug und damit das wechselseitige Prinzipsationsverhältnis von begündendem Prinzip und begründetem Konkretum oder Prinzipiat im System der Philosophie selbst zu denken ist. Ich meine damit nicht so sehr die begriffs- bzw. urteilslogische Konstellation des Verhältnisses von Subjekt qua Bestimmungssubstrat, Prädikata qua Bestimmungsdeterminanten und dem Ganzen qua Reich möglicher Prädikate; auf das Graf's Textauswahl für diese Tagung das Augenmerk lenkt, sondern eine übergeordnete Bestimmtheit des Korrelationsverhältnisses *als* einer Ganzheit selbst, das freilich immer durch ein, wenn auch spezifisch philosophisches, reflexives Subjekt-Prädikat-Verhältnis als Erkenntnisverhältnis gekennzeichnet ist. Wie ist deren spezifische Geschichtlichkeit, wenn man so will, deren Vereinzelung oder Positivität verfasst?

Zunächst bietet eine anschließende Überlegung Scheiers weiteres Reflexionsmaterial zu der aufgeworfenen Frage. Denn Scheier ist der Auffassung, jene nicht wahrhaft modernen bzw. „metaphysischen Architektoniken“ waren, mit einem Barth-Zitat gesprochen, nie „letzten Endes auf die Erscheinung“, auf ein Determinandum bezogen,⁹ sondern auf ein „sich selbst determinierendes Determinans“, von Heraklit über Platon bis hin zu Hegel!¹⁰ Erscheinung und Eidos seien, wie Scheier unter Berufung auf Barth ausführt, „völlig disparater Ordnung“.¹¹ Barths Systematik indes sei der Ausdruck nicht mehr des „klassischen Logos“, sondern einer „epochal verwandelten Logik“.¹²

Auch angesichts des kantisch-neukanianischen Hintergrundes der Barthschen Begriffs- und Urteilslogik scheint mir diese Einschätzung überzogen. Gleichwohl gibt es bei Barth eine von Scheier zu Recht betonte existenzphilosophische Modellierung, die die Situirtheit der Bestimmung in den Vordergrund rückt: Erkennen, Urteilen ist für Barth kein „ungeschichtliches Ereignis“; es ist

⁹ Rentsch: Transzendenz und Wirklichkeit, 118.

¹⁰ Scheier: Begriff und Erscheinung, 126 mit EE, 103.

¹¹ Scheier: Begriff und Erscheinung, 126.

¹² Ebd., 126 mit EE, 98.

¹³ Scheier: Begriff und Erscheinung 126f.

immer bezogen auf eine „Erkenntnisgeschichte“. ¹⁴ Wie mir scheint, würden weder Kant noch Hegel oder die Neukantianer diese Einbettung konkreter Gegenstandsbestimmung in einer Erkenntnisgeschichte bestreiten, für die philosophische Erkenntnis so wenig wie für die einzelwissenschaftliche. Was letzteres betrifft, denke man etwa an Kants regulative Funktion der Ideen theoretischer Vernunft, ¹⁵ an Hegels Rede von der einzelwissenschaftlichen Erkenntnis als „Juxtaposition“, ¹⁶ an die Funktion des Faktums der Wissenschaft und deren Prozessualität im Neukantianismus. Aber darauf kommt es mir hier nicht an. Wichtigter ist, dass durch die existenzphilosophische Färbung der Erkenntnis die Situiertheit der Bestimmung von Erwas als (So-)Erwas in den Vordergrund tritt, sozusagen, ihr immer schon In-der-Welt-Sein, formal und mit Barth gesprochen: „ein determiniertes Determinandum ist determiniert durch ein determinierendes Determiniertes.“ ¹⁷ Unabhängig von dieser Situiertheit, gibe es keine Erkenntnis, Erscheinung und ihre struierte eidetische Auslegung sind intrinsisch aufeinander bezogen. Die Determination ist kein „in sich abgeschlossenes, absolutes Moment der Erkenntnis“, sondern einem „Zusammenhange der Erkenntnis“ zugehörig; das Urteilsobjekt, keine „fabula rasa“, sondern das Erwas, das zur Bestimmung ansteht, hat vielmehr schon eine „Bedeutung“, das Determinandum ist somit als ein Determinatum vorausgesetzt, das eine weitere Determination erfährt; das Subjekt im Urteil ist qua Vorgegebenes ein Determinatum und qua zu Bestimmendes ein Determinandum. ¹⁸ Und so nicht anders, was die Bestimmtheit des Prädikats betrifft: das Prädikat ist sowohl ein bestimmender wie ein bestimmter Begriff. Die Vorgegebenheit ist Vorgebenheit als „bis dahin aktualisierte Erkenntnis“, also geschichtlich ereignete Erkenntnis. ¹⁹ So auch die Sachlage derjenigen Erkenntnis, die Philosophie ist: sie hat „immer schon angefangen“. ²⁰ Das Determinatum eines im Eidos vertretene Subjekts, lässt sich daher nicht als „Absolutes“

¹⁴ EE, 92f. Vgl. zum Sinn dieses Gedankens eingehend den Abschnitt über die „Logik des Urteils“ (EE, 88ff.).

¹⁵ Kant, Bd. III, B 670ff.

¹⁶ Hegel: Vorlesungen, 12.

¹⁷ EE, 92.

¹⁸ Vgl. ebd., 91.

¹⁹ Ebd., 92.

²⁰ Ebd., 93.

der Idee“ auslegen, weist es doch auf eine ihm vorangehende und damit vorausgesetzte Determination zurück. ²¹

Was diesen Anfang betrifft – und der Anfang des Denkens ist zweifelsohne komplex und die Rede davon notorisch mehrdeutig ²² –, präsentiert Barth seine existenzphilosophische Erkenntnis des Begriffs als eine Erkenntnis, die ihren „Ausgangspunkt“ in der „Erscheinung“ nimmt. ²³ In der Erscheinung stellt sich die Frage: „was‘ etwas ist“; sie schließt damit die Frage nach ihrer eidetischen Bestimmung in sich wie die Erscheinung überhaupt: „ursprünglich alle Fragen der Erkenntnis stellt“, sie ist der „Weckruf“. ²⁴ Eine solche Anfangskonzeption nimmt den Anfang offenbar in der Bedeutung nicht eines real, sondern eines *methodisch-genetischen* Anfangs: die Erkenntnis weist eine Qualifikation auf, die eine philosophische Erkundung nach sich zieht. Ich bemerke dies ausdrücklich, weil Barth im Text einen Kontrast zum Neuplatonismus, namentlich Plotin, aufmacht, in der die Philosophie in „diametral“ entgegengesetzter Weise verfahren würde, nämlich absteigend von der ersten Hypothese des Einen zur zweiten des Geistes; also durch einen Abstieg vom transzendenten „Ursprung“, wie Barth jetzt sagt. Damit werden zwar Fragen eines genetischen Anfangs und Fragen des logischen Ursprungs nicht strikt unterschieden, klar ist jedoch, dass Barth darauf besteht, Philosophie müsse ihre Erkenntnis „von unten“, d. h. bei der Erscheinung anfangen. Die „philosophische Frage“ vollziehe ihren Einsatz nicht in einem „luftleeren Raume“, sondern gehe vielmehr „von irgendeiner“ Position der Erkenntnis“ aus, die ihr bedeutungsvoll erscheine, ganz gleich ob ein wissenschaftliches Theorem, ein Prinzip der Staatspolitik, eine Maxime der täglichen Lebensführung, ein ästhetisches Urteil usw. ²⁵

Ich betone dies, weil auch dieser Sachverhalt keineswegs von modernen Systemphilosophen wie Kant, Hegel oder den Neukantianern bestritten wird. Für sie alle gibt es einen intrinsischen Zusammenhang zwischen der Prinzipienkenntnis der Philosophie und dem Ausgang vom Prinzipiat bzw. den Prinzipiaten als zu Begreifendem. Die Genannten nehmen ihnen, mit Barth gesprochen, Anfang der philosophischen Erkenntnis mit der Erscheinung als dem Gegebenen bzw. Vorgegebenen. Und zwar, wie Barth will, nicht als einem „bestimmungs- und

²¹ Ebd., 96.

²² Vgl. dazu Krjnen: Philosophie als System, Kap. 1-3; Rosenzweigs „Stern der Erlösung“.

²³ EE, 93.

²⁴ Ebd., vgl. 96.

²⁵ Ebd., 13. Vgl. noch 18-20 über Philosophie und die „vorgeliefene Fragwürdigkeit“.

qualitätslosen Erwas“, „indifferenten Seienden“, als „begriffsloser, irrationaler Phänomenalität“, zu dem der Begriff als ein „heterogenes ontisches Element“ von oben aus der „eidetischen Ordnung des Seienden“ erst hinzutritt, sondern als, wie Barth sagt, Erscheinung, „die uns die Frage nach ihrer eidetischen, quantitativen und qualitativen Bestimmtheit stelle“.²⁶

Was den Anfang der Philosophie in methodisch-genetischer Hinsicht betrifft, ist es eben die Rückbindung der Philosophie an die Erfahrung, die Kant im Blick hat, wenn er vom „fruchtbaren Barthes der Erfahrung“ spricht,²⁷ und dass synthetische Urteile a priori qua Ermöglichungsbedingungen immer einen Erfahrungsbezug qua Ermöglichtes haben müssen, ist geradezu eine Pointe seiner transzendentalen Wende in der Philosophie. Bei Hegel liegt es der Methode nach nicht anders. Ihm zufolge soll Philosophie „ihre Zeit in Gedanken“ erfassen,²⁸ begreifen, „was in Wahrheit ist“;²⁹ Philosophie ist ihm keine Erzählung des Geschehens, sondern eine Erkenntnis dessen, „was wahr darin ist“.³⁰ Er unterstreicht in der *Enzyklopädie* schon in der „Einleitung“ die Erfahrungsbezogenheit philosophischer Erkenntnis: ihr Inhalt sei kein anderer als die „Wirklichkeit“ bzw. die „Erfahrung“.³¹ Philosophie hat die „Erfahrung“ eben „zum Ausgangspunkt“.³² Als Philosophie will sie den Inhalt freilich begreifen, also das Wahre an ihm herausfinden, d. h. mit Hegel, der Inhalt ist „in die Form des Gedankens und des Begriffs“ zu „übersetzen“.³³ Die vielberufene „immanente Entwicklung des Begriffs“ ist bei Hegel als eine methodische Qualifikation gemeint. Inhaltlich bleibt der spekulative Idealismus seinem Selbsterverständnis nach dem „fruchtbaren Barthes der Erfahrung“ verpflichtet. Hegel erkennt die empirische und philosophische Erkenntnis als Material an und formt dieses Material sodann dem spekulativ-idealistischen Erkenntnisanspruch und der methodischen Handhabung dieses Anspruchs gemäß um.³⁴ Die Neukantianer haben daraus primär mit Blick auf Kant, aber durchaus unter Einbezug Hegelscher Elemente, namentlich des Einbezugs

der Geschichte, ihr sog. *Faktumtheorem* gestrickt,³⁵ das Barth positiv aufnimmt. Dem Faktumtheorem gemäß geht die Philosophie in methodisch-genetischer Hinsicht vom faktischen, wenn auch für gewöhnlich impliziten Anspruch der Menschen aus, sich gemäß objektiven Werten zu verhalten.³⁶ In einem gelungens-reflexiven Verfahren arbeitet sie dabei jene Prinzipienbegriffe heraus, die dem menschlichen Agieren in dessen Sinn und Geltung zugrunde liegen, und bringt sie in einen begrifflichen Zusammenhang, der das System der Philosophie ist. Diese unverbrüchliche Erfahrungsbezogenheit hat der Neukantianer Bruno Bauch mit Blick auf Kant einprägsam formuliert: Erfahrung ist Anfang und Ende der transzendentalen Methode – Anfang in ihrer Wirklichkeit, Ende in ihrer Möglichkeit.³⁷ Oder wie die systematische Leitfigur des südwestdeutsche Neukantianismus, Heinrich Rickert, sich ausdrückt: Die Kultur ist einerseits das „empirisch gegebene ‚Material‘“ und andererseits der „Gegenstand“, der auf seinen Begriff gebracht werden soll.³⁸ Das „fruchtbare Barthes der Erfahrung“ ist so gesehen Anfang und Ende der Philosophie. Kurzum: Dadurch, dass die Philosophie festhält an der intrinsischen Bezogenheit von Denken bzw. Philosophie als Denken des Denkens qua Prinzip von Objektivität und Erfahrung, von etwas also, das durch das Denken ermöglicht wird, wird ihre Erkenntnis selbst möglich, lässt das Denken sich in seiner prinzipiellen Bestimmtheit als Grund seiner konkreteren Bestimmtheit begreifen. Die Geltung bzw. die Bestimmtheit des so oder so Vermeinten steht in Frage: Das System der Philosophie bildet die wahrhafte Antwort. Nur im System lässt sich die intrinsische Beziehung von Prinzip und Prinzipiatum den Ansprüchen der Vernunft gemäß adäquat bestimmen, und nur im System hat sie ihre Bestimmtheit.

Offenheit und Geschlossenheit des Systems

Angesichts dessen, dass die Erfahrung einem unendlichen geschichtlichen Prozess unterworfen ist und zudem nur durch das immer so oder so situierte Subjekt der Erkenntnis erkannt wird, ergibt sich unter anderem die Frage, wie es um die Abgeschlossenheit des Systems bestellt ist. Scheier hat vor diesem Hintergrund versucht, Barths Systematik das Wort zu reden. Die Sache selbst scheint mir aller-

²⁶ Ebd., 93f.

²⁷ Kant, Bd. IV, 37/4 Anm.

²⁸ Hegel: Grundlinien, 16.

²⁹ Hegel: Phänomenologie, 53.

³⁰ Hegel: Wissenschaft der Logik, 226.

³¹ Hegel: Enzyklopädie, § 6.

³² Ebd., § 12.

³³ Ebd., § 5.

³⁴ Vgl. dazu etwa: Krjinen: Philosophie als System, 190ff.; 2010.

³⁵ Vgl. eingehend Krjinen: Philosophie als System, Kap. 1.3.

³⁶ Vgl. Krjinen, ebd.; Nachmetaphysischer Sinn, Kap. 7.3.1.

³⁷ Vgl. Bauch: Immanuel Kant, 131f.; Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, 359f.

³⁸ Rickert: Grundprobleme der Philosophie, 161.

dings komplizierter als von Scheier angedacht. Graf hat zu Recht darauf hingewiesen, dass dies auch für Barths Konzeption zutrifft und dabei den Gesichtspunkt der Einheit unterstrichen. Der Sache der Philosophie nach wird damit offenbar auf ein Prinzipsverhältnis angespielt, d. h. auf ein Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit von Prinzip und Konkretum (Prinzipiatum) einerseits und einseitiger Begründung des Konkretums durch das Prinzip andererseits. Das System der Philosophie ist ein solches Prinzipsverhältnis, begeift es doch, Kantisch gesprochen, die ‚Erfahrung‘ aus ihren ‚Möglichkeitsbedingungen‘ übersetzt es, mit Hegel formuliert, ‚Reales‘ in den ‚Begriff‘. Die Frage nach der Offenheit, Geschlossenheit und Geschichtlichkeit des Systems liegt damit auf der Hand. Ich gehe ihr im Folgenden aus systemphilosophischer Sicht nach, wobei ich paradigmatisch auf Hegel und den Neukantianismus zurückgreife.

Vorher jedoch kurz zurück zu Barths Systembegriff, der von der Anlage her durchaus das neukantianische Modell fortschreibt, das sein Denken bekanntlich real-genetisch geprägt hat: Er meint mit System „das Ganze eines Lehrbestandes oder die Einheit eines Lehrzusammenhangs“, wobei Ganzheit und Einheit im Gegensatz zur einer „Aggregation“ von partikulären Elementen stehen.³⁹ Näherhin handelt es sich für Barth um einen „übergreifenden Bestand von Bedeutungsheiten, der in der Wechselbezogenheit seiner einzelnen Elemente eine Sinnheit darstellt“; die „Einheit des Relationszusammenhangs“ ist das, worauf es Barth zufolge im Systembegriff ankommt, und auf eine solche Einheit können wir auch seines Erachtens, trotz aller systemkritischen Unkenrufe,⁴⁰ nicht verzichten.⁴¹ Barth verbindet diese Einheit ganz zu Recht mit dem Begriff des Grundes und der Begründung, dem auch seine Philosophie der Existenz, wie jede Philosophie, verpflichtet bleiben müsse, betreffe die begründende Einheit doch die „Einheit des Wahrheitsanspruchs“ selbst.⁴² Barth verweist kritisch auf die Systemkritik des 19. und 20. Jahrhunderts und notiert, ein Systemverzicht sei der Philosophie von Platon bis Hegel „wesensfremd“.⁴³ Es kommt Barth, wie übrigens vielen anderen

³⁹ EE, 24.

⁴⁰ Vgl. zur Systemkritik auch Krjnen: Philosophie als System, Kap. 0; Rosenzweigs ‚Stein der Erlösung‘.

⁴¹ EE, 24.

⁴² EE, 24f.

⁴³ EE, 25.

Systemkritikern, die man als ‚moderate‘ bezeichnen könnte,⁴⁴ auf eine im Vergleich zu den „klassischen Systemen“ *adäquatere* Form von Systemphilosophie und damit eine verbesserte Fassung der begründenden Einheit an. In dieser verbesserten Fassung soll, wie angedeutet, der Stürzherd der Existenz und der damit einhergehenden Offenheit Rechnung getragen werden. Existenz heißt Barth geradezu, „konkrete Entscheidung für eine Möglichkeit, die in dieser Entscheidung ihre Verwirklichung erfährt“, „Konkretion des je einmaligen, *hic et nunc* sich ereignenden *existere*“.⁴⁵

Diese existenzphilosophische Betonung des Vereinzelungscharakters der Geltung durch das erkennende Subjekt scheint sich *prima facie* gegen die Geschlossenheit eines philosophischen Systems zu sperren. Es ist sogar gang und gäbe, Hegel die Geschlossenheit seines Systems und damit die Missachtung von dessen Geschichtlichkeit vorzuwerfen. Barth bildet da keine Ausnahme: Diese weiterverbreitete Hegel-Kritik bedarf jedoch einer ganz beträchtlichen Korrektur.⁴⁶ Jedenfalls lässt sich die ‚Geschlossenheit‘ des Systems nicht gegen die ‚Offenheit‘ der Erfahrung bzw. Geschichte bzw. der Existenz ausspielen. In bezug auf den Neukantianismus ist die Sache ohnehin komplex. Denn mirabile dictu besteht zwischen Hegel und Rickert oder Bauch keine wesentliche prinzipientheoretische Differenz in puncto Abgeschlossenheit des Systems, sehr wohl aber zwischen diesen einerseits und Cohn samt Marburgern wie Cohen oder Narop andererseits. Die Stellung zum Abschlussproblem spaltet also den Neukantianismus, wobei Barth durchaus eine Affinität mit dem Marburger Denken über die Offenheit des Systems hat.

Konform der Bemerkung über das System als Prinzipsverhältnis liegt am Ende des Hegelschen philosophischen Systems ein Rückgang in den schlechthinigen Prinzipsgründungsgrund von allem vor: Die Unterscheidung ‚Anfang – Ende‘ verliert daher ihren Sinn, sofern mit ihr ein zeitlicher oder ein logischer Fortgang verbunden ist. Sowohl *in abstracto* als auch *in concreto* ist am Ende des Systems die Prinzipsationsfunktion des Prinzips, welches das (begründende) Denken ist, erkannt. Zweifelsohne, und darauf pochen die Kritiker, ist für Hegel das Ende der Geschichte der Philosophie seine eigene Philosophie – freilich nicht, und das verkennen die Kritiker, als endgültiges System, sondern als, wie Hegel sagt,

⁴⁴ Vgl. meine Anm. 40.

⁴⁵ PTE, 105.

⁴⁶ Vgl. Krjnen: Philosophie als System, Kap. 4.3; Hegel und das Problem der Abgeschlossenheit.

„Sandpunkt der jetzigen Zeit“.⁴⁷ Das ganze System der Philosophie wird in der Geschichte der Philosophie *jeweils* verwirklicht: es ist *die* Philosophie, die sich in *verschiedenen* Philosophien manifestiert. Die jeweilige, vereinzelte, situierte Philosophie ist von *der* Philosophie, *ein* System von *dem* System, das Prinzip der Philosophie von seiner Gestalt zu unterscheiden. Die Abgeschlossenheit und Endgültigkeit eines philosophischen Systems ist somit die einer diskreten Totalität; sie ist, mit Hegelschen Termini gesprochen, *begriffliche* Erfassung der *absoluten Idee* im Element des *Realen*. Ein Fortgang ist so wenig ausgeschlossen, als er vielmehr aus immanenten Gründen notwendig ist.

Rickerts Lehre von der Geschichtlichkeit des Systems der Philosophie entspricht der Sache nach derjenigen Hegels durchaus. Nicht nur fordert der Prinzipgedanke selbst Offenheit und Geschlossenheit; zugleich wird das immer modalisch distribuierte System des philosophierenden Subjekts geschlossen, hängt doch die Geltung des Systems kriteriologisch auch an seiner Fähigkeit, das Konkrete als Prinzipiertes zu erkennen. Wie sollte Philosophie anders, ihre Zeit in Gedanken erfassen?⁴⁸ Rickert hat zwar zweifelsohne den Begriff des offenen Systems geprägt; es ist jedoch nicht weniger bedeutsam, dass er seine diebezüglichen Ausführungen immer mit einem Abschnitt über die Philosophie als geschlossenes System beendet.⁴⁹ Auch bei Rickert tritt schließlich inhaltliche *Geschlossenheit* an die Stelle von *Offenheit*. Aus dem Ganzheitsanspruch *der* Philosophie lässt sich auch für Rickert freilich nicht die Absolutheit irgendeiner *konkreten* Philosophie ableiten. Dies verhindert jedoch nicht, dass die Philosophie zum Abschluss kommen muss, hat sie doch das Ganze zum Gegenstand. Wie für Hegel, vollzieht sich auch für Rickert der ‚Fortschritt‘ in der Philosophie nicht ‚stückweise‘ oder in der Bearbeitung besonderer sog. ‚Probleme‘, sondern in Ganzheiten: von System zu

⁴⁷ Hegel: Werke in zwanzig Bänden, Bd. XX, 461.

⁴⁸ Tatsächlich deutet Rickert (System der Philosophie, 137f.) Hegels Aussagen über das Individuum als Sohn seiner Zeit und die ‚Philosophie als ihre Zeit in Gedanken erfasst‘ (Hegel: Grundlinien, 16) in diese Richtung.

⁴⁹ Vgl. Rickert: System der Werte. – Unlängst hat Kreis (Cassirer und die Formen des Geistes, 387) Rickert zwar als Denker hervorgehoben, der den Begriff des offenen Systems geprägt habe; er lässt dabei allerdings unberücksichtigt, dass Rickert sowohl in seinem System-Aufsatz als auch in seinem System-Buch die Überlegungen zum offenen System mit einem Abschnitt über die Philosophie als geschlossenes System beendet. Rickert denkt Offenheit und Geschlossenheit in einem System zusammen. Gewiss lässt sich Rickerts Systemkonzept nicht auf das eines offenen im Gegensatz zu einem geschlossenen reduzieren. Vgl. dazu Krjnen: Nachmetaphysischer Sinn, Kap. 7.3.2.2; Philosophie als System, Kap. 4.

System. Eine jeweilige Philosophie vertritt durch ihren Ganzheitsentwurf geradezu alle anderen Philosophie als legitime Ganzheitsentwürfe, also ihre gesamte Geschichte. Wie bei Hegel absolute Idee und absoluter Geist nicht gänzlich zusammenfallen, die Philosophie und eine jeweilige Philosophie zu unterscheiden sind, so gilt es auch bei Rickert Philosophie als Prinzip und als Konkretum zu unterscheiden: Der konkretere Philosoph macht durch sein konkretes System dem Ganzen *konkret* ein Ende und verzichtet damit auf die Zukunft; vom Gesichtspunkt *der* Philosophie als Wissenschaft aus bildet jedes System allerdings nur ein Moment im philosophischen Entwicklungsgang; die Philosophie schreitet in geschlossenen Systemen (Rickert: ‚voll-entlichen Partikularitäten‘) fort.

Jonas Cohn fällt in Bezug auf das Abschlussproblem hinter das von Hegel und Rickert Erreichte zurück. Seinem Selbstverständnis nach setzt er eine bei Hegel angelegte Tendenz, über jede Synthesis hinauszustreben, fort; er kritisiert Rickerts Konzeption des offenen Systems, das ihm im Grunde bloß ein geschlossenes System reiner Formen ist, „nur“ offen für neue Inhalte.⁵⁰ Cohns Abschlussbegriff betont die Offenheit und Regulativität des Ganzen so stark, dass er den Aspekt seiner Geschlossenheit und Konstruktivität unzureichend ins Recht setzt. Über die prinzipientheoretischen Implikationen hinsichtlich Systemoffenheit und -geschlossenheit ist Cohn sich im Vergleich zu Hegel und Rickert nur unzureichend klargeworden. Sein Abschlussgedanke schreibt weniger Hegel oder Rickert fort, sondern den Marburger Neukantianismus.

Bruno Bauch indes erkennt nicht bloß eine regulative Funktion der Idee an, sondern auch eine konstruktive. Damit geht eine Systemkonzeption einher, die es – wie bei Hegel und Rickert – verbietet, in einem schlichten Sinne von ‚offenen‘ und geschlossenen Systemen zu reden, geschweige denn, offene und geschlossene Systeme als mögliche systemphilosophische Alternativen zu propagieren. Für Bauch strebt Offenheit im Gegensatz zu einer „endlichen Abgeschlossenheit“ – nicht zur „Geschlossenheit und Konstanz“.⁵¹ Bauch fasst die ‚Idee‘ geradezu als „Beziehung“, in die alles einbezogen ist, als „Ganzheit schlechthin“.⁵² Das System, das die Idee als schlechthinige Ganzheit ist, ist freilich keine endliche Größe, sondern ein Zusammenhang von Geltungsverläufen. Als Zusammenhang ist dieser, wie es heißt, in sich geschlossen, jedoch nicht abgeschlossen im Sinne einer endlichen Anzahl. Die Geschlossenheit des Systems ist die eines Zusammenhangs, die von Beziehung und Ordnung in einem unendlichen Ganzen. Die Idee

⁵⁰ Cohn: Wertwissenschaft, 109f. mit 110 Anm. 1.

⁵¹ Bauch: Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, 212.

⁵² Bauch: Idee, 100.

als der alles durchdringende Logos wird nicht selbst in das Veränderliche hinein-gezogen, sondern macht dessen funktionalen Folgeverlauf aus. Wie Bauch sagt, geht das Unendliche in das Endliche ein, ohne sich in ihm zu erschöpfen.

Somit kehrt auch bei Bauch die Unterscheidung zwischen *dem* System der Philosophie und *einem* System der Philosophie wieder. Das Ganze der Philosophie ist Voraussetzung und Ziel konkreter philosophischer Systeme. Ein System bringt als philosophisches System das System der Philosophie zur Darstellung, ebenso wie das System der Philosophie ohne die Möglichkeit der Realisierung in einem konkreten System eine leere Abstraktion bliebe. In diesem Sinne ist keines der zeitlichen philosophischen Systeme ein Abschluss des philosophischen Systems schlechthin.

Wie angedeutet, derartige Auffassungen über Offenheit und Geschlossenheit sind keineswegs Gemeingut neukanntianischen Denkens. Nicht nur bei Cohn, sondern eben auch im Marburger Neukanntianismus stellt sich die Lage anders da. Von letzterem beeinflusst, treten manche Neukanntianismus-Forscher sogar für eine offene Entwicklung der Prinzipien unter dem Einfluss der Prinzipia ein.⁵³ Unter Bezugnahme auf Cohn und Natorp deuten sie das System als „offenes System“ so, dass das Systemganze nicht als gegenstandsmöglichend, als konstitutiv fungiert, sondern bloß als ‚regulative Idee‘.

In seiner viel zu wenig beachteten Diskussion mit Paul Natorp über Offenheit und Geschlossenheit hat Bauch zu diesem Gedanken Triffiges und bis heute Aktuelles ausgeführt.⁵⁴ Natorp wehrt sich zu Recht dagegen, durch eine *endliche* Anzahl von Begriffen: durch eine „fertige Summe begrifflicher Elemente“⁵⁵ dem unendlichen Prozess des ‚Kulturschaffens‘ im Hier und Jetzt ein Ende zu machen und das definitive System vorzulegen. Eine philosophische Prinzipienforschung müsse der unendlichen Aufgabe und Entwicklung der Geschichte, dem „ewigen Fieri des Kulturschaffens“⁵⁶ angemessen sein. Daher könne die System-Einheit keine Einheit im Sinne einer „starren Einzahl des Prinzips“ oder einer starren „Gliederung“ sein, sondern nur eine „Einheit durch Korrelation“, näherhin: eine

⁵³ Vgl. etwa Marx (Systemidee; Cassirers Philosophie), Edel (Offene und geschlossene Systemform: Die Entkräftung des Absoluten: „Es gibt hier keinen definitiven Abschluss“) oder Lembeck (Die Entwicklung des Systemgedankens, 189ff.).

⁵⁴ Vgl. Natorp (Kant und die Marburger, 197ff; mit 209ff.; Bauchs, Immanuel Kant, 434ff.) und Bauch (Begriff des Naturgesetzes, 311ff.; Kant, 199 Anm. 2; Wahrheit, 207ff.).

⁵⁵ Natorp; Kant und die Marburger, 202.

⁵⁶ Ebd., 211, vgl. 200ff.

Korrelationseinheit, „die eine Entwicklung, und zwar ins Unendliche nicht ausschließt“.⁵⁷ Auch die Kulturleistung, Erkenntnis, und damit ihre Spezifikation: der Erkenntnis des Systems,‘ bilde eine unendliche Aufgabe; auch die Erkenntnis werde mit immer neuen Problemen konfrontiert, und damit zugleich mit neuen Prinzipien. Das System der Prinzipien ist also nicht starr abgeschlossen im Sinne eines endlichen Prinzipiengefüges.⁵⁸ Eine endliche Abgeschlossenheit verbietet sich regelrecht, weil das System keine endliche Größe ist. Manche Aussagen Hermann Cohens, wie etwa die, dass neue Probleme neue Voraussetzungen erfordern, der Fortschritt der Wissenschaft den Gedanken vom Fortschritt der reinen Erkenntnisse zur Voraussetzung habe u. dgl., scheinen diese Einschätzung zu unterstützen.⁵⁹

Gerade Bauchs Natorp-Kritik macht sichtbar, dass es mit der obigen Auffassung der Konstruktion in der Regulation nicht sein Bewenden haben kann. Vielmehr verschmelzen hier Begriff und Gegenstand des Begriffs,⁶⁰ genauer: die *Prinzipien* der Erkenntnis gehen in der *Erkenntnis* der Prinzipien auf. Zweifelsohne ist

⁵⁷ Ebd., 209, vgl. 210f.

⁵⁸ Die Diskussion um die Unendlichkeit des Systems entzündet sich regelmäßig – auch bei Natorp und Bauch – an Kants ‚System der Kategorien‘, das aus zwölf Kategorien besteht, also aus einer endlichen Anzahl.

⁵⁹ Vgl. etwa: „Die Begriffe selbst, die reinen Voraussetzungen, die reinen Erkenntnisse, sie bilden ein System. Kein System ist abgeschlossen, wie kein Begriff. Neue Aufgaben wachsen aus zungen erforderlich machen“, der Fortschritt der Wissenschaft hat zur Voraussetzung danken vom „Fortschritt der reinen Erkenntnisse“ (ebd., 342), „neue Probleme“ bringen „neue Kategorien“, „neue Voraussetzungen“ (ebd., 343), oder die Grundlagen der Wissenschaft sind keine „unveränderlichen“, sondern die fortschreitende Wissenschaft findet immer demgemäß ihre „Grundbegriffe“, es sind daher ihre Prinzipien neu zu „formulieren“ und eine verschönlere Lesart hergibt. Immerhin verschmilzt Cohens Kategorienkonzept zwar Geltungskonstitutivität und Geltungsregulativität, lässt jedoch nicht, wie Natorp, die Geltungsregulativität in der Geltungsregulativität aufgehen (vgl. zum Kategorienkonzept der Marburger: Flach: Kategorienkonzept, 282ff., 296ff.).

⁶⁰ N. Hartmann, der selbst dem Marburger Neukanntianismus entstammt, hat regelmäßig die ‚Geschichte der Kategoriebegriffe‘ (in ihrem Wandel durch die Zeiten und die Reihe der Systeme) unterschieden von dem, was die Kategoriebegriffe begreifen (die Kategorien); Kategorien ‚bewegen‘ sich als ‚überzeitliche‘ Gebilde ebenso wenig wie sie ‚gebildet‘ werden; Kategoriebegriffe dagegen sind ‚nie fertig‘, stehen in fortgesetzter Umbildung und bleiben als Fortmühtungsversuche inhaltlich stets Näherungswerte (Hartmann: Aufbau der realen Welt,

die Annahme einer Unendlichkeit der Prinzipien konsequent, wenn man die Erkenntnis bloß als unendliche Aufgabe denkt: neue Probleme erfordern neue Voraussetzungen, die sodann auch wieder erkannt werden müssen, deren Erkenntnis ebenfalls zur unendlichen Aufgabe würde. So aber gestaltet sich das System selbst zu einer unendlichen Aufgabe. Folglich fallen die Prinzipien mit dem Fortgang der Erkenntnis der Veränderung der Entwicklung anheim: sie lösen sich zugunsten des Systems als unendlicher Aufgabe in ihrer Bestimmtheit auf. Dadurch verlieren Prinzipien wie Prinzipia jedoch zuletzt jedwede *Bestimmtheit* und Bestimmbarkeit. Günstigstenfalls bildete das System der Prinzipien eine leere Abstraktion, die weder das Prinzip noch das Prinzipienganze in seiner gegenstandskonstitutiven Bedeutung für das Prinzipiat erfasse, also das Prinzip bzw. Prinzipienganze gerade um seine konstitutive Funktion brächte.

Für Bauch hat noch die ‚Wandlung‘ der Prinzipien ins Unendliche das in sich geschlossene, unwandelbare, feste, konstante Ganze der Prinzipien zu ihrer Voraussetzung: nur aufgrund der objektiven Geltung ist das subjektive Fortschreiten qua Konkrektion der Geltung möglich.⁶¹ Diese Invarianz des Systems ist freilich nicht die einer endlichen oder negativ-unendlichen Größe, sondern die einer positiv-unendlichen, aktual-unendlichen oder voll-endlichen Ganzheit: die Invarianz einer Zusammenhang herstellenden Funktion. Sie ermöglicht den unendlichen Fortgang der Erfahrung ebenso wie sie diesen Fortgang ins Unendliche aus seiner Zugehörigkeit zum positiv-unendlichen, freilich unbeweglichen Zusammenhang

545f.; vgl. Erkennbarkeit des Apriorischen, 202; Metaphysik der Erkenntnis, 262ff.). Auch für Bauch ist die Unterscheidung von Kategorie und Erkenntnis der Kategorie von entscheidender Wichtigkeit.

⁶¹ In einer Diskussion mit Jaspers (Psychologie der Weltanschauungen) hat Rickett den Vorwurf der „Vergewaltigung“ des Inhalts durch das System aufgegriffen (Rickett: Psychologie der Weltanschauungen, 147f.; vgl. auch 142ff. sowie: Philosophie des Lebens, 23f. mit 21ff.). Die Rede von der Vergewaltigung findet sich sogar bei Natorp (Kant und die Marburger, 199). Gegen das Verabsolutieren von ‚Starrheit‘ und ‚Unbeweglichkeit‘ des Systems und gegen den fortwährenden Wechsel von „Schemata der Auffassung“ (Rickett (Psychologie, 21; Philosophie des Lebens, 146) bespricht Rickett darauf, dass es dem Geltungsanspruch einer konkreten Philosophie eigen ist, ihre begriffliche Ordnung für richtiger zu halten als eine andere – dies setzt entgegen der These der Wandlung der Prinzipien voraus; es gibt notwendig „eine und nur eine“ Ordnung, die wir in der Wissenschaft zu nähern versuchen (Psychologie, 23; vgl. 25; Philosophie des Lebens, 147; vgl. 149). Diese eine Ordnung lässt sich im Gegensatz zum kontinuierlichen Fluss des Inhalts nur als etwas „Starrtes“ und „Festes“ denken (Psychologie, 25 f.; Philosophie des Lebens, 149).

jener Bewegung verstehen lässt. Die Geschlossenheit, Invarianz und Vollständigkeit des Systems ist die des *Zusammenhangs* der Momente in einem unendlichen Ganzen. Als derartige Einheit ist sie nichts als die ‚Idee‘ des Systems. Deshalb fällt sie keineswegs mit einem konkreteren System, mit einem konkreten Prinzipienbegriff, mit irgendeiner ‚endlichen‘ (realen) Abgeschlossenheit zusammen (für das Subjekt bleibt *das* System, jedenfalls aufs Ganze gesehen, eine unendliche Aufgabe der Erkenntnis). Für den unendlichen Fortgang der Erkenntnis ist der in sich geschlossene, unendliche Zusammenhang geradezu offen: er bedingt den Fortgang durch seine auf Inhalte bezogene funktionale Geschlossenheit und dokumentiert darin weder seine bloße Regularität noch seine bloß abstrakte Formalität – sondern seine Prinzipienartigkeit.

Allerdings gilt es abschließend, ein wichtiges Defizit in Bauchs Überlegungen zu Offenheit und Geschlossenheit des Systems hervorzuheben: Bauch hat nicht auf die spezifische Geschlossenheit der *philosophischen* Erkenntnis reflektiert, wie das etwa Hegel und Rickett getan haben: er fasst das Verhältnis von Möglichkeitsbedingungen zu Ermöglichtem bloß generell. Bauchs Gedanke, dass Offenheit nicht im Gegensatz steht zu Geschlossenheit im Sinne von funktionaler Invarianz, sondern nur zu endlicher Abgeschlossenheit,⁶² gewinnt daher nicht die letzte Schärfe, da jedes konkrete System im Sinne Bauchs ein ‚endliches‘ wäre. Immerhin muss ein konkretes System als konkretes nicht nur *in sich geschlossen*, sondern notwendig auch *abgeschlossen* sein, und zwar: durch eine ‚endliche‘ Anzahl von Gliedern: im philosophischen System müssen *das* System und *ein* System nicht nur zusammenkommen, das eine nicht nur eine Konkrektion des anderen sein, sondern zugleich in ihrer Differenz aufgehoben werden. Vielleicht hat dieser Aspekt Natorps Verständnis der Bauchschen Kritik seiner Konzeption beeinträchtigt.⁶³ Dennoch: Bauchs Überlegungen zur objektiven Struktur des philosophischen Systems sind lehrreich und in den diskutierten Punkten der Sache nach einwandfrei. Sie decken sich zudem mit Einsichten, wie wir sie bei Hegel und Rickett finden.⁶⁴

⁶² Bauch: Naturgesetz, 314; Kant, 211f.; Idee, 137.

⁶³ Begriffe bzw. ein System von Begriffen, so Natorp gegen Bauch, gebe es doch nur in einer Erkenntnis; Natorp wirft Bauch entsprechend Begriffrealismus vor (Bauchs, Immanuel Kant, 435).

⁶⁴ Bauchs Ausführungen haben den einen oder anderen Interpreten dazu veranlasst, von einer „zunehmend verschwommener werdenden Begriffsnamematik“ zu reden, die das transzendentale Subjekt in „geradezu hymnischer ‚Waise‘“ als schlechthinige Einheit und Idee und

Die Idee als Eine, aus dem alles andere ist

Damit komme ich zu einem letzten Gedanken. Er betrifft ebenfalls die Geschlossenheit des Systems, jetzt jedoch besonders mit Blick darauf, dass das System eine Einheit des Ursprungs ist, also etwas, das im Ursprung gründet. Damit kehre ich zugleich wieder zu Barth und der Diskussion zwischen Graf und Scheier zurück. Der Gedanke des Ursprungs reißt neue Gräben auf, auch wenn vorerst nicht ganz klar ist, wie sie genau verlaufen. Ich meine Grafs Hinweis auf Barths Rekurs auf das „magische Weltbewusstsein“ Paracelsus' und die damit verbundene „Philosophie des Lichtes“. ⁶⁵ Graf wendet bekanntlich gegen Scheier ein, die Grenze des Eiderischen könne wegen der offenbaren Positivität der Erscheinung nicht einseitig im Entzug der Erscheinung liegen. Da diese offenbare Positivität von Barth jedoch (auch) lichtsphilosophisch und damit, wie wir sagen können, ursprungstheoretisch gedeutet wird, wirft Graf die Frage auf, ob das Licht nicht doch als Offenbarung des Ersten gedacht werden müsse. Die Lichtphilosophie (und Platons Idee des Guten) bilde gar den „entscheidenden Hintergrund“ für Barths Denken: aus diesem Kontext gewinne Barth sein „letztbegründendes Systemprinzip, in dem Grenze und Grund, Krisis und Ursprung zusammenfallen“.

Logos beschwöre, statt dessen Funktionalität logisch zu sichern; Bauchs Ideenbuch bilde den „Höhepunkt“ dieser Entwicklung; es genähme über weite Strecken eher an einen „mystischen“ als an einen philosophischen Text; die Idee bleibe „in sich völlig unbestimmt“ (Zeitler: Kritische Dialektik, 199-201); Bauchs Rede vom Kategorien-System als Aktual-Unendlichem sei „rein illustrativ“ (197); indem die Einheit von Konstitution und Regulation in der Idee an die universelle, korrelative Kontinuität gebunden bleibe, seien die möglichen Glieder einer transzendentallogischen Beweisführung von vornherein zu einer „quasi-transzendentalen Gegenständlichkeit verurteilt, die bloß noch eine deskriptive Metareflexion über die transzendentallogische Reflexion“ gestatte (192f.). – Ich vermag leider nicht zu sehen, dass und wie diese Kritik der bestimmungslogischen Funktionalität der Idee in der von Bauch erzielten Bestimmtheit gerecht wird, vor allem dann nicht, wenn die Kritik sich speiert aus der Auffassung, Bauch „beschreibe“ bloß die notwendigen Voraussetzungen des faktischen Verfahrens der Wissenschaften, statt den objektiven Bedingungs Zusammenhang in sich zu begründen (193). Auch Natortp (Bauchs ‚Immanuel Kant‘, 436) hat Bauch übrigens Mystizismus vorgeworfen.

⁶⁵ Vgl. PE, 618ff.

Somit ist klar, Barth ist trotz aller Situiertheit der Erkenntnis auf die Bahn eines absoluten Ursprungs von allem eingeschwenkt. Wie ist dieser absolute Einheitsgrund, aus dem alles andere ist, was es ist, als „letztbegründendes Systemprinzip“ gedacht? Barth legt sich das fundierungstheoretisch gesehen (also vom naturphilosophischen Kontext seiner Darlegungen absehend) so zurecht: Das magische Weltbewusstsein ist eine „denkende Weltverfärgung“, die sehr wohl eiderisch durchgebildet ist. ⁶⁶ Die Prinzipien sind dabei nicht mehr gedacht als ein abstraktes Eidos im Sinne des Begriffs, sondern als „erfahbares, wirkliches Sein“, d. h. „eiderisch geläuterte und in dieser Reinheit transparent gewordene Wirklichkeit“. ⁶⁷ Barth wendet sich entsprechend gegen die Aufhebung des Wirklichen in Begriffe („Begriff wird offenbar verstanden als etwas, das die Wirklichkeit außerhalb seiner selbst hat) und mathematische Relationen, so dass das magische Bewusstsein sich in der „begriffenden Erfahrung“ der „Qualität“ von der besonderen qualitativen Art des Seins ergreifen lasse; es lebe in der „lebendigen Erfahrung der qualitativen Durchgliederung der Weltwirklichkeit“ als Erfahrung der „fundierenden Momente alles Seienden“. ⁶⁸ Das spezifische Sein jener Grundformen verflüchtige sich also nicht mehr zur bloßen Modifikation eines „antlitzlosen“, „Untergundes aller Dinge“. ⁶⁹ Anders als dem magischen Bewusstsein, erscheine der wissenschaftlichen Erkenntnis die „qualitativen Grundformen“ nicht in ihrer Reinheit, während doch die (Erfahrung der) Welt in ihrer qualitativen Bestimmtheit, wie wir auch sagen können: in ihrer Sinnhaftigkeit, uns „berührt“, etwas „angeht“ oder „bedeutet“. ⁷⁰ Dieses magische Weltbewusstsein ist, was Barth hervorhebt, von einer „Philosophie des Lichtes und des Himmels getragen und umschlossen“: während das Licht die „ursprüngliche, qualitative Grundwirklichkeit allen phänomenalen Seins, als deren Auszweigungen sich alle Qualitäten darstellen“, ausmacht, fungiert der Himmel als die „Ubiquität des Lichtes, das in der Erscheinung überall anwesend ist“. ⁷¹ Ein solcher Lichtbegriff sei entsprechend noch Voraussetzung irgendeiner physikalischen Erkenntnis: Das magische Weltbewusstsein nehme im Licht die „letzte Hypostase“ wahr. ⁷²

⁶⁶ Vgl. cdd., 618.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ PE, 618.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd., 619.

⁷¹ Ebd., 620.

⁷² Vgl. cdd., 620f.

Aus systemphilosophischer Perspektive gesehen, wirft diese Konstellation viele Fragen auf: Mich interessiert diejenige nach der systemphilosophischen Artikulation dieses Prinzips: Das philosophische System bedarf zweifelsohne eines absoluten Ursprungs; dessen Erkenntnis als philosophisches Begreifen scheint jedoch nicht ohne weiteres zur Erkenntnis durch das magische Welbewusstseins qua nicht-begriffliches Wissen zu passen. Diese These lässt sich mit Blick auf Bauch und Hegel plausibilisieren.

Während sich im Neukanianismus die Grundlegung und Entwicklung des Systems korrelationsstheoretisch ausprägt, hat Hegels Ansatz ein negations-theoretisches Profil. Im Zuge dieses negationsstheoretischen Profils, gelingt es Hegel, die Wirklichkeit als *Manifestation* des absoluten Grundes, der die absolute Idee ist, darzulegen. Ein solcher Manifestationsgedanke ist der Transzendentalphilosophie des Neukanianismus durchaus fremd bzw. allenfalls präsent in einer im Vergleich zu Hegel bloß abstrakten Form. Für die Neukanianer ist die Wirklichkeit nach Werten qua Aufgaben zu gestalten, wobei das Gestaltete freilich als Kultur eine objektive Einheit von Wert und Wirklichkeit bildet. Hegel indes denkt diese Einheit als Manifestations- oder Selbstauslegungsprozess der absoluten Idee. Für Hegel ist Manifestation als Tätigkeit eines wahrhaft Absoluten Manifestation seiner selbst in seiner Äußerung.⁷³ Es ist eine Manifestation, deren Mowens die Selbstkenntnis der Idee ist, die sich als philosophische Erkenntnis im Element des Geistes vollendet. In Bezug auf die Einteilung seines Systems der Philosophie, hat Hegel dies so formuliert, dass die Idee das mit sich selbst identische Denken ist und dies zugleich als die Tätigkeit, „sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüberzustellen und in diesem Anderen nur bei sich selbst zu sein.“⁷⁴

Bauch, um seine Diskussion mit Naturp nunmehr in diese Richtung weiterzuführen, hat auf der Linie seines Denkens über Konstitution und Regulation wenigstens den Manifestationsgedanken insofern in Anschlag gebracht, als er den Logos als Grund und Ziel aller Wirklichkeit auffasst.⁷⁵ Obwohl Bauch strikte genommen kein ‚System‘ bzw. keine ‚Grundlegung‘ des Systems vorgelegt hat, bietet er eine Ideallehre,⁷⁶ in der die Idee bestimmt wird als diejenige objektive Geltingsbeziehung, die als Ganzes von Bedingungen der Gegenstände die Wirklich-

keit ebenso konstruiert wie deren Erkenntnis. In sie ist alles was es gibt einbezogen. Die Idee ist geradezu die Beziehung schlechthin. Was den *Beziehungsbaharer* der Idee und deren grundlegende Stellung betrifft, sind sich Bauch und Hegel ebenso einig wie darüber, dass der Idee im Bereich der Erkenntnis keine bloß *regulative*, sondern auch eine *konstitutive* Funktion zukommt: die Idee ist Prinzipiationsgrund von allem.

Zugleich bricht bei Bauch eine Bedeutung von *Wahrheit* durch, welche die im Neukanianismus vorherrschende Bestimmung von Wahrheit als ‚theoretischer‘ Geltung übersteigt: Wahrheit als Vernünftigkeit oder Idealität schlechthin, als Grundlage einer jeglichen Wertesphäre, des Theoretischen wie des Atheoretischen.⁷⁷ Anders als bei Rickert beispielsweise, wird Wahrheit zum Oberbegriff, genauer: was zum Oberbegriff wird, ist die (letz-)fundierende Funktion der Wahrheit. Bauch fördert einen engen Zusammenhang von ‚Wahrheit, Wert bzw. Idee und Wirklichkeit‘ zutage, der sich aus dem Zusammengehören von *Konstitution und Regulation* in der Geltung ergibt. Dadurch ist, wie Bauch es kryptisch formuliert, die Wirklichkeit ‚Weg und Durchgang vom *λόγος*-Grund ihrer Möglichkeitenbedingungen zu ihrem *λόγος*-Ziel im Sinne Heraklits *πάντα ῥεῖν καὶ ἕνα ἓν ἐστί*.⁷⁸ Der Logos ist Grund und Ziel aller Wirklichkeit. Bauch zufolge bedingt die Wahrheit alles Wirkliche konstruktivweise und umspannt zugleich das Wertganze (qua Geltungsganzes); sie ist das Wertganze in seiner Geltung. Daher macht sie die Wirklichkeit zur Realisierungsstätte der Wahrheit, zum ‚Weg und Durchgang‘ des Geltenden als dem Grund der Aufgabe. Die Wirklichkeit wird somit als Übergang von Geltung zu Geltung gefasst: als Grundlage alles Wirklichen kann die Wahrheit das Wirkliche zu Werten führen; und indem sie Wirkliches zu Werten führt, führt sie Wirkliches zu *sich selbst*.⁷⁹ Dem Wert oder der Idee eignet die Doppelseitigkeit von Geltung und Aufgabe: die Realisierung des Wertes (und damit Reales) ist vom Wert selbst gefordert (wie das Bedingende sich selbst differenziert in Bedingendes und Bedingtes).

Damit scheint Bauch *prima facie* bloß das neukanianische axiomatische Grundverhältnis weiterzuschreiben, wie wir es von Rickert her kennen, sind hier doch Wertverwirklichung und Selbstgestaltung komplementär. Subjekte realisieren

⁷³ Hegel: Wissenschaft der Logik, 163 f., 169f., 190; Enzyklopädie, §§ 139, 142 A, 151. Vgl. dazu Krifjnen: Freiheit.

⁷⁴ Hegel: Enzyklopädie, § 18.

⁷⁵ Vgl. dazu Krifjnen: Philosophie als System, 340ff.

⁷⁶ Vgl. vor allem Bauch: Idee.

⁷⁷ Vgl. Bauch: Wahrheit, 461 u.ö.; Idee, 184f. mit 190f. u.ö.: Das transzendente Subjekt, 49; Religionsphilosophie, 13, 15; Theoretische Philosophie, 277.

⁷⁸ Bauch: Wahrheit, 462, 465, 489, 535; Das transzendente Subjekt, 49.

⁷⁹ Bauch: Wahrheit, 535 mit 489 und 465.

Werte und schaffen dadurch Güter, wobei Werte freilich aller Wirklichkeit zugrunde liegen, Wirklichkeit letztlich wahrheitskonstituiert ist. Der Wert, der seine Geltung unabhängig von seinem Gewerter-Werden durch ein Subjekt hat, gibt dem subjektiven Agieren Sinn und Richtung. In seinem Ideen-Buch hat Bauch Wert und Aufgabe bestimmt als Bestimmungen der Idee, die Idee ist (als Wert) Voraussetzung und (als Aufgabe) Ziel zugleich.⁸⁰ Anders als bei Rickert aber wird bei Bauch Wahrheit zum schlechthinigen Prinzip aller Wirklichkeit. Dennoch weicht Bauch der letzten, Hegelschen Konsequenz seiner Wahrheitsauffassung aus. Denn ebenso wenig wie Rickert, bildet Bauch, trotz der Primarstellung der Wahrheit, das Selbstgestaltungsverhältnis des Subjekts durch Werte zu einem Selbstgestaltungsverhältnis weiter, das *Selbsterkenntnis* ist, wie dies bei Hegel geschieht. Das System müsste nämlich enden mit dem, was Bauch das Erreichten der eigentlichen Wahrheitsgrundlagen durch die Wissenschaftslehre nennt:⁸¹ mit der *Philosophie* – alle Selbstgestaltung müsste zuletzt Selbstgestaltung zur Selbsterkenntnis sein. Gerade diese Einsicht liegt nahe, wenn man wie Bauch den *Logos* als Grund und Ziel aller Wirklichkeit auffasst.⁸² Indes bildet bei Bauch, wie generell im Neukanianismus, die Religion die höchste Synthese im System.

Hegel setzt den Ursprung und seine Wirkungsweise tiefer an, begreift also, mit der Terminologie der Graf-Scheier-Diskussion gesprochen, das Licht als Offenbarung des Ersten in anderer Weise, nämlich als Manifestation der absoluten Idee als des einzigen Objekts oder Themas der Philosophie. Er begreift ihn damit als Freiheit; denn für Hegel ist das ursprünglich Freie strikte genommen der *Begriff* selbst, der Eine Begriff, der als realisierter die absolute Idee ist. Der Begriff ist die ausgezeichnetere und fundamentale Form des Bei-sich-seins-im-Anderen, d. i. Hegels Bestimmung der Freiheit. Dieses durchgängige Bei-sich-selbstsein drückt als solches gar die Form des spekulativen Begründungsprogramms aus. Mit Blick auf die programmatische Formel der *Phänomenologie des Geistes* und den Begriff der Substanz, der in Hegels *Logik* beim Übergang in den Begriff des Begriffs als des Freien von besonderer Bedeutung ist, muss in dieser Befreiung die ‚Substanz‘ nicht nur zum ‚Subjekt‘ werden,⁸³ sondern in Hegels Analyse des Substanzbegriffs erweist sich der Begriff geradezu als die „zum Begriff befreyte Substanz“, und wie

Hegel hinzufügt: diese „Vollendung“ der Substanz ist nicht mehr die Substanz selbst, sondern „der Begriff das Subjekt“.⁸⁴ Aufs Ganze gesehen, wird man ein Begründungsprogramm, das auf „immanente Deduktion“⁸⁵ abgestellt ist, als ein Programm auffassen müssen, in dem der Begriff sich im radikalen und umfassenden Sinne im Laufe seiner begrifflichen Selbstbestimmung zu sich selbst befreit. Als eine sich in der Weise der Selbsterkenntnis zu sich betrieende Logik des Begriffs, ist sie eine Logik der (absoluten) Idee, d. i. des mit sich in seiner Objektivität zur Übereinstimmung gekommenen Begriffs. So gesehen enthält die absolute Idee alle Bestimmtheit in sich.⁸⁶

Als alle Bestimmtheit in sich enthaltende, erschöpft sie sich nicht als logische Idee. Sie ist vielmehr thematisch in drei Bestimmungsmoments: in den Elementen des reinen Denkens, der Natur und des Geistes.⁸⁷ Natur und Geist werden als die beiden Sphären des Realen in die Philosophie einbezogen werden, und zwar in der Weise einer immanenten, durchaus die Erfahrung anerkennenden Entwicklung der Idee in unterschiedlichen Elementen. Die Logik übernimmt dabei als „innerer Bildner“ und „Vorbilder“ der Realphilosophie⁸⁸ eine fundierende Rolle: sie bildet die „Grundlage“ jeglicher naturalen oder geistigen Bestimmtheit.⁸⁹ Ihrer schlechthin fundierenden Funktion zufolge, hat Hegel sie nicht nur als „erste“, sondern auch als „letzte“ Wissenschaft qualifiziert.⁹⁰ Am Ende der Systementwicklung wird das Logische sich *wissendes* Logisches, das sich zugleich als Einheit von Natur und Geist und damit als Prinzipiationsgrund von Realen weiß, so dass die Philosophie selbst als schlechthinige Grundlegungs- oder Totalitätswissenschaft begriffen wird.⁹¹

Wie angedeutet, ist der *Begriff* die spezifische logische Systemstelle der absoluten Idee – d. i. des einzigen Gegenstandes der Philosophie – als des Freien: mit dem Übergang vom Abschnitt ‚Die Wirklichkeit‘ zur ‚Lehre vom Begriff‘ deduziert Hegel den Begriff des Begriffs und die ihm eigene Freiheit. „Der Begriff ist

⁸⁰ Hegel: Wissenschaft der Logik, 219.

⁸¹ Ebd., 219.

⁸² Ebd., 484.

⁸³ Vgl. hierzu und zum folgenden Krjnen: Philosophie als System, Kap. 4.2.1.2.

⁸⁴ Hegel: Wissenschaft der Logik, 231.

⁸⁵ Ebd., 224; vgl. Enzyklopädie, § 24 Z 1.

⁸⁶ Wissenschaft der Logik, 437.

⁸⁷ Vgl. zur Logik als letzter Wissenschaft Krjnen: Philosophie als System (Kap. 4.2.3, bes. 228ff.).

⁸⁰ Bauch: Idee, 160ff.

⁸¹ Bauch: Wahrheit, 486f.

⁸² Kant, 462, 465, 489, 535; vgl. Das transzendentale Subjekt, 49.

⁸³ Hegel: Phänomenologie, 18.

das *Freie*,⁹² Freiheit die „absolute Negativität des Begriffs als Identität mit sich“.⁹³ Interessanterweise kommt Hegel zu dieser Erkenntnis dadurch, dass er Kants kosmologischen Freiheitsbegriff und Spinozas Substanzbegriff aus ihrem gemeinsamen Grund begreift. Während Kant im Zuge der rationalistischen Metaphysik Freiheit als ein „Vermögen der Kausalität“ denkt, als eine Fähigkeit, von selbst, spontan, aus eigenem Gesetz (kosmologischem Gesetz der Freiheit: Spontankausaltät) zu wirken, lehnt Hegel einen solchen allgemeinen, Kants praktischer Philosophie noch zugrundeliegenden Begriff von Freiheit ab. Freiheit ist ihm ursprünglich kein Vermögen der Kausalität, sondern Bei-sich-selbst-sein-im-Andern. Ist der ‚Grund‘ von bewirkten ‚Erscheinungen‘ hingegen in der Weise einer Spontankausaltät gedacht, dann muss das Verhältnis von Ursache und Wirkung bloß *äußerlich* bleiben. Spinozas Substanzphilosophie bietet für Hegel das Gegenmodell dieser Art umfassender Freiheit als spontankausaler Grundlage der Erscheinungswelt. Er eignet es sich an und transformiert es spekulativ: die Substanz ist idealistisch und damit subjektivitätsstheoretisch zu denken. Die „absolute Macht“ und „blinde Notwendigkeit“, die Spinozas Substanz noch eignen, müssen sich dazu ausdrücklich als Freiheit empuppen, die das Denken, der Begriff oder die Idee ist. Die kosmologische Einheit von Grund und Folge erweise sich dann als immanente Notwendigkeit begreifenden Denkens. Wie Hegel sagt, legt das Absolute „sich selbst aus“, seine „Auslegerin“ ist die „absolute Notwendigkeit“, so dass die Bestimmungen des Absoluten keine „Attribute“ sind, die im Zuge einer „*äusseren Reflexion*“ erkannt werden, sondern „identisches Setzen seiner selbst“.⁹⁴ Diesen Manifestations- oder Selbstaufstellungsprozess des Absoluten expliziert Hegel dergestalt, dass das wahrhaft absolute Verhältnis die „gesetzte Einheit seiner in seinen *Bestimmungen*“ ist, d. i. der „*Begriff*“.⁹⁵ Die erreichte selbstbezügliche Einheit der absoluten Substanz ist der Begriff in seiner Allgemeinheit: sich manifestierende Selbstbeziehung – *Freiheit*. Damit ist diejenige Freiheit, die der Begriff ist, Grund der Wirklichkeit als Erscheinung. Die Seinsart seiner Macht und Notwendigkeit ist eine „innerliche Notwendigkeit“, die zur „Freiheit“ dadurch wird, dass ihre noch „innere Identität“ sich „manifestiert“.⁹⁶ Im Durchgang durch

⁹² Hegel: Enzyklopädie, § 160.

⁹³ Ebd., § 382.

⁹⁴ Wissenschaft der Logik, 185, vgl. 157f., 163f.

⁹⁵ Ebd., 185, 213ff.

⁹⁶ Ebd., 204.

den Rationalismus und Empirismus hebt Hegel schließlich noch Kants transzendente Einheit der Apperzeption in diese Freiheit des Begriffs auf.⁹⁷

Solche Freiheit spontaner Selbstbestimmung und vollständiger Selbstermittlung als die Tätigkeitsweise des Begriffs und der ihm eigenen Notwendigkeit ist systematisch gesehen zuallererst und grundlegend für jedwede Spezifikation von Freiheit (namentlich geistiger Freiheit). Sie ist die „absolute Negativität des Begriffs als Identität mit sich“.⁹⁸ Diese absolute Negativität des Begriffs als Identität mit sich erhält sich nunmehr in allem Fortgang, sowohl innerhalb der weiteren logischen Entwicklung des Begriffs zur Idee qua realisiertem Begriff als auch im Fortgang vom Element des Denkens zu den Elementen des Realen, also zu elementar Anderem, das jedoch unbeschadet seiner gänzlichen Andersheit in ihm fundiert ist. Mit Worten aus der Graf-Scheier-Diskussion gesprochen: Nicht ihre Transrationalität, sondern ihre durch das Licht der Vernunft vermittelte offenbarende Positivität macht die Erscheinung für das Eidos unüberholbar.

Literaturverzeichnis

- Bauch, Bruno: Über den Begriff des Naturgesetzes. In: Kant-Studien 19 (1914), 303-337.
- Ders.: Immanuel Kant (3. Aufl.). Berlin 1923.
- Ders.: Das transzendente Subjekt. Eine transzendentalphilosophische Skizze. Logos 12 (1923/24), 23-49.
- Ders.: Wahrheit, Wert und Wirklichkeit. Leipzig 1923.
- Ders.: Das Problem der Religionsphilosophie im System des transzendentalen Idealismus. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 6 (1925), 1-28.
- Ders.: Die Idee. Leipzig 1926.
- Ders.: Theoretische Philosophie (1931). In: H.-L. Ollig (Hg.): Neukantianismus. Texte der Marburger und der Südwestdeutschen Schule, ihrer Vorläufer und Kritiker. Darmstadt 1982, 243-278.
- Cohen, Hermann: Logik der reinen Erkenntnis. Berlin 1902.
- Cohn, Jonas: Wertwissenschaft. Stuttgart 1932.
- Edel, Gerold: Offene und geschlossene Systemform. Überlegungen zur Unverzichtbarkeit eines erneuerten Systembegriffs. In: H. D. Klein (Hg.): Systeme im Denken der Gegenwart. Bonn 1993, 43-56.

⁹⁷ Vgl. ebd., 184ff. mit 221ff.

⁹⁸ Enzyklopädie, § 382.

- Ders.: Die Entkräftung des Absoluten. Ursprung und Hypothese in der Philosophie Hermann Cohens. In: H. Holzhey/E. W. Orth (Hgg.): Neukantianismus. Perspektiven und Probleme. Würzburg 1994, 329-342.
- Ders.: „Es gibt hier keinen definitiven Abschluss“: Cohens System – ein Torso oder wohlgegründet offen? In: H. F. Fulda/Ch. Krjnen (Hgg.): Systemphilosophie als Selbsterkenntnis? Hegel und der Neukantianismus. Würzburg 2006, 51-65.
- Flach, Werner: Das Kategorienkonzept der kritischen Philosophie Kants und seine Revision in der Erkenntnistheorie des Marburger Neukantianismus. In D. K. Bort (Hg.): Kategorie und Kategorialität. Historisch-systematische Untersuchungen zum Begriff der Kategorie im philosophischen Denken (FS K. Hartmann). Würzburg: 1990, 267-301.
- Hartmann, Nicolai: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (4. Aufl.). Berlin 1949.
- Ders.: Über die Erkenntbarkeit des Apriorischen (1914). In: Kleinere Schriften, Berlin 1955-58, Bd. III, 186-220.
- Ders.: Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre (3. Aufl.). Berlin 1964.
- Hegel, G. W. F. (1951). Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil. Leipzig: Meiner.
- Ders.: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hamburg 1955.
- Ders.: Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt am Main 1971.
- Ders.: Phänomenologie des Geistes (Gesammelte Werke, hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 9). Hamburg 1980.
- Ders.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) (8. Aufl.). Hamburg 1991.
- Ders.: Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte VI. Hamburg 1993.
- Jaspers, Karl: Psychologie der Weltanschauungen. Berlin 1919.
- Kant, Immanuel: Kants gesammelte Schriften. Bd. I-XXIX. Berlin 1910ff.
- Kreis, G.: Cassirer und die Formen des Geistes. Berlin 2010.
- Krijnen, Christian: Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts. Würzburg 2001.
- Ders.: Hegel und der Neukantianismus. Eine systemphilosophische Konfrontation. In: D. Heidemann/Ch. Krjnen (Hgg.): Hegel und die Geschichte der Philosophie. Darmstadt 2007, 301-325.

- Ders.: Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartphilosophie. Würzburg 2008.
- Ders.: Hegel und das Problem der Abgeschlossenheit des philosophischen Systems. In: H. R. Youseff/H. Oosterling/H.-J. Scheidgen (Hgg.): Von der Hermentenk zur interkulturellen Philosophie. FS H. Kimmerte. Nordhausen 2010, 135-153.
- Ders.: Rosenzweigs ‚Stern der Erlösung‘ im Spiegel des Systems der Philosophie. In: H. Wiedebach (Hg.): Die Denkfigur des Systems im Ausgang von Franz Rosenzweigs ‚Stern der Erlösung‘. Berlin 2013, 61-88.
- Ders.: Freiheit als ursprüngliche Einheit der Vernunft. Hegels begrifflogische Lösung eines Kantischen Problems. In: W. Neuser/P. Stekeler-Weithofer (Hgg.): Natur und Geist. Würzburg 2016, 25-52.
- Lembbeck, K.-H.: Die Entwicklung des Systemgedankens im Konzept wissenschaftlicher Philosophie: Kant, Cohen, Cassirer. In: R. Breuninger (Hg.): Philosophie der Subjektivität und das Subjekt der Philosophie. Würzburg 1997, 179-194.
- Marx, W.: Systemidee und die Problematik ihrer Begründung. In G. S. Wolandt (Hg.): Die Aktualität der Transzendentalphilosophie. Bonn 1977, 59-76.
- Ders.: Cassirers Philosophie – ein Abschied von kantianisierender Letztbegründung? In: H.-J. Braun/H. Holzhey/E. W. Orth (Hgg.): Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Frankfurt am Main 1988, 75-88.
- Natorp, Paul: Kant und die Marburger Schule. Kant-Studien 17 (1912) 193-221.
- Ders.: Bruno Bauchs ‚Immanuel Kant‘ und die Fortbildung des Systems des Kritischen Idealismus. Kant-Studien 22 (1918) 426-459.
- Rentsch, Thomas: Transzendenz und Wirklichkeit. Kritisch-hermeneutische Analysen mit Thesen zu Heinrich Barth. In: Ch. Graf/H. Schwaezler (Hgg.): Das Wirklichkeitsproblem in Metaphysik und Transzendentalphilosophie. Heinrich Barth im Kontext. Basel 2014, 101-119.
- Rickert, Heinrich: Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte. Logos 9 (1920) 1-42.
- Ders.: Vom System der Werte. Logos 4 (1913) 295-327.
- Ders.: System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen 1921.
- Ders.: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit (2. Aufl.). Tübingen 1922.
- Ders.: Grundprobleme der Philosophie. Methodologie, Ontologie, Anthropologie. Tübingen 1934.

Scheier, Claus-Artur: Begriff und Erscheinung. Heinrich Barths Grundlegung einer Philosophischen Systematik. In: Graf, Christian und Schwatzer, Harald (Hgg.): Das Wirklichkeitsproblem in Metaphysik und Transzendentalphilosophie. Heinrich Barth im Kontext. Basel 2014, 121-133.

Zeidler, Kurt Walter: Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Höningwalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heinel's. Bonn 1995.

Armin Wildermuth

Der Systemgedanke Heinrich Barths

1. Präliminarien und Distanzierungen

Die Annäherung an Heinrich Barths Systemgedanken muss einige Präliminarien berücksichtigen. Allein schon der Titel seines Hauptwerkes *Erkenntnis der Existenz* trägt den Untertitel *Grundlinien einer philosophischen Systematik*. Darin steckt ein Vorbehalt. Nicht anvisiert ist ein geschlossenes philosophisches System. Vorgehend muss man sogar sagen, dass Barth kein philosophisches System entwirft, ja die in der bisherigen Tradition sich anbietenden Systementwürfe als verfehlt erachtet. Der Ausdruck *Grundlinien* bedeutet auch nicht, dass sich Barth vorerst um einen Entwurf bemühte, dem ein noch auszuführendes Werk einer philosophischen Systematik folgen sollte. Der Ausdruck *Grundlinie* verweist auf ein zwar systematisches Unterfangen, das aber nicht in die bisherigen Vorstellungen von philosophischen Systemen passen will.¹

¹ Die folgenden Darlegungen gehen von den Einsichten aus, die Barth in seinem Hauptwerk *Erkenntnis der Existenz* formuliert; ebenfalls bilden die Fragmente über die *Biblische Hermeneutik* einen Referenz-Bereich, der dem Autor des vorliegenden Textes nicht verschlossen bleibt. Die Konsequenz des Barthschen Denkens erlaubt es, auch in jenen Werken seine Erkenntnis-Arbeit zu verfolgen, in denen der Terminus Existenz noch nicht führend geworden ist. Dies ist eine offene Flanke dieser Abhandlung für die epochen-orientierte Kritik. Weil aber Barth in allen seinen Schriften dem Gedanken der Systematik treu geblieben ist, können auch alle „Epochen“ seiner Philosophie beigezogen werden. Dieses angelegte Vorgehen, aus dem entwickelten Barthschen Philosophieren heraus zu argumentieren, setzt sich den Tendenzen entgegen, Barth zu einem Neukantianer zu modellieren. Aus der heutigen historischen Distanz gesehen, wird leider oft nicht beachtet, dass sich die Entfaltung der Barthschen Philosophie nach 1933 in der politisch bedingten schweizerischen Isolation vollzog. In dieser Zeit war der Neukantianismus bereits in der Agonie. Als Teilnehmer an vielen Seminaren Barths muss ich bekennen, dass ich die Namen Hermann Cohen und Paul Natopf nie vernommen habe. Als Studenten Barths hatten wir stets den Eindruck, dass er seine neukantianische Periode in Distanz halten wollte. Wir nahmen z.B. an seinen Seminaren über Kant teil, ohne zu bemerken, dass der Meister über Kant ein wichtiges Buch veröf-