

# lebendiges zeugnis

## Philosophie

**Holger Zaborowski**

Freiheit und Fraglichkeit –  
Zur Radikalität von Heideggers Denken

**Franz Josef Wetz**

Wie ist der Mensch möglich? Hans Blumbergs  
Phänomenologische Anthropologie

**Dominik Farrenberg**

Diskurs macht Subjekte  
Annäherungen an Michel Foucault



Hilfswerk für den Glauben

**bonifatius  
werk**

## Impressum

ISSN 0023-9941

Herausgeber (Verlag): Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken e.V.,

Postfach 11 69  
33041 Paderborn.  
Telefon 0 52 51 / 29 96-0

Präsident: Heinz Paus

Generalsekretär: Msgr. Georg Austen

Schriftleitung: Prof. Dr. Hans Hobelsberger, Friedberger Weg 26, 40229 Düsseldorf

Redaktion: Julian Heese

Beirat: Marianne Brandl  
Miriam Dierenbach-Kläui  
Dr. Stephan Mokry  
Prof. Dr. Bergit Peters  
Prof. Dr. Johann Pock  
Prof. Dr. Regina Radlbeck-Ossmann  
Dr. Christian Schramm  
Bernd Wolharn

Internet: [www.lebendiges-zeugnis.de](http://www.lebendiges-zeugnis.de)  
[www.bonifatiuswerk.de](http://www.bonifatiuswerk.de)

Bankkonto: \*Bank für Kirche und Caritas, Paderborn  
IBAN: DE12472603070013531900, BIC: GENODEM1BKK

Umschlaggestaltung: Barbara Dimanski

Layout: Michael Meermeyer

Druck: Bonifatius GmbH, Druck · Buch · Verlag, Paderborn



**Klimaneutral**  
Druckprodukt

ClimatePartner.com/53323-1910-1008

# lebendiges zeugnis

## INHALT

- |    |   |    |
|----|---|----|
| 2  | Editorial   |    |
| 3  | Freiheit und Fraglichkeit.<br>Zur Radikalität von Heideggers<br>Denken<br><i>Von Holger Zaborowski</i>                                |    |
| 11 | Herausgefordert durch den Anderen.<br>Die Ethik als erste Philosophie bei<br>Emmanuel Levinas<br><i>Von Erwin Dirscherl</i>           |    |
| 17 | Maurice Merleau-Ponty<br>Merleau-Pontys Phänomenologie im<br>Spiegel der Bildungsphilosophie<br><i>Von Rita Molzberger</i>            |    |
| 25 | Ordnung aus Freiheit und um der<br>Freiheit willen: Zur Freiheits-<br>philosophie von Hermann Krings<br><i>Von Armin G. Wildfeuer</i> | 58 |
| 35 | Wie ist der Mensch möglich?<br>Hans Blumenbergs Phänomenologi-<br>sche Anthropologie<br><i>Von Franz Josef Wetz</i>                   | 64 |
| 43 | Diskurs macht Subjekte<br>Annäherungen an Michel Foucault<br><i>Von Dominik Farrenberg</i>  | 73 |
| 50 | Das menschliche Maß<br>Robert Spaemann über den Grund<br>natürlicher Verantwortung<br><i>Von Walter Schweidler</i>                    | 76 |
|    |   | 78 |
|    |   | 80 |

# Ordnung aus Freiheit und um der Freiheit willen: Zur Freiheitsphilosophie von Hermann Krings

VON ARMIN G. WILDFEUER

Hermann Krings (1913-2004) war einer der renommiertesten Vertreter einer von I. Kant und J.G. Fichte, später dann F.W.J. Schelling inspirierten Transzendentalphilosophie im 20. Jahrhundert. Für ihn, der während seiner Studienjahre in München in engem Kontakt mit dem Geschwister-Scholl-Kreis stand, wurde das Thema Freiheit zum Zentrum seines Nachdenkens (Baumgartner et al. 1979).<sup>1</sup> Insbesondere war ihm die Vermittlung von christlicher Theologie und neuzeitlichen Freiheitsdenken ein besonderes Anliegen, wengleich ihm der Begriff einer dezidiert „christlichen Philosophie“ zurecht als ein „hölzernes Eisen“ erschien. Für Kirche und Theologie muss, so seine Überzeugung, „Freiheit als Chance“ (Krings/Simons 1972) begriffen werden. Denn das Freiheitsdenken eröffnet eine

neuen „Versuch Gott zu denken“ (Krings 1970; Krings 1986, 1995; sowie Krings/Simons 1973). Die Philosophie von Hermann Krings inspirierte nicht unwesentlich den Ansatz der sog. „Autonomen Moral“ (A. Auer, F. Böckle u.a.) mit und fand auch in der Freiheitstheologie von Thomas Pröpfer (Pröpfer 1983, 2012) und seiner Schüler einen wirkmächtigen Niederschlag.

## 1. Dialektik von Ordnung und Freiheit

Das Denken von Hermann Krings kreist um die Begriffe Ordnung und Freiheit. „Ordo“ war das Thema seiner bei Fritz-Joachim von Rintelen (1898-1979) zwischen 1937-39 angefertigten und 1941 erschienenen Dissertation und der Begriff, mit dem er den Grundzug mittelalterlicher Ontologie kennzeichnete (Krings 1982, 1940). Krings setzt sich dort mit der detaillierten Beschreibung und Analyse des universalen Ordnungskonzeptes der mittelalterlichen Philosophie auseinander. Er befasst sich mit der Ordnung der Begriffe und der Erkenntnis, mit dem Ursprung der Ordnung im *ordo in divinis*, dem Entstehen des *ordo naturae* (*ordo creationis*), mit dem *ordo naturae* selbst - ausgelegt nach dem Satz des Buches der Weisheit „*omnia in mensura, numero et pondere disposuisti*“ (Weish 11,20) - und dem Verhältnis von *ordo* und *malum*. Bei dem Versuch freilich, in der Nachkriegszeit die Tradition der klassi-

<sup>1</sup> Stationen als akademischer Lehrer der Philosophie führten ihn an die Universität des Saarlandes (1960-1968), deren Rektor er von 1965-1967 war. Von 1968 bis 1980 lehrte er an der LMU München (dazu Jantzen 2010). Darüber hinaus war er akademisch und bildungspolitisch vielfältig engagiert: als Geschäftsführer der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie (1957-1960), als Generalsekretär der Görres-Gesellschaft (1979-1991), als Vorsitzender des Deutschen Bildungsrates (1970-1975), als Herausgeber des Staatslexikons (7. Aufl., 1995) sowie als Vorsitzender der Kommission für die Schelling-Ausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (ab 1973). Eine beachtliche Zahl bedeutender akademischer Vertreter des Faches Philosophie an deutschen Universitäten waren ehemals seine Assistenten (u.a. H.-M. Baumgartner, O. Höffe, W.G. Jacobs, R. Schlette, W. Vossenkuhl, A. Pieper, J. Jantzen).

schen Ontologie unter den Bedingungen neuzeitlichen Denkens fortzuführen (Krings 1962, 1963; Krings 1954), musste der Ordnungsbegriff – so der Ertrag der Auseinandersetzung mit den Transzendentalphilosophien I. Kants und J.G. Fichtes, der Phänomenologie E. Husserls, der Wissenschaftstheorie des späten Neukantianismus sowie der Existentialphilosophie - bald seine Vorrangstellung gegenüber dem Freiheitsbegriff einbüßen. Zum Grundbegriff der transzendentalphilosophischen Überlegungen wird der Freiheitsbegriff endgültig in seinem Hauptwerk „Transzendente Logik“ (Krings 1964). Darin entwickelt Krings die Grundstrukturen des endlichen Erkennens, indem er die das Wissen im Ganzen konstituierenden Momente aus der Einheit des „transzendentalen Aktus“ systematisch entfaltet. Die darauf aufbauenden Schriften der 60er- und 70er Jahre, in denen Krings die transzendentalphilosophischen Grundlagen einer Logik und Philosophie der Freiheit ausbaut, sind großenteils versammelt in der 1980 erschienenen Aufsatzsammlung „System und Freiheit“ (Krings 1980). Wie der Titel schon anzeigt, ist die Ordnungsproblematik präsent geblieben, wenn auch unter dem neuzeitlich anschlussfähigeren Begriff des „Systems“, der freilich struktur- und problemalog zum klassischen Ordnungsbegriff verfasst ist.

Überblickt man zusammenfassend den nur angedeuteten Denkweg von Hermann Krings, dann hat er innerhalb seiner persönlichen 40-jährigen Denkgeschichte den Weg vom mittelalterlichen Ordo-Denken, in dem für Freiheit kein Platz zu sein scheint, zum neuzeitlich-modernen Freiheitsdenken, das sich wiederum mit dem Ordo-Denken schwertut, gleichsam im Zeitraffer durchschritten.



**Prof. Dr. Armin G. Wildfeuer**  
lehrt Philosophie am Fachbereich Sozialwesen der Abteilung Köln der Katholischen Hochschule  
Nordrhein-Westfalen.

Den Fallstricken dieses Weges, etwa der Absolutsetzung der Freiheit auf Kosten der Ordnung oder umgekehrt der Absolutsetzung des Systems auf Kosten der Freiheit versucht er mit einer Philosophie der endlichen Freiheit zu entgegenen. Das Verhältnis von Ordnung und Freiheit bzw. System und Freiheit wird darin dialektisch bestimmt. Denn Freiheit als unbedingte, aber immer endliche Freiheit kann sich, folgt man Hermann Krings, als Freiheit nur erhalten, sofern sie sich ordnet. Und Ordnung schlägt nur dann nicht in ein heteronomes Zwangssystem um, sofern sie Ordnung aus Freiheit ist. Die Reflexion dieser Dialektik von Ordnung und Freiheit bzw. System und Freiheit ist das sich durchhaltende Thema seines Philosophierens.

## **2. Rekonstruktion der Genealogie der Moderne**

Mithilfe der sich seit der Antike über das Mittelalter und die spätmittelalterlichen Brüche entwickelnden Dialektik von Ordnung und Freiheit rekonstruiert Krings (1987) den geistesgeschichtlichen Problemzusammenhang, der zur Vorrangstellung der Freiheit im Rahmen der Genese der Moderne geführt hat. Seine Rekonstruktion der Genealogie der Moderne passiert dabei in systematischer Absicht: im Ausgang vom Ordo-Denken des Mittelalters verortet er seine Freiheitsphilosophie einerseits im

Denken der Moderne, andererseits setzt er sich davon ab, indem er deren Selbstmissverständnisse offenlegt. Denn die spezifische Kontur der Vorordnung der Freiheit vor der Ordnung bzw. der Idee, dass in Neuzeit und Moderne jede Ordnungssetzung aus einem Akt der Freiheit entspringen muss, soll sie als legitime Ordnung anerkannt werden können, wird, so Krings, in ihrer ideengeschichtlichen Bedeutung erst durch eine Rekonstruktion ihrer Vorgeschichte verstehbar. Diese beginnt bereits in der Antike und findet im Kontext der jeweils vorherrschenden Metaphysik im Mittelalter ihre Fortsetzung. Denn der aus Freiheit erwachsene Geltungsanspruch des endlichen Vernunftsubjekts hat die Ablösung zweier anderer Letztinstanzen der Geltung zur Voraussetzung, die beanspruchen, dem endlichen Vernunftsubjekt allererst Orientierung zu ermöglichen. Man könnte sie – im Duktus des abendländischen Logozentrismus, der unterstellt, dass da, wo Ordnung überhaupt möglich ist und diese Geltung beanspruchen kann, Vernunft („Logos“) walten muss – mit den Begriffen „objektive“ und „absolute Vernunft“ bezeichnen. Denn Vernunft wird seit der Antike nicht nur dem Menschen (als „subjektive Vernunft“) zugeschrieben, sondern auch der Welt (als „objektive Vernunft“) insgesamt wie auch Gott (als „absolute Vernunft“ oder wie Herbert Schnädelbach 1991, 83 zutreffend formuliert: als „objektive Subjektivierung der objektiven Vernunft“).

### 3. Freiheit unter dem Primat der Ordnung

Die vorchristliche Antike sah in der Welt eine anfangslose Ordnung walten. Ihre Ewigkeit war Indiz und Garant ihrer

Geltung. Einer göttlichen Vernunft als ihres Ursprungs bedurfte die Ordnung der Welt nicht. Denn Gesetz, Struktur, Sinn, Norm oder Wesen der Welt waren immer schon in dieser Welt. Ihre Vernünftigkeit manifestierte sich in der Harmonie und Regelmäßigkeit der Naturvorgänge und in der Wohlgeordnetheit des Staatswesens. Weil das endliche Vernunftsubjekt – so Aristoteles (Politik 1253a ff.) – als *zoon logon echon* mittels der Vernunftseele (*logistikon*) immer schon Anteil an der objektiven Vernunft der Welt hat, kann es diese Ordnung, die sich in und hinter den Einzeldingen als Allgemeines zeigt – sei es als Idee bei Platon (Universalienidealismus) oder als Wesen der Dinge bei Aristoteles (Universalienrealismus) – auch begreifen. Die ewige Ordnung der objektiven Vernunft des Kosmos ist für das menschlichen Vernunftsubjekt mithin Orientierungs- und Geltungsinstanz in einem: sie ermöglicht allererst Welt- und Selbsterkenntnis

Im Kontext des mittelalterlichen, in der Tradition stoischer und spätantiker Philosophie stehenden Ordo-Denkens ist es insbesondere die Relation von absolut-göttlicher und endlich-menschlicher Vernunft zur gleichsam objektiv gewordenen Vernunft der Natur- und Weltordnung, die Ordnung und Freiheit als miteinander vereinbar denken lässt – und zwar mit einer Priorität für die Ordnung. Denn die Ideen im Intellekt Gottes sind gleichsam die Prinzipien und Grundsätze, nach denen Gott im Akt der *creatio ex nihilo* allererst Ordnung, Sinn und Orientierung in die formlose Masse der Materie bringt. Diese durch die göttliche Vernunft gesetzte Ordnung der Welt wird zum Maßstab der Erkenntnis und des Handelns der endlichen menschlichen Vernunft.

Freiheit im Sinne der Autonomie allerdings war unter diesen ontologischen Rahmenbedingungen gar nicht vorstellbar. Denn Ordnung und Freiheit treten sich nicht wie Antipoden gegenüber oder sind einer dialektischen Vermittlung bedürftig. Sie bilden vielmehr eine Einheit, ja sind identisch. Dies hängt an der Vorstellung von wahrer Freiheit gleichsam als einer Art Seins- und Ordnungsgehoram. Denn Freiheit bedeutete, innerhalb einer Ordnung - sei es der ewigen Schöpfungsordnung als dem Gesetz Gottes, der *lex dei*, sei es der zeitlichen, sozialen, politischen oder kirchlichen Ordnungen - dieser Ordnung zu entsprechen oder nicht zu entsprechen. Freiheit im wahren Sinne also hieß für den mittelalterlichen Menschen, gemäß der von Gott gesetzten Ordnung zu sein und zu handeln. Der Ordnung zuwiderzuhandeln, das macht den Kern der Unfreiheit aus.

Auch die Freiheit Gottes selbst war gemäß diesem Topos gedacht und bildete darum kein besonderes Thema. Gott handelt immer und notwendig gemäß seinem Wesen und seinem widerspruchsfreien Intellekt, da in Gott Sein und Wirken, Vernunft und Wille, Weisheit und Macht, mithin auch Ordnung und Freiheit identisch sind. Gottes Weisheit ist mit seiner Freiheit identisch. Freiheit und Allmacht Gottes können gar nicht anders denn als ein Handeln *ordinate*, d.i. gemäß der ewigen Schöpfungsordnung, verstanden werden. Es ist schlechthin nicht denkbar, dass Gott außer der ewigen Ordnung handelt. Denn Gott ist kein Chaos- oder Willkür-Gott, er schaffte die Welt nicht willkürlich, sondern nach Gesetzen, d. h. mithin geordnet. Die menschliche Vernunft hatte darin für ihr Erkennen und Handeln einen sicheren Anhalt.

#### 4. Freiheit Gottes – Freiheit des Menschen: Ordnung unter dem Primat einer absoluten Freiheit

Dass das Verhältnis von Ordnung und Freiheit als ein prekäres überhaupt zum Thema wird, hat – so Hermann Krings (1987, 8 ff.) - etwas mit der Wende im Bewusstsein der Freiheit im Spätmittelalter zu tun. Denn der geschöpfliche Ordnungszusammenhang zwischen Vernunft Gottes, objektiver Vernunftordnung der Welt und endlich-subjektiver Vernunft des Menschen, der die Einheit von Ordnung und Freiheit garantiert, wird gegen Ende des 13. Jahrhunderts von dem Konzept der absoluten Freiheit Gottes in Frage gestellt. Denn wie, so wurde bereits seit dem 10. Jahrhundert diskutiert, konnte ein Gott frei und allmächtig genannt werden, dessen Wille seinem eigenen Intellekt immer zu folgen bestimmt war? Letztlich waren es religiös-theologische Gründe, die zu einer Auflösung der Einheit von Ordnung und Freiheit wie überhaupt des mittelalterlichen Ordo-Denkens führten. Denn der Gott, der den Menschen erlöst hat, der dem Sünder Vergebung gewährt und ihn begnadet, handelt letztlich nicht nach dem Maß einer ewigen Ordnung, sondern sein Handeln muss als aus göttlicher Freiheit kommend gedacht werden, sollte es überhaupt verständlich bleiben.

Es war insbesondere der Franziskanerphilosoph Wilhelm von Ockham (um 1288-1347), der den Begriff der Freiheit Gottes mit denkerischer Konsequenz entwickelt, indem er diese Problematik durch die aus der scholastischen Tradition (Alexander von Hales, Thomas von Aquin) übernommene Unterscheidung des Handelns aus absoluter Macht

(*facere de potentia absoluta*) und des Handelns aus einer geordneten Macht (*facere de potentia ordinata*) artikuliert.

*Potentia absoluta* bedeutet, dass das Handeln Gottes immer auch als unabhängig (abgelöst, absolut) von vorgegebener Ordnung gedacht werden muss. Jedwede Ordnung, auch eine ewige Ordnung, muss daher als gewollte gedacht werden; sie ist begründungslogisch auf einen Willen zurückzuführen. Der Wille Gottes ist je ordnungsbegründender Wille. Denn er muss ebenso als Wille vorgestellt werden, der das Handeln entsprechend der von ihm selbst gewollten Ordnung bestimmt. Es ist also einer und derselbe Wille und ein und dasselbe Handeln, das in einer Hinsicht frei und ordnungssetzend, das in anderer Hinsicht auf gesetzte Ordnung bezogen ist. Im Hinblick auf Gott schließt ein *facere de potentia absoluta* (ein Handeln aus absoluter Macht) ein *facere de potentia ordinata* (ein Handeln aus geordneter Macht) mithin nicht aus. Und umgekehrt schließt jedes *facere de potentia ordinata* ein *facere de potentia absoluta* ein. Die Freiheit wird damit der Ordnung vorgeordnet. Es gibt also keine „absolute“ Ordnung mehr. Zum ersten Mal wird in der griechisch-christlichen Tradition damit auch eine „neue“ Ordnung wie überhaupt etwas „Neues“ denkbar und legitimiert.

Diese Simultaneität von *facere absolute* und *facere ordinate* wird schon bei den Theologen des 14. Jahrhunderts auf die Lehre von der menschlichen Freiheit übertragen, so dass etwa Wilhelm von Ockham die Freiheit des Menschen analog zur Doppelstruktur der Freiheit Gottes denkt - eine Übertragung, zu deren Rechtfertigung die Gott-ebenbildlichkeitslehre herangezogen wird. Ein Han-

deln gemäß einer Ordnung - wenn es freies Handeln sein soll -, muss in einem ursprünglichen Handeln aus reiner Freiheit gegründet sein; dieses freie Handeln aber realisiert sich nicht gleichsam „absolutistisch“, sondern als Erzeugung von Ordnung. Die Freiheit ist also, so könnte man sagen, der Legitimationsgrund der Ordnung. Der Sinn der Ordnung wiederum ist die Vermittlung und Realisierung von Freiheit.

Im Ausgang von einer transzendenten Interpretation Ockhams rekonstruiert Hermann Krings (1987, 12 ff.), so könnte man sagen, nicht nur den kantischen Autonomie-Gedanken, sondern auch die Grundstruktur seiner eigenen Freiheitsphilosophie und gibt dieser einen historischen Anknüpfungspunkt im Spätmittelalter.

##### **5. Die Universalisierung des Primats der Freiheit in der Moderne und das Selbstmissverständnis der Vernunft**

Im Säkularisierungsprozess der Moderne wurde der Weg frei zu einer Universalisierung des Primats der Freiheit gegenüber der Ordnung. In diesem Prozess nahm, so Hermann Krings, die Vernunft die freiwerdende Stelle Gottes ein. Sie begreift sich selbst als Freiheit und wird damit der säkulare Erbe des ehemals theologisch verstandenen *facere de potentia absoluta*. Sie ist der neue Ursprung und der souveräne Urheber jedweder Ordnung und jedweder legitimen Gesetzlichkeit. Sie ist es, die Gesetz und Ordnung gibt.

Wird freilich diese Autonomie nicht transzendent als primäre Bedingung von Ordnung verstanden, sondern geschichtlich-zeitlich, so folgt daraus, so der Einspruch von Krings, dass die Vernunft sukzessiv neue Gesetze und Ord-



nungen produzieren muss, will sie ihre Wirklichkeit als absolute Freiheit unter Beweis stellen. Freiheit ist dann nicht verstanden als die Einheit von ursprünglichem und geordnetem Handeln, sondern als das Machen von Neuem, als Modernität des Faktischen. „Veränderung“ wird zu einem Wert an sich, und geschichtliche Geltung kann nur das Neue, das Moderne beanspruchen.

Krings spricht von einem „Selbstmissverständnis der Vernunft als absolute Freiheit“ (1987, 16). Denn mit diesem Missverständnis des Unbedingtheitscharakters der Freiheit setzt sich die Vernunft unter einen fatalen Zugzwang. Denn nun kann sie nur dadurch, dass sie immer Neues hervorbringt, ihr Wesen als absolute Freiheit erweisen. Sie muss Neues hervorbringen, wenn sie das sein will, was zu sein sie beansprucht. Sie ist – wie Krings ein Wort von Jean-Paul Sartre abwandelt, gleichsam zum Neuen „verdammte“. Denn das Nicht-Neue oder gar das Alte steht per se im Verdacht, einem anderen Gesetz zu gehorchen, das nicht der Freiheit entstammt, sondern der Konvention, der Institution, der Utilität, der Tradition oder anderer festgefügtter Ordnungen. Diese unendliche Progressivität des Neuen hat nicht ein Ziel; sie ist bedingt durch einen missverstandenen Absolutheitsanspruch der Freiheit. Er führt dazu, dass absolute Freiheit letztlich sich in der Perspektive einer negativen Freiheit, der Unabhängigkeit von etwas, erschöpft und aufreißt. Freiheit wird solchermassen zum Quell der Desorientierung.

Kurzum: In Neuzeit und Moderne ist das Modell der absoluten Freiheit, mit dem ursprünglich die *potestas Dei* begriffen werden sollte, durch die menschliche Vernunft in Anspruch genommen

worden. Diese Transformation erweist sich nach Hermann Krings als ambivalent. Denn der Mensch ist nicht wie Gott, auch dann nicht, wenn er sich als unbedingt frei begreift. Der Mensch ist ein endliches Wesen; und wiewohl er zu Recht seine Freiheit als unbedingt behauptet, ist sie doch endliche Freiheit. „Mit dieser Spaltung“, so Krings, nämlich „dem unbewältigten Verhältnis von *potentia ordinata* und *absoluta* ist die Vernunft bis heute nicht fertig geworden“ (Krings 1987, 14). Und er fährt fort: „Das Problem einer unbedingten, aber endlichen Freiheit ist nun unser Problem. Die Moderne hat im Überschwang der Aufklärung versäumt, sich hinreichend über die Endlichkeit eben jener absoluten Vernunft aufzuklären. So bleibt eine Aufgabe – nicht nur für die Philosophie, sondern für alle Bereiche menschlicher Freiheitsverwirklichung: die Unbedingtheit der menschlichen Freiheit mit ihrer Endlichkeit zusammenzudenken und zu vermitteln. Die Freiheit ist unbedingt; (...) Real wird sie nicht anders als in zeitlich-geschichtlichen Vermittlungen, von denen die vornehmste das Recht, die höchste – um auf Augustinus zurückzugreifen – die Liebe ist“ (Krings 1987, 17).

## 6. Ordnung aus Freiheit: die Logik der Freiheit

Hermann Krings stellt sich dem Problem der Dialektik von Unbedingtheit und Endlichkeit der Freiheit mit seinem eigenen Entwurf einer Freiheitsphilosophie. Das – wie sich zeigt - aporetische Problem der Vermittlung von Freiheit und Ordnung/Freiheit und System bleibt dabei in seinen Überlegungen beständig präsent. Diese nehmen ihren Ausgang beim „Problem der realen Freiheit“

(Krings 1977a, 86), dem weltweiten, aber uneinheitlichen Streben nach politischen, sozialen und persönlichen Freiheiten. Solche Freiheiten haben in „praktischen Systemen“, in politischen, sozialen und persönlichen „Ordnungen“ ihr Dispositions-, Bedingungs- und Realisationsfeld. Von diesem Zusammenhang ausgehend, stellt er die „Frage nach Ursprung, Recht und Sinn von Befreiungen“ (Krings 1977a, 90). Diese Frage, die als „Problem der praktischen Freiheit“ angesprochen wird, führt auf die Bestimmung der praktischen Freiheit als von Handlungs- und Wahlfreiheit prinzipiell verschiedene Freiheit des Willens, die als „Apriori der Ordnung“ (Krings 1977a, 97) gedacht werden muss, d. h. als ein Wille, der dem naturalen Streben als Aktus der Freiheit vorgeordnet ist, indem er Ordnungen, Ziele, Gesetze allererst „gibt“ und „begründet“. Da die auf diese Weise begriffene praktische Freiheit als Autonomie, als unbedingter Vernunftwille hervortritt, erhebt sich die Frage, wie das Moment des Unbedingten in der praktischen Freiheit gedacht werden kann. Dieses Moment des Unbedingten wird von Krings als „Transzendente Freiheit“ (Krings 1977a, 103 ff.) gekennzeichnet, „als der Ursprung von Regelmäßigkeit, Geltung und Verbindlichkeit“ (Krings 1977a, 104) bestimmt und als „transzendentaler Aktus unbedingter Anerkennung“ (Krings 1977a, 106), als „der unbedingte Entschluss von Freiheit für Freiheit“ (Krings 1977a, 107) gedacht.

Grund der praktischen Freiheit, die ihrerseits Grund des Handelns ist, ist mithin ein als transzendente Freiheit bezeichneter Anerkennungsaktus, in dem Freiheit primär für Freiheit er-

schlossen ist bzw. sich zu Freiheit entschlossen hat. Das Wort Freiheit bezeichnet somit nicht eine Sache, auch nicht einen Zustand, sondern ist Ausdruck einer Selbstbehauptung, die es ermöglicht, zu bestimmten Notwendigkeiten oder Zwängen auf Distanz zu gehen und nein zu sagen. Diese Negation beruht auf einem ursprünglichen Akt der Affirmation, in dem sich der Mensch als frei behauptet und Freiheit will. Der Kern des Krings'schen Freiheitsbegriffs ist also der Begriff einer transzendentalen Freiheit, die weder als metaphysisches Prinzip noch als moralphilosophischer Deduktionsgrund (als oberste Norm) noch als Ideal des Handelns noch als Ziel der Geschichte verstanden werden kann. Als „transzendente Orientierung“ des Handelns ist sie selbst eine Idee der Vernunft, die nur um den Preis eines naturalistischen Fehlschlusses bzw. eines „dialektischen Scheins“ objektiviert werden kann. Gleichwohl ist sie gerade so „die normative Kraft“ (Krings 1977a, 110) des Normativen, die Verbindlichkeit des Verbindlichen.

## 7. Konkrete Freiheit und konkrete Ordnung

Wie ist aber der Übergang von unbedingter praktischer Freiheit zu ihrer geschichtlichen Konkretion in realen Freiheiten zu denken, die als politische, soziale und persönliche „Ordnungen“ das Dispositions-, Bedingungs- und Realisationsfeld der praktischen Freiheit sind? Denn Freiheit als Unbedingtes würde ohne die Setzung praktischer Ordnungen, allgemein ohne die Setzung von Systemen, formal und leer bleiben. Sie kann sich nur realisieren, indem sie Systeme oder Ordnungen als die Bedingung ihrer Existenz setzt. Da jedoch der

Begriff des Systems als „Totalität vernunftnotwendiger Zusammenhänge“ dem Begriff der Freiheit als dem „Begriff eines unbedingten Anfangenkönnens und Selbstseins“ grundsätzlich widerstreitet, stehen System und Freiheit in einem bleibenden Widerspruch; dies bedeutet, dass die Freiheit sich eben der Realisierungsbedingung widersetzt, die sie selbst um ihrer realen Existenz willen gesetzt hat. Anders gewendet: Freiheit setzt notwendig als Bedingung ihrer Existenz Systeme, z. B. das System der Arbeit, des Rechts, des Staates, und muss ihnen ebenso notwendig widersprechen, soll sie nicht ihren Charakter der Unbedingtheit verlieren. Diese aporetische Struktur darf nicht nur nicht aufgehoben werden, sie erweist sich nach Krings vielmehr als „Garant der Realität von Freiheit“, als „die Bedingung ihrer Wirklichkeit“ (Krings 1977b, 40 ff.).

Systeme oder Ordnungen sind daher nur dann zur Realisierung von Freiheit geeignet, wenn sie den Widerspruch von Freiheit und System in sich selbst abbilden. Daraus folgt, dass weder Systeme als unbedingte Systeme gedacht werden können, noch dass Freiheit in einem System, sei es des Rechtes oder des Staates, aufgehen, noch dass das eine in das andere übergehen kann. Die Realisierungsbedingung von Freiheit ist der unaufhebbare und unvermittelbare Widerspruch von System und Freiheit, Ordnung und Freiheit.

Und dennoch: die Freiheit in sich abbildenden Systeme und Ordnungen sind die Bedingung konkreter Freiheit. Eben deshalb sind jedes System und jede Ordnung um der Freiheit willen, nicht umgekehrt, eben deshalb ist die Freiheit der Sinngrund des Systems, nicht sein

zu verwirklichendes Ideal. So ist die Geschichte - als Inbegriff der praktischen Systeme - der Ort der Konkretisierung des „Kommerziums der Freiheit“ (Krings 1973, 507), nicht es selbst. Die Freiheit ist der Sinn der Geschichte. Aber ebenso wenig wie System und Freiheit kommutabel sind, ebenso wenig sind es Freiheit und Geschichte.

## 8. Der Preis der Freiheit

Das Kommerzium der Freiheit unter Bedingungen der Endlichkeit hat daher seinen Preis. Krings spricht vom „Preis der Freiheit“ (Krings 1979), wobei Preis ein Doppeltes heißen kann: nämlich im Sinne von Kosten wie im Sinne von Lohn. Der Preis der Freiheit ist zuallererst der Verzicht auf die Utopie vollkommener Freiheit. Der Preis der Freiheit sind Pluralismus und Konkurrenz möglicher Freiheitsordnungen, die Mühe der Begründung sowie die Pluralität und die Konkurrenz möglicher Begründungen. Wer als freies Wesen existiert und andere Freiheit anerkennt, ist folglich zur Verständigung verpflichtet. Zur Freiheit gehört ebenso das Risiko, denn kein System, wie immer positiv es sonst zu bewerten ist, ist ein System vollendeter Freiheit. Dennoch muss der Entschluss zur Freiheit Verbindlichkeit haben. Er schließt als Akt der Anerkennung und Bejahung des Mitmenschen Verlässlichkeit in den gemeinsamen Ordnungssetzungen ein. Der Grund dieser Verlässlichkeit besteht darin, dass der Einzelne sich frei entschlossen hat und die Verbindlichkeit garantiert. So gilt: „Der Preis der Freiheit ist die Treue. Wer frei sein will, muss treu sein.“ Aber auch die Umkehrung: „Der Preis, den der Treue gewinnt, ist die Freiheit“ (Krings 1979, 27). Treue im Sinne der Selbstbindung,

so könnte man sagen, stabilisiert aus Freiheit geschaffene Ordnungen.

Das „Kommerzium der Freiheit“, wie es sich in den geschichtlichen Ordnungen niederschlägt, ist daher immer ein äußerst anspruchsvolles, ja anstrengendes Geschäft. Anspruchsvolle Geschäfte bedürfen der Weisheit und des Weisen. „Sapientis est ordinare“, so lautet der an einen Satz des Aristoteles angelehnte Aufsatztitel des 75-jährigen Philosophen (Krings 1989). Es ist „Sache des Weisen (...), Ordnung zu stiften oder, weniger feierlich, Ordnung zu schaffen.“ Und liest man den Satz von hinten, so Hermann Krings, dann ist das „Hervorgehen von Ordnung möglicherweise als Manifestation von Weisheit“ (Krings 1989, 161) zu begreifen. „Die Generierung von Ordnung ist ein Indiz und mehr als ein Indiz dafür, dass Weisheit in irgendeiner Form im Spiel ist“ (Krings 1989, 161). Weisheit ist daher nicht autonomer Produzent von Ordnung. Vielmehr moderiert sie die im Spiel stehenden Kräfte so, dass sie frei in ein Verhältnis der Ordnung zueinander treten können. So sei es denkbar, „dass schon die bloße Anwesenheit des Weisen, ohne dass er viel reden oder tun würde, dem Prozess eines ordinare dient“ (Krings 1989, 162).

## Literaturverzeichnis

Baumgartner, Hans-Michael, Apel, Karl-Otto/Höffe, Otfried. (Hg.) (1979): *Prinzip Freiheit: Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens*. Zum 65. Geburtstag von Hermann Krings, Freiburg i. Br./München.

Jantzen, Jörg (2010): 1968-1980: Hermann Krings, in: Seitschek, Hans Otto (Hrsg.): *Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität: Die philosophische Lehre an der Universität Ingolstadt-Landshut-München von 1472 bis zur Gegenwart*, St. Ottilien, 279-291.

Krings, Hermann (1940): *Das Sein und die Ordnung: Eine Skizze zur Ontologie des Mittelalters*, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Jg. 18/Heft 3, 233-249.

Krings, Hermann (1954): *Fragen und Aufgaben der Ontologie*, Tübingen.

Krings, Hermann (1962): *Sinn und Ordnung*, in: Kuhn, Helmut, Wiedmann, F. (Hg.): *Das Problem der Ordnung: 6. Deutscher Kongress für Philosophie - München 1960*, Meisenheim, 125-141.

Krings, Hermann (1963): *Ordnung*, in: Fries, Heinrich (Hg.): *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München: Kösel-Verlag, 251-256.

Krings, Hermann (1964): *Transzendente Logik*, München.

Krings, Hermann (1970): *Freiheit - Ein Versuch, Gott zu denken: (Vortrag am 6.10.69 in der Philosophischen Sektion der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Münster)*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Jg. 77/Heft 2, 225-237.

Krings, Hermann (1973): *Freiheit*, in: Krings, H./Baumgartner, H. M./Wild, C. (Hg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München, 493-510.

Krings, Hermann (1977a): *Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit*, in: Simon, J. (Hg.): *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*, Freiburg i. Br./München, 85-113.

Krings, Hermann (1977b): *System und Freiheit: Beitrag zu einem ungelösten Problem*, in: Henrich, D. (Hg.): *Ist systematische Philosophie möglich?: Stuttgarter Hegel-Kongress 1975*, Hamburg, 35-51.

Krings, Hermann (1979): *Der Preis der Freiheit: Zum Verhältnis von Idee und Wirklichkeit der Freiheit im 20. Jahrhundert*, in: Paus, A. (Hg.): *Werte, Rechte, Normen*, Graz, 11-27.

Krings, Hermann (1980): *System und Freiheit: Gesammelte Aufsätze*, Freiburg i. Br./München.

Krings, Hermann (1982): *Ordo: Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee (1941)*, 2. Aufl., Hamburg.

Krings, Hermann (1986): *Der Gott der Philosophen*, in: Gordan, P. (Hg.): *Gott*, Graz, 65-88.

Krings, Hermann (1987): *Woher kommt die Moderne?: Zur Vorgeschichte der neuzeitlichen Freiheitsidee bei Wilhelm von Ock-*

ham, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Jg. 41/Heft 1, 3–18.

Krings, Hermann (1989): Sapiens est ordinare, in: Oelmüller, W. (Hg.): Philosophie und Weisheit, Paderborn, 161–165.

Krings, Hermann (1995): Von der Freiheit Gottes (394-403), in: Höffe, O./Pieper, A. (Hrsg.): F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Berlin, 173–187.

Krings, Hermann, Simons, Eberhard (1972): Freiheit als Chance: Kirche und Theologie unter dem Anspruch der Neuzeit. Hermann Krings antwortet Eberhard Simons, 1. Aufl., Düsseldorf.

Krings, Hermann, Simons, Eberhard (1973): Gott, in: Krings, H., Baumgartner, H. M., Wild, C. (Hg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe, München, 614–641.

Pröpper, Thomas (1983): Gottes Ja - unsere Freiheit: Theologische Betrachtungen, Mainz.

Pröpper, Thomas (2012): Theologische Anthropologie, 2. Aufl., Freiburg im Breisgau.

Schnädelbach, Herbert (1991): Vernunft, in: Martens, W., Schnädelbach, H. (Hg.): Philosophie, Bd. 1, Hamburg 1991.